

Geloven in fictie

Vormen van troost in de
nieuw-atheïstische romans

Gerard van Es

 *Parthenon*



Uitgeverij Parthenon
Postbus 22199, 1302 CD Almere
www.uitgeverijparthenon.nl

© 2020 Gerard van Es | Uitgeverij Parthenon. Alle rechten voorbehouden.

OMSLAG: Studio Jan de Boer

TREFWOORDEN: moderne literatuur, literatuurwetenschap

NUR: 617

ISBN | EAN: 978 90 83046 402

INHOUD

Woord vooraf	7	
1. Inleiding	9	
Thema	9	
Relevantie	11	
Dood, verlies, en troost	22	
Onderzoeksvragen en werkwijze	28	
Hoofdstukindeling	29	
2. Het nieuwe atheïsme	33	[5]
Inleiding	33	
Het gedachtegoed van de nieuwe atheïsten: de ‘Four Horsemen’	38	
Reacties op het nieuwe atheïsme	53	
Dood, verlies en troost	64	
Conclusie	75	
3. De meerwaarde van de roman	77	
Inleiding	77	
De roman in een seculiere wereld	78	
De meerstemmigheid van de roman	91	
Roman en zingeving	93	
Werkwijze	106	
4. Ian McEwan	109	
Inleiding	109	
Positionering	110	
Saturday (2005)	118	
The Children Act (2014)	130	
Conclusie	137	
5. Salman Rushdie	140	
Inleiding	140	
Positionering	141	
The Satanic Verses	150	

	The Enchantress of Florence (2008)	163
	Conclusie	170
	6. Anna Enquist	173
	Inleiding	174
	Positionering	175
	Het geheim (1997)	183
	Contrapunt (2008)	191
	Kwartet (2014)	205
	Conclusie	213
[6]	7. Hafid Bouazza	217
	Inleiding	217
	Positionering	217
	Paravion (2004)	224
	Spotvogel (2009)	233
	Meriswin (2014)	246
	Conclusie	258
	8. Conclusie	261
	Opzet studie en gekozen werkwijze	261
	Visies op dood en verlies in het nieuwe atheïsme	263
	Dood en verlies in de besproken romans	264
	Vormen van troost in de romans	267
	Tot slot	273
	Bibliografie	278
	Over de auteur	300
	Index	301

2. Het nieuwe atheïsme

Inleiding

Om een helder zicht te krijgen op het thema ‘troost’ in de nieuw-atheïstische roman is het belangrijk om eerst nader in te gaan op het ‘New Atheism’. In hoeverre kan de levensvisie (world view) van de nieuwe atheïsten troost bieden in situaties van dood en verlies? In dit hoofdstuk komt allereerst het ontstaan van de beweging aan de orde en wordt het gedachtegoed van het New Atheism besproken aan de hand van de publicaties van vier prominente auteurs. Door hun optreden in de media en door veelvuldig naar elkaar te verwijzen versterkten ze de indruk dat ze een welomlijnde denkbeweging representeerden.¹ Vervolgens komt een aantal positieve en negatieve reacties op het nieuwe atheïsme aan de orde, waardoor de belangrijke thema’s in het debat verder worden uitgediept. De discussie mondt uit in een beschouwing over de plaats van troost in een niet-atheïstische wereldvisie.

[33]

Een algemeen geaccepteerde definitie van atheïsme valt moeilijk te geven. In de bestaande definities ligt het accent ofwel op het ontkennen van het bestaan van een God of goden dan wel in een nadrukkelijke afwijzing daarvan. Het *Oxford Handbook of Atheism* definieert atheïsme als de ‘absence

¹ Thomas Zenk noemt deze vier namen als de meest prominente nieuw-atheïstische auteurs. Andere namen die gerelateerd kunnen worden aan het New Atheism zijn A.C. Grayling, Ayaan Hirsi Ali, Victor Stenger, Steven Weinberg, Lawrence Krauss, Peter Sloterdijk, Michel Onfray, Slavoj Žižek. Thomas Zenk, ‘New Atheism’, in: Stephen Bullivant en Michael Ruse (red.), *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 245. Ook Amarnath Amarasingam noemt bovengenoemde vier auteurs als de meest prominente nieuwe atheïsten. Amarnath Amarasingam (red.), *Religion and the New Atheism: A Critical Appraisal*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2010, 1-8.

of a belief in the existence of a God or gods'.² Het voordeel van deze definitie is dat zij open is. Zij spreekt uitsluitend over de afwezigheid van een geloof in het bestaan van een God of goden. Binnen deze definitie is zowel ruimte voor zwakke vormen van atheïsme, zoals het agnosticisme, als voor sterke vormen, waarbij sprake is van de besliste overtuiging dat er geen God is. Van die laatste is het New Atheism een sprekend voorbeeld, waarbij bovendien sprake is van een zekere vijandigheid ten opzichte van het fenomeen religie. Met de term 'New Atheism' wordt een atheïstische en anti-religieuze stroming aangeduid waarvan het gedachtegoed teruggaat op de publicaties van een aantal wetenschappers in het Verenigd Koninkrijk en in de Verenigde Staten. De meest prominente onder hen zijn de Amerikanen [34] Sam Harris (filosoof, neurowetenschapper) en Daniel Dennett (filosoof), de Brit Richard Dawkins (wetenschapsfilosoof en evolutionair bioloog) en Christopher Hitchens (literair criticus), die zowel de Britse als de Amerikaanse nationaliteit bezat. Hun ideeën kregen grote bekendheid door de aandacht van de media, die in 2006 het begrip 'New Atheism' lanceerden. Zo schreef de Amerikaanse journalist Gary Wolf een artikel over deze beweging, getiteld: 'The Church of the Non-Believers', dat verscheen in het magazine *Wired*, met op de cover de titel 'The New Atheism'. Het valt op dat de beweging beschreven wordt in een terminologie, die ontleend is aan het kerkelijk idioom ('The Church of the Non-Believers'). Niet alleen in kerkelijke termen wordt de beweging beschreven, maar ook aan het militaire jargon worden termen ontleend om de beweging te 'framen': zij vechten als een leger tegen de vijand, die God heet: 'They are gunning for God'.³ Zelf gebruiken de vier auteurs, die als de kern van het nieuwe atheïsme worden beschouwd, deze terminologie niet.⁴ Zij duiden zich zelf aan als 'non-believer', 'godless', 'atheist'. Sommigen van hen stelden voor de term 'bright' (als zelfstandig naamwoord) te gebruiken op dezelfde wijze als het woord 'gay' voor homo's fungeert. 'A bright is a person whose world view is free of

² Stephen Bullivant, 'Defining "Atheism"', in: Stephen Bullivant en Michael Ruse, *The Oxford Handbook of Atheism*, Oxford: Oxford University Press 2013, 11-21.

³ John C. Lennox, *Gunning for God: Why the New Atheists are missing the target*, Oxford: Lion Hudson, 2011.

⁴ Voor verdere details over de oorsprong van de naam 'New Atheism', zie het artikel van Thomas Zenk in bovengenoemde *Oxford Handbook of Atheism*, 251-2.

supernatural and mystical elements. The ethics and actions of a bright are based on a naturalistic world view', zo schreef Dawkins.⁵ Ook Daniel Dennett voelde zich aangetrokken tot het woord 'bright' en schreef een bijdrage in de *New York Times*, waarin hij degenen die zich niet kunnen herkennen in een supernaturalistische levensvisie, opriep om 'uit de kast te komen' en hun stem te laten horen in de Amerikaanse maatschappij.⁶ Hitchens voelde zich niet aangesproken door het voorstel van Dawkins en Dennett dat atheïsten zich zouden tooien met het woord 'bright', een 'cringe-making proposal', volgens Hitchens.⁷

Waardoor ontstond deze nieuwe atheïstische beweging en wat maakte dat zij zo populair werd? Veelal worden de aanslagen van 11 september 2001 genoemd als een belangrijke factor. Religie zou aanzetten tot radicalisme en geweld, mensen verblinden en de ratio uitschakelen. Alleen het hogere religieuze doel zou tellen. De titel van het boek van Sam Harris *The End of Faith – religion, terror, and the future of reason* is in dit opzicht kenmerkend.⁸ Niet het geloof, dat zich verbindt met religie en terreur teweeg brengt, heeft de toekomst, maar de rede, die een beroep doet op het onafhankelijke denken. Dit boek wordt wel als het startpunt gezien van de beweging van het nieuwe atheïsme.

Een andere factor die van invloed geweest zou kunnen zijn op het ontstaan van het nieuwe atheïsme was de verbazing en ergernis over het feit dat religie tegen alle verwachting in nog steeds niet weg te denken viel in een seculiere maatschappij. Volgens de socioloog William Stahl voelden de nieuwe atheïsten zich zeer bedreigd door een maatschappij, die zich langzamerhand verwijderde van de waarden van de Verlichting.⁹ Datzelfde ge-

[35]

⁵ Richard Dawkins, 'The future looks bright', *The Guardian*, 21 juni 2003.

⁶ Daniel Dennett, 'The bright stuff', *New York Times*, 12 juli 2003.

⁷ Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*, Londen: Atlantic Books, 2007, 5.

⁸ Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, Londen: The Free Press, Simon and Schuster, 2005 (oorspronkelijk verschenen in 2004 in de Verenigde Staten, W.W. Norton & Company).

⁹ William A. Stahl, 'One-dimensional rage: the social epistemology of the New Atheism and fundamentalism', in: Amarnath Amarasingam (red.), *Religion and the New Atheism: A critical appraisal*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2010, 107. Christopher Hitchens pleit voor een nieuwe Verlichting, waarbij Hitchens drie zaken in

voel van verbazing en ergernis vertolkte de Britse schrijver Ian McEwan in zijn toespraak in 2006 bij de dertigste verjaardag van het boek over evolutie van Richard Dawkins *The Selfish Gene*: 'Few of us, I think, in the mid-1970s, when *The Selfish Gene* was published, would have thought we would be dedicating so much mental space to discussing religious faith in this new century'. Volgens McEwan was de gedachte dat geloof, dat niets nuttigs te melden had op het gebied van de kosmologie, geologie of geneeskunde, zich uiteindelijk zou terugtrekken op het gebied waar het thuishoort, namelijk binnen de privacy van het individuele geweten. 'We were wrong', aldus McEwan. In het publieke discours claimden de 'sky-god worshippers' steeds meer ruimte om ons te vertellen hoe we moesten leven en denken.¹⁰

[36] Dat religie nog steeds een prominente rol in de samenleving speelde werd ook zichtbaar in de beweging van Christian Right in Amerika. De ergernis over de manier waarop religie daar domineerde, bleek een goede voedingsbodem voor het nieuwe atheïsme te zijn. Christian Right manifesteerde zich als een conservatief evangelische beweging, die de steun genoot van de toenmalige president G.W. Bush. Zij had een uitgesproken mening over een aantal ethische zaken, waarbij de bijbel en het christelijk geloof normatief worden geacht en zichtbaar aanwezig dienen te zijn in de maatschappij: men is anti-abortus (Pro Life beweging), tegen euthanasie, tegen 'same-sex marriage' en is gekant tegen 'stem cell research'. En natuurlijk koos men onomwonden voor creationisme en intelligent design en keerde men zich tegen de evolutionaire visie van Darwin. In zo'n klimaat zijn alternatieven voor de allesbepalende rol die geloof en religie spelen, zeer welkom. 'New Atheism' was zo'n alternatief, waarin mensen een perspectief werd geboden om onder de verstikkende werking van religie en geloof uit te komen en zelf hun eigen vrije keuze te maken, geleid door ratio en wetenschap.

het bijzonder noemt: ruimte voor de vrije bestudering van literatuur en poëzie, die superieur zijn aan heilige teksten, vrij wetenschappelijk onderzoek en tenslotte de loskoppeling van seksualiteit van angst, ziekte en tirannie, op voorwaarde dat religies verbannen moeten worden om aan dit discours deel te nemen. Hitchens, *God Is Not Great*, 283.

¹⁰ Ian McEwan, 'A parallel tradition', *The Guardian*, 1 april 2006.

Wat verklaart de populariteit van deze beweging? In zijn artikel 'The New Atheism and sociology: Why here? Why now? What next?'¹¹ stelt Stephen Bullivant de vraag hoe het komt dat de nieuw-atheïsten zo ongekend populair geworden zijn en op een brede aandacht van de media konden rekenen. Blijkbaar hadden zij een gevoelige 'social nerve' geraakt. Naast de impact die de terroristische aanslagen hadden, het debat over Intelligent Design en het algemene cynisme en wantrouwen ten opzichte van (religieuze) instituties noemt Bullivant nog een opmerkelijk punt met name wat de Verenigde Staten betreft. Atheïsten hebben in de Verenigde Staten vaak het stigma niet patriottisch genoeg te zijn. Dat beeld stamt uit de jaren vijftig van de twintigste eeuw toen een Koude Oorlog ontstond tussen de Verenigde Staten en de Sovjet-Unie, waarbij het christelijke en kapitalistische Amerika kwam te staan tegenover de atheïstische en communistische Sovjet-Unie. Verder werden atheïsten met argwaan bekeken omdat zij met hun atheïstische houding de 'civil religion', een essentiële pijler in de Amerikaanse maatschappij, zouden ondermijnen. Door de 'war on terror' ontstond opeens een nog niet eerder vertoond verschijnsel: een Amerikaans patriottisch atheïsme.¹²

[37]

Door de aanslagen van 9/11 werd duidelijk hoe gevaarlijk religie kon zijn. Wellicht onder de indruk van deze aanslagen verdedigden Harris en Hitchens de controversiële Amerikaanse betrokkenheid in Irak en Afghanistan, terwijl Hitchens Guantanamo Bay verdedigde en Harris openlijk de ondervragingsmethoden van gevangen genomen terroristen ondersteunde. Dit laatste kwam Harris overigens terecht op veel kritiek te staan.¹³ Deze conservatieve opstelling van deze nieuwe atheïsten is opmerkelijk omdat

¹¹ Stephen Bullivant, 'The New Atheism and sociology: why here? why now? what next?' in: Amarnath Amarasingam (red.), *Religion and the New Atheism: A critical appraisal*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2010, 109-124.

¹² Susan Sontag onderstreept het belang van het hebben van een religie in de Verenigde Staten: '(...) in the United States it's not important which religion you adhere to, as long as you have one (...) The very fact of being religious ensures respectability, promotes order, and gives the guarantee of virtuous intentions to the mission of the United States to lead the world'. Susan Sontag, 'Literature is freedom' (The Friedenspreis Acceptance Speech), in: Susan Sontag, *At the Same Time: Essays & Speeches*, New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2007, 201-202.

¹³ Harris, *The End of Faith*, 192-199.

een atheïstische levensbeschouwing vaak geassocieerd wordt met liberaal politieke standpunten.¹⁴

Het gedachtegoed van de nieuwe atheïsten: de ‘Four Horsemen’

[38] Wat zijn nu de belangrijkste gedachten van de ‘Four Horsemen’, zoals Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Daniel Dennett en Sam Harris worden genoemd, met een term die verwijst naar de vier ruiters uit de Apocalyps.¹⁵ Het nieuw-atheïstische gedachtegoed is een moeilijk te definiëren begrip omdat de hierboven genoemde vier auteurs in hun benadering van God en geloof, religie en de ethiek onderlinge verschillen vertonen. Maar, zoals we zullen zien, zij hebben gemeen dat zij uitgesproken opvattingen hebben over vier punten: de onwaarschijnlijkheid van het bestaan van God, de overtuiging dat geloven irrationeel is en – als derde punt – dat religie slecht is omdat zij de verhoudingen vergiftigt en aanzet tot geweld. Bovendien is religie een belemmering om op eigentijdse en seculiere wijze na te denken over de vragen van goed en kwaad. In de vierde plaats delen zij een optimistisch mensbeeld, waarbij de mens via rede en wetenschap unieke kansen wordt geboden in dit bestaan, dat eenmalig is. In het onderstaande worden bovengenoemde vier gemeenschappelijke kenmerken van de nieuwe atheïsten verder uitgewerkt.

Allereerst stellen de nieuwe atheïsten het bestaan van een God ter discussie. ‘There is probably no God. Now stop worrying and enjoy your life’ was de slogan, die in 2008 op vele Londense bussen te lezen viel als onderdeel van een actie, georganiseerd door Britse humanisten en ondersteund door Richard Dawkins. De slogan is illustratief voor het gedachtegoed van

¹⁴ Stephen LeDrew beschouwt de beweging van het nieuwe atheïsme als te divers om deze te bestempelen als liberaal of conservatief, maar op een aantal terreinen (veiligheid, economie en gender) positioneert hij deze stroming aan de rechterzijde van het politieke spectrum: Stephen LeDrew, *The Evolution of Atheism: The Politics of a Modern Movement*, Oxford: Oxford University Press, 2016, 178-212.

¹⁵ De term ‘Four Horsemen’ werd voor het eerst gebruikt tijdens een discussie tussen bovengenoemde vier auteurs op 30 september 2007 ten huize van Christopher Hitchens in Washington. Oorspronkelijk zou ook Ayaan Hirsi Ali aan het gesprek deelnemen. Te vinden op Youtube. De tekst van het gesprek is gepubliceerd in: *The Four Horsemen: Dawkins, Dennett, Harris, Hitchens: The discussion that sparked an atheistic revolution*, Londen: Bantam Press, 2019, 39-131.

de nieuwe atheïsten: dat er waarschijnlijk geen God bestaat (Dawkins gaf een van zijn hoofdstukken in zijn boek de titel mee: 'Why there almost certainly is no God', wat nog iets stilliger klinkt) en dat deze constatering mensen de ruimte en de vrijheid geeft om zonder metafysisch gepieker van het leven te kunnen genieten.¹⁶

In zijn behandeling van de Godsvraag stelt Dawkins, die van de vier genoemde auteurs het meest uitvoerig op deze vraag ingaat, de evolutieer tegenover het theïsme, dat hij betitelt als de 'God-hypothese'. Deze God-hypothese wordt als volgt gedefinieerd: 'There exists a superhuman, supernatural intelligence who deliberately designed and created the universe and everything in it, including us.' Deze bovennatuurlijke intelligentie schiep niet alleen het universum, hij is ook een persoonlijke God, die in het universum woont of misschien wel daarbuiten. Het karakter van deze God, speciaal de oud-testamentische God, karakteriseert Dawkins als 'arguably the most unpleasant character in all fiction'. Jaloers, wraakzuchtig, een meedogenloze control-freak, homofobisch, vrouwonvriendelijk, een bloeddorstige 'ethnic cleanser', racistisch, 'capriciously malevolent bully', zijn enkele van de kenmerken, waarmee Dawkins deze God typeert. Tegenover deze God-hypothese stelt Dawkins zijn alternatieve visie: 'any creative intelligence, of sufficient complexity to design everything, comes into existence only as the end product of an extended process of gradual evolution'.¹⁷ Oorsprong van alles is niet God als ontwerper en schepper van het universum, maar een geleidelijke, evolutionaire ontwikkeling.

[39]

Van de zogenaamde Godsbewijzen, die in de loop der geschiedenis ontwikkeld zijn, is Dawkins niet onder de indruk. Zij lijken op rationele wijze het bestaan van God aan te tonen, maar de premissen waar zij van uitgaan zijn volgens Dawkins dubieus. In zijn boek bespreekt Dawkins de klassieke godsbewijzen zoals het ontologisch godsbewijs van Anselmus en

¹⁶ Zo ook de Britse filosoof, A.C. Grayling, die positief staat tegenover het nieuwe atheïsme: 'In my view, the argument against religion is an argument for the liberation of the human mind, and the possibility of at last formulating an ethical outlook that all humankind can share, thus providing a basis for a much more integrated and peaceful world'. A.C. Grayling, *The God Argument: The Case against Religion and for Humanism*, Londen: Bloomsbury, 2013, 7.

¹⁷ Richard Dawkins, *The God Delusion*, Londen etc.: Bantam Press 2006, 31.

de vijf 'proofs' van Thomas van Aquino, waarbij alleen het vijfde bewijs (het teleologische bewijs of het 'argument from design') volgens Dawkins vandaag nog impact heeft. Hij vindt dat dankzij Darwin dit 'argument from design' op overtuigende wijze is weerlegd. Evolutie door natuurlijke selectie biedt een veel betere verklaring voor de orde en het 'design' van deze wereld dan een hypothetische God, die dit alles geschapen heeft. Volgens Thomas Nagel spitst rond dit 'argument from design' de discussie, die Dawkins wil voeren, zich toe, omdat Dawkins vindt 'dat de huidige wetenschap ons op beslissende wijze reden geeft om dit 'argument from design' te verwerpen en het bestaan van God als overweldigend onwaarschijnlijk te beschouwen'.¹⁸

[40] Het is dus volgens Dawkins onwaarschijnlijk dat God bestaat. Het woord 'onwaarschijnlijk' is hierbij het trefwoord. Het begrip wordt door theïsten gebruikt om te concluderen tot het bestaan van God: omdat het onwaarschijnlijk is dat de schepping zomaar ontstaan is, moet er wel een schepper zijn. Dawkins gebruikt de term om aan te tonen dat het onwaarschijnlijk is dat God bestaat en dat de evolutieleer van Darwin een veel betere verklaring is voor het ontstaan van deze wereld.¹⁹ Zo'n verklaring is als een 'crane', een (hij)s kraan, die zich langzaam vanaf de grond omhoog richt en tot grote hoogten kan komen. Darwins leer is als zo'n 'crane': ze laat zien, hoe het leven vanaf het eenvoudige begin in de oertijd tot duizelingwekkende hoogten kan komen. Het begrip 'crane' staat in tegenstelling tot 'skyhook', een hemelhaak, waaraan je allerlei verklaringen hangt, zoals die van een schepper God, die verantwoordelijk is voor een 'intelligent design'. 'Skyhooks' leveren geen bona fide verklaringen op en vragen meer uitleg dan zij geven, aldus Dawkins.²⁰ Dawkins concludeert dat wij het eindproduct zijn van een geleidelijke evolutie en dat God een 'delusion' is, en wel een 'pernicious delusion'.²¹

De overige drie nieuw-atheïstische auteurs spreken eveneens op een kritische manier over God maar minder uitvoerig. De titel van het boek van Christopher Hitchens is in dit verband veelzeggend: *God is not great*. Voor

¹⁸ Thomas Nagel, 'The Fear of Religion', *The New Republic*, 23 oktober 2006.

¹⁹ Dawkins, *The God Delusion*, 113.

²⁰ Dawkins, *The God Delusion*, 73.

²¹ Dawkins, *The God Delusion*, 31.

Hitchens is God gerelateerd aan het fenomeen religie dat oproept tot geweld en alles vergiftigt. Daniel Dennett bespreekt weliswaar de klassieke godsbewijzen en herhaalt wat hij eerder heeft geschreven in zijn boek *Darwin's Dangerous Ideas*, maar zijn focus ligt toch meer op het fenomeen religie dan op de vraag of God al dan niet bestaat.²² Voor Sam Harris is een God die mensen aanzet tot geweld en terreur onbestaanbaar. En als hij al zou bestaan, hoe is dan het leed in deze wereld te rijmen met zijn almacht en zijn compassie met ons mensen? In dit verband noemt Harris het aloude probleem van de theodicee, een probleem dat hij als opgelost beschouwt: 'als God bestaat, dan kan hij óf niets doen om de meest verschrikkelijke rampen te stoppen, of hij geeft er niet om. God is daarom of onmachtig of slecht'.²³ Het kwaad in deze wereld lijkt voor Harris het overtuigende bewijs van het niet-bestaan van God. Het punt van het kwaad in deze wereld komt verderop in dit hoofdstuk nog ter sprake.

[41]

Een tweede gemeenschappelijke overtuiging in het denken van bovengenoemde nieuwe atheïsten is de vaste overtuiging dat geloof irrationeel is en op gespannen voet staat met de ratio. Alleen de rede en de exacte natuurwetenschappen kunnen ons betrouwbare informatie geven, omdat zij gebaseerd zijn op bewijzen. Geloof mist iedere vorm van bewijs en valt niet als een Popperiaanse stelling te falsifiëren. Daarom betoogt Christopher Hitchens: 'What can be asserted without evidence can also be dismissed without evidence', een uitspraak, die ook wel betiteld wordt als 'Hitchens's razor'.²⁴ Daarmee is volgens hem niet gezegd dat de nieuwe atheïsten alleen vertrouwen op de wetenschap en de rede, maar dat 'We distrust anything that contradicts science or outrages reason'.²⁵ Of, zoals Sam Harris het formuleert, het enige dat telt zijn feiten, die verifieerbaar zijn en alleen zo kun je enig verschil in deze wereld maken tussen geluk en lijden.²⁶

²² Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon*, Londen: Allen Lane 2006, 240-246.

²³ Sam Harris, *Letter to a Christian Nation*, New York: Vintage Books, 2008 (oorspronkelijk verschenen in 2006 als antwoord op de vele reacties op zijn publicatie *The End of Faith*), 55.

²⁴ Hitchens, *God Is Not Great*, 150.

²⁵ Hitchens, *God Is Not Great*, 5.

²⁶ Harris, *The End of Faith*, 225-226.

In feite valt voor de nieuw-atheïsten religie buiten het gezichtsveld van het rationele discours en wordt de verhouding tussen religie en wetenschap op scherp gesteld en is er volgens hen sprake van een oorlog tussen beiden. Evolutionisten, die hier enige nuances in proberen aan te brengen door te stellen dat wetenschap geen bedreiging vormt voor religie, worden weggezet als ‘Neville Chamberlain evolutionisten’.²⁷ Volgens Sam Harris staan religie en wetenschap tegenover elkaar en is een conflict tussen hen beiden onvermijdelijk. Immers iedere religie (net als de wetenschap) heeft specifieke claims over de vraag hoe de wereld in elkaar zit. Probleem hierbij is, dat religie deze claims presenteert als feiten, die intrinsiek conflicteren met de claims van de wetenschap. Eerlijkheid en integriteit komen hier in het geding: ‘Religion is the one area of our lives where people imagine that some other standard of intellectual integrity applies’.²⁸

[42]

Dawkins en Dennett verzetten zich eveneens tegen een visie, dat religie en wetenschap hun eigen domein hebben, zoals blijkt uit hun reactie op de bioloog Stephen Jay Gould. In zijn boek *Rocks of Ages* uit 1999 stelde Gould dat wetenschap en religie ‘non-overlapping magisteria’ (NOMA) zijn, waarbij science het empirische gebied bestrijkt, dat zich bezighoudt met feitelijke vragen (waaruit bestaat het universum?) en met theorieën (waarom werkt het op deze manier?), terwijl het magisterium (competentiegebied) van de religie zich uitstrekt over vragen van ‘ultimate meaning and moral value’.²⁹ Maar volgens Dawkins zijn deze laatste vragen over zingeving en ethiek veel te belangrijk om aan de religie over te laten. Aan de andere kant moet volgens hem de wetenschap de pretenties van religie, als het gaat over het ontstaan van de aarde en het bestaan van een bovennatuurlijke God, krachtig tegenspreken, omdat deze visie onwetenschappelijk is en niet gesteund wordt door de feiten.³⁰

²⁷ Dawkins, *God Delusion*, 66-69.

²⁸ Harris, *Letter to a Christian Nation*, 62-65.

²⁹ Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York: Ballantine Publishing Group, 1999, 6.

³⁰ Dawkins, *The God Delusion*, 54-61. Ook Floris Cohen bekritiseert Gould om zijn NOMA-model, met name omdat Gould een te beperkte definitie van religie hanteert, waarbij religie slechts staat voor ‘morele en andere normatief geladen aanlegenheden’ en een breder concept van religie ontbreekt. Verder verwijt Cohen

Ook Daniel Dennett wil niet meegaan met de ‘non-overlapping magisteria’ van Gould. Hij prijst de wens van Gould om te komen tot een vreedzaam vergelijk tussen deze conflicterende perspectieven, maar constateert dat het voorstel noch onder de aanhangers van religie noch onder de wetenschappers op veel bijval kon rekenen. Voor de eersten betekende Gould’s voorstel dat zij hun waarheidsclaim op hun visie op deze wereld moesten opgeven, inclusief de claim dat God deze wereld heeft geschapen, wonderen doet en luistert naar de gebeden. Voor de aanhangers van een wetenschappelijke visie betekent het dat teveel autoriteit aan de religie wordt toegekend als het gaat om ethiek en zingeving. Dennett wil een andere weg inslaan. Hij wil op wetenschappelijke wijze religie als natuurlijk fenomeen onderzoeken.³¹ Wetenschappers moeten religie niet negeren, omdat voor miljoenen mensen op deze aarde religie het belangrijkste is dat er bestaat, volgens Dennett. Daarom is het van essentieel belang om religie op de meest intensieve manier multidisciplinair te onderzoeken.³²

[43]

Dennett wil daarbij de ‘spell’, die er om het fenomeen van religie hangt, doorbreken. De ‘betovering’, waar het hier om gaat, is het taboe dat er rust op het wetenschappelijk onderzoeken van het fenomeen religie. Wanneer dat gebeurt reageren gelovigen – zo stelt Dennett – nijdig en verwijten onderzoekers heiligschennis en gebrek aan respect. Welnu, deze ‘spell’ rond religie wil Dennett doorbreken op het gevaar af ook die andere ‘spell’ van religie teniet te doen, namelijk dat religie voor veel mensen een betovering heeft, die hun leven verrijkt. Maar dat mag het onderzoek niet hinderen. De moraal van het sprookje van Andersen ‘De nieuwe kleren van de keizer’ is ook van toepassing op het fenomeen ‘religie’.³³ Bij het onderzoek naar religie als natuurlijk fenomeen wil Dennett ook het verschijnsel betrekken, dat hij ‘belief in belief’ noemt. ‘Belief in belief’ betekent dat je, ook al heb je bezwaren tegen het geloof, geloven op zich zelf een goede zaak vindt. Immers: geloven in God geeft stabiliteit aan de samenleving en is zinvol voor de mo-

dat Gould met zijn *Rock of Ages* de indruk wekt dat over de verhouding tussen geloof en wetenschap nooit eerder stelselmatig is nagedacht. Floris Cohen, *Het knagende weten*, Amsterdam: Prometheus, 2016, 378-381.

³¹ Dennett, *Breaking the Spell*, 30-31.

³² Dennett, *Breaking the Spell*, 14-15.

³³ Dennett, *Breaking the Spell*, 17-18.

raal. Dennett vindt dat onjuist en stelt dat we de mythe, dat er een God is, niet langer in stand behoeven te houden om een rechtvaardige en stabiele samenleving te garanderen: 'It was a useful crutch, but we've outgrown it'.³⁴

[44] Niet alleen is het volgens de nieuwe atheïstische auteurs onwaarschijnlijk dat God bestaat en bekritisieren zij de irrationaliteit van het geloof, zij benadrukken ook de schadelijke effecten die religie met zich meebrengt. Zij vinden dat religie een destructieve werking heeft en mensen aanzet tot haat en oorlog. 'Religion poisons everything' is de ondertitel van het boek van Christopher Hitchens. In hoofdstuk 2 van dit boek, 'Religion Kills' getiteld, laat Hitchens aan de hand van een aantal voorbeelden (Noord-Ierland, Libanon, India, Balkan, Israël en Palestina, Irak) zien hoe religie een cruciale en dodelijke factor is in conflicten over de hele wereld. Natuurlijk noemt hij ook de aanslagen van 9/11, als een illustratie van deze destructieve werking van religie.³⁵

In de dagen na deze aanslag begon Sam Harris met het schrijven van zijn boek *The End of Faith: religion, terror, and the future of reason*. Ook hij laat, evenals Hitchens, de destructieve werking van religie zien, vooral het geweld dat de Islam met zich meebrengt. Religie is gewelddadig omdat deze volgens Harris op een geloof gebaseerd is, dat irrationeel, absoluut en intolerant is: 'Religious beliefs are simply beyond the scope of rational discourse'.³⁶ In zijn afwijzing van geloof en religie wijst Harris ook religie in een veel gematigder vorm af. Hij verwijt gematigde gelovigen, dat zij denken dat er een heldere scheidslijn bestaat tussen extremistische en gematigde religie. Maar zo'n lijn is er niet, omdat de Bijbel zelf een voedingsbodem ('engine') van extremisme is en de God van de Bijbel en Koran geen gematigde God is. Selectief lezen van de bijbel en nadruk leggen op de oproep je naaste lief te hebben en de andere wang toe te keren is voor Harris geen optie. De Bijbel is geen 'gematigd' boek.³⁷ Verder verwijt Harris de gematigde gelovigen, dat zij claimen

³⁴ Daniel C. Dennett, 'The folly of pretence', *The Guardian*, 16 juli 2009. Zie ook: Dennett, *Breaking the Spell*, 200-246.

³⁵ Hitchens, *God Is Not Great*, 15-36.

³⁶ Harris, *The End of Faith*, 13.

³⁷ Harris signaleert terecht dat de bijbel geen gematigd boek is. Zie in dit verband ook Erich Auerbach over Genesis 22 over het offer van Abraham, die door God bevolen wordt om zijn enige zoon Izaak te offeren: 'God gives his command in di-

meer 'sophisticated' te zijn dan religieuze fundamentalisten (en atheïsten). Maar wie onverkort vasthoudt aan de inhoud van de Schrift, kan geen 'sophisticated' gelovige zijn.³⁸ Een religieuze gematigdheid 'biedt geen bescherming tegen religieus extremisme en religieus geweld'.³⁹ Harris beschuldigt de gematigde gelovigen er zelfs van dat zij, voor het belangrijkste deel, verantwoordelijk zijn voor de religieuze conflicten in de wereld, omdat de manier waarop zij 'liberaal' omgaan met bijbel en traditie een barrière vormt om verzet te bieden tegen biblicisme en religieus geweld.⁴⁰

Ook Dawkins wekt in zijn voorwoord van zijn boek *The God Delusion*, in het spoor van het lied van John Lennon 'Imagine', de suggestie, dat de wereld zonder religie beter af is: 'geen zelfmoordenaars, die zichzelf opblazen, geen 9/11, geen 7/7, geen kruistochten, geen heksenvervolgingen, geen vervolgingen van Joden als "Christusmoordenaars", geen Gunpowder Plot, geen verdeling van India, geen oorlog tussen Israëli's en Palestijnen, geen troubles in Noord-Ierland, geen eerwraak, geen televisie-evangelisten met mooie pakken en opvallende haardos, die je geld uit de zakken kloppen ("God wants you to give till it hurts"). Stel je voor dat er geen Taliban bestaat, die oude standbeelden opblaast, geen openbare onthoofdingen van godslas-

[45]

rect discourse, but he leaves his motives and his purpose unexpressed; Abraham, receiving the command says nothing and does what he has been told to do'. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1971 (eerste druk 1953), 3-23. Over de donkere kanten van het Christendom, zie: Paul Moyaert, *De mateloosheid van het Christendom: over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, Nijmegen: SUN, 1998.

³⁸ Harris, *Letter to a Christian Nation*, 103-107.

³⁹ Harris, *The End of Faith*, 20.

⁴⁰ Harris, *The End of Faith*, 45. Dit soort ergernis komt bij strijdbare atheïsten vaker voor. Een mooi voorbeeld hiervan is de polemiek, die de schrijver Multatuli in de negentiende eeuw voerde tegen de modernistische predikant ds. J.C. Zaalberg. Multatuli verwijt Zaalberg 'halfheid' vanwege diens historisch-kritische interpretatie van de bijbel en beschuldigt hem van onoprechtheid om op zo'n manier zijn ambt als predikant te blijven vervullen: 'Ge moogt niet voortgaan u een geloovige te blyven noemen, de voordeelen te blyven genieten die er verbonden zyn aan dien titel, en ter-zelfder-tyd verklaren dat ge niet gelooft'. Multatuli, *Ideën*, Tweede Bundel, Idee 454, Amsterdam, 1880 (6^e druk), www.dbnl.nl; zie ook Saskia Pieterse, *De buik van de lezer: over spreken en schrijven in Multatuli's Ideën*, Nijmegen: Vantilt, 2008, 162-167.

teraars, geen geselingen van vrouwen, omdat ze een centimeter van hun huid lieten zien'.⁴¹

[46] Religie kan ook op het terrein van de opvoeding desastreuze gevolgen hebben in de ogen van de nieuwe atheïsten. Zij vallen de oneerlijkheid ('dishonesty') van de religie aan, als het gaat om het pedagogische principe waarmee ouders hun kinderen in contact brengen met God en geloof: ouders moeten hun kinderen eerlijke antwoorden geven.⁴² Kinderen moeten niet geïndoctrineerd worden met een geloofssysteem, dat niet ondersteund wordt door de feiten. Kinderen moeten voor zich zelf leren denken, in plaats van gehoorzaam te accepteren, wat hun verteld wordt. Deze geloofs-indoctrinatie brengt een onherstelbare psychologische en fysieke schade toe aan kinderen volgens Hitchens in zijn hoofdstuk 'Is religion child abuse?' Religieus onderricht zou eigenlijk niet moeten worden toegestaan, voordat een kind zelf redelijk kan nadenken, is zijn visie. De wereld zou er dan heel anders uitzien.⁴³ Maar niet alleen de religieuze opvoeding beschouwt Hitchens als een vorm van kindermisbruik. Ook genitale vermindering en de vooringenomen standpunten in de discussie over het vraagstuk van de abortus zijn volgens Hitchens een uitvloeisel van dit doctrinair en absolutistisch geloofsdenken. Het zorgvuldig afwegen van de ethische dilemma's in deze laatstgenoemde kwestie wordt bemoeilijkt door het resoluut vasthouden aan religieuze doctrines.⁴⁴

Dawkins rekent een doctrinaire geloofsopvoeding zelfs tot 'kindermisbruik', dat misschien op langere termijn nog wel schadelijker zou kunnen zijn dan het fysieke misbruik van kinderen.⁴⁵ Je moet kinderen niet bang maken met verhalen over hel en verdoemenis en hen niet wijsmaken dat het schep-

⁴¹ Dawkins, *The God Delusion*, 1-2.

⁴² Harris, *The End of Faith*, 224.

⁴³ Gregory Peterson verzet zich tegen de 'moral highground' van het nieuwe atheïsme. Waarden als een altruïstische houding en compassie zijn volgens hem binnen een theïstisch frame beter gewaarborgd dan binnen de intolerante visie van het nieuwe atheïsme. Gregory R. Peterson, 'Ethics, out-group altruism and the new atheism' in: Amarnath Amarasingam (red.) *Religion and the New Atheism: a critical appraisal*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2010, 159-177.

⁴⁴ Hitchens, *God Is Not Great*, 214-222.

⁴⁵ Dawkins, *The God Delusion*, 317.

pingsverhaal uit Genesis accurate informatie geeft over het ontstaan van de schepping, als zou de aarde 6000 jaar oud zijn. Alleen godsdienstige educatie als deel van de literaire cultuur vindt Dawkins nuttig, omdat zoveel uitdrukkingen in de Engelse taal ontleend zijn aan de King James Bible uit 1611. Een dergelijke religieuze opvoeding kan geen kwaad. Ze staat op één lijn met het onderwijs dat gegeven wordt over Romeinse en Griekse goden zonder dat daarbij een claim gelegd wordt om in deze goden te geloven.⁴⁶

In de visie van de nieuwe atheïsten zet religie niet alleen tot haat aan en vergiftigt het de verhoudingen maar is ook een belemmering op het terrein van de ethiek. Dawkins noemt in dit verband de ethische discussies rond euthanasie op verzoek, 'same-sex' verhoudingen, en de vragen en dilemma's rond het vernietigen van embryo's. Dat religie een barrière vormt om kritisch na te denken over ethiek heeft volgens de nieuwe atheïsten te maken met het feit, dat een moraal, die gebaseerd is op religie, de neiging heeft om absoluut te zijn. 'Absolutists believe there are absolutes of right and wrong, imperatives whose rightness makes no reference to their consequences', aldus Dawkins.⁴⁷

[47]

Sam Harris pleit, in plaats van een ethiek gebaseerd op religieuze overtuigen, voor een rationele benadering van de ethiek, die gebaseerd is op het besef dat ethische vragen in wezen vragen zijn over het geluk en lijden van de mensheid. Het zich daarvan bewust worden is de basis van het ethisch denken. Dit bewustzijn is volgens Harris een biologisch basisgegeven en vormt zodoende de bron van onze morele kennis. Harris spreekt over 'moral intuition' als de basis van een ethiek, die niet religieus gefundeerd is. Deze morele intuïtie biedt een steviger moreel kompas dan een op religie gebaseerde ethiek: 'We simply do not need religious ideas to motivate us to

⁴⁶ Dawkins, *The God Delusion*, hoofdstuk 9, passim. A.S. Byatt beschrijft in *Ragnarök: the End of the Gods* hoe 'the thin child' (waarin elementen van Byatt als kind te herkennen zijn) zich juist tot de wrede goden van de Noorse mythologie aangetrokken voelde, niet tot de 'mild and meek Jesus'. Zie Johan Goud 'Getuigen – opwekken – vereeuwigen: schrijvers en de Apocalyps' in: Marcel Barnard en Wessel Stoker (red.), *Apocalyps in kunst: Ondergang als loutering?*, Zoetermeer: Meinema, 2014, 113-123.

⁴⁷ Dawkins, *The God Delusion*, 232.

live ethical lives', aldus Harris.⁴⁸ Het moet mogelijk zijn om zonder een beroep te doen op het religieuze geloof ethisch te leven. We beoordelen zelf wat goed is en op dit punt gaat het gesprek met elkaar steeds door. Daarbij doet Harris een beroep op drie dingen: rede, eerlijkheid en liefde. Tegelijkertijd moet men voortdurend op zijn hoede zijn voor de demonen, die zich in iedere menselijke geest ophouden: onwetendheid, haat, hebzucht, en geloof, 'which is surely the devil's masterpiece'.⁴⁹

[48] Ook de opvatting van Richard Dawkins beweegt zich in deze lijn. Zijn boek *The God Delusion* is een poging om mensen het bewustzijn bij te brengen, dat een atheïstische levenshouding een reële optie is: 'You can be an atheist who is happy, balanced, moral, and intellectually fulfilled', schrijft hij in het voorwoord van zijn boek.⁵⁰ In dezelfde lijn beweegt zich Hitchens als hij in de inleiding van zijn boek de contouren schetst van de atheïst. Volgens hem zijn atheïsten ervan overtuigd dat een ethisch leven geleefd kan worden zonder religie. Het bewustzijn dat het leven eenmalig is (en er geen leven na de dood is), maakt, in de visie van Hitchens, dat mensen in moreel opzicht zich mogelijk beter en niet slechter gedragen.⁵¹ Overigens besteedt Hitchens een heel hoofdstuk in zijn boek aan de vraag of mensen zich vanwege hun geloof beter gedragen.⁵² Als dat het geval zou zijn, zo stelt hij, dan is dat in ieder geval nog geen bewijs of argument voor de waarheid van het geloof. Maar op de vraag: 'Does religion make people behave better?' moet hij een ontkennend antwoord geven. Veel voorbeelden uit de recente geschiedenis passeren de revue, waarbij ook de schrijver Evelyn Waugh wordt genoemd, die, hoewel katholiek, het niet zo nauw nam met de seksuele moraal. Waugh's antwoord op de vraag hoe hij zijn gedrag kon rijmen

⁴⁸ Harris, *The End of Faith*, 172. Ook theologische ethici, zoals Harry Kuitert, hebben een op religie gebaseerde ethiek afgewezen. Zie H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof: een herziening*, Baarn: Ten Have, 1992, hoofdstuk 21.

⁴⁹ Harris, *The End of Faith*, 226.

⁵⁰ Dawkins, *The God Delusion*, 1.

⁵¹ Hitchens, *God Is Not Great*, 6.

⁵² Hitchens, *God Is Not Great*, 173-193.

met zijn geloof is beroemd geworden. Hij vroeg namelijk zijn vrienden zich voor te stellen hoe veel slechter hij zou zijn, als hij *niet* katholiek zou zijn.⁵³

Religie is volgens de nieuw-atheïsten dus niet nodig om tot verantwoord morele oordelen te komen. Een mens die zijn ratio gebruikt en afgaat op zijn morele intuïtie beschikt over een uitstekend moreel kompas om gelukkig te zijn. Overigens zou men deze nieuw-atheïstische visie kunnen typeren als een utilitaristische visie op geluk, maar dan wel volgens de egoïstische variant die zich vooral richt op het eigen individuele welbevinden.⁵⁴ De vraag kan opkomen of er binnen zo'n atheïstische levensvisie ook ruimte is voor een spirituele dimensie, die ons in ons zoeken naar geluk uittilt boven het gewone leven.⁵⁵ Sam Harris beantwoordt deze vraag bevestigend in het laatste hoofdstuk van zijn boek wanneer hij onder de titel 'Experiments in consciousness' spreekt over 'spiritualiteit', die hij ook wel 'mystiek' noemt. Mystiek is natuurlijk een religieus geladen term, maar bij Harris gaat het om een mystiek, die rationeel gefundeerd is. In de visie van Harris is mystiek een rationele onderneming, in tegenstelling tot religie. 'De mysticus heeft redenen voor wat hij gelooft, en deze redenen zijn empirisch'.⁵⁶

[49]

De woorden 'spiritualiteit' en 'mystiek', die Harris door elkaar gebruikt, geven volgens hem bij benadering weer dat 'There is a form of wellbeing that supersedes all others, indeed, that transcends the vagaries of

⁵³ Hitchens, *God Is Not Great*, 187. Hitchens refereert aan een uitspraak van Evelyn Waugh, waarbij hij tegen zijn gastvrouw, de schrijfster Nancy Mitford, die hem bekritiseerde vanwege zijn beledigend gedrag, gezegd zou hebben: 'You have no idea how much nastier I would be if I was not a Catholic. Without supernatural aid I would hardly be a human being'. Joseph Epstein, 'The Outrageous Mr. Wu', in: Hilton Kramer (red.), *The New Criterion Reader: The First Five Years*, New York: The Free Press, 1988, 124.

⁵⁴ Andere visies op geluk gaan uit van heel andere vooronderstellingen, zoals de deontologie van Kant met zijn categorische imperatief en de alterocentrische visie van Levinas.

⁵⁵ Zie hiervoor: Alain de Botton, *Religion for Atheists: A non-believer's guide to the uses of religion*, Londen: Hamish Hamilton, 2012.

⁵⁶ Harris, *The End of Faith*, 221. Een verdediger van het rationeel en empirisch karakter van mystiek was ook J.F. Staal, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek*, Spectrum 1978.

experience itself.⁵⁷ Op deze spirituele zoektocht naar geluk komt Harris uit bij de Oosterse spiritualiteit, in het bijzonder bij het boeddhisme.⁵⁸ Boeddhisme is voor hem geen religie, die op geloof gebaseerd is, en al helemaal niet een religie in de westerse zin van het woord. Het Boeddhisme leert je op de meest volmaakte manier om de vrijheid van het geweten te ontdekken, die niet gehinderd wordt door enig dogma. Natuurlijk zijn er ook binnen de christelijke traditie contemplatieve mystici geweest, zoals Meister Eckhart, Johannes van het Kruis, Teresa van Avila en anderen. Harris heeft waardering voor hen, maar doordat hun mystieke inzichten zich altijd moesten verstaan met de leer van de kerk, kregen zij in zijn ogen toch niet echt vleugels.⁵⁹ In een blog in de *Huffington Post* schrijft Harris over zijn eigen positieve ervaringen met meditatie-technieken. Door meditatie krijg je een dieper inzicht in jezelf, dat van invloed kan zijn op je persoonlijke morele leven en je geluksniveau.⁶⁰ Aan het eind van zijn boek spreekt Harris de verwachting uit, dat het mogelijk moet zijn om rede, spiritualiteit en ethiek samen te brengen in ons denken over deze wereld. 'This would be the beginning of a rational approach to our deepest personal concerns. It would also be the end of faith'.⁶¹ Uit dit laatste citaat spreekt een onverholen optimisme en een sterk geloof in de kracht van het nieuw-atheïstische denken.

Naast de drie genoemde kenmerken van het nieuw atheïsme is er nog een vierde aspect te noemen, dat kenmerkend is voor deze beweging en dat

⁵⁷ Harris, *The End of Faith*, 205.

⁵⁸ Ook Simon Vestdijk, die kritisch stond ten opzichte van de (christelijke) religie, spreekt in zijn *'De toekomst van de religie'* (1947) waardierend over het boeddhisme. Hij beschouwt het boeddhisme als het paradigma van de mystiek-introspectieve religie, die geen metafysische werkelijkheden buiten zichzelf projecteert, maar door zelfbeschouwing, zelfkennis of zelfkritiek inzicht verwerft. Simon Vestdijk, *De toekomst der religie*, Arnhem, Van Loghum Slaterus, 1960³, 159-162. Volgens Wim Hazeu past deze mystiek-introspectieve religie bij het naar binnen geïntegreerde type, dat de romancier Vestdijk was: Wim Hazeu, *Vestdijk: een biografie*, Amsterdam: De Bezige Bij, 2005, 411.

⁵⁹ Harris, *The End of Faith*, 283-284.

⁶⁰ Sam Harris. 'A contemplative science', *Huffington Post*, 2 februari 2006. Harris werkte zijn gedachten over spiritualiteit en meditatie verder uit in zijn boek *Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion*, New York: Simon & Schuster, 2014.

⁶¹ Harris, *The End of Faith*, 221.

is haar positieve mensbeeld. De mens is begiftigd met rede en is in staat met gebruikmaking van de wetenschap een voortschrijdend inzicht in de werkelijkheid te ontwikkelen. Wanneer critici Dawkins confronteren met het Shakespeariaanse inzicht dat er meer is tussen hemel en aarde dan wij vermoeden of waarvan wij kunnen dromen, dan antwoordt hij: 'Yes, but we're working on it'.⁶² Daarmee suggereert hij dat de mens dankzij de wetenschap uiteindelijk tot volledig inzicht zal komen. Het positieve mensbeeld van de nieuwe atheïsten blijkt verder uit het feit dat zij geboren worden zien als een buitengewoon gelukkig toeval, aangezien de kans om niet geboren te worden biologisch gezien oneindig groter is. Aldus geredeneerd mag een mens dus van geluk spreken wanneer hij sterft, aangezien daarmee bevestigd wordt dat er sprake is geweest van een gerealiseerd leven: 'We are going to die, and that makes us the lucky ones. Most people are never going to die because they are never going to be born'.⁶³

[51]

Tenslotte kan de vraag gesteld worden waar de term 'New Atheism' nu eigenlijk voor staat en of hier sprake is van een nieuwe vorm van atheïsme. Zoals we al eerder opmerkten is de term 'New Atheism' door anderen toegeschreven aan deze beweging. De term is volgens Thomas Zenk een journalistieke term ('catchphrase'), die mogelijk voor het eerst gebruikt werd in het tijdschrift *Publishers Weekly* in augustus 2006 in een bespreking van het boek van Dawkins *The God Delusion*. Volgens Zenk is deze journalistieke term als zodanig niet als een analytische categorie te gebruiken in een academische context, reden waarom Zenk de term 'New Atheism' consequent tussen aanhalingstekens blijft gebruiken.⁶⁴ Toch is in de loop van de tijd de term zo ingeburgerd dat ook in academische publicaties de aanduiding New Atheism zonder aanhalingstekens gebruikt wordt, ondanks het feit dat het begrip problematisch is omdat de vier auteurs onderling de nodige verschillen vertonen. Wat de nieuwe atheïsten echter gemeenschappelijk heb-

⁶² Richard Dawkins, *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*, Boston/New York: Houghton Mifflin, 1998, voorwoord.

⁶³ Dawkins, *Unweaving the Rainbow*: openingsregels van het eerste hoofdstuk. In het voorwoord voor de paperback editie van *The God Delusion* (2007) merkt Dawkins op dat hij dit citaat geormerkt heeft om gelezen te worden tijdens zijn eigen begrafenis.

⁶⁴ Thomas Zenk, 'New Atheism', 245-260.

ben is de nadruk die zij in hun publicaties leggen op de negatieve kanten van religie vanuit een atheïstisch en vooral anti-theïstisch standpunt: God is hun ogen een hoogst onwaarschijnlijke hypothese. Daarbij bouwen zij voort op het atheïstische gedachtegoed van andere denkers zoals Hume, Marx, Feuerbach, Nietzsche, Freud, Russell. Sommigen beschouwen daarom het nieuwe atheïsme in het geheel niet als iets nieuws. Zo betitelen Bradley en Tate het New Atheism als een ‘vintage brew of eighteenth-century philosophical empiricism, nineteenth-century evolutionary biology and early twentieth-century logical and scientific positivism’.⁶⁵

[52] Toch zijn er wel degelijk elementen in het New Atheism aan te wijzen die wezenlijk nieuw zijn. Zo is er de urgentie waarmee de atheïstische boodschap gebracht wordt, die een soort ‘atheist social revival’ teweeg bracht.⁶⁶ Over het algemeen gesproken speelde het atheïstische debat zich in het verleden af binnen een kleine kring en waren de oplagen van de publicaties gering. Bij het New Atheism is het tegenovergestelde het geval: de populariteit was in de eerste decade van deze eeuw ongekend groot, mede ten gevolge van de stemming, die er heerste na de terroristische aanslagen van 9/11. Maar ook de leesbare schrijfstijl van veel nieuw-atheïstische publicaties droeg bij tot een grote populariteit, waarbij het boek van Richard Dawkins de kroon spant.⁶⁷ Uniek is ook de manier waarop de nieuwe atheïsten hun discussies voerden via de nieuwe sociale media, eigen websites creëerden en ook publieke discussies niet uit de weg gingen. Zo vond er eind 2013 een openbaar debat plaats aan de Universiteit van Cambridge tussen de voormalige aartsbisschop van Canterbury, Rowan Williams, en de meest spraakmakende nieuwe atheïst Richard Dawkins. Centraal in het debat stond de vraag ‘of er in de eenentwintigste eeuw nog plaats was voor religie’. Williams benadrukte de relevantie van de religie als het gaat om compassie, ‘community building’ en inclusief denken. Religie is nooit een

⁶⁵ Bradley en Tate, *The New Atheist Novel*, 2.

⁶⁶ Amarasingam (red.), *Religion and the New Atheism*, 2.

⁶⁷ Terecht kan men opmerken dat het aspect van de toegankelijkheid van de publicaties van de nieuwe atheïstische auteurs niet uniek is. Zie in dit verband bijvoorbeeld ‘Why I am not a Christian’ van Bertrand Russell (1927), een lezing die zeer leesbaar geschreven is en sindsdien vele malen herdrukt. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, Londen, Routledge Classics Edition, 2004, 1-19.

privé-zaak, maar komt op voor basiswaarden als respect en gelijkheid. Voor Dawkins daarentegen is religie irrelevant: 'it's a betrayal of the intellect, a betrayal of all that's best about what makes us human'. Aan het einde van het debat werd over de stelling 'voor religie is geen plaats in de 21ste eeuw' gestemd. Dawkins verloor het debat met 324 tegen 136 stemmen.⁶⁸

Maar er is nog een element, waardoor het nieuwe atheïsme zich volgens de filosoof Massimo Pigliucci onderscheidt van het klassieke atheïsme: de kritiek, die deze beweging op de religie heeft berust meer op wetenschappelijke argumenten dan op filosofische. 'Science' is de lens waardoor religie en de ethiek bekeken worden en niet zozeer de filosofie. Overigens is Pigliucci kritisch ten opzichte van de manier waarop nieuw-atheïsten de natuurwetenschappen gebruiken om inzicht te krijgen in onze werkelijkheid. Hij vindt dat een eenzijdige benadering en pleit voor een bredere visie, waarbij science niet de enige manier is om ons bestaan te doorlichten. Respect voor en samenwerking met andere disciplines zou voor de beweging van het atheïsme een goede zaak zijn.⁶⁹

[53]

Reacties op het nieuwe atheïsme

De uitgesproken meningen die in de publicaties van de nieuwe atheïsten naar voren kwamen, riepen van allerlei kanten tegenspraak op. Een gevarieerd gezelschap van christelijke apologeten, meer gematigde theologen en agnosten had ernstige kritiek op bepaalde standpunten van de nieuwe atheïsten. In deze paragraaf bespreek ik allereerst de reacties op het argument van de nieuwe atheïsten dat de voortschrijdende inzichten van de wetenschap steeds duidelijker zullen maken dat God waarschijnlijk niet bestaat.

⁶⁸ *The Guardian*, 1 februari 2013; *The Daily Telegraph*, 1 februari 2013. Het integrale debat is terug te zien op Youtube. Drie jaar eerder, in het najaar van 2010, vond in Toronto in het kader van de Munk Debates, een soortgelijk debat plaats tussen de rooms-katholieke politicus Tony Blair en de nieuwe atheïst Christopher Hitchens. Centraal in dit debat stond de stelling 'Religion is a force for good in the world'. Volgens *The Guardian* kwam Hitchens als overwinnaar uit het debat tevoorschijn: Paul Harris, 'Christopher Hitchens 1-0 Tony Blair', *The Guardian*, 27 november 2010.

⁶⁹ Massimo Pigliucci, 'New Atheism and the Scientific Turn in the Atheism Movement', *Midwest Studies in Philosophy*, 37, 1, 2013, 142-153.

Vervolgens kijk ik naar reacties op de stelling dat religie een negatieve factor is, die op alles een vergiftigende uitwerking heeft.⁷⁰ Als laatste besteed ik aandacht aan theologen die tot op zekere hoogte met de nieuwe atheïsten meegaan en ook afscheid van een theïstisch Godsbeeld hebben genomen.

[54] In verschillende publicaties maakt Alister McGrath, een biofysicus die later theologie ging studeren, bezwaar tegen de opvatting van Dawkins dat wetenschap ('science') de enige manier zou zijn om naar de wereld te kijken en dat wetenschap uiteindelijk alles zal verklaren, ook het al dan niet bestaan van God. Wetenschap heeft haar grenzen omdat de werkelijkheid zo complex is, dat zij moet erkennen dat er zaken zijn die buiten haar competentie liggen. McGrath kiest echter niet voor het idee van een scheiding tussen wetenschap en religie, zoals Gould voorstelde met zijn idee van religie en wetenschap als twee gescheiden domeinen (NOMA, non-overlapping magisteria). Voor McGrath zijn religie en wetenschap twee gedeeltelijk elkaar overlappende domeinen, die op een interdisciplinaire wijze de werkelijkheid kunnen exploreren. McGrath wijst dus net als Dawkins een scheiding van de twee magisteria af, maar om een andere reden dan Dawkins: voor Dawkins is er maar een magisterium, namelijk dat van de wetenschap. In zijn kritiek op Dawkins wijst McGrath erop dat in de wetenschap bestaande theorieën steeds weer door nieuw bewijs ter discussie komen te staan. Hij verwijt Dawkins dit voorwaardelijke aspect van de wetenschap bewust niet in zijn overwegingen te verdisconteren.⁷¹ Over het algemeen vindt McGrath de religiekritiek van Dawkins weinig wetenschappelijk en meer ideologisch gedreven. Bovendien verwijt hij Dawkins zijn kennis van de evolutionaire biologie te gebruiken als een 'intellectual superhighway to atheism'.⁷² Eigenlijk begrijpt McGrath niet waarom Dawkins zo fel van leer

⁷⁰ 'How religion poisons everything', zoals de ondertitel luidt van het werk van Christopher Hitchens, *God Is Not Great*.

⁷¹ Alister McGrath met Joanna Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion: Atheist fundamentalism and the denial of the divine*, Londen: SPCK, 2007, 13-27; Alister McGrath, *Why God Won't Away: Engaging with the New Atheism*, Londen: SPCK, 2011; Alister McGrath, *Dawkins' God: From The Selfish Gene to the God Delusion*, John Wiley & Sons, 2015 (2e druk).

⁷² McGrath met Collicutt McGrath, *The Dawkins Delusion*, viii.

trekt tegen de religie: is het uit frustratie dat religie nog steeds niet is verdwenen ondanks het voortschrijden van de wetenschap?

De Amerikaanse theoloog John F. Haught bekritiseert de nieuw-atheïstische denkers, in het bijzonder Daniel Dennett, vanwege het feit dat zij uitsluitend op een naturalistische manier naar religie kijken. Hun 'scientific naturalism' biedt geen ruimte voor andere verklaringen van het feit dat mensen religieus zijn. Volgens Haught hechten zij geen waarde aan theologische reflectie, omdat in hun ogen alleen de natuurwetenschap (science) ons kan vertellen wat religie is en deze wetenschap in staat zou zijn om betere antwoorden te geven op belangrijke levensvragen dan de theologie. Haught bestrijdt deze visie en hekelt in zijn betoog de geringe theologische diepgang van de nieuwe atheïsten.⁷³

[55]

Bij deze kritiek van christelijke zijde heeft zich ook de wetenschapper John C. Lennox gevoegd. Lennox, van huis uit wiskundige, is diverse malen het debat met de nieuwe atheïsten aangegaan. Hij omschrijft de beweging van het New Atheism in militaire termen, als een leger, dat God onder vuur neemt: 'They are gunning for God'. Lennox heeft niet alleen kritiek op het New Atheism vanwege het dogmatisch geloof in rede en wetenschap, maar hij is ook een apologeet van het christelijk geloof en wil bewijzen leveren voor de waarheid van het christendom. Volgens Lennox heeft het atheïsme geen antwoord op de dood en biedt het geen uiteindelijke hoop in tegenstelling tot het christelijke narratief dat in de opstanding van Jezus deze hoop wel biedt.⁷⁴

De bekende Amerikaanse filosofisch logicus en overtuigd orthodox protestant Alvin Plantinga valt de nieuwe atheïsten eveneens aan op hun onwankelbaar geloof in de wetenschap. Volgens Plantinga is de tegenstelling tussen wetenschap en het theologisch theïsme niet zo groot als vaak gedacht wordt. Weliswaar is er sprake van een oppervlakkig conflict tussen beide maar de overeenkomst is groot. Het echte conflict ligt tussen wetenschap en naturalisme, waartussen oppervlakkig gezien een grote verwantschap lijkt te bestaan maar die bij nader inzien conflicteren. Plantinga om-

⁷³ John F. Haught, *God and the New Atheism: A critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens*, Louisville/Londen: Westminster John Knox Press, 2008, ix-xvi.

⁷⁴ John C. Lennox, *Gunning for God: Why the New Atheists are missing the target*, Oxford: Lion Hudson, 2011, 9,15, 231.

schrijft naturalisme als een levensbeschouwing die het idee verwerpt dat er zoiets zou bestaan als een God die een persoon of een entiteit is. Naturalisme staat filosofisch sterker dan atheïsme maar men kan geen naturalist zijn zonder een atheïst te zijn. Hij beschouwt naturalisme als een quasi-religie en rekent Dawkins en verwanten tot degenen, die een dergelijke wereldbeschouwing hanteren. Springend punt in de beschouwing van Plantinga is de vraag hoe betrouwbaar ons kenvermogen is, als dat zich in eerste instantie via een evolutionair proces heeft ontwikkeld als een middel om te overleven. Kun je aan zo'n kenvermogen ook echte kennis ontleen, die voor de waarheidsvinding zo essentieel is? Plantinga betwijfelt dat en komt tot de conclusie: theïsme is 'vastly more hospitable to science than naturalism'.⁷⁵ In zijn bespreking van het werk van Plantinga toont de filosoof Maarten Boudry zich niet overtuigd van de conclusies van Plantinga. Volgens hem overtuigt het boek alleen degenen, die leven met de illusie dat wetenschap en religie in vreedzame harmonie kunnen samenleven.⁷⁶

[56]

De theoloog Stefan Paas en de godsdienstfilosoof Rik Peels benadrukken de redelijkheid van het geloof door er van uit te gaan dat geloof en rede elkaar niet per definitie behoeven uit te sluiten. In hun boek *God bewijzen* verzetten zij zich tegen 'de bewering dat je alleen iets mag geloven als je er argumenten of bewijs voor hebt'. Ze komen tot de conclusie dat er 'intellectueel niets mis is met een geloof dat voortbouwt op een natuurlijke aanleg en bovendien gezond en nuttig is, zelfs al heb je geen bewijs voor dit geloof'.⁷⁷ Maar harmonie tussen geloof en rede zoals we hierboven zagen is niet de enige manier om te komen tot een vergelijk tussen deze beide terreinen. Men kan ook kiezen voor een boedelscheiding tussen religie en wetenschap door te benadrukken dat ieder van hen zich op een eigen domein beweegt, zoals de Amerikaanse National Academy of Sciences stelt in haar

⁷⁵ Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2011, ix-x, 309.

⁷⁶ Maarten Boudry, 'Alvin Plantinga, *Where the conflict really lies*' (recensie), *Science & Education*, 22, 2013, 1219-1227.

⁷⁷ Stefan Paas en Rik Peels, *God bewijzen: argumenten voor en tegen geloven*, Amsterdam: Balans, 2013, 104.

rapport *Teaching about evolution and the nature of science*.⁷⁸ In haar visie houden religie en wetenschap zich met verschillende vragen bezig. Of het universum dan wel het menselijk bestaan zin heeft, is geen zaak van de wetenschap. Wetenschap houdt zich enkel bezig met de verklaring van de natuurlijke wereld door natuurlijke oorzaken. Over bovennatuurlijke zaken kan zij niets zeggen. Zo blijft zij neutraal over de vraag of God al dan niet bestaat.

De wetenschapshistoricus Floris Cohen heeft zich eveneens gemengd in het debat over religie en wetenschap. In zijn boek *Het knagende weten* over de relatie en spanningen tussen wetenschap en religie uit Cohen kritiek op de manier waarop Dawkin's zich als natuurwetenschapper begeeft op het gebied van de theologie en daarbij grenzen overschrijdt. Want als natuurwetenschapper kan men geen uitspraken over het al dan niet bestaan van God doen, zoals Kant al had aangetoond. De rede is volgens Kant niet in staat om uitspraken te doen over Gods bestaan en het begrip 'God' behoort tot de regulatieve (oriëntatie verschaffende), en nooit tot de 'constitutieve' ('kennis tot stand brengende') ideeën. Een tweede punt van kritiek van Cohen betreft Dawkins' uitspraak, dat hij zich niet voor kan stellen dat er gelovige wetenschappers zijn. Op dit punt had Dawkins zich moeten verdiepen in de wetenschapsgeschiedenis, die volgens Cohen laat zien hoezeer wetenschap en religie in een spanningsveld staan, dat leidt tot 'een knagend weten'.⁷⁹

[57]

De kritiek op de nieuwe atheïsten beperkte zich niet tot hun beroep op de rede en de wetenschap. Een tweede belangrijk punt van kritiek betrof de aanname van de nieuwe atheïsten dat religie een negatieve factor in de samenleving zou zijn. Volgens de nieuwe atheïsten zet religie aan tot haat, verdeeldheid en geweld en is zij een conservatieve kracht, die een belemmering voor de vooruitgang betekent. Tegen dit verwijt is ingebracht dat haat en geweld niet zijn voorbehouden aan religieuze groepen. Zo betoogt de filosoof Phil Ryan dat 'evil does not require religion'.⁸⁰ Bovendien, zo luidt een tweede tegenargument, heeft religie ook positieve kanten in zich, zoals

⁷⁸ National Academy of Sciences, *Teaching About Evolution and the Nature of Science*, Washington, DC, National Academy Press, 1998, 58.

⁷⁹ Cohen, *Het knagende weten*, 384-392.

⁸⁰ Phil Ryan, *After the New Atheist Debate*, Toronto etc.: University of Toronto Press, 2014; zie ook McGrath, *Why God Won't Go Away*, 43-55.

het vermogen tot het vormen van een ‘community’, niet alleen in sociaal opzicht maar ook als een medium om zich in te zetten voor een betere wereld. Volgens de eerder genoemde Rowan Williams is religie met haar aandacht voor compassie en gemeenschap nog steeds relevant in de eenentwintigste eeuw.⁸¹ Een ander positief punt van de religie betreft het vermogen om door middel van rituelen belangrijke scharniermomenten in het leven te markeren, zoals bij verlies en dood.⁸² En tenslotte kan religie mensen het gevoel geven onderdeel van een groter narratief (‘healing narrative’) te zijn, dat troostend kan werken in geval van verlies en dood. Volgens Falcioni missen de nieuwe atheïsten een essentieel punt van wat religieus geloof is doordat zij uitgaan van God als hypothese, waarmee de gelovige al dan niet instemt op grond van rationele bewijzen. De gelovige maakt meestal deel uit van een gelovige traditie en beleeft binnen die traditie dat geloof. Pas van daaruit begint de kritische reflectie en niet andersom.⁸³ Kortom, de nieuwe atheïsten krijgen het advies meer oog te hebben voor de positieve aspecten van de religie.

[58]

Valt vanuit wetenschappelijk oogpunt iets te zeggen over de veronderstelling van Dawkins dat de wereld zonder religie beter af zou zijn, zo vraagt de atheïstische filosoof Herman Philipse zich af? Als je aan gelovigen zou vragen wat ze zouden missen in een wereld zonder religie, dan komen ze met een hele waslijst, zoals ‘charities’, schoonheid van de Notre Dame in Parijs of de Rotskoepel in Jeruzalem, morele zuiverheid, de cantates van Bach of de Vedische geschriften, en vele andere dingen van grote waarde. Hoe zou je deze positieve elementen moeten afwegen tegen de negatieve aspecten om te bepalen of men een positieve of negatieve balans overhoudt? Als we dan vervolgens zouden moeten vaststellen welke religies we moeten propageren en welke juist bestrijden, ‘we would have to engage in a re-

⁸¹ Debat in Cambridge in 2013 tussen Rowan Williams en Richard Dawkins te Cambridge: *The Guardian*, 1 februari 2013; *The Daily Telegraph*, 1 februari 2013.

⁸² Over het belang van rituelen, zie Marcel Barnard & Paul Post (red.) *Ritueel bestek. Antropologische kernwoorden van de liturgie*, Zoetermeer: Meinema, 2001.

⁸³ Ryan C. Falcioni, ‘Is God a hypothesis? The New Atheism, contemporary philosophy of religion, and philosophical confusion’, in: Amarnath Amarasingam (red.), *Religion and the New Atheism: A critical approach*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2010, 218, 219.

search project of baffling complexity', aldus Philipse.⁸⁴ De wetenschap kan dit debat in de ogen van Philipse niet beslechten.

Diverse theologen hebben betoogd dat het negatieve oordeel van de nieuwe atheïsten voortkomt uit een gebrek aan kennis van de moderne theologie. Zij vallen, zo luidt het verwijt, altijd de meest dogmatische vormen van religie aan en hebben geen oog voor de meer genuanceerde vormen van religie. Volgens de eerdergenoemde theoloog Haught hebben de nieuwe atheïsten zich een vast idee gevormd van wat geloof en religie is en staan daardoor niet open voor alternatieve inzichten, zoals die ontwikkeld zijn door filosofen en theologen. Haught noemt in dit verband onder anderen Paul Tillich, Paul Ricoeur, Rudolf Bultmann, Karl Barth, Edward Schillebeeckx, Sally McFague en Dorothee Sölle. Volgens Haught zijn de nieuwe atheïsten niet bekend met deze religieuze denkers en hebben zij ook geen behoefte om met hen in gesprek te gaan.⁸⁵ In het voorwoord bij de paperbackeditie van *The God Delusion* gaat Dawkins op deze verwijten in en stelt hij dat, als deze meer subtielere vormen van religie de overhand in deze wereld zouden hebben, de wereld er anders uit zien. In dat geval zou hij een ander boek geschreven hebben. Volgens Dawkins is het de treurig stemmende waarheid dat deze subtiele vormen van religie numeriek te verwaarlozen zijn: de meerderheid van de gelovigen interpreteert religie op de manier waarop Amerikaanse evangelisten en Islamitische ayatollahs daarover spreken.⁸⁶

[59]

Dat brengt ons bij het derde punt van reacties op het nieuwe atheïsme: er zijn ook theologen die enig begrip kunnen opbrengen voor het standpunt van de nieuwe atheïsten omdat ook zij het theïstische godsbeeld, zoals het bestaan van een God die deze wereld heeft geschapen en bestuurt en die almachtig, alwetend en alomtegenwoordig is, vaarwel hebben gezegd.⁸⁷ Dat is bijvoorbeeld het geval bij de theologen en filosofen die tot het post-

⁸⁴ Herman Philipse, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 66-67.

⁸⁵ Haught, *God and the New Atheism*, ix-xvi.

⁸⁶ Richard Dawkins, *The God Delusion*, Black Swan Edition, 2007, 15.

⁸⁷ Zie voor een toegankelijk overzicht van moderne stromingen: Taede A. Smedes, *God, iets of niets? De post-seculiere maatschappij tussen geloof en ongelooft*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2016.

theïsme gerekend kunnen worden. Binnen het post-theïstische denken wordt het theïstisch godsbeeld losgelaten en is men op zoek naar minder stellige en meer vloeiende en dynamische beelden van God.

Hoewel niet direct in reactie op de publicaties van de nieuw-atheïsten, schreef de Nederlandse theoloog H.J. Adriaanse in 1994 over de 'ongeloofwaardigheid' van het theïsme in zijn traditionele vorm. Wel blijven voor Adriaanse de christelijke traditie met zijn eigen taal en verhalen zo belangrijk, dat hij kan spreken over 'het erfgoed van het theïsme als zegen'.⁸⁸ Adriaanse is op zoek naar een opvatting van het godsbegrip, die ruimer is dan het theïstische model: 'Maar God zou ook een ander kunnen zijn... God zou bovendien ook iets anders kunnen zijn, een niet-persoonlijk wezen: een allesomvattende samenhang, een alles bepalende kracht, een onachterhaalbare oorsprong aller dingen, een vonk van inspiratie'.⁸⁹

[60]

De posttheïsten delen met de nieuwe atheïsten de kritiek op het theïsme maar zij vinden dat de nieuwe atheïsten te dogmatisch zijn in hun afwijzing van alle religie. In tegenstelling tot de nieuw-atheïsten blijven zij zoeken naar een andere manier van denken en theologiseren over God, voorbij het theïsme. Zo spreekt de Ierse godsdienstfilosoof Richard Kearney over een God, die 'neither is nor is not but may be'. Het goddelijke wordt gedacht als een 'possibility', en wel een eschatologische mogelijkheid, die zich kan realiseren als wij ons hiervoor open stellen. Vanuit deze lens leest Kearney opnieuw de bijbel en constateert dat 'without us no Word can be made flesh': als Mozes niet geluisterd had naar de stem van het brandende braambos was er geen exodus geweest en als een jong meisje uit Nazareth niet 'ja' had gezegd op de annunciatie van de engel, dan zou er geen Chris-

⁸⁸ H.J. Adriaanse, 'Na het theïsme' in: Arie L. Molendijk (red.), *Religie herdacht: de visie van H.J. Adriaanse op de erfenis van het christendom*, Kok Kampen, 1997 (zie ook: 'After Theism', in: Henri A. Krop, Arie L. Molendijk, Hent de Vries (red.), *Post-Theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Leuven: Peeters, 2000, 33-61.

⁸⁹ H.J. Adriaanse, 'Geloof als het bewaren van een geheim', in: W.B. Drees (red.), *Een beetje geloven: Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, Balans, 1999, 85-101.

tus zijn geweest. 'And if we say no to the kingdom, the kingdom will not come'.⁹⁰

Kearney omschrijft zijn theologisch denken als 'anatheïsme', een terugkeer naar God 'beyond or beneath the God we thought we possess'. Het is een open manier van denken, waar in de ontmoeting met de (vreemde) ander 'hospitality' prevaleert boven 'hostility'. Hij wil met zijn theologisch denken een tussenpositie innemen tussen een dogmatisch theïsme en een militant atheïsme. Kearney is voor het atheïsme een interessante gesprekspartner. Hij deelt hun bezwaren tegen het theïstisch godsbeeld en ook wat betreft de negatieve aspecten van religie staat Kearney aan de kant van de nieuw-atheïsten. Maar hij verwijt hen daarin te blijven steken en geen oog te hebben voor de complexiteit van het geloof door de zekerheid van de wetenschap tegenover de leugen van het geloof te stellen. Geloven is volgens Kearney meer een 'cloud of unknowing' dan een zeker weten.⁹¹

[61]

Ook de theoloog en filosoof John Caputo, die zichzelf een 'postmoderne pelgrim' noemt, is op zoek naar een manier van spreken over God, die het theïstisch godsbeeld achter zich heeft gelaten. Caputo ziet God niet zozeer als een entiteit, waaraan de klassieke eigenschappen van almacht, alwetendheid en alomtegenwoordigheid worden toebedeeld. Om duidelijk te maken wat hij bedoelt, gebruikt hij de metafoor van de roos: 'De roos kent geen waarom; zij bloeit omdat zij bloeit; zij denkt niet om zichzelf, vraagt niet of men haar ziet'.⁹² Het zijn deze woorden van de mysticus Angelus Silesius (1624-1677), die Caputo inspireren om tot zijn gedachten over God te komen. Zoals de roos er is 'om niet' (gratia, grace, genade), zo is God er: een geschenk dat zich aanbiedt, zonder bedoeling, uitnodigend. Caputo gaat zelfs zo ver dat hij spreekt over een God, die niet bestaat (existeert). Dat het wezen van God ligt in zijn niet-bestaan is volgens Caputo, inherent aan God zelf: 'Het is God zelf die God van God bevrijdt, die God bevrijdt van

⁹⁰ Richard Kearney, *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2001, 4-5.

⁹¹ Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God after God*, New York: Columbia University Press, 2011, 168.

⁹² John D. Caputo, *Hopeloos hoopvol: Belijdenissen van een postmoderne pelgrim*, Middelburg: Skandalon, 2017, 39. Vertaling van *Hoping Against Hope: Confessions of a Postmodern Pilgrim*, Fortress Press, 2015.

al zijn alles-kunnen en alles weten. Het is God zelf die hier handelt, Gods eigen atheïsme' (133). Caputo concludeert daarom dat 'krijgshaftige atheïsten', waarbij hij ongetwijfeld denkt aan de New Atheists, in feite kloppen op een deur die al open is. Zij hadden zich alle moeite hadden kunnen besparen in hun strijd tegen de theïstische God. God is zelf een atheïst, die alle eigenschappen waartegen het New Atheism te hoop loopt, van zich af heeft gelegd en er is als een ruimte: 'niet een ruimte die God vult maar een ruimte die God opent' (135).

[62] Zo'n nieuw denken over God brengt ook een nieuw denken over religie met zich mee. Caputo spreekt in dit verband over een 'religie zonder religie' in navolging van Derrida en van Bonhoeffer met zijn christendom zonder religie. Zo'n spreken over 'religie zonder religie' is een manier van nadenken over religie, die niet terugvalt op 'simpele, vijandige, nieuw-atheïstische kritiek' (30).⁹³ Dat God geen bestaande entiteit is, is slechts de ene kant van wat Caputo over God schrijft. Weliswaar existeert God niet, maar aan de andere kant insisteert hij wel. Bij Caputo is deze constatering als een mantra die centraal staat in zijn denken: 'God bestaat (existeert) niet. God dringt aan (insisteert)' (127). Hij dringt er bij ons aan om door onze daden van barmhartigheid, genade, gastvrijheid en vergeving het koninkrijk van God waar te maken. Dat koninkrijk is niet een eschatologisch gegeven maar realiseert zich op het moment dat wij ons hiervoor inzetten. Onze inzet is voor God onmisbaar, een inzet, die God een kans geeft om er te zijn, of beter gezegd: niet te zijn. Caputo legt er de nadruk op dat 'God ons nodig heeft, dat God zonder ons geen God kan zijn. Zonder ons gebeurt er niets in Gods naam' (136). De God van Caputo is tegengesteld aan de theïstische God, waarop het nieuwe atheïsme zijn pijlen richt: een kwetsbare God, die risico's neemt door met zijn appèl zonder uitnodiging naar ons toe te komen en zich afhankelijk van ons maakt (136). Mensen die gehoor geven aan dit appèl lijken voor de rest van de wereld 'op mensen die dansen op muziek

⁹³ Caputo verwijst in dit verband naar zijn boek *The Insistence of God: A Theory of Perhaps* (2013), waarin hij spreekt over 'wat er gaande is ('what is going on') in de naam van God: 'Ik beschouw God niet als een actor die iets doet, maar dat is niet het einde van God, omdat er in naam van God dingen gebeuren en gezegd worden'. John D. Caputo, *Hopeloos hoopvol*, 226.

die niemand anders kan horen' (137)⁹⁴. Met gedichten en beelden ontleend aan natuur en muziek probeert Caputo het ongrijpbare begrijpelijk te maken.

Terwijl Kearney en Caputo het theïstisch godsbeeld hebben verlaten maar toch nog vast willen houden aan het woord 'God', waarmee ze in hun jeugd vertrouwd zijn geweest, zijn er filosofische auteurs, die anders dan de nieuwe atheïsten, weliswaar niet vijandig staan tegenover religie maar wel vinden dat geloof in God niet een noodzakelijke voorwaarde is om religieus te zijn. Zo stelt de rechtsfilosoof Ronald Dworkin in zijn publicatie *Religion without God* dat religie dieper gaat dan God. Religie is volgens hem een levensbeschouwing, die zich kenmerkt door een overweldigend gevoel van verwondering over het universum en zijn objectieve doelmatigheid: 'it holds that inherent, objective value permeates everything, that the universe and its creatures are awe-inspiring, that human life has purpose and the universe order'. Deze verwondering kan men religieus noemen, zonder dat daarvoor een geloof in een persoonlijke God noodzakelijk is. Dworkin spreekt over een 'religieus atheïsme' en constateert dat theïsten en atheïsten op bovengenoemde drie punten dichter bij elkaar staan dan vaak gedacht wordt en dat de scheidingslijn tussen mensen met en zonder religie vaak te absoluut getrokken wordt.⁹⁵

[63]

Ook de cultuurfilosoof Alain de Botton denkt minder antagonistisch als het gaat om de tegenstelling tussen gelovigen en niet-gelovigen. Bij hem ligt het accent niet zozeer op de verwondering over de schepping, die beide groepen delen, als wel op het belang van religieuze rituelen en gebruiken, die ook voor seculier denkenden hun waarde hebben. Als het gaat om het vormen van gemeenschap, het aangaan van relaties, het ontsnappen aan een 24-uurs mediawereld of de meerwaarde van kunst, architectuur en muziek, dan biedt religie gedachten en ideeën aan die daarbij kunnen helpen.⁹⁶ De

⁹⁴ Vergelijk de bekende regel uit het gedicht van John Keats, geschreven in 1819, *Ode on a Grecian Urn*: 'Heard melodies are sweet, but these unheard are sweeter'.

⁹⁵ Ronald Dworkin, *Religion without God*, Cambridge etc.: Harvard University Press, 2013, citaat 1.

⁹⁶ Botton, *Religion for Atheists*. In ons land kan men in dit verband denken aan de publicaties van de filosofen Marli Huijzer en Joke Hermsen over thema's als discipline en tijdsbeleving.

atheïstische filosoof Julian Baggini zoekt eveneens naar nieuwe wegen om verder te komen dan het zijns inziens oeverloze debat tussen gelovigen en niet-gelovigen. In zijn boek *The Edge of Reason* stelt hij dat in discussies over God en religie zelden iemand door de rationele argumenten van de ander van mening verandert: 'The academic traffic between theism and atheism is virtually non-existent'.⁹⁷ In een eerder gepubliceerd manifest in de *Guardian* stelt hij dat 'reason' en 'science' in het zoeken naar waarheid belangrijk zijn, maar ook hun beperkingen hebben. Ten opzichte van religie stelt Baggini zich minder afwijzend op dan de nieuwe atheïsten: wanneer het gaat om sociale gerechtigheid en compassie is religie 'often our friend'. Baggini blijft echter kritisch over religie wanneer zij vooroordelen, verdeeldheid of discriminatie bevordert, de waarheid onderdrukt of een hinderpaal is voor de vooruitgang op medisch of sociaal gebied.⁹⁸

Dood, verlies en troost

In dit hoofdstuk ging het tot nu toe over het gedachtegoed van het nieuwe atheïsme en de reacties daarop. Naast kritiek kreeg het nieuwe atheïsme ook bijval. In het kader van mijn onderzoek verdient één aspect nog nader onderzoek, en wel de vraag hoe theïsten en nieuwe atheïsten omgaan met dood en verlies. In hoeverre biedt hun levensbeschouwing troost in situaties van dood en verlies? Daarbij is het belangrijk allereerst aandacht te schenken aan de vraag hoe tegen de dood wordt aangekeken. Wordt de dood gezien als een natuurlijke begrenzing van het leven of als een kwaad, dat juist inbreuk op het leven maakt? Om welke dood gaat het eigenlijk: onze (mijn) dood of de dood van de ander (jouw dood)? Op welke manieren kan een levensvisie ertoe bijdragen dat men zich staande kan houden in situaties van dood en verlies? Verlies wordt natuurlijk allereerst zichtbaar als het gaat om het verlies door de dood van iemand die ons dierbaar was, maar verlies kan op veel situaties betrekking hebben, zoals verlies van identiteit, van vaderland en moedertaal, van bestaanszekerheid of geborgenheid.

⁹⁷ Julian Baggini, *The Edge of Reason. A Rational Skeptic in an Irrational World*, New Haven/Londen: Yale University Press 2016, 12.

⁹⁸ Julian Baggini, 'Atheists, please read my heathen manifesto', *The Guardian*, 25 maart 2012.

Vormt de dood een natuurlijke begrenzing van ons leven waarvoor men geen angst hoeft te hebben of is de dood een problematisch gebeuren dat vijandig inbreekt in ons leven en waarvoor men bang is? Deze twee tegengestelde visies op de dood hebben consequenties voor de manier waarop men tegen het leven aankijkt en met de dood omgaat. In zijn studie over het verstrijken van de tijd schrijft Paul van Tongeren over de mens, die zich bewust is van de tijdelijkheid van zijn bestaan. Dat wordt pregnant zichtbaar wanneer hij zich realiseert dat alles vroeger of later voorbijgaat, ook zijn eigen leven: 'Alles wat er is en zal zijn, zal ooit weer voorbijgaan. En dat is pijnlijk, zo niet onverdraaglijk. Toch is er niets méér zeker dan dat. We zullen allen sterven en de dood zal een einde maken aan alles wat ons nu kan boeien', aldus Paul van Tongeren.⁹⁹

[65]

In de joods-christelijke traditie wordt dat pijnlijke besef van de tijdelijkheid van het menselijke leven op vele plaatsen in het Oude en Nieuwe Testament onder woorden gebracht. Zo worden in het boek van de Psalmen de dagen van een mensenleven vergeleken met 'een bloem die bloeit op het veld en verdwijnt zodra de wind hem verzengt; de plek waar hij stond, kent hem niet meer' (Psalm 103: 15,16).¹⁰⁰ Vooral het laatste element is pijnlijk: niemand weet meer dat die bloem daar gestaan heeft. Ook de auteur van het boek Job is er zich van bewust dat het met de dood van een mens radicaal is afgelopen: 'Voor een boom is er altijd hoop: als hij wordt omgehakt, loopt hij weer uit, er blijven nieuwe loten komen. Maar een mens sterft en hij ligt terneer. Hij blaast zijn laatste adem uit – waar is hij dan?' (Job 14: 7,10). De dood is het grote niets en God zelf wordt erop aangesproken, want doden kunnen Gods naam niet loven (Psalm 6:6) en God denkt niet meer aan de mens als hij gestorven is: 'Een naamloze dode, ik ben als een gesneuvelde in een massagraf, aan wie u niet langer denkt, losgerukt uit uw hand' (Psalm 88:6). Aan de andere kant is er ook het besef dat ondanks de vergankelijkheid van een mensenleven Gods trouw en betrokkenheid blijven bestaan en niet door de dood teniet worden gedaan. Dat wordt zichtbaar in

⁹⁹ Paul van Tongeren, *Over het verstrijken van de tijd: Een kleine ethiek van de tijdservaring*, Nijmegen: Valkhof Pers, 2002, 38.

¹⁰⁰ Voor de vertaling van de citaten uit de Bijbel is gebruik gemaakt van De Nieuwe Bijbelvertaling, Heerenveen, uitgeverij NBG en 's-Hertogenbosch, Katholieke Bijbelstichting, 2004.

profetische perspectieven over een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waar de dood niet meer als schrijnend en pijnlijk ervaren zal worden. Kinderen sterven niet meer bij de geboorte, een mens mag zijn levensjaren voltooien en alles wat bedreigend is voor het samenleven zal geen kans meer krijgen: wolf en lam weiden samen en leeuw en rund eten samen stro (Jesaja 65).

[66] In het Nieuwe Testament worden de pijnlijkheid en onverdraaglijkheid van de dood eveneens benoemd. In de wonderen die Jezus verricht, waarbij mensen van ziekten genezen worden en zelfs uit de dood worden teruggeroepen (dochter van Jaïrus, Lazarus) wordt duidelijk dat de dood een anomalie is en vijandig is aan het leven. En natuurlijk wordt deze lijn pregnant zichtbaar in het leven, sterven en opstanding van Jezus. Zijn opstanding is voor de gelovigen een reden tot hoop: niet alleen zullen zij later zelf opstaan maar ook nu reeds werkt de opstanding in dit leven door: wie in de Opgestane geloven, hebben in het hier en nu in principe de dood al achter zich.

Toch worstelt de joods-christelijke traditie met de vraag hoe het kwaad (zowel het morele kwaad dat we elkaar aandoen, als het natuurlijke kwaad dat ons in de vorm van rampen, ziekte en dood overkomt) te rijmen valt met een almachtige God, die tevens liefdevol is. Het antwoord op deze vraag, die door Leibniz met de term 'theodicee' is gemunt, stelt theologen voor een trilemma: niet alle drie vooronderstellingen (God is almachtig, God is absoluut goed en het kwaad bestaat) kunnen tegelijkertijd waar zijn, alleen twee van de drie.¹⁰¹ In zijn essay *Het kwaad: een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie* constateert Ricoeur dat de term 'theodicee' problematisch is, wanneer men uitgaat van bovengenoemd trilemma en men het apologetische aspect van de theodicee benadrukt: God moet verdedigd worden. Ricoeur komt tot de conclusie dat het denken over God en het kwaad niet leidt tot een bevredigend antwoord. Men komt er niet uit en iedere redenatie hierover leidt tot een aporie. Maar deze aporie kan volgens Ricoeur productief gemaakt worden door een beweging te maken naar de praktijk van het omgaan met het kwade en kracht te zoeken in het handelen

¹⁰¹ G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710. Een uitgebreide verhandeling over de term 'theodicee' is te vinden in het artikel van Marcel Sarot, 'De theodicee: Een nieuwe benadering van een oud probleem?', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 58(3), 178-195.

(het kwade bestrijden) en het voelen (rouwarbeid, ruimte voor klacht tegen God).¹⁰²

In het bovenstaande is het denken over verlies en dood gerelateerd aan een theïstisch Godsbeeld. Maar welke contouren tekenen zich af wanneer vanuit een atheïstisch perspectief gedacht wordt? Om preciezer te zijn: hoe wordt vanuit het perspectief van het nieuwe atheïsme gedacht over verlies en dood? Natuurlijk worden ook hier de opvattingen over de dood bepaald door de visie op het leven. Leven is in de ogen van de nieuwe atheïsten het resultaat van een evolutionair proces, waarbij de mens een van de uitkomsten is. Het nieuwe atheïsme houdt er vanuit deze redenering dus een bescheiden mensbeeld op na. Dat wil niet zeggen dat het leven van een mens niet belangrijk is. Het feit dat ik geboren ben uit talloos veel miljoenen mogelijkheden maakt dat mijn leven bijzonder en uniek is en kansen biedt om daar iets bijzonders van te maken. In dat evolutionaire proces is de dood een essentieel onderdeel van de natuur en vormt daarmee een natuurlijke begrenzing van het leven. Nuchter constateert Richard Dawkins in een interview in 2017: 'We leven en we gaan dood. De dood is een essentieel onderdeel van de natuur, door op te ruimen komt er ruimte voor nieuwe dingen. Dat geldt ook voor Richard Dawkins uit Oxford'.¹⁰³ Dat betekent dat er in zijn visie geen 'leven na dit leven' en geen 'weerzien van geliefden' is, elementen die binnen de christelijke geloofstraditie een belangrijke plaats innemen. Doodgaan is volgens Dawkins geen drama en hoeft niet verdrietig te zijn. Dood-zijn verschilt niet van de toestand waarin je nog niet geboren was: 'Being dead will be no different from being unborn', zo schrijft Richard Dawkins in zijn *The God Delusion*.¹⁰⁴

[67]

In dezelfde lijn redeneert Christopher Hitchens in het eerste hoofdstuk van zijn boek *God Is Not Great*: 'We are reconciled to living only once, except through our children, for whom we are perfectly happy to notice that we

¹⁰² Paul Ricoeur, *Het kwaad: een uitdaging aan de filosofie en aan de theologie*, red. J. de Visscher, Kampen: Kok/Agora, 1992. Vertaling van Paul Ricoeur, *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève: Labor et Fides, 1986.

¹⁰³ Martijn van Calmthout, 'Het geloof is een systeem om mensen van prachtige inzichten af te houden', *De Volkskrant*, 20 oktober 2017, interview met Richard Dawkins.

¹⁰⁴ Dawkins, *The God Delusion*, 357.

must make way, and room'.¹⁰⁵ Het leven is eenmalig en er is geen leven na de dood, behalve dan dat we voortleven in onze kinderen. Juist de wetenschap dat dit leven hier en nu uniek is, maakt dat mensen met des te meer toewijding en ernst dit leven beleven, veel intenser en moreel bewuster dan gelovigen, die leven in de verwachting van een leven na dit leven.

[68] Dawkins en Hitchens sluiten daarbij aan op visies uit de klassieke oudheid. Een mens behoeft geen angst te hebben voor de dood, want de dood is het natuurlijke eind van het leven, zoals onder anderen verwoord door de Griekse filosoof Epicurus (341-271 v.Chr.). In zijn brief aan Menoikeus schrijft hij: 'Het meest huiveringwekkende van alle kwaden, de dood, is dan ook niet iets dat ons aangaat, want wanneer wij er zijn, is de dood er niet, en wanneer de dood er is, zijn wij er niet meer. De dood kortom, is iets dat noch de levenden noch de gestorvenen aangaat. Op de eersten heeft hij geen betrekking, en de laatsten zijn er zelf niet meer'.¹⁰⁶ De dood is weliswaar een verschrikkelijk kwaad maar dat mag volgens Epicurus geen reden zijn om niet van het leven te genieten. Genieten van het leven is als het genieten van een maaltijd: men wil niet in alle omstandigheden méér, maar men heeft een voorkeur voor de smakelijkste gerechten.¹⁰⁷ Het hedonisme van Epicurus wordt gekenmerkt door een uitgebalanceerde vorm van genieten, waarbij de ratio de maatvoering van het ware genieten bepaalt.

Ook bij Lucretius (99-55 v. Chr.) komt men de gedachte tegen dat de dood ons niet raakt, omdat bij het sterven lichaam en de sterfelijke ziel gescheiden worden. Maar – zo vraagt Lucretius retorisch en in beeldende, invoelende taal – is sterven dan geen pijnlijk proces omdat je gescheiden wordt van je dierbaren: 'Nooit meer een blijde groet bij thuiskomst, nooit meer komen je goede vrouw en lieve kinderen aangehold voor de eerste kus, je hart met stille vreugde strelend; je voorspoed en je huisgezin kun jij niet meer beschermen, zegt men, heilloos heeft één onheilsdag zovele gunsten van het leven jou ontnomen'. Maar volgens Lucretius wordt hierbij over het hoofd gezien dat je bij je sterven verlost bent van 'het verlangen om deze dingen voor jezelf nog te verlengen'. De dood is het absolute einde: 'Want

¹⁰⁵ Hitchens, *God Is Not Great*, 5-6.

¹⁰⁶ Epicurus, *Brief aan Menoikeus*, 125, in: Epicurus, *Over de natuur en het geluk*, vertaald door Keimpe Algra, Groningen: Historische Uitgeverij, 1998, 129.

¹⁰⁷ Epicurus, *Brief aan Menoikeus*, 126.

bij de dood volgt er een grotere verwarring en spreiding van materie: niemand ontwaakt, staat op, wanneer eenmaal het kille levenseind gevolgd is'. Doodgaan is je plaats opgeven en ruimte maken voor anderen.¹⁰⁸

Het zijn, zoals gezegd, geluiden die een duidelijke overeenkomst vertonen met de ideeën die binnen het nieuwe atheïsme worden verwoord, met name door Richard Dawkins en Christopher Hitchens. Net als bij deze nieuwe atheïsten zien we bij Epicurus en Lucretius, maar overigens ook in het denken van de Stoa, dat er gestreefd wordt naar een geest van redelijke apatheia, die zich kenmerkt door gelijkmoedigheid en vrij is van hartstochten.¹⁰⁹ Betekent dit dat ook binnen het nieuwe atheïsme de dood in de geest van gelijkmatigheid en redelijkheid tegemoet wordt getreden? In zekere zin wel, getuige de autobiografische aantekeningen die bovengenoemde Hitchens, geconfronteerd met zijn terminale ziekte, vanaf zijn ziekbed maakte. Hitchens vindt dat sterven en dood bij het leven horen en wil de confrontatie met de dood bewust en open aangaan: 'So far, I have decided to take whatever my disease can throw at me, and to stay combative even while taking the measure of my inevitable decline'.¹¹⁰ De manier waarop Hitchens de dood tegemoet treedt doet denken aan de manier waarop binnen de Stoa over dood en sterven gedacht wordt. In deze situatie van 'living dyingly' wordt Hitchens getroost door de aanwezigheid van zijn vrienden rond zijn ziekbed. Samen eten en drinken zoals vroeger kan hij niet meer, maar dat zij er zijn en met hem spreken brengt iets terug van wat zij vroeger samen beleefd hebben.

[69]

Overigens betekent de stoïcijnse houding van Hitchens ten aanzien van de dood niet dat angst geen factor zou zijn in het proces van het sterven. Het laatste hoofdstuk van zijn *Mortality* bestaat uit fragmentarische korte aantekeningen, die onvoltooid zijn gebleven. Een van die aantekeningen luidt: 'Larkin good on fear in "Aubade", with implied reproof to Hume and Lucretius for their stoicism. Fair enough in one way: atheists ought not

¹⁰⁸ Lucretius, *De natuur van de dingen*, [*De rerum natura*], in de vertaling van Piet Schrijvers, Historische Uitgeverij: Groningen, 2008, Boek Drie, 830-930. Citaten: 894-901 en 928-930.

¹⁰⁹ Massimo Pigliucci, *How to be a stoic. Ancient wisdom for modern living*, Londen: Rider, 2017.

¹¹⁰ Christopher Hitchens, *Mortality*, New York: Twelve, 2012, 72.

to be offering consolation either'.¹¹¹ Hitchens prijst de dichter Philip Larkin omdat deze in zijn gedicht 'Aubade' uitdrukking geeft aan de angst voor de dood als een correctie op de stoïcijnse benadering van de dood door filosofen als Lucretius en Hume. 'Aubade' beschrijft het ontwaken van iemand die met een nieuwe dag geconfronteerd wordt, die hij beschouwt als weer een dag dichterbij de dood. Dood zijn boezemt hem angst in vanwege het feit dat de totale leegte en verlorenheid dreigt:

[70] 'But at the total emptiness for ever,
 The sure extinction that we travel to
 And shall be lost in always. Not to be here
 Not to be anywhere,
 And soon; nothing more terrible, nothing more true'.¹¹²

Tegen deze angst helpt niets, zeker niet de religie die beweert dat we nooit zullen sterven. Het hoofdpersonage in dit gedicht weet dat de meeste dingen waar je bang voor bent nooit zullen gebeuren, maar dat geldt niet voor de dood, 'That we can't escape, yet can't accept'.¹¹³ In deze spagaat zit een mens gevangen: aan de dood ontsnappen kun je niet maar je wil hem ook niet accepteren.

Een andere nieuwe atheïst, Sam Harris, constateert weliswaar dat verlies en dood bij het leven horen, maar toch is hij verbijsterd over het feit dat het leven weinig meer vertoont dan 'a vast spectacle of loss', waar we slechts met moeite mee weten om te gaan. Harris constateert dat lijden en dood inherent zijn aan het leven. De uitsluitend rationele manier, waarop Dawkins en tot op zekere hoogte Hitchens hiermee omgaan, vindt hij problematisch: 'We cannot live by reason alone'. Natuurlijk is religie voor Harris geen

¹¹¹ Hitchens, *Mortality*, 92. Christopher Buckley betitelde in zijn recensie van *Mortality* deze onvoltooide aantekeningen als 'vivid, heart-wrenching and haunting – messages in a bottle tossed from the deck of a sinking ship as its captain, reeling in agony and fighting through the fog of morphine, struggles to keep his engines going'. Christopher Buckley, 'Staying Power', *The New York Times*, 30 augustus 2012.

¹¹² Philip Larkin, gedicht 'Aubade' in: Philip Larkin, *Collected Poems*, red. Anthony Thwaite, Londen, Boston: The Marvell Press en Faber and Faber, 1998, 208.

¹¹³ Larkin, *Collected Poems*, 208-209.

optie om hierin verandering te brengen maar een spiritualiteit, gebaseerd op de meditatietechnieken van het Boeddhisme, zou op dit punt uitkomst kunnen bieden. In zijn laatste publicatie *Waking Up* werkt hij deze gedachten verder uit.¹¹⁴

Wie bovenstaande opvattingen van Epicurus, Lucretius en het nieuwe atheïsme over verlies en dood beschouwt kan zich niet onttrekken aan een zekere bewondering voor de stoïcijnse en rationele manier van denken over verlies en dood. De dood hoort bij het leven en roept geen angst op. De worsteling met het kwaad en de dood, die in het bijzonder in het thema van de theodicee naar voren komt, lijkt – als we op de visies van Dawkins, Hitchens en Harris afgaan – voorbehouden aan theïstisch gelovigen. Atheïsten worden weliswaar geconfronteerd met het kwade in de wereld en ervaren ook de dood als een onontkoombaar gegeven, maar zij voelen zich bij een afwezigheid van God niet gedwongen God te rechtvaardigen. Sterker nog: het kwade in de wereld is in de ogen van de nieuwe atheïsten het sterkste bewijs van de afwezigheid van een god.

[71]

Maar het bovenstaande is te simplistisch gedacht want de vraag hoe het kwaad te positioneren in onze wereld is een vraag die in elke levensovertuiging speelt. Iedereen krijgt vroeg of laat met de dood te maken en geweld en terreur in onze wereld stellen de mensheid – gelovig of niet – voor onoplosbare vragen. In haar studie *Evil in Modern Thought* stelt Susan Neiman daarom, dat het probleem van het kwaad uitgedrukt kan worden in theologische of seculiere termen, 'but it is fundamentally a problem about the intelligibility of the world as a whole'.¹¹⁵ Zij constateert dat het mogelijk is om op een seculiere manier over de theodicee te spreken. Daarbij citeert zij Levinas, die twee soorten theodicee onderscheidt: ten eerste de theodicee in een strikte zin, die het mogelijk maakt voor de gelovige om zijn geloof in God in confrontatie met het kwaad te handhaven, en ten tweede een theodicee in een bredere zin. Bij die laatste gaat het over 'any way of giving meaning to evil that helps us face despair'. Levinas samenvattend con-

¹¹⁴ Harris, *Waking Up*. Ook in zijn *The End of Faith* breekt Harris een lans voor de meditatietechnieken van het Boeddhisme, dat hij niet als een 'religion of faith, or a religion at all, in the Western sense' beschouwt: Harris, *The End of Faith*, 283-284.

¹¹⁵ Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2002, 7-8.

cludeert Neiman: 'Theodicies place evils within structures that allow us to go on in the world. Ideally, they should reconcile us to past evils while providing direction in preventing future ones'.¹¹⁶ Door zo de theodicee te benaderen als een poging om het kwaad, waaronder ik ook de dood reken, in een structuur te plaatsen die mensen helpt om weer verder te gaan in de wereld, is het begrip relevant ook in een seculiere (atheïstische) context.

[72] Deze wereld mag zich dan zelf weliswaar als seculier beschouwen maar volgens Charles Taylor is deze wereld veel minder gesecculariseerd dan zij zelf denkt. Aan het eind van zijn boek *A Secular Age* spreekt Taylor over 'unquiet frontiers of modernity'. Bij een van de grenzen van de moderniteit waar het onrustig is, gaat het om vragen rond de dood en het omgaan met de dood. Immers de dood ontkent op radicale wijze het belang van de liefde, die een constituerende factor in het leven van mensen is, mensen met elkaar verbindt en hen boven zichzelf uittilt. Liefde heeft, volgens Taylor, de tendens in zich te reiken naar 'eeuwigheid' en hij citeert hierbij de uitspraak van Nietzsche uit *Also sprach Zarathustra* 'Alle Lust will Ewigkeit'. Dat betekent volgens Taylor niet zozeer 'we're having such a good time, let's not stop; but rather: this love by its nature calls for eternity'. Liefde vraagt om eeuwigheid en daarmee wordt de dood, die haaks staat op de liefde, een probleem waarop mensen een antwoord moeten zien te vinden.¹¹⁷

Taylor verwerpt daarom een atheïstische benadering van de dood, zoals hierboven verwoord, omdat deze voorbijgaat aan wat wezenlijk op het spel staat wanneer de dood een einde maakt aan de liefde en geluk tussen mensen: 'The deepest, most powerful kind of happiness, even in the moment, is plunged into a sense of meaning. And the meaning seems denied by certain kinds of ending. That's why the greatest crisis around death comes from the death of someone we love'.¹¹⁸ Taylor verwijst in dit verband naar de veel geciteerde studie van de Franse historicus Philippe Ariès, *Western Attitudes toward Death, from the Middle Ages to the Present*, verschenen in

¹¹⁶ Neiman, *Evil in Modern Thought*, 238-239. Neiman verwijst naar Emmanuel Levinas, 'Useless suffering' in: Robert Bernasconi en David Wood (red.), *The Provocation of Levinas*, Londen, Routledge, 1988, 156-167.

¹¹⁷ Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Massachusetts/Londen: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, 720-727.

¹¹⁸ Charles Taylor, *A Secular Age*, 721.

1974.¹¹⁹ Ariès constateert een verschuiving in de westerse samenleving in de manier waarom met de dood wordt omgegaan. Zo verschoof de omgang van een algemene vertrouwdheid met de dood ('tamed death') via een meer persoonlijke benadering van de dood ('one's own death') naar de dood van de ander ('thy death') om uit te monden in wat hij de 'forbidden death' noemt, waarbij de dood steeds verder naar de achtergrond verdwijnt en zich afspeelt in het ziekenhuis als iets verborgens en verbodens. In het verband van mijn onderzoek is de derde gestalte van de dood die Ariès signaleert, van belang: de dood van de ander, in het Frans meer confronterend geformuleerd als 'la mort de toi', jouw dood. Door de dood van de ander, die jou lief is, krijgt de dood zijn scherpe contouren. 'Jouw dood' maakt het verlies in alle hevigheid voelbaar, waardoor een rationele manier van omgang met dood, zoals hierboven beschreven, veel problematischer is geworden.

[73]

Door de nadruk te leggen op de dood van de ander krijgt de dood zijn volle scherpte. Dat is ook in het denken van Levinas het geval. Ook voor hem gaat het niet in eerste instantie om 'mijn dood' maar om de 'dood van de ander'. Immers mijn bestaan in deze wereld wordt bepaald door het bestaan van de ander en dus raakt ook de dood van de ander mij en ben ik ook in dit opzicht verantwoordelijk voor hem. Levinas zet zich hiermee af tegen de opvatting van Heidegger, die over de dood spreekt als 'mijn dood': 'Whereas for Heidegger, death is *my* death, for me it is the *other's* death'.¹²⁰ Overigens beschouwt Levinas de dood als een kwaad en bestempelt deze als een tegenstander en vijand. De dood is als een persoon die ons onverhoeds en onverwachts overvalt.¹²¹

¹¹⁹ Philippe Ariès, *Western Attitudes toward Death, from the Middle Ages to the Present*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1974. Franse editie: *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: Du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Edition du Seuil, 1975.

¹²⁰ Interview met Levinas door Richard Kearney uit 1981: 'Emmanuel Levinas. Ethics of the Infinite', in: Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers*, New York: Fordham University Press, 2004, 77-78.

¹²¹ Over Levinas' opvattingen over de dood zie: Johan Goud, 'Dood en rouw. Wijsgerige en theologische reflecties', in: Louis van Tongeren (red.), *Vaarwel: verschuivingen in vormgeving en duiding van uitvaartrituelen*, Kampen: Gooi en Sticht, 2007, 150-151.

[74] Hoe construeren mensen betekenis wanneer zij geconfronteerd worden met dood en verlies? In hoofdstuk 1 kwam het model van Christoph Jedan aan de orde als nuttig heuristisch model voor onze zoektocht naar troost. Een belangrijke dimensie in dit model is de ‘world view’, de wijze waarop mensen tegen leven en dood aankijken en de manier waarop zij zichzelf deel weten van een groter geheel. Vaak wordt een tegenstelling geschetst tussen het theïstische wereldbeeld dat troost biedt en het atheïstische dat op dit punt tekortschiet. Maar voor hoeveel mensen is zo’n theïstisch wereldbeeld nog een doorleefde realiteit? Zelfs in christelijke kringen zijn het geloof in een God die uitzicht biedt op een leven na dit leven en de verwachting van een weerzien met de geliefden in een hiernamaals niet meer vanzelfsprekend.¹²² Uit een recente publicatie van het Sociaal Cultureel Planbureau blijkt dat tegenwoordig ongeveer 20 procent van de hele Nederlandse bevolking gelooft dat God ‘zonder twijfel’ bestaat. Van alle kerkleden is dat aantal iets meer dan 50 procent. Het aantal kerkleden dat de bijbel zonder meer ziet als Gods woord is 60 procent, terwijl ongeveer eenzelfde percentage gelooft in een leven na de dood. Dat betekent dat ongeveer 40 procent van de Nederlanders die lid van een kerkgenootschap zijn, de bijbel niet letterlijk als Gods woord beschouwen en een leven na de dood in twijfel trekken.¹²³

Zelfs als zo’n theïstisch wereldbeeld nog wel wordt gevolgd, is het de vraag of het werkelijk troost biedt. In zijn boek *Life after Faith* stelt de filosoof Philip Kitcher deze vraag aan de orde. Kitcher betwijfelt of mensen echt eeuwig zouden willen leven en vraagt zich af of het perspectief van een weerzien na de dood echte troost biedt (bijvoorbeeld aan een vader, die zijn zoon verloren heeft: de vader had immers veel liever zijn zoon willen zien opgroeien). Wat biedt volgens Kitcher wel troost? Hij signaleert een aantal

¹²² Zie hiervoor het artikel van Marius van Leeuwen, ‘Levend tot aan de dood: veranderingen in de christelijke benadering van dood en leven’, in: Stichting Leidse Lezingen, *De dood leeft: denken over na de dood en ons leven vóór de dood*, Kampen: Kok, 2010, 48-61.

¹²³ Joep de Hart en Pepijn van Houwelingen, *Christenen in Nederland. Kerkelijke deelname en christelijke gelovigheid*, Den Haag: SCP, 2018. De percentages hebben betrekking op de periode 2014-2016.

punten waarin religie zich in positieve zin profileert, bijvoorbeeld door de manier waarop zij de blijvende verbondenheid met de overledene vorm geeft, door de oeroude rituelen, die zij in huis heeft en door de gemeenschap, waarin mensen zich opgenomen voelen en met elkaar verbonden weten. Maar daar kunnen volgens Kitcher ook seculiere vormen voor gevonden worden. Godsdienst heeft een eeuwenlange voorsprong maar 'wij' seculieren kunnen dat ook ontwikkelen: net als Dawkins met zijn mantra 'wij werken eraan', zo pleit ook Kitcher voor het ontwikkelen van praktische vormen om het betekenisvolle menselijke bestaan te ondersteunen. Dat moeten dan geen bleke imitaties van religieuze prototypen worden, zo betoogt Kitcher, maar het is wel mogelijk om inspiratie te ontleen aan wat religies gedurende eeuwen hebben ontwikkeld.¹²⁴

[75]

Conclusie

In dit tweede hoofdstuk stond de beweging van het New Atheism centraal, een eenentwintigste-eeuwse variant van het aloude atheïsme, dat niet alleen betoogt dat God waarschijnlijk niet bestaat, maar meer in het algemeen de negatieve aspecten van de religie benadrukt. Religie wordt gezien als irrationeel, immoreel en intolerant en daarmee een gevaarlijke voedingsbodem voor geweld en terrorisme. De inzichten van het New Atheism, zoals deze door Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens en Sam Harris op spraakmakende wijze werden vertolkt, bleven niet onbesproken en lokten van verschillende zijden kritiek uit. Christelijke theïstische apologeten bekritiseerden niet alleen de visie van de nieuwe atheïsten op het (niet) bestaan van God maar zij bestreden ook dat geloof en rede elkaar per definitie zouden uitsluiten. Maar er was van theologische zijde ook nog een ander geluid te horen in de manier waarop post-theïstische theologen reageerden. Post-theïsten hebben evenals atheïsten afscheid genomen van een theïstisch godsbeeld en een ontologisch godsbegrip, maar zij zijn op zoek naar een minder concreet omschreven idee van God. Een God, waarover zij in tastende en vaak poëtische taal spreken, een God, die 'emerges here and there, often under other names', zoals John Caputo for-

¹²⁴ Philip Kitcher, *Life after Faith: The Case for Secular Humanism*, New Haven/Londen: Yale University Press, 2014.

muleert. Voor Caputo is de idee God niet iets toesluitends maar ruimte gevend: 'God does not bring closure but a gap. A God of the gaps is not the gap God fills, but the gap God opens'.¹²⁵ Wanneer op deze wijze over God gesproken wordt als een ruimte, die zich opent, dan zou een dergelijke manier van spreken een gemeenschappelijk draagvlak kunnen bieden om als nieuwe atheïsten en post-theïsten samen na te denken over de manier waarop troost zich kan realiseren, voorbij de oude onvruchtbare tegenstelling tussen theïsme en atheïsme. Mijn onderzoek naar de manier waarop personages in romans van atheïstische romanschrijvers omgaan met verlies en dood wil een bijdrage zijn aan deze zoektocht.

[76]

¹²⁵ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2013, ix.