

*Verschenen in Radix, Tijdschrift over geloof en wetenschap, Jaargang 39, #2, 2013, pp. 140-154*

## **Over de rationele rechtvaardiging van Godsgeloof**

Emanuel Rutten

### **Introductie**

Religie staat vooral voor vrijheid. De existentiële vrijheid om, contra de prozaïsche alledaagsheid, het transcendent te denken en te duiden. Toch staat die vrijheid steeds meer onder druk. Zo laten veel *new atheists* geen mogelijkheid onbenut om te verkondigen dat geloof in God irrationeel is. Het bestaan van God is niet wetenschappelijk bevestigd en daarom zou de overtuiging dat God bestaat intellectueel gezien onaanvaardbaar zijn. Dit soort sciëntistische religiekritiek berust echter op een diep en in feite zelfs tragisch misverstand. Dat is wat ik in dit artikel wil laten zien. Allereerst zal ik nader ingaan op het begrip sciëntisme, waarna ik zal betogen waarom de kritiek van sciëntisten faalt.

**Trefwoorden: sciëntisme, rationaliteit, Godsgeloof, atheïsme, theïsme**

### **Wat is sciëntisme?**

Iemand is *overtuigd* van een bepaalde propositie of bewering, zoals de propositie dat een watermolecuul uit twee atomen waterstof en één atoom zuurstof bestaat, of de propositie dat Rembrandt de Nachtwacht heeft geschilderd, indien hij of zij van mening is dat deze propositie waar is. De vraag die we vervolgens kunnen stellen is wanneer een bepaalde overtuiging rationeel legitiem is. Sciëntisme wordt tegen deze achtergrond meestal begrepen als de opvatting dat een overtuiging rationeel gerechtvaardigd is dan en slechts dan als de overtuiging het resultaat is van wetenschappelijk onderzoek. De versmalling tot *overtuigingen* (en daarmee tot het al dan niet geloven in de waarheid van bepaalde proposities) is hier van belang. Er bestaan namelijk niet-propositionele vormen van cognitie die geen resultaat zijn van wetenschap en toch volledig rationeel gerechtvaardigd zijn, zoals onmiddellijke eerstpersoons ervaring (weten hoe het voelt om te zwemmen in de zee), praktijkkennis (weten hoe je een fiets moet besturen) en diachrone levenservaring (het door de jaren heen door

schade en schande ontwikkelen van intuïties op het gebied van menselijke relaties). Wil sciëntisme dus niet direct onhoudbaar zijn, dan moet de aanspraak van sciëntisten zich inderdaad noodzakelijkerwijs beperken tot overtuigingen.

Toch is ook de bovenstaande formulering van het sciëntisme alsnog onhoudbaar. Neem onze logische en mathematische overtuigingen, zoals de overtuiging dat iets niet tegelijkertijd waar en onwaar kan zijn of de overtuiging dat  $2+3=5$ . Dit soort overtuigingen zijn paradigmatische voorbeelden van rationeel gerechtvaardigde overtuigingen. Toch worden zij niet voortgebracht door wetenschappelijk onderzoek. Wetenschappelijk onderzoek *veronderstelt* namelijk de geldigheid van de logica en de wiskunde, zodat onze logische en mathematische overtuigingen nimmer het *resultaat* kunnen zijn van dergelijk onderzoek. Sciëntisten doen er dan ook verstandig aan hun claim nog verder in te perken, bijvoorbeeld door sciëntisme te definiëren als de opvatting dat een overtuiging *over wat in de wereld concreet bestaat, gebeurt of het geval is* rationeel legitiem is dan en slechts dan als de overtuiging het resultaat is van wetenschappelijk onderzoek. In wat volgt zal ik daarom, wanneer ik kortweg spreek over ‘overtuigingen’, steeds overtuigingen over de concrete werkelijkheid op het oog hebben.

Deze definitie is voor de sciëntist echter nog niet probleemloos. Iedereen weet dat er in de wetenschap vaak grote meningsverschillen bestaan. Economisten verschillen onderling sterk van mening over hoe de economische crisis moet worden aangepakt. Historici zijn het onderling vaak niet eens over wat nu de werkelijke toedracht is geweest van een bepaalde historische gebeurtenis. En in de kosmologie worden regelmatig nieuwe, nogal speculatieve modellen voor het ontstaan van de kosmos gepresenteerd die door slechts een handjevol kosmologen geaccepteerd worden. In dit soort gevallen is het nog maar de vraag of een sciëntist werkelijk zou willen beweren dat geloof in de theorieën in kwestie rationeel adequaat is. Zouden we volgens het sciëntisme ons oordeel niet moeten opschorten totdat over de desbetreffende kwesties binnen de wetenschap voldoende overeenstemming is bereikt? Waarom zou het immers rationeel zijn om te geloven in een bepaald kosmologisch model wanneer dit model door slechts heel weinig kosmologen aanvaard wordt? En waarom zou het rationeel zijn om te geloven in een bepaald recept voor het oplossen van de crisis indien we weten dat economen het onderling totaal oneens zijn over welk recept het meest geschikt is? Kortom, sciëntisme dient preciezer gedefinieerd te

worden als de opvatting dat een overtuiging rationeel gerechtvaardigd is dan en slecht dan als de overtuiging het resultaat is van *algemeen geaccepteerd* wetenschappelijk onderzoek.

Sciëntisme is aldus gedefinieerd echter alsnog onhoudbaar. Er zijn namelijk talloze voorbeelden van evident rationele overtuigingen die niet het resultaat zijn van algemeen aanvaard wetenschappelijk onderzoek. Neem bijvoorbeeld mijn overtuiging dat ik in Amsterdam woon en dat ik wiskunde in Delft en filosofie in Amsterdam heb gestudeerd. Of beschouw uw overtuiging dat u op dit moment een artikel in het tijdschrift *Radix* aan het lezen bent. Of neem onzer beider overtuiging dat Friesland een provincie is van Nederland en dat Parijs de hoofdstad is van Frankrijk. Dit soort overtuigingen zijn ontgezeggelijk rationeel en toch zijn ze niet het resultaat van algemeen aanvaard wetenschappelijk onderzoek. Een sciëntist zou echter kunnen volhouden dat dit soort alledaagse rationele overtuigingen weliswaar niet rechtstreeks volgen uit wetenschappelijk onderzoek, maar wel in beginsel door dit soort onderzoek gecontroleerd of getoetst kunnen worden. Zo verkrijgen we ten slotte de volgende definitie van sciëntisme. Sciëntisme is de opvatting dat een overtuiging over de concrete werkelijkheid rationeel gerechtvaardigd is dan en slechts dan als de overtuiging het resultaat is van algemeen erkend wetenschappelijk onderzoek of in beginsel door dergelijk onderzoek kan worden bevestigd.

Nu kunnen we een onderscheid maken tussen sterk en zwak sciëntisme. Ik zal eerst de kritiek op Godsgeloof vanuit het sterke sciëntisme nader onder de loep nemen. Volgens het sterke sciëntisme zijn alléén de *positieve vakwetenschappen*, zoals fysica, biologie, geschiedkunde of economie, een rationeel legitieme bron voor onze overtuigingen. Overtuigingen die niet door algemeen erkend positief vakwetenschappelijk onderzoek geproduceerd zijn of gevalideerd kunnen worden, zijn niet rationeel legitiem, aldus de aanhangers van het sterke sciëntisme. Een veelvoorkomende radicale variant binnen het sterke sciëntisme is wat we *natuurwetenschappelijk sterk sciëntisme* kunnen noemen. Volgens deze variant zijn slechts de natuurwetenschappen een rationeel gerechtvaardigde bron voor onze overtuigingen. Bijna iedereen die zichzelf een sterke sciëntist noemt is van mening dat de overtuiging dat God bestaat irrationeel is omdat zij niet volgt uit en ook niet bevestigd kan worden door positief vakwetenschappelijk onderzoek. Dit sterke sciëntisme is vanuit de positie van de theïst gezien *question begging* omdat er al op voorhand vanuit wordt gegaan dat God niet bestaat. Immers,

als God bestaat, dan is het alleszins redelijk om te veronderstellen dat God zichzelf op een zodanige wijze aan iemand kan openbaren dat hij of zij rationeel gerechtvaardigd is te geloven dat God bestaat, wat volgens het sterke sciëntisme echter onmogelijk is omdat deze overtuiging dan niet is gegrond in positief vakwetenschappelijk onderzoek. Maar laten we hier overheen stappen. We kunnen namelijk laten zien dat zelfs wanneer een theïst het sterke sciëntisme accepteert, hieruit nog niet hoeft te volgen dat de theïst zijn of haar geloof in God niet rationeel kan verdedigen. Ik zal betogen waarom.

Natuurlijk is het zo dat de bewering dat God bestaat geen *algemeen erkend* resultaat is van de positieve vakwetenschappen. Maar dit laat onverlet dat er bepaalde logisch geldige argumenten zijn voor het bestaan van God die uitgaan van premissen die binnen een positief vakwetenschappelijke context niet misstaan, zoals de premissie dat alles wat begint te bestaan is begonnen te bestaan, of de premissie dat de natuurconstanten en begincondities van de kosmos andere waarden gehad hadden kunnen hebben dan de waarden die ze feitelijk hebben. Precies omdat in genoemde argumenten de conclusie dat God bestaat logisch volgt uit de premissen, en deze premissen zeker niet uit de toon vallen bij wat we in de positieve vakwetenschappen aan premissen tegenkomen, lijkt zelfs een sterke sciëntist te moeten toegeven dat de overtuiging dat God bestaat minstens rationeel *verdedigbaar* is. Sterk sciëntisme hoeft dus helemaal niet ontgezegd te impliceren dat geloof in God rationeel onzinnig is. In wat volgt zal ik ter illustratie twee van dergelijke rationele argumenten nader toelichten.

### Rationele argumenten voor theïsme

Het eerste argument wordt het *Kalam argument* genoemd en is vooral door de Amerikaanse filosoof William Lane Craig uitgebreid bestudeerd en gemoderniseerd.<sup>1</sup> Ik zal hier zijn bespreking van het argument volgen. De laatste decennia, maar vooral sinds de publicatie van het theorema van de kosmologen Arvind Börde, Alan Guth en Alexander Vilenkin in 2003, is duidelijk geworden dat niet alleen de standaard *Big Bang*-theorie, maar ook alle hedendaagse courante alternatieven voor deze theorie, zoals ondermeer inflatoire modellen, *background fluctuation*-modellen of string-theoretische modellen, een absoluut begin van de kosmos impliceren. De moderne kosmologie levert dan ook een krachtige bevestiging van de these dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad. In 2006 stelde de

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld Craig 2009 voor een uitgebreide bespreking van het Kalam argument.

kosmoloog Alexander Vilenkin zelfs: “It is said that an argument is what convinces reasonable men and a proof is what it takes to convince even an unreasonable man. With the proof now in place, cosmologists can no longer hide behind the possibility of a past-eternal universe. There is no escape, they have to face the problem of a cosmic beginning”. (Vilenkin 2006, 176)

En tijdens een bijeenkomst voor kosmologen in Cambridge begin vorig jaar, nota bene op de zeventigste verjaardag van Stephen Hawking, liet Vilenkin opnieuw overtuigend zien dat de kosmos niet beginloos kan zijn, maar een eindige tijdsduur geleden moet zijn ontstaan. “All the evidence we have says that the universe had a beginning” (Grossman 2012), aldus Vilenkin. Lisa Grossman van de *New Scientist* noemde dit “the worst birthday present ever” voor Stephen Hawking die namelijk nog vlak voor de conferentie het volgende verklaarde: “A point of creation would be a place where science broke down. One would have to appeal to religion and the hand of God”. Welnu, Hawking heeft gelijk. Als de kosmos inderdaad is begonnen te bestaan, dan moet er een oorzaak zijn voor zijn ontstaan. Het is immers redelijk om ervan uit te gaan dat alles wat is begonnen te bestaan, waaronder dus de kosmos zelf, een oorzaak moet hebben voor zijn of haar ontstaan. De ontstaansoorzaak van de kosmos is echter de ontstaansoorzaak van alle ruimte, tijd en materie. Maar dan dient deze oorzaak zelf buiten ruimte, tijd en materie te bestaan. Het zou immers incoherent zijn om te beweren dat de *oorzaak van alle* tijd zelf in de tijd bestaat. Om dezelfde reden kan de *oorzaak van alle* ruimte zelf niet ruimtelijk zijn. En evenmin kan de *oorzaak van alle* materie zelf materieel zijn. Niets is namelijk de oorzaak van zichzelf. Inderdaad, zelfs Friedrich Nietzsche stelt in zijn *Voorbij Goed en kwaad* terecht dat de notie van een *causa sui* fundamenteel absurd is. (Nietzsche 1999, §15) De oorzaak van de kosmos is dus zelf buitenruimtelijk, buitentijdelijk en immaterieel. Nu zijn er redelijkerwijs twee kandidaten voor een immateriële, boventijdelijke en bovenruimtelijke oorsprong van de kosmos, namelijk enerzijds een abstracte entiteit, zoals proposities of wiskundige objecten en anderzijds een immaterieel bewustzijn. Abstracte entiteiten zijn echter causaal inert, zij kunnen niets veroorzaken. Maar dan volgt dat de oorzaak van de wereld een intentionele act betreft van een immaterieel bewustzijn. De oorsprong van de kosmos is dus niet gelegen in een iets, maar in een iemand, in een persoon in plaats van in een ding.

Het tweede argument dat ik wil noemen vertrekt vanuit het bekende kosmologische verschijnsel van de *fine-tuning* van het universum.<sup>2</sup> De afgelopen decennia is duidelijk geworden dat er geen kosmos geschikt voor leven zou zijn ontstaan indien de elementaire natuurconstanten en de begincondities van het universum, zoals de gravitatieconstante, de zwakke en sterke kernkracht, of de initiële hoeveelheid entropie, iets andere waarden gehad zouden hebben. In dat geval zou het universum namelijk vroegtijdig ineengestort zijn, of geen materie bevat hebben, of zijn materie zou zo extreem instabiel zijn geweest dat natuurlijke evolutie onmogelijk op gang had kunnen komen. Dit is opmerkelijk, als ook maar één van deze constanten of begincondities een iets andere waarde had gehad, dan was er helemaal geen leven ontstaan. Er kunnen redelijkerwijs vier verklaringen voor dit verschijnsel gegeven worden, namelijk bruut toeval, fysische noodzakelijkheid, het bestaan van een nationalistisch *multiversum* of een transcendentale bewuste intentionele wilsact. Welnu, bruut toeval kan redelijkerwijs uitgesloten worden omdat de kans dat de natuurconstanten en begincondities geheel toevallig precies die waarden hebben die nodig zijn voor het ontstaan van leven verwaarloosbaar klein is. Stel je bijvoorbeeld eens voor dat in een stadion gevuld met honderdduizenden mensen iedereen gevraagd wordt een getal tussen nul en een miljoen op een briefje te schrijven, en dat, zodra wordt gevraagd om de briefjes te tonen, blijkt dat iedereen in het stadion *exact hetzelfde* getal heeft gekozen. Of stel je een vuurpeloton voor van duizenden schutters die allemaal tegelijkertijd op een veroordeelde schieten en dat blijkt, nadat de rook is opgetrokken, dat geen enkele kogel de veroordeelde geraakt heeft. In deze denkbeeldige situaties is de kans dat de zeer opmerkelijke gebeurtenis in kwestie geheel toevallig plaatsvindt zó onvoorstelbaar klein dat het niet redelijk is om te concluderen dat hier sprake is van bruut toeval. Welnu, de kans dat de natuurconstanten en begincondities van het universum geheel toevallig precies die waarden hebben die het ontstaan van leven mogelijk maken is, gegeven al onze hedendaagse kosmologische inzichten, in feite nog onvoorstelbaar veel kleiner dan de al verwaarloosbaar kleine kansen in de twee genoemde voorbeelden. Wie dit goed tot zich laat doordringen zal een beroep op bruut toeval om de fine-tuning van het universum te verklaren dan ook niet redelijk vinden. Fysische noodzakelijkheid valt als verklaring ook af omdat de natuurconstanten

---

<sup>2</sup> In Collins 2009 is ook een uitgebreide bespreking van het fine-tuning-argument te vinden.

en begincondities volgens onze huidige kosmologische inzichten ook volstrekt andere waarden gehad hadden kunnen hebben. En het poneren van een zogenaamd naturalistisch multiversum om de extreme onwaarschijnlijkheid van de opmerkelijke fine-tuning weg te verklaren is evenmin succesvol. Zo bestaat er geen enkele empirische ondersteuning voor deze ad hoc hypothese. Bovendien maakt Ockhams *razor* een beroep op een multiversum in feite illegitiem. En ook heeft de theoretische fysicus Roger Penrose in zijn boek *The Road to Reality* uit 2005 laten zien dat de hypothese van het bestaan van een naturalistisch multiversum eveneens extreem onwaarschijnlijk is. (Penrose 2005) Indien er namelijk daadwerkelijk sprake zou zijn van een naturalistisch multiversum, dan zouden wij met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid een volstrekt ander universum, namelijk veel kleiner en veel minder regelmatig, moeten waarnemen dan wij feitelijk waarnemen. Een beroep op een naturalistisch multiversum is dus eveneens inadequaat. De enige mogelijke verklaring die overblijft voor de geconstateerde fine-tuning is daarom een beroep op intentionaliteit. Er moet sprake zijn geweest van een bewuste intentionele act van een transcendent immaterieel bewustzijn. De ultieme grond van de wereld is dus geen object, maar een subject, het is geen iets, maar een iemand.

Kortom, de overtuiging dat God bestaat kan zelfs binnen de context van het sterke sciëntisme rationeel verdedigd worden. Sterk sciëntisme hoeft dus helemaal niet noodzakelijkerwijs gepaard te gaan met de opvatting dat geloof in God niet rationeel verdedigbaar zou zijn, of sterker nog, de opvatting dat wij alleen rationeel kunnen geloven in het bestaan van materiële entiteiten. Zo was de filosoof en sterke sciëntist Willard Van Orman Quine bijvoorbeeld bereid om niet-materiële entiteiten te postuleren wanneer het positief vakwetenschappelijk onderzoek daartoe aanleiding geeft. (Quine 1980, 1-19; Quine 1981, 1-23) Inderdaad, het adagium ‘We have to follow the evidence wherever it leads’ zal iedere aanhanger van het sterke sciëntisme moeten aanspreken.

Laten we *for the sake of argument* echter eens aannemen dat het Kalam en fine-tuning-argument niet rationeel verdedigbaar zijn binnen de context van de positieve wetenschappen, en dat er ook geen andere argumenten voor het bestaan van God zijn die zich in deze context kunnen handhaven. Moeten we dan meegaan met het sterke sciëntisme en concluderen dat de overtuiging dat God bestaat niet rationeel houdbaar is? Nee, dat is niet het geval. Sterk sciëntisme is namelijk zelf een rationeel

onhoudbare positie. Het is rationeel onhoudbaar omdat het incoherent is. De opvatting dat alleen de positieve vakwetenschappen een bron zijn van rationeel gerechtvaardigde overtuigingen is immers zelf een overtuiging die niet door de positieve vakwetenschappen aangereikt wordt. Het sterke scientisme stelt dat alleen positief vakwetenschappelijke resultaten rationeel zijn, terwijl het zelf geen positief vakwetenschappelijk resultaat is. Wie dus sterk scientisme accepteert, krijgt direct een heel goede reden om deze opvatting onmiddellijk weer te verwerpen. Het sterke scientisme is dan ook inderdaad inconsistent en kan precies daarom niet rationeel aanvaard worden. Het is eenvoudigweg onhoudbaar.

Nu kan echter tegengeworpen worden dat er naast het sterke scientisme ook nog een zwakkere vorm van scientisme bestaat, namelijk het eerdergenoemde zwak scientisme. Het zwak scientisme gaat uit van een veel bredere, meer inclusieve, opvatting van wetenschap. Alle intersubjectief controleerbare cognitieve methoden voor het verkrijgen van inzicht in de wereld, zoals publiekelijk controleerbare statistische calculaties en publiekelijk herhaalbare observaties en experimenten, vallen volgens het zwak scientisme onder wetenschap. Dit betekent dat voor een zwakke scientist een overtuiging rationeel gelegitimeerd is dan en slechts dan als het geproduceerd is of kan worden bevestigd door algemeen erkende, voor iedereen toegankelijke, cognitieve praktijken zoals allerlei logische redeneervormen, conceptuele analyse, reproduceerbare empirische observaties en experimenten, wiskundige methoden en technieken, en een elementair beroep op *common sense*. En uitgaande van het zwak scientisme zou dan alsnog volgen dat de overtuiging dat God bestaat niet rationeel kan zijn omdat deze overtuiging niet voortkomt uit genoemde publiekelijk toegankelijke cognitieve methoden.

Het probleem van deze repliek is echter dat, net zoals het sterke scientisme, het zwakke scientisme incoherent en dus onhoudbaar is. Wat het zwak scientisme stelt is immers op grond van het zwak scientisme zelf niet rationeel gerechtvaardigd. De claim dat alleen overtuigingen gegrond in algemeen erkende, voor iedereen toegankelijke, cognitieve praktijken rationeel gerechtvaardigd zijn is namelijk zelf een overtuiging die niet louter uit dergelijke praktijken kan worden afgeleid, zodat het zwak scientisme impliceert dat het zelf niet rationeel aanvaard kan worden. Laten we echter opnieuw louter ten behoeve van de discussie aan dit fatale bezwaar voorbij gaan. Zullen we dan moeten erkennen dat de overtuiging dat God bestaat irrationeel is? Welnu, ook dan volgt dit niet. De premissen van het

deductief geldige Kalam- en fine-tuning-argument voor het bestaan van God zijn namelijk ook in de zwak sciëntistische context van algemeen toegankelijke cognitieve methoden goed verdedigbaar. In een dergelijke context is het immers eveneens heel redelijk om te beweren dat alles wat is ontstaan moet zijn veroorzaakt, of dat het inadequaat is om een voorval aan bruttoeval toe te schrijven indien het gaat om een extreem onwaarschijnlijke gebeurtenis die bovendien correspondeert met een zeer opvallend en onafhankelijk patroon, zoals het één miljard keer achter elkaar gooien van ‘kop’ met een muntstuk. Ook uitgaande van het zwak sciëntisme is de overtuiging dat God bestaat dus op z’n minst rationeel verdedigbaar. Geloof in God kan dan ook niet op grond van een eenvoudige verwijzing naar zwak sciëntisme weggezet worden als irrationeel.

Bovendien gaat het zwak sciëntisme voorbij aan de sinds Plato gangbare, en sinds de tweede helft van de vorige eeuw weer sterk in de belangstelling staande, *filosofische* activiteit van het ontwikkelen van *strikt metafysische* rationele argumenten voor het bestaan van God, zoals *ontologische* argumenten.<sup>3</sup>

Nog belangrijker is echter om in te zien dat het zwakke sciëntisme, zelfs wanneer het niet incoherent zou zijn, überhaupt inadequaat is voor het beantwoorden van de vraag of geloof in God rationeel kan worden gelegitimeerd. De overtuiging dat God bestaat kan namelijk rationeel gerechtvaardigd worden *zonder* dat het bestaan van God wetenschappelijk wordt afgeleid uit algemeen toegankelijk en erkend wetenschappelijk bewijsmateriaal. Het soort rationaliteit dat vereist is om wetenschappelijk onderzoek te beoordelen is namelijk van een andere orde dan het type rationaliteit dat *bij uitstek* geschikt is om *levensbeschouwingen*, zoals het theïsme of het atheïsme, rationeel te evalueren. In het vervolg van dit artikel zal ik laten zien waarom dit inderdaad het geval is.

### **Theïsme als levensbeschouwing**

Reflecterend op de menselijke conditie schrijft de zeventiende-eeuwse denker Blaise Pascal ondermeer het volgende: “Want wat is de mens tenslotte in de natuur? Een niets vergeleken met het oneindige, een Al in vergelijking met het niets, een midden tussen niets en alles, oneindig verre ervan de uitersten te bevatten; het begin en einde der dingen blijven onverbiddelijk voor hem verborgen in een

---

<sup>3</sup> Een ander voorbeeld is het modaal-epistemisch Godsargument. Zie Rutten 2012a, 179-191. Zie in dit verband ook Rutten 2012b, 206-215.

onoplosbaar mysterie. [Hij is] evenmin in staat het niets te zien waaraan hij ontrukt is, als de oneindigheid waardoor hij wordt opgesloten". (Pascal 2009, 80)

"Wij zijn geworpen", zou Heidegger zeggen. Wij zijn altijd al geïnvolveerd in een zich voltrekken van werkelijkheid. Nooit kunnen wij hierbuiten gaan staan. Vanuit deze conditie proberen wij houvast te vinden door ons in onze leefwereld te oriënteren. Dit doen wij door te interpreteren. De mens is dan ook een interpreterend wezen. Ons bestaan is voor alles interpretatie: interpretatie van onszelf, de ander en de wereld waarin wij leven. Al ons denken, ervaren en handelen is dus altijd al een interpreterend denken, ervaren en handelen. Door onszelf, de ander en de wereld te interpreteren brengen wij richting en structuur aan in ons leven. Ieder van ons ontwikkelt zo een wereldbeeld, een referentiekader voor het verstaan van, en het omgaan met, de wereld waarin wij zijn geworpen.

Elk wereldbeeld heeft daarom een verhalend karakter. Dit is nodig om oriëntatie in het leven mogelijk te maken. Niemand kan dan ook zonder een narratief interpretatiekader. Zonder het omarmen van een levensbeschouwing zouden wij geen eenheid in ons leven kunnen aanbrengen. We zouden niet tot identiteitsvorming in staat zijn, wat echter cruciaal is voor elk mens. We hebben eenvoudigweg een bepaalde levensvisie nodig om onze identiteit vorm te kunnen geven, om onszelf te verwerkelijken en te ontplooien als persoon. Daarom gaat iedereen in zijn of haar leven welhaast ongemerkt op zoek naar een bepaald wereldbeeld dat het beste bij hem of haar past. Dit is onvermijdelijk. We kunnen als mens niet anders. De Canadese filosoof Charles Taylor spreekt in dit verband over een wereldbeschouwing als een *best account* (Taylor 2009) en filosoof David Holley noemt een wereldbeeld een *life-orienting story*. (Holley 2010)

Een levensbeschouwing vormt dus een wijze van verstaan van en omgaan met de wereld. Het is het eenheidsstichtende perspectief van waaruit iemand zijn of haar leven begrijpt en vormgeeft. Naast een cognitief beeld van de aard van de wereld dat het empirisch waarneembare overstijgt, sluit iemands referentiekader ook altijd een visie op het goede leven in, een kijk op wat we zouden moeten doen en nastreven in deze wereld om een zinvol leven te leiden. Wereldbeschouwingen zijn daarom altijd existentiële gehelen van zowel cognitieve overtuigingen als praktische leefregels.

Als zodanig geeft ieder wereldbeeld antwoorden op de grote vragen, zoals de vraag naar de herkomst van de kosmos en de plaats van de mens daarin. Zo geeft bijvoorbeeld het christendom of het seculier humanisme niet alleen bepaalde antwoorden op de vraag wat we over de aard van de wereld kunnen weten, maar ook op wat we in dit leven moeten doen en waarop we mogen hopen. En hetzelfde geldt voor alle andere religieuze en seculiere wereldbeschouwingen.

Een levensbeschouwing is dan ook geen wetenschappelijke theorie. Wij vormen ons wereldbeeld door praktische omgang met de wereld en door het interpreteren van onze leefwereldervaringen, niet door wetenschappelijke theorievorming. De keuze voor een bepaald wereldbeeld voor het duiden van onszelf en de wereld waarin wij leven gaat dan ook altijd existentieel *vooraf* aan iedere vorm van wetenschappelijke reflectie. Wij omarmen impliciet of expliciet een bepaald wereldbeeld op grond van alles wat we in ons leven leren, meemaken en ervaren, en niet door het formuleren en toetsen van wetenschappelijke hypothesen.

Dit impliceert echter niet dat ieder wereldbeeld even adequaat of inadequaat is als ieder ander. Een wereldbeschouwing kan namelijk in meerder of mindere mate rationeel legitiem zijn. We kunnen daarom vragen naar de rationele rechtvaardiging van een bepaalde levensbeschouwing. Nu is het beoordelen van de redelijkheid van een levensbeschouwing, zoals het theïsme of het atheïsme, geen wetenschappelijke activiteit. Wereldbeschouwingen zijn immers zoals gezegd geen wetenschappelijke theorieën, maar praktisch-cognitieve totaalkaders. Een wereldbeeld betreft immers tegelijkertijd een *vita contemplativa* én een *vita activa*. Het zijn existentiële gehelen waarbij de gehele menselijke conditie in het geding is. In een wereldbeeld is het totale mens-zijn betrokken en worden al onze vermogens aangesproken, zoals ons handelen, onze rede, onze diepste ervaringen, ons gemoed én onze intuïties. Voor het beoordelen van een wereldbeschouwing zijn de strikte onderzoeksmethoden van de positieve vakwetenschappen dan ook inderdaad niet geschikt, maar moeten we juist uitgaan van een *inclusief* begrip van rationaliteit, waarbij naast zintuiglijke waarneming en de resultaten van empirisch wetenschappelijk onderzoek ook andere gronden in het spel worden gebracht, zoals legitime basisovertuigingen, intuïties, existentiële ervaringen, fenomenologische en hermeneutische reflecties, gedachte-experimenten, a priori redenaties, opgedane levenswijsheid en praktische overwegingen.

Het soort rationaliteit dat nodig is voor het evalueren van wereldbeschouwingen verschilt dan ook fundamenteel van het type rationaliteit waarvan de vakwetenschappen gebruikmaken. Maar wat zijn dan de rationele beoordelingscriteria om de vraag te beantwoorden of een bepaald wereldbeeld voldoende rationeel gelegitimeerd is? Welnu, een rationeel aanvaardbaar wereldbeeld dient in elk geval praktisch hanteerbaar te zijn, innerlijk consistent te zijn, een vergaande mate van coherentie en samenhang te vertonen, en te beschikken over een brede holistische *explanatory scope* waarbij de oorsprong van de kosmos, het leven, bewustzijn en morele waarden, en tevens een groot aantal andere onderling kwalitatief verschillende fenomenen, op een eenduidige en samenhangende manier geduid en begrepen kunnen worden. Maar er zijn nog meer aspecten waarmee we rekening dienen te houden.

Het geheel van afwegingen dat bij het rationeel beoordelen van een wereldbeeld een cruciale rol speelt zijn achtereenvolgens de vraag of een wereldbeeld (*i*) voldoende zeggingskracht heeft, dus in staat is te inspireren, motiveren en bezielen, (*ii*) praktisch leefbaar is oftewel niet tot onleefbare performatieve tegenspraken leidt tussen wat men meent te geloven en feitelijk doet<sup>4</sup> (zoals een nihilist die in haar concrete leven toch niet anders kan dan geloven dat lustmoord verwerpelijk is, of die ondanks haar nihilisme in de praktijk toch niet anders blijkt te kunnen dan geloven dat haar leven zin en betekenis heeft), (*iii*) algemeen menselijke existentiële noden vervult, (*iv*) recht doet aan onze *common sense* en onze diepste menselijke intuïties, (*v*) tegemoet komt aan intellectuele deugden als eenvoud, coherentie, plausibiliteit en verklaringskracht, (*vi*) bijdraagt aan zowel ons zelfbegrip als ons begrip van universeel menselijke ervaringen, zoals morele en esthetische ervaringen, (*vii*) aansluit bij de eigen aard, en (*viii*) bijdraagt aan het trouw kunnen en willen blijven aan bepaalde ingrijpende persoonlijke ervaringen en levensbepalende gebeurtenissen (zoals iemand die alle vertrouwen in de mensheid verloor, alleen nog maar steelt, en dan geconfronteerd wordt met een slachtoffer die hem gemakkelijk kan aangeven maar dat niet doet en hem juist vol begrip tegemoet treedt. Of een misdadiger die niet anders kan dan zijn wereldbeeld herzien nadat hij op een dag voor het eerst echt het lijden in het gelaat van de ander aanschouwt). De twee evaluatiecriteria (*vii*) en (*viii*) gelden uiteraard alleen voor de private context.

---

<sup>4</sup> Een wereldbeeld moet inderdaad in balans zijn en dus niet tot allerlei interne spanningen leiden. Dergelijke spanningen doen immers vermoeden dat het wereldbeeld niet waarachtig is oftewel niet adequaat betrokken is op werkelijkheid, net zoals het stuiten op een logische tegenspraak er ook op wijst dat er onwaarheid in het spel is.

Deze vorm van rationaliteit is niet minder of meer rationeel dan die van de vakwetenschappen. Ze is eenvoudigweg anders. Het gaat om een andere wijze van rationeel zijn, van toepassing binnen een andere context, en minstens zo belangrijk voor ons leven. Het ene wereldbeeld kan op grond van de hierboven genoemde acht criteria meer of minder rationeel zijn dan een ander. Relevant is dus steeds *de mate van redelijkheid*, en niet het streven naar absolute bewijzen of absolute weerleggingen van een gegeven wereldbeeld. Ook kunnen wereldbeelden in de loop van de tijd veranderen als gevolg van nieuwe inzichten en ervaringen. Wereldbeschouwingen kunnen een interne ontwikkeling doormaken.

Vanwege het derde aspect van (*v*) is het belangrijk dat een wereldbeeld *compatibel* is met de resultaten van de wetenschap. De implicaties van een wereldbeschouwing mogen dus niet conflicteren met de resultaten van algemeen erkend wetenschappelijk onderzoek. Het gaat immers nog steeds om een vorm van *aletische* rationaliteit, dat wil zeggen rationaliteit betrokken op waarheid. En het feit dat deze rationaliteitsvorm naast cognitieve ook praktische aspecten verdisconteert, doet daar niets aan af. Ook in het wetenschappelijk onderzoek speelt de praktische dimensie namelijk een belangrijke rol. In de wetenschap worden theorieën immers vaak geaccepteerd mede omdat zij in de praktijk werken. Een strikte scheiding tussen de praktische en de cognitieve aspecten van onze deliberaties draagt dan ook zelden bij aan een adequate evaluatie van onze oordelen, niet in de wetenschap, en al helemaal niet als het gaat om het evalueren van levensbeschouwingen. We moeten dus ongenuanceerde tegenstellingen tussen de *vita contemplativa* en de *vita activa* vermijden, zoals ook Hannah Arendt in de vorige eeuw uitvoerig heeft betoogd. (Arendt 1996, 8) Beide aspecten zijn in een wereldbeeld onlosmakelijk met elkaar verbonden.

De eis van compatibiliteit met de wetenschap betekent zoals we hierboven zagen echter niet dat het theïsme als wereldbeschouwing ook het *resultaat* moet zijn van wetenschappelijk onderzoek om rationeel gerechtvaardigd te zijn, zoals de scientisten ten onrechte betogen. Wel is het zo dat de eerder besproken deductief geldige argumenten voor het bestaan van God, zoals het Kalam-argument en het fine-tuning-argument, de plausibiliteit van het bestaan van God kunnen verhogen. En precies daarom blijven deze argumenten vanwege het derde aspect van criterium (*v*) wel degelijk eveneens van belang voor het rationeel evalueren van het theïsme als wereldbeschouwing. Maar precies omdat het theïsme

een wereldbeeld en geen wetenschappelijke hypothese betreft, dienen we daarnaast ook alle andere aspecten genoemd onder de evaluatiecriteria *(i)-(viii)* in het spel te brengen.

We dienen theïsme dus als een levensbeschouwing en niet als een wetenschappelijke theorie rationeel te evalueren. En dan blijkt de zaak ineens heel anders te liggen dan het scientisme voorstelt. Ieder van ons bouwt namelijk zoals gezegd van jongs af aan zijn of haar wereldbeeld welhaast ongemerkt op door interpretatieve omgang met de werkelijkheid. Er komt echter een moment dat we beseffen dat wij ons op heel verschillende manieren kunnen verhouden tot het gegeven. Verschillende alternatieve wereldbeschouwingen dienen zich aan. Zo kan men uitgaan van een wereldbeeld volgens welke alles uiteindelijk teruggaat op onbewuste stof. De wereld wordt hier begrepen als zijnde opgekomen uit puur levenloze en volstrekt willekeurige materie. Men gelooft dat er niets buiten de zichtbare materiële werkelijkheid is. Maar men kan de wereld ook verstaan als voortgekomen uit bewuste geest. De wereld wordt dan geduid als bezielt en als de schepping van iets goddelijks. Deze twee wereldbeelden verhouden zich tot elkaar als twee totaal verschillende zinperspectieven op het voorhandende. Elk van deze oriëntatiewijzen wordt gekenmerkt door “een specifieke mentale gerichtheid en ervaren, oftewel door datgene waarvoor iemand gevoelig is, of juist niet, door datgene waarvoor iemand open staat, of juist niet, door datgene aan werkelijkheid dat tot iemand komt, of juist niet”.<sup>5</sup>

Welnu, indien het theïsme aan eerdergenoemde criteria voldoet, kan geconcludeerd worden dat het rationeel gerechtvaardigd is en dus redelijkerwijs geaccepteerd kan worden. En dit lijkt inderdaad het geval te zijn. Theïsme is als wereldbeeld namelijk niet alleen consistent, coherent, en compatibel met de positieve vakwetenschappen, maar het geeft tevens een hecht samenhangend antwoord op de grote oorsprongsvragen van de mensheid. Bovendien is theïsme in staat een groot aantal andere onderling kwalitatief sterk verschillende fenomenen op een geïntegreerde wijze te verstaan en te begrijpen, zoals *(a)* het feit dat er überhaupt iets is en niet veleer niets, *(b)* het bestaan van contingente entiteiten, *(c)* de persistentie van objecten, *(d)* het gegeven dat de wiskunde ons leert dat waarheden over het oneindige nodig zijn om bepaalde waarheden over het eindige te kunnen afleiden, *(e)* de objectiviteit

---

<sup>5</sup> Benedict Broere in een discussie op *filosofieblog.nl*.

van het verleden, (f) het bestaan van uniforme, universele en stabiele natuurwetten, (g) het gegeven dat de kosmos een absoluut begin heeft gehad oftewel een eindige tijdsduur geleden is ontstaan, (h) de opmerkelijke elegantie en effectiviteit van de wiskunde als beschrijvingstaal van de natuur, (i) de opvallende fine-tuning van het universum, (j) ervaringen van (zelf)bewustzijn, (k) ervaringen van onze persoonlijke identiteit door de tijd, (l) ervaringen van vrije wil, (m) het gerechtvaardigde vertrouwen in de betrouwbaarheid van ons redevermogen en onze zintuigen, (n) het enorme wetenschappelijke verklaringssucces van ons redevermogen en onze zintuigen, (o) de ervaring van de objectiviteit van bepaalde morele waarden en verplichtingen, (p) ervaringen van schoonheid en het sublieme, (q) verschillende mystieke, religieuze en sacrale ervaringen, en (r) de existentiële grens- of contrastervaring van esthetische verhevenheid, ethische waarachtigheid, wijsgerige diepte en religieuze genialiteit die juist het lezen van bepaalde Bijbelverhalen bij velen weet op te roepen.

In dit verband is het wellicht goed om de volgende bekende uitspraak van C.S. Lewis nog eens in herinnering te brengen: “I believe in Christianity as I believe that the sun has risen, not only because I see it, but because by it I see everything else”. (Lewis 1962) Geloof in God hangt dan ook samen met wat we met Heidegger *Lichtung* zouden kunnen noemen. Vanuit theïstisch perspectief wordt het mogelijk om wat eerst in de schaduw verborgen was ineens te kunnen ontsluiten, net zoals wanneer de zon opkomt wij niet alleen de zon zien, maar ook al datgene wat door de zon verlicht wordt. De Britse theoloog Alister McGrath vertelde ooit dat hij pas overtuigd raakte van de waarachtigheid van geloof in God doordat hij de dingen anders ging zien. Vanuit de veronderstelling dat God bestaat, viel alles beter op z'n plaats, veel beter dan bij het atheïsme, aldus McGrath. (McGrath 2012, 34) Het kan inderdaad een enorm transformerende ervaring zijn om ineens te merken dat de dingen beter op hun plaats vallen, beter begrepen kunnen worden, betekenisvoller zijn, wanneer aangenomen wordt dat God bestaat.

Niet voor niets is theïsme wereldwijd de meest gewortelde en verspreide praktijk van coherente en inclusieve wereldduiding. Door theïsme als levensbeschouwing in plaats van als wetenschappelijke these te begrijpen wordt pas echt duidelijk waarom. Zou dit wellicht de reden zijn dat veel atheïsten

zich zo halsstarrig blijven vastklampen aan de illusie dat Godsgeloof als wetenschappelijke hypothese geëvalueerd moet worden in plaats van als manier van leven, als wijze van in de wereld zijn?

Waaraan veel atheïsten in elk geval geen recht doen is het onloochenbare feit dat ook het atheïstisch naturalisme (“Er bestaat niets buiten het fysische” of “Alles is materie”) als wereldbeeld het empirisch verifieerbare overstijgt. Het naturalisme wordt daarom net zomin als het theïsme door de positieve wetenschappen geïmpleteerd of weerlegd. Naturalisten die hun nationalistische wereldbeschouwing rationeel willen evalueren zullen dus ook een beroep moeten doen op precies dezelfde vorm van rationaliteit die vereist is om theïsme als wereldbeschouwing te evalueren, namelijk (i) t/m (viii).

Wie zichzelf verliest in het misverstand dat een levensbeschouwing als een vakwetenschappelijke hypothese moet worden benaderd, ontzegt zichzelf dan ook de mogelijkheid om levensovertuigingen redelijk te beoordelen en onderling adequaat te vergelijken, wat tragisch is omdat het hier gaat om de praktische en existentieel onvermijdelijke vraag hoe in dit leven te staan, hoe dit leven te leven.

We zien nu ook wat er bijvoorbeeld mis gaat in de meest recente atheïstische kritiek van Herman Philipse. In zijn vorig jaar verschenen boek *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason* werkt hij ‘een religieuze beslisboom’ voor de gelovige uit. (Philipse 2012) De opties die Philipse de gelovige aanbiedt komen kort gezegd op het volgende neer. Óf de gelovige accepteert dat zijn geloof niet meer is dan een praktische leidraad om zijn of haar leven in te richten zonder daarbij waarheid in het spel te brengen, óf de gelovige ziet zijn geloof alleen als een legitieme basisovertuiging, gefundeerd in een *sensus divinitatis* en een gebrek aan overtuigende *defeaters*, óf de gelovige meent dat zijn geloof in feite geldt als een wetenschappelijke theorie en ook als zodanig beoordeeld en gerechtvaardigd moet worden, namelijk door op grond van wetenschappelijke methoden te betogen dat de waarschijnlijkheid van de waarheid van zijn geloof groter is dan een half, óf de gelovige meent dat het geloof moet worden gelegitimeerd door specifieke methoden die alléén van toepassing zijn binnen de theologie.

Op deze manier gaat Philipse echter voorbij aan de kern van de problematiek. Geen van de opties die Philipse de gelovige aanbiedt doet namelijk recht aan het geloof in God als een *cognitief-praktisch*

*totaalkader* voor het interpreteren van de wereld. Godsgeloof impliceert immers zoals ik heb betoogd een allesomvattend wereldbeeld. Het betreft een geïntegreerde wereldbeschouwing waarbij de hele menselijke conditie in het geding is, waarbij al onze vermogens in het spel worden gebracht. Geloof omvat dus altijd tegelijkertijd leer en leven, cognitie en praktijk, en kan daarom alleen als *existentiële geheel wijsgerig* geëvalueerd en beoordeeld worden.

De opties die Philipse de gelovige aanbiedt zijn dan ook slechts deelaspecten van een volledige rationele rechtvaardiging van het geloof. De gelovige hoeft dan ook niet slechts één van de opties van Philipse te kiezen, maar kan Philipses opties allemaal *tegelijkertijd* omarmen, ze allemaal gezamenlijk betrekken in zijn of haar rationele legitimatie van het theïsme. En zo komen we weer uit bij de acht hierboven genoemde criteria (i)-(viii) voor het rationeel aanvaarden van een wereldbeeld. De meest adequate optie voor de gelovige wordt door Philipse dus niet behandeld. Uit het feit dat, zoals Philipse meent, iedere optie uit zijn religieuze beslisboom op zichzelf genomen onhoudbaar is, volgt immers niet dat we niet tot een adequate rechtvaardiging van het Godsgeloof kunnen komen door alle opties *gezamelijk* te nemen. Denken dat dit wel volgt levert een schoolvoorbeeld van een drogredenering op, namelijk een *fallacy of composition*. Overigens wil ik zeker niet gezegd hebben dat Philipse er wel in geslaagd zou zijn te laten zien dat iedere optie op zichzelf genomen voor de gelovige onhoudbaar is. In een vorig jaar uitgekomen editie van het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*<sup>6</sup> wordt in verschillende bijdragen uitvoerig betoogd dat ook iedere optie uitstekend op zichzelf kan staan.

## **Tot slot**

Theïsme kan als levensovertuiging dus wel degelijk adequaat rationeel gelegitimeerd worden. En aan wat tot dusver over het rationeel rechtvaardigen van wereldbeschouwingen is gezegd kan nog worden toegevoegd dat ook specifieke *sociaal-epistemische* overwegingen bij het rationeel beoordelen van wereldbeelden een belangrijke rol spelen. Zo ontstaat geloof in God zelden door individuele reflectie

---

<sup>6</sup> Zie *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 104, nr. 2 (2012).

of louter privé-ervaringen. Theïsme is vooral ook een gedeelde sociale praktijk. Mensen vertrekken altijd al vanuit een concreet gedeelde levensvorm, vanuit een bepaalde toestand van overtuigd zijn. Godsgeloof ontstaat dan ook veelal door *participatie* in het gemeenschappelijke geloofsleven waarbij geloof als manier van leven direct affectief ervaren wordt. Hierbij is het van belang open te staan voor de betekenisvolle getuigenissen van anderen, ontvankelijk te zijn voor exemplarische voorbeelden, en kennis te maken met religieuze literatuur en kunst, om zo de religieuze vermogens te voeden, te ontwikkelen en verder aan te scherpen. Geloof kan dus eveneens rationeel gerechtvaardigd worden door erop te wijzen dat de redelijkheid ervan pas echt kan worden ingezien door actieve deelname aan het gezamenlijke religieuze leven.

Dit sluit aan bij het denken van Kierkegaard. Kierkegaard schreef onder vele pseudoniemen die lang niet altijd zijn eigen mening weergeven. Zijn oeuvre is een heel universum. Hij confronteert in zijn talloze werken de lezer met vele mogelijke bestaanswijzen, zoals het esthetische leven, het ethische leven, het dogmatische leven, het leven van de vertwijfelde en het religieuze leven. Ieder van deze levenshoudingen beproeft hij uitvoerig op existentiële consistentie en leefbaarheid, om ten slotte te concluderen dat de mens zijn *volledige mens-zijn* alleen kan verwerkelijken in de oneindigheid van het religieuze leven. Kierkegaard wilde zo de receptieve vermogens van zijn lezers aanspreken en voeden om op deze manier het religieuze in hun gemoed te ontwaken en tot bloei te laten komen. Hij wil laten zien dat het geloof in God gerechtvaardigd is door zijn lezers in contact te brengen met de religieuze levenswijze als *geleefde praktijk* en hen daarbij de existentiële diepte en oneindigheid van dit leven te laten ervaren. Kierkegaard beweegt ons zo tot het in het leven roepen van een religieuze subjectiviteit. (Glas 2011, 20-24)

We kunnen tot slot concluderen dat theïsme op grond van alle voorgaande overwegingen een rationeel gerechtvaardigde levensbeschouwing is. Het betreft een rationele manier van het bejegenen van de werkelijkheid, een redelijke manier van leven. Niet alleen is het sciëntisme incoherent, zijn er deductief geldige argumenten voor theïsme die zelfs in een sciëntistische context niet misstaan, zoals Kalam en fine-tuning, maar vooral bleek dat theïsme uitstekend rationeel gerechtvaardigd kan worden

wanneer wij theïsme opvatten als wereldbeschouwing in plaats van als wetenschappelijke these, zeker wanneer we ook de hierboven genoemde sociaal-epistemische aspecten in de evaluatie meenemen.

Natuurlijk zullen de meeste gelovigen deze rationele rechtvaardiging van theïsme niet onmiddellijk van belang achten. Zij ervaren Gods aanwezigheid immers rechtstreeks. Zij voelen de aanraking van God in hun hart. Voor hen hoeft God niet rationeel gerechtvaardigd te worden. Geloof in God is voor hen een diep beleefde en waarachtige ervaring die hun gehele leven grond, zin en richting geeft en zo voor hen een onmisbare existentiële betekenis heeft. Maar dit laat onverlet dat het van belang is om vast te stellen dat theïsme een rationeel gelegitimeerde wereldbeschouwing betreft. De theïst staat dus ook vanuit het standpunt van de rede op solide grond. Blaise Pascal schrijft in zijn *Pensées* dan ook: “Men moet kunnen twijfelen waar dat nodig is, zeker zijn waar dat nodig is, en zich overgeven waar dat nodig is. Wie zo niet te werk gaat begrijpt niet wat de kracht van het verstand is. Er zijn er die tegen deze drie beginseLEN zondigen, hetzij doordat ze, omdat ze van bewijzen geen verstand hebben, beweren dat alles te bewijzen is, hetzij doordat ze aan alles twijfelen, omdat ze niet weten wanneer je je moet overgeven, hetzij doordat ze zich in alles overgeven, omdat ze niet weten wanneer je een oordeel moet hebben. Scepticus, wiskundige, christen: twijfel, stelligheid, overgave”. (Pascal 2009, 71)

## Literatuur

- Arendt, H.** (1996). *Oordelen. Lezingen over Kants politieke filosofie*. Amsterdam: Krasis/Parresia.
- Borde, A., Guth A., Vilenkin, A.** (2003). ‘Inflationary Spacetimes Are Incomplete in Past Directions’, *Physical Review Letters*.
- Collins, R.** (2009). ‘The teleological argument: an exploration of the fine-tuning of the universe’, in William L. Craig en J.P. Moreland (eds.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Craig, W.L., Sinclair, J.D.** (2009). ‘The Kalam Cosmological Argument’, in William L. Craig en J.P. Moreland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell.

- Glas, G.** (2011). *Twijfel, bewijs en overgave: Over christelijke filosofie*. Amsterdam: Sjibbolet.
- Grossman, L.** (2012). Why physicists can't avoid a creation event, *New Scientist*, 11 januari 2012.
- Holley, D.** (2010). *Meaning and Mystery. What it means to Believe in God*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Lewis, C.S.** (1962). 'Is Theology Poetry?', in *They Asked For a Paper*. Londen: Geoffrey Bles.
- McGrath, A.** (2012). 'A Bridge Between Two Worlds' in *Christianity Today*, juni 2012.
- Nietzsche, F.** (1999). *Voorbij goed en kwaad*. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Pascal, B.** (2009). *Gedachten*. Amsterdam: Boom.
- Penrose, R.** (2005). *The road to reality*. New York: Knopf.
- Philipse, H.** (2012). *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W.V.** (1980). 'On What There Is', in *From a Logical Point of View*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1980.
- Quine, W.V.** (1981). 'Things and Their Place in Theories', in *Theories and Things*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1981.
- Rutten, E.** (2012a). *A Critical Assessment of Contemporary Cosmological Arguments: Towards a Renewed Case for Theism*. Amsterdam: VU University.
- Rutten, E.** (2012b). 'Een modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God', *Radix, Tijdschrift over geloof en wetenschap* 38, pp. 206-215.
- Taylor, C.** (2009). *Bronnen van het zelf*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Vilenkin, A.** (2006). *Many Worlds in One*. New York: Hill and Wang.

**Dr. ir. G.J.E. (Emanuel) Rutten** is als onderzoeker verbonden aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit in Amsterdam. E e.rutten@vu.nl