

VU Research Portal

Als orgels en stofzuigers? Evolutie en de uitleg van de Bijbel

van den Brink, G.

published in
Theologia Reformata
2010

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

van den Brink, G. (2010). Als orgels en stofzuigers? Evolutie en de uitleg van de Bijbel. *Theologia Reformata*, 53(4), 351-368.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:
vuresearchportal.ub@vu.nl

ALS ORGELS EN STOFZUIGERS? EVOLUTIE EN DE UITLEG VAN DE BIJBEL

G. van den Brink

Abstract

In this paper it is argued contemporary evolutionary theory confronts Christian theology with certain serious challenges. Two fundamentally different approaches to deal with these challenges are examined: concordism and perspectivism. It is concluded that although perspectivism is the more attractive option, it suffers from some crucial weaknesses. Especially, it can't do justice to the overarching biblical narrative of creation, fall and redemption. Therefore, the author explores a more satisfactory way of relating the biblical witness to evolutionary theory.

‘Ik denk niet dat er enig conflict is tussen de hedendaagse wetenschap en de Schrift. Ik denk dat we de Schrift vele malen verkeerd uitgelegd hebben, en geprobeerd hebben haar dingen te laten zeggen die ze niet bedoelde te zeggen, en ik denk dat we een fout hebben gemaakt door te denken dat de Bijbel een wetenschappelijk boek is. De Bijbel is geen boek over wetenschap. Het is een boek over Verlossing. Natuurlijk accepteer ik het scheppingsverhaal. Ik geloof dat God de mens schiep, en of het door een evolutionair proces heenging waarbij Hij op zeker moment deze persoon of dit wezen nam en tot een levende ziel maakte of niet, verandert niets aan het feit dat God de mens schiep (...). [O]p welke manier God het deed maakt geen verschil voor wie de mens is en voor zijn relatie tot God.’

Billy Graham¹

1. De status van evolutietheorieën

Waar hebben we het over als we het over evolutie hebben?² Gaat het om een wetenschappelijke hypothese, een theorie, een feit of reeks feiten, een leer, of om een als wetenschap verpakte anti-christelijke levensbeschouwing? Er doen op dit punt tegen-

1 Billy Graham, ‘Doubts and Certainties’, in David Frost, *Billy Graham: Personal Thoughts of a Public Man*, Colorado Springs 1997, 73; het citaat gaat terug op een optreden voor de BBC in 1964. Zie onder bij noot 23 voor de bron van de hoofdtitel van mijn bijdrage.

2 In dit artikel doelen we met ‘evolutie’ op de zogeheten ‘macro-evolutie’, dus niet op algemeen aanvaarde vormen van micro-evolutie.

strijdige visies en opvattingen de ronde. Voor wie een leek is op natuurwetenschappelijk gebied, is dat lastig.³ Juist daarom lijkt het echter verstandig om rekening te houden met een voor geloof en theologie wat problematischer scenario dan evolutie-aanspraken bij voorbaat als onwaar af te wijzen. Ook zonder allerlei evolutie-claims zonder meer onkritisch te aanvaarden, kan men zich afvragen: stel dat het inderdaad ongeveer zo gegaan is als evolutie-wetenschappers schetsen, wat betekent dat dan voor het christelijk geloof?

Ik beschouw evolutie-denken in het onderstaande daarom niet als een anti-christelijke levensbeschouwing, hoewel dat er zowel door sommige aanhangers als door tegenstanders wel van gemaakt wordt. Evenmin gaat het naar het mij voorkomt om een 'leer' in de gebruikelijke betekenis van het woord, dus om een levensbeschouwelijke doctrine; de term 'evolutieer' maskeert dat het in essentie om een *natuurwetenschappelijk* fenomeen gaat. Evolutiedenken is echter evenmin gebaseerd op een reeks onomstotelijk vastgestelde feiten, want dat is een positivistische aanspraak die voorbijgaat aan het intersubjectieve karakter van alle wetenschappelijke theorievorming.⁴ Verder komen we naar het mij voorkomt met aanduidingen als 'hypothese' en vooral 'theorie'. Daarbij moet echter bedacht worden dat deze termen in het wetenschappelijk jargon meer gewicht hebben dan in het alledaagse spraakgebruik. Het gaat bij de evolutietheorie niet om een proefballonnetje. De evolutietheorie heeft in de wetenschappelijke gemeenschap veeleer een status gekregen die die van bijvoorbeeld de theorie van de zwaartekracht dicht benadert: ze geldt in essentie als onmisbaar om een groot aantal verschijnselen goed te kunnen begrijpen.

Dat komt doordat een reeks ontdekkingen in uiteenlopende takken van wetenschappelijk onderzoek onafhankelijk van elkaar nadrukkelijk in de richting van (macro-)evolutie wijzen.⁵ Daarmee is de theorie niet 'bewezen' (wat dat ook precies is), maar levert ze wel de meest plausibele verklaring voor de op dit gebied relevante waarnemingsgegevens. Paus Johannes Paulus II verwoordde in een bekend geworden toespraak in 1996 de situatie adequaat toen hij aangaf dat de evolutietheorie in toenemende mate door onderzoekers geaccepteerd is, na een reeks ontdekkingen in diverse kennisgebieden. Deze

3 Het is interessant dat in de wijsgerige kentheorie (c.q. epistemologie) recent enige bezinning gaande is op de vraag hoe je als 'leek' dient om te gaan met tegenstrijdige getuigenissen van experts op een bepaald terrein. Zie bijv. Alvin Goldman, 'Experts: Which Ones Should You Trust?', *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (2001), 85-109, en de reactie daarop van David Coady, 'When Experts Disagree', *Episteme. A Journal of Social Epistemology* 3 (2006), 68-79.

4 Zie hierover mijn *Een publieke zaak. Theologie tussen geloof en wetenschap*, Zoetermeer 2004, m.n. hfdst. 4.

5 Voor een goed en toegankelijk overzicht over de stand van zaken in kosmologie en (evolutie-)biologie, zie René Franssen, *Gevormd uit sterrenstof. Schepping, ontwerp en evolutie*, Vaassen 2009; Franssen bespreekt op m.i. evenwichtige wijze ook kritische stromingen als creationisme en 'intelligent design'.

convergentie van onderzoeksresultaten, die noch gezocht noch geconstrueerd werd, vormt zijns inziens op zichzelf een belangrijk argument voor deze theorie.⁶ Dat betekende niet dat hij elke aanspraak die vanuit de evolutietheorie gedaan werd voetstoots aanvaardde – terecht wees hij erop dat het beter is om in het meervoud te spreken over evolutietheorieën, want de ene variant is de andere niet en er schuilt veel ideologisch kaf onder het wetenschappelijk koren. Met name uitte hij belangrijke reserves bij de gedachte dat de menselijke geest uit materie geëvolueerd zou zijn.⁷ De grondlijnen van het evolutionaire plaatje achtte hij echter juist, en ook vanuit christelijk perspectief aanvaardbaar.

Omdat het hele veld van de biologie en andere wetenschappen er ingrijpend door veranderd is, zou men misschien nog het beste kunnen zeggen dat de evolutietheorie inmiddels tot een *paradigma* is geworden, bestaande uit een hele reeks onderling min of meer samenhangende theorieën. Kenmerkend voor paradigma's is dat ze wel voortdurend uitgewerkt en bijgesteld worden, maar niet zomaar omvallen. Ze bepalen namelijk in hoge mate vanuit welke fundamentele aannames we naar de wereld kijken. Dat betekent niet dat paradigma's het überhaupt niet kunnen begeven – de wetenschapsgeschiedenis kent aansprekende voorbeelden van diepgewortelde en algemeen aanvaarde paradigma's die later toch onjuist, of minstens zeer onvolledig, bleken te zijn. Maar ook wanneer dat met de evolutietheorie gebeurt, zullen belangrijke grondlijnen ervan ongetwijfeld meegenomen worden in een nieuwe constellatie, zoals 'Newton' meegenomen en in een wijder verband geplaatst werd door Einsteins relativiteitstheorie. Het heeft dus weinig zin om te hopen op een terugkeer naar meer creationistische modellen binnen de wetenschappelijke gemeenschap, ook al blijft het mogelijk dat (bijvoorbeeld catastrofistische) elementen daarvan ooit weer meer ingang zullen vinden. We moeten ervan uitgaan dat de evolutietheorie in essentie een blijvend gegeven is. Bij die 'essentie' gaat het niet direct om het mechanisme van natuurlijke selectie op grond van toevallige mutaties – juist ten aanzien van de selectiemechanismen die een rol spelen bij evolutie is er nog altijd de nodige discussie – maar wel om de zogeheten geologische tijdschaal en het uitelkaar-ontstaan van de soorten. Deze beide gegevens behoren tot de grondslagen van de hedendaagse evolutiewetenschap.

6 Johannes Paulus II, 'Message to the Pontifical Academy of Sciences on Evolution', *Origins* 26.2 (1996), 349-352 (352). Vgl. Stephen J. Pope, *Human Evolution and Christian Ethics*, Cambridge 2007, 81-82, 196-200. Het lijkt me voor een goed zicht op de evolutietheorie inderdaad van belang dat deze niet aan één streng hangt, maar rust op onafhankelijk van elkaar staande ontwikkelingen in diverse vakgebieden (geologie, biologie, paleontologie etc.), waarbij van een anti-godsdienstig complot geen sprake was.

7 *Ibid.* Deze visie is recent terug te vinden in de bijdrage van Everard de Jong aan Alfred Driessen & Gerard Nienhuis (red.), *Evolutie: wetenschappelijk model of seculier geloof. Pleidooi voor intellectuele bescheidenheid*, Kampen 2010.

2. De taak van de theologie

Wat is in verband met het voorgaande nu precies de taak van de theologie? Moet de theologie ontwikkelingen in de natuurwetenschappen als de in de vorige paragraaf geschetste zonder meer incorporeren? Die visie heeft al tot veel ongelukken geleid – of in elk geval tot tal van efemeer gebleken theologische gedachtegangen. De eeuwen door zijn theologen in hun werk bewust of onbewust een verbond aangegaan met (natuur)filosofische concepties die in hun tijd een vergelijkbare status hadden als wetenschappelijke inzichten vandaag. In veel gevallen betreuren we dat soort allianties achteraf – bijvoorbeeld daar waar op deze wijze neoplatoons of aristotelisch of heideggeriaans gedachtegoed als (proto-)christelijk voorgesteld werd door denkers als respectievelijk Pseudo-Dionysius, Thomas van Aquino en Rudolf Bultmann. Dat maant dus tot voorzichtigheid.

Het probleem is echter dat men in de theologie ook te lang kan dralen met het verwerken van belangrijke ontwikkelingen in het contemporaine denken. Dat is met name het geval wanneer het gaat om natuurwetenschappelijke ontwikkelingen. Een sprekend voorbeeld hiervan is de hardnekkige afwijzing van het heliocentrisch wereldbeeld in de 17^e eeuw. Iemand als G. Voetius weigerde dit wereldbeeld theologisch te verwerken. Ook als we verdisconteren dat in zijn context het heliocentrisme sterk verbonden was geraakt met het cartesianisme, blijft staan dat Voetius zich er op zijns inziens Bijbelse gronden ook rechtstreeks tegen keerde. Vandaag is het gebruikelijk om ervan uit te gaan dat de Bijbelschrijvers wanneer zij de zon als draaiend om de aarde voorstellen niet – al dan niet met gezag – een bepaald wereldbeeld naar voren brengen, maar uitgaan van de manier waarop we de dingen in onze alledaagse voorstellingswereld waarnemen. Voetius was met deze verklaring bekend, maar hij wilde er niets van weten. De gedachte dat de Heilige Geest ons in de Bijbel niet in elk detail de waarheid zou doorgeven, achtte hij godslasterlijk. De patriarchen en profeten en heel het oude volk van Israël waren toch werkelijk niet te dom om het copernicaanse systeem te begrijpen, en de Heilige Geest had het hen in de Bijbel dus gewoon uit kunnen leggen. Hier staat zijns inziens dan ook niet minder dan het gezag van de Heilige Schrift en daarmee het hele christelijk geloof op het spel.⁸ Voetius' leerling M. Schoock is dat met hem eens: de Bijbel mag zich dan aanpassen aan ons begripsvermogen, maar nooit zó dat ze 'liegt met de leugenaars en dwaalt met de dwalenden'.⁹

Vandaag is er bij mijn weten niemand die dit op dit punt nog met Voetius en Schoock eens is. Achteraf gezien moeten we zeggen dat zij de dingen te sterk aangezet hebben,

8 G. Voetius, *Thersites heautontimorumenos*, Utrecht 1635, 256-283 (speciaal 271, 281, 283); zie hierover Rienk Vermij, *The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Amsterdam 2002, 249-250 (cf. 162-164) en idem, 'The Debate on the Motion of the Earth in the Dutch Republic in the 1650s,' in: Jitse M. van der Meer & Scott Mandelbrote (red.), *Nature and Scripture in the Abrahamic Religions: Up to 1700*, Vol. 2, Leiden 2008, 605-625.

9 Martinus Schoock, *De scepticismo pars prior*, Groningen 1652, 406; Vermij, *Reception of the New Astronomy*, 251.

en het gezag van de Schrift in het geding zagen waar het dat niet was. Hun argumentatie dat het geloof zou vallen met de acceptatie van het heliocentrisch wereldbeeld heeft veel gereformeerde christenen destijds op een verkeerd been gezet, en het is een intrigerende vraag hoe het dan toch mogelijk is dat hun hedendaagse geestelijke nazaten desondanks overtuigde heliocentristen konden worden. Hoe dit historisch gezien ook precies is gegaan (aan het einde van dit artikel kom ik daar nog even op terug), we mogen ons gelukkig prijzen *dat* het zo gegaan is, want anders zou het reformatorisch getuigenis tot op de dag van vandaag vermengd zijn gebleven met een algemeen als onhoudbaar ervaren wereldbeeld.

De vraag is nu of iets soortgelijks vandaag niet gebeurt wanneer christenen elke vorm van macro-evolutie met een beroep op de Bijbel blijven afwijzen. Mijns inziens is dit een hele ernstige vraag, die juist theologen niet zomaar naast zich neer kunnen leggen. Theologie is immers bezinning op de verkondiging van de kerk, teneinde die verkondiging zo *to the point* en terzake mogelijk te laten zijn.¹⁰ Dat vraagt voortdurende oriëntatie op het Woord Gods, op de leertraditie van de kerk, maar ook op de intellectuele en culturele vragen die in de eigen tijd aan de orde zijn. Inmiddels leven we sinds honderdvijftig jaar met de evolutietheorie, en heeft deze in essentie geleidelijk aan steeds breder krediet gekregen. H. Bavinck kon nog met recht zeggen dat er te weinig bewijs was voor de juistheid ervan.¹¹ Maar zijn Princetonse collega en geestverwant B.B. Warfield was vermoedelijk verstandiger toen hij (ook al was hij, anders dan soms beweerd wordt, evenmin overtuigd van macro-evolutie¹²) toch maar vast nadacht over de theologische consequenties van de evolutietheorie. Vandaag hebben we nog meer aanleiding om deze consequenties te doordenken dan Warfield destijds.

3. Concordisme

De meest voorkomende manier om de relatie tussen evolutie en christelijk geloof te doordenken is door te bezien of de exegese van in het geding zijnde Bijbelpassages afgestemd kan worden op de breed aanvaarde onderdelen van de evolutiebiologie. Deze werkwijze gaat er vanuit dat op fundamenteel niveau harmonie bestaat tussen wat de Bijbel ons voorhoudt en wat natuurwetenschappers in hun werk ontdekt hebben – ofwel

10 Deze definitie is ontleend aan K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I 1, Zollikon-Zürich 1932, 1-3, 47vv.; in het licht ervan is het opmerkelijk dat juist Barth ons niet veel verder geholpen heeft in de bezinning op de vragen rond schepping en evolutie, doordat deze volgens Barth niet op het terrein van de theologie lagen (*Kirchliche Dogmatik* III 1, Zollikon-Zürich 1945, Vorwort; vgl. ook III 2, 1-3.).

11 'Er wordt wel gezegd (...) dat de mensch afstamt van het dier. Maar het is nog [sic!] door geen enkel verschijnsel bewezen. (...) En daarbij is er van de overgangsvormen, die bij gemeenschappelijke afstamming in grooten getale bestaan moeten hebben, nog nooit één enkel exemplaar te voorschijn gekomen'. H. Bavinck, *Schepping of ontwikkeling*, Kampen 1901, 26-27.

12 Zie hierover Fred Zaspel, *The Theology of B.B. Warfield. A Systematic Summary*, Wheaton 2010, 369-394 (spec. 381-382).

tussen het boek van de Schriftuur en dat van de natuur. Het gaat er alleen om deze harmonie op het spoor te komen en zichtbaar te maken. Voorzover dat lukt, onderstreept dat het goddelijk gezag van de Bijbel, die dan immers precies in overeenstemming blijkt met wetenschappelijke ontdekkingen van millennia later. Vanwege deze veronderstelde harmonie wordt deze benadering wel *concordisme* genoemd.¹³

Het standaardvoorbeeld van een concordistische benadering is het zogeheten ‘jonge aarde creationisme’. Aanhangers daarvan stellen dat de aarde blijkens het boek Genesis zo’n 6000 tot hooguit 10.000 jaar oud is, terwijl diezelfde leeftijd ook zou blijken uit onbevooroordeeld wetenschappelijk onderzoek.¹⁴ Soms ontstaat er bij nader inzien echter twijfel aan de juistheid van die laatste inschatting, en raakt men overtuigd van een veel hogere leeftijd van de aarde en de kosmos. De exegese van Genesis wordt daarop dan aangepast aan dit nieuw verworven inzicht. Dat is wat gebeurt in het zogeheten ‘oude aarde creationisme’, waarin de ‘dagen’ van Genesis 1 opgevat worden als geologische tijdperken van (honderden) miljoenen jaren.¹⁵ Men accepteert dan dus niet een evolutionaire ontwikkeling van de soorten – aan het begin van de schepping van elke hoofdsoort staat Gods scheppend woord – maar wel de gangbare geologische tijdschaal.¹⁶ Daarbij correspondeert de volgorde waarin de diverse hoofdsoorten op aarde

13 Deze term werd geïntroduceerd als aanduiding voor het zgn. oude aarde creationisme door Bernard Ramm, *The Christian View of Science and Scripture*, Grand Rapids 1954, 145; de meer omvattende betekenis waarin ik haar hier gebruik is te vinden bij Stanley Jaki, *Genesis 1 through the Ages*, New York 1992, 43: ‘Concordism usually denotes the efforts whereby ... numerous commentators of Genesis 1 [en 2-3, voeg ik toe] tried to establish its concordance with cosmogonies taken for the last word in science.’

14 Voor een recente uitwerking en verdediging van het jonge aarde creationisme (JAC), zie Terry Mortenson & Thane H. Ury (red.), *Coming to Grips with Genesis. Biblical Authority and the Age of the Earth*, Green Forest 2008. De bekendste vertegenwoordiger van JAC is wellicht de naar de VS geëmigreerde Australiër Ken Ham (zie http://en.wikipedia.org/wiki/Ken_Ham; laatst bezocht 29-10-2010).

15 Hiermee is niet gezegd dat OAC historisch op JAC teruggaat. H. van den Belt laat in zijn elders in dit nummer opgenomen bijdrage juist fraai zien, dat het precies omgekeerd ging: het JAC was een kritische reactie op het OAC. Mij gaat het hier echter niet om een historische volgorde, maar om een logische sequentie van posities zoals die min of meer uit de aard der zaak voortkomt. Deze laat allerlei vormen van ongelijktijdigheid en contra-reacties onverlet.

16 Het OAC wordt in de Engelstalige literatuur ook wel ‘progressive’ of ‘day-age’ creationisme genoemd (waarbij ‘progressive’ staat voor de gedachte dat de schepping een door de eeuwen heen voortgaand werk van God is geweest). De in de VS bekendste exponent ervan is astronoom Hugh Ross, met onder andere *The Fingerprint of God. Recent Scientific Discoveries Reveal the Unmistakable Identity of the Creator*, New Kensington 2000 en *The Genesis Question: Scientific Advances and the Accuracy of Genesis*, Colorado Springs 1998. Zie voor een beknoptere verdediging Robert C. Newman, ‘Progressive Creationism’, in: J.P. Moreland & John Mark Reynolds (red.), *Three Views on Creation and Evolution*, Grand Rapids 1999, 103-133. Kenmerkend is hier de conclusie: ‘It seems, then, that harmonization should be our ultimate strategy’ (131).

verschijnen met de volgorde van Gods scheppingsdaden zoals vermeld in Genesis 1. De afzonderlijke schepping van de mens is relatief jong, conform de tijdsduur die men krijgt wanneer men de leeftijden in de geslachtregisters in de eerste hoofdstukken van Genesis bij elkaar optelt. Erkend wordt wel dat de dood al voor de zondeval op aarde heerste, namelijk in de wereld van de veel eerder dan de mens geschapen planten en dieren. De zondvloed wordt in het oude aarde creationisme doorgaans als een regionale gebeurtenis gezien, waarbij echter behalve Noach en zijn familie wel alle toen levende mensen omkwamen.

Nu is het echter mogelijk dat een oude aarde creationist op enig moment gaat vermoeden dat er toch wel degelijk een ontwikkeling van de soorten heeft plaatsgevonden die ook de grenzen tussen de hoofdsoorten (vissen en amfibieën bijvoorbeeld, of reptielen en zoogdieren) overschreed. Op die manier laten zich allerlei tussenvormen die in het fossiele materiaal zijn aangetroffen immers goed begrijpen. In dat geval ligt het voor de hand dat hij na enige overweging macro-evolutie zal gaan aanvaarden, maar daarbij een uitzondering zal maken voor de mens, gezien de bijzondere plaats die deze in Genesis en het verdere van de Bijbel inneemt. Hij heeft zich dan ontwikkeld in de richting van wat, met een gebrekkige aanduiding, ‘theïstisch evolutionisme’ is gaan heten. Hij hangt echter naar verhouding nog een tamelijk conservatieve versie daarvan aan, omdat hij namelijk een uitzondering maakt voor de mens. Bijbel en natuurwetenschap zeggen zijns inziens bij goed verstaan van beide nog steeds hetzelfde, namelijk dat de soorten zich gedurende een miljoenen jaren durend proces uit elkaar ontwikkeld hebben, totdat God uiteindelijk (wanneer dat ook precies geweest is) via een speciale scheppingsacte de eerste mens schiep.

Het zal echter niet lang duren voordat het tot deze theïstisch evolutionist of een van zijn leerlingen doordringt, dat de tussenvormen die aangetroffen zijn tussen reptielen en zoogdieren niet wezenlijk verschillen van de zogeheten *hominiden* – wezens die fysiologisch het midden houden tussen de familie van de apen en de huidige mens. De gedachte dat God voor de mens een uitzondering maakte in het scheppingsproces komt daarmee onder druk te staan; van zo’n uitzonderingspositie is immers in het gevonden materiaal niets terug te vinden. Toch blijft staan dat de Bijbel de mens als unieke beeldrager van God beschouwt, en zullen christenen daaraan recht willen doen. Zo ontstaat de gedachte dat God dan wel het lichaam van de mens kan hebben laten evolueren uit eerdere levensvormen, maar diens *ziel* daar in een speciale acte (zoals beschreven in Genesis 2:7) aan toegevoegd moet hebben.¹⁷ Deze gedachte, die zoals gezegd min of meer als het officiële rooms-katholieke

17 In een eerder artikel ‘Schepping en christelijk geloof. Een systematisch-theologische verkenning’, in: Cees Dekker e.a. (red.), *En God beschikte een worm. Over schepping en evolutie*, Kampen 2006, 55-81 aarzel ik tussen deze optie en de gedachte dat de zogeheten ‘theory of special creation’ ook op het menselijk lichaam betrokken moet worden. De opvatting dat God in een evolutionaire context Adam door middel van een speciale scheppingsdaad tot een geestelijk wezen maakte, is ook te vinden bij Bruce Waltke, *An Old Testament Theology*, Grand Rapids 2007, 203.

standpunt geldt, komt echter op haar beurt weer onder druk te staan zodra men zich realiseert dat op een dualisme tussen lichaam en ziel niet alleen wetenschappelijk maar ook Bijbels gesproken wel wat af te dingen valt. Benadrukt de Bijbel, en zeker het Oude Testament, niet juist dat de mens een psychosomatische eenheid is?

Wanneer dat besef zich doorzet, zal men op zoek moeten naar een nog weer andere manier om de Bijbelexegese te harmoniëren met de natuurwetenschappelijke gegevens inzake het ontstaan en de ontwikkeling van het leven. Men kan dan bijvoorbeeld proberen Adam als historische persoon te ‘redden’ door hem niet als de eerste mens te zien, maar als de eerste mens die (zo’n 6000-8000 jaar geleden – de setting van Gen.2 en 3 suggereert het neolithische tijdperk) door God werd geroepen en daardoor pas écht mens werd (*‘homo divinus’*).¹⁸ Of men zou kunnen volhouden dat de mens via de hominiden weliswaar naar lichaam en geest uit het dierenrijk afkomstig is, maar dan toch zo dat het ooit op één plek met één mensenpaar begonnen is. Vanuit die gedachte kan men dan Genesis 2 en 3 weer min of meer historisch lezen. Men loopt dan echter wel het risico dat men zijn visie binnenkort opnieuw moet bijstellen, nu recent genoom-onderzoek steeds meer materiaal aandraagt ten gunste van de zogeheten polygenistische hypothese, volgens welke ooit in een bepaalde regio (Noord-Afrika) *meerdere* mensen via een zogeheten ‘flessenhals’ uit hominiden ontstonden. Hoe moet men dat weer op geloofwaardige wijze in overeenstemming brengen met de uitleg van de Bijbel?

Het zal uit deze opsomming duidelijk zijn welke bezwaren aan het concordisme kleven. De eerste is dat men de natuurwetenschappelijke en de exegetische gegevens naar elkaar toe moet buigen, waarbij het vaak lastig is aan beide voluit recht te doen. In een voor buitenstaanders ingewikkeld soort hersengymnastiek worden zowel evolutionaire theorieën als Bijbelteksten op een heel specifieke manier geïnterpreteerd, die voor deskundigen aan beide zijden lang niet altijd overtuigend is maar eerder nogal willekeurig overkomt. Bijbelteksten worden bijvoorbeeld afwisselend letterlijk en symbolisch (dan wel vanuit de accommodatieleer) gelezen, zonder dat de criteria daarvoor duidelijk zijn; en van de nieuwere kosmologische en biologische oorsprongstheorieën worden sommige algemeen aanvaarde aspecten wel maar andere weer niet overgenomen. Het tweede bezwaar is, dat zodra dit gekunstelde karakter van een bepaalde harmonisatie ook in kringen waarin deze ontworpen is doordringt, de verleiding groot is om een klein stapje op te schuiven in de hoop zo een deugdelijker positie te vinden. Naar verloop van tijd blijkt dan echter vaak, dat deze nieuwe positie bij nader inzien ook niet houdbaar is. In feite is men dus bezig met ijsschots-springen, waarbij eerder gezette stappen regelmatig weer herroepen moeten worden.

Het is, met name vanwege dit laatste bezwaar, niet onbegrijpelijk dat sommige jonge aarde creationisten zeer vasthoudend zijn in hun visie. Dit omdat ze vrezen dat op den

18 Zo Denis Alexander, *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*, Oxford 2008, hfdst. 9 en 10, spec. 236-243. Alexanders ingenieuze oplossing gaat terug op een theorie van John Stott, die de term *homo divinus* al muntte in zijn *Understanding the Bible*, Londen 1972, 49; vgl. ook Stott, *Romans*, Downers Grove 1995, 162-166.

duur de kern van het christelijk geloof in het geding komt zodra men eenmaal één stap gaat verzetten.¹⁹ Toch is ook het JAC gebaseerd op de concordistische vooronderstelling die de onderliggende aanleiding is voor dit ijsschots-springen. Wanneer de Bijbel werkelijk correcte wetenschappelijke kennis biedt of impliceert, zullen we onze exegeses en wat als correcte wetenschappelijke kennis geldt immers voortdurend op elkaar af moeten stemmen. Daarom is het evenmin onbegrijpelijk dat veel christelijke natuurwetenschappers en theologen vandaag de dag een geheel andere, niet-concordistische weg bepleiten in de omgang met de oorsprongsvragen.

4. Perspectivisme

Men kan zich afvragen of de vooronderstelling achter het concordisme in zijn diverse vormen wel juist is: bevat of impliceert de Bijbel inderdaad op een verborgen manier correcte wetenschappelijke kennis over de wijze waarop (het leven op) de aarde ontstaan is en zich ontwikkeld heeft? Is de Bijbel er wel voor bedoeld om dit soort informatie aan ons door te geven? Het is vandaag haast een gemeenplaats geworden om te stellen dat ‘de Bijbel geen handboek voor natuurwetenschap’ is. Toch is die gedachte bij velen onbewust nog wel springlevend. Het is ook niet waar dat niemand ooit zoiets beweerd zou hebben.²⁰ Tegelijkertijd is het zeer twijfelachtig of de historische en wetenschappelijke vragen en thema’s die ons zo zeer bezighouden rondom Genesis 1-3 ook de Bijbelschrijvers voor ogen stonden. In elk geval moeten we in de Bijbel geen antwoorden zoeken op vragen waar het de Bijbelschrijvers helemaal niet om te doen was.²¹ In het Nieuwe Testament worden we hier nog eens aan herinnerd wanneer de Hebreënbrieff ons voorhoudt dat wij *door het geloof* verstaan dat de wereld door het Woord Gods is

19 Mij bleek dit in persoonlijke correspondentie met jonge aarde creationist dr. Terry Mortenson. Indringend (maar m.i. niet op alle punten overtuigend) is ook Nigel M. de S. Cameron, *Evolution and the Authority of the Bible*, Exeter 1983. Zie nu ook de ernstige woorden van Wayne Grudem in Norman C. Nevin (red.), *Should Christians Embrace Evolution? Biblical and Scientific Responses*, Nottingham 2009, 10: ‘Belief in evolution erodes the foundations’.

20 Voetius noemde de Bijbel bijvoorbeeld ‘het boek van alle wetenschappen’: *Sermoen van de nuttigheydt der Academien ende Scholen mitsgaders der wetenschappen ende consten die in deselve gheleert werden*, Utrecht 1636, 16. Eeuwen later verklaart Henry M. Morris, de vader van het jonge aarde creationisme, in zijn *Many Infallible Proofs: Practical and Useful Evidences of Christianity*, San Diego 1980, 229: ‘The Bible is a book of science!’. In het Woord vooraf van zijn veelgelezen boek *Moderne wetenschap in de Bijbel*, Hoornaar 2005 (een Engelse vertaling staat voor 2011 aangekondigd) distantieert Ben Hobrink zich terecht van deze opvatting, maar in het boek zelf geeft hij er toch wel veel voedsel aan.

21 Gordon Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary 1), Milton Keynes 1991, liii. Een belangrijke poging om Genesis 1 vanuit de eigen oud-oosterse context te lezen en pas dan te betrekken op onze hedendaagse vragen is John H. Walton, *The Lost World of Genesis 1. Ancient Cosmology and the Origins Debate*, Downers Grove 2009.

toebereid.²² Voor zulk verstaan is het dus niet nodig om de goddelijke afkomst van de wereld aan te kunnen tonen vanuit de harmonie tussen de oudtestamentische scheppingsberichten en de resultaten van natuurwetenschappelijk onderzoek.

Vandaar dat we in de christelijke literatuur over de oorsprongsvragen naast het concordisme ook een tweede benadering aantreffen, die vanuit een andere methodische grondbeslissing vertrekt. Die grondbeslissing is, dat de Bijbel in de kern van de zaak een door en door *theologisch* boek is, in die zin dat ze geheel en al gericht is op de relatie tussen God en mens. Wanneer het gaat om wetenschappelijke en historische kwesties, sluit ze zich zonder meer aan bij alle voorstellingen en conventies die destijds gangbaar waren, ook als die vandaag de dag voor het merendeel al lang en breed achterhaald zijn. Dat geeft ook helemaal niet, want het doet niets af aan de wijze waarop de Bijbel ons mensen voor Gods aangezicht stelt en ons met Zijn boodschap van zonde en genade confronteert. Het is die boodschap waarop we derhalve bij het lezen van de Bijbel gericht moeten zijn, en waarop haar onfeilbaar gezag betrekking heeft. We moeten die boodschap niet vermengen met wetenschappelijke categorieën: het gaat om twee verschillende *perspectieven*, die we niet met elkaar moeten willen verbinden maar juist zorgvuldig uit elkaar moeten houden.²³ Ik noem deze benadering daarom: perspectivisme.

We vinden ook deze benadering weer in een scala van onderling uiteenlopende uitwerkingen terug, zowel bij Bijbelwetenschappers die vinden dat het eigen geluid van de Bijbelschrijvers gesmoord raakt door onze moderne schepping-en-evolutie discussies (en dat vinden sommigen van hen al gauw), bij theologen die geleerd hebben de Bijbel theologisch te lezen met het oog op het verbond c.q. de ontmoeting van God met de mens, en bij natuurwetenschappers die onder de indruk zijn van het vele materiaal dat wijst in de richting van geologische en biologische evolutie. Van alle drie deze categorieën geef ik een voorbeeld.

Bijbelwetenschapper Francis Watson verzet zich tegen het gangbare beeld dat de wetenschap dankzij Darwin eindelijk triomfeerde over oud bijgeloof.²⁴ Dat beeld gaat er namelijk van uit dat de boodschap van de Bijbel en die van Darwin tegenover elkaar staan, waarbij slechts één van beide waar kan zijn. In werkelijkheid reikt Darwin ons echter geen ‘wereldbeeld’ aan met behulp waarvan we ‘alles kunnen verklaren’, maar slechts ‘een mogelijke en gedeeltelijke weergave, naast andere, van een bepaalde complexe ont-

22 Hebr.11:3; terecht wijst de onlangs door de Gereformeerde Bond uitgegeven handreiking *Schepping en evolutie*, Apeldoorn 2010, op het belang van deze tekst.

23 Beide perspectieven spreken elkaar natuurlijk niet tegen, maar sluiten ook niet zoals in het concordisme op elkaar aan. Ze verhouden zich, om met Barths brief uit 1965 aan zijn achternichte Christine te spreken, tot elkaar ‘als orgels en stofzuigers’. K. Barth, *Brieven 1961-1968*, hg. Jürgen Fangmeier & Hinrich Stoevesandt, Zürich 1975, 291-292.

24 Francis Watson, ‘Genesis before Darwin: Why Scripture Needed Liberating from Science’, in: Stephen C. Barton & David Wilkinson (red.), *Reading Genesis after Darwin*, Oxford 2009, 23-38 (24).

wikkeling'.²⁵ De belichting die Genesis en de Bijbel als geheel van diezelfde ontwikkeling geven is van geheel andere aard. Zij kan ook niet zomaar in het wetenschappelijke plaatje geïntegreerd worden, maar is daarom bepaald niet minder waar. Om die belichting op het spoor te komen, zullen we los moeten komen van de gedachte dat Genesis ons op een of andere wijze wetenschappelijke informatie aanlevert – en in dat opzicht heeft juist Darwin ons een grote dienst bewezen door te laten zien dat dit niet zo is.²⁶

Om dit nader te adstrueren neemt Watson zijn vertrekpunt in Calvijns exegese van Genesis 1:16. Calvijn blijkt zich daar in het geheel niet te storen aan het feit dat de maan, anders dan de Bijbeltekst suggereert, astronomisch gezien geen licht verspreidt en zeker niet samen met de zon tot de grootste hemellichamen behoort – Saturnus is groter, merkt hij nuchter op. Om de bedoeling van Mozes te verstaan hoeven we echter niet op te stijgen naar de hemel, want Mozes richt zich juist op onze aardse ervaring van zon en maan als de twee grootste lichtdragers, waarbij het erom gaat dat we ook in het nachtelijk maanlicht een gave van God zien. Wat Calvijn dus *niet* doet, aldus Watson, is een harmonisatie voorstellen langs de volgende lijnen: 'En God maakte de twee grote lichten (dat wil zeggen, lichten die op aarde de grootste *lijken*); het grote licht om de dag te beheersen en het kleine licht (klein ook in de zin dat het zijn licht ontleent aan de zon) om de nacht te beheersen; ook maakte Hij de sterren (inclusief de planeten, die in werkelijkheid groter kunnen zijn dan het kleinste van de twee grote lichten)'. Een dergelijke harmonisatie zou namelijk de Schriftuurlijke en de natuurwetenschappelijke waarheden met elkaar vermengen, op zo'n manier dat ze geen van beide meer tot hun recht komen. Met name zou het ons zo ontgaan dat Mozes erop uit is ons te doen beseffen dat we ook in het maanlicht met een gave van God te maken hebben.²⁷

Wel wetend dat Calvijn niet over de hele linie op deze wijze te werk ging, ontleent Watson aan diens detailexegese van Genesis 1:16 toch enkele richtlijnen voor hoe we in het algemeen met vragen rond Bijbel en wetenschap moeten omgaan: 1. Daar waar beide verschillen, moeten we nagaan of ze wellicht verschillende (en onderling onvergelykbare) perspectieven bieden op de werkelijkheid in plaats van elkaar uitsluitende waarheidsclaims; 2. Omdat het Bijbelse perspectief betrekking heeft op onze verhouding tot God, is dit perspectief 'primary and foundational' in vergelijking met de aanvullende perspectieven die de wetenschap doet oplichten; 3. Het wetenschappelijk perspectief moet echter niet veracht worden, al was het maar omdat het ons kan helpen de *eigensoortigheid* van het Bijbels getuigenis te onderkennen; 4. Het verschil tussen beide perspectieven moet uitgelegd worden, en niet ontkend: waar men gaat pogen aan te tonen dat de Schrift bevestigd wordt door de wetenschap of omgekeerd, wordt de integriteit van beide perspectieven geschonden. Darwin heeft terecht laten zien dat de wetenschap

25 '[O]ne possible and partial account of a certain complex development alongside others'; Watson, 'Genesis before Darwin', 24.

26 Watson, 'Genesis before Darwin', 24, 35-36.

27 Watson, 'Genesis before Darwin', 25-26; vgl. Calvijn op Gen.1:16 (1554), CO 23, 22-23.

bevrijd moet worden van overheersing door de Schrift; maar de Schrift moet evenzeer verschoond blijven van overheersing door de wetenschap.²⁸

Nu maakt Watson zich het in zekere zin gemakkelijk doordat hij focust op een (theologisch onschuldig) detail. Hij maakt niet concreet wat het betekent om de twee perspectieven van Bijbel en wetenschap naast elkaar te laten staan in theologisch belangrijker kwesties als de historiciteit (of niet) van Adam en Eva, de relatie tussen zonde en dood, de oorsprong van de zonde et cetera. Aan datzelfde euvel laboreert ook nogal wat Nederlandse literatuur die erop uit is om theologie en wetenschap geheel gescheiden te houden. Een recente publicatie uit de kring van de Amsterdamse School laat ons bijvoorbeeld luid en duidelijk weten dat Gods scheppingswerk vooral niet in verband gebracht moet worden met de natuurlijke werkelijkheid.²⁹ God is geen koekenbakker, heet het plastisch.³⁰ Het scheppingsverhaal gaat niet over het ontstaan van de natuur om ons heen, maar is veeleer ‘het verhaal van een reddende ontmoeting (tussen God en mensen)’.³¹ Maar hoe verhoudt de wereld waarin die ontmoeting plaatsvindt zich dan tot God? Is het zijn wereld, of heeft Hij er niets mee van doen zoals Marcion meende? En heeft de mens in die wereld ooit de relatie met God verbroken door voor het kwaad te kiezen, of zit het kwaad van meet af in de mens ingebakken? Aan al dat soort wezenlijke theologische vragen wordt gemakshalve voorbijgegaan.³²

Dat laatste gebeurt zeker niet in één van de meest intrigerende publicaties die gedurende het afgelopen Darwin-jaar verschenen zijn: een studie van de Canadese bioloog, theoloog en ‘born-again Christian’ (achterflap) Denis Lamoureux naar de verhouding tus-

28 Watson, ‘Genesis before Darwin’, 27-28.

29 Mirjam Elbers e.a. (red.), *God als koekenbakker. Waarom schepping geen natuur is*, Kampen 2010.

30 R. Reeling Brouwer (‘De tweevoudige Godskennis: bij Calvijn géén voorwerp van belijden’, in: *ibid.*, 46 n.5; vgl. ook het Woord vooraf, viii) schrijft het beeld van God als koekenbakker aan schrijver dezes toe, maar verzuimt te vermelden dat die slechts aangeeft het te zijn tegengekomen in een boek van Ted Peters (*Anticipating Omega*, Göttingen 2006). Vgl. mijn ‘Wetenschap aangaande God. Een poreuze grens tussen wetenschap en theologie’, *Academische Boekengids* 69 (juli 2008), 27-30.

31 Mirjam Elbers, ‘Schepping van Paulus tot Genesis. Naar een Bijbels verstaan van schepping’, in: *God als koekenbakker*, 31. Overigens geeft Elbers hier een faire weergave van het betoog in mijn *Als een schoon boec*, Leiden 2007.

32 Ook in zijn *Grondvormen van theologische systematiek*, Vught 2009, keert Reeling Brouwer zich tegen wat hij ziet als een ‘historiserende’ interpretatie van de geloofsinhoud; wanneer ook Barth nog spreekt over een ‘gevallen Adam’ doet hij dat nogal laatdunkend af als ‘orthodoxe mythologie’ (316). Hij verschaft echter geen helderheid over de vraag hoe de verhouding tussen theologie en geschiedenis/historie dan wel gedacht moet worden.

sen Bijbel en evolutie.³³ Lamoureux wil zonder enige reserve zowel het Bijbels geloof als de hedendaagse wetenschap aanvaarden, en laat nauwelijks een vraag onbesproken als het gaat om hun onderlinge verhouding. Hij gaat er daarbij niet van uit dat hele takken van wetenschap berusten op misverstanden of geestelijke misleiding. Ook de evolutiebiologie neemt hij serieus. Lamoureux ging biografisch door verschillende levensfasen heen, waaronder een atheïstische en een creationistische. Nu omschrijft hij zichzelf als een ‘evolutionair creationist’ (dat is hetzelfde als een ‘theïstisch evolutionist’, maar inderdaad een betere term omdat nu het zelfstandig naamwoord verwijst naar wat het belangrijkste is).

Maar binnen deze stroming neemt Lamoureux wel een radicale positie in. Hij ziet namelijk consequent af van alle concordistische harmonisatiepogingen, en laat de Bijbel haar eigen taal spreken. In Genesis 1 en 2 wordt de mens als een afzonderlijk wezen *de novo* door God geschapen – dat dat ‘uit het stof der aarde’ gebeurde moet niet uitgelegd worden als dat de mens opkwam uit de dierenwereld. In Genesis 2 en 3 wordt ons het idyllische beeld geschetst van een wereldwijde paradijselijke situatie, en niet dat van een kleine tuin die een uitzonderingspositie inneemt te midden van een al wilde wereld.³⁴ Deze idyllische werkelijkheid werd wreed verstoord door de zondeval van het eerste mensenpaar. Deze leidde tot de dood van Adam, Eva en al hun nakomelingen; en met die dood wordt in Genesis niet een vaag soort ‘geestelijke’ dood bedoeld (duurzame vereenzaming als gevolg van de relatiebreuk met God), maar gewoon de lichamelijke dood. Terecht leest Paulus in Romeinen 5 en 1 Korinthe 15 deze hoofdstukken dan ook op deze wijze (blz. 84, 141). Tengevolge van de zonde van Adam deden voor het eerst lijden en dood hun intrede in de schepping, waarbij deze niet alleen tot de mensen- maar ook tot de dierenwereld doordrongen en de schepping deden zuchten als in barensood (Romeinen 8).

Echter, deze *hele* voorstelling van zaken moet in het licht van wat we weten gerekend worden tot de oud-oosterse *science-of-the-day* (144); zij correspondeert niet met de fysische werkelijkheid, en staat in die zin op één lijn met het wereldbeeld van een drielaag universum (hemel - aarde - onderaards compartiment) zoals we dat onder meer aantreffen in Genesis 1:6v., Exodus 20:4 en ook nog in Filippienzen 2:11. In zijn openbaring heeft God zich dus verregaand aan dit wereldbeeld aangepast teneinde de mens te

33 Denis O. Lamoureux, *I Love Jesus and I Accept Evolution*, Eugene 2009. Pagina-aanduidingen tussen haakjes verwijzen in het vervolg van deze paragraaf naar dit boek. De titel spreekt voor zich, maar men lette op de werkwoorden: *I love* Jesus and *I accept* evolution. In de slotzin van het boek brengt Lamoureux overigens een goed-gereformeerde kwalificatie aan: ‘But more importantly, as the children’s Sunday school song has taught me, “Jesus loves me, this I know, for the Bible tells me so”’ (168). Het boekje is een populaire samenvatting van Lamoureux’ eerdere vijfhonderd pagina’s tellende *Evolutionary Creation. A Christian Approach to Evolution*, Eugene 2008.

34 Vgl. voor deze (concordistische) gedachte bijv. Marguerite Schuster, *The Fall and Sin*, Grand Rapids 2004, 77.

kunnen bereiken met de boodschap dat Hij hun schepper en de schepper van de wereld is.³⁵ Lamoureux houdt het erop dat de ontvangers van Gods openbaring (Mozes, Paulus etc.) deze boodschap nooit zouden kunnen begrijpen wanneer deze in termen van ons hedendaagse wereldbeeld was ingekleed (146).

Lamoureux vindt er geen doekjes om wat dit alles betekent: Adam heeft nooit bestaan, en derhalve is de dood ook niet via hem in de wereld gekomen (148). Het fossielenbestand dat we hebben sluit die mogelijkheid gewoon uit, gezien de dierlijke resten die zich in veel oudere aardlagen bevinden dan de menselijke (142v.). In werkelijkheid hebben zowel het beeld van God als de zonde zich geleidelijk gemanifesteerd, toen tienduizenden jaren geleden, misschien zelfs op meerdere plaatsen tegelijk, groepen hominiden zich via een radicale sprong in de evolutionaire keten ontwikkelden tot *homo sapiens* (138). Het heeft geen zin te proberen Adam en Eva ergens in deze keten een plek te geven – dat is net zoiets als het oud-oosterse drielagige universum nog ergens een plekje te willen geven binnen de hedendaagse kosmologie (140). Op die manier vermengen we de perspectieven van Bijbel en wetenschap, en maken we ons schuldig aan onzindelijk Bijbelgebruik.

Intussen houdt Lamoureux vol dat zijn evolutionair creationisme geen afbreuk doet aan de Bijbelse boodschap. We moeten de inbedding daarvan in het antieke wereldbeschouwelijk perspectief zorgvuldig onderscheiden van het theologisch perspectief. Dit laatste omvat de onfeilbare waarheden waaruit de goddelijke boodschap van de Bijbel bestaat (45). Die boodschap blijkt dan geen betrekking te hebben op *hoe* wij schepsel respectievelijk zondaar geworden zijn, maar zegt ons *dat* wij het geworden zijn – en dat wij daardoor radicaal afhankelijk zijn van Gods genade in Jezus Christus.

5. En toch...

Het in de vorige paragraaf geschetste perspectivisme is een aantrekkelijke positie. Men is elke gekunstelde poging tot harmonisatie voorbij. In plaats van zoveel mogelijk te redden wat er te redden valt, kiest men bij voorbaat voor de dominante opvattingen in het natuurwetenschappelijke discours, onder eerlijke erkenning van het feit dat die vaak niet met de Bijbel in overeenstemming te brengen zijn. ‘Erger’ kan het daardoor eigenlijk niet meer worden: men hoeft bij Lamoureux niet bang te zijn dat hij zich over vijf of tien jaar door wetenschappelijke ontwikkelingen gedwongen ziet weer een andere posi-

35 In het NT past ook Jezus zich aan aan destijds vigerende ‘wetenschappelijke’ gedachten, zoals dat het mosterdzaad het kleinste van alle zaden zou zijn (Matt.13:32). Uit concordistische motieven voegen sommige Bijbelvertalingen hier ten onrechte frasen toe als ‘naar u denkt’ of ‘naar het schijnt’.

tie in te nemen, en hetzelfde geldt voor auteurs die (doorgaans minder expliciet uitgewerkt) een soortgelijke positie innemen.³⁶

Men kan zich echter afvragen of een dergelijke positie niet in strijd is met de gereformeerde Schriftleer. Deze legt immers veel nadruk op het belang van de *letterlijke* Schriftzin. Daarbij moet echter bedacht worden, dat dat van huis uit met name gericht was tegen allerlei vigerende vormen van allegorese. Dáártegenover wilde men de Bijbel voor zichzelf laten spreken. Dat impliceerde geen literalistische Bijbelomgang waarbij voorbijgegaan werd aan het genre en de scopus van specifieke teksten; we zagen al hoe Calvijn deze scopus nadrukkelijk in rekening bracht bij zijn uitleg van Gen.1:16. Juist een benadering die dát doet, kan men trouwens met goed recht letterlijk noemen. Wanneer bijvoorbeeld de zogeheten ‘kadertheorie’ in overeenstemming is met genre en scopus van Genesis 1, kan deze als letterlijke uitleg beschouwd worden.³⁷ Men moet in zo’n geval niet zeggen dat de dagen ‘niet letterlijk opgevat worden’, want dat gebeurt juist wel: de letters van de tekst vertonen immers een specifiek genre. Daar komt bij dat de accommodatieleer die Lamoureux voortdurend te hulp roept evenmin in strijd is met de gereformeerde Schriftleer – zij werd immers al aangewend door Calvijn.³⁸

Toch roept Lamoureux’ benadering wel de nodige hermeneutische en theologische bedenkingen op. De belangrijkste daarvan lijkt me dat de boodschap van de Bijbel zich niet zo eenvoudig uit de vorm laat lospellen als hij suggereert. Wie deze boodschap terugbrengt tot een aantal lessen of principes (‘messages’), hoe orthodox die ook zijn, en het historische kleed waarin deze naar ons toe komen als een lege huls achter zich laat, houdt toch iets anders over dan de Bijbelse visie op hoe wij mensen geworden zijn tot wie we zijn. En juist als het om de oorsprongsvragen gaat, komen we met een set boodschappen niet uit, maar hebben we ook een omvattende visie, een constituerend *verhaal* nodig, wil onze beleving ervan uiteindelijk niet ingekleurd raken door het atheïstisch-evolutionistische verhaal. De grondige ‘ont-wereldbeeldisering’ die Lamoureux voorstaat verschilt methodisch niet zoveel van de ont-mythologisering die Bultmann op het Nieuwe Testament toepaste. Weliswaar ging Bultmann veel verder (Lamoureux laat de

36 De meest bekenden onder hen zijn Francis Collins met zijn *The Language of God*, New York 2006 (Nederlandse vertaling: *De taal van God*, Kampen 2006) en van rooms-katholieke zijde Francisco J. Ayala, met o.m. *Darwin's Gift to Science and Religion*, Washington 2007 (een boek dat o.m. gericht is op creationisten, maar theologisch veel te veel aan de oppervlakte blijft om hen te kunnen overtuigen). Zie ook Darrel R. Falk, *Coming to Peace with Science. Bridging the Worlds between Faith and Biology*, Downers Grove 2004, en sommige bijdragen in Keith B. Miller (red.), *Perspectives on an Evolving Creation*, Grand Rapids 2003.

37 Zie voor een bespreking van de kadertheorie het opstel van Van Bekkum en Kwakkel in dit nummer.

38 Vgl. bijv. Jan Balsarak, *Divinity Compromised. A Study of Divine Accommodation in the Thought of John Calvin*, Dordrecht 2006.

heilsfeiten onaangetast), maar structureel anders was zijn benadering niet.³⁹ Men bedenke daarbij dat ook Bultmann zijn voorstellen deed vanuit nobele intenties, namelijk om als luthers-piëtistisch theoloog de houdbaarheid van het christelijk geloof te verdedigen met het oog op de eigen tijd. Daarbij bleek de geloofsinhoud echter wel grotendeels te verdampen, vooral doordat het hele terrein van de historie aan het handelen van God onttrokken werd.

De vraag is dus of men zich wel via een radicaal-perspectivistische benadering tegen elke mogelijke ‘botsing’ tussen geloof en wetenschap moet willen beschermen. Er valt weliswaar veel voor te zeggen om geloof/theologie en wetenschap als twee perspectieven zoveel mogelijk uiteen te houden. Maar de problemen ontstaan mijns inziens daar waar beide elkaar onvermijdelijk overlappen: het terrein van de *geschiedenis*. Juist daar blijkt ook dat beide perspectieven niet geheel ‘incommensurabel’ zijn, zoals orgels en stofzuigers, maar elkaar wel degelijk ergens kruisen. De Bijbelteksten van bijvoorbeeld Genesis 2 en 3 vormen hier meteen al een tamelijk ‘hard’ voorbeeld. Deze hoofdstukken lenen zich niet voor een volkomen a-historische interpretatie zoals Lamoureux die voorstaat.⁴⁰

In dit verband hebben oudtestamentici als B.J. Oosterhoff en C. John Collins mijns inziens betere papieren.⁴¹ Ik beperk me nu tot de laatste, die laat zien hoezeer de chronologische volgorde van schepping en zonde bepalend is voor het Bijbelse ‘verhaal’ over ons mens-zijn.⁴² De zonde is niet inherent aan de schepping – wat de mens ervoor zou verontschuldigen en Gods toorn erover moeilijk te begrijpen zou maken – maar gaat terug op een stap die door de eerste mensen gezet is – ooit, wanneer en waar dan ook maar. De zonde is niet-oorspronkelijk, maar corrumpeert het goede leven zoals God het

39 Hiermee wil ik niet suggereren, dat wie de eerste hoofdstukken van de Bijbel niet voluit historisch leest uiteindelijk ook problemen moet krijgen met de heilsfeiten of (andere) wonderberichten in de Bijbel. Zie hierover G. van den Brink, ‘*Sensus fidelium* of theologie van de koude grond? Het verband tussen het geloof in wonderen en de uitleg van Bijbelse scheppingsteksten’, *Ellips* 35.3 (2010), 20-26.

40 Vgl. mijn ‘Theologie en geschiedenis in Genesis 2-3’, *Inzicht. Studentenmagazine Theologische Universiteit Apeldoorn* 14.1 (2010), 17-22.

41 B.J. Oosterhoff, *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3?*, Kampen 1972 (bijv. 219vv.); C. John Collins, ‘Adam and Eve as Historical People, and Why It Matters’, *Perspectives on Science and Christian Faith* 62 (2010), 147-165; dit is een voorstudie voor een nieuw boek over de materie na zijn *Genesis 1-4. A Linguistic, Literary and Theological Commentary*, Phillipsburg 2006. Langs soortgelijke lijnen denkt ook Henri Blocher, het meest recent in zijn ‘The Theology of the Fall and the Origins of Evil’, in: R.J. Berry & T.A. Noble (red.), *Darwin, Creation and the Fall: Theological Challenges*, Leicester 2009, hfdst. 7.

42 Heel bewust en welomschreven gebruikt Collins hier inderdaad het concept ‘story’, ter aanduiding van de wijze waarop de Bijbel niet slechts losse verhalen, maar een overkoepelende narratieve wereldvisie aanreikt, analoog aan de wijze waarop het zelfverstaan van andere cultureel-religieuze gemeenschappen gevormd wordt door hun oorsprongverhalen (149-155).

bedoeld heeft.⁴³ De opvatting dat het zo niet bedoeld is, maakt wezenlijk verschil voor hoe we tegen de mens en tegen God aankijken. Terecht begint Collins met eerst dit vast te stellen – niet vanuit een biblicistisch of concordistisch omgaan met de Bijbel, maar juist vanuit het verlangen om het Bijbelse ‘perspectief’ ongebroken recht te doen.

Pas daarna kijkt Collins naar wat er dan wetenschappelijk over het ontstaan van de mens gezegd kan en moet worden. Dat leidt niet tot een nieuwe harmonisatie waarbij Bijbel en natuurwetenschap elkaar over en weer bevestigen, maar wel tot enkele richtlijnen voor wat christelijk gesproken minimaal over de oorsprongsvragen gezegd moet worden. Deze komen erop neer dat het ontstaan van de mens vanwege diens unieke ‘beeld Gods-zijn’ de kaders van een natuurlijk proces te boven moet zijn gegaan; dat Adam en Eva aan het begin van het menselijk geslacht staan – zij het eventueel met anderen, temidden van wie zij dan een bijzondere representerende positie innamen;⁴⁴ en dat zich, op welke wijze dan ook, in de begintijd van het menselijke geslacht een beslissende val in de zonde voordeed. Collins sluit zich aan bij C.S. Lewis, die langs deze lijnen het christelijk verhaal over schepping en val beeldend verwoordt.⁴⁵

6. Coccejanen gevraagd

Uit het voorgaande mag duidelijk zijn hoe complex de hier besproken vragen zijn. Wie zich verdiept in de schepping, moet uiteindelijk nog altijd met Job de hand op de mond leggen en erkennen dat het meeste hem of haar te boven gaat. Dat maakt ons bescheiden, zodat we niet naar de ene of de andere zijde te grote woorden spreken. Ook vandaag spreken veel christenen helaas nog altijd met te grote vanzelfsprekendheid over het hoe en wanneer van de schepping. De complexiteit van de vragen mag ons echter tegelijk ook ontspannen maken. Om God te kennen en in geloof voor Zijn aangezicht te leven is

43 Cf. Cornelius Plantinga, *Not the Way It's Supposed to Be. A Breviary of Sin*, Grand Rapids 1995, 16. Anders dan John Schneider, ‘Recent Science and Christian Theology on Human Origins’, *Perspectives on Science and Christian Faith* 62 (2010), 202, meen ik dat dit niet slechts augustiniaans is, maar tot het grondstramen van het doorgaande Bijbelse getuigenis behoort.

44 Het zgn. polygenisme is in deze visie dus niet per se uitgesloten.

45 C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, London 1943, hfdst. 5 (‘The Fall of Man’). Ik citeer slechts één onvergetelijke zin: ‘They wanted to be nouns, but they were, and eternally must be, mere adjectives’. Ook de toonaangevende fysicus-theoloog Polkinghorne houdt het op een historisch gebeuren: ‘When all this was happening [nl. het ontstaan van echte mensen uit hominiden, GvdB], there occurred a turning away from God into the human self’, al ziet hij deze val niet als enkele gebeurtenis maar als een proces waarin de mens weigerde van Gods genade afhankelijk te blijven, ‘a deeply mistaken move of which we are now all the heirs.’ John Polkinghorne, ‘Scripture and an Evolving Creation’, *Science and Christian Belief* 21 (2009), 163-173 (166).

het immers niet nodig te weten *hoe* Hij de wereld en het leven precies tot stand gebracht heeft. Waarom dan niettemin zoveel intense aandacht voor deze vragen? Omdat, zoals Lamoureux terecht aangeeft, we niet met de mond vol tanden moeten staan wanneer schoolgaande kinderen, catechisanten, studenten of anderen ons vragen: ‘De dinosaurussen, hoe passen die eigenlijk in de Bijbel?’ Op zo’n vraag moeten antwoorden gegeven kunnen worden die niet hopeloos naïef zijn, zodat ze voor de vraagstellers niet (zoals Lamoureux zelf overkwam) een struikelblok worden.⁴⁶

Ik kom ten slotte nog even terug op de vraag hoe ondanks het felle en principiële verzet van Voetius en de zijnen het heliocentrisch wereldbeeld zich uiteindelijk toch kon doorzetten in de Nederlandse gereformeerde orthodoxie. De studies van Rienk Vermij blijven op dit punt helaas wat vaag, maar lichten toch wel een tipje van de sluier op. In de zeventiende eeuw raakte het copernicanisme zoals gezegd inherent verbonden aan het cartesianisme. Een goed christen moest het daarom haast wel afwijzen. Na verloop van tijd begon echter de theologie van Johannes Cocceius invloed te krijgen. Cocceus zelf probeerde een wonderlijk soort tussenoplossing tussen copernicanisme en geocentrisme uit te werken, maar zijn volgelingen combineerden zijn gelovige omgang met de Bijbel met de erkenning van de juistheid van het heliocentrisch wereldbeeld. En zij bleken die combinatie vol te kunnen houden. Dat trok eerst groepen cartesianen aan, maar moet uiteindelijk ook invloed gehad hebben op de voetianen. ‘Clearly, good and pious intentions counted more than rigorous ratiocination’, concludeert Vermij.⁴⁷

Misschien hebben wij vandaag dus opnieuw ‘coccejanen’ nodig: christenen die oprecht gelovig leven, ook in hun dagelijkse omgang met de Bijbel, maar daarom nog niet afwijzend staan tegenover de resultaten van de evolutiewetenschap. Billy Graham gaf reeds in 1964 het goede voorbeeld.⁴⁸

46 Lamoureux, *I Love Jesus*, 166-168.

47 Vermij, *Calvinist Copernicans*, 358; vgl. ook zijn ‘Debate on the Motion of the Earth’, 621-623.

48 Mijn dank gaat uit naar de natuurwetenschappers Cees Dekker, René Franssen en Jeroen de Ridder en de theologen Henk van den Belt, Gerard den Hertog en Jan Hoek voor hun constructieve commentaar op een eerdere versie van dit artikel.