

RENÉ VAN WOUDEBERG

## MOETEN WE TEGEN NATUURLIJKE THEOLOGIE ZIJN?

### SHOULD WE BE OPPOSED TO NATURAL THEOLOGY?

Most protestant Dutch theologians, as well as most protestant Dutch philosophers, have taken an unfriendly attitude towards natural theology, conceived of as the attempt to provide arguments for God's existence. This paper analyzes the reasons that motivate this attitude in the work of Berkouwer, Vollenhoven, and Theo de Boer. It is argued that the reasons adduced are unconvincing.

### Wat is het probleem?

In de Nederlandse context is door christentheologen maar ook door christenfilosofen voornamelijk negatief gesproken over 'de God van de filosofen'. Tegenover 'de God van de filosofen' plaatsten en plaatsen zij doorgaans 'de God van Abraham, Isaac en Jacob', of 'de God van Pascal' (immers, het was Pascal die in zijn *Mémorial* deze tegenstelling proclameerde), of ook: 'de God van de bijbel'.

Alvorens verder te gaan met de introductie van het onderwerp van dit artikel, wil ik reeds hier opmerken dat ik deze tegenstelling een ongelukkige vind. Want de suggestie die ervan uit kan gaan is dat er twee wezens zijn, twee goden, en dat de een de referent is van 'de God van de filosofen' en de ander de referent van 'de God van Pascal' en dat we voor de keuze staan om te leven met dan wel de ene, dan wel de andere God. Maar dit is misleidend. Er zijn geen twee goden. Wanneer we, onder ideale condities, een inventarisatie zouden willen maken van al datgene wat bestaat (dit is een van de taken van de ontologie), dan is het resultaat van de inventarisatie een lijst waarop is aangegeven welke soorten van dingen in welke hoeveelheden bestaan. Op die ideale inventaris lijst valt o.a. te lezen: x-biljard elektronen, y-miljard H atomen, z-miljard menselijke personen, waarbij x, y en z natuurlijke getallen zijn. Er valt ook op te lezen: 1 God. Wanneer we aannemen dat dit inderdaad op de ideale inventarislijst staat (en op de epistemische vraag hoe we weten kunnen dat dit zo is, kom ik zodadelijk terug—het is de hoofdzaak van dit artikel) dan is het duidelijk dat er geen sprake kan zijn van een keuze die we zouden moeten maken tussen twee numeriek diverse goden; er is geen keuze tussen leven met de referent van 'de God van de filosofen' en de referent van 'de God van Pascal'. Maar als er geen sprake kan zijn van een

keuze tussen twee verschillende goden, waarover gaat de discussie aangaande ‘de God van de filosofen versus de God van Pascal’ dan wel? Er is zijn mijns inziens twee goede antwoorden op deze vraag:

[A] De discussie gaat over de vraag welke eigenschappen God heeft: zijn dat de eigenschappen die ‘de filosofen’ aan God toeschrijven, of zijn dat de eigenschappen die Pascal aan God toeschrijft? Ik noem dit de *Metafysische Vraag*, en de discussie erover de *Metafysische Discussie*. Deze discussie is een *feitelijke* discussie: ze gaat over feiten—feiten betreffende de goddelijke eigenschappen.

[B] De discussie gaat over de vraag hoe, d.w.z. op welke epistemische grondslag, de discussie over de *Metafysische Vraag* gevoerd moet worden. Anders gezegd: de discussie gaat over de vraag welke de geëigende cognitieve middelen zijn om de *Metafysische Discussie* te voeren. Nog weer anders gezegd: de discussie gaat over de vraag welke cognitieve vermogens we wel en welke we niet zouden mogen aanspreken in de *Metafysische Discussie*. Ik noem dit de *Epistemologische Discussie*. Deze discussie is een *normatieve*: ze gaat over wat epistemisch toelaatbaar of wenselijk is.

(De uitdrukkingen ‘de *Metafysische Discussie*’ en ‘de *Epistemologische Discussie*’ hebben in de context van dit paper dus een specifieke betekenis. In andere contexten betekenen ze meestal iets anders.)

De Pascaliaanse oppositie (de oppositie van ‘de God van de filosofen’ versus ‘de God van Abraham, Isaac en Jacob’) is onder theologen onder meer aan te treffen bij Berkouwer in zijn dogmatische studie over *De Algemene Openbaring*. Daarin keert hij zich, mede geïnspireerd door de antimetafysische theologie van Albrecht Ritschl, frontaal tegen de natuurlijke theologie, opgevat als die vorm van theoretische activiteit die als doel heeft om de stelling dat God bestaat te bewijzen, dan wel aannemelijk te maken. Hij keert zich, overigens zonder ooit op de *minutiae* van de redeneringen (zoals de geldigheid van de redeneringen, of de waarheid van de premissen) in te gaan, tegen kosmologische, ontologische, teleologische en andere argumenten voor het bestaan van God. Hij doet dat op basis van een zeer uitgesproken stellingname in de *Epistemologische Discussie*, waarop ik in een volgende sectie terugkom.

In Gereformeerde kring heeft Berkouwer op dit punt grote invloed gehad. Veel Nederlandse theologen van Hervormde signatuur hebben Karl Barth gevolgd in diens afwijzing van de natuurlijke theologie (die hij nota bene

demonisch achtte), zoals K.H. Miskotte en Hendrikus Berkhof. Barths verwerping van de natuurlijke theologie hing eveneens samen met een zeer uitgesproken stellingname in de Epistemologische Discussie, waarop ik eveneens terugkom in de volgende sectie. Tenzij ik me zeer vergis, is de toestand op dit moment zo dat nog steeds zeer weinig Nederlandse protestantse theologen (en daartoe reken ik ook de toch altijd nog imposante schare van predikanten) zich bekommeren om, of interesseren voor argumenten voor het bestaan van God, ze hechten er geen waarde aan en ze gebruiken ze dus ook niet.<sup>1</sup> De keerzijde hiervan is dat ze evenmin belangstelling hebben voor argumenten tegen het bestaan van God. Van christelijk theologische zijde is de reactie op atheïstische argumenten er een van onverschilligheid—ze worden irrelevant geacht.

Ik vat dit alles zo op: Nederlandse theologen die zich keren zich tegen de natuurlijke theologie, keren zich tegen argumenten voor het bestaan van God, en dus tegen ‘de God van de filosofen’.

Onder christenfilosofen is het beeld al niet veel anders. De filosofen die staan in de traditie van de Wijsbegeerte der Wetsidee, D. Th. Vollenhoven, H. Dooyeweerd, K.J. Popma, S.U. Zuidema, H.G. Geertsema, H. Hart, J. Klapwijk hebben nooit enig argument voor het bestaan van God gegeven; zij staan uitermate kritisch tegenover de natuurlijke theologie, nog steeds opgevat als die vorm van theoretische activiteit die probeert het bestaan van God argumentatief te bewijzen dan wel aannemelijk te maken. Ook zij worden hierbij gemotiveerd door een stellingname in de Epistemologische Discussie, waarop ik eveneens terugkom.

Andere christenfilosofen hebben zich om andere redenen tegen natuurlijke theologie (en daarmee tegen de ‘God van de filosofen’) gekeerd.<sup>2</sup> Theo de Boer bijvoorbeeld in zijn veelgelezen *De God van de filosofen en de God van Pascal*, wijst de natuurlijke theologie af wegens een stellingname in de Metafysische Discussie. Hij stelt dat ‘de filosofen’ (en hij denkt hier vooral aan Aristoteles, Leibniz en Spinoza) eigenschappen aan God hebben toegeschreven die God niet heeft (althans, wanneer we de bijbel, gelezen in de geest van Levinas, mogen geloven).

Het bovenstaande is de inleiding voor de rest van dit artikel, waarin ik eerst aangeef hoe ‘de filosofen’ in de Metafysische Discussie staan en hebben gestaan, d.w.z. ik geef aan welke eigenschappen ‘de filosofen’ aan God

---

<sup>1</sup> Ze zijn bijna op de vingers van een hand te tellen: A. Vos, B. Loonstra, 2x G. van den Brink (namelijk Gijsbert en Gert), W. van Vlastuin en A. Goudriaan.

<sup>2</sup> Een uitzondering hier zijn E. Rutten, J. de Ridder, *En dus bestaat God: De beste argumenten*, Amsterdam 2015, en Stefan Paas, Rik Peels, *God bewijzen, argumenten voor en tegen geloven*, Amsterdam 2013.

hebben toegeschreven. Vervolgens ga ik in op de Epistemologische Discussie, het hoofdbestanddeel van dit artikel.

### **Metafysische Discussie: de definitie van ‘God’**

Het woord ‘God’ wordt vaak in de mond genomen, maar eveneens vaak verkeerd toegepast. Volgens de Grieken uit de Oudheid is Hypnos de god van de slaap en Morpheus de god van dromen. Stel nu eens dat Hypnos en Morpheus daadwerkelijk bestaan (of bestaan hebben) en dat zij inderdaad in een niet nader te specificeren zin en op een niet nader te specificeren wijze ‘verantwoordelijk’ zijn (of waren) voor het slapen en dromen van mensen, dan nog is het verkeerd Hypnos ‘god’ te noemen, en is het eveneens verkeerd om Morpheus ‘god’ te noemen. Waarom? Om dezelfde reden als waarom het verkeerd is om de zon of Koning Willem Alexander ‘god’ te noemen. En wat is die reden? Dat is dat de zon, Koning Willem Alexander, Hypnos en Morpheus vele eigenschappen missen die een wezen moet hebben wil het God zijn. Zij zijn geen van alle ‘het grootst mogelijke wezen’, geen van hen is een wezen ‘groter dan hetwelk niets gedacht kan worden’. En dit is definatorisch voor God. God is, per definitie, het grootst mogelijke wezen, het wezen groter dan hetwelk niets gedacht kan worden.

Bij deze definitie kan men natuurlijk de vraag stellen hoe ik daaraan kom en waarom ik deze prefereer boven de definitie van Luther, die stelde dat God datgene is waaraan je hart zich hecht, of Vincent Brümmer, volgens wie God datgene is waaraan je het zinstichtende primaat toekent. Mijn definitie heeft natuurlijk oude papieren, ze gaat terug tot Anselmus, tot het NT, het OT en ten dele ook tot de Griekse filosofen. De reden waarom ik deze definitie prefereer boven die van Luther en Brümmer, is dat zij een ontologische definitie is, terwijl die van Luther en Brümmer functionele definities zijn. Een ontologische definitie is een definitie in termen van eigenschappen die een wezen moet hebben, wil het God zijn, een functionele definitie daarentegen een in termen van de rol of functie die wat god wordt genoemd heeft in het leven van degene wiens god het betreft. En het is natuurlijk volkomen voorstelbaar, sterker nog, het gebeurt overal veelvuldig, dat de God-functie wordt vervuld door iets anders dan door God. D.w.z. de God-functie wordt gespeeld door iets anders dan het grootst mogelijke wezen. En dit is de reden waarom ik de ontologische definitie hanteer: in de natuurlijk theologische argumenten voor het bestaan van God wordt geconcludeerd tot het bestaan van een wezen met bepaalde unieke eigenschappen, niet tot het bestaan van iets waaraan we ons hart hebben verpand, of tot het bestaan van iets waaraan we het zinstichtend primaat toekennen. Luther zou geen Godsbewijs geven wanneer hij zou aantonen dat dhr. Rijkman Groenink zijn hart heeft gehecht

aan geld, en Brümmer zou geen Godsbewijs geven wanneer hij zou aantonen dat bij Martinus Nijhof het zinstichtende primaat gelegen is in de taal. Ik maak dus een scherp onderscheid tussen God-zijn en God-functie. En naar ik meen hebben Christenen dat vanouds gedaan. Denk bijvoorbeeld aan de Christelijke missionaire arbeid. Wat zendelingen in polytheïstische culturen, bijvoorbeeld op de Micronesische eilanden, verkondigden dan wel impliceerden is niet dat er naast de honderden goden nog een God is, namelijk de God die Christenen vereren, maar dat die honderden goden geen goden zijn, hoewel ze wel de God-functie vervullen. Wat zij verkondigden dan wel impliceerden was dat wat bij de Micronesiërs de God-functie vervulde, de facto God niet is. Hun geloof is onwaar. Zij pasten het woord ‘God’ verkeerd toe. Ik meen ook dat dit patroon in het Oude Testament te vinden is, bijvoorbeeld wanneer Baäl en Astarte afgoden worden genoemd. Baäl en Astarte, zo kunnen we de profeten interpreteren, bestaan niet eens—en zelfs als ze wel zouden bestaan, zou het woord ‘God’ niet op hen van toepassing zijn. Ze zijn immers niet het grootst mogelijke wezen.<sup>3</sup>

Hoe ligt nu de relatie tussen de definitie van God en de eigenschappen van God—d.w.z. de eigenschappen die een wezen moet hebben wil het God zijn (of metalinguïstisch geformuleerd: de eigenschappen die een wezen moet hebben wil het woord ‘God’ daarop van toepassing zijn.) Die relatie is er een van implicatie. De definitie van een wezen als ‘groter dan hetwelk niets gedacht kan worden’ impliceert dat dat wezen bepaalde eigenschappen heeft, en wel zeer bijzondere eigenschappen. Door christelijke denkers, filosofen en theologen, zijn onder meer de volgende eigenschappen als goddelijke eigenschappen aangemerkt<sup>4</sup>:

- (1) persoon
- (2) almachtig
- (3) alwetend
- (4) volkomen goed (moreel perfect)
- (5) eeuwig
- (6) onveranderlijk
- (7) alomtegenwoordig
- (8) schepper van wat God niet is
- (9) noodzakelijk bestaand

<sup>3</sup> Het is ook denkbaar dat de profeten geloofden in het bestaan van Astarte en Baäl, en dat hun kritiek op deze goden was dat ze niet aanbidswaardig zijn. Maar ook als men het zo denkt, betekent dit dat de profeten uitgingen van het onderscheid tussen God-zijn en god-functie.

<sup>4</sup> Zie o.a. Gijsbert van den Brink, Marcel Saror (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*. Kampen 1995. Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, Oxford 2006, hoofdstuk 1.

## (10)        uniek

Een wezen dat deze eigenschappen, of een redelijke permutatie ervan, niet heeft, zo hebben de Christelijke denkers gezegd, kan God niet zijn.<sup>5</sup> Daarom zijn Hypnos en Morpheus, de zoon en Koning Willem geen God. Hypnos en Morpheus, zelfs als ze zouden bestaan, zouden God niet zijn, want ze zijn niet almachtig, niet alwetend, en missen nog meer eigenschappen van de lijst. (En als ze niet bestaan, zijn ze per definitie God niet—want God bestaat per definitie noodzakelijk). Daarom is de zoon God niet, want de zoon is geen persoon, en is niet uniek—er zijn immers miljoenen zonnen en God is uniek, d.w.z. daar bestaat er maar een van. Koning Willem is God niet om vele redenen, o.a. omdat hij niet eeuwig is, en niet noodzakelijk bestaand.

De lijst met eigenschappen overziende kan men zich afvragen hoe flexibel de lijst is. Kan iemand met recht als theïst beschouwd worden hij de lijst modificeert, bijvoorbeeld door eigenschappen te schrappen of toe te voegen (of op een alternatieve manier uit te leggen)? Er is wel enige flexibiliteit, maar niet heel veel, denk ik. Er is een verschil tussen

[i] een andere conceptie hebben van God dan de conceptie die met de lijst wordt gegeven, en

[ii] het woord ‘God’ op illegitieme wijze toepassen.

Procesdenkers ontkennen dat God almachtig is—en hun ontkenning heeft te maken met het probleem van het kwaad. Dit is een goed voorbeeld van [ii]: het woord ‘God’ wordt op illegitieme wijze toegepast, want een wezen dat niet almachtig is, is God niet. Een voorbeeld van [i] zou zijn wanneer iemand zou zeggen dat ‘noodzakelijk bestaan’ een innerlijke onmogelijkheid zou zijn en dat die notie op de lijst vervangen dient te worden door *aseitas*. Het verschil tussen reacties van type [i] en [ii] op de lijst kan op een principiële manier worden gemaakt. Reacties van type [i] zijn loyaal aan de definitie van God als ‘wezen groter dan hetwelk niets gedacht kan worden’, maar reacties van type [ii] zijn dat niet. Om dit laatste te illustreren: de God waar

---

<sup>5</sup> Ik vat ‘God’ dus op als een soort-woord (net zoals ‘mens’ of ‘bank’ soort-woorden zijn), niet als een eigenaam (zoals Abraham, of Willem Alexander wel eigenamen zijn) en constateer dat in sommige gevallen een soort-woord gebruikt kan worden als een eigenaam. Zo werd in de middeleeuwen Aristoteles ‘de filosoof’ genoemd en functioneerde een soort-woord als een eigenaam. Zo wordt ook ‘God’ als soort-woord vaak als eigenaam gebruikt. Het mechanisme hierachter, vermoed ik, is dat er maar één wezen is dat alle God-makende eigenschappen heeft.

procesdenkers het over hebben, is niet een ‘wezen groter dan hetwelk niets gedacht kan worden’—want er is een wezen denkbaar dat groter is dan het wezen dat procesdenkers ‘God’ noemen, namelijk een wezen dat almachtig is.

Deze lijst met eigenschappen roept de vraag op hoe christentheologen en –filosofen weten, of meenden te weten, dat een aantal definitieve eigenschappen van God de eigenschappen op deze lijst zijn. Dit voert tot de Epistemologische Discussie [B] waarover ik het eerder had: die over de middelen of kenniswegen die ons ter beschikking staan om te weten te komen of God bestaat, en als hij bestaat, welke eigenschappen hij heeft. De Epistemologische Discussie gaat voor een goed deel over de vraag of de rede te dezen een kenmiddel of kenweg kan zijn—zoals in wat de ‘natuurlijke theologie’ wordt genoemd, wordt verondersteld.

### **Epistemologische Discussie (1): welke kenwegen staan ons ter beschikking om de Metafysische Discussie te voeren?**

Zoals aangegeven in sectie 1 hebben zowel christentheologen als Berkouwer en Berkhof, als christenfilosofen als Dooyeweerd, Vollenhoven en De Boer, zich tegen de natuurlijke theologie gekeerd, en daarmee tegen Godsbewijzen, c.q. argumenten voor het bestaan van God (en omdat een Godsbewijs ook een argument is, spreek ik in het vervolg alleen nog maar van argumenten). Maar waartegen keerden zij zich dan *precies*? Tegen de argumenten, ja. Maar tegen *wat* ‘in’ of ‘van’ die argumenten dan *precies*? Is het tegen de

- mogelijkheid,
- wenselijkheid,
- zinnigheid (of waarde, of relevantie),
- geldigheid,

van zulke argumenten (of een combinatie hiervan)? Dat wordt niet altijd helemaal duidelijk. In feite zie ik een kluwen met een aantal elementen: ze keerden zich tegen argumenten voor het bestaan van God

- a) omdat ze voor verantwoord of redelijk geloof in God niet noodzakelijk zijn; geloof in God kan volkomen verantwoord of redelijk zijn ook zonder argumenten voor het bestaan van God;
- b) omdat de menselijke rede (een functie waarvan is het redeneren, d.w.z. het trekken van conclusies uit premissen) ons geen kennis van God kan brengen; ze zeiden dat dat niet kan om dezelfde reden als waarom ons geheugen ons geen kennis van de toekomst, of visuele perceptie

ons geen kennis van wat noodzakelijk is kan geven; kennis van God komt voort uit andere bronnen—uit onze empathie misschien, of ons gevoel, of ons geweten, of onze musische kanten, of ons hart, maar niet uit onze rede;

- c) omdat kennis van God een genadegave is en geen ‘eigen werk’ en argumenten voor het bestaan van God nu juist het paragon van ‘eigen werk’ zijn; het willen geven van argumenten voor het bestaan van God is een uiting is van menselijke hybris;
- d) omdat zulke argumenten op zijn best het bestaan van een ‘generieke’ God impliceren of suggereren, maar nooit kunnen leiden tot wat het hart is van christelijk geloof: Christus; in andere woorden, omdat ze meenden dat er geen kennis van God mogelijk is buiten de openbaring in Christus om.

In deze sectie wil ik deze kluwen nader onderzoeken door in enig detail te kijken naar de redenen die zowel christentheologen als christenfilosofen hebben aangevoerd tegen argumenten voor het bestaan van God. In sectie 1 gaf ik al aan dat velen zich tegen de natuurlijke theologie, en daarmee tegen argumenten voor het bestaan van God, hebben gekeerd op grond van stellingnames in de Epistemologische Discussie. En dus zal ik het bovenstaande in enig detail bekijken door hun stellingnames in de Epistemologische Discussie in enig detail te bekijken—stellingnames die ik zal kritiseren.

### *G.C. Berkouwer*

Berkouwer blijkt in ruimte mate over het Pascaliaanse sentiment te beschikken. Hij brengt zijn afschuw over natuurlijke theologie, en dus voor argumenten voor het bestaan van God, met kracht onder woorden:

Het is bijna onverstaanbaar, dat de R.K. kerk en theologie niet telkens weer geschrokken is van dit lege, abstracte, en formele Godsbegrip, dat de inhoud vormt van de natuurlijke theologie. Wat is de betekenis van deze ware kennis van God, die hier gekend wordt als het Zijn ‘dat op zichzelf en krachtens zichzelf bestaat’, als ‘de eerste beweging, de hoogste oorzaak, het noodzakelijk zijn, het niet-veroorzaakte zijnde, ware en goede en de verstandelijke doelsteller, die zichzelf doel is?’ Hoe is het mogelijk, dat *deze* bepalingen, waartoe het



natuurlijke licht van de rede ons voert, in verband worden gebracht met de Naam die God zelf eens aan Mozes openbaarde toen Hij sprak ‘Ik ben die Ik ben’?<sup>6</sup>

Berkouwers stellingname in de Epistemologische Discussie bevat meerdere elementen, die hij overigens nergens expliciet onderscheidt en dus heeft wat ik nu ga zeggen het karakter van een reconstructie.

- (a) Berkouwer stelt dat de vrienden van de natuurlijke theologie menen dat de rede niet door de zonde is verstoord en dus onbedorven in staat is ‘tot ware Godskennis’. Hij verwierpt deze gedachte.<sup>7</sup>
- (b) Op het gezag van Kant neemt Berkouwer aan dat Godsbewijzen onmogelijk zijn—en die zijn onmogelijk omdat aan de rede bij het geven van zulke argumenten ‘een transcendente waarde’ wordt toegekend. Meer concreet bedoelt hij dat in *prima causa* argumenten het begrip van de causaliteit wordt toegepast op een gebied of object dat buiten de grenzen der ervaring ligt.<sup>8</sup>
- (c) Argumenten voor het bestaan van God zijn, zoals de naam al zegt, argumenten voor het *bestaan* van God. Voor dat bestaan van God wordt geargumenteed op basis van het bestaan van andere objecten, zoals de kosmos, of veroorzaakte objecten, of contingente objecten, of doelgerichte objecten. En dit gaat uit van een zijnsanalogie, een analogie tussen het zijn van God en het zijn van deze andere objecten, hetgeen Berkouwer om niet geheel duidelijke redenen uitermate problematisch acht. Dit ontologische punt, als het al een punt is, heeft relevantie voor de Epistemische Discussie omdat het volgens Berkouwer onmogelijk is op basis van het eindige zijn van deze andere objecten te redeneren naar het zijn van God.<sup>9</sup>

Zijn deze elementen in Berkouwers stellingname in de Epistemische Discussie overtuigend? Nauwelijks. Met betrekking tot element (a) wijs ik erop dat hoewel de zonde zeker cognitieve effecten heeft, het niet zo kan zijn dat de rede door de zonde volkomen verduisterd is geworden. Ware dat het geval geweest, dan zouden we volkomen sceptici moeten wezen. Maar volkomen scepticisme is geen mogelijke positie, in ieder geval voor een christen niet. Immers, de volmaakte scepticus weet niets, dus kan hij ook niet

---

<sup>6</sup> G. C. Berkouwer, *De algemene openbaring*. Kampen 1951: 58–9. In het citaat in de hoofdttekst wordt de Rooms-katholieke theoloog Brocardus Meyer aangehaald.

<sup>7</sup> Berkouwer, *Algemene openbaring*, 53, 56.

<sup>8</sup> Berkouwer, *Algemene openbaring*, 54.

<sup>9</sup> Berkouwer, *Algemene openbaring*, 56.

weten dat de rede volkomen verduisterd is—maar het was juist dit laatste dat deze christen tot zijn volkomen scepticisme bracht!<sup>10</sup>

Wat de juiste conclusie moet zijn uit het gegeven dat de zonde noëtische effecten bewerkt, is niet dat we helemaal niets kunnen weten, maar dat onze kennis beperkt (er is veel dat we niet weten), fragmentarisch (wat we weten vormt geen goed geordend geheel), partieel (van elk object O geldt dat er waarheden over O zijn die we niet kennen) en voorlopig (elke kennis van een object is voor verbetering en aanvulling vatbaar) is. Dat geldt ook voor hetgeen we kunnen kennen door de door God gegeven en door de zonde geïnfecteerde rede—ook, aannemende dat dat mogelijk is, wanneer het gaat om kennis van God verworven langs de weg van redenering.

Wat betreft (b): de Kantiaanse objectie tegen de mogelijkheid van Godsbewijzen is reeds veelvuldig kritisch geanalyseerd. Naar mijn oordeel ook afdoende. Daarom volsta ik hier met enkele relevante verwijzingen.<sup>11</sup>

Ook (c), de kwestie van de zijnsanalogie, acht ik niet overtuigend om voornamelijk Fregeaanse redenen. Laat me dat toelichten. Bezie eens de volgende uitspraken:

- vogelbekdieren bestaan
- er bestaat een even priemgetal
- God bestaat
- er bestaan overeenkomsten tussen tennis en squash,

en stel jezelf de vraag: ‘wordt het woord ‘bestaan’/‘bestaat’ in al deze uitspraken in dezelfde betekenis gebruikt?’ Sommige Continentale filosofen antwoorden ontkennend. Ter motivering van die ontkenning zeggen ze zulke dingen als: ‘Het is toch duidelijk dat het voor een vogelbekdier iets heel anders is om te bestaan, dan voor een even priemgetal, of voor God, of voor overeenkomsten tussen tennis en squash? Het is toch duidelijk dat een vogelbekdier *op een heel andere wijze bestaat* dan een even priemgetal, of dan God, of dan de overeenkomsten tussen twee sporten?’ Voor mij is dit niet duidelijk. Het is mij niet goed duidelijk wat een ‘bestaanswijze’ is (anders dan de generaal aanduiding van een bepaald type van leven van volkeren: ‘de bestaanswijze van de Sioux Indianen was dat ze leven van de jacht en de

<sup>10</sup> Voor meer argumentatie hierover zie René van Woudenberg, ‘Over de noëtische effecten van de zonde. Een filosofische beschouwing’ *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 52 (1998), 224–240.

<sup>11</sup> Zie bijvoorbeeld J/ van Cleve, *Problems from Kant*, Oxford 1999. Nicholas Wolterstorff, ‘Is it Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?’ *Theology Today* 14 (1998), 1–18; A. Chignell, ‘“As Kant has Shown ...” Analytic Theology and Critical Philosophy’, in O. Crisp, M. Rea (red.), *Analytic Theology*, Oxford 2009, 117–35.

bestaanswijze van de Eskimo's is visvangst'.) Ik meen dat in de vier uitspraken het woord 'bestaan' op univoke wijze wordt gebruikt en dat dus steeds hetzelfde wordt gezegd—maar wel over verschillende soorten objecten. De metafysische natuur van een getal is een andere dan die van een vogelbekdier, of dan die van God, of van overeenkomsten. Maar het is geen groot geheim dat er dingen met geheel verschillende metafysische natuur bestaan: we weten dat een trompet een andersoortig ding is dan een olifant, maar trompetten bestaan in dezelfde betekenis van 'bestaan' als dat olifanten bestaan. En daarom zie ik geen gevaar in de *analogia entis* als onderstelling bij argumenten voor het bestaan van God.

Mijn conclusie is dat Berkouwers redenen om natuurlijke theologie af te wijzen niet overtuigend zijn.

### *Wijsbegeerte der Wetsidee*

De filosofen van de Wetsidee onderschrijven allen de stelling die door Vollenhoven als volgt werd geformuleerd: 'de wet is de grens tussen God en de kosmos.'<sup>12</sup> God is boven de wet, de kosmos staat onder de wet (en dit is de generale aanduiding van een grote verzameling van wetten), en de wet zelf is (dus) de grens tussen beide. Logische wetten zijn wetten die gelden voor het menselijk denken over al wat onder de wet is. Dus wanneer we denken over hoe druk en temperatuur zich verhouden in een gas waarvan het volume gelijk wordt gehouden, dan is ons denken onderworpen aan zulke wetten als de wet van de non-contradictie, de wet van de uitgesloten derde, de wet van de identiteit etc.—en dat volume gas is zelf eveneens aan de wet onderworpen—namelijk de wet die door Boyle/Gay Lussac op formule is gebacht:  $p.V/T=C$ . Maar ons denken, onder en onderworpen aan, de wet, kan nooit uit zichzelf reiken naar datgene wat boven de wet is: God. Daarom zijn kosmologische, ontologische, teleologische en andere argumenten voor het bestaan van God, ongerijmd, onmogelijk, gedoemd te mislukken.

De vraag rijst: welke reden is er om te denken dat de wet de grens is tussen God en schepping in de hierboven bedoelde zin? De reden is, of vloeit voort uit, een vergaande metafysische stelling die de filosofen van de Wetsidee allen aanvaardden, namelijk dat alle wetten door God geschapen zijn. Ook de wetten van de logica (en dat zijn de wetten voor het denken), zoals de principes van identiteit, non-contradictie, bivalentie en uitgesloten derde, zijn door God geschapen. En dit is nu precies de reden waarom de wet (inclusief

---

<sup>12</sup> H. Dooyeweerd, *De Wijsbegeerte der Wetsidee*, Amsterdam 1935. D. H. Th. Vollenhoven, *Het Calvinisme en de Reformatie der Wijsbegeerte*, Amsterdam 1933.

de logische wetten) de grens vormt tussen God en kosmos: de wetten zijn geschapen. En de wetten die door God geschapen zijn, kunnen, zo gaat de redenering verder, niet op God van toepassing zijn. De wet van de zwaartekracht is door God geschapen en dus niet op God van toepassing; evenzo zijn de logische wetten door God geschapen en dus niet op God van toepassing. En dus is ieder argument voor de conclusie ‘God bestaat’ gedoemd te mislukken.

Ietwat geformaliseerd ziet de redenering tegen de mogelijkheid van argumenten voor het bestaan van God er als volgt uit:

- (1) Alle wetten zijn goddelijke scheppingen. <prem.>
- (2) De principes van de logica zijn wetten. <prem.>
- (3) De principes van de logica zijn goddelijke scheppingen. <uit (1) en (2)>
- (4) God staat boven alles wat door hem geschapen is. <prem.>
- (5) God staat boven de principes van de logica. <uit (3) en (4)>
- (6) Als God boven de principes van de logica staat, zijn de principes van de logica niet op God van toepassing. <prem.>
- (7) De principes van de logica zijn niet op God van toepassing. <uit (5) en (6)>
- (8) Als de principes van de logica niet op God van toepassing zijn, is het onmogelijk te argumenteren voor het bestaan van God. <prem.>
- (9) Het is onmogelijk te argumenteren voor het bestaan van God. <uit (7) en (8)>

Deze redenering is formeel geldig. En dus hangt de waarheid van de conclusie af van de waarheid van de premissen: als de premissen waar zijn, moet de conclusie ook wel waar zijn. *Zijn* de premissen waar? Naar mijn oordeel moet bij sommige van de premissen een prelabelle vraag gesteld worden, namelijk wat betekenen ze eigenlijk? Wat betekent bijvoorbeeld premisse (4) die zegt dat God boven alles staat wat door hem geschapen is? Betekent dit dat God meer waarde heeft dan wat hij geschapen heeft?, of dat alles wat zijn schepping raakt, hem niet raakt? En wat betekent de hiervan afgeleide tussenconclusie (5) die zegt dat God boven de principes van de logica staat—en dit is niet meer dan een speciaal geval van de meer algemene tussenconclusie die uit (3) en (4) kan worden getrokken, namelijk dat God boven de wet staat, zodat de vraag rijst wat dit laatste precies betekent. Aan deze algemene tussenconclusie valt misschien een zin te geven als we over God denken als een absoluut heersend vorst. Een absoluut heerser onderwerpt

zijn onderdanen aan wetten waaraan hij zelf niet onderworpen is, waaraan hij zichzelf niet hoeft te houden, waaraan hij dus ook niet gehouden kan worden, in een woord: hij onderwerpt zijn onderdanen aan wetten die niet voor hem gelden. Maar hoe moet de analogie tussen absoluut vorst & juridische wetten enerzijds en God & logische wetten anderzijds worden verstaan? Staat God boven de logische principes op dezelfde wijze als waarop de absoluut vorst staat boven de juridische wetten—dus dat hij er niet aan onderwerpen is, dat hij er zich niet aan hoeft te houden, dat ze niet voor hem gelden en dat hij er niet aan gehouden kan worden? Dat is inderdaad de suggestie van de filosofen van de Wetsidee.

Maar deze suggestie heeft absurde implicaties, zoals Alvin Plantinga heeft laten zien.<sup>13</sup> Want als de principes van de logica niet gelden voor God, dan geldt voor God het principe van de identiteit niet, hetgeen betekent dat voor God A ongelijk kan zijn aan A, en dat God zowel gelijk aan A als ongelijk aan A kan zijn. Voor God zou het dan mogelijk zijn dat ik identiek ben aan Rene van Woudenberg en tegelijkertijd ook niet. En God zelf zou dan zowel almachtig als niet almachtig kunnen zijn, zowel persoon als niet-persoon.<sup>14</sup> En een stelling, premisse (5), die dergelijke absurditeiten impliceert, moet verworpen worden. Maar als dat zo is, dan is er hier geen reden meer om de conclusie dat het onmogelijk is te argumenteren voor het bestaan van God, te aanvaarden.

### *Theo de Boer*

Theo de Boer argumenteert eveneens tegen de God van de filosofen, en tegen Godsbewijzen en houdt een krachtig pleidooi voor de God van Pascal. Het interessante daarbij is dat hij, anders dan Berkouwer en de filosofen van de Wetsidee, dat niet doet vanuit een stellingname in het Epistemologische Debat. Hij argumenteert tegen Godsbewijzen op basis van wat hij ziet als de onjuiste, ongewenste en onverteerbare uitkomsten van de argumentaties. En hij beoordeelt die resultaten als onjuist, ongewenst en onverteerbaar op grond van wat hij denkt over de God van Pascal (en Levinas, voeg ik eraan toe.)

Na besprekingen te hebben gegeven van (versies van) het kosmologische, fysico-theologische (of teleologische) en ontologische godsbewijs, stelt De Boer deze vraag: deze argumenten concluderen nu wel tot het bestaan van een wezen dat de eerste oorzaak van alles is, tot een wezen dat doelmatigheid in

<sup>13</sup> A. Plantinga, *Does God Have a Nature?* Milwaukee 1980.

<sup>14</sup> Voor diepgaande bespreking van de kentheorie van de Wijsbegeerte der Wetsidee, zie R. van Woudenberg, 'Theorie van het kennen', in R. van Woudenberg (red.), *Kennis en Werkelijkheid*, Amsterdam 1997, 68–74.

de natuur heeft gelegd en tot een wezen dat noodzakelijk bestaat, maar waarom zou dat wezen ‘God’ genoemd moeten worden?<sup>15</sup> (De Boer stelt niet de vraag of de referenten in de conclusies van deze argumenten hetzelfde wezen zijn, of drie verschillende—maar het zou in zijn stijl van denken hebben gepast als hij ook deze vraag had gesteld.) Want, zo betoogt hij, het wezen waarvan het bestaan wordt bewezen (aangenomen dat de argumenten geldig zijn en uitgaan van ware premissen) is --‘ethisch neutraal’<sup>16</sup>, niet mededogend, goedertieren en trouw.<sup>17</sup> En dit zijn toch zeker eigenschappen die aan God, de God van Pascal, moeten worden toegeschreven.

Een voor de hand liggende en zinnige reactie hierop kan als volgt worden verwoord: ‘De Boer maakt goede punten, maar die punten impliceren niet dat argumenten voor het bestaan moeten worden afgewezen. De punten die hij maakt tonen op zijn best aan dat theïstische argumenten beperkt zijn. Kosmologische argumenten concluderen alleen tot het bestaan van een eerste oorzaak. Maar dat betekent niet dat dat wezen dat de eerste oorzaak is niet *ook* nog andere eigenschappen kan hebben, zoals mededogen, goedertierenheid en trouw. Iets soortgelijks kan gezegd worden over de andere theïstische argumenten: ze maken aannemelijk dat er een wezen bestaat dat doelmatigheid in de natuur heeft gelegd, en een wezen dat noodzakelijk bestaat, maar daarmee is niet gezegd dat dat wezen, aannemend dat het hetzelfde wezen is, niet *ook* eigenschappen heeft waartoe dit argument *niet* concludeert. De situatie is niet wezenlijk anders dan wanneer iemand betoogt dat de bewoner van Nassauplein 24 de dader is, maar dat dat betoog niet *ook* leidt tot de conclusie dat de bewoner van Nassauplein 24 een notaris is, mannelijk, kort van stuk, ooit in Leiden heeft gewoond en gehuwd is met een zekere Janna en de vader is van 6 kinderen. En wat betreft De Boers vraag waarom de wezens waartoe de argumenten concluderen ‘God’ genoemd zou moeten worden, kan verwezen worden naar wat ik zei in sectie 2. Een wezen dat zulke eigenschappen als ‘noodzakelijk bestaan’ niet heeft, God niet kan zijn. Noodzakelijk bestaan is definitoerisch voor God, evenals het schepper-zijn van alles, hetgeen besloten ligt in het eerste oorzaak-zijn van God.’

Als ik De Boer goed heb begrepen, zou hij van deze voor de hand liggende reactie niet zinnig vinden maar afwijzen. Hij zou dat doen op basis van de volgende gedachtegang:<sup>18</sup> theïstische argumenten zijn argumenten voor het bestaan, of, wat hetzelfde is: het *zijn* van God. Maar, vervolgt hij, het zijn en dus ook het ‘hoogste zijn’ (waartoe overigens geen van de door hem

<sup>15</sup> Th. de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Delft 1991 (2de druk), 36.

<sup>16</sup> De Boer, *De God van de filosofen*, 36.

<sup>17</sup> De Boer, *De God van de filosofen*, 40.

<sup>18</sup> Te vinden in De Boer, *De God van de filosofen*, 49–58.

besproken argumenten concludeert! Immers, ze concluderen tot een eerste oorzaak, een wezen dat doelmatigheid in de natuur heeft gelegd, en een noodzakelijk bestaand wezen), heeft de volgende eigenschappen:

- (1) neutraliteit in ethisch opzicht,
- (2) onherroepelijkheid,
- (3) zelfhandhaving ('eigen bestaan eerst'),
- (4) contingentie opgevat als 'zinloosheid'.

Maar, zegt De Boer, God is niet ethisch neutraal maar goed en gebeurtenissen in de wereld zijn niet ethisch neutraal. Voorts is het geschapen zijnde *niet* onherroepelijk; het is niet zodat wat gedaan is niet meer ongedaan gemaakt kan worden. De Boer wijst dan op vergeven, wat ontologisch bezien het omgekeerde van scheppen is: 'scheppen is iets maken uit niets, vergeven is niets maken uit iets'. Vervolgens: een God die zich openbaart in een brandende braambos en zich vereenzelvigd met het lot van een ontheemd volk, mist het kenmerk van de zelfhandhaving. Wat betreft contingentie opgevat als 'zinloosheid': datgene wat noodzakelijk bestaat is het meest zinloze dat bestaat, immers, het is er omdat het er is; maar dat kan God niet zijn.

Ik moet bekennen dat deze gedachtegang mij niet overtuigt. Ik zie niet waarom zijn, d.w.z. alles wat is, ethisch neutraal zou zijn, en ik zie dus ook niet waarom we, als we zeggen dat God bestaat, we daarmee zeggen dat hij ethisch neutraal is. Met betrekking tot onherroepelijkheid zie ik niet wat de eigenschap hier precies is. Als het een eigenschap is van alles wat bestaat als zodanig, dan is het ook een eigenschap van de stoel waarop ik zit. Maar wat betekent het wanneer iemand zou zeggen 'die stoel is onherroepelijk'? Dat betekent niets. En wat De Boer zegt over vergeving is belangwekkend maar mijns inziens in letterlijke zin onjuist; het is niet zo dat vergeving datgene wat gedaan is ongedaan kan maken. Zelfs al is de incest vergeven, de incest blijft incest; vergeving, als het er is, kan zeer krachtig zijn, maar heeft geen ontologisch effect. Inzake zelfhandhaving: waarom zouden we (met Spinoza) denken dat alles wat is uit is op zelfhandhaving? Is mijn stoel uit op zelfhandhaving? Zijn altruïsten uit op zelfhandhaving? (En is Gods noodzakelijke bestaan een instantie van zelfhandhaving? Dat is moeilijk te zien. Kan een noodzakelijk bestaand wezen zich voorts niet in een braamstruik openbaren, of zich vereenzelvigen met het lot van een ontheemd volk? Waarom niet?). Tenslotte: is al wat bestaat contingent in de zin van zinloos? Opnieuw is mijn vraag: waarom zouden we dat denken? Het is toch niet zo dat 'X bestaat' impliceert 'X is zinloos'?

Mijn conclusie over de gedachtegang van De Boer is dat ze zoveel goede maar onbeantwoord blijvende vragen oproept, dat ze niet overtuigt. Maar als dat zo is, dan staat de wat ik noemde ‘voor de hand liggende en zinnige’ reactie op De Boers kritiek op de theïstische argumenten recht overeind. De Boer heeft ons geen goede reden gegeven om theïstische argumenten af te wijzen.

### **Epistemologische Discussie (2): een pluralistische benadering**

Laten we er nu eens van uitgaan dat de kritiek op argumenten voor het bestaan van God *als genre* niet overtuigend is (ik zeg hiermee natuurlijk niet dat elke kritiek op specifieke theïstische argumenten niet overtuigend is—sommige van die argumenten moeten zeker gekritiseerd worden, maar zulke kritiek is nog geen kritiek tegen het genre ‘argumenten voor het bestaan van God’ als zodanig). Hoe moeten we dan de kennis die we, mogelijkerwijs, van God kunnen verkrijgen door zulke argumenten beoordelen? Wat is de *waarde* ervan? In deze sectie schets ik de contouren van een antwoord waarvoor ik geen enkele originaliteit claim omdat het voorzover ik kan zien (a) volkomen klassiek en (b) intuïtief plausibel—en het is verleidelijk om te denken dat het klassiek is *omdat* het intuïtief plausibel is (maar niets van wat ik zeg hangt hiervan af).<sup>19</sup>

Mijn antwoord op de vraag (‘wat is de waarde van natuurlijk theologische Godskennis?’), of ook: ‘wat is de waarde van kennis van God die verkregen is via argumenten voor het bestaan van God?’) ligt besloten in de volgende analogie. Mevr. Jansen, door pech, laster en tegenslag in armelijke omstandigheden verkerend, vindt op een ochtend een envelop op haar deurmat waarop staat geschreven ‘Voor Mevr. Jansen, alhier woonachtig’. De envelop bevat 5 biljetten van 1.000 euro. Mevr. Jansen wil uiteraard weten wie haar weldoener is. Aangezien ze grondig en zorgvuldig te werk wil gaan, neemt ze een stuk papier en schrijft daarop de volgende propositie:

(1) Mij is 5.000 euro gegeven.

Reflecterend lijkt haar de volgende implicatie uitermate plausibel:

(2) Als mij 5.000 euro is gegeven, dan is er *iemand* die mij 5.000 euro heeft gegeven.

---

<sup>19</sup> Vgl. W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca 1991, hoofdstuk 8.



Dit lijkt haar even plausibel als ‘als er gedacht wordt, moet er iemand zijn die denkt’, en ‘als er gelachen wordt, moet er iemand zijn die lacht’. Welbekend als ze is met propositielogica, ziet ze in dat uit (1) en (2) via *modus ponens* volgt dat

(3) Er is iemand die mij 5.000 euro heeft gegeven.

Ze geeft vervolgens deze ‘iemand’ de naam NN en schrijft, door toepassing van een simpele substitutieregels, de volgende propositie op:

(4) NN heeft mij 5.000 euro gegeven.

Verder reflecterend lijkt haar ook de volgende implicatie uitermate plausibel:

(5) Als NN mij 5.000 euro heeft gegeven, dan bestaat NN.

Dit lijkt haar plausibel om dezelfde reden als dat de volgende implicaties haar plausibel lijken: ‘als de auto van Wim wit is, dan bestaat er een auto die de auto van Wim is’, ‘als Nynke een boerin in Friesland is, dan bestaat Nynke’. Uit (4) en (5) volgt via *modus ponens*, zo ziet Mevr. Jansen in, dat

(6) NN bestaat.

Dat NN bestaat weet mevr. Jansen dus op basis van een argumentatie die uitgaat van één empirische premisse, namelijk (1). Uiteraard wil Mevr. Jansen achterhalen wie NN is. Enige navraag in de buurt leert dat de enveloppe naar alle waarschijnlijkheid is besteld door een hoeddragende man. En ze noteert

(7) NN is een hoeddragende man

en ze beseft terdege dat (6) een implicatie van (7) is. Verdere navraag leert haar dat de hoeddragende man woonachtig is op Nassauplein 24, en ze noteert

(8) NN is een hoeddragende mannelijke bewoner van Nassauplein 24.

Ze trek haar schoenen, ook haar stoute, aan en belt aan op Nassauplein 24. Een man met hoed opent de deur. Ze ziet dat hij corpulent is en kort van stuk. Ze vraagt: ‘woont u hier?’ Hij antwoordt bevestigend. Ze haalt haar notitieboekje uit de tas en schrijft:

(9) Voor mij staat een korte corpulente hoeddragende man die de bewoner is van Nassauplein 24.

Ze vraagt of ze deze man zou kunnen spreken, wat hij, wonderlijk genoeg, toestaat. In de wachtkamer gezeten vraagt ze wie of hij is, en de man antwoordt zoals we meestal zulke vragen beantwoorden: door onze naam te noemen en enkele feiten uit ons leven te vertellen. Hij zegt: ‘mijn naam is Zweers, ik heb in Leiden gestudeerd en ben notaris, ik ben gehuwd en heb 6 kinderen.’ Zij noteert:

(10) NN=Zweers, notaris, alumnus van Leiden, gehuwd en vader van 6 kinderen.

Zweers vraagt haar ‘Wat kan ik voor u doen?’ waarop ze antwoordt ‘U heeft al zoveel voor me gedaan!’ en er ontspint zich een gesprek waaruit blijkt dat Zweers hoffelijk is, vriendelijk en enigszins gereserveerd wat Mevr. Jansen ertoe brengt te noteren:

(11) Zweers is hoffelijk, vriendelijk en enigszins gereserveerd.

Thuisgekomen neemt Mevr. Jansen haar notitieboekje nog eens door en stelt zich bij elke propositie de vraag hoe, via welk kennismechanisme, vanuit welke kennisbron zij ertoe is gekomen te denken dat al de proposities waar zijn. Van (1), denkt ze bij zichzelf, weet ik dat hij waar is op basis van mijn eigen waarneming: ik zag de envelop en het opschrift en de inhoud met mijn eigen ogen. Van (2) denkt ze dat ze weet dat die waar is op basis van rationeel inzicht. Van (3) ziet ze vervolgens de waarheid in op basis van redenering: ze leidt (3) af uit (1) en (2). Van (6), denkt ze bij zichzelf, ziet ze de waarheid eveneens in op basis van een redenering—een redenering die uitgaat van o.a. premisse (5), en deze lijkt haar zelfevident. (7) en (8) aanvaardt ze op basis van het getuigenis van anderen. (9), zo denkt ze bij zichzelf, aanvaard ik op basis van eigen waarneming waarbij ik gebruik heb gemaakt van zaken die ik

als wist. (10) aanvaardt ze op basis van het zelfgetuigenis van de man die *de facto* Zweers is. En van (11) beseft ze dat ze die heeft aanvaard op basis van wat met een verheven term misschien ‘persoonlijke omgang’ genoemd mag worden.

Wat we hier zien is dat Mevr. Jansen iemand leert kennen van wie ze aanvankelijk weinig anders wist dan dat deze haar een envelop met opschrift en inhoud had besteld. In dit proces van leren kennen is een diversiteit aan kenvermogens, of bronnen van kennis, geïnvolveerd. In orde van opkomst: visuele perceptie, rationeel inzicht, het redeneervermogen, getuigenis van derden, zelf-getuigenis van Zweers, en persoonlijke omgang.

En dit, zo sluit ik af, is een voor deze gelegenheid nagenoeg perfecte analogie met hoe kennis van God kan worden verworven: door de activering van een veelheid van kenvermogens.<sup>20</sup>

*Dr. René van Woudenberg is hoogleraar kennistheorie en metafysica aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, Departement Wijsbegeerte. Hij is directeur van het Abraham Kuyper Center for Science and Religion. Adres: De Boelelaan 1105, 1081 HV Amsterdam. Email: R.van.Woudenberg@vu.nl*

---

<sup>20</sup> Voor discussie en commentaar dank ik Gijsbert van den Brink, Jeroen de Ridder, Rik Peels, Emanuel Rutten, en Hans Schouten. Het werk aan dit artikel werd mede mogelijk gemaakt door een *grant* van de Templeton World Charity Foundation voor het project ‘Science Beyond Scientism’. Voor de inhoud van dit artikel is alleen de schrijver verantwoordelijk.