



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Schepping en christelijk geloof. Een systematisch-theologische verkenning

Brink, G. van den

Citation

Brink, G. van den. (2006). Schepping en christelijk geloof. Een systematisch-theologische verkenning. In . Uitgeverij Ten Have. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/8332>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/8332>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

EN GOD BESCHIKTE EEN WORM

Over schepping en evolutie

Onder redactie van
Cees Dekker, Ronald Meester
en René van Woudenberg

Inleiding	7
Deel 1: Schepping in bijbel en theologie	13
1. Het begin van de bijbel over het begin van de wereld	13
Stefan Pauw	
2. Schepping en ontwerp volgens joden, christenen en Groteke Brouwer	31
Geert Hoek van Kesteren	
3. Schepping en christelijk geloof, een systematisch-theologische verkenning	55
Gerbert van den Brink	
4. Schoon en heilig: scheppingstheologie vroeger en nu	67
Cornelis van der Kooij	
5. Theologie, natuurwetenschap en het ontstaan van de mensenlijke maat	77
Dirk van der Kooij	

Deel 2: Scheppingsgeloof en evolutie	113
6. Het ontstaan van het leven	113
7. Het ontstaan van de mens	127
8. Het ontstaan van de menselijke maat	141
9. Het ontstaan van de menselijke maat	155
10. Het ontstaan van de menselijke maat	169
11. Het ontstaan van de menselijke maat	183
12. Het ontstaan van de menselijke maat	197
13. Het ontstaan van de menselijke maat	211
14. Het ontstaan van de menselijke maat	225
15. Het ontstaan van de menselijke maat	239
16. Het ontstaan van de menselijke maat	253
17. Het ontstaan van de menselijke maat	267
18. Het ontstaan van de menselijke maat	281
19. Het ontstaan van de menselijke maat	295
20. Het ontstaan van de menselijke maat	309
21. Het ontstaan van de menselijke maat	323
22. Het ontstaan van de menselijke maat	337
23. Het ontstaan van de menselijke maat	351
24. Het ontstaan van de menselijke maat	365
25. Het ontstaan van de menselijke maat	379
26. Het ontstaan van de menselijke maat	393
27. Het ontstaan van de menselijke maat	407
28. Het ontstaan van de menselijke maat	421
29. Het ontstaan van de menselijke maat	435
30. Het ontstaan van de menselijke maat	449
31. Het ontstaan van de menselijke maat	463
32. Het ontstaan van de menselijke maat	477
33. Het ontstaan van de menselijke maat	491
34. Het ontstaan van de menselijke maat	505
35. Het ontstaan van de menselijke maat	519
36. Het ontstaan van de menselijke maat	533
37. Het ontstaan van de menselijke maat	547
38. Het ontstaan van de menselijke maat	561
39. Het ontstaan van de menselijke maat	575
40. Het ontstaan van de menselijke maat	589
41. Het ontstaan van de menselijke maat	603
42. Het ontstaan van de menselijke maat	617
43. Het ontstaan van de menselijke maat	631
44. Het ontstaan van de menselijke maat	645
45. Het ontstaan van de menselijke maat	659
46. Het ontstaan van de menselijke maat	673
47. Het ontstaan van de menselijke maat	687
48. Het ontstaan van de menselijke maat	701
49. Het ontstaan van de menselijke maat	715
50. Het ontstaan van de menselijke maat	729
51. Het ontstaan van de menselijke maat	743
52. Het ontstaan van de menselijke maat	757
53. Het ontstaan van de menselijke maat	771
54. Het ontstaan van de menselijke maat	785
55. Het ontstaan van de menselijke maat	799
56. Het ontstaan van de menselijke maat	813
57. Het ontstaan van de menselijke maat	827
58. Het ontstaan van de menselijke maat	841
59. Het ontstaan van de menselijke maat	855
60. Het ontstaan van de menselijke maat	869
61. Het ontstaan van de menselijke maat	883
62. Het ontstaan van de menselijke maat	897
63. Het ontstaan van de menselijke maat	911
64. Het ontstaan van de menselijke maat	925
65. Het ontstaan van de menselijke maat	939
66. Het ontstaan van de menselijke maat	953
67. Het ontstaan van de menselijke maat	967
68. Het ontstaan van de menselijke maat	981
69. Het ontstaan van de menselijke maat	995
70. Het ontstaan van de menselijke maat	1009
71. Het ontstaan van de menselijke maat	1023
72. Het ontstaan van de menselijke maat	1037
73. Het ontstaan van de menselijke maat	1051
74. Het ontstaan van de menselijke maat	1065
75. Het ontstaan van de menselijke maat	1079
76. Het ontstaan van de menselijke maat	1093
77. Het ontstaan van de menselijke maat	1107
78. Het ontstaan van de menselijke maat	1121
79. Het ontstaan van de menselijke maat	1135
80. Het ontstaan van de menselijke maat	1149
81. Het ontstaan van de menselijke maat	1163
82. Het ontstaan van de menselijke maat	1177
83. Het ontstaan van de menselijke maat	1191
84. Het ontstaan van de menselijke maat	1205
85. Het ontstaan van de menselijke maat	1219
86. Het ontstaan van de menselijke maat	1233
87. Het ontstaan van de menselijke maat	1247
88. Het ontstaan van de menselijke maat	1261
89. Het ontstaan van de menselijke maat	1275
90. Het ontstaan van de menselijke maat	1289
91. Het ontstaan van de menselijke maat	1303
92. Het ontstaan van de menselijke maat	1317
93. Het ontstaan van de menselijke maat	1331
94. Het ontstaan van de menselijke maat	1345
95. Het ontstaan van de menselijke maat	1359
96. Het ontstaan van de menselijke maat	1373
97. Het ontstaan van de menselijke maat	1387
98. Het ontstaan van de menselijke maat	1401
99. Het ontstaan van de menselijke maat	1415
100. Het ontstaan van de menselijke maat	1429

Uitgeverij
Ten Have

© 2006, Uitgeverij Ten Have
Postbus 5018, 8260 GA Kampen
www.uitgeverijtenhave.nl

Omslag en illustraties deeltitelpagina's: Tremani

Op het omslag is de worm *C. Elegans* afgebeeld,

© Jürgen Berger, Max-Planck-Institute for Developmental Biology, Germany.

ISBN 90 259 5644 0

NUR 730

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior written permission of the publisher.

INHOUD

Inleiding	7
Deel 1: Schepping in bijbel en theologie	13
1. Het begin van de bijbel over het begin van de wereld <i>Stefan Paas</i>	15
2. Schepping en ontwerp volgens joden, christenen en Griekse filosofen <i>Geurt Henk van Kooten</i>	31
3. Schepping en christelijk geloof; een systematisch-theologische verkenning <i>Gijsbert van den Brink</i>	55
4. Schoon en broos; scheppingstheologie vroeger en nu <i>Cornelis van der Kooi</i>	82
5. Theologie, natuurwetenschap en het probleem van de menselijke maat <i>Taede A. Smedes</i>	101
Deel 2: Scheppingsgeloof en evolutie	115
6. Schepping en evolutie; een zwerftocht door de literatuur <i>Jan Lever</i>	117
7. Darwinisme en christelijk geloof; een historisch overzicht <i>Gijsbert van den Brink</i>	156
8. Houdingen inzake evolutie en schepping <i>René van Woudenberg</i>	180

9. De wereld: schepping of toevalstreffer?	198
<i>Arie van den Beukel</i>	
10. De katholieke visie op schepping en evolutie	212
<i>Everard de Jong</i>	
11. Is het scheppingsgeloof een achterhaalde theorie?	233
<i>Vincent Brümmer</i>	
12. Evolutietheorie kan niet zonder conceptuele gereedschapskist	250
<i>Aart Nederveen</i>	

Deel 3: Wetenschap en wereldbeeld 267

13. Toeval en ontwerp: twee vreemde eenden	269
<i>Gerard Nienhuis</i>	
14. Mijn God, ik weet niet wie Gij zijt, maar wel dat Gij niet zijt een god naar mensetrant	282
<i>Ronald Meester</i>	
15. Dogma en wetenschap	299
<i>Juleon Schins</i>	
16. Een wereld vol wonderen	315
<i>Jan H. van Bommel</i>	
17. Naturalisme en theïsme	335
<i>Piet Wesseling</i>	
18. Wereldverbeelding	353
<i>Tjerk Oosterkamp</i>	
19. Schiep God de mens of schiep de mens god?	360
<i>Cees Dekker</i>	
20. Gods wegen in het doorgrondelijke	384
<i>Sander van Doorn</i>	

Achtergrondinformatie over de auteurs	400
---------------------------------------	-----

3. SCHEPPING EN CHRISTELIJK GELOOF; EEN SYSTEMATISCH- THEOLOGISCHE VERKENNING

Gijsbert van den Brink

Inleiding

De discussie over Intelligent Design zoals die tot dusver in ons land gevoerd is, heeft niet al te veel verschuiving in standpunt laten zien bij degenen die tevoren sceptisch stonden ten opzichte van elke gedachte aan een mogelijk ontwerp in de natuur. De bereidheid om de ontwerptheorie open te benaderen en op haar merites te beoordelen, bleek in veel gevallen gering. Zelfs de erkenning dat 'ontwerp' en 'toeval' concepten zijn die zich op gelijke wijze aan de grens van het wetenschappelijke bedrijf bevinden, en dat men beide pogingen om tot een ultieme verklaring te komen dus a priori even serieus zou moeten nemen, bleef doorgaans uit. Daarvoor associeerde men blijkens allerlei reacties de ontwerptheorie te veel met religieuze en ideologisch-politieke agenda's die men op de achtergrond aanwezig vermoedde.

Opvallend is echter, dat de ID-discussie in een ander segment van onze samenleving wel tot een bepaalde verschuiving leidde. Onder christenen die tot nog toe – al dan niet onder invloed van het creationisme – vastgehouden hadden aan het idee van een jonge aarde, groeide de bereidheid om schepping en evolutie te beschouwen als elkaar aanvullende in plaats van elkaar uitsluitende concepten. Met 'evolutie' doelt men dan niet op de neo-darwinistische invulling daarvan, met het toeval als bepalende factor, maar op wat wel genoemd wordt 'geleide evolutie'. Daarbij gebruikt God dus als het ware de evolutie om allerlei doeleinden die Hij met en in de schepping heeft te verwezenlijken. Die gedachte lijkt serieuzer genomen te worden dan voorheen. Men blijkt bijvoorbeeld geneigd de onder natuurwetenschappers gebruikelijke hoge inschattingen van de ouderdom van de aarde en van het leven daarop te aanvaarden. Illustratief was in dit verband een toespraak van Andries Knevel bij de presentatie van *Schitterend*

*ongeluk of sporen van ontwerp?*¹, waarin deze aangaf zich op het punt van de hoge leeftijd van de aarde te hebben laten overtuigen – niet zozeer door evolutionisten, als wel door voorstanders van de ontwerptheorie. Een andere toonaangevende vertegenwoordiger van het evangelicale christendom in ons land, Willem J. Ouweneel, was hem overigens al voorgegaan in het loslaten van het 'jonge aarde creationisme'. Beiden kregen daarop vanuit hun achterland wel kritiek, maar die lijkt hun status als *opinion leader* niet wezenlijk aan te tasten. Kennelijk is er dus inderdaad sprake van een breder ervaren verschuiving onder christenen, waarbij schepping en evolutie niet langer gezien worden als elkaar per definitie uitsluitende concepten, maar juist als wederzijds op elkaar te betrekken gegevenheden.

Een dergelijke verschuiving roept intussen wel enkele vragen op. De eerste is, of we hier niet te maken hebben met de zoveelste terugtrekkende beweging, die naar men nú al kan zien aankomen vroeg of laat haast wel gevolgd moet worden door een algehele capitulatie voor het gangbare evolutionistische denkschema. De linie van de algehele afwijzing van het evolutiedenken wordt prijsgegeven, en met enig aplomb neemt men zijn intrek in het ID-bastion – maar voor hoe lang? De tweede vraag is, wat theologisch gezien precies de consequenties zijn wanneer men wel uit blijft gaan van het scheppingsgeloof, maar daarin als het ware een miljoen of zelfs miljarden jaren lange evolutionaire ontwikkeling 'inbouwt'. Kan men dan theologisch nog wel hetzelfde blijven zeggen en geloven als voorheen, of trekt deze operatie als het ware de hele grondstructuur van de christelijke theologie – soms aangeduid met de trits 'schepping-zondeval-verlossing' – uit het gelid?

Op de eerste vraag kom ik pas aan het einde van dit artikel heel kort even terug. Elders heb ik geprobeerd het bekende beeld van de almaar terugtrekkende beweging die het geloof ten opzichte van de wetenschap zou maken te nuanceren (bij nader toezien lijkt er eerder sprake van uiteenlopende bewegingen – sommige inderdaad terugtrekkend, andere echter juist 'optrekkend').² En voor wat betreft de ontwerptheorie heeft René van Woudenberg onlangs nog laten zien, dat deze niet gemakkelijk weggezet kan worden als de zoveelste krampachtige poging een bepaald

1. Cees Dekker, Ronald Meester & René van Woudenberg (red.), *Schitterend ongeluk of sporen van ontwerp? Over toeval en doelgerichtheid in de evolutie*, Kampen 2005; de presentatie van dit boek vond plaats op 8 juni 2005 te Den Haag.
2. Zie mijn *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap*, Zoetermeer 2004, 322-325. Een voorbeeld van een uitbreidende beweging is de ontdekking van het zogenaamde 'antropisch principe'.

overblijvend gat in onze kennis met 'God' te vullen.³ Tekenend is in dit verband ook, dat niet alleen 'geheide christenen' de ontwerptheorie omarmen, maar dat ook wetenschappers met een andere levensbeschouwelijke achtergrond erbij uitkomen – niet vanuit hun geloof, maar vanuit hun werk.⁴ We moeten dan ook uitkijken voor een te simplistische voorstelling van zaken: men komt van *verschillende* kanten tot de overtuiging dat allerlei processen en structuren die samenhangen met het leven op aarde het best verklaard kunnen worden door uit te gaan van ontwerp.

In deze bijdrage gaat het ons echter speciaal om de tweede vraag: wat zijn de theologische consequenties wanneer gelovigen hun scheppingsgeloof combineren met de opvatting dat het leven op aarde miljarden jaren oud is en zich grotendeels langs geleidelijke, evolutionair bepaalde weg ontwikkeld heeft tot de huidige complexiteit en veelvormigheid? Is het überhaupt mogelijk onbekrompen en ondubbelzinnig christen te zijn en tegelijkertijd te menen dat allerlei overgangen tussen de biologische soorten (inclusief de mens) langs evolutionaire weg tot stand gekomen zijn? Uit mijn andere bijdrage aan deze bundel blijkt, dat deze laatste vraag veel vroeger dan vaak gedacht positief beantwoord werd, ook door veel orthodoxe christenen dan vaak gedacht. Maar waren theologen als B.B. Warfield, A. Kuyper en M. van Grieken daarin wellicht te naïef?⁵ Wat voor problemen doen zich precies voor bij een dergelijk scenario, en (hoe) zouden die eventueel opgelost kunnen worden? Kortom: hoeveel evolutietheorie kan het christelijk geloof eigenlijk verdragen zonder op te houden christelijk geloof te zijn? Kan men bijvoorbeeld nog in een historisch gebeurde zondeval geloven, wanneer men tegelijkertijd probeert zo onbevangen mogelijk recht te doen aan wat het overgrote deel van de betrok-

3. René van Woudenberg, 'God van de gaten als vulling voor onwetendheid', in: C. Dekker e.a., *Schitterend ongeluk?*, 334-343.

4. Een voorbeeld in ons land is medisch bioloog P.G. Smelik: 'Ik heb gemerkt dat ik geloof in een Schepper, omdat ik, nadenkend over mijn bestaan en als natuurwetenschapper over deze wonderbare wereld, ervan overtuigd ben geraakt dat er een planmatigheid bestaat die niet door het blinde toeval is te verklaren'; G.D.J. Dingemans & P.G. Smelik, *Deze wereld en God. Modern wereldbeeld en christelijk geloof*, Kampen 2005, 245. Voor andere voorbeelden, ook van wetenschappers zonder christelijke opvoeding, zie Cees Dekker, 'Het mysterie van de oorsprong van het leven', in: Dekker e.a. (red.), *Schitterend ongeluk?* 98v. Enige tijd geleden voegde ook de atheïstische filosoof Antony Flew zich in de rij – zie over hem het opstel van Vincent Brümmer elders in deze bundel.

5. Vergelijk het opstel 'Darwinisme en christelijk geloof – een historisch overzicht' elders in deze bundel.

ken wetenschappers voor waar houdt aangaande de ontwikkeling van de levensvormen op aarde? En hoe belangrijk is het eigenlijk om daaraan vast te houden?

Ik wil hier op deze vragen – anders dan in mijn andere, meer historisch getinte bijdrage aan deze bundel – ingaan vanuit het perspectief van de christelijke systematische theologie (ofwel, maar dat is haast een lelijk woord geworden, vanuit de dogmatiek). Daarbij nemen we dus Genesis, Paulus en andere bijbelse getuigen serieus als gezaghebbende stemmen die de christelijke traditie funderen. Eén opmerking vooraf is in dit verband misschien nog dienstig. Het is niet zo dat de ontwerptheorie zonder meer aanleiding geeft om bovenstaande vragen te verkennen, of ons een specifiek antwoord erop ingeeft. De ontwerptheorie stelt namelijk dat zich langs wetenschappelijke weg niet-menselijk ontwerp laat aantonen in de natuur – niet minder maar ook niet meer.⁶ Zij doet dus geen uitspraak over de ouderdom van de aarde of van het leven. Wie de ontwerptheorie aanhangt, ziet zich daarmee dus niet onmiddellijk voor de vraag gesteld of hij of zij dan ook in een macro-evolutionair proces van miljarden jaren kan geloven. In de praktijk blijkt echter zoals boven aangegeven, dat vele aanhangers van de ontwerptheorie wel degelijk in een dergelijk proces geloven. Daarom – maar natuurlijk ook los daarvan – is er toch wel aanleiding om eens na te gaan, hoe een dergelijk geloof zich verhoudt tot de christelijke theologie.

Probleemstelling

Laten we om te beginnen het probleem in beeld proberen te krijgen door de klassiek-christelijke protologie (= leer van de eerste dingen) te vergelijken met de gangbare evolutionaire visie op het ontstaan en de ontwikkeling van het menselijk leven. De meest gangbare visie in de traditionele christelijke theologie⁷ is, dat Adam en Eva hooguit zo'n tienduizend jaar geleden als eerste mensen geschapen zijn uit het stof van een toen nog gloednieuwe aarde, en wel met het vermogen om zich eindeloos in leven te

6. Vergelijk mijn 'Schepping, evolutie, toeval en ontwerp – een poging tot begripsbepaling', *Beweging* (2005), 14-17.

7. In elk geval (mede onder invloed van Augustinus) in het Westen; maar ook in het Oosten stond slechts een kleine minderheid van de theologen een louter spirituele interpretatie van het paradijsverhaal voor; vergelijk Jean Delumeau, *Une histoire du paradis. Le jardin des délices*, Parijs 1992, 28.

kunnen houden. Meestal wordt dit vermogen benoemd als 'onsterfelijkheid'; maar aangezien deze term strikt genomen slaat op de logische onmogelijkheid om te sterven, is zij misleidend. Wanneer de eerste mensen met de eigenschap 'onsterfelijkheid' waren geschapen, zou dat immers betekenen dat ze onder geen enkele conditie *konden* sterven (de zin 'Adam sterft' zou dan innerlijk tegenstrijdig zijn), hetgeen niemand zou willen beweren.⁸ Wat men bedoelde was dat de eerste mensen niet onderhevig waren aan verouderingsprocessen, die vroeg of laat een einde zouden maken aan hun leven. Doordat Adam en Eva echter tot zonde vervielen, haalden zij zich de dood op de hals. Daarmee drong de dood Gods goede schepping binnen, om zich van meet af aan ook uit te strekken over alle nakomelingen van Adam. Want: 'Door de overtreding van één mens moesten alle mensen sterven' (Romeinen 5:15 NBV). Over de vraag *waarom* dat moest – vanwege erfelijke belasting, of vanwege goddelijke toerekening, of omdat alle latere mensen in het kielzog van hun eerste voorouders voor het kwaad kozen – lopen de meningen in de christelijke theologie uiteen. Maar de historische lezing van de hoofdlijn van het Genesis-verhaal behoorde feitelijk tot een vrijwel universele christelijke *communis opinio*.⁹

Leggen we naast dit geloofsgoed nu de gangbare evolutionaire verklaring voor de ontwikkeling van het leven, dan stuiten we in elk geval op de volgende verschilpunten. 1. Volgens deze verklaring is het leven op aarde niet zo'n tienduizend jaar oud, maar ongeveer 3,7 miljard jaar. De aarde zelf is trouwens nog weer veel ouder, namelijk naar men aanneemt zo'n 4,6 miljard jaar. Zonder dergelijke hoge leeftijden zou de huidige com-

8. Toeschrijving van onsterfelijkheid aan de mens zou trouwens ook strijdig zijn met de nieuwtestamentische uitspraak, dat alleen God onsterfelijkheid geniet (1 Timoteüs 6:16).
9. Dat laatste geldt in mindere mate voor allerlei concrete details, zoals de duur van de scheppingsdagen uit Genesis 1, de lokalisering van het 'paradijs', de aard van het spreken van de slang in Genesis 3 et cetera. Over de juiste exegese op dit soort punten is in de kerk altijd discussie geweest. De eeuwen door hebben daarbij velen (onder wie reeds Augustinus) gezien dat de teksten niet gelezen willen worden als een verzameling wetenschappelijke of historische wetenswaardigheden, maar dat hun strekking 'geestelijk' is, d.w.z. betrekking heeft op de verhouding tussen God en mens. Dat laat echter onverlet dat 'gedurende bijna drieduizend jaar de joden en later de christenen, op enkele uitzonderingen na, niet twijfelden aan het historisch karakter van het Genesis-verhaal [...] betreffende de wonderlijke tuin die God in Eden had doen ontstaan'; Delumeau, *Histoire du paradis*, 11. A. van de Beek, 'Schepping van begin af onder het kruis', *Reformatisch Dagblad* 15-9-2005, overtuigt dan ook niet wanneer hij suggereert dat de historische lezing van het paradijsverhaal pas een laat-moderne aangelegenheid zou zijn.

plexiteit van de levensvormen op aarde overigens ook moeilijk langs evolutionaire weg bereikt kunnen worden. 2. Zolang er leven is op aarde, heeft ook de dood er een plaats gehad. Er is blijkens alles wat we weten geen tijd geweest waarin lijden, dood, en de strijd om het bestaan geen deel uitmaakten van de natuurlijke werkelijkheid. Dat er ooit een idyllische oertoestand zonder lijden en dood bestaan zou hebben, is dan ook volgens de evolutionaire verklaring een mythe. 3. Het *menselijk* leven vormt nadrukkelijk geen uitzondering op dit algehele beeld. Er is namelijk sprake van een gemeenschappelijke afstamming van alle leven uit een en dezelfde oerbron. De mens zoals wij die vandaag kennen moet gedurende een lang en uiterst gecompliceerd proces opgekomen zijn uit de dierenwereld. Ons driftleven herinnert ons nog altijd aan deze dierlijke herkomst. Daarbij zal geleidelijk aan ook ons moreel bewustzijn, ons bewustzijn dus van goed en kwaad, zijn gegroeid. Er is derhalve geen sprake van dat de mens kant en klaar (en volmaakt goed) op aarde zou zijn 'gedropt' via een goddelijke scheppingsacte, om vervolgens op één concreet moment in zonde te vallen.

Dit drietal inzichten – de oude aarde, de alomtegenwoordigheid van lijden, strijd en dood, en de gemeenschappelijke afstamming en onderlinge verbondenheid van alle leven – veroorzaakt evenzovele fricties tussen de klassiek-christelijke ontstaansleer en de hedendaagse evolutionaire visie op hoe het begon met mens en wereld. De kloof is al met al zo groot, dat vele christenen niet meer proberen deze te overbruggen. Zij kiezen eenvoudig voor de ene of voor de andere zijde. Het lijkt er echter op, dat daarmee de problemen ofwel vermeden worden, ofwel te gemakkelijk opgelost. Ze worden vermeden wanneer men zich tevreden stelt met een (soms latent) creationisme, dat in de hedendaagse wetenschap slechts één grote aanval op het christelijk geloof kan zien – zodat een goed christen zich van de stand van zaken in die wetenschap niets hoeft aan te trekken. En ze worden al te gemakkelijk opgelost, wanneer men meent dat een goed christen zich nu eenmaal behoort neer te leggen bij wat 'de wetenschap' aandraagt over het ontstaan van mens en wereld, zonder zich af te vragen hoe zeker dat precies is en wat voor theologische prijs ervoor betaald moet worden. Er bevindt zich tussen deze beide groeperingen in de christenheid – globaal gesproken: de evangelicaal en de oecumenisch georiënteerden – in slechts een kleine, zij het groeiende, minderheid die de hier aan de orde zijnde problemen serieus onder ogen lijkt te willen zien.

In het vervolg willen we eerst in kaart brengen wat de theologische gevolgen zijn wanneer christenen de geschetste evolutionaire visie zonder meer voor hun rekening nemen. Daarna willen we een richting wijzen –

niet meer dan dat – waarlangs de problemen die hier ontstaan wellicht opgelost kunnen worden. Ten slotte maken we de balans op.

Prijsberekening

Wat zijn de theologische implicaties wanneer we aanvaarden dat het menselijk leven langs evolutionaire weg uit andere levensvormen ontstond? Er valt hier te onderscheiden tussen gevolgen voor de interpretatie van de bijbel (1), en gevolgen voor de structuur en voor de inhoud van het christelijk geloof (2). Voorzover structuur en inhoud van het christelijk geloof teruggaan op de bijbel, hangen beide categorieën natuurlijk nauw samen; toch lijkt het zinvol beide ter wille van de helderheid enigszins los van elkaar te bezien.

(1) Laten we allereerst op de implicaties van de evolutionaire denkwijze (zoals ik de in de vorige paragraaf geschetste drie thesen nu samenvattend aanduid) voor de lezing van de bijbel, dan valt de schade volgens velen erg mee. Immers, tal van passages die in de traditie van de kerk veelal als feitelijk-historische verslagen werden gelezen, blijken bij nader inzien niet zo bedoeld. In Genesis 2 en 3 bijvoorbeeld, de hoofdstukken waarop we ons nu vooral zullen concentreren¹⁰, gaat het volgens bijbelgeleerden en theologen niet om de beschrijving van een bepaalde reeks opeenvolgende gebeurtenissen die zich ooit heeft afgespeeld, maar om de creatieve weergave van enkele belangrijke karakteristieken van het menselijk leven in het algemeen. Om een betrekkelijk willekeurige hedendaagse *middle-of-the-road* dogmatiek te citeren: 'De bijbelse verhalen over de hof van Eden en de val van de mensheid (Genesis 2-3) zijn creatieve verbeeldingen van de goedheid van de schepping en de algemene verspreiding van de zonde, en geen historische verslagen van de oorsprong van de zonde.'¹¹ En een

10. Preciezer aangeduid gaat het om Genesis 2:4b tot en met het slot van Genesis 3. Dit is volgens de gangbare opinie in de oudtestamentische wetenschap een afzonderlijke teksteenheid, die overigens wel ingebed ligt in het geheel van de 'Urgeschiede' zoals die in Genesis 1-11 aan de orde is. Voor de interpretatie van Genesis 1, vgl. de bijdrage van Stefan Paas aan deze bundel (ik zie de onderhavige bijdrage grotendeels als het complement van de zijne).
11. Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology*, Grand Rapids 2004² (1991), 155. Vergelijk voor een Nederlandse pendant Henri Veldhuis, *Kijk op geloof. Christelijk geloof uitgelegd*, Zoetermeer 2005, 61: 'Genesis 3 is een mythologisch beeldverhaal, dat ons veel vertelt over hoe zonde in ons leven kan ontstaan.'

Nederlandse oudtestamenticus concludeerde onlangs: 'In mijn ogen is Genesis 2-3 een prachtige tekst, die in verhaalvorm een weloordachte visie op de *condition humaine* geeft.'¹² Ook volgens hem gaat het dus niet om de beschrijving van een éénmalig gebeuren, maar om een tekening van wat karakteristiek is voor het mens-zijn in het algemeen.¹³

Nu zouden we inderdaad te kort doen aan de rijkdom aan betekenissen in deze hoofdstukken wanneer we dit exemplarische element (Adam als voorbeeld van de-mens-in-het-algemeen) zouden ontkennen. Adam heet niet voor niets Adam, dat is: mens. Tal van trekken in het paradijsverhaal of tuinverhaal¹⁴ tonen ons iets van waar elk mens voor komt te staan: het geroepen zijn tot het goede, de verleiding tot het kwade (met als oergestalten: begeerte en hoogmoed, dat wil zeggen verabsolutering van respectievelijk de buitenwereld en de binnenwereld, het ik), de eigen onontwijkbare verantwoordelijkheid, de ernstige gevolgen voor onszelf en voor anderen wanneer het tot een verkeerde keuze komt et cetera. De vertelling 'schildert op [...] exemplarische wijze hoe het (altijd weer en bij ieder mens) tot zonde komt', zegt Pannenberg.¹⁵ Daarbij wijst Pannenberg erop dat Genesis 2-3 niet, zoals in de dogmatiek vaak is gebeurd, geïsoleerd moet worden gelezen van de erop volgende hoofdstukken. Betrekken we deze in de overwegingen, dan blijkt dat de zonde niet in één keer volledig vat krijgt op de mensheid, maar in een geleidelijk toenemende reeks van steeds ernstiger gebeurtenissen, die via de moord van Kaïn op Abel (Genesis 4) uiteindelijk uitmondt in de zondvloed (Genesis 8). Er is sprake van een proces van toename in de menselijke zonde, én in Gods tegenkantsing tegen de zonde en haar gevolgen ter bewaring van de mensheid.¹⁶

12. Bob Becking, 'Tekens in de tuin. Enkele gedachten bij de relatie tussen Adam en Eva in Genesis 2-3', in: Harm Goris & Susanne Hennecke (red.), *Adam en Eva in het Paradijs*, Zoetermeer 2005, 34.

13. Daarmee is overigens niet gezegd, dat dit de enige twee interpretatiemogelijkheden zijn. Het is bijvoorbeeld ook mogelijk Genesis 2-3 te lezen als een bepaalde verbeelding van de oorsprong van de mensheid. Zo bijv. James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, Londen 1992, die de passage leest als een verhaal over de kans op onsterfelijkheid die de eerste mensen verspeelden. Ik beperk me hier echter tot de beide interpretaties die in de literatuur het meest wijdverspreid aanwezig zijn.

14. Omdat het woord 'paradijs' in de Hebreeuwse tekst niet voorkomt (wel in de latere Griekse vertaling), stelt Becking voor over 'tuinverhaal' te spreken in plaats van over 'paradijsverhaal'; 'Tekens in de tuin', 26.

15. Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* 2, Göttingen 1991, 302.

16. Pannenberg, *ibid.*; vergelijk in dit verband ook de geleidelijke afname van de hoge leeftijden die bereikt worden.

In vele opzichten kan een zorgvuldig lezen van Genesis 3 in de omvattende teksteenheid dus verrijkend werken ten opzichte van de strekking die aan dit hoofdstuk werd toegekend in de traditionele dogmatiek. Toch wil dit alles niet zeggen, dat de klassieke historische uitleg van dit hoofdstuk achterhaald is. Integendeel. In de eerste plaats heeft Genesis 3 volgens gezaghebbende exegeten – en ik geloof dat zij gelijk hebben – wel degelijk een geschiedenis-beschrijvende intentie. Zo stelt von Rad, dat alle aandacht van de schrijver (door hem geïdentificeerd als de 'jahwist') erop gericht is 'een keten van werkelijke gebeurtenissen, een weg aan te wijzen, die de mensen gegaan zijn en waarvan zij de gevolgen niet meer ongedaan kunnen maken'.¹⁷ Mythisch moet men de vertellingen van Genesis 3-11 zijns inziens niet noemen, want hun strekking is juist anti-mythisch. De jahwist heeft 'met de middelen en mogelijkheden van zijn tijd een werkelijke en zo compleet mogelijke oergeschiedenis van de mensheid willen schrijven'; daarbij heeft hij zijn tijdgenoten 'ook een concrete kennis van de oudste cultuurhistorische ontwikkeling van de mensheid willen geven', en dat is reden om 'de jahwistische oergeschiedenis ook in dit opzicht ernstig te nemen'.¹⁸

In de tweede plaats blijkt ook uit de wijze waarop in de bijbel op het tuinverhaal teruggegrepen wordt, dat daaraan niet slechts een exemplarische, maar ook een historische strekking werd toegekend. J.P. Versteeg heeft dat indertijd in een qua strekking nog altijd niet verouderd opstel¹⁹ duidelijk gemaakt voor wat betreft het Nieuwe Testament. Hij bespreekt daarin alle nieuwtestamentische teksten waarin Adam met name genoemd wordt: Romeinen 5:12-21, 1 Korinte 15:22, 45, 1 Timoteüs 2:13v., Judas 14 en Lucas 3:38. Het blijkt, dat in al deze teksten Adam (en een enkele keer ook Eva) niet geïntroduceerd wordt als illustratie van algemeen geldende waarheden over het menselijk bestaan, maar als een unieke persoon. De wijze waarop over Adam (en Eva) gesproken wordt, kenmerkt

17. Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, München 1969, 167.

18. Von Rad, *Theologie*, 172; ook Claus Westermann, *Genesis 1-11* (BKAT I/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 92v., onderstreept de 'Geschichtsbezogenheit' en het niet-mythisch karakter van de betreffende hoofdstukken (92v.), al spreekt hij over Genesis 2-3 subtiel als een 'unsere Geschichte jenseitiges Geschehen' (376); volgens A. van Selms, *Genesis I* (POT), Nijkerk 1984, 92, 'begint de geschiedenis' voor de schrijver met het in Gen. 2-3 door hem beschrevene.

19. In het Oude Testament wordt volgens velen nauwelijks op Genesis 3 teruggegrepen (hooguit in Job 31:33 en Hosea 6:7); het hoofdstuk kreeg pas zijn prominente plaats toen het boek Genesis tijdens de intertestamentaire periode de ouverture van de joodse canon werd. Henri Blocher, *Original Sin. Illuminating the Riddle*, Leicester 1997, 42-48, wijst echter op een heel aantal echo's van Genesis 3 in het OT.

zich wel telkens door een eigensoortige theologische belichting, maar daarbij wordt het historisch moment nadrukkelijk vastgehouden. Met name in Romeinen 5 blijkt dat Adam niet zomaar staat voor 'de mens' in het algemeen, voor één onder de velen, maar voor 'de ene' die op unieke wijze de mensheid representeert, en wiens handelen bepalend wordt geacht voor zijn nakomelingen. In die zin geldt Adam in het Nieuwe Testament niet slechts als 'leermodel' (de term is van H.M. Kuitert); en in de toenmalige rabbijnse theologie blijkt dat al evenmin het geval te zijn.²⁰

De bijbelschrijvers – zowel die van Genesis 3 als die van passages die daarnaar terugverwijzen – hebben Adam dus niet zomaar beschouwd als 'Elckerlyc', maar als een historische persoon; en in het verlengde daarvan zagen ze het tuinverhaal als een reëel gebeurde geschiedenis.²¹ Dat is het gelijk van de klassieke exegese. Hedendaagse christenen die dat niet meer 'kunnen meemaken', moeten op dit punt hun toevlucht dus nemen tot een vrijere omgang met de bijbel. De vraag is echter, of dit erg is. Moeten hedendaagse christenen zich gebonden weten aan alle voorstellingen die de bijbelschrijvers voor waar hielden? Welke visie op betekenis en gezag van de bijbel men ook aanhangt, dat is niet zonder meer het geval. De bijbelschrijvers hebben bijvoorbeeld de aarde als middelpunt van het heelal beschouwd, terwijl vandaag niemand op hun gezag het geocentrisch wereldbeeld nog zal verdedigen. De bijbelschrijvers hebben hun boodschap nu eenmaal weergegeven met behulp van voorstellingen die in overeenstemming waren met het wereldbeeld van hun dagen. Deze voorstellingen zijn echter niet zozeer met de structuur en inhoud van hun boodschap verweven, dat de vervanging ervan door eigentijdse alternatieven (in dit geval het heliocentrisch wereldbeeld) die boodschap wezenlijk zou aantasten of vervormen.

(2) De tweede vraag die we in deze theologische prijsberekening aan de orde stellen is daarom, of dit laatste nu ook geldt voor de bijbelse voorstellingen van Adam, Eva en hun lotgevallen in de tuin van Eden. Sloten de bijbelschrijvers zich ook niet gewoon aan bij wat in hun tijd gangbaar

20. J.P. Versteeg, 'Is Adam in het Nieuwe Testament een leermodel?', in: W. Kremer e.a., *Woord en kerk*, Amsterdam 1969, 29-70. Ook volgens Barr, *Garden of Eden*, 88-90 gaat Paulus uit van de historiciteit van Adam en diens zondeval, en is deze ook essentieel voor Paulus' visie.

21. Natuurlijk verschilt het geschiedenisbegrip van de bijbelschrijvers van het modern-westerse; waar het om gaat, is dat zij Genesis 2-3 lokaliseerden in onze historische werkelijkheid. Voor een even genuanceerde als overtuigende verdediging daarvan, mét aandacht voor de symbolische taal in deze hoofdstukken, zie B.J. Oosterhoff, *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een hermeneutische studie*, Kampen 1972 (bijv. 219vv.).

was door deze historiserend weer te geven, zonder dat de eigenlijke strekking van hun boodschap – en in het verlengde daarvan de structuur en inhoud van het geloof – ermee in het geding zijn?

Zo is (en wordt) de kwestie onder christenen inderdaad regelmatig opgelost.²² Het staat echter te bezien of dit terecht is. Dat zal, zoals Versteeg al opmerkte, afhangen van de verbanden waarin in de bijbel over Adam gesproken wordt.²³ Beperken we ons tot Paulus, dan blijkt dat deze zowel in Romeinen 5 als in 1 Korinte 15 Adam vergelijkt met Jezus Christus, de persoon die in de christelijke heilsboodschap centraal staat. Preciezer geformuleerd: in beide passages ziet Paulus de betekenis die Christus voor ons mensen heeft parallel lopen aan de betekenis die Adam voor ons heeft. Weliswaar gaat Christus Adam ver te boven (Romeinen 5:15), maar dat neemt de parallellie niet weg: zoals Adam in bepaalde opzichten alle mensen representeerde, zo zijn ook alle mensen in Christus begrepen. Adam is dan ook een voorafbeelding (Grieks: *typos*) van Christus (Romeinen 5:14). In Romeinen 5 gaat het daarbij om de thematiek van zonde, oordeel en genade: 'Kortom, zoals de overtreding van één enkel mens [lees: Adam] ertoe heeft geleid dat allen werden veroordeeld, zo zal de rechtvaardigheid van één enkel mens [lees: Jezus Christus] ertoe leiden dat allen worden vrijgesproken' (Romeinen 5:18); in 1 Korinte 15 gaat het om de thematiek van dood en leven: 'Zoals wij door Adam allen sterven, zo zullen wij door Christus allen levend worden gemaakt' (1 Kor. 15:22). In beide opzichten is er dus sprake van een heilshistorisch verband tussen Adam en Christus, waarbij beiden worden beschouwd als concrete personen wier handelen grote gevolgen had voor 'allen'.²⁴

Het is duidelijk dat een veranderde visie op de betekenis van Adam gezien deze verbanden gevolgen moet hebben voor onze visie op de betekenis van Jezus Christus. Ook al valt er te twisten over *de wijze waarop* Adams handelen van invloed was op de gehele mensheid na hem²⁵, dat laat onverlet *dat* er volgens Paulus met Adams zonde 'noodlottige beslissingen' zijn gevallen die alle mensen betreffen.²⁶ Evenzo brengt het verlossend handelen

22. Op spraakmakende wijze gebeurde dit bijv. door J. Lever, *Waar blijven we? Een bioloog over de wording van deze aardse werkelijkheid*, Kampen/Wageningen 1969, 19-24.

23. Versteeg, 'Is Adam in het Nieuwe Testament een leermodel?', 63.

24. H.N. Ridderbos, *Aan de Romeinen*, Kampen 1959, 116; vergelijk H. Baarlink, *Romeinen I*, Kampen 1987, 82, die spreekt van een 'grootse heilshistorische conceptie met Adam en Christus als de beide polen'.

25. Namelijk via overerving, door middel van toerekening, of als gevolg van navolging van Adams voorbeeld.

26. Baarlink, *Romeinen I*, 83.

van Christus een beslissende wending aan in het lot van de in Hem begrepen mensheid, maar dan ten positieve. Vervalt in ons denken en geloven nu de concrete rol die Paulus aan Adam toekent, dan vervalt daarmee ook het hele kader waarin Paulus de betekenis van de komst van Jezus Christus plaatst. Aan dat kader kan alleen recht gedaan worden, wanneer we Adam blijven zien als iemand die, evenals Christus, 'een bepáalde plaats in de (heils)geschiedenis innam'.²⁷ Daarom is het achter ons laten van de visie van de bijbelschrijvers op Adam ook minder onschuldig dan het loslaten van hun geocentrische wereldbeeld: in het eerste geval is, anders dan in het tweede, de structuur van het christelijk geloof in het geding.

Laten we dit nu ten slotte nader concretiseren door na te gaan wat voor gevolgen het in de vorige sectie getekende evolutionaire schema heeft voor de *inhoud* van het christelijk geloof. Wanneer het spreken over Adam en diens 'zondeval' slechts een exemplarische en geen historische betekenis heeft, dan verandert minstens onze visie op de aard van de zonde, onze visie op wie God is, onze visie op het heil dat van Godswege tot ons komt, en onze visie op persoon en werk van Jezus Christus – stuk voor stuk centrale thema's in de christelijke geloofsleer. Laten we deze veranderingen achtereenvolgens bezien.

Beschouwen we Adam en Eva in Genesis 2-3 puur als literaire schepingen die bedoeld zijn om bepaalde universele karakteristieken van het menselijk bestaan te laten oplichten, dan is de belangrijkste van die karakteristieken zonder twijfel de menselijke neiging tot *zonde*. Weliswaar komt dit laatste begrip als zodanig in het verhaal niet voor, maar de motieven van ongehoorzaamheid, hoogmoed, autonomiestreven ('als God willen zijn') en begeerte die het handelen van Adam en Eva bepalen, worden door dit begrip toch wel kernachtig samengevat.²⁸ Het verhaal laat dan echter niet zien hoe de zonde Gods schepping is binnengedrongen, als wel hoe deze 'diep in de schepselmatige structuur van het riskante wezen mens is verankerd'.²⁹ Er is in deze lezing van het verhaal immers geen 'staat der

27. Versteeg, 'Is Adam?', 65.

28. Dat houdt ik staande tegenover Becking ('Tekens in de tuin', 31, 33), die ten onrechte ook von Rad voor zijn visie claimt (33). Von Rad bleef bewust Genesis 3 aanduiden als 'Sündenfallgeschichte', vergelijk zijn *Das Erste Buch Mose*, Göttingen 1979, 70-74 ('Genesis 3 behauptet, dass alles Leidens aus der Sünde kommt', 73). Voor een recente weerlegging van de bezwaren om i.v.m. Genesis 3 over 'zondeval' te spreken, zie J.T.K. Lim, *Grace in the Midst of Judgment. Grappling with Genesis 1-11*, Berlijn 2002, 148-152.

29. H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1985, 189.

rechtheid' geweest, geen tijd (hoe kort ook) waarin de mens niet zondigde en geen kwaad deed. We kennen al met al geen andere mens dan de zondigende. Maar dan behoort de zonde dus in zekere zin tot het mens-zijn. Zij is kennelijk niet vermijdbaar. Maar is zij dan nog wel *verwijtbaar*? Men kan met H. Berkhof proberen dit op het scherp van de snede staande te houden, maar ontkomt er dan toch niet aan de tragische dimensie van de zonde op de voorgrond te plaatsen.³⁰ Of met een citaat uit (progressieve) rooms-katholieke kring: '... dat er kwaad gebeurt, misschien is het wel praktisch onvermijdelijk.'³¹ Want dat hangt nu eenmaal samen met ons lot, met de wijze waarop wij geschapen zijn.

Dat laatste houdt weer in, dat goed beschouwd niet zozeer wijzelf verantwoordelijk zijn voor de zonde omdat wij onze vrijheid misbruiken, maar veeleer *God* die ons geschapen heeft in een positie waarin het om zo te zeggen onmogelijk is om ons leven zuiver te houden. 'Wie de historiciteit van de zondeval ontkent, kan maar heel moeilijk aannemelijk maken dat de mens en niet God verantwoordelijk is voor de zonde.'³² Immers, als de mens niet op enig moment in zonde 'gevallen' is, dan is hij als zondaar geschapen. Maar dat is wel een ingrijpende verschuiving ten opzichte van de klassiek-christelijke Godsleer, die zelfs in haar hardste vormen God nooit tot 'auteur van het kwaad' heeft willen maken. De verschuiving in het zondebegrip heeft dus repercussies tot in de godsleer toe.³³ Men kan hier alleen maar ontkomen aan marcionitisme (de opvatting dat een kwaadaardige God verantwoordelijk is voor de schepping), door de zonde niet zozeer als kwaad te zien, maar als een soort onvolgroeidheid die hopelijk in de loop van een lange evolutionair bepaalde geschiedenis overwonnen kan worden.³⁴

30. 'Zonde is tegennatuurlijk, juist omdat ze bestaat in het toegeven aan de zuigkracht van onze geërfde natuur'; *Christelijk geloof*, 207. Men moet in deze zin de term 'toegeven' al heel sterk benadrukken om zelftegenstrijdigheid te vermijden. Vergelijk 200vv. voor Berkhofs accentuering van de tragiek van de zonde.

31. *De nieuwe katechismus. Geloofsverkondiging voor volwassenen*, Hilversum etc. 1966, 309v.

32. E.P. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, Kampen 1999, 86.

33. Vergelijk W. Verboom, 'De trits schepping-zondeval-verlossing', *Theologia Reformata* 44 (2001), 346v.; Berkhof stelt inderdaad dat 'de op zichzelf blasfemische gedachte dat God de oorzaak van de zonde is' toch een waarheid blijkt te bevatten (*Christelijk geloof*, 207).

34. H. de Leede, 'Kan de gereformeerde theologie een paradigmawisseling aan?' *Theologia Reformata* 45 (2002), 56, acht de belijdenis van de goede schepping en de belijdenis dat de zonde er (later) bij gekomen is daarom 'onopgeefbaar'. 'Anders word je óf een marcioniet óf, kort door de bocht, een hegeliaan.'

Het gevolg daarvan is, dat ook onze visie op het *heil* dat van Godswege tot ons komt (theologisch uitgedrukt: onze soteriologie) wel moet veranderen. Dat heil kan dan namelijk niet langer gedacht worden in termen van verzoening of herstel van gebroken verhoudingen, maar slechts in termen van verheffing. Het gaat God in zijn heilsplan niet zozeer om de verzoening van de schuld die we op ons laden door onze ongehoorzaamheid aan Gods gebod en om het weer rechtzetten van onze geperverteerde verhouding tot God (vergelijk Romeinen 5, 2 Korinte 5 et cetera), maar om het op een hoger plan tillen van ons nog onvolmaakte bestaansniveau, tot een werkelijkheid waarin 'alle geboortepijn en groeistuipen van deze wordende wereld' zijn overwonnen.³⁵ Verlossing is in dit scenario niet zozeer een kwestie van genadevolle redding uit een uitzichtloze situatie, als wel van geleidelijke vooruitgang in de richting van een steeds betere mensheid, waarbij God op cruciale momenten steeds een duwtje in de goede richting geeft. Natuurlijk kan men een dergelijke visie op het heil aansprekender of adequater vinden dan de traditionele (al valt van die steeds betere mensheid nog niet bijzonder veel te merken). Men kan echter moeilijk ontkennen, dat het hier inhoudelijk echt om een andere visie gaat.³⁶

Het zal duidelijk zijn dat deze andere visie ten slotte ook gevolgen heeft voor de plaats die *Jezus Christus* in het christelijk geloof inneemt. In een om verzoening cirkelende soteriologie is Hij degene in wie God zelf in de wereld komt, teneinde deze te redden uit haar diepe val. Zijn komst is noodzakelijk geworden door de zonde. 'Toen de zonde in de wereld kwam, zei Jezus: "Dan kom ik ook!"' (O. Noordmans). Dan nog kan men uiteraard verschillend denken over *hoe* de wereld dan door Christus gered wordt, over hoe ver die redding zich concreet uitstrekt, et cetera, maar dat doet aan de grondstructuur niet af: 'Het verlossingswerk in Jezus Christus is alleen geschied opdat de schepping weer voor Gods aangezicht zou kunnen bestaan; het is dus [...] een noodmaatregel.'³⁷ Kortom, de betekenis

35. Berkhof, *Christelijk geloof*, 171; we citeren hier regelmatig uit Berkhofs *opus magnum*, omdat hij hierin een welbewuste en uitgebalanceerde integratie van theologie en evolutiedenken nastreeft – een taak die z.i. vergemakkelijkt wordt door recente, onafhankelijk van het evolutionaire denken tot stand gekomen bijbels-theologische ontdekkingen over de samenhang van schepping en heil in de bijbel (174v.).

36. Vergelijk Berkhof, *Christelijk geloof*, 168: 'Inderdaad heeft deze zaak verregaande consequenties voor de geloofsleer.'

37. A.A. van Ruler, 'De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie', in: idem, *Theologisch werk* I, Nijkerk 1969, 165.

die Jezus voor ons heeft, wordt geheel bepaald door de wijze waarop Hij ons verlost uit de macht van de zonde, waarmee wij ons van onze schepper vervreemdden.

Nu is het niet zo, dat verzoening en relatieherstel in een evolutionaire benadering die de historiciteit van Adam ontkent geen enkele rol meer kunnen spelen. Ook zwakke, moreel nog onvolgroeide mensen kunnen zondigen, en daardoor op verzoening aangewezen raken. Maar het hoofaccent komt onvermijdelijk toch elders te liggen, namelijk bij de rol die Jezus speelt in de verheffing van ons mens-zijn: in Jezus, de mens die als eerste en enige niet faalde in zijn goddelijke roeping, maakt de geschiedenis 'haar meest beslissende sprong vooruit'. In hem komt zodoende het ware mens-zijn aan het licht zoals dat van meet af aan door God bedoeld is. Jezus is in deze visie dus niet God-in-het-menselijke-vlees, maar: 'Jezus is mens, de voleindigde verbondsmens, de Nieuwe mens, de *eschatologische mens*'.³⁸ Hij is onder ons mensen de verst vooruitgeschoven post op de weg naar Gods toekomst. Weliswaar kan men, anders dan Berkhof doet, Jezus daarbij tegelijkertijd ook nog wel overeenkomstig de klassieke spreekregel blijven zien als God. Maar de menswording van deze God, die christenen met kerstfeest vieren, wordt dan niet meer allereerst gemotiveerd door de noodzaak van verzoening. Want deze menswording staat dan veelmeer in het teken van de bevestiging en verheffing van het mens-zijn. Zij wijst op 'een genadige beaming van onze geschapen natuur en van de diepe verlangens die God zelf in ons hart heeft gelegd'.³⁹ Jezus trekt ons leven dus op een hoger plan. Men vergelijkte hiertegenover de visie van Noordmans:

Niet dit is de troost van het kerstevangelie, dat daar een mens in de kribbe lag zonder meer, zodat wij ons vereerd zouden moeten gevoelen, dat God onze natuur heeft aangenomen, omdat die natuur daardoor werd verhoogd. Het is juist andersom. [...] De heerlijkheid van dit Evangelie en de bijzonderheid van Israëls Heiland zijn deze, dat God de menselijke

38. Berkhof, *Christelijk geloof*, 284. Vergelijk ook Versteeg, 'Is Adam?', 69 voor enkele oudere Berkhof-citaten over Christus als misschien wel de bekroning van de evolutie.
39. Zo Henri Veldhuis, in een pleidooi voor de stelling dat de incarnatie ook afgezien van de zondeval zou hebben plaatsgevonden; zie zijn 'Moderniteit en motieven voor de menswording. Een eigentijds pleidooi voor verdieping van de incarnatieleer', in: Nico den Bok & Guus Labooy (red.), *Wat God bewoog om mens te worden*, Zoetermeer 2003, 27v.

natuur in dit kindeke *vernedert* (Filemon 2:8), naar beneden drukt, tot zonde maakt (2 Korinte 5:21), zodat tollenaars en zondaren door Hem kunnen worden gered.⁴⁰

Dit is natuurlijk wel een hele krasse, toegespitste verwoording van de klassiek-reformatorische visie op de betekenis van Jezus. Maar het contrast met de visie op Jezus die in het verlengde ligt van de bovengeschetste evolutionaire benadering kan nauwelijks scherper worden uitgedrukt.

Oplossingsrichting

In de beide voorgaande secties werd de spanning tussen de klassiek-christelijke theologie en het hedendaagse evolutionaire werkelijkheidsverstaan geleidelijk aan steeds hoger opgevoerd. Het bleek immers niet mogelijk de nieuwere exegese van Genesis 2-3 af te doen als een theologisch onbetekend gegeven, dat de structuur en inhoud van het christelijk geloof ongemoeid zou laten. We zagen hoe respectievelijk de zondeleer, de Godsleer, de soteriologie en de christologie er juist ingrijpend door van karakter veranderen.

Daarom willen we nu de vraag onder ogen zien, of deze veranderingen vermeden kunnen worden, en wel zonder dat we ons daarvoor af hoeven te sluiten voor de stand van zaken in de hedendaagse wetenschapsbeoefening. Die laatste optie (zich gewoon niets aantrekken van alles wat als 'wetenschappelijk' gepresenteerd wordt) is op zichzelf natuurlijk de meest eenvoudige. Maar daarmee zouden we geen recht doen aan het gegeven dat wij ons door God gegeven verstand mogen gebruiken om de natuur zo goed mogelijk te doorzien. Christenen hebben van huis uit niets tegen wetenschap. Bovendien zouden we daarmee velen – ouderen maar zeker ook jongeren – in de kou laten staan, voor wie het om allerlei redenen niet zo gemakkelijk is zich aan de gangbare aanspraken van de wetenschap te onttrekken, of deze aanspraken met een al te globaal beroep op de 'vooronderstellingen' achter alle wetenschap van de hand te doen. Valt er voor hen te ontkomen aan een 'opoffering van het verstand'? Valt een

40. O. Noordmans, *Gestalte en Geest*, Amsterdam 1955, 84 (= *Verzamelde werken* 8, Kampen 1980, 242); vergelijk ook 86 (244): 'Hij is mens geworden, omdat wij de ellendigsten van alle schepselen zijn. Het Woord is vlees geworden en daarin ligt alles opgesloten.' Zie voor een recent ontwerp waarin de incarnatie streng afgeleid wordt uit de verzoeningsleer Vincent Brümmer, *Ultiem geluk*, Kampen 2005, 117vv.

eerlijke uitleg van Genesis 1-3 te verbinden met de overtuiging dat God onze wereld langs een lange evolutionaire weg heeft doen worden tot wat zij is? Om deze vragen te beantwoorden, willen we nog eens de drie belangrijke inzichten casu quo overtuigingen bezien, die naar we eerder zagen in hoge mate bepalend zijn voor de evolutionaire denkwijze.

(1) Dat betrof allereerst de hoge ouderdom van de aarde en van het leven op aarde. Voor leken is het erg moeilijk de uiteenlopende schattingen daarvan op hun waarde te beoordelen; maar stel nu dat beide inderdaad miljarden jaren oud zijn, is dat op zichzelf dan theologisch een probleem? Het lijkt mij niet. De bijbel doet goed beschouwd geen uitspraak over de ouderdom van de aarde – en pogingen om deze ouderdom alsnog met enige precisie te achterhalen door leeftijds aanduidingen uit de diverse geslachtsregisters aan elkaar te verbinden, doen onvoldoende recht aan de eigen aard van de betreffende teksten. Die teksten bieden immers geen exact verslag, geen natuurwetenschappelijk relaas; in taal, stijl en structuur is er sprake van vertolkte geschiedenis, waarin ook de symboliek voluit meedoet.⁴¹ En ook wie probeert dat gegeven als het ware uit te filteren, komt er toch nooit helemaal uit. Men denke bijvoorbeeld slechts aan de bekende onbeantwoordbare vraag hoeveel tijd er verstreken is tussen Genesis 1:1 en Genesis 1:3. Met Noordmans kunnen we de miljoenen jaren van de evolutie daarom 'rustig laten zwemmen'.⁴² In plaats daarvan mogen we ons houden aan wat stellig een belangrijke boodschap is van het spreken over een schepping in zes dagen in Genesis 1: het universum, dat ons zo vaak tot intense verwondering en verbijstering brengt, moet in zijn zelfstandige betekenis niet overschat worden. Want het rust in Gods ontzagwekkende scheppingsmacht. Voor *God* was de totstandbrenging van 'hemel en aarde' maar een kleine inspanning, het werk van een goede werkweek...

Ook de theorie dat allerlei planten- en diersoorten in de loop der eeuwen uit elkaar geëvolueerd zijn – een theorie die behalve vele hiaten toch ook goede papieren heeft – levert theologisch geen onoverkomelijke problemen op. Weliswaar benadrukt Genesis 1 dat God de verschillende

41. Zie Oosterhoff, *Hoe lezen wij?*, 56v., en H. Ross, *A Matter of Days. Resolving a Creation Controversy*, Colorado Springs 2004, 224. Vgl. voor mijn formulering W. Verboom, 'De trits', 346 (i.v.m. Genesis 1-3).

42. Noordmans, *Verzamelde werken* II, Kampen 1979, 246. Vergelijk ook Oosterhoff, *Hoe lezen wij?*, 57 ('Het is onmogelijk op grond van de bijbel de ouderdom van de aarde en de mensheid vast te stellen'), en J. van Genderen & W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen 1992, die in verband met de ouderdom van de aarde opmerken: 'Het geloof staat of valt daar niet mee' (260).

diersoorten schiep 'naar hun aard', maar die aanduiding kan niet zomaar geïdentificeerd worden met het soortbegrip dat we aan Carolus Linneaus (1707-1778) danken. Wel geeft de betreffende uitdrukking aan, dat de variëteit, veelheid en eigenheid van alle levende wezens echt is en niet maar schijn; datgene waarin zij van elkaar verschillen kan niet gereduceerd worden tot bijverschijnselen die er niet wezenlijk toe doen, omdat alle leven ten diepste één zou zijn; want de veelvormigheid van het leven is niet minder reëel dan zijn eenheid.⁴³ Dat alle levende wezens geschapen zijn 'naar hun aard' biedt dus een belangrijk theologisch inzicht – maar het fundeert niet het biologisch soortbegrip. We zien al met al dan ook geen spanning tussen dit eerste dragende element van de evolutionaire denkwijze en de structuur en/of inhoud van de christelijke heilsboodschap. Pannenberg heeft er recent nog op gewezen dat Genesis 1:11 en 24 ('dat de aarde voortbrengt') aan de aarde een bemiddelende rol toekennen in het ontstaan van planten en dieren.⁴⁴ Gods scheppingsakte sluit kennelijk de bijdrage van secundaire oorzaken niet uit, en de verschillende levende wezens worden dus niet zomaar van bovenaf 'gedropt'.

(2) Moeilijker ligt het met het tweede aspect dat we onderscheiden aan de hedendaagse evolutionaire visie op de ontstaanstijd, namelijk de opvatting dat lijden, strijd en dood van meet af aan het leven op aarde getekend hebben. Is het verenigbaar met het christelijk geloof om aan te nemen dat deze verschijnselen zich reeds lang vóór de komst van de mens op aarde voordeden? Allereerst moeten we er op dit punt voor waken om allerlei bijbelse beelden die de toekomst betreffen, zoals het beeld van de koe en de berin die vredig samen weiden (Jesaja 11:7), terug te projecteren in het paradijsverhaal. Ook wie het heil vooral in termen van herstel ziet, hoeft daarmee nog niet te ontkennen dat de uiteindelijke heerlijkheid volgens de bijbel groter is dan de oorspronkelijke.⁴⁵

In de tweede plaats kunnen we met H. Bavinck aannemen, dat de schepping van meet af aan vanuit Gods voorkennis aangaande de zondeval ontworpen is, dus inclusief de natuurlijke mogelijkheid om te verwilderen.⁴⁶ Er is dan ook geen aanleiding voor allerlei speculaties over

43. H. Berkhof, *Christelijk geloof*, 163v.

44. W. Pannenberg, 'Notes on the Alleged Conflict between Religion and Science', *Zygon* 40 (2005), 587.

45. Vergelijk J. Hoek, *Zonde: opstand tegen de genade*, Kampen 1988, 71; Hoek wijst hier op bijbelteksten als 1 Kor. 15:47-49 en 2 Kor. 3:18.

46. H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* 3, Kampen 1929⁴, 163. Dit inzicht vinden we trouwens ook al bij Augustinus (*Enchiridion* 104).

bijvoorbeeld maag- en darmstelsels van oorspronkelijk plantenetende dieren die na Genesis 3 ineens muteerden tot vleesverwerkende organen. Als God tevoren wist van de val van de mens, zo valt met Emil Brunner te vragen, zou Hij de wereld dan niet zó ingericht hebben dat deze paste bij de zondigende mens – dus inclusief de strijd om het bestaan, de biologische voedselketen et cetera?⁴⁷ Dat zou geen perverse regie zijn, want het laat geheel onverlet dat de zonde zelf slechts op de menselijke keuze teruggaat. In elk geval lezen we nergens dat in het paradijs de bladeren niet van de bomen vielen. En de jonge leeuwen die brullend op roof uitgaan worden in Psalm 104 (vs. 21) zelfs tot de scheppingswerken van God gerekend. Wanneer God Job wijst op de wilde dieren, krijgt deze te horen: 'Zie eens hoe Ik het allemaal gemaakt heb', en niet: 'Wat jammer dat ze zo geworden zijn.'⁴⁸ Dit soort verschijnselen behoorde blijkbaar tot de goede schepping. De goedheid van de schepping (Genesis 1:10, 12, 18, 21, 25, 31) duidt dan dus niet op haar idyllisch karakter, waarin bijvoorbeeld dieren nog niet op elkaar zouden hebben gejaagd, maar op de uiterst verfijnde afstemming van allerlei processen die tezamen het leven mogelijk maakten – zoals een goed schilderij zich ook niet kenmerkt door enkel lichtpartijen, maar door een zorgvuldige afstemming van licht- en schaduwpartijen. Dat de schepping daarbij als geheel goed genoemd kan worden (en niet alleen haar lichtzijde), slaat op de ontplooiingsmogelijkheden die zij juist door haar schitterende evenwicht de mens biedt. De aarde is immers geschapen met het oog op de mens (Genesis 1:28, 2:19v.)

Pas na de intrede van de zonde komen de betreffende processen in een kwaad daglicht te staan, verergeren ze ook, en gaan ze de gebrokenheid van het leven weerspiegelen. De eigenlijke *achtergrond* van al het lijden waarmee de betreffende biologische processen gepaard blijken te gaan, komt nu aan het licht. Zo zou heel de aarde van meet af aan al ingericht

47. E. Brunner, *Dogmatik II*, Zürich 1960², 144v.; deze gedachte wordt door Berkhof (*Christelijk geloof*, 173) zonder vorm van argumentatie van de hand gewezen, maar is recentelijk weer opgepakt door Marguerite Shuster, *The Fall and Sin. What We Have Become as Sinners*, Grand Rapids 2004, 77; volgens Shuster vormde de hof van Eden daarbij binnen 'the whole pre-Fall creation' overigens wel een plek van relatieve harmonie.

48. Bijv. Job 38:39v. (= in sommige vertalingen 39:1v.), 39:26vv./29vv. Dat deze gegevens vaak niet verdisconteerd worden, zal samenhangen met wat Stefan Paas in deze bundel schrijft over de wijdverbreide 'beoordeling' van Genesis 1 boven andere scheppingsteksten uit het Oude Testament.

geweest kunnen zijn op een manier die de uit het paradijs verdreven mensheid zou confronteren met de vloek en vergeefsheid ten gevolge van de zonde.⁴⁹ Op soortgelijke wijze kan men zich voorstellen dat ook de *dood* reeds van meet af aan aanwezig was in de flora en fauna. 'Zij diende het leven binnen de grenzen die God haar stelde.'⁵⁰ Na de intrede van de zonde veranderde de dood echter van karakter. De prikkel van de dood – dus datgene wat haar zo pijnlijk maakt – is de zonde, schrijft Paulus (1 Korinte 15:56). In de bijbel is 'dood' niet zonder reden een gelaagd begrip, met een lichamelijke, een psychische en een geestelijke dimensie. Vanaf het moment dat de mensheid zich losmaakt van God, krijgt de dood voor haar een diepe geestelijke dimensie, namelijk die van een gericht waarin God afrekent met de zonde. In die zin behoort de dood tot de gevolgen van de zonde: 'Het loon op de zonde is de dood' (Romeinen 6:23). Los van de zonde kan men zich de dood voorstellen als een natuurlijk gebeuren – en in het geval van de mens, gesteld dat het ervan gekomen zou zijn, als de natuurlijke overgang naar een ander, blijvend leven.⁵¹ Door de zonde wordt de dood echter tot een oordeel, en daarmee tot een destructieve vijand. De dood impliceert nu de definitieve gescheidenheid van God, en daarmee volkomen uitzichtsloosheid. Het is deze dood waarvan Paulus schrijft, dat zij door de zonde in de wereld gekomen is – en door Christus overwonnen (Romeinen 5:12, 21).

Weliswaar is deze visie enigszins speculatief. De belangrijkste vraag die ze oproept blijft vermoedelijk, of de belijdenis van de oorspronkelijke goedheid van de schepping toch niet onder enorme druk komt te staan wanneer we ons realiseren hoeveel intens leed er in dit scenario al van meet af aan moet zijn geleden door *dieren*. Hoe kan een dergelijke wereld ooit goed genoemd worden? We moeten ons echter realiseren dat 'leed' geen objectief meetbaar gegeven is, maar een begrip waarmee we aangeven hoe we een bepaalde situatie *ervaren*. En dat kan natuurlijk verschillen. Wat de één als leed ervaart, hoeft dat voor een ander helemaal niet te zijn. Op deze wijze kunnen dus de strijd om het bestaan en ook de dood na de intrede van de zonde door mens en dier voor het eerst echt als leed *ervaren* zijn. Hoe dan

49. Shuster, *The Fall and Sin*, 78; vergelijk over de vloek Genesis 3:17v. ('dorens en distels brengt hij u voort' – dat 'u' suggereert dat de mens deze nu als een vloek gaat ervaren), over de vergeefsheid Rom. 8:20v.

50. B. Loonstra, *God schrijft geschiedenis*, Zoetermeer 2003, 74. Ook Loonstra wijst erop, dat in de scheppingspsalm 104 (vs. 29) de dood van dieren niet in verband gebracht wordt met zonde en oordeel, maar met Gods Schepper-zijn (75).

51. Zo Shuster, *The Fall and Sin*, 78.

ook raken we hier echter aan de grenzen van ons voorstellingsvermogen. We weten op dit terrein eenvoudig veel meer niet dan wel. Daarom volstaan we hier ook met het aanwijzen van een mogelijke oplossingsrichting, zonder deze naar alle kanten te kunnen uitwerken. Het belangrijkste is, dat wanneer we in deze richting de oplossing zoeken de structuur en inhoud van de christelijke heilsboodschap niet in het geding lijken.

(3) Als derde pijler onder het gangbare evolutionaire schema noemden we de overtuiging dat de eerste mensen niet afzonderlijk door God geschapen zijn, maar dat de menselijke soort geleidelijk aan (en wellicht polyfylogenetisch, dus op meerdere plaatsen onafhankelijk van elkaar) opkwam uit de dierenwereld. Hoewel dit gebeurd moet zijn tijdens een lang en uiterst gecompliceerd proces waarvan de finesses nog bij lange na niet empirisch vastgesteld zijn, houdt men het hier toch op, omdat er alleen zo sprake kan zijn van een gemeenschappelijke afstamming van alle leven uit een en dezelfde (eencellige) voorouder. En deze zogeheten theorie van gemeenschappelijke afstamming (*Theory of Common Ancestry*, of kortweg: TCA) geldt vandaag inderdaad als een integraal onderdeel van de evolutionaire denkwijze.

Het is nu naar het mij voorkomt op dit punt dat de grootste problemen ontstaan in de verhouding tussen de evolutietheorie en het christelijk geloof. We hebben immers in onze 'theologische prijsberekening' gezien, dat de historiciteit van de eerste mens (Adam) essentieel is voor de structuur en inhoud van het christelijk geloof. Via Adam, zo hoorden we Paulus betogen, is de zonde in de wereld gekomen; de gevolgen daarvan laten zich op diverse wijze gelden in de levens van alle mensen, omdat we allen van Adam afstammen. En zoals het met de zonde van Adam is, zo is het omgekeerd en in overtreffende trap ook met de genade van Christus. Deze oerchristelijke heilsboodschap wordt echter onmiddellijk van haar inhoud beroofd door de polyfylogenetische hypothese, aangezien deze stelt dat niet alle mensen van de eerste mens (dus van Adam) afstammen. De gevolgen van Adams 'val' zouden dan ook slechts een deel van de mensheid betreffen, namelijk dat deel dat van Adam afstamt, evenals per consequentie de verdiensten van Christus. Dat is natuurlijk een bizarre gedachte, en het is zo gezien ook niet verwonderlijk dat de Rooms-Katholieke Kerk de polyfylogenetische hypothese officieel heeft afgewezen.⁵²

52. In de pauselijke encyciek *Humani generis* (1950). Vergelijk voor de wijze waarop rooms-katholieke theologen desondanks ruimte voor deze hypothese proberen open te houden G. Vandervelde, *Original Sin*, Amsterdam 1975, 210.

Maar ook de monofylogenetische hypothese levert problemen op. Onder deze hypothese moeten we ons het ontstaan van de mens immers als een geleidelijk proces voorstellen, waarbij de exacte overgang van mensachtigen naar de mens niet of nauwelijks gefixeerd kan worden. Daarbij ligt het voor de hand, dat het morele bewustzijn van de mens pas langzamerhand sterker tot ontwikkeling kwam. Dat betekent dus dat de eerste mensen nog slechts een zeer beperkt moreel bewustzijn moeten hebben gehad, misschien vergelijkbaar met dat van een klein kind. Dat het met de eerste mensen fout ging, is dan niet zozeer te wijten geweest aan een bewuste keuze tegen Gods bedoelingen, maar aan de kinderlijke naïviteit waarmee zij een tragische vergissing begingen. Hadden zij iets meer morele kracht gehad, waren ze iets verder geweest in de evolutionaire ontwikkeling, dan zouden zij beter gehandeld hebben.⁵³

Hoewel in de theologiegeschiedenis inderdaad een enkele keer de fout van de eerste mensen in verband gebracht is met hun kinderlijk onvermogen om bewust voor het goede te kiezen,⁵⁴ heeft de hoofdlijn van de theologie deze gedachte toch niet overgenomen. Naar christelijk besef doet zij te kort aan de menselijke verantwoordelijkheid voor het kwaad en aan de breuklijn die daarmee gegeven is. Immers, koos de mens min of meer per ongeluk voor het kwaad, dan is dat kwaad toch weer met de aard van de werkelijkheid gegeven, en de mens eerder zielig dan schuldig. We zijn dan niet zozeer aangewezen op verzoening en herstel, als wel op ontwikkeling en verheffing; en in de vorige paragraaf hebben we gezien welke theologische consequenties daar allemaal mee samenhangen.

Daarom blijft het belangrijk dat christenen vasthouden aan de gedachte dat de mens in een speciale akte geschapen werd, niet zoals planten en dieren 'naar hun aard' maar 'naar Gods beeld' – hetgeen onder meer inhoudt: met het volle vermogen om zijn vrijheid consequent ten goede te gebruiken. Weliswaar kan men deze theorie van afzonderlijk geschapen-

53. Men zou natuurlijk nog kunnen aannemen, dat de zondeval plaatsvond toen de mens een voldoende ontwikkeld moreel bewustzijn had om ervoor verantwoordelijk gesteld te kunnen worden; in dat geval zou men echter het bestaan van 'pre-adamieten' moeten aannemen, en dat strijdt weer met de bijbelse aanname dat de eerste mens Adam meteen degene was die tot zonde kwam. Vgl. in dit verband Willem J. van Asselt, 'Adam en Eva als laatkomers. De pre-adamitische speculaties van Isaac La Peyrère', in: Goris & Hennecke, (red.), *Adam en Eva in het paradijs*, 99-115.

54. Dit betreft m.n. Irenaeus van Lyon en Theodorus van Antiochië; vergelijk in positieve zin over beiden Delumeau, *Histoire du paradis*, 301-307; de visie van Irenaeus werd vooral bekend door haar herneming bij John Hick, *Evil and the God of Love*, Londen 1985³ (1966), 201vv.

zijn (*Theory of Special Creation*, of kortweg: TSC) niet sluitend afleiden uit het Genesis-verhaal. Maar zij is wel het meest in lijn met het geheel van het bijbels getuigenis, waarin God telkens op cruciale punten ingrijpt ten gunste van de mens op een wijze die naturalistische denkkaders doorbreekt. Zo gaan vrijwel alle 'heilsfeiten' in de bijbelse beschrijvingen terug op een bijzonder – zo men wil: bovennatuurlijk – ingrijpen van God: Israëls doortocht door de Rode Zee, Christus' geboorte, opstanding en hemelvaart, de uitstorting van de Heilige Geest et cetera. Maar vooral lijkt TSC de enige theorie die recht doet aan de oer-christelijke overtuiging dat het kwaad niet met de schepping gegeven is.

Henri Blocher heeft erop gewezen, dat velen die in de christelijke traditie staan vandaag nog wel willen vasthouden aan de fundamentele overtuiging dat het kwaad niet met de schepping gegeven is, maar deze tegelijkertijd niet langer verankerd willen zien in een historische volgorde tussen Genesis 2 (oorspronkelijke goedheid van de mens) en Genesis 3 (daaropvolgende zondigheid). Veeleer ziet men Genesis 2 en Genesis 3 beide gelijkelijk als typerend voor de mens in het algemeen. Maar dan lijkt het erop dat men slechts lippendienst bewijst aan het principiële onderscheid tussen schepping en zonde. Terecht bekritiseert Blocher deze 'alsof-theologie', waarin men de geloofsbetekenis van grote bijbelse gebeurtenissen onderschrijft, maar tegelijkertijd hun feitelijke historische basis loslaat uit naam van de rationele kritiek. Benaderingen als die van Brunner, Kant, Reinhold Niebuhr en Paul Ricoeur, die allen de historische interpretatie van Genesis 3 inruilen voor een puur-existentiële uitleg, leiden 'tot de conclusie dat mensen kwaad zijn 'alsof' zij gevallen waren; maar als zij niet *werkelijk* vielen, moeten zij kwaad zijn geweest sinds de schepping en *dóór* de schepping'.⁵⁵

Met Blocher meen ik daarom dat er christelijk gesproken alle reden is om vast te houden aan een historische uitleg van Genesis 3: de door God goed geschapen mens 'viel' in zonde door in te gaan op de stem van de verleider. Hoewel de term zondeval noch in Genesis 3 noch elders in de bijbel voorkomt, en daarom veel bekritiseerd wordt, heeft de theologische traditie in het voetspoor van Paulus de strekking van Genesis 3 mijns inziens toch wel goed getroffen door dit begrip erop van toepassing te verklaren. Mits nadrukkelijk onderscheiden van elke gedachte aan een tragische val-van-de-zielen in platoonse zin, geeft de uitdrukking treffend aan waar het in Genesis 3 om draait.

55. Blocher, *Original Sin*, 58v.

De zonde van onze eerste voorouders [...] ontstond bij hén. Het was een bewust, vrijwillig antwoord op de suggestie van de verleider. Het was een geheimzinnige verandering in hun eigen wezen die hun niet werd opgelegd, die niet afgedwongen werd door de verleider of door hun omgeving, en die ook niet onvermijdelijk gemaakt werd door hun aard zoals die door God was geschapen. Op een wijze die wij niet kunnen achterhalen, was er een vrije beweging van hun geest die tegen hun oorspronkelijke bedoeling om God lief te hebben, te dienen en te vereren inging. Over deze gebeurtenis, gehuld in duisternis, geeft de bijbel ons verder geen informatie, geen theoretische verklaring. De bijbel vertelt eenvoudig het verhaal over hoe het gebeurde. En hetzelfde geldt voor het geheimenis van de reddende liefde van God.⁵⁶

Hoe moeilijk dat ook in het gehoor ligt na 'de dood van Adam'⁵⁷, inderdaad zullen we onbekommerd in dit soort historische bewoordingen over Genesis 3 moeten blijven spreken, als over een gebeuren dat vermoedelijk zo'n 40.000 jaar geleden plaatsvond.⁵⁸

Maar kán dat dan zonder wetenschappelijk een kwaad geweten te krijgen? Heeft Ricoeur niet gelijk wanneer hij rechttoe rechtaan schrijft: 'Wat wij, als mensen van de wetenschap, weten over de oorsprongen van de mensheid laat geen ruimte voor een dergelijke oer-gebeurtenis'?⁵⁹ Dat hangt er vooral van af, of de genoemde theorie van het afzonderlijk geschapen-zijn van de mens (TSC) verdedigbaar is. Daarbij kan men dat afzonderlijk geschapen-zijn ofwel betrekken op de vorming van het menselijk lichaam, ofwel op het verlenen van een *geest* casu quo een specifiek bewustzijn aan het menselijk lichaam.⁶⁰ Pas met dat laatste wordt de mens immers werkelijk tot mens. Wanneer op een van deze manieren (en de tweede lijkt natuurwetenschappelijk het minst problematisch) een historische eerste mens aanwijsbaar is, is niet in te zien waarom – ook in een verder door evolutionaire processen gekenmerkte wereld – het gebeuren

56. Shuster, *The Fall and Sin*, 42v.

57. Vergelijk John C. Greene, *The Death of Adam. Evolution and its Impact on Western Thought*, New York 1961.

58. Vergelijk voor deze schatting Blocher, *Original Sin*, 42.

59. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, Boston 1967, 235; geciteerd bij Blocher, *Original Sin*, 38, die er fijntjes op wijst dat Ricoeur hier afwijkt van zijn gebruikelijke voorzichtigheid.

60. Deze laatste gedachte wordt uitgewerkt in een (nog) ongepubliceerd paper van een van de redacteurs van deze bundel, Cees Dekker.

waarvan verhaald wordt in Genesis 3 onhistorisch zou moeten zijn. Dat geldt zeker wanneer wij goed lezen, de tekst van Genesis 3 niet laten vervloeien met latere vrome verbeelding, en oog hebben voor symbolische elementen erin.

De vraag is dus, of TSC verdedigbaar is. Met de Amerikaanse filosoof Alvin Plantinga, meen ik dat dat inderdaad het geval is. In verschillende bijdragen heeft Plantinga aannemelijk gemaakt, dat TSC niet alleen het meest in lijn is met wat we op grond van het bijbels getuigenis zouden verwachten, maar ook vanuit het empirisch materiaal gezien niet als een verouder(en)de positie bestempeld kan worden. Plantinga verzet zich tegen het beeld van de 'gaten' in de evolutionaire keten die gestaag gevuld worden door nieuwe ontdekkingen van fossielen. Het is zijns inziens juist andersom: wanneer TCA juist zou zijn, zouden er veel en veel meer intermediaire fossiele vormen ontdekt moeten zijn. Reeds in het jaar van verschijnen wijst Plantinga in dit verband ook op de betekenis van Michael Behe's *Darwin's Black Box*, met daarin de inmiddels alom bekend geworden uiteenzettingen over onherleidbaar complexe systemen die op *ontwerp* wijzen.⁶¹ Maar zelfs al zou TCA voor vele levensvormen opgaan, dan is daarmee nog niet gezegd dat dit ook voor het ontstaan van de mens en de menselijke geest het geval is (ook al neemt Behe zelf dit wel aan).

Uiteraard schrijft Plantinga niet als natuurwetenschappelijk expert – hij is zelf de eerste om dat te erkennen.⁶² Maar de discussie die momenteel wereldwijd gevoerd wordt over Intelligent Design – een discussie die zich werkelijk niet uitsluitend uit ideologische motieven laat verklaren – lijkt hem te bevestigen in het krediet dat hij geeft aan TSC. Immers, wanneer de notie van 'ontwerp' acceptabel blijkt als wetenschappelijk verklaringsmodel, is het mogelijk dat deze op méér organismen of systemen van toepassing is dan zich in eerste instantie laat aanzien. Dat is vermoedelijk ook precies waarom de critici er zo beducht voor zijn om deze notie ook

61. Alvin Plantinga, 'Science: Augustinian or Duhemian?', *Faith & Philosophy* 13 (1996), 368-394 (speciaal 388-390); vergelijk eerder reeds zijn 'When Faith and Reason Clash: Evolution and the Bible', *Christian Scholars Review* 21 (1991), 8-32; idem, 'Evolution, Neutrality, and Antecedent Probability', *Christian Scholars Review* 21 (1991), 80-109.

62. Plantinga, 'Science', 388. Vaak wordt zo iets onmiddellijk als tegenargument ingebracht; maar ik meen dat niemand die zich rekenschap wil geven van deze complexe vragen op het grensgebied van wetenschap en levensbeschouwing eraan ontkomt om over de grenzen van het eigen specialisme heen te kijken.

maar enige vorm van legitimiteit toe te kennen. Wanneer echter bepaalde biologische en biochemische systemen eenvoudiger begrepen kunnen worden vanuit de ontwerpgedachte dan vanuit de toevalstheorie, ligt het dan niet voor de hand te denken dat ook een zo ontzagwekkend complex psychosomatisch systeem van systemen als de *mens* op een uiterst intelligente wijze ontworpen is? Op deze wijze zou de huidige ID-discussie indirect dus alsnog van belang kunnen zijn voor de interpretatie van Genesis 3 en voor een systematische bepaling van de verhouding tussen christelijk geloof en evolutie. Maar ook los daarvan laat de theorie van het afzonderlijk geschapen-zijn van de mens (of in elk geval van het menselijk bewustzijn) zich zo'n anderhalve eeuw na het ontstaan van de evolutieleer nog altijd verdedigen, en is het niet waarschijnlijk dat voortgaand onderzoek daar verandering in zal brengen.

Uitleiding

In dit opstel hebben we geprobeerd na te gaan of en in hoeverre christelijk geloof aangaande het begin van mens en wereld enerzijds en hedendaags evolutionair denken anderzijds onderling verenigbaar zijn. We hebben gesuggereerd dat de hoge ouderdom van de aarde en van het leven op aarde theologisch gezien in principe niet problematisch zijn. De intuïtie dat lijden, dood en de strijd om het bestaan reeds van meet af aan met het leven gegeven zijn, verhoudt zich minder gemakkelijk tot de christelijke leer aangaande de eerste dingen, maar ook hier lijken de problemen niet geheel onoplosbaar. De derde belangrijke pijler onder de evolutionaire denkwijze daarentegen, de afwijzing van het afzonderlijk geschapen-zijn van de mens vanuit de theorie van de gemeenschappelijke afstamming van alle leven, is niet verenigbaar met de structuur en inhoud van het christelijk geloof. Dat komt vooral, doordat deze afwijzing geen ruimte laat voor een historische Adam en een historische zondeval. Interpreteren we het Genesis-verhaal over Adam en de zondeval echter op geheel onhistorische wijze (door het te beschouwen als een beeldverhaal over de mens in het algemeen), dan heeft dat verregaande gevolgen voor de zondeleer, de Godsleer, de heilsleer en de christologie – stuk voor stuk centrale thema's in het christelijk geloof. Mede in het licht van de recente discussie over het concept van Intelligent Design lijkt TSC echter minder zwak te staan dan vaak gesuggereerd wordt. Het is zelfs zeer de vraag, of TSC ooit door wetenschappelijk onderzoek uitgesloten kan worden. Wie zich als christen laat leiden door de bijbel, zonder daarbij blind te willen zijn voor

de resultaten van wetenschappelijk onderzoek, heeft dan ook alle reden om de theorie van het afzonderlijk geschapen-zijn van de mens (TSC) serieus te nemen als alternatief voor een ongelimiteerd TCA-denken.

Hebben we met het bovenstaande nu weer wat verder dan in christelijke kring gebruikelijk is toegegeven aan de druk van het evolutionaire denken, om ons ten slotte alsnog te verschansen in het TSC-bastion? In dat geval zouden we hooguit een 'Adam van de gaten'⁶³ overhouden, die ons dus weer ontnomen zal worden zodra de volgende gaten in onze wetenschappelijke kennis gevuld zullen worden. Maar dat is zeker niet per se het geval. Gezien vanuit een min of meer creationistische visie, is in het bovenstaande weliswaar van een bepaalde terugtrekkende beweging sprake. Gezien vanuit de zogeheten theïstisch-evolutionaire visie daarentegen, volgens welke het paradijsverhaal niet historisch gelezen moet worden en het puur een geloofszaak is om God achter de evolutie aan het werk te zien, is er juist sprake van een 'optrekkende' beweging. Aangezien schrijver dezes zich de afgelopen jaren afwisselend tot beide posities aangetrokken heeft gevoeld, is hem niet duidelijk welk van beide bewegingen hij in dit opstel precies maakt.⁶⁴

63. Deze term, gesmeed naar analogie van het bekende 'God of the gaps', vond ik bij Blocher, *Original Sin*, 40.

64. Ik dank Jan Hoek, Aart Nederveen, Bert van Veluw en de redacteurs van deze bundel voor hun opmerkingen bij een eerdere versie van dit artikel.