

## RELIGIE: MISLUKTE WETENSCHAP OF LEVENSHOUDING? Een godsdienstfilosofisch strijdpunt

*Walter Van Herck*

Thema van deze bijdrage is de gelijkenis tussen enerzijds de moderne, rationalistische interpretatie van de gebruiken van primitieve volken en, anderzijds, de godsdienstfilosofische positie die uitspraken van gelovigen wil zien als verklarende uitspraken. Om deze gelijkenis te verhelderen schets ik in de eerste vier paragrafen de moderne visie op de verhouding tussen rede en cultuur in het werk van Montaigne (§1), Descartes (§2) en Comte (§3). Deze visie bereikt een culminatiepunt in de antropologie van James Frazer (§4). Deze antropologie kan in de uitspraken van primitieve mensen niet meer zien dan infantiele of mislukte wetenschap. In volgende paragrafen (§5-7) poog ik aan te tonen dat dezelfde modernistische premissen een onjuiste inschatting bepalen van de uitspraken van hedendaagse gelovigen. Men bejegt de gelovige niet correct, netzomin als de primitieve mens, wanneer men diens uitspraken opvat als verklaringen. Deze kwestie blijkt de godsdienstfilosofische rangen te verdelen.

### 1. Montaignes kannibaal en de geculturaliseerde rede

De ontdekking van exotische culturen valt samen met het einde van de middeleeuwen. Michel de Montaigne heeft ons in zijn essay *Over de kannibalen* een prachtig getuigenis nagelaten van zijn kennismaking met een vreemde cultuur. Montaigne vertelt ons over de gesprekken die hij gevoerd heeft met een eenvoudige zeeman die net terugkeerde van het Zuidamerikaanse continent. Reeds van in het begin van zijn tekst meent Montaigne dat het volk, dat hij door de zeeman beschreven hoort, niets barbaars heeft. Hij beseft zeer goed dat wij dit volk niet zomaar en zonder meer kunnen beoordelen of veroordelen.

Om terug te komen op mijn onderwerp, afgaande op wat ik over dit volk gehoord heb, vind ik dat het niets barbaars of wilds heeft, behalve dan dat iedereen barbaars noemt wat niet tot zijn gewoonten behoort. Het schijnt inderdaad dat we geen andere maatstaf voor waarheid en rede bezitten dan het voorbeeld en de opvattingen en gebruiken van het land waar we wonen.<sup>1</sup>

In de laatste zin zou men een relativistische stellingname kunnen lezen, maar de voorzichtige formulering ('het schijnt') wijst er ons op dat Montaigne niet echt sceptisch is ten aanzien van de mogelijkheid om de vreemde te begrijpen. Hij betwijfelt de mogelijkheid om de vreemde cultuur onbezonnen en a priori te begrijpen. Zijn uitspraak komt wellicht voort uit een vaststelling die hij wat verder in zijn tekst formuleert: "(...) er is een kolossaal verschil tussen hun en onze manier van leven." (*o.c.*, p. 103)

Dit verschil in levenswijze resulteert in een verschillende wijze om de werkelijkheid te conceptualiseren. De rede is voor Montaigne geculturaliseerd (dat wil zeggen ingebed in de cultuur) - wat voor hem de mogelijkheid van een verstandhouding in het geheel niet uitsluit. Montaigne staat dan ook bekend om zijn tolerant kosmopolitisme en zijn open geest. Tegelijk is zijn houding enigszins ambivalent. Men zou nu immers verwachten dat hij dit vreemde volk een andere redelijkheid zou toeschrijven en hun cultuur zou waarderen. In feite zegt hij echter dat zij geen cultuur hebben, maar een zuiver *natuurvolk* zijn.

Die mensen zijn wilden, zoals we ook de vruchten van de natuur wild noemen, die deze uit zichzelf en in haar normale loop heeft voortgebracht. (...) Die volken, zo lijkt me, staan te boek als barbaars, omdat ze weinig gevormd zijn door de menselijke geest en dicht bij hun oorspronkelijke staat zijn gebleven. Ze gehoorzamen aan de natuurwetten, die nauwelijks zijn verbasterd door onze wetten. (*o.c.*, p. 93-4)

Deze uitspraken zouden een hedendaags antropoloog zeker verbazen. Wie primitieve culturen van nabij leert kennen, weet dat er onder hen enorme verschillen bestaan - een resultaat dat men niet zou verwachten indien zij allemaal in dezelfde 'natuurlijke' staat zouden verkeren. Bovendien blijken de familierelaties, het huwelijk, de rituelen, enzovoort in een primitieve cultuur aan regels en voorschriften onderworpen te zijn die een ongekende complexiteit bezitten. Er is een Claude Lévi-Strauss voor nodig om ze te ontcijferen en te expliciteren. Zonder het goed te beseffen kijkt Montaigne dus toch neer op dat vreemde volk. De rede is weliswaar geculturaliseerd, maar wij hebben een cultuur en zij niet. Montaigne kan zich blijkbaar maar één redelijkheid en één cultuur voorstellen. Hij compenseert zijn onbewuste denigratie echter met een romantisering. Smaken wilde, natuurlijke vruchten niet beter dan ons gedomesticeerd en verbasterd tuinfruit? Zijn beschrijving van de levenswijze van de kannibalen is pure romantiek. Dit volk danst de hele dag, de vrouwen bereiden bier voor de mannen, ze kennen geen jaloezie, geen hebzucht of lafheid. De natuurtoestand is veruit te verkiezen boven onze cultuur van hoogmoed en expansiezucht. Ofschoon zij inderdaad kannibalen zijn (zij

voeren oorlog en maken krijgsgevangenen die zij, na een periode van opperbeste verzorging, vermoorden en verorberen), mag ons dit niet tot een veroordeling van dit volk brengen. Montaigne herinnert zich allerlei wreedheden uit Europese oorlogen en godsdiensttwisten die ons weinig recht van spreken geven.

## 2. Descartes en de transculturele rede

René Descartes was een Montaigne-lezer en hij komt schijnbaar tot soortgelijke conclusies als zijn voorganger:

... en aangezien ik tijdens mijn reizen al had gezien dat wie er anders over denkt dan wij daarom nog geen barbaar of een wildeman is, maar dat velen evenzeer - of beter - hun verstand gebruiken als wij; [men moet concluderen dat] gewoonte en voorbeeld voor ons meer overtuigingskracht bezitten dan zekere kennis.<sup>2</sup>

Net als Montaigne is Descartes ervan overtuigd dat een collectieve levenswijze resulteert in gemeenschappelijke vooronderstellingen. In tegenstelling tot Montaigne wil hij zich echter niet neerleggen bij de vaststelling dat gewoonte en voorbeeld voor ons bepalen wat wij redelijk of waar noemen, maar oppert hij de mogelijkheid van 'zekere kennis'. Voor hem gaat van de 'gewoonten en voorbeelden' die cultuurgenoten delen, de bedreiging van een collectieve dwaling uit. Een individuele dwaling of vergissing is niet half zo erg: een ander kan mij nog corrigeren. Wanneer echter een gehele samenleving dwaalt, dan is correctie uitgesloten. "Complete samenlevingen zijn, vol overgave en niet zelden met een ergerlijke arrogantie en zelfvoldaanheid, volledig overtuigd van klinkklare ongerijmdheden."<sup>3</sup> Er is geen enkele garantie dat ook wij niet aan een zelfde soort illusies ten prooi zijn gevallen. Daarom: wie zich wil zuiveren van collectieve misvattingen, die moet zich ontdoen van cultuur, van aldatgene "wat mij door gewoonte en voorbeeld vertrouwd was geworden"<sup>4</sup>. Het uitgelezen middel voor deze zuiveringsoperatie is: twijfel. Al wat slechts gewoonte en voorbeeld is, is betwijfelbaar en zal verkrummen onder de mokerslagen van de scepsis. Wat redelijk is daarentegen, is onbetwijfelbaar en zeker. Terwijl voor Montaigne de rede nog ingebed is in de cultuur, is voor Descartes de rede transcultureel. De cultuur komt tegenover de rede te staan. Bovendien stelt hij hiermee ook het redelijke en twijfelende individu tegenover de culturele gemeenschap. Wat op planmatige wijze voortgebracht werd door een rationeel individu, is volgens Descartes steeds te verkiezen boven de op

spontane wijze gegroeide en historisch overgeleverde cultuurproducten. "Ik heb nooit iets anders gewild dan te pogen mijn eigen gedachten te hervormen en te bouwen op grond die geheel van mij is."<sup>5</sup>

Illustratief is in dit opzicht de vergelijking die Descartes maakt tussen - enerzijds- de charmes van een oude stad die weinig doelgericht ontstaan is en waarvan de straten scheef en bochtig zijn en -anderzijds- de rechte straten en hoeken van een nieuwe stad waarvan het grondplan door één enkel architect-urbanisator werd uitgetekend. Als hij moet kiezen, dan kiest hij voor de laatste.

Zo zijn ook oude steden, die aanvankelijk uit niets anders bestonden dan een paar huizen, maar op den duur een grote stad zijn geworden, meestal zeer slecht gebouwd in vergelijking met die nieuwe, harmonisch aangelegde vestigingen, die in alle vrijheid door een ingenieur midden in een vlakke ontworpen kunnen worden. Want hoewel op zichzelf beschouwd de gebouwen in een oude stad vaak even fraai of zelfs fraaier zijn, staat alles er schots en scheef door elkaar, zodat de straten ongelijk en bochtig zijn, en het het toeval, veeleer dan de wil van een aantal verstandige mensen lijkt te zijn geweest, waardoor ze op die manier bij elkaar staan. (...) Men kan hieruit opmaken dat het moeilijk is om iets goed te doen, wanneer men moet voortbouwen op het werk van anderen.<sup>6</sup>

De oude stad is het product van de *geschiedenis* van een culturele gemeenschap, de nieuwe van de *beslissingen* van een rationeel individu. Bij de eerste bouwt men voort (en vertrouwt men) op de verwezenlijkingen van anderen, bij de tweede legt men zijn eigen grondslag. Wat hun opvattingen, meningen en geloof betreft, leven de meeste mensen in een oude stad. Ze bouwen voort op het werk van hun voorgangers, ouders en opvoeders. Ze vertrouwen op wat gewoonte en voorbeeld hen voorhoudt. Descartes berouwt dan ook de bezoedeling waaraan wij blootstaan door de opvoeding, door geboren te worden in een cultuur. Wij zijn spijtig genoeg altijd al stedelingen van een bestaande stad. Descartes had ons liever geboren zien worden 'midden in een vlakke', waarin we in alle vrijheid onze eigen cognitieve uitrusting zouden kunnen ontwerpen.

... begon ik te geloven dat het bijna onmogelijk is, dat onze oordelen ooit nog zo zuiver en zo solide kunnen zijn, als wanneer wij reeds bij onze geboorte de volledige beschikking hadden gehad over onze rede, en ons nooit door iets anders hadden laten leiden.<sup>7</sup>

Het rationalisme van Descartes is een programma om ons van cultuur en opvoeding te ontdoen door twijfel en rede. Met de rede verheft de mens zich boven de cultuur. Het hoeft weinig betoog dat wie geen enkele poging onderneemt om zich aan zijn cultuur te ontworstelen vanuit dit perspectief als onredelijk moet worden gekwalificeerd. De open geest en tolerantie van Montaigne zijn vervangen door een neerbuigende houding ten aanzien van de in cultuur verstrikte barbaar.

### 3. Comte en de wet van de drie stadia

De overtuigingen van Auguste Comte, de grondlegger van het positivisme; zijn in het licht van Descartes' visie op de transculturele rede begrijpelijk. Comte meent in de ontwikkeling van de menselijke wil om de werkelijkheid te verklaren drie fasen te onderkennen. Volgens hem heeft deze ontwikkeling zelfs het karakter van een wetmatigheid. Het gaat om 'une loi des trois états théoriques'. De *eerste* fase heet theologisch of fictief. De mens aanziet alle fenomenen als veroorzaakt door één of meerdere bovennatuurlijke actoren ('des agents surnaturels'). Elke anomalie van het universum wordt verklaard door de arbitraire tussenkomst van deze goden. In de *tweede*, metafysische of abstracte fase worden deze bovennatuurlijke actoren vervangen door abstracte krachten, entiteiten, ideeën, substanties en essenties. De verklaring van een fenomeen bestaat in het vinden van een corresponderende abstracte entiteit. In het *derde*, wetenschappelijke of positieve stadium wordt elk teruggrijpen op een achterliggende wereld van goden of abstracties verworpen. Een feit wordt verklaard door andere feiten. Door feiten te vergelijken en door hun opeenvolging te onderzoeken komt men tot wetenschappelijke wetten (die Comte 'des faits généraux' noemt). Een verklaring is dus een binnenwereldse aangelegenheid betreffende de verbanden die feiten vertonen.

Elk van deze stadia tendert naar een eenheid. Het theologische stadium bereikt zijn grootste volmaaktheid in het monotheïsme. De metafysische fase vindt haar voltooiing op het moment dat men één enkel principe voorstelt als begin- en eindpunt van de metafysica. De wetenschap zoekt op haar beurt naar steeds algemenere, meer overkoepelende wetten. Het onbereikbare doel van de positivistische onderneming bestaat erin het gehele universum in één wet of formule te vatten.

De dageraad van de binnenwereldse, positieve verklaring betekent een omwenteling voor de menselijke geest. Lees nu hoe ook u, volgens Comte, deze evolutie en omwenteling kunt vaststellen:

Deze algemene omwenteling van de menselijke geest kan bovendien hedentendage gemakkelijk worden vastgesteld op een zeer tastbare, zij het indirecte wijze wanneer men de ontwikkeling van de individuele intelligentie beschouwt. Omdat het vertrekpunt van de opvoeding van het individu noodzakelijk hetzelfde is als het vertrekpunt van de menselijke soort, corresponderen de belangrijkste fasen van de eerste noodzakelijk aan de fundamentele perioden van de tweede. Welnu, wie van ons herinnert zich niet -wanneer hij nadenkt over zijn eigen geschiedenis- dat hij, wat zijn belangrijkste noties betreft, een theoloog is geweest in zijn kinderjaren, een metafysicus in zijn jeugd en een fysicus in de rijpe jaren van de volwassenheid? Deze verificatie is hedentendage heel gemakkelijk voor alle mensen die op het niveau staan van hun eeuw.<sup>8</sup>

Vanuit deze negentiende-eeuwse positivistische optiek is iedere gelovige (en iedere metafysicus) iemand die nog verwijlt in een voorbije fase van de menselijke ontwikkeling. Het is iemand die -zoals de laatste zin van het citaat zegt- niet op het niveau staat van zijn tijd. Hij is letterlijk achterlijk en door de correspondentie met de individuele ontwikkeling moeten we zelfs zeggen dat hij 'infantiel' is. Terwijl kinderen en primitieven er opvattingen op na houden die sterk verschillen, oordelen redelijke en wetenschappelijke mensen overal en altijd op dezelfde wijze. Wetenschap is voor Comte 'une religion universelle' die ontheven is aan culturele diversiteit en contingentie. Die diversiteit genereerde in het verleden broedertwisten en godsdienstoorlogen. De universele wetenschap legt deze bron van conflict droog. Comte droomt daarom niet alleen van een voortsnellende wetenschap, maar ook van een harmonieuzere samenleving.

De vooronderstelling van Comtes wet van de drie stadia schijnt te zijn dat religie, metafysica en wetenschap drie verschillende menselijke ondernemingen zijn die telkens hetzelfde nastreven. Comte kan religie, metafysica en wetenschap maar op één ontwikkelingslijn plaatsen, omdat ze volgens hem iets gemeenschappelijks hebben. Zij zoeken alle drie een verklaring te geven van de werkelijkheid. De ene doet dat beter dan de andere, waardoor de hiërarchisering mogelijk wordt die Comte levert en de daarbij horende wijze van bejegenen. Zijn religie, metafysica en wetenschap drie pogingen tot hetzelfde? In de volgende uiteenzetting zal ik de metafysiek verwaarlozen en mij concentreren op een vergelijking tussen religie en wetenschap.

#### 4. Wittgenstein en Frazers *Golden Bough*

*The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, in 1922<sup>9</sup> geschreven

door Sir James G. Frazer, geldt als één van de etnologische klassieken. De houding die Frazer aanneemt ten aanzien van primitieve culturen is exemplarisch voor de negentiende-eeuwse antropologie. Gegeven de positivistische achtergrondcultuur had men er weinig moeite mee een oordeel te vellen over de exotische primitieven. Exotische culturen bezitten religies die vervuld zijn van magische riten, orakels en mythen, die herinneren aan een stadium dat ook de westerse beschaving ooit doorlopen moet hebben, maar waarvan het zich -gelukkig- bevrijd heeft. De verklaringen die primitieve mensen geven van natuurverschijnselen zijn hopeloos infantiel en irrationeel. Het uitvoeren van regendansen, het raadplegen van orakels en het doorprikken van poppetjes die de vijand moeten voorstellen wijzen er zelfs op dat zij niet in staat zijn de ware relaties tussen oorzaak en gevolg te kennen zoals de wetenschap<sup>10</sup> die beschrijft. In feite bezitten zij de notie 'causaliteit' niet.

Wittgenstein schrijft in het begin van de jaren dertig en aan het eind van de jaren veertig een aantal bemerkings bij Frazers boek. Zijn kritiek betreft niet de onjuistheid of onvolledigheid van Frazers beschrijvingen en analyses, maar is diepgaander. "Frazers presentatie van de magische en religieuze voorstellingen van deze mensen is onbevredigend: zijn presentatie laat deze voorstellingen als dwalingen [Irrtümer] verschijnen."<sup>11</sup> Voor Frazer zijn alle primitieven aan dwalingen ten prooi gevallen. Hun wereldbeschouwing is gestoeld op vergissingen. "Het is zeer merkwaardig", schrijft Wittgenstein, "dat al deze gebruiken uiteindelijk als domheden worden voorgesteld." (ibid.) Volgens Wittgenstein gaat het helemaal niet om vergissingen of dwalingen. Alleen wie een theorie opstelt, kan zich vergissen, kan later inzien dat zijn theorie fout was. De primitieven stellen echter geen theorieën<sup>12</sup> of verklaringen op, daarom kunnen ze zich ook niet vergissen.

Frazer meent zelfs te weten waarom mensen niet vroeger hebben ingezien dat magie niet werkt.

Hoe komt het toch dat intelligente mensen niet eerder de drogredenen van de magie op het spoor kwamen? (...) Het antwoord lijkt te zijn dat de drogredenering niet eenvoudig op te sporen was, de dwaling allesbehalve klaarblijkelijk, omdat in vele - misschien in de meeste - gevallen de verlangde stand van zaken inderdaad volgde - na een korte of langere interval - op de uitvoering van de ritus die bedoelde die stand van zaken teweeg te brengen; en een geest met meer dan gewone luciditeit was nodig om in te zien dat, zelfs in deze gevallen, de ritus niet noodzakelijk de oorzaak was van de verlangde stand van zaken. (GB, p. 59, mijn vert.)

Wie door een magisch ritueel de wind wil laten blazen, de regen laten vallen of de vijand laten sterven, heeft -vroeg of laat- toch eens geluk. De primitief

besluit dan verkeerdelijk dat het ritueel werkingskracht heeft.

Wittgenstein laat zich door deze voorbeelden niet in de war brengen. Voor hem bewijzen ze juist het tegendeel. De primitieven bidden tot de regenkonink, leest hij bij Frazer (GB, p. 107), op het moment dat de regenperiode aanbreekt. Dat betekent toch dat ze er niet echt van overtuigd kunnen zijn dat de regenkonink de regen maakt of kan maken, anders zouden ze ook tot de regenkonink bidden in de meest droge perioden van het jaar.

Want wanneer men aanneemt dat de mensen ooit uit domheid dit ambt van regenkonink hadden ingesteld, dan moet toch duidelijk zijn dat ze voordien reeds de ervaring hadden dat het in maart begint te regenen en dan hadden ze de regenkonink voor het overblijvende deel van het jaar laten functioneren. Of ook zo: Tegen de ochtend, wanneer de zon zal opkomen, voeren de mensen rituelen van de dageraad uit, maar nooit 's nachts, dan branden ze eenvoudigweg lampen. (BüFGB, p. 40, mijn vert.)

De primitieve mens wordt helemaal niet misleid door verkeerde voorstellingen omtrent oorzaak en gevolg; hij vergist zich niet. Wanneer hij een beeltenis van zijn vijand met pijlen doorsteekt, dan doet hij iets anders dan een mislukte poging om zijn vijand te doden, anders zou hij ook niet met pijl en boog op konijnen en apen jagen, maar poppetjes die konijnen en apen voorstellen met pijlen doorsteken. (BüFGB, p. 32) Men kan zich licht voorstellen hoe een 'wilde' het Westen bezoekt en bemerkend hoe wij op een verdrietig moment de foto van een verwijderde geliefde zoenen, tot de conclusie komt dat westerlingen zich grandioos vergissen in de relaties tussen oorzaak en gevolg omdat zij door een kus op een foto hopen een geliefde een aangenaam gevoel op de wangen te geven. In al deze handelingen gaat het niet om een (verkeerde) overtuiging, een (slechte) hypothese of iets soortgelijks.

Het beeld van een geliefde kussen. Dat is *natuurlijk niet* gebaseerd op een geloof aan een bepaalde uitwerking op het object dat het beeld voorstelt. Het bedoelt een bevrediging en bereikt die ook. Of beter, het *doelt* helemaal op niets; wij handelen gewoon zo en voelen ons dan bevredigd. (BüFGB, p. 32, mijn vert.)

In religie en magie gaat het volgens Wittgenstein in eerste instantie helemaal niet om een geheel van meningen, theorieën of overtuigingen (of toch niet zoals we die hebben in de fysica, de biologie, de politiek, enzovoort). Wie meent dat hier verklarende hypothesen op het spel staan, die ziet alleen mislukte, infantiele wetenschap. "Veeleer is het karakteristieke van de rituele handeling in het geheel geen overtuiging, mening, of ze nu juist of fout is,



ofschoon een mening - een geloof - zelf ook ritueel kan zijn, tot een ritus behoren kan." (BüFGB, p. 35, mijn vert.)

Waarover gaat het dan wel in de religie?

## 5. Religie en de zinvraag

Religie heeft onvermijdelijk te maken met wat zin geeft in het leven. Is nu de vraag naar zin een theoretische vraag? Gaat het in de religie om problemen die een oplossing verdienen in de vorm van een (quasi)wetenschappelijke verklaring? De zinvraag is toch niet van dezelfde orde als de vraag 'waarom gedragen atomaire deeltjes zich in bepaalde omstandigheden zus of zo?'. Ze is ook niet eenzelfde soort vraag als 'hoeveel mensen zullen er op aarde leven in 2050 en zal er voldoende voedsel voor hen zijn?'. Een indicatie dat het om verschillende *soorten* vragen gaat (en niet gewoon om verschillende vragen) vinden we in Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus*. In stelling 6.52<sup>13</sup> merkt hij op dat als alle wetenschappelijke problemen opgelost (zouden) zijn, wij nog niets meer weten over de zin van het leven. Als de zinvraag niet kan worden opgevat als een theoretisch probleem, dan heeft ook het antwoord erop niet het karakter van een verklaring. Laat ons enkele voorbeelden nemen om het betreffende verschil te illustreren.

Wanneer bij het ziekbed van een patiënt een arts en een priester (of een biddende persoon) staan, dan hebben wij niet de indruk dat hier twee concurrenten aanwezig zijn die ieder op een andere wijze hetzelfde willen bereiken. Alsof de arts door middel van geneeskunde en de priester door middel van een gebed of een ritueel de gezondheid in de lijdende mens willen doen terugkeren. De arts zegt niet tegen de priester: 'Gebed zal hier niets opbrengen', noch zegt de priester tegen de arts: 'Mijn methoden zijn efficiënter'. De arts heeft een klinisch probleem, nl. de ziekte en hij zoekt een oplossing, nl. een juiste diagnose en een geschikte therapie. De priester daarentegen heeft geen probleem en zoekt dus ook geen oplossing of verklaring. Wat hij zoekt, is een houding<sup>14</sup> tegenover de ziekte en tegenover de verklaringen.

Een tweede voorbeeld. Stel dat ouders hun kind verliezen en stel dat ze zo gelovig zijn dat ze na een bepaalde tijd kunnen zeggen: 'Het is de wil van God', wat betekent die uitspraak dan? Gaat het om een verklaring? In dat geval moeten we ervan uitgaan dat zij bedoelen dat niet de dronken automobilist hun kind gedood heeft, maar God. Deze interpretatie neemt hun uitspraak niet ernstig. Ze is in tegenspraak met wat gelovigen op andere tijdstippen beweren: hun God is geen moordenaar. Gaat het dan ten tweede om een

verklaring van de verklaring? De dronken automobilist vormt dan de verklaring van het tragisch lotgeval, maar waarom werd die man dronken, waarom reed hij net daar op dat tijdstip, enzovoort? Opnieuw wordt de gelovige niet ernstig genomen. In deze tweede interpretatie zou God de dronken automobilist als het ware op pad gestuurd hebben om het kind te doden. 'Het is de wil van God', is echter geen verklaring, *zelfs niet van alle verklaringen*, maar een poging om een houding aan te nemen tegenover het gebeurde en tegenover de verklaringen. Deze houding is het specifieke resultaat van een bepaald religieus zingevingssysteem. Het is een andere houding dan de houding die uitgedrukt wordt door uitspraken als 'Ik probeer er zo weinig mogelijk aan te denken' en 'Ik hoop voor mezelf dat ik nooit de kans krijg de dader onder handen te nemen', hoe begrijpelijk die ook zijn.

## 6. Wat godsdienstfilosofen verdeelt

Deze inzichten zullen sommigen vanzelfsprekendheden toeschijnen. Toch gaat het hier om thema's die nog steeds druk besproken worden. Ik wil daarvan een illustratie bieden door kort het zogenoemde probleem van het kwaad<sup>15</sup> te behandelen.

De gelovige wordt door de aanwezigheid van het kwade<sup>16</sup> in de wereld voor een dilemma gesteld. *Ofwel* wil God iets aan het kwade doen, maar kan Hij niet (wat betekent dat God niet almachtig is). *Ofwel* kan God het kwade verhelpen, maar wil Hij niet (waardoor Hij niet oneindig goed genoemd kan worden). Een hele apologetische traditie heeft gepoogd dit dilemma op te lossen door hypothesen op te stellen omtrent Gods natuur en bedoelingen. Over het algemeen is men verder gegaan op het tweede lid van het dilemma. God kan iets aan het kwade doen, maar dat impliceert niet dat God niet goed is. Zoals ouders hun kind soms laten lijden, omdat er een hoger goed mee gediend is (bijvoorbeeld de gevolgen leren zien van eigen handelingen), zo ook zou God - zelfs bij alle kwaad en leed - het allerbeste op het oog hebben. De vraag is dan: welk hoger goed heeft God op het oog met het kwade in de wereld?

Een eerste lijn van antwoord stelt dat God wil dat de mens vrij is en zelf morele verantwoordelijkheid opneemt. Dit antwoord heeft duidelijke gebreken. Niet elk kwaad dat ons overkomt kan immers met onze eigen vrijheid in verband gebracht worden. Soms zijn de anderen oorzaak van ons lijden. Is mijn lijden goed omdat het anderen in staat stelt vrij te zijn? Natuurlijk niet. Juist in omstandigheden waarin de vrijheid van de ene het lijden van een ander tot gevolg heeft, zijn wij geneigd de vrijheid van de eerste te beperken.

Wij verwachten van de wetgever (en dus a fortiori van een goede God) dat hij tussenbeide komt wanneer mijn vrijheid gelijk staat met jouw lijden. Ook de hypothese dat God bekommerd is om de ontwikkeling van ons verantwoordelijkheidsbesef is onbevredigend. Indien nooit iemand zou lijden - zo redeneert men -, dan zouden wij geen kansen krijgen om ons verantwoordelijk te voelen.<sup>17</sup> Het lijden van anderen is er echter niet voor iets. De gedachte dat God van het leven een basiscursus in praktische moraal heeft willen maken en daartoe mensen kraakt en breekt, is een immorele gedachte.

Een tweede lijn van antwoord houdt verband met mystiek, het goddelijke perspectief en het hiernamaals. Door ons doorheen tegenspoed en leed te worstelen zouden wij een hoger goed kunnen bereiken: mystieke eenwording met God. Hoe kan Hij echter zovelen laten lijden voor de gelukzaligheid van zo weinigen? Het leven kan toch onmogelijk een door God ontworpen hinder-nissenwedstrijd zijn. Die eenwording zou ons bovendien in staat moeten stellen om onze 'diesseitige' ellende vanuit een goddelijk perspectief te zien van waaruit alles er niet zo slecht uitziet als vanuit ons beperkt perspectief. Opnieuw lijkt deze oplossing moreel ongevoelig. Klinkt de weeklacht van de onschuldigen dan minder hartverscheurend op het goddelijke niveau? En: waarom zou een afstandelijke blik voor meer tellen dan het onmiddellijke aanvoelen van de lijdende? Soms raken we inderdaad verzeild in situaties waarin het gepast is te zeggen dat de calamiteiten van het ogenblik een vertroebelende werking hebben en een evenwichtige inschatting van de toestand in de weg staan, maar in omstandigheden van extreem lijden zou zulk een opmerking zeer impertinent zijn. Wie durft zo over het lijden van mensen in concentratiekampen spreken? Als mensen totaal gebroken worden, dan blijft er helemaal niemand meer over die door een groter of hoger goed gediend zou kunnen zijn. Of is het hoger goed alleen in de hemel aan te treffen, moeten wij elk oordeel opschorten en erop vertrouwen dat we in het hiernamaals zullen zien hoe het lijden een plaats toegewezen krijgt in een goddelijk plan?

Al deze hypothesen (vrijheid, morele verantwoordelijkheid, mystieke eenwording, goddelijk perspectief en hiernamaals) blijken telkens moreel ongevoelig te zijn. De idee zelf dat het lijden van een mens een middel is om een verdergelegen doel te dienen, is immoreel. Het antwoord dat het middel hier identiek is met het doel (het zieke kind lijdt bijvoorbeeld niet voor enig ander doel dan voor het goed van dat kind zelf) kan daar weinig aan veranderen. Dezelfde perverse redenering gaf in vroeger tijden aanleiding tot het verbranden van mensen 'voor hun eigen zieleheil'. Wat al deze benaderingen gemeen hebben is dat zij het kwade in de wereld opvatten als een theoretisch probleem en vervolgens hypothesen opstellen die de gelijktijdige aanwezigheid

van een goede God en allerlei vormen van kwaad pogen te legitimeren. Religie verwordt hier tot een theorie over het menselijke leven, en - zoals bleek - tot een slechte theorie.

De Britse godsdienstfilosoof D.Z. Phillips merkt dan ook op<sup>18</sup> dat wat godsdienstfilosofen verdeelt niet de kloof is tussen diegenen die religieuze verklaringen leveren van de wederwaardigheden van het menselijke leven en zij die dat niet doen, maar de kloof is tussen diegenen die menen dat het gepast is om in deze contexten naar verklaringen en hypothesen te zoeken en zij die de zin daarvan niet zien. Daarom voelen sommige gelovigen ook meer affiniteit met bepaalde ongelovigen dan met andere gelovigen.

De apologetische reflex om te zoeken naar verklaringen en legitimaties is natuurlijk ingegeven door de kritiek die sommige filosofen hebben op de religie en het religieuze spreken. Deze anti-religieuze filosofen stellen dat het spreken over de liefde (of de goedheid) van God geheel betekenisloos is. Volgens hen heeft dit spreken geen cognitieve waarde. Zij redeneren als volgt. Als we van iemand zeggen dat hij liefdevol is, dan is het steeds mogelijk dat bepaalde situaties ons onze mening doen herzien. Als we iemand liefdevol zouden noemen ongeacht wat die persoon ook doet, dan is onze uitspraak leeg gepraat. Dit is nu echter wat gebeurt in het religieuze spreken. Wat ook de omstandigheden zijn, gelovigen blijven spreken over de liefde van God. Het enige cognitief betekenisvolle spreken is voor hen een spreken dat weerlegd of bevestigd kan worden (vergelijk de logisch-positivistische traditie). Noch de apologete noch de anti-religieuze filosoof heeft echter aandacht voor de context waarbinnen religieuze uitspraken functioneren.

Het spreken over God is geen vorm van verklaring die ons uitlegt waarom de ene mens door de bliksem getroffen wordt en een ander niet, waarom de ene terugkeert van de oorlog en de ander niet. Spreken over God wil een antwoord zijn op en een houding uitdrukken tegenover een wereld waarin dergelijke dingen gebeuren. Uitspraken als 'Het is het lot' en 'C'est la vie' vervullen een vergelijkbare (ofschoon niet-godsdienstige) functie. Deze uitspraken zijn geen verklarende uitspraken, maar ze vervangen de waaromvraag die wij blijven stellen, zelfs als alle verklaringen gegeven zijn. Dit zijn wijzen van aanvaarden, verwerken en zingeven die *voorbij* de verklaringen en de manipulaties liggen. Het boek *Job* is hiervan een treffende illustratie. Jobs troosters probeerden diens ramspoed te verklaren door correlaties te zoeken met zijn karakter en de misstappen van zijn voorouders. Job echter houdt uiteindelijk op met zoeken naar verklarende antwoorden<sup>19</sup> en vindt een religieuze houding van aanvaarding en dankbaarheid. Het christelijke spreken over een lijdende God<sup>20</sup> bewijst overigens dat de tegenwoordigheid van God niet moet dienen om het lijden weg te verklaren of te rechtvaardigen.

## 7. Besluit

Religie wil geen wetenschap zijn, daarom kan ze ook niet beschouwd worden als mislukte wetenschap. De religie mag niet beoordeeld worden met de maat van een doelstelling die de hare niet is. Religie wordt nog al te dikwijls met duisternis geassocieerd - een duisternis die ingeruild zou kunnen worden voor een verlichte wetenschap. Alles wat religie doet, kan de emancipatorische wetenschap ook doen, en beter. Religie en wetenschap zijn echter niet inwisselbaar: zij streven andere dingen na.

De moderne wetenschap stelt het soms zo voor alsof met haar alles gezegd en verklaard is.<sup>21</sup> Het cognitief betekenisvolle beperkt zich echter niet tot het verklaarbare. De primitieve mens zou een toevlucht genomen hebben tot rite en magie omdat hij onder de indruk kwam van de machtige natuur en niet in staat was een zinvolle verklaring te geven van natuurverschijnselen. Maar: is de bliksem minder indrukwekkend sinds we weten dat het gaat om een elektrische ontlading, een tropische stortbui omdat we de processen van verdamping en condensatie kennen, de dood omdat de geneesheer kan zeggen welk virus ervoor verantwoordelijk was (vgl. BüFGB, p. 35)? De oplossing of verklaring is net zo verbazingwekkend (verontrustend, wonderbaarlijk, ...) als het raadsel (BüFGB, p. 45). In de religie zoekt de mens een houding aan te nemen tegenover leven en dood, problemen en verklaringen. Hij thematiseert en cultiveert die houding, brengt ze ter sprake en drukt ze uit in woord en beeld.

De religieuze mens ernstig nemen betekent dat men zijn uitspraken niet interpreteert als verklaringen (die dan foutief blijken te zijn), noch deze religieuze uitspraken zelf probeert te verklaren in termen die niet aan het religieuze taalspel ontleend zijn, zoals: projectie, vervreemding, angst, enzovoort.

Onze vergissing bestaat er in naar een verklaring te zoeken daar waar wij de feiten als >oerfenomenen< zouden moeten zien. Dit is, waar we zouden moeten zeggen: *dit taalspel wordt gespeeld.*<sup>22</sup>

## Noten

<sup>1</sup>*Essays van Michel de Montaigne*, vert. door A. Abeling en J. Tielens, Utrecht, Het Spectrum, 1992, p. 92

<sup>2</sup>René Descartes, *Over de methode*, vert. en inl. Th. Verbeek, Meppel/Amsterdam, Boom, 1979, p. 55-6. Vergelijk ook Ernst Gellner, *Rede en cultuur. Rationaliteit en rationalisme door de eeuwen heen*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1995, p. 13.

<sup>3</sup>E. Gellner, *o.c.*, p. 23

<sup>4</sup>R. Descartes, *o.c.*, p. 49

<sup>5</sup>R. Descartes, *o.c.*, p. 54 en E. Gellner, *o.c.*, p. 14.

<sup>6</sup>R. Descartes, *o.c.*, p. 52 en E. Gellner, *o.c.*, p. 16.

<sup>7</sup>R. Descartes, *o.c.*, p. 53 en E. Gellner, *o.c.*, p. 16-7. Paragraaf 71 van zijn *Principes de la philosophie* draagt overigens de titel 'Que la première et principale cause de nos erreurs sont les préjugés de notre enfance' (Dat de eerste en belangrijkste oorzaak van onze dwalingen de vooroordelen uit onze kindertijd zijn).

<sup>8</sup>Auguste Comte, *Philosophie première. Cours de philosophie positive, Leçons 1 à 45*, prés. et notes par M. Serres, F. Dagognet et A. Sinaceur, Parijs, Hermann, 1975, p. 22 (mijn vertaling).

<sup>9</sup>Ik gebruik de verkorte editie (London, Macmillan, 1929) - verder afgekort als GB.

<sup>10</sup>Peter Winch beschrijft deze rationalistische benadering in de antropologie als volgt: "Wij weten dat het Zande geloof in de invloed van hekserij, in de werkingskracht van magische medicijnen, in de rol van orakels als openbaring van wat er gebeurt en wat er te gebeuren staat, fout is en illusorisch. Wetenschappelijke onderzoeksmethoden hebben op toereikende wijze aangetoond dat relaties van oorzaak en gevolg zoals die voorondersteld worden in deze overtuigingen en praktijken, niet bestaan." 'Understanding a primitive society', in: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1 (1964), p. 307, mijn vertaling.

<sup>11</sup>Ludwig Wittgenstein, 'Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*', in Idem, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Hrsg. J. Schulte, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 29 (mijn vertaling). Verwijzingen naar deze tekst worden verder weergegeven met de afkorting 'BüFGB'.

<sup>12</sup>Frazer daarentegen ziet de primitieve wereldbeschouwing wel als een geheel van hypothesen: "(...) hun dwalingen waren geen gewilde extravagaties noch het geraaskal van dwazen, maar gewoonweg hypothesen die justifyerbaar waren op het moment dat ze werden geopperd, maar die door een rijkere ervaring inadequaat zijn gebleken." (GB, p. 264, mijn vertaling)

<sup>13</sup>Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep, 1976, (verder afgekort als TLP) p. 150-1: "Wij voelen dat zelfs wanneer alle *mogelijke* wetenschappelijke vragen beantwoord zijn, onze levensproblemen nog in het geheel niet aangeroerd zijn." (mijn vertaling)

<sup>14</sup>Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, ed. by G.H. von Wright, Oxford, Blackwell, 1992, p. 85: "Wanneer de aan God gelovende om zich heen kijkt en vraagt »Vanwaar is alles wat ik zie?«, »Vanwaar dat alles?«, dan verlangt hij *geen* (causale) verklaring; (...). Hij drukt een houding uit tegenover alle verklaringen." (mijn vertaling)

<sup>15</sup>Voor een klassieke formulering van dit probleem, zie Thomas van Aquino, *S. Th.*, Q. 2, art. 3, objectie 1: "Men beweert dat God niet bestaat. Indien er immers twee tegenstrijdige dingen waren, en een daarvan was oneindig, dan zou het andere geheel ontbreken. Welnu, God is het oneindig goed; zo toch begrijpt iedereen die naam. Bestond God nu, dan zou er geen kwaad zijn. Maar er is kwaad in de wereld. Dus bestaat God niet."

<sup>16</sup>Ik maak in deze summiere behandeling geen onderscheid tussen moreel kwaad (misdaden, oorlog, etc.) en kosmisch kwaad (natuurrampen e.d.). Voor de beperkte doelstelling van mijn bijdrage is dit onderscheid weinig relevant.

<sup>17</sup>Een voorbeeld van deze argumentatielijnen vindt men bij Richard Swinburne, 'The Problem of Evil', in S.M. Cahn & D. Schatz (eds.), *Contemporary Philosophy of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 3-19. S.M. Cahn verzet zich in dezelfde bundel tegen Swinburnes opvattingen: tegenover elke poging om een kwaad op te vatten als een onderdeel van een groter goed staat de mogelijkheid elk goed op te vatten als onderdeel van een groter kwaad ('Cacodaemony', in *o.c.*, p. 20-4).

<sup>18</sup>In zijn *Introducing Philosophy* (Oxford, Blackwell, 1996), p. 156. Ook zijn *Faith after Foundationalism* (London, Routledge, 1988) was voor onze aanpak inspirerend. Voor een verwante benadering raadplege men tevens: Herman De Dijn, *Kan kennis troosten?*, Kapellen, Pelckmans, 1994.

<sup>19</sup>Vergelijk Alfred Döblin, *Berlin Alexanderplatz*, München: DTV, 1980, p. 127: "Tegen de ochtend viel Job op zijn gezicht. Job lag *stom en sprakeloos*. Op deze dag genazen zijn eerste wonden." (mijn vertaling en cursivering)

<sup>20</sup>Zo is bijvoorbeeld in Meister Eckharts opvatting mijn lijden een mee-lijden met God die met mij mee-lijdt, zie *Het boek van de goddelijke troost*, vert. J. Calis, B. Nagel en T. van Velthoven, Kampen, Kok Agora, 1996, p. 146.

<sup>21</sup>TLP 6.371-2: "Aan de hele moderne wereldbeschouwing ligt de dwaling ten grondslag dat de zogenaamde natuurwetten de verklaring van de natuurverschijnselen zijn. Zo blijven ze bij de natuurwetten staan als bij iets onaantastbaars, zoals de Ouden bij God en het Noodlot. En ze hebben beiden gelijk en ongelijk. De Ouden zijn in zoverre duidelijker dat ze een duidelijk einde of slot erkennen, terwijl het nieuwe systeem doet uitschijnen alsof *alles* verklaard is." (mijn vertaling)

<sup>22</sup>Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977 (stw 203), I § 654, p. 263, mijn vertaling. Hiemeer nemen we dus stelling tegen een visie die Odo Marquard aldus verwoordt: "Godsdienstfilosofie is ofwel theologie ofwel een vernietiging van het religieuze, tertium non datur." ('Religion und Skepsis', in P. Koslowski (Hrsg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1985, p. 43, mijn vertaling).

**PERSONALIA**

*Rien Janssens* is als ethicus verbonden aan de Vakgroep Ethiek, Filosofie en Geschiedenis van de Geneeskunde aan de KU Nijmegen.

*Marius Nuy* is als moraaltheoloog verbonden aan de Vakgroep Ethiek, Filosofie en Geschiedenis van de Geneeskunde aan de KU Nijmegen.

*Heinz Paetzold* doceert sinds 1976 filosofie aan de Universiteit van Hamburg Philosophisches Seminar en is de auteur van *Die Realität der symbolischen Formen* (1994) en van *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie* (1995).

*Walter Van Herck* is als onderzoeksmedewerker verbonden aan het Departement Filosofie van de UFSIA (Universiteit Antwerpen) en als lector Wijsbegeerte aan de Karel de Grote Hogeschool Antwerpen.

**Binnenkort in de Uil van Minerva :**

Louis Dupré, *De Verlichting en onze cultuur*

Gilbert Hottois, *Bio-verscheidenheid en techno-kosmos*

Bernd Jäger, *Architectuur als belichaming van een wereld*

Jacques Taminiaux, *Fenomenologie en geschiedenis*