

De hardnekkigheid van God

Een kritische beschouwing naar aanleiding van Stefan Paas en Rik Peels: *God bewijzen* (2013)

Maarten Boudry¹

(Nota van de redactie: Stefan Paas heeft een kritische reactie op deze bespreking gepubliceerd onder de titel *Showdown in Bright Village*. De tekst is terug te vinden op de Liberales website, via <http://liberales.be/essays/paas>).

God is terug! Dat willen sommige opiniemakers ons toch wijsmaken (Sjoerd De Jong in NRC 20/12). Hoelang is hij al terug onder ons? In 2009 al schreef John Micklethwait, hoofdredacteur van *The Economist*, samen met zijn collega Adrian Wooldridge een boek met de spraakmakende titel *God is Back* (Micklethwait & Wooldridge 2009). Nog wat eerder, in 1990, liet de socioloog Peter Berger optekenen dat het afgelopen is met de secularisatie. Maar in 1980 berichtte *Time* ook al over Gods vermeende comeback. Is hij eigenlijk ooit weggeweest? In ieder geval: terug is hij! Ettelijke malen is zijn graf al gedolven, maar telkens opnieuw herrijst hij. Hij werft adolescenten op wereldjongerendagen, laat moskeeën volstromen, verovert het Afrikaanse continent, heeft een nieuwe en bezielende plaatsvervanger op aarde, en doet af en toe een ambassade ontploffen. Dwarsboomt God zelve de onomkeerbaar geachte secularisatie? Zelfs ongelovigen voelen zich genoodzaakt om de strijdbijl weer op te graven (Mortier 2011; Philipse 2012; van den Berg 2009; Verhofstadt 2013; Loftus 2010).

Een atheïst met een slecht karakter zou dat het *argument uit hardnekkigheid* kunnen noemen. Verklaar God dood zoveel je wil, op marktpleinen en in atheïstische manifesten, maar we blijven lekker geloven. Een recent pleidooi voor gods-geloof, dat met die hardnekkigheid op de achterflap pronkt, is *God bewijzen* (2013) van het filosofisch-theologische duo Stefan Paas en Rik Peels. Is de onuitroeibaarheid van religie, zo vragen de auteurs zich af, geen teken aan de wand? Is religie misschien minder irrationeel dan de intellectuele elite zich verbeeldt? Volgens de moraalfilosoof Patrick Loobuyck is die heropleving van religie slechts schijn. De media besteden net aandacht aan religie, zo schrijft hij in *De seculiere samenleving* (2013), voor zover het om zonderlinge en opvallende fenomenen gaat. Een katholieke wereldjongerendag of een nieuwe moskee vallen net op tegen

1. Dr. Maarten Boudry is filosoof en verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap aan de Universiteit Gent. Samen met Johan Braeckman puliceerde hij in 2011 *De ongelovige Thomas heeft een punt*. In 2013 publiceerde hij samen met Massimo Pigliucci bij de University of Chicago Press een reader getiteld: *Philosophy of Pseudoscience: Reconsidering the Demarcation Problem*.

de achtergrond van de voortschrijdende secularisatie. Uitingen van religieus geloof waren vroeger de normaalste zaak van de wereld, met generlei nieuws-waarde, maar tegenwoordig beschouwen we ze als een curiosum: “religies treden opnieuw in de voorgrond juist omdat ze zich terugtrekken” (Loobuyck 2013, 51).

Paas en Peels schreven een vlot en verteerbaar pleidooi voor godsgeloof, dat op de achterflap zelfs een pluim krijgt van opperatheïst Herman Philipse. Merkwaardig genoeg verlegt dit boek het zwaartepunt van het betoog ten faveure van God. Niet langer de rationele gronden voor godsgeloof staan centraal, maar de psychische en sociale effecten treden op het voorplan. God maakt gelukkig, zo luidt hun betoog. Geloof is puur natuur, heilzaam, gezond, biologisch perfect normaal. Het is een basale overtuiging (zie verder), een soort metafysisch buikgevoel, dat welbeschouwd geen ondersteuning behoeft. Dat de atheïsten eerst maar eens aantonen wat er mankeert aan geloof! Positieve argumenten voor het bestaan van God komen, in weerwil van de misleidende titel, slechts helemaal achteraan aan bod, als een soort haastige nabeschouwing. Koninginnestukken van de klassieke theologie, zoals het ontologische godsbewijs, worden schoorvoetend vermeld als “aanvullende steuntjes” (Paas & Peels 2013, 277) voor het godsgeloof. Neem ze in overweging voor wat ze waard zijn, maar zet er uw geld niet op in. Wil u toch in godsbewijzen beleggen, kies dan voor een gevarieerde portefeuille, voor maximale risicospreiding. Dat heet een ‘cumulatieve’ case voor religie, een bundeling van argumenten die afzonderlijk nogal licht wegen, maar gezamenlijk toch de balans kunnen doen overhellen. Is dit dan toch zwanenzang van God? Hebben zelfs zijn meest begiftigde geleerden, werkzaam aan gerespecteerde universiteiten, niet langer vertrouwen in de redelijke basis van hun geloof?

Rationeel geloof

En dat terwijl atheïsten als de voornoemde Herman Philipse (2012) en Freddy Mortier (2011) zich blijven uitsloven om precies die redelijke fundamenten van religie onderuit te halen. In zijn magnum opus *God in the Age of Science?* laat Philipse zich weinig gelegen aan het vermeende geluksvoordeel van religie. Een intellectueel verantwoorde theïst, aldus Philipse, moet rationele argumenten aandragen voor zijn overtuiging, ongeacht de gunstige effecten op zijn welzijn. Daarvoor zet hij de gelovige eerst klem op een religieuze beslisboom, die via een aantal vertakkingen uitloopt in één redelijke optie: de natuurlijke theologie, ofte de rationele verdediging van godsgeloof. Geloven is zondigen tegen de rede, tenzij je over redelijke argumenten beschikt, of desnoods een betrouwbare religieuze expert kan aanwijzen die je uit de nood helpt. Nergens laat Philipse zich in met de psychische effecten van geloof. Bij aanvang maakt hij duidelijk dat hij enkel de meest hoogstaande bewijsvoering voor het theïsme te lijf wil gaan, zodat hij niet,

na een rit van 350 pagina's, te horen zou krijgen dat de meest vernuftige en recente apologeten hem ontgaan zijn. Dat verwijt viel de nieuwe atheïsten Richard Dawkins (2006), Christopher Hitchens (2007) en Sam Harris (2004, 2008) weleens te beurt.

In Richard Swinburne (1993, 2004) vindt Philipse uiteindelijk iemand van zijn eigen intellectuele gewichtsklasse. De Britse godsdienstfilosoof is mede verantwoordelijk voor de heropleving van religie in de analytische wijsbegeerte, en wordt door vriend en vijand geroemd als een intellectuele krachtpatser. Als Swinburne de beste voorman is van God, dan volstaat het voor Philipse om al zijn pijlen op hem te richten. Het leeuwendeel van *God in the Age of Science?* bestaat dan ook uit het betere fileerwerk van het oeuvre van één enkele apologet. De retorische strategie van Philipse, kenmerkend voor analytische filosofen, is welwillend en bedaard, maar precies daarom zo doeltreffend. Aan het einde van zowat elk hoofdstuk, waarin hij de argumenten voor godsgeloof genadeloos onderuit haalt, toont Philipse zich bereid om, ter wille van het betoog, toe te geven dat hij volledig in zijn opzet faalde en alle aangehaalde problemen denkbeeldig zijn (de frase "for the sake of the argument" komt 28 keer voor in het boek). Grootmoedig laat hij de theïst de frontlinie een meter vooruit schuiven, om er bij de volgende hinderlaag weer bedaard maar resoluut op in te hakken.

Ook Freddy Mortier kadert het belang van rationaliteit in een intellectuele deugdenethiek. Gelovigen gedragen zich vaak als 'regelloze nozems' (Mortier 2011) die de gangbare normen van het publieke debat aan hun laars lappen. In navolging van de filosoof William Clifford (1999 [1877]) stelt hij dat we de intellectuele plicht hebben om lichtgelovigheid te vermijden. Nooit, nergens en voor niemand, zo luidt de boutade van Clifford, is het toegelaten om iets aan te nemen op ontoereikende gronden. Nadat hij de klassieke godsbewijzen nog eens onderuit haalt, behandelt Mortier het evidentialisme in de religieuze apologie. Deze stroming erkent de intellectuele plicht om godsgeloof rationeel te onderbouwen, maar blijkt volgens Mortier een "zelfvernietigende strategie" (2011, 75), omwille van wat hij de cascade van smeltende waarschijnlijkheden noemt. Bij elke nieuwe aanname over God en zijn openbaringen, slinkt de waarschijnlijkheid van religie. Geen wonder dus dat apologeten diverse pogingen ondernemen om aan het keurslijf van het evidentialisme te ontsnappen, en de intellectuele plicht af te zwakken.

Gevoelsbetoog

De rede is de hoer van de duivel, zo schrijft Mortier in navolging van Maarten Luther. Wie zich door de rede laat leiden, ondergraaft zijn geloof. Bevat het nieuwe boek van Paas en Peels dan geen redelijke argumenten? Is het een schaamteloze gevoelsorgie? Plegen de heren "ratiocide" (Mortier 2011, 36), zoals Mortier

dat fraai uitdrukt? Toch niet. Paas en Peels vinden weliswaar dat de voorrang die we aan waarheid verlenen “onhandig en soms zelfs wreed is” (2013, 105), ze lijken beschroomd om voluit de kaart van het goed gevoel te trekken. In geen enkele andere discussie, zo lijken Paas en Peels te beseffen, zouden we zo’n verdediging als intellectueel bevredigend beschouwen, laat staan voor een boek dat de term “bewijzen” zelfzeker in het vaandel draagt. Die gespletenheid komt verderop nog aan bod. Laten we eerst bekijken hoe Paas en Peels, met de gelukskaart als openingszet, de bewijslast pogen om te draaien: “Geloof in God is nuttig en gezond: je wordt er gelukkiger van en het is goed voor de maatschappij. Dit laat zien dat de bewijslast bij de atheïst ligt... De atheïst ... moet laten zien wat er mis is met geloof in God” (104). Daar staan Herman Philipse en Freddy Mortier te blinken met hun rationalistische beslisbomen en Bayesiaanse formules!

Het cruciale punt in dit citaat is dat Paas en Peels overspringen tussen twee verschillende kwesties, met de onschuldige frase “iets mis met religie” als scharnierpunt: als de heren theologen overtuigende argumenten kunnen aandragen voor de weldadige effecten van religie, dan mogen ze de bewijslast inderdaad naar de tegenpartij verschuiven. Die partij is in dit geval *niet* de persoon die Gods bestaan loochent, maar de persoon die religie globaal genomen schadelijk vindt (dat kan in principe zelfs een christen zijn, die bijvoorbeeld de godsdienstoorlogen verschrikkelijk vindt). Als ik kan aantonen dat Sinterklaas een bron van geluk is voor zowel kinderen als ouders, dan verschuif ik de bewijslast niet naar wie in Sinterklaas gelooft, maar naar wie beweert dat de hele Sinterklaastraditie immoreel en leugenachtig is, zoals onlangs nog de atheïstische filosoof Sam Harris.²

Basale overtuigingen

Godsgeloof is perfect normaal, aldus Paas en Peels. Daarvoor ontlene ze een argument aan de Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga, dat tegenwoordig opgang maakt in theologische kringen. Godsgeloof zou een ‘basale overtuiging’ zijn, een aanname die we niet verder kunnen onderbouwen, net zoals onze overtuiging dat de externe buitenwereld bestaat, of dat onze herinnering over wat we deze morgen op onze boterham smeerden betrouwbaar is. Basale overtuigingen, zo luidt het argument, behoeven geen rationele onderbouwing. Ze vormen de bodem van ons denken, de sokkel van elke normale geest. Godsgeloof spruit volgens Plantinga voort uit onze *sensus divinitatis*, een orgaan dat ons in staat stelt om Gods aanwezigheid direct gewaar te worden. Ook Philipse bespreekt dit merkwaardige antiargument, dat stelt dat gelovigen eigenlijk geen argumenten nodig hebben om

2. <http://www.samharris.org/blog/item/the-high-cost-of-tiny-lies>.

intellectueel met zichzelf in het reine te zijn. Met deze strategie van Alvin Plantinga (1993, 2011), die bekend staat als de Gereformeerde objectie tegen de rationale onderbouwing van geloof, maakt Philipse relatief korte metten (naar zijn standaarden), in slechts twee hoofdstukken.

De enige kritiek die je Philipse kan toewerpen, nadat hij deze uitweg zorgvuldig heeft dicht gebetonneerd, is dat hij nog te welwillend is voor Plantinga. Ook Mortier wijdt een lang hoofdstuk aan Plantinga's opvattingen, en noemt diens zet tegen het evidentialisme zelfs "interessant" (Mortier 2011, 236). In ieder geval ben ik hun engelengeduld niet machtig. Mijn favoriete filosoof Daniel Dennett trouwens ook niet (Dennett & Plantinga 2010). Wat lijkt op een ingenieus steekspel van analytische zetten en tegenzetten, is van Plantinga's kant eigenlijk een jargonesk mistgordijn voor een ordinaire cirkelredenering: mijn geloof in God is rationeel omdat het voortspuit uit mijn *sensus divinitatis*, een soort bovennatuurlijke antenne die God daar zelf heeft ingeplant, en waarvan uiteraard geen spoor is terug te vinden onder een hersenscanner (Boudry 2013). Dat sommige mensen geen signaal ontvangen via hun antenne (atheïsten), of een vorm van ruis krijgen (andersgelovigen), komt door hun zondigheid: hun *sensus divinitatis* is in de war gestuurd door de erfzonde.

Die redenering is zo uit de lucht gegrepen dat ze voor mij eigenlijk geen intellectueel weerwerk verdient. Of toch even, bij wijze van een dubbele *reductio ad absurdum*: je kan net zo goed volhouden dat God een op maat gesneden antenne voor mij alleen heeft ontworpen en voor niemand anders, of dat ik de enige onge-repte ziel ben in een wereld vol zondaars (dat voldoet aan Plantinga's criterium van externalistische rechtvaardiging). Of de atheïst kan zeggen dat we allemaal in de *The Matrix* leven, ontworpen door een programmeur die uitgerekend hem (en alleen hem) epistemisch onfeilbaar heeft gemaakt. Ergo: atheïsme is waar.

De kentheorie van Plantinga tracht religieus geloof respectabel te maken door andere overtuigingen naar beneden te halen en mee in het moeras te sleuren. Godsgeloof, zo luidt het, is niet de enige basale overtuiging. Geloof in het bestaan van de buitenwereld, of de betrouwbaarheid van ons geheugen, kunnen net zomin rationeel onderbouwd worden. Wie zonder basaleïteit is, werpe de eerste steen. Niets is echter minder waar. Er is een *verpletterende* bewijslast voor het bestaan van een externe buitenwereld. Neem de robuustheid van onze waarneming: als ik mijn ogen sluit en ze weer open, of mijn kantoor verlaat en morgen weer binnenkom, dan doet de wereld zich nog altijd op dezelfde manier aan ons voor, in al zijn rijke details en schakeringen. Deze constante in onze waarneming zou volkomen miraculeus zijn indien er geen externe wereld bestond die al die 'informatie' opslaat wanneer we er niet zijn om ze waar te nemen. Daniel Dennett werkte dat argument nauwkeurig uit in *Consciousness Explained* (1991). Dit is niet zomaar een kwestie van tegen een steen te schoppen, zoals Samuel Johnson deed

om het idealisme van Berkeley te ontcrachten. In tegenstelling tot wat menige adolescent zich verbeeldt, zijn ook Matrix-scenario's bijzonder onwaarschijnlijk. De werkelijkheid is onze trouwste metgezellin: zij laat het niet afweten als we even niet aan haar denken, of elders vertoeven. Inbreuken op de continuïteit van onze waarnemingen (zoals hallucinaties) tekenen zich meteen af, wat onmogelijk zou zijn mochten ze zich niet voordoen op een achtergrond van robuuste vastheid.

Hetzelfde geldt voor ons geheugen. Hoewel we de betrouwbaarheid van ons geheugen soms schromelijk overschatten, kwijt het zich prima van zijn taak in alledaagse situaties. Dat weten we, omdat we het dagelijks kunnen controleren: mensen die we met de verkeerde naam aanspreken, zetten dat misverstand doorgaans recht. Als ik mijn rekeningen vergeet te betalen, herinnert een incassobureau mij aan de feilbaarheid van mijn geheugen.

Een ander paar mouwen is de "basale overtuiging" aangaande een onzichtbaar, bovennatuurlijk wezen dat het universum zou bestieren, maar daar hoegenaamd weinig van laat merken. Wie geloof hecht aan één van die bovennatuurlijke wezens, ergens in het pantheon dat de mens doorheen de eeuwen schiep, kan zich er niet zomaar van afmaken door zich te beroepen op een veredeld buikgevoel.

Biologische verklaringen

Maar hoe komt het dan dat godsgeloof zo wijdverbreid is? Paas en Peels beroepen zich niet expliciet op de *sensus divinitatis*, maar verwijzen naar de biologische wortels van religie. In hun poging om aan te tonen dat religie een natuurlijke aandrift is, zoals vele andere menselijke emoties, hoor ik echter het geraas van de goddelijke grafdelvers, om Nietzsches woorden te gebruiken. De laatste twee decennia kende een explosie in de wetenschappelijke literatuur omtrent de evolutionaire wortels van religie (Boyer 2001; Atran 2002; Stausberg 2009; Teehan 2010). Bovennatuurlijk geloof is geen afwijking van abnormale breinen, zo luidt de consensus, maar een product van normale cognitieve processen. Wetenschappers hebben verschillende scenario's voorgesteld voor de ontstaansgeschiedenis van religie, maar in geen van hen speelt de waarheidswaarde van religie enige rol. De voornaamste discussie onder evolutiepsychologen, cognitieve wetenschappers en antropologen betreft de vraag of religie een speciale adaptatie is (Bering 2012; Wilson 2003), bijvoorbeeld ter bevordering van de sociale cohesie of de ondersteuning van morele emoties, dan wel of ze een bijproduct is van andere adaptaties (Barrett 2004; Boyer 2001). In het laatste geval verwijzen antropologen als Pascal Boyer (2001) en Stewart Guthrie (1993) bijvoorbeeld naar de neiging van ons brein om onverklaarbare natuurlijke verschijnselen – bliksem, neerslag, ziekte en dood, aardbevingen – toe te schrijven aan onzichtbare wezens, die bepaalde intenties en belangen hebben. De cognitieve wetenschapster Deborah Kelemen onder-

zocht ook de intuïtie, reeds aanwezig bij jonge kinderen, dat alles in de wereld een doel heeft, in het bijzonder complexe en vernuftige zaken (Kelemen 2004). Geen enkele ernstige evolutiepsycholoog neemt de hypothese serieus dat religie geëvolueerd is om contact te maken met een bovennatuurlijke werkelijkheid (zoals het oog geëvolueerd is om *reële* fotonen op te vangen). Geloof in spoken en heksen, volgens de laatste evolutionaire inzichten, is even “natuurlijk” als geloof in een almachtige god. Paas en Peels wuiven die interpretatie weg als atheïstische propaganda, maar ze vergissen zich.

Neem het beruchte Ouija-bord, een speelbord uit het spiritualisme dat in 1890 voor het eerst op de markt werd gelanceerd (Braeckman & Boudry 2011, 186-89). Op het bord staan de letters van het alfabet afgedrukt, doorgaans in een halve cirkel. Deelnemers aan de seance leggen elk een hand op een glas in het midden van het bord, waarna ze een geest oproepen en vragen stellen. Schijnbaar uit eigen beweging begint het plankje letters met elkaar te verbinden en boodschappen te vormen. De geest heeft gesproken. Toch beweert iedereen rond de tafel, schijnbaar in eer en geweten, dat ze het glas niet gestuurd hebben.

En toen ontdekten psychologen het *ideomotorisch effect*: onwillekeurige kleine spierbewegingen die het plankje in een bepaalde richting sturen, zonder dat de persoon in kwestie daar erg in heeft. Ook hier gaat het om een natuurlijke verklaring voor een schijnbaar bovennatuurlijk verschijnsel. Wie nu volhoudt dat het ideomotorisch effect de magische krachten van het Ouija-bord niet definitief ontkracht, maakt een triviaal logisch punt. Toch is dat precies wat Paas en Peels doen met God. Natuurlijk is het nog steeds niet *uitgesloten* dat een geest zich via zo'n speelbord manifesteert, net zoals het niet uitgesloten is dat de spoken, zombies en goden waarin we om biologische redenen geloven ook toevallig écht bestaan. Maar zo werkt wetenschap niet. Wanneer we een aannemelijke verklaring hebben voor een bizar verschijnsel, dan ondergraaft zij in één beweging rivaliserende hypothesen. Dat is een kwestie van elementaire waarschijnlijkheidsleer (ik bespaar u de uitwerking via de formule van Bayes, uitgerkend een predikant). Hoe goed we bliksem en donder ook doorgronden, middels de wetten van het elektromagnetisme, niemand kan logisch uitsluiten dat elke bliksemschicht door Thor wordt veroorzaakt, waarbij de Germaanse godheid er nauwkeurig op toeziet dat zijn hamerslagen wetenschappelijk ondetecteerbaar blijven. Als u mijn analogie belachelijk vindt, moet u maar eens lezen wat Paas en Peels schrijven over de goddelijke beïnvloeding van een dobbelsteen (p. 146)

Vermits religie een natuurlijke aanleg is, aldus Paas en Peels, moeten we haar verzorgen en stimuleren, zoals het Bijbelse mosterdzaadje dat in vruchtbare grond wordt gepland. Geldt dat immers niet voor al onze natuurlijke neigingen? “Bij ons weten is er namelijk geen natuurlijke aanleg in mensen van wie we vinden dat die simpelweg moet worden uitgeroeid of onderdrukt” (42). Enkel “boosheid” komt

bij hen op, een emotie die soms toch nuttig kan zijn. Erg hard moeten Paas en Peels niet nagedacht hebben. Xenofobie is bijvoorbeeld een biologische adaptatie: voor onze voorouders was een gezonde angst voor het vreemde erg bevorderlijk voor hun biologische fitness. Wie dat sluimerende kiempje in goede potgrond kweekt, heeft het recept voor rassenhaat.

Bewijslast

Omdat geloof normaal en gezond is, zou de bal dus in het kamp van de atheïsten liggen: bewijs maar eens dat God *niet* bestaat. De klassieke repliek daarop is van de hand van de filosoof Bertrand Russell. Stel dat ik zou beweren, aldus Russell, dat er een theepot zweeft tussen de aarde en Mars, in een baan rond de zon. Niemand kan die bewering ontcrachten, tenminste als de vermeende theepot klein genoeg is om aan het vizier van onze krachtigste telescopen te ontsnappen (jammer eigenlijk dat de Mars Exploration Rover onderweg geen theepot heeft gedumpt, als eerbetoon aan de grote Britse filosoof). Maar wanneer ik zou beweren dat het bestaan van die theepot best aannemelijk is, vermits niemand mijn bewering kan ontcrachten, dan zou dat natuurlijk klinkklare onzin zijn. De bewijslast ligt bij de grapjas die met zo'n theepot komt aandraven, niet bij de scepticus.³ Dat zo'n figuurlijke theepot wordt vereerd in heilige boeken, aldus Russell, en gelovigen elke week het 'theïsme' belijden tijdens de zondagsmis, maakt haar bestaan geen jota waarschijnlijker. Wie een buitengewone bewering op tafel legt, moet de tafel niet omdraaien, maar zelf met argumenten voor de dag komen.

Dat argument is een voorbeeld van wat filosofen een bewijs uit het ongerijmde noemen: wie aanvaardt dat de bewijslast voor straffe beweringen zo'n flip-flop mag maken in het geval van de godspraak, heeft geen verweer tegen absurde theepotsscenario's. Merkwaardig genoeg hebben Paas en Peels fundamentele bezwaren tegen de theepot, omdat ze "slechts ridiculiseert" en omdat geen enkele "serieuze religie" in theepotten gelooft. Dat is nogal wieses, voor een bewijs uit het *ongerijmde*. Met een rotsblok in de plaats van een theepot klinkt het argument al veel minder gek, aldus de heren theologen. Natuurlijk, maar niemand zou zijn toevlucht nemen tot de omkering van de bewijslast als het om rotsblokken gaat. Er zijn goede redenen om de aanwezigheid van kometen tussen Mars en de aarde te vermoeden. Theologen als Alister McGrath (2007) doen dan wel voor wat God betreft, bij gebrek aan positieve argumenten.

Dat Paas en Peels dat argument niet (willen) begrijpen, komt omdat atheïsten van vlees en bloed merkwaardig afwezig zijn in hun betoog. Russells citaat is

3. Dit artikel van Russell werd geschreven in opdracht van *Illustrated Magazine* in 1952, maar werd daar nooit gepubliceerd. Zie: http://www.cfpf.org.uk/articles/religion/br/br_god.html.

weggemoffeld in een voetnoot. Daar waar Mortier en Philipse onophoudelijk theïsten aan het woord laten, beroepen Paas en Peels zich liever op een slechte parafraze van Dawkins of Russell, of worden atheïsten smalend afgedaan als pubers of stofzuigerverkopers. In plaats van bijvoorbeeld recente werken van Richard Dawkins (2006), Daniel Dennett (2006), Anthony Grayling (2013) of Pascal Boyer (2001) te citeren over onze aangeboren neiging tot geloof, laten ze liever een anonieme atheïst (24, 85) opdraven die (ergens op een receptie?) zou uitgekraamd hebben dat iedereen als atheïst geboren worden. De stromannen waren zelden zo talrijk.

Indekken en gatenvullen

Menig theoloog laakt aan de ene kant de conceptie van God als gatenvuller van de werkelijkheid, die inspringt waar wetenschap faalt, maar gaat hem vervolgens toch stiekem in een of ander gat te wurmen. Ook theologen die zich voornemen om wetenschap ernstig te nemen, zoals Taede Smedes, vervallen op een onbe-waakt moment toch in gatenvullerij, al is het maar voor de vleeswording van Christus, het centrale dogma waar zelfs de meest ruimdenkende theoloog niet omheen kan (Smedes 2009, 131). Ook Paas en Peels verwerpen *pro forma* de goddelijke gatenvuller, maar belijden verderop hun geloof in mirakels als “ingrepen in de natuur”, met diverse Bijbelse mythes als voorbeeld, tot zelfs de splitsing van de Rode Zee toe, het prototype van een scheur in de natuurlijke orde.

Maar waarom grijpt God altijd in op een manier die niet te onderscheiden is van de natuurlijke gang van zaken (Boudry & De Smedt 2011)? Waarom is hij zo opvallend afwezig? Freddy Mortier schrijft terecht dat religie de neiging heeft om zich te immuniseren tegen dergelijke empirische objecties. In het boek van Paas en Peels kan hij enkele amusante voorbeelden vinden. De waarschijnlijkheidsleer kan je volgens hen niet toepassen op God (135), de almachtige is niet vatbaar voor wetenschappelijk onderzoek (146), en hij verricht wel wonderen maar niet als er wetenschappers op staan toe te zien (179). Nog lachwekkender wordt het bij Smedes, die schrijft dat we “op grond van het idee van een nederige God” precies mogen verwachten “dat we God in de wereld niét aantreffen: omdat God de wereld zichzelf laat zijn en worden” (Smedes 2009, 136).

Zolang het hen goed uitkomt, aarzelen theologen niet om antropomorfe emoties en intenties toe te schrijven aan God. Daarbij verzinnen ze maar wat: voor de ene is Hij nederig, voor de andere is Hij net gebrand op “erkenning” en “vrijwillige liefde” (Paas & Peels 2013, 191). Paas en Peels leggen zelfs uit welk interventiebeleid God graag voert op aarde (“God treedt niet op als ‘brandweerman’”, 208), als waren ze Gods persoonlijke persattaché. Andere theologen

menen dat God niet ingrijpt in de wereld omdat hij zich daarmee tot het statuut van een ordinair schepsel zou verlagen (Allen 1989, 45). Die goddelijke nederigheid toch!

Een iets verbindt alle theologen echter. Van zodra hun godsbeeld in de problemen komt, worden Zijn wegen plots ondoorgrondelijk (Law 2011). Dan nemen ze de afrit naar “sceptische theïsme”, of negatieve of apofatische theologie (Smedes 2009; Armstrong 2010). Paas en Peels menen dat dat geen uitvluchten zijn, omdat ze deel uitmaken van religieuze tradities. Dat toont enkel aan dat die religieuze tradities al van meet af aan uitvluchten nodig hadden. In mijn doctoraat heb ik die geanalyseerd als *epistemische defensiemechanismen* (Boudry & Braeckman 2011, 2012; Boudry 2011): verdedigingsmechanismen die niet zozeer van buitenaf worden ingeroepen, maar die intrinsiek deel uitmaken van het geloofssysteem.

De holocaust

Minder frivool is wat theologen uitkramen als ze het probleem van het kwaad aanroeren. In het debat met Herman Philipse, Stefan Paas en Rik Peels in Amsterdam dit jaar⁴ had ik me voorgenomen om het probleem van het kwaad ongemoeid te laten. Ik weet namelijk dat ik me er gruwelijk in opwind. Over *ad hoc* uitvluchten en ijle luchtkastelen kan je je vrolijk maken, maar bij de Holocaust past geen scherts. Toch wil ik die zere plek hier aanraken, omdat ze de morele obsceniteit van theïsme aantoont. Paas en Peels bijvoorbeeld suggereren dat god gruwelijke vormen van lijden toelaat, omdat wij stervelingen anders niet in staat zouden zijn om het overige leed te relativieren. Indien God immers de Shoa zou verhinderen, zouden er elders nog steeds verschrikkingen plaatsvinden die alle verbeelding tarten. Dan belandt God op een hellend vlak in zijn interventiebeleid, waarbij hij telkens wereldbrandjes moet blussen. Dat zou volgens de theoloog Peter Van Inwagen (2006) afbreuk doen aan de natuurlijke wetmatigheid en autonomie van de wereld, een vorm van ordentelijkheid waar God blijkbaar meer van wakker ligt dan van de gaskamers (vergelijkbare theodicees zijn te vinden bij Michael Murray en Dinesh D’Souza).

Wat ligt aan de bodem van dat hellend vlak? Een volmaakt pijnloze wereld, volgens Paas en Peels, waarin God elke vorm van lijden verijdelt. In een dergelijke utopie echter zouden mensen “niet gehard zijn door lijden en tegenslag” (214), waardoor de minste tandpijn als een onvoorstelbare foltering zou aanvoelen. Dat leest u goed: de almachtige en algoede God laat liever een holocaust plaatsvinden bij wijle en stond, kwestie van onze tandpijn in perspectief te plaatsen.

4. Dat debat werd georganiseerd op 29 januari in Felix Meritis, en is online te herbekijken op de site van de *Evangelische Omroep*: <http://www.eo.nl/geloven/nieuws/item/live-nationaal-religiedebat/>.

Deze degoutante rationalisaties zijn geen unicum. Volgens Richard Swinburne, de eerbiedwaardige tegenstrever van Philipse, bood de Holocaust ons een prachtige gelegenheid om onze Joodse medebroeders onbaatzuchtig te helpen, om dewelke reden God de gruwelen liet betijen (Dawkins 2006, 88-89). De vermaarde apologeet William Lane Craig is notoir voor zijn vergoelijking van de genocides waartoe God beval in het Oude Testament. Volgens Alvin Plantinga *moest* de Holocaust dan weer plaatsvinden, opdat het wereldse lijden in verhouding zou staan tot de zelfopoffering van God door zijn zoon Jezus (Plantinga 2011, 59). Een genocide op tijd en stond is dus nodig om ons aan het goddelijke heilsplan te herinneren.

Een verademing na zoveel schofterigheid – ik wik mijn woorden – vinden we bij Dirk Verhofstadt in *Atheïsme als basis voor de moraal* (2013). In de aanhef van zijn hoofdstuk over godsbewijzen haalt hij de Italiaanse schrijver Primo Levi aan, die in het ijzingwekkende *Is dit een mens* (1999) zijn ervaringen in de naziconcentratiekampen beschreef: “Auschwitz bestaat, daarom kan God niet bestaan”. Verhofstadt bespreekt de getuigenissen van Levi en andere Holocaust-overlevers, zoals de Nobelprijswinnaar Elie Wiesel, wier godsgeloof in de concentratiekampen aan het wankelen werd gebracht. Dit onthutsende relaas van de reële gruwelen die mensen elkaar hebben aangedaan, veegt alle theologische rationalisaties over Gods ondoorgrondelijke wegen meteen van tafel.

Verhofstadt pleit in zijn boek voor een atheïstische basis van de moraal, niet alleen voor het soort morele perversies waartoe theologie leidt, maar ook omwille van het dogmatisme van religies, hun afkeer voor andersdenkenden, hun verheerlijking van lijden, en hun misprijzen voor het aardse leven ten faveure van een ingebeeld hiernamaals. Als alternatief presenteert Verhofstadt “Tien Seculiere Geboden” als basis voor een goddeloze moraal, aangevoerd door het gebod “Bovenal bemin de mens”. Een wereld van verschil met de Bijbelse geboden, die de slaafse onderwerping aan een behaagziek opperwezen centraal plaatst, en pas bij het vijfde gebod aan de liefde voor de mens toekomt.

Leven zonder God

Als Paas en Peels de aanbeveling van Herman Philipse ergens aan verdiend hebben, dan is het aan hun voorlaatste hoofdstuk, waarin ze zich buigen over de vraag welke langetermijneffecten ongelooft kunnen hebben op onze samenleving. De theologen betwisten niet dat atheïsten een zinvol leven kunnen leiden, of moreel rechtschapen zijn, maar ze maken zich zorgen over de weerslag bij de doorsnee burger. Terecht wijzen ze op de heimwee die sommige ongelovigen koesteren, zoals de Vlaamse schrijver Erwin Mortier, naar de geborgenheid van religie, de rituelen, het zingevingskader. Geloofsafval kan een groot gemis zijn. De atheïst en

voormalige jezuïet Etienne Vermeersch hilde bittere tranen toen hij zijn geloof had afgezworen, en wordt nog altijd diep ontroerd door religieuze kunst als de *Mattheïspassie* van Bach. Maar hij beseft dat het niet *waar* is (en is overigens ook nu gelukkig).

Elke drastische wijziging in ons wereldbeeld, niet alleen in de religieuze sfeer, kan de grond onder onze voeten doen wegzinken (Festinger, Schachter & Riecken 1964). De gunstige effecten van geloof zijn bovendien omstreden. Sommige studies suggereren dat gelovigen gezonder, gelukkiger en meer sociaal betrokken zijn, maar andere studies wijzen uit dat zowel overtuigde atheïsten als gelovigen zich beter in hun vel voelen (Mochon, Norton, & Ariely 2011). De bepalende factor zou vooral levensbeschouwelijke standvastigheid zijn. Matige religiositeit zou mensen precies ongelukkig maken, vermoedelijk omdat ze verteerd worden door twijfel. Religieus geloof in het aanschijn van rampspoed kan ook hartverscheurend zijn. De stilte van God heeft menige gelovige tot wanhoop gedreven, wat ook Paas en Peels erkennen. Net zoals de argumenten voor de natuurlijkheid van religie als een inktvlek uitdeinen naar geloof in hekserij, geesten en bizarre complottheorieën (Hood 2008; Shermer 2011), zijn ook de vermeende geluksvoordelen niet beperkt tot religie *an sich*, voor zover we die categorie überhaupt zinvol kunnen afbakenen. De Amerikaanse psycholoog en journalist Matthew Hutson schreef vorig jaar een boek getiteld *The 7 Laws of Magical Thinking: How Irrationality Makes Us Happy, Healthy, and Sane* (Hutson 2013). Niet alleen religie, aldus Hutson, maar allerlei vormen van irrationaliteit zijn goed voor onze gezondheid. Op het betoog van Hutson valt wat af te dingen, maar zelfs indien hij gelijk heeft: moeten we dan maar meteen geloof in magische amuletten, voodoo en behekste huizen omarmen? Waarom zwijgen theologen over het paranormale, of honen ze het weg als “evident krankzinnig” (Paas en Peels 2013, 303)⁵, in weerwil van wat hun heilige schrift leert over de splinter en de balk in het oog (Mattheüs 7:3-5)?

Op niveau van samenleving zien we bovendien een duidelijke correlatie tussen religiositeit en diverse vormen van sociale dysfunctie (werkloosheid, inkomensongelijkheid, corruptie, gebrekkige sociale vangnetten) (Paul 2005). Landen die bovenaan prijken op de Human Development Index van de V.N., zoals Noorwegen en Zweden, kennen vaak het grootste aantal atheïsten, en de laagste reli-

5. Het is niet helemaal duidelijk waarop deze kenschets precies slaat: Zeus en de Kerstman passeren vlak ervoor de revue, maar ook spoken en heksen. Paas en Peels halen meteen daarna hun theoretische objecties aan tegen spoken, zonder enige verwijzing naar de parapsychologische literatuur. Blijkbaar zijn atheïsten wel verplicht om op de hoogte te blijven van de meest recente theologische “inzichten”, maar mogen theologen zelf de hele parapsychologie met enkele pennenstreken van tafel vegen, zonder kennis te nemen van dier eigen rationalisaties en immunisatiestrategieën (bv. Kennedy 2001). Tenzij ze dan weer in hun kraam passen, zoals bij Bijna-Dood Ervaringen (Paas & Peels 2013, 303-305).

giositeit. De precieze causale relatie is nog onzeker: is religie een opium voor het verdrukte volk, zoals Karl Marx dacht, of is het net de oorzaak van sociale ellende? Of is er een complexe wisselwerking? Dirk Verhofstadt en Patrick Loobuyck wijzen erop dat religieus geloof, in weerwil van goede intenties, vaak tot morele misstanden leidt, zoals de onverdraagzaamheid tegenover andersgelovigen en homoseksuelen, vrouwenonderdrukking en de afkeer van aards genot. In elke van de grote monotheïsmen, zoals Paul Cliteur (2010) eerder betoogde, zijn onmiskenbare aanknopingspunten te vinden voor geweld en onverdraagzaamheid. De atheïst Christopher Hitchens, die in 2011 overleed, vergelijkt het Abrahamse geloof met een “hemels Noord-Korea” (Hitchens 2009, 64)⁶, een soort fascistische gedachtenpolitie die al je doen en laten controleert. Aan de dictatuur van Noord-Korea had je op zijn minst nog één ontsnappingsweg: de dood. In de hemelse dictatuur van het theïsme wordt zelfs dat je niet gegund. Wie wil in zo’n dictatuur leven?

Positieve illusies

Een redelijke discussie over de sociale en psychologische effecten van religie tussen gelovigen en atheïsten moet beslist mogelijk zijn (Taylor 1989; Blackford & Schüklenk 2013). Maar dan moeten we ze wel gescheiden houden van de waarheidsvraag van religie. Door het zwaartepunt naar de positieve effecten van geloof te verleggen, zoals Paas en Peels doen, wagen ze zich aan een hachelijk spagaat. Wie het primaat van de waarheid aan de kaak stelt vanuit ethisch oogpunt, bekent eigenlijk dat hij op één of andere manier zinnens is om een loopje met de waarheid te nemen (waarom zit het primaat van de waarheid je anders in de weg?). De kat komt op de koord daar waar Paas en Peels de bewijslast naar de atheïsten toe te schuiven, louter en alleen omdat geloof gelukkig en gezond zou maken. Heeft het dan überhaupt nog zin om de cerebrale religiekritiek van Herman Philipse te doorworstelen? Hun onwennige behandeling van de positieve godsbewijzen – weggemoffeld in het laatste hoofdstuk, afgewimpeld als aanvullende steuntjes – ondersteunt die analyse. De atheïst en voormalige priester Dan Barker schreef ooit: “In their most inner thoughts, even the most devout Christians know that there is something illegitimate about belief. Underneath their profession of faith is a sleeping giant of doubt” (Barker 1992, 106). Wie proberen Paas en Peels eigenlijk te overtuigen?

Dat geloof gelukkig maakt, zelfs indien irrationeel, is natuurlijk fijn voor mensen als Paas en Peels. Misschien hebben zij het beter getroffen dan atheïsten. Onze overtuigingen kunnen we namelijk niet zelf kiezen: ze dringen zich aan ons

6. Hitchens maakte die observatie ook tijdens een debat met zijn broer Peter Hitchens, een overtuigde theïst, in 2008. <http://www.youtube.com/watch?v=KmnVQLOd9Lg>.

op. Filosofen hebben daar een ronkende technische term voor: *doxastisch involuntarisme*. We kunnen niet zomaar *beslissen* om te geloven in ons schaaktalent, of dat we onze dierbaren zullen terugzien in het hiernamaals. Positieve illusies kan je dus moeilijk doelgericht toepassen, net zoals een scepticus niet zomaar een homeopatisch suikerbolletje kan slikken om ondanks alles van het placebo-effect te profiteren. Inzicht in de werking van zo'n mechanisme ondergraaft meestal haar doeltreffendheid (Evans 2003). Of is het toch mogelijk als een gelovige om de emotionele gronden van je geloof ten volle te beseffen, zonder daarmee je geloof aan te tasten? Een merkwaardig geval in dat verband is de Amerikaanse wiskundige Martin Gardner, peetvader van de sceptische beweging (Gardner 2013). Doorheen zijn hele leven liet Gardner zijn sceptisch scalpel botvieren op pseudo-wetenschap en het paranormale. In tegenstelling tot veel sceptische collega, kon hij zijn religieus geloof echter niet laten varen. Maar Gardner was te scherpzinnig om niet te beseffen dat zijn geloof rationeel gezien compleet onhoudbaar was. Mijn geloof, zo gaf Gardner toe in een interview, is volledig gestoeld op wensdenken.: "My faith rests entirely on desire. However, the happiness it brings is not like the momentary glow that follows a second martini. It's a lasting escape from the despair that follows a stabbing realization that you and everyone else are soon to vanish utterly from the universe" (Gardner 2013, 201). Psychologisch is dat eigenlijk bizar: hoe kan je volharden in je overtuiging als je inziet dat ze geen enkele rationele grond heeft, en louter door je diepste verlangens is ingefluisterd? Haal je daarmee onwillekeurig je geloof niet onderuit? Mijn vermoeden is dat Gardner ofwel niet écht geloofde, ofwel toch een soort argument had om in het hiernamaals te geloven, maar te beschroomd was om het aan de scepsis van zijn collega's bloot te stellen. Filosofen en psychologen breken zich het hoofd over het "zelfbedrog" waarin de wensdenker verwickeld is (Tavris & Aronson 2008; von Hippel & Trivers 2011). Mocht er een bijsluiter bestaan voor wensdenken, zou die luiden: "gelieve de bijsluiter niet te lezen".

Epiloog

Is de waarheid heilig, of mogen we haar soms verloochenen? Filosofen in de rationalistische traditie, van de Atheense marktplaatsen tot de filosofische salons van baron d'Holbach in de 18^{de} eeuw (Blom 2010), menen dat waarheid bevrijdt en dwaling doet lijden. De Bijbel, zoals het een heilige tekst betaamt, biedt een tegenstrijdig antwoord: "De waarheid zal u vrij maken", schrijft Johannes (8:32), maar het boek Prediker (1:18) stelt daar tegenover: "Want in veel wijsheid is veel verdriet, en die wetenschap vermeedert, vermeedert smart." Sommige atheïsten verkiezen een verlicht paternalisme (Ruse 2010). De intellectuele elite weet dat godsgeloof onwaar is, maar wil dat liefst binnenskamers houden. Hun geloofsbe-

lijdenis is die van *belief in belief* (Dennett 2006). Hoewel zelf te ontwikkeld om de behoefte aan godsgeloof te voelen, menen ze dat de kleine man nood heeft aan een fopspeentje, een mentaal krukje, een warm dekentje om de existentiële leegte toe te dekken. Eigenlijk is die positie kleinerend en beledigend. Dezelfde paternalistische zorg werd ook over de evolutietheorie van Darwin geuit, zoals in de – mogelijke apocriefe – uitspraak van de vrouw van de bisschop van Worcester: “Laat ons hopen dat het niet waar is, en als het wel waar is, laat ons bidden dat het niet algemeen geweten raakt.” Dat schrikbeeld bleek nogal voorbarig. Maar zelfs indien de bezorgheden over een goddeloze samenleving terecht zijn, wat ik ernstig betwijfel, hoe zouden we deze discussie dan moeten verder zetten? Moeten atheïsten hun tong inslikken, uit vrees dat ze het leven van argeloze gelovigen om zeep helpen? Moeten ze de waarheid verloochenen ter wille van de sociale rust? Moet ik u, ontwikkelde lezer, met aandrang verzoeken om dit artikel onmiddellijk na lectuur boven de lont te houden? Of heeft de waarheid ook haar rechten?

Bibliografie

- Allen, Diogenes. 1989. *Christian Belief in a Postmodern World: The Full Wealth of Conviction*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Armstrong, Karen. 2010. *The Case for God*. S.I.: Random House Digital, Inc.
- Atran, Scott. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Barker, Dan. 1992. *Losing Faith in Faith: From Preacher to Atheist*. Madison, WI: Freedom from Religion Foundation.
- Barrett, Justin L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Bering, Jesse. 2012. *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York: WW Norton & Company.
- Blackford, Russell & Udo Schüklenk. 2013. *50 Great Myths About Atheism*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Blom, Philipp. 2010. *Het verdorven genootschap: de vergeten radicalen van de Verlichting*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Boudry, M. & J. De Smedt. 2011. “In Mysterious Ways: On the Modus Operandi of Supernatural Beings.” *Religion* 41,3: 517-535.
- Boudry, Maarten. 2011. *Here Be Dragons: Exploring the Hinterland of Science*. Gent: Ghent University.
- Boudry, Maarten. 2013. “Alvin Plantinga: Where the Conflict Really Lies. Science, Religion and Naturalism.” *Science & Education* 22,5: 1219-1227.
- Boudry, Maarten & Johan Braeckman. 2011. “Immunizing Strategies & Epistemic Defense Mechanisms.” *Philosophia* 39,1: 145-161.

- Boudry, Maarten & Johan Braeckman. 2012. "How Convenient! The Epistemic Rationale of Self-validating Belief Systems." *Philosophical Psychology* 25,3: 341-364.
- Boyer, Pascal. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- Braeckman, Johan & Maarten Boudry. 2011. *De ongelovige Thomas heeft een punt: een handleiding voor kritisch denken*. Antwerpen: Houtekiet.
- Clifford, W.K. 1999. *The Ethics of Belief and Other Essays*. 1877. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Cliteur, Paul. 2010. *Het monotheïstisch dilemma*. Amsterdam & Antwerpen: Arbeiderspers.
- Dawkins, Richard. 2006. *The God Delusion*. London: Bantam.
- Dennett, D.C. & A. Plantinga. 2010. *Science and Religion: Are They Compatible?* Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown and Company.
- Dennett, Daniel C. 2006. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking (Penguin).
- Evans, Dylan. 2003. *Placebo: The Belief Effect*. London: HarperCollins London.
- Festinger, Leon, Stanley Schachter & Henry W. Riecken. 1964. *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*. New York: Harper and Row.
- Gardner, Martin. 2013. *Undiluted Hocus-Pocus: The Autobiography of Martin Gardner*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Grayling, A. C. 2013. *The God Argument: The Case Against Religion and for Humanism*. London: Bloomsbury Publishing.
- Guthrie, Stewart. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Harris, Sam. 2004. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Religion*. New York: WW Norton & Company.
- Harris, Sam. 2008. *Letter To a Christian Nation*. S.I.: Random House Digital, Inc.
- Hitchens, C. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. S.I.: Grand Central Publishing.
- Hitchens, C. 2009. *Letters to a Young Contrarian*. New York: Basic Books.
- Hood, Bruce M. 2008. *Supersense: Why We Believe in the Unbelievable*. San Francisco: HarperOne.
- Hutson, Matthew. 2013. *The 7 Laws of Magical Thinking: How Irrationality Makes Us Happy, Healthy, and Sane*. London: Oneworld Publications.
- Kelemen, D. 2004. "Are Children "Intuitive Theists"? Reasoning About Purpose and Design in Nature." *Psychological Science* 15,5: 295-301.
- Kennedy, J.E. 2001. "Why Is Psi So Elusive? A Review and Proposed Model." *Journal of Parapsychology* 65,3: 219-246.

- Law, Stephen. 2011. *Believing Bullshit: How Not to Get Sucked into an Intellectual Black Hole*. New York: Prometheus.
- Levi, Primo. 1999. *Is dit een mens*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Loftus, John W. 2010. *The Christian Delusion: Why Faith Fails*. New York: Prometheus Books.
- Loobuyck, Patrick. 2013. *De seculiere samenleving. Over religie, atheïsme en democratie*. Antwerpen: Houtekiet.
- McGrath, Alister. 2007. *The Dawkins Delusion*. London: Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK).
- Micklethwait, John & Adrian Wooldridge. 2009. *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World*. New York: Penguin Press.
- Mochon, Daniel, Michael I. Norton & Dan Ariely. 2011. "Who Benefits from Religion?" *Social Indicators Research* 101,1: 1-15.
- Mortier, Freddy. 2011. *De hoer van de duivel: illusies en godsgeloof*. Leuven: Acco.
- Paas, Stefan & Rik Peels. 2013. *God bewijzen*. Amsterdam: Balans.
- Paul, Gregory S. 2005. "Cross-National Correlations of Quantifiable Societal Health with Popular Religiosity and Secularism in the Prosperous Democracies." *Journal of Religion & Society* 7: 1-17.
- Philipse, Herman. 2012. *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press.
- Ruse, Michael. 2010. *Science and Spirituality: Making Room for Faith in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shermer, M. 2011. *The Believing Brain: From Ghosts and Gods to Politics and Conspiracies – How We Construct Beliefs and Reinforce Them as Truths*. New York: Henry Holt and Co.
- Smedes, T.A. 2009. *God en Darwin: Geloof kan niet om evolutie heen*. Amsterdam: Nieuw Amsterdam.
- Stausberg, Michael. 2009. *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. Abingdon: Routledge.
- Swinburne, Richard. 1993. *The Coherence of Theism*. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press.
- Tavris, Carol & Elliot Aronson. 2008. *Mistakes Were Made (But Not By Me): Why We Justify Foolish Beliefs, Bad Decisions, and Hurtful Acts*. London: Pinter and Martin.
- Taylor, Shelley E. 1989. *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind*. New York: Basic Books.
- Teehan, John. 2010. *In the Name of God: The Evolutionary Origins of Religious Ethics and Violence*. Chichester: Wiley-Blackwell.

- van den Berg, Floris. 2009. *Hoe komen we van religie af? Een ongemakkelijke liberale paradox*. Antwerpen: Houtekiet.
- Van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil*. New York: Oxford.
- Verhofstadt, Dirk. 2013. *Atheïsme als basis voor de moraal*. Antwerpen: Houtekiet.
- von Hippel, William & Robert Trivers. 2011. "The Evolution and Psychology of Self-Deception." *Behavioral and Brain Sciences* 34,1: 1-16.
- Wilson, David Sloan. 2003. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.