

John Haught en het ‘nieuwe atheïsme’: een kritische recensie van “God and the new atheism”

Bart Klink

Mei 2008

Het ‘nieuwe atheïsme’ is een term die de laatste tijd veel gebruikt wordt (vooral op internet) om de huidige opleving van het atheïsme in voornamelijk de Verenigde Staten te duiden. De aanleiding hiervoor ligt grotendeels in het verschijnen van vier boeken: *The end of faith* (2004) van Sam Harris, *The God Delusion* (2006) van Richard Dawkins, *Breaking the Spell* (2006) van Daniel Dennett en *God is Not Great* (2007) van Christopher Hitchens. Vooral het boek van Dawkins is erg goed verkocht en is vertaald in meer dan 30 talen. Bovengenoemde auteurs zijn ook regelmatig verschenen in radio- en televisieprogramma’s, hebben vele lezingen gegeven en vele debatten gevoerd. Het is duidelijk dat atheïsme heden ten dage *hot* is, vooral in de traditioneel christelijke VS.

De boeken van de nieuwe atheïsten gaan niet alleen over de godsdienstfilosofische kwestie of God wel of niet bestaat, maar ook, en misschien wel voornamelijk, over de impact van religie op de maatschappij. De boeken zijn dan ook niet alleen kritisch ten aanzien van theïstische argumenten, maar vooral ten aanzien van religie zelf. Op deze twee punten verschillen ze van de (meer technische) godsdienstfilosofische boeken¹. De lezer die alleen geïnteresseerd is in gedetailleerde godsdienstfilosofische kwesties, kan mijn inziens beter de laatste groep boeken lezen dan die van de nieuwe atheïsten.

Geziende de populariteit van de boeken van de nieuwe atheïsten is het niet verwonderlijk dat vanuit religieuze (lees: christelijke) hoek een waar tegenoffensief is geopend. Er verscheen een hele reeks boeken² met titels als “The Delusion of Disbelief”, “The Dawkins Delusion” en “The Irrational Atheist”. Blijkbaar is er bij gelovigen een grote behoefte om tegenwicht te bieden aan de recente populariteit van het atheïsme.

Het boek “God and the New Atheism: A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens” van John F. Haught, dat ik hier zal recenseren, behoort ook in de bovengenoemde reeks thuis. Volgens de achterkant van het boek is deze auteur “One of the world’s leading thinkers in the field of theology and science.”. In dit boekje (nog geen 130 pagina’s) probeert deze theoloog te laten zien waarom de nieuwe atheïsten de plank volledig mislaan. Ik zal zijn poging daartoe per hoofdstuk langslopen en bekijken hoe sterk zijn weerwoord is. Ik zal voornamelijk ingaan op hoe goed Haught in staat is de godsdienstfilosofische kritiek van de nieuwe atheïsten te pareren. Niet omdat de

¹ Zoals: “Atheism: A Philosophical Justification” van Michael Martin (Temple University Press, 1992), “Non-Existence of God” van Nichola Everitt (Routledge, 2003), “The Oxford Handbook of Philosophy of Religion” van William Wainwright (ed.) (Oxford UP, 2005), “The Cambridge Companion to Atheism” van Michael Martin (ed.) (Cambridge UP, 2006) en in het Nederlands “Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie” van Herman Philipse (Bert Bakker, 2004)

² <http://richarddawkins.net/article,2352,Two-More-Fleas,RichardDawkinsnet>

maatschappelijke invloed van religie en de kritiek daarop irrelevant is (dat is het zeker), maar omdat dit een heel andere vraag is dan de waarheid van religieuze doctrines³.

In de inleiding weeklaagt Haught al dat de nieuwe atheïsten theologisch onuitdagend zijn en meent dat hun traktaten voornamelijk bestaan uit “breezy overgeneralisations” en dat de auteurs “leave out almost everything that theologians want to highlight in their own contemporary discussion of God” (p. XI). Deze weeklacht blijft terugkomen in de rest van zijn boek. Een belangrijke vraag om hierbij te stellen is of de nieuwe atheïsten zich richten tot de relatief zeer kleine groep die theologisch geschoold is, of tot de ‘gemiddelde gelovige’. Ik denk het laatste. Voor een theoloog die op zoek is naar een geraffineerde analyse van theïstische argumenten zijn er genoeg andere boeken¹, boeken die een gewone gelovige waarschijnlijk nooit zal lezen. Ik denk dat de boeken van de nieuwe atheïsten vooral gezien moeten worden als een kritiek op de religie van *the man in the street*, niet op dat van een handjevol theologen.

Wie kijkt naar de resultaten van enquêtes over religieuze opvattingen die gedaan zijn onder Amerikanen, zal er snel achterkomen dat de nieuwe atheïsten geen karikatuur van religie aanvallen, maar juist hun pijlen richten op opvattingen die breed gedragen worden door gelovigen. Meer dan de helft van de Amerikanen (55%) denkt dat de mens geschapen is in zijn huidige vorm (en ontkent dus evolutie), en dit getal is ook nog toegenomen vergeleken met eerdere enquêtes⁴. Uit andere enquêtes blijken nog meer schokkende feiten^{5,6}: 41% denkt dat de bijbel volledig accuraat is, 56% gelooft dat de Duivel Eva daadwerkelijk verleidde om de verboden vrucht te eten, volgens 58% kun je alleen moreel zijn als je in God gelooft en 75% gelooft dat Jezus is geboren uit een maagd. De vorm van religie die de nieuwe atheïsten aanvechten is dus wijdverbreid en de kritiek daarop daarom ook gerechtvaardigd.

In Nederland zijn dergelijk cijfers gelukkig minder schrikbarend, maar nog steeds vrij hoog. Zo is door het Sociaal en Cultureel Planbureau bijvoorbeeld onderzocht⁷ hoeveel mensen geloven dat Adam en Eva echt bestaan hebben, hetgeen volgens de onderzoekers een uiting is van een letterlijke lezing is van Genesis. Van alle Nederlanders is slechts 14% deze mening toegedaan, maar van de kerkleden gelooft bijna de helft dit (42%).

Ook de theologen zijn niet monolithisch in hun opvattingen, zoals mij duidelijk is geworden na het spreken met en lezen van allerlei schakeringen godgeleerden. Zelfs opvattingen waarvan Haught zelf expliciet afstand neemt, zoals *Intelligent Design*, worden publiekelijk verdedigd door zijn collega-theologen⁸. Blijkbaar is de theologische werkelijkheid toch wat weerbarstiger dan Haught wil doen voorkomen. Daarnaast kent de theologie een groot inherent probleem bij het spreken over God: hoe kunnen claims over

³ Het is immers mogelijk dat de maatschappelijke gevolgen van religieuze doctrines *ongewenst* zijn, maar dat betekent geenszins dat die doctrines daarom ook *onwaar* zijn. Voor het omgekeerde geldt hetzelfde.

⁴ http://www.religioustolerance.org/ev_publi.htm

⁵ http://www.religioustolerance.org/chr_poll4.htm

⁶ http://www.religioustolerance.org/chr_poll3.htm

⁷ Jos Becker en Joep de Hart, “Godsdienstige veranderingen in Nederland” (SCP, 2006)

⁸ In Nederland o.a. door Rene van Woudenberg en buiten onze landsgrenzen o.a. door kardinaal Christoph Schönborn

God getoetst worden en wat fungeert hierbij als waarheids criterium?⁹. Theologen zijn het hierover onderling niet eens.

In het eerste hoofdstuk lijkt Haught vooral te vallen over de manier waarop de nieuwe atheïsten het woord “faith” gebruiken. Dat is niet “belief without evidence”, zoals de nieuwe atheïsten menen, maar “a state of self-surrender in which one’s whole being, and not just the intellect, is experienced as being carried away into a dimension of reality that is much deeper and more real than anything that could be grasped by science and reason” (p. 13). Wat dit moge betekenen en hoe je hiermee allerlei religieuze doctrines kunt rechtvaardigen, blijft echter een raadsel. Waar beroept Haught zich als vrome rooms-katholiek op als hij meent dat Jezus God is, geboren is uit een maagd en dat zijn lichaam na de transsubstantiatie eetbaar is, anders dan “belief without evidence”? Hij mist hiermee totaal de pointe die de nieuwe atheïsten willen maken: het ontbreken van een fatsoenlijke rechtvaardiging voor allerhande religieuze claims.

Haught verwijt de nieuwe atheïsten ook dat hun beroep op evidentie ter rechtvaardiging van claims een claim is die zelf niet te rechtvaardigen is op grond van evidentie en daarom dus ook op “faith” gebaseerd is (p. 5-6). Dit geldt in strikte zin voor elk uitgangspunt (tenzij je cirkelredeneringen of doorgaan tot in het ongerijmde toestaat), maar dat wil niet zeggen dat alle uitgangspunten even houdbaar zijn. Haughts suggestie dat deze vorm van ‘geloof’ op dezelfde voet te plaatsen is als religieus geloof, is dan ook onterecht. Waar het ‘evidentiegeloof’ heeft geleid tot een zeer groot corpus aan betrouwbare kennis dat in hoge mate consistent is, tot juiste voorspellingen over de werkelijkheid leidt en grote praktische toepassingen heeft, is religieus geloof in al de eeuwen nog geen stap verder gekomen op deze punten, of op welk ander punt dan ook. De enige reden waarom theologen nu niet meer twisten over of Adam wel of niet een navel heeft gehad¹⁰, is dat wetenschappelijke ontwikkelingen deze kwestie onzinnig gemaakt hebben. Over een kwestie als de goddelijkheid van Christus is gestemd (!)¹¹ en vele andere kwesties hebben tot een bijna eindeloze reeks aan schismata en verketteringen geleid. Het is niet moeilijk om de verschillen tussen beide vormen van ‘geloof’ te ontwaren en in te zien hoe onzinnig dit argument van Haught is.

In hoofdstuk twee probeert Haught te laten zien dat de nieuwe atheïsten de (vermeende) consequenties van hun atheïsme niet aanvaarden, zoals klassieke atheïsten als Friedrich Nietzsche, Albert Camus en Jean-Paul Sartre dat wel deden. Hij noemt de nieuwe atheïsten dan ook “soft-core”, in tegenstelling tot het “hard-core” atheïsme van Nietzsche, Camus en Sartre. “Go all the way and think the business of atheism through to the bitter end [...], you will be required by the logic of any consistent skepticism to pass through the disorienting wilderness of nihilism.” (p. 22) stelt Haught. Waarom nihilisme het logische gevolg moet zijn van atheïsme is echter verre van duidelijk. Ook is het niet nodig om elke invloed van het christendom te verwijderen alvorens goddeloos verder te gaan. Er zit namelijk een belangrijk verschil tussen hoe wij tot bepaalde opvattingen

⁹ Herman Philipse, “Theologie: een wetenschap?”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 38 (1984), 45-66.

¹⁰ Zie hiervoor hoofdstuk 1 uit Bergen Evans’ “The natural history of nonsense”, <http://capecodhistory.us/20th/The%20Natural%20History%20of%20Nonsense.pdf>

¹¹ Dit gebeurde op het eerste Concilie van Nicea in 325, bijeengeroepen door keizer Constantijn de Grote.

gekomen zijn en hoe wij die *rechtvaardigen*. Veel van onze huidige opvattingen –ook die van atheïsten- zijn tot ons gekomen door de judeo-christelijke traditie (dat kon socio-historisch ook moeilijk anders), maar dat wil geenszins zeggen dat bij het verwerpen van een goddelijke *rechtvaardiging* daarom ook de opvatting *zelf* verworpen hoeft te worden.

In het derde hoofdstuk bereikt Haughts lamentatie over de theologische ongeschooldheid van de nieuwe atheïsten haar hoogtepunt. Ze negeren de theologie bijna volledig en richten slechts hun pijlen op de Bijbelse letterknechten, klaagt Haught. Daarmee zijn ze niets anders dan de atheïstische pendanten van de creationisten. Is het Haught dan niet opgevallen dat meer dan de helft van zijn Amerikaanse geloofsgenoten de Bijbel in meer of mindere mate letterlijk neemt, zoals uit de bovengenoemde enquêtes is gebleken? Zou hij niet beter de hand in eigen christelijke boezem kunnen steken en de meerderheid van zijn christenbroeders uit gaan leggen hoe theologische onverantwoord *hun* opvattingen zijn, in plaats van atheïsten te verwijten dat ze volstrekt gangbare christelijke opvattingen aanvallen?

Laten we nu eens kijken wat de nieuwe atheïsten dan hebben gemist bij het negeren van de theologie. Haught omschrijft de functie van theologie als volgt: “The business of theology is to make sure that our questions to the Scripture of any religious tradition will be directed in such a way as to allow ourselves to be challenged and even shaken at the deepest levels of our existence by what the text has to say.” (p. 35). Maar waarom moet je theologie, *godgeleerdheid*, gestudeerd hebben om dit te kunnen? Dit kan net zo goed door een studie letteren, of zelfs zonder een gehele studie, simpelweg door de tekst op de juiste wijze te lezen¹². Wat is de meerwaarde van *godgeleerdheid* in dezen? Wat heeft de theologie te bieden naast letterkundig, geschiedkundig, sociologisch en filosofisch inzicht? In een heel hoofdstuk over de vraag naar het nut van de theologie verzuimt hij deze cruciale vragen te beantwoorden.

In het vierde hoofdstuk probeert Haught uit te leggen dat, in tegenstelling tot wat de nieuwe atheïsten beweren, God helemaal geen hypothese is. Waarom? “Because thinking of God as a hypothesis reduces the infinite divine mystery to a finite cause, and to worship anything finite is idolatry.” (p. 43). Dit is opmerkelijk, want voor een theïst als Haught is God veel méér dan een oneindig mysterie. Als we de geloofsbelijdenissen mogen geloven, is de christelijke God de schepper van de wereld, is de Bijbel Zijn geïnspireerde woord, intervineert Hij in de natuurlijke gang van zaken (wonderen) en zou Hij in hoogsteigen persoon hebben rondgelopen op aarde (Jezus). Een dergelijke God die intervineert in de wereld is wel degelijk vatbaar voor wetenschappelijke kritiek, in ieder geval in principe. Met deze zet onttrekt Haught zich dus niet aan atheïstische kritiek, maar maakt hij God zo vaag dat Hij weinig meer van doen heeft met de God van de gelovigen. Daarnaast ben ik erg benieuwd hoe Haught, als consistent monotheïst, aannemelijk kan maken dat alle andere goden behalve de zijne niet bestaan. Waarom zou Zeus niet evengoed kunnen bestaan als “infinite divine mystery”? Of Krishna? Of Allah?

¹² Dat wil zeggen: rekening houdend met de culturele context waarin de tekst ontstaan is, het doel waarmee de tekst geschreven is enzovoort. Hier is vaak geen complete studie voor nodig, laat staan een theologische.

Vervolgens probeert hij wederom de atheïst ervan te beschuldigen dat ook hij ‘gelooft’, namelijk dat de rede betrouwbare informatie verschaft over de echte werkelijkheid. Dit is niet alleen een geloof volgens Haught, maar *a fortiori* een probleem voor de atheïst omdat hij meent dat onze verstandelijke vermogens door blinde evolutionaire processen ontstaan zijn. Dit argument is uitgebreid uitgewerkt door zijn collega-theoloog Alvin Plantinga. Zijn er goede redenen om aan te nemen dat deze vermogens toch betrouwbaar zijn? Ja, ten minste twee, zij het tot op zekere hoogte. Ten eerste zouden wij hier nu niet zijn als onze verstandelijke vermogens geen betrouwbaar beeld zouden geven van de werkelijkheid waarin wij leven¹³. Onze verre voorouders zouden immers al lang zijn opgegeten, in een afgrond zijn gestort, zijn uitgehongerd of op een andere manier het leven hebben gelaten als de werkelijkheid wezenlijk anders zou zijn dan ze dachten. Ofschoon dit evenwel geen garantie is voor onfeilbaarheid (wat ook geen atheïst zal beweren), is dit het beste wat we hebben. Ten tweede kunnen we de betrouwbaarheid van onze verstandelijke vermogens toetsen. Het feit dat we bijvoorbeeld een ruimteveer een succesvolle ruimtereis kunnen laten maken, bewijst dat onze verstandelijke voorstelling van zaken overeenkomt met de werkelijkheid. Ook het feit dat de computer, die Haught heeft gebruik voor zijn boek, werkt, illustreert dit punt.

Haught meent echter een betere garantie voor betrouwbaarheid te hebben: “We can trust [our minds] because, prior to any process of reasoning or empirical inquiry, each of us, simply by virtue of being or existing, is already encompassed by infinite Being, Meaning, Truth, Goodness, and Beauty” (p. 50). Hoe weet hij dit? Hoe kan hij tot deze conclusie komen zonder daarbij te redeneren? Hoe weet hij wat deze woorden betekenen zonder ze ooit via empirie te hebben geleerd? Om tot de conclusie te komen dat zijn *mind* betrouwbaar is, kan hij niet om zijn *mind* heen. Zijn “very good answer” (p. 50) is dus niet bepaald overtuigend.

In hoofdstuk vijf bekritiseert Haught de pogingen van de nieuwe atheïsten om geloof (in de zin van “faith”) op evolutionaire wijze te verklaren. Wat hij vooral aanvecht, is de opvatting dat een evolutionaire verklaring een religieuze/theologische verklaring overbodig maakt. Zijn voornaamste kritiek bestaat er ook hier weer uit dat volgens hem “faith” op een verkeerde manier gebruikt wordt door de nieuwe atheïsten. Wanneer dit woord op de juiste manier gebruik wordt (“[...] the state of being drawn toward or being grasped by something of utmost importance [...]”, p. 61), is er geen enkel probleem tussen de evolutionaire en religieuze verklaring, aldus Haught. Het blijft evenwel onduidelijk wat hij met deze betekenis van “faith” bedoelt in het kader van de verklaring van geloof. Zijn definitie is zo vaag en algemeen dat het nauwelijks nog betekenis heeft bij het spreken over godsdienst, laat staan dat het kan verklaren waarom zoveel verschillende mensen zoveel totaal verschillende dingen geloven.

¹³ Natuurlijk is het zo dat evolutionaire mechanismen selecteren op adaptiviteit, op de kenmerken die leiden tot het grootste reproductieve succes, en die hoeven niet *noodzakelijk* in overeenstemming te zijn met de werkelijkheid. Er is echter geen goede reden om aan te nemen waarom dit niet (tot op een zeker hoogte) het geval zou zijn. Het is dan ook geen sterk argument tegen de betrouwbaarheid van onze redelijke vermogens, maar hooguit een goede reden om aan te nemen dat ze niet onfeilbaar zijn, maar dat is ook al vast te stellen zonder naar onze ontstaansgeschiedenis te kijken.

Zonder uitgebreid op Haughts kritiek in dezen in te willen gaan (daar is een recensie niet de geschikte plaats voor), wil ik een tegenwerping opvoeren waar Haught geen woord aan wijdt. Het grote voordeel van een (volledig) naturalistische verklaring boven een (additionele) religieuze verklaring is dat het de potentie heeft om religie *in het algemeen* te verklaren. Haught daarentegen zou, als vroom katholiek, moeten verklaren waarom de enige ware God zoveel verschillende mensen zoveel verschillende (en onderling onverenigbare) religieuze opvattingen heeft gegeven. Als hij ervoor kiest om deze verscheidenheid aan religieuze opvattingen volledig op naturalistische wijze te verklaren, zal hij aannemelijk moeten maken waarom dit niet net zo goed kan voor zijn eigen religieuze opvattingen¹⁴. Hoe verklaart hij bijvoorbeeld waarom een heel groot deel van de mensheid polytheïst is als er maar één ware God bestaat, zoals de christelijke kerk leert? Haught komt met geen enkel goed argument waarom we ons zouden moeten beroepen op een (additionele) religieuze/theologische verklaring.

De centrale kwestie in hoofdstuk zes is moraal. Haught verwerpt (gelukkig) de opvatting dat je zonder God niet moreel kunt zijn, al heeft hij moeite met een goddeloze rechtvaardiging (waarover later meer). Hij geeft zelfs toe dat ook volgens veel gelovigen moraal het belangrijkste punt in de Bijbel is. Volgens hem is dat echter niet zo (p. 67), maar opmerkelijk genoeg blijft de onderbouwing hiervoor achterwege. Hoe weet hij dat dit niet zo is? Dit is een zeer interessante vraag, zeker gezien veel van zijn christenbroeders het naar eigen zeggen hierover niet met hem eens zijn. Ik ben ook erg benieuwd hoe hij een dergelijke discussie met zijn geloofsgenoten wil beslechten omdat een gedeeld waarheidscriterium ontbreekt.

Dawkins kritiek op de Bijbelse moraal vindt Haught niet eens de moeite waard om op in te gaan. Dat is jammer, want hier valt heel veel over te zeggen. Haught laat ons in het ongewisse over hoe we met de vele gruwelijke en barbaarse Bijbelse morele opvattingen, meestal door God zelf ingesteld, om moeten gaan. Wat denk Haught van de vele volkeren die door of in opdracht van *zijn* God afgeslacht worden, inclusief kinderen en vee? Het aantal moreel verwerpelijke passages in de Bijbel is bijna eindeloos¹⁵, maar Haught komt er slechts in het laatste hoofdstuk even op terug. Zijn rechtvaardiging komt er op neer dat we deze passages moeten zien in het grotere licht van de bevrijding. Blijkbaar heiligt bij God het doel alle middelen, inclusief racisme, marteling, genocide en infanticide.

Vervolgens zet hij de aanval in op Dawkins verklaring voor (menselijke) moraal, omdat die volgens hem plotseling uit elkaar valt wanneer Dawkins beargumenteert dat ons goede gedrag jegens niet-familie een evolutionair bijproduct is¹⁶, zij het een “blessed” bijproduct. Waarom dit Dawkins verklaring uit elkaar doet vallen, is evenwel geheel niet duidelijk. Analoge verklaringen komen namelijk meer voor in de evolutiebiologie, zoals Haught zelf ook weet. Haught meent dat Dawkins verklaring van moraal vergelijkbaar is

¹⁴ Zie voor een veel uitgebreidere uitwerking van dit punt hoofdstuk 7 van Nederlands Philipsses “Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie”

¹⁵ Zie voor een aardig overzicht, dat nog lang niet uitputtend is:
http://www.religioustolerance.org/imm_bibl.htm

¹⁶ Een bijproduct van het leven in kleine groepen die (hoofdzakelijk) bestaan uit familieleden en waarbij het dus evolutionair voordelig is om je goed te gedragen jegens je groepsgenoten.

met chemische wetten die inkt aan papier binden ter verklaring van wat iemand schrijft in een boek. Deze analogie gaat echter mank, want Dawkins verklaring is geen ‘proximale’ verklaring, zoals chemische wetten dat wel zijn, maar juist een ‘ultieme’ verklaring.

Een verklaring biedt echter nog geen rechtvaardiging van moraal, dus na Haughts kritiek op de verklaring volgt de kritiek op de rechtvaardiging. Waarop beroept een atheïst zich bij wat goed en slecht is? Omdat dit een zeer complex onderwerp is¹⁷, beperk ik mij slechts tot een korte kritiek op Haughts eigen opvattingen hierover. Ons verlangen naar het goede en afkeer van het slechte komt volgens Haught van God (p. 74-75). Dit is echter moeilijk vol te houden gezien de grote veranderingen die zijn opgetreden over wat mensen goed en slecht noemen. Als geen ander had Haught dit moeten weten na het lezen van de Bijbel, waarin vele opvattingen die hij nu slecht zou noemen door God *himself* zijn goedgekeurd. Is de Almachtige misschien in de loop der tijd humaner geworden? Heeft Hij de barbaarsheid van zijn eigen gedrag ingezien en is Hij van morele opvattingen veranderd?

In hoofdstuk zeven buigt Haught zich over de vraag of een persoonlijke God nog wel houdbaar is met de wetenschappelijke inzichten over ons universum. Volgens Haught zit het probleem in de opvatting van de nieuwe atheïsten dat ze gewoon geen oog hebben voor het persoonlijke in het universum. Helaas gaat Haught daarbij niet in op de vele goede redenen om aan te nemen dat het universum onpersoonlijk is. Hij legt bijvoorbeeld totaal niet uit hoe het onpersoonlijke, verspillende en wrede proces van evolutie te rijmen valt met de vermeende persoonlijke, intentionele en liefdevolle Schepper daarvan, die ook nog eens almachtig zou moeten zijn (en het dus niet noodzakelijk zo heeft hoeven doen). Hij voert geen enkel argument aan voor een persoonlijk universum, afgezien van het geestelijk leven van mensen. Dit is echter niet in strijd met de onpersoonlijke aard van het universum¹⁸ en het bestaan van geestelijk leven is gebaseerd op goede argumenten, in tegenstelling tot de claim dat het universum van persoonlijkheid getuigt.

Vervolgens probeert Haught de lezer ervan te overtuigen dat een naturalistische verklaring van het leven, moraal of religie een theologische niet hoeft uit te sluiten. Dat is strikt logisch gezien natuurlijk waar, maar daarmee nog niet waarschijnlijk. Volgens Haught hoeven we de theologische verklaring dan ook niet weg te snijden met Occams scheermes¹⁹. Daartoe zal hij echter wel aannemelijk moeten maken dat de theologische verklaring een noodzakelijk wezensbegrip bevat (i.e. God), zoals Occams scheermes vereist. Anders is God immers een *entia praeter necessitatem*. Helaas laat Haught het ook hier weer afweten door te verzuimen een goede reden te geven waarom we een

¹⁷ Onder atheïsten is hierover een interessante discussie gaande, zie bijvoorbeeld hoofdstuk 3 uit Philippses “Atheïstisch manifest en De onredelijkheid van religie”, deel II uit het boek “Moreel Esperanto” van Paul Cliteur (De Arbeiderspers, 2007) en <http://www.infidels.org/library/modern/nontheism/atheism/morality-and-atheism.html>

¹⁸ Geen enkele atheïst beweert dat uit een onpersoonlijk universum niet na lange tijd gradueel zoiets persoonlijks kan emergeren als het (menselijk) geestelijk leven, dat overigens hoogstwaarschijnlijk ook in meer of mindere mate bij andere dieren aanwezig is (zoals je op grond van een evolutionaire oorsprong mag verwachten).

¹⁹ “*Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*” (wezensbegrippen moeten niet onnodig vermeerderd worden), toegeschreven aan de 14^e-eeuwse scholasticus W. van Occam

theologische verklaring nodig hebben *naast een naturalistische*. Volgens Haughts redeneerwijze is het net zo goed mogelijk om Poseidon te gebruiken als verklaring voor aardbevingen naast plaattektoniek of de Duivel als verklaring voor epilepsie naast neurologisch disfunctioneren. God neemt in Haughts verklaring dezelfde plaats in als Poseidon en de Duivel in het voorgaande: niet uitgesloten, maar overbodig en onwaarschijnlijk.

Haught beroept zich ook in dit hoofdstuk weer op de analogie met een boek. Een boek kun je onder andere verklaren met chemische wetten, de activiteiten in een drukkerij en de intenties van de schrijver, maar deze sluiten elkaar niet uit en zijn zelfs complementair. De analogie gaat ook hier echter weer mank omdat al deze wezensbegrippen evident noodzakelijk zijn om tot een volledige verklaring te komen. Haught laat daarentegen niet zien waarom God een noodzakelijk wezensbegrip is in de betreffende verklaringen.

Het hoofdstuk sluit Haught af met: “The physical determinism, or lawfulness, of the lower levels in the hierarchy of explanations does not need to be suspended in order for the universe to be influenced by a personal God.”. Dit is hoogst opmerkelijk voor een christelijke theoloog, want het centrale wonder in het christendom, de vermeende opstanding van Christus, kan niet hebben plaatsgevonden zonder het tarten van de fysische wetmatigheid. Hetzelfde geldt, misschien wel per definitie, voor vele andere vermeende wonderen.

Het laatste hoofdstuk is misschien nog wel het zwakste van allemaal. Hierin gaat Haught constant uit van het christelijke godsbeeld, waarbij hij God omschrijft als: “unabashedly incarnate; fully enfleshed in the world; and intimately related to its becoming, antiquity, creativity, pain, uncertainty, mortality, weakness, and hopes” (p. 96). Hij geeft echter geen enkel goed argument waarom we al dit soort religieuze beweringen moeten geloven, terwijl dat juist een centraal punt is in de kritiek van de nieuwe atheïsten. Op grond waarvan zouden we de incarnatie- en bevrijdingsdoctrines moeten geloven anders dan “belief without evidence”? Haught doet geen enkele serieuze poging om het complexe christelijke godsbeeld te verdedigen tegen redelijke kritiek.

Tot slot doet Haught nog een poging om alle ellende in de wereld, die tevens inherent is aan het proces van evolutie, te rijmen met het christelijke godsbeeld. De eis van de atheïsten dat, als een almachtig, alwetend en algoed Wezen zou bestaan, de wereld er een heel stuk beter uit had kunnen zien is onredelijk want, zo meent Haught, in een wereld die vanaf het begin goed is, zou er “of course” geen leven, vrijheid, toekomst of avontuur zijn (p. 106). Ofschoon dit argument vaak opgevoerd wordt door gelovigen, is mij nooit duidelijk geworden waarom dit het geval zou moeten zijn. Is de moderne westerse mens minder vrij dan zijn verhongerende soortgenoten in bepaalde delen van Afrika? Zou het leven minder avontuurlijk zijn als kanker uitgebannen zou worden? Er is geen enkele reden om aan te nemen dat ellende noodzakelijk is voor leven, vrijheid en avontuur. Dat een almachtige God een betere wereld had kunnen scheppen dan deze is niet moeilijk voor te stellen, zoals ook Voltaire Leibniz al tegenwierp.

Samenvattend slaagt Haught er in zijn boekje niet in de kritiek van de nieuwe atheïsten te pareren. Hij weeklaagt constant over hun theologische ongeschooldheid, maar mist de pointes van hun aanvallen. Zijn definitie van “faith” is niet voldoende om het complexe christelijke godsbeeld en de bijbehorende doctrines mee te rechtvaardigen, waardoor het aanvaarden daarvan nog steeds neerkomt op “belief without evidence”. Ironische genoeg is juist dit de centrale kritiek van de nieuwe atheïsten op religieuze claims.