

Meer dan een hypothese

Patronen in de rooms-katholieke receptie van de evolutietheorie

GIJSBERT VAN DEN BRINK

In een recente uitzending van het televisieprogramma ‘Adieu God?’ onthult oud-premier Dries van Agt tot verrassing van zijn interviewer dat hij intensief bezig is met de vragen rond de verhouding van biologische evolutie en christelijk geloof.¹ Hij acht pogingen die twee met elkaar te verbinden zeker niet totaal ongeloofwaardig, maar constateert wel dat schrijver dezes in zijn monografie over deze thematiek alle moeite moet doen om ‘die twee gegevens [...] aan elkaar te klinken en aan elkaar geklonken te houden’.² Vooralsnog is Van Agt niet overtuigd. Zonder Adam en Eva vervalt in zijn optiek het zondevalverhaal, en daarmee knaagt het evolutiedenken zijns inziens aan de wortels van het christelijk geloof. Er staat dus heel wat op het spel, en Van Agt weet zich existentieel op deze vragen betrokken.

Terwijl protestanten zich nog altijd het hoofd breken over hoe ze zich moeten verhouden tot de neodarwiniaanse evolutietheorie, wil gangbare beeldvorming dat dit binnen het katholicisme geen enkel probleem is. Daar heeft men immers niet te maken met een *sola Scriptura*, en zeker niet met een verplicht letterlijke exegese van de eerste hoofdstukken van Genesis. Het pauselijk leergezag is er bepalend, en sinds geruime tijd heeft dat er geen misverstand over laten bestaan dat de evolutietheorie – op een paar details na wellicht – alleszins acceptabel is. Men kan in het katholicisme, zo is de gedachte, in leerstellig en hermeneutisch opzicht nu eenmaal wat flexibeler opereren dan in het steilere en rechtlijniger protestantisme veelal mogelijk is. Vormt de zaak Galilei als het over de verhouding van geloof en wetenschap gaat het trauma van de Rooms-Katholieke Kerk, slechts in het protestantisme weet men zich nog altijd nauwelijks raad met Darwin.

De uitingen van Dries van Agt laten al zien dat dit wellicht een wat te simpele voorstelling van zaken is. Weliswaar kan men zich afvragen of Van Agts worsteling typerend is voor de omgang met evolutie bij hedendaagse

1 Gesprek met TIJS VAN DEN BRINK in ‘Adieu God?’, NPO 2, 11 maart 2018.

2 G. VAN DEN BRINK, *En de aarde bracht voort: Christelijk geloof en evolutie*, Utrecht 2017.

katholieken. In elk geval is de evolutietheorie en haar plaats in het onderwijs in rooms-katholieke kring geen issue meer waarover gestreden wordt, zoals dat bijvoorbeeld wel gebeurt over de vraag of katholieke ziekenhuizen abortus of euthanasie mogen uitvoeren. Van Agt blijkt zich er echter zeer van bewust dat de evolutietheorie niet slechts schuurt met wat protestantse eigenaardigheden, maar traditionele aannames uit de christelijke traditie als geheel ter discussie stelt. En hij is niet de enige katholiek die op dit punt de verhouding tussen geloof en wetenschap problematisch vindt. Recent onderzoek onder Duitse studenten naar houdingen jegens de evolutietheorie laat zien dat de overeenkomsten tussen katholieken en protestanten op dit punt veel groter zijn dan de verschillen. Het percentage creationisten bij lutheranen, gereformeerden en *unierten* is slechts licht hoger dan bij katholieken (respectievelijk 2% en 0,8%), terwijl de percentages gelovigen die op het punt van evolutietheorie een conflict zien tussen geloof en wetenschap evenmin structureel verschillen (40,7% bij de protestanten tegenover 36,3% bij de rooms-katholieken). Het contrast bevindt zich veeleer tussen katholieken en *mainline* protestanten enerzijds en leden van vrije kerken en moslims anderzijds. In die beide laatste groeperingen zijn anti-evolutionaire c.q. naar het creationisme neigende houdingen aanzienlijk sterker vertegenwoordigd (70% respectievelijk 30%).³

In deze bijdrage schetsen we hoe de receptie van de evolutietheorie in rooms-katholieke kring is verlopen. We streven daarbij uiteraard niet naar volledigheid – op diverse plaatsen zijn de resultaten van uitvoeriger onderzoek hiernaar te vinden.⁴ Het gaat erom enkele kenmerkende patronen aan te wijzen: met name gehele of gedeeltelijke afwijzing en de poging om tot aanvaarding en incorporatie te komen. Onvermijdelijk focussen we daarbij enigszins op het optreden van het leergezag, maar het zal duidelijk worden dat dit alleen maar te begrijpen valt in nauwe wisselwerking met ontwikkelingen onder gelovigen, theologen en natuurwetenschappers. Vooraf wijzen we erop dat ‘evolutietheorie’ strikt genomen een containerbegrip is. Het gaat ons in deze bijdrage specifiek om de zogeheten darwiniaanse variant, in haar hedendaagse *neodarwiniaanse* versie ook wel aangeduid als de *modern evolutionary synthesis*. Deze omvat het idee van historische evolutie (het gedurende vele miljoenen jaren geleidelijk op aarde verschenen zijn van steeds complexere levensvormen), dat van gemeenschappelijke afstamming (het via voortplanting uit elkaar voortgekomen zijn van deze levens-

3 C. KONNEMANN e.a., ‘Insights into the Diversity of Attitudes Concerning Evolution and Creation: A Multidimensional Approach’, *Science Education* 100 (2016) 673-705, in het bijzonder 695. Om het percentage ‘conflictdenkers’ te bepalen, tel ik de aandelen van de hier onderscheiden profielen 1, 4 en 7 bij elkaar op, vgl. 693. Als voorbeelden van vrije kerken (*Freikirchen*) noemen de auteurs pentecostale kerken, zevendedagsadventisten en baptisten (681), maar blijkbaar hebben zij deze niet nader gespecificeerd of uitgesplitst. Het totale aantal onderzochte studenten bedroeg 1672.

4 Zie bijvoorbeeld s. BLANCKE, ‘Catholic Responses to Evolution, 1859-2009: Local Influences and Mid-Scale Patterns’, *Journal of Religious History* 37 (2013) 353-368, en verder overige literatuur waarnaar hieronder verwezen wordt.

vormen) en het idee dat natuurlijke selectie die ingrijpt op toevallige genetische mutaties de belangrijkste motor van dit proces is.⁵

A

Afwijzing

Gedurende negentig jaar – van 1859, het jaar waarin Charles Darwins *On the Origin of Species* verscheen, tot 1950, het jaar waarin de pauselijke encycliek *Humani generis* het licht zag – is de houding van de Rooms-Katholieke Kerk jegens de (neo-)darwiniaanse evolutietheorie grotendeels afwijzend geweest. Weliswaar kwam het niet tot een officiële (*ex cathedra*) veroordeling ervan. Volgens sommigen was dat te danken aan het feit dat de kerk in haar reactie op nieuwe wetenschappelijke theorievorming een debacle zoals dat in de zaak Galilei wilde vermijden.⁶ Een van de vroegste anti-evolutie uitingen van rooms-katholieke zijde dateert uit 1860 (dus één jaar na Darwin's *Origin*), toen een provinciaal concilie te Keulen verklaarde:

Onze eerste voorouders werden rechtstreeks door God gemaakt. Daarom gaan diegenen openlijk in tegen de Schrift en tegen het geloof, die zo ver gaan te zeggen dat de mens, voor zover het zijn lichaam betreft, tot stand gekomen is door spontane transformatie van het minder volmaakte naar het meer volmaakte, een proces dat uiteindelijk uitgekomen zou zijn bij de mens.⁷

Latere evolutievriendelijke katholieken hebben erop gewezen dat hier strikt genomen slechts niet-teleologische vormen van evolutiedenken worden verworpen (sleutelwoord is in hun ogen 'spontane'), maar het lijkt er niet op dat deze beperking bewust werd nagestreefd. De jurisdictie van dit concilie was echter beperkt tot het eigen diocees, zodat deze uitspraak – al keurde het Vaticaan de besluiten formeel goed – geen bovenregionale geldingskracht kreeg.

Ook al is er dus geen sprake van een formele afwijzing van evolutiedenken door de kerk, in tal van afzonderlijke situaties stelde zij zich wel antagonistisch op jegens pogingen evolutietheorie en katholiek geloof met elkaar te verbinden. Een enkele keer belandde een werk waarin dat nagestreefd werd op de *Index librorum prohibitorum*, de lijst van verboden

5 Zie voor nadere uitwerking en toelichting VAN DEN BRINK, *En de aarde bracht voort*, 34-74.

6 BLANCKE, 'Catholic Responses', 355, onder verwijzing naar M. ARTIGAS e.a., *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*, Baltimore 2006, 5, 6, 281-283, die echter geen bewijsmateriaal voor deze gedachte op tafel leggen. Met 'de kerk' bedoel ik in deze bijdrage steeds de Rooms-Katholieke Kerk.

7 De tekst is te vinden bij D. O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science: A History*, New York/London 2006, 47. Dit is overigens – naast G. MINOIS, *L'Église et la science: Histoire d'un malentendu*, 2, Paris 1991 – hét boek voor wie zich nader wil oriënteren op de relatie tussen de Rooms-Katholieke Kerk en de moderne wetenschap.

boeken. Vaker werd aan de betreffende auteur gevraagd het eigen werk te herroepen en uit de handel te nemen teneinde een dergelijke publieke veroordeling te voorkomen.⁸ Soms ook was druk vanuit traditionalistische kringen al genoeg om dergelijke herroepingen te bewerkstelligen. Waar de ene onderzoeker de herroepingsoptie ziet als een teken van de mildheid van het Vaticaan, wijst de ander erop dat de Index geen gelegenheid bood om de redenen van het verbod uiteen te zetten zodat daar alsnog onduidelijkheid over kon blijven bestaan, terwijl in het geval van herroeping een toelichting wel mogelijk was.⁹

Nadat het Vaticaan in 1998 de archieven van de Congregatie voor de Geloofsleer opengesteld had, werd het mogelijk rechtstreeks onderzoek te doen naar diverse zaken waarin publicaties ter veroordeling aangemeld waren bij de voormalige Congregatie van de Index. Artigas, Glick en Martínez ontdekten zo dat van de zes zaken die aan het eind van de negentiende eeuw speelden er een – die rond Raffaello Caverni (1837-1900) – eindigde met plaatsing van de gewraakte publicatie op de Index (1878). In twee andere gevallen herriepen de betreffende auteurs hun publicaties onder druk van Romeinse autoriteiten (Marie-Dalmace Leroy in Frankrijk, 1895, en John Augustine Zahm in de Verenigde Staten, 1896). Nog twee anderen, de Italiaanse bisschop Geremia Bonomelli in 1898 en bisschop John C. Hedley van Newport (Wales) in 1899, publiceerden uit eigener beweging een herroeping of wat daarvoor gehouden werd. Bonomelli deed dat nadat hij begrepen had dat zijn evolutie-vriendelijke visie in het Vaticaan op weerstand stuitte, Hedley nadat hij fel op zijn ideeën aangevallen was in *La Civiltà Cattolica*, het Romeins-jezuïtische tijdschrift dat een speciale relatie met de Heilige Stoel onderhield en een scherpe koers voer als het ging om het weren van evolutionair – en meer in het algemeen modern – gedachtegoed.¹⁰

Dat het ook op lokaal niveau al mis kon gaan, bewijst (om even op Nederland in te zoomen) het lot van *De ontwikkelingsgeschiedenis der organische soorten* (1916), een prachtig overzichtswerk dat tot stand kwam als coproductie van de Utrechtse neothomistische wijsgeer J.T. Beysens, de jonge Amsterdamse bioloog A.C.J. van Goor en diens stadgenoot de theoloog G. van Noort. Vooral Van Goor vermeldde in dit boek tal van recente natuurwetenschappelijke inzichten. De auteurs achtten ‘evolutionisme’ of ‘transformisme’ de meest waarschijnlijke verklaring van de huidige biodiversiteit en lieten het idee van soortconstantie los. Natuurlijke selectie (of ‘natuurkeus’ zoals men destijds zei) kon echter nooit het een en al zijn, er moest

8 Vgl. R.A. MARTÍNEZ, ‘The Reception of Evolutionary Theories in the Church’, in: *Biological Evolution: Facts and Theories: A Critical Appraisal 150 Years after ‘The Origin of Species’*, ed. G. Auletta e.a., Roma 2011, 589-612.

9 MARTÍNEZ, ‘The Reception’, 609, die deze relatieve mildheid toeschrijft aan het feit dat er geen duidelijke veroordeling van evolutiedenken voorlag; BLANCKE, ‘Catholic Responses’, 356, stelt daarentegen ‘[...] for the Vatican, these retractions had the advantage of including an explanation as to why the work was being retracted’.

10 MARTÍNEZ, ‘Reception’, 592. Zie in den brede ARTIGAS e.a., *Negotiating Darwin*.

een leidend teleologisch beginsel zijn dat de natuurlijke krachten aanstuurde. Hoewel dit laatste de kerkelijke autoriteiten gerust had kunnen stellen, mocht het niet baten. Toen voor de publicatie kerkelijke goedkeuring aangevraagd werd bij de censor van het bisdom van Haarlem, onder wiens jurisdictie de uitgever viel, werd een *imprimatur* geweigerd. Op vijf exemplaren na werd de hele oplage vernietigd.¹¹

Hoe valt deze strengheid te begrijpen? Er is al vaker op gewezen dat zowel positieve als negatieve reacties vanuit godsdienstige kring op de darwiniaanse evolutietheorie veelal samenhangen met lokale factoren.¹² Zo wordt het langdurige verzet tegen evolutie in Nederland wel in verband gebracht met de lezingenserie die de Duitse materialist Karl Vogt (medestander van Ernst Haeckel) in 1868 in Rotterdam had gehouden. De atheïstische duiding die Vogt daarin van het evolutionaire proces gaf en de nadruk die hij legde op de menselijke afstamming van de primaten, leidde tot een stroom aan anti-evolutiegeschriften. Daarin werd het kind van de wetenschappelijke theorie veelal weggegooid met het badwater van de materialistische (en in Vogts geval ook racistische) ideologie.¹³ In elk geval zou in katholiek Nederland de evolutietheorie nog tot in de jaren 1960, toen liberale en zelfs sommige orthodoxe protestanten zich er al mee verzoend hadden, verdacht blijven.¹⁴ In België is de receptie van evolutie in katholieke kring daarentegen van meet af aan veel rustiger verlopen.¹⁵

Tegelijkertijd laat het bovenstaande zien dat er wel een aantal zinnige redenen waren voor de katholieke terughoudendheid. Allereerst werd de darwiniaanse evolutietheorie van meet af aan gekaapt door atheïstische denkers die vanuit het gegeven dat een scheppende en voorzienige God blijkbaar niet meer nodig is om de biodiversiteit te verklaren tot een anti-religieuze materialistische levensbeschouwing concludeerden en deze ook krachtig propageerden. Dat maakte het bijzonder lastig om wetenschap en ideologie te ontrafelen zodra het over evolutie gaat. Daar komt in de tweede plaats bij dat, met name in de Verenigde Staten, het darwinisme een sterk sociaal-maatschappelijke uitwerking kreeg. De wet van de *survival of the fittest* (Herbert Spencers frase) werd ook van toepassing geacht op de ontwikkeling van bevolkingsgroepen en rassen, waarbij de talloze arme katholieke immigranten uit Ierland en Oost-Europa tot de onderliggende

11 Vgl. hierover A. FLIPSE, *Christelijke wetenschap: Nederlandse rooms-katholieken en gereformeerden over natuurwetenschap, 1880-1940*, Hilversum 2014, 249-254.

12 Zie met name het vele werk van D.N. LIVINGSTONE op dit gebied, bijvoorbeeld zijn *Dealing with Darwin: Place, Politics, and Rhetoric in Religious Engagements with Evolution*, Baltimore 2014.

13 Vgl. B. LEEUWENBURGH, *Darwin in Domineesland*, Nijmegen 2009, over Vogt (136-195) en over de rooms-katholieke reacties (222-234). Zie ook I.N. BULHOF, 'The Netherlands', in: *The Comparative Reception of Darwinism*, ed. T.F. Glick, Chicago 1988, 269-306.

14 BLANCKE, 'Catholic Responses', 361.

15 Vgl. daarover met name R. DE BONT, *Darwins kleinkinderen: De evolutietheorie in België 1865-1945*, Nijmegen 2008.

klasse behoorden die inferieur zou zijn.¹⁶ Die klasse verdiende volgens velen geen ondersteuning, want dan zou gemakkelijk degeneratie optreden.¹⁷ In de derde plaats was de late negentiende en vroege twintigste eeuw precies de tijd waarin het Vaticaan ten strijde trok tegen het ‘modernisme’. Dat was een nogal vaag containerbegrip, maar de darwiniaanse evolutietheorie maakte er in elk geval deel van uit. Men zag door dit modernisme de fundamenten van kerk en geloof in gevaar gebracht, en de afwijzing van evolutiedenken valt dus in hoge mate te begrijpen als deel van dit omvattende antimodernistische offensief. Voeg daar in de vierde plaats bij dat de darwiniaanse variant van de evolutietheorie tegen het eind van de negentiende eeuw wetenschappelijk gezien in zwaar weer verkeerde. Voorafgaand aan de ontdekking van het gen in de twintigste eeuw kon men er onvoldoende empirische bevestiging voor vinden, waardoor alternatieve evolutietheorieën adequater leken.¹⁸ Daardoor was het ook niet vreemd of buitenissig dat de kerk het darwinisme afwees.

Toch bleef het katholieke verzet in stand ook lang nadat het darwinisme de eigen strijd om het bestaan zo rond 1920 glansrijk van de concurrenten gewonnen had. Dit wijst erop dat er in de katholieke kerk toch ook wel theologische bedenkingen bij de inhoudelijke kant van de theorie leefden. Dit was inderdaad het geval, en interessant genoeg speelden Bijbel en Bijbeluitleg daarbij een bepalende rol. Dat laatste was dus niet het exclusieve kenmerk van de protestantse weerstand jegens evolutie. In de tijd van het antimodernisme – ruwweg de eerste helft van de twintigste eeuw (de antimodernisteneed werd in 1910 ingevoerd) – werd zorgvuldig de speelruimte vastgelegd die katholieke theologen en Bijbelgeleerden hadden in de exegese van de eerste hoofdstukken van Genesis. Dat gebeurde weliswaar niet direct uit zorg om een tanend Schriftgezag als zodanig, maar in het kader van de bewust nagestreefde neoscholastieke synthese van geloof en rede. De motieven mogen dus wat anders geweest zijn dan in het klassiek-protestantse beroep op de Bijbel (namelijk ingebed in een bredere context), de effecten waren er niet minder om.

Dit blijkt met name uit een verklaring van de zogenoemde Pauselijke Bijbelcommissie ‘Over het historisch karakter van de eerste drie hoofdstukken van Genesis’.¹⁹ Deze Commissie was in 1902 door paus Leo XIII

¹⁶ Zie hierover R.S. APPELBY, ‘Exposing Darwin’s “Hidden Agenda”: Roman Catholic Responses to Evolution’, in: *Disseminating Darwinism: The Role of Place, Race, Religion, and Gender*, ed. R.L. Numbers/J. Stenhouse, Cambridge 1997, 173-207. Met name in het Ierse katholicisme met zijn wereldwijde vertakkingen is het verzet tegen evolutie opvallend krachtig en persistent geweest.

¹⁷ Vgl. D.B. PAUL, ‘Darwin, Social Darwinism and Eugenics’, in: *The Cambridge Companion to Darwin*, ed. J. Hodge/G. Radick, Cambridge 2009, 219-245; Paul laat onder meer zien dat Darwin zelf ambigu was als het ging om het verbinden van sociaal-maatschappelijke consequenties aan zijn theorie.

¹⁸ De klassieke studie hierover is P.J. BOWLER, *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Theories in the Decades around 1900*, Baltimore 1992.

¹⁹ PAUSELIJKE BIJBELCOMMISSIE, ‘On the Historical Character of the First Three Chapters of Genesis’, 30 juni 1909, in: *Rome and the Study of Scripture: A Collection of Papal Enactments on the Study of Holy Scripture together with the Decisions of the Biblical Commission*, St. Meinrad, IN 1964⁷, 122-124.

opgericht en had onder meer tot taak, oordelen te vellen over vragen rondom Bijbeluitleg waarover rooms-katholieke geleerden debatteerden. Juist de traditionele Bijbeluitleg was immers ter discussie komen te staan onder invloed van het historisch-kritisch onderzoek dat een grote inspiratiebron vormde voor modernisten als Alfred Loisy en George Tyrell. Leo's opvolger Pius X, onder wiens pontificaat de strijd tussen 'integralisten' en modernisten fel oplaaide, was er nog nadrukkelijker dan zijn voorganger op gebrand de eenheid in de kerk te bewaren en verklaarde daarom in 1907 dat alle katholieken gehouden waren de beslissingen van de Bijbelcommissie te accepteren.²⁰

Op 30 juni 1909 publiceerde de Commissie haar antwoorden op vragen over de uitleg van de eerste drie hoofdstukken van Genesis. De Commissie erkende dat de *patres et doctores* deze passage niet in alle opzichten gelijklopend hadden uitgelegd. Het was katholieken daarom toegestaan uit de bestaande traditionele exegeses te kiezen of ook een nieuwe mening te uiten, mits op prudente wijze naar voren gebracht, in overeenstemming met de regel van het geloof en onderworpen aan het oordeel van de kerk. Daar waar in de Genesistekst een letterlijke uitleg tegen de rede inging dan wel evident niet van toepassing was, mocht ervan uitgegaan worden dat de desbetreffende uitdrukkingen in metaforische of antropomorfe zin gebruikt waren. Wanneer men het historisch karakter van Genesis maar vooronderstelde, mocht men dus ook allegorische en profetische interpretaties bieden van onderdelen van Genesis 1-3. De gewijde schrijver van Genesis was er immers niet op uit geweest om op wetenschappelijke wijze over de schepping te doceren, maar om ons een algemeen toegankelijk verslag (*notitia popularis*) door te geven conform de destijds gebruikelijke uitdrukkingswijzen, aangepast aan het begrip van de mensen.²¹ In dit verband achtte de Commissie het toelaatbaar om de veelbesproken 'dagen' van Genesis 1 voor een bepaalde niet nader gedefinieerde tijdsperiode (*pro quodam temporis spatio*) te houden.²²

Deze uitspraken van de Commissie boden uiteraard ruimte om van een al te letterlijke lezing van de Genesistekst af te wijken en zo bijvoorbeeld de geologische tijdschaal te aanvaarden. Echter, deze ruimte werd pas geboden nadat eerst de grenzen ervan met enige nauwkeurigheid waren vastgesteld. Zo was het niet toegestaan om te leren dat de betreffende hoofdstukken geen betrekking hebben op zaken die daadwerkelijk gebeurd waren. Het

Zie voor de tekst ook <www.catholicapologetics.info/scripture/oldtestament/commission.htm> (geraadpleegd op 1 maart 2018).

²⁰ O' LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 114, 118.

²¹ In een vroege uitspraak (1906) had de Bijbelcommissie het mozaïsch auteurschap van de Pentateuch bevestigd, zie O' LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 114; men zal bij de auteur van de eerste hoofdstukken van Genesis dus aan Mozes gedacht hebben.

²² H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Latin – English, ed. P. Hünermann, San Francisco 2012⁴³, 706-707 (nrs. 3515-3519); voortaan geciteerd als DENZINGER, *Enchiridion*, met enkel vermelding van de documentnummers in de marge.

ging om een narratief waaraan objectieve werkelijkheid en historische waarheid beantwoordden, niet om fabels ontleend aan mythologieën of kosmologieën van oude volken, die dan van hun polytheïstische dwalingen gezuiverd zouden zijn en door de gewijde schrijver aangepast aan diens monotheïsme. Evenmin mocht men aannemen dat het om in een historisch jasje gestoken symbolen of allegorieën ging, of om legenden die gedeeltelijk historisch en gedeeltelijk fictief waren. In het bijzonder mocht men de letterlijk-historische betekenis niet betwijfelen waar feiten verhaald worden die de *christianae religionis fundamenta* raken, zoals:²³

1. De schepping van alle dingen door God aan het begin der tijden;
2. de speciale schepping (*peculiaris creatio*) van de mens;
3. de vorming van de eerste vrouw (Eva) uit de eerste man;
4. de eenheid van het menselijk geslacht;
5. het oorspronkelijke geluk van onze eerste ouders in een staat van rechtvaardigheid, morele integriteit en onsterfelijkheid;
6. het gebod dat God de mens gaf om diens gehoorzaamheid te toetsen;
7. de overtreding van dit gebod op instigatie van de duivel in de gedaante van een slang;
8. de val van onze eerste ouders uit de oorspronkelijke staat van onschuld;
9. de belofte van een toekomstige Verlosser.²⁴

Met andere woorden: zeer gedetailleerd wordt aangegeven welke historische en dogmatische aanspraken die traditioneel op basis van Genesis 1-3 werden gedaan in geen geval betwijfeld mochten worden. Sommige daarvan (bijvoorbeeld 6 en 9) zijn zozeer van metafysische en theologische aard dat ze goeddeels los staan van het terrein waarop de natuurwetenschappen betrekking hebben en dus van daaruit ook niet direct onder druk zouden komen te staan. Andere (bijvoorbeeld 1 en 4) raken wel aan kosmologische, biologische en paleoantropologische theorievorming, maar laten zich ook in het licht daarvan tot op de dag van vandaag goed onderschrijven. Weer andere echter (zoals 2, 3 en 5) bleken in het licht van de evolutiebiologie, en speciaal vanuit wat we weten over de menselijke evolutie, toch wel heel moeilijk te handhaven. Dat men een mogelijke botsing met wetenschappelijke theorievorming in dit soort kwesties niet uit de weg ging, is historisch gezien te begrijpen: paus Leo XIII had reeds in 1893 in de encycliek *Providentissimus Deus* de gedachte van een 'beperkte inspiratie' expliciet afgewezen. Dat betekende dat de Bijbel niet slechts, zoals de modernisten en hun verdedigers wilden, gezag had in zaken van geloof en leven. Veeleer kon *geen enkele uitspraak* die de Schrift deed feitelijk onjuist zijn.²⁵ In 1909 – precies

²³ Bij dit lijstje staat expliciet vermeld dat het niet uitputtend is.

²⁴ DENZINGER, *Enchiridion*, nrs. 3512-3514. Vgl. ook O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 124-126.

²⁵ M. ARTIGAS e.a., 'Darwin and the Vatican: The Reception of Evolutionary Theories', in: *The Reception of Charles Darwin in Europe*, II, ed. E.-M. Engels/T.F. Glick, New York/London 2008, 415-416.

een halve eeuw na verschijning van de *Origin* – werd dus duidelijk wat dat betekende voor de uitleg van de eerste Bijbelhoofdstukken en kwam de vraag op in hoeverre een en ander verenigbaar was met acceptatie van darwiniaanse evolutie.

Het is dan ook niet zonder reden dat vanaf 1909 rooms-katholieke theologen intensief in de weer zijn geweest met de hier genoemde thema's.²⁶ De geboden ruimte zou daarbij maximaal benut worden, maar van tijd tot tijd ook overschreden. Het is opmerkelijk dat latere pauselijke geschriften het aantal voorwaarden waaraan voldaan moest worden om evolutiebiologie en geloof met elkaar te verzoenen, zouden verminderen, of misschien (als men het sympathieker wil zeggen) concentreren. Deze aanpassing zou het op den duur mogelijk maken acceptatie van de evolutietheorie op een bepaalde manier in de rooms-katholieke denkwijze te incorporeren. Maar vanzelf ging dat bepaald niet. Dat brengt ons bij het hier te onderscheiden tweede patroon in de rooms-katholieke receptie van (neo-)darwiniaanse evolutie.

B

Incorporatie

Het zou misleidend zijn te suggereren dat in de rooms-katholieke receptie van de evolutietheorie incorporatie een volgend stadium was na afwijzing. Beide reacties deden en doen zich veeleer gelijktijdig voor. Daarom spreken we liever over patronen en niet over fasen in deze receptie. Zeer vroeg is er bijvoorbeeld al sprake van incorporatie bij de Britse bioloog George Jackson Mivart (1827-1900), een bekeerling tot het katholicisme en een goede kennis van Darwin.²⁷ Mivart was aanvankelijk enthousiast over Darwins theorie, maar raakte er naderhand van overtuigd dat het mechanisme van natuurlijke selectie onvoldoende is om het evolutionaire proces en de biodiversiteit te verklaren, waarop zijn relatie met Darwin verslechterde. Mivart bleef echter wel – samen met Asa Gray aan protestantse zijde – tot de eerste theïstische evolutionisten behoren. Opmerkelijk genoeg werden zijn pogingen om geloof en wetenschap met elkaar te verzoenen door het Vaticaan goedgekeurd (misschien vanwege Mivarts antidarwinianisme?), zoals blijkt uit het feit dat paus Pius IX, die zelf overigens een afkeer had van evolutietheorieën, hem in 1876 tot doctor benoemde.²⁸ Behalve van darwinistische kreeg Mivart echter ook van rooms-katholieke zijde met tegenkanting te

²⁶ Een goed voorbeeld hiervan is K. Rahner die in diverse publicaties creatief op de verhouding van katholieke theologie en evolutiebiologie inging. Zie daarover bijvoorbeeld O. PUTZ, 'Evolutionary Biology in the Theology of Karl Rahner', *Philosophy and Theology* 17 (2005) 85-105.

²⁷ O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 78, wijst erop dat in de Angelsaksische landen tussen 1840 en 1860 het merendeel van de katholieke intellectuelen uit bekeerlingen bestond, doordat geboren katholieken veel minder opleidingskansen hadden en daardoor veelal een beperktere horizon.

²⁸ O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 85.

maken, met name omdat hij het voor waarschijnlijk hield dat ook de mens via evolutie uit eerdere soorten was voortgekomen. Mivart kon zich naar alle kanten scherp en provocerend uitlaten. Hij ging zich in de loop der tijd steeds meer met theologische kwesties bezighouden en zocht daarbij naar oplossingen die tegen het modernisme aanschuurden. Interessant genoeg waren het niet zijn werken over geloof en evolutie die op de Index belandden, maar drie artikelen over de hel waarin hij betoogde dat daar toch nog wel enig geluk te vinden zou zijn (1893).²⁹

Ook die andere grote negentiende-eeuwse bekeerling tot het katholicisme, John Henry Newman (1801-1890), stond sympathiek ten opzichte van evolutietheorieën, in principe ook tegenover die van Darwin. Newman kon uiteraard bepaald niet van een hang naar liberalisme of modernisme verdacht worden. Hij liet ook de mogelijkheid open dat Darwin op onderdelen in conflict kwam met de geopenbaarde waarheid, en dat was dan wel problematisch, maar de hoofdgedachte van Darwins theorie achtte hij niet in strijd met het christelijke geloof. Het valt immers niet in te zien waarom ‘de toevallige evolutie van organismen inconsistent is met goddelijk ontwerp – ze is toevallig voor ons, niet voor God’.³⁰ In 1870 ondersteunde Newman dan ook (in een brief aan Edward Pusey) een verzoek aan de Universiteit van Oxford om Darwin een eredoctoraat toe te kennen.³¹ Deze stemmen klonken echter naast felle afwijzingen van evolutiedenken door minstens even prominente katholieken, zoals de veelgelezen Engelse schrijver G.K. Chesterton. Ook vandaag zien we in het rooms-katholicisme nog altijd evolutie-sceptis naast acceptatie en (wat nog iets anders is!) theologische verwerking ervan.³² Er lopen in de receptiegeschiedenis dus van begin tot eind diverse lijnen langs en door elkaar, maar daarbij zijn de gewichten gaandeweg wel verschoven.

Wat dit laatste betreft, wordt in het algemeen de encycliek *Humani generis redemptionem* (‘De verlossing van het menselijk ras’) van paus Pius XII uit 1950 als een waterscheiding beschouwd.³³ Voor de eerste keer wordt hierin namelijk erkend dat een bepaald type evolutietheorie verenigbaar is met het katholieke geloof. De weg daartoe was bereid in een eerdere

29 O’LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 93.

30 ‘[...] the accidental evolution of organic beings is inconsistent with divine design — It is accidental to us, not to God’, uit: J.H. NEWMAN, Letter to J. Walker of Scarborough on Darwin’s Theory of Evolution, May 22, 1868; zie <inters.org/Newman-Scarborough-Darwin-Evolution> (geraadpleegd op 3 maart 2018). Vgl. J.W. CHAPPELL, ‘A Grammar of Descent: John Henry Newman and the Compatibility of Evolution with Christian Doctrine’, *Science and Christian Belief* 27 (2015) 180-206.

31 G.P. ELDER, *Chronic Vigour: Darwin, Anglicans, Catholics and the Development of a Doctrine of Providential Evolution*, Lanham 1996, 75. Vgl. J.F. HAUGHT, ‘Darwin and Catholicism’, in: *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought*, ed. M. Ruse, Cambridge 2013, 487. Darwin zou naderhand voor de honoraire titel bedanken vanwege zijn slechte gezondheid.

32 Bij de sceptis valt momenteel te denken aan werk van katholieke ID-theoretici als Michael Behe en Mark Ryland; bij theologische verwerking aan studies van John Haught, Denis Edwards en Jack Mahoney, met daarnaast een opvallend groot aandeel van vrouwelijke theologen, zoals Ilia Delio, Celia Deane-Drummond en Elisabeth Johnson.

33 HAUGHT, ‘Darwin and Catholicism’, 487, spreekt inderdaad over een ‘watershed moment’.

encycliek van dezelfde paus, *Divino afflante Spiritu* uit 1943. Daarin werd een zekere ruimte gegeven aan historisch-kritische benaderingen in de Bijbelexegese, en de ‘niet voldoende bedachtzame ijver’ gehekeld waarmee sommigen datgene wat nieuw is enkel om die reden bestrijden of verdenken.³⁴ Een brief van de Pauselijke Bijbelcommissie uit 1948 aan de aartsbisschop van Parijs paste deze gedachte toe op de uitleg van de eerste hoofdstukken van Genesis, en wees erop dat eerdere uitspraken van de commissie hierover (zoals die uit 1909) nader onderzoek naar de ontstaanscontext en de literaire genres van deze hoofdstukken niet in de weg stonden. De hoofdstukken zijn weliswaar historisch, maar ze zijn dat niet per se in de moderne zin van het woord.³⁵ Daarom worden katholieke geleerden ook tot nader onderzoek aangespoord, want de vragen zijn volgens de commissie complex.³⁶

Pius XII (paus van 1939 tot 1958) had een conservatieve instelling, maar combineerde die met een oprechte belangstelling voor wetenschappelijk onderzoek. Voor de theologische basis daarvoor verwees hij naar het Eerste Vaticaans Concilie, waar het harmonisch samengaan van geloof en rede als bronnen van geloofskennis nadrukkelijk was bevestigd. Juist daarom was hij zowel kritisch jegens katholieken die een anti-wetenschappelijke houding voorstonden als jegens wetenschappers die anti-katholieke conclusies aan hun werk verbonden.³⁷ Beide kanten van zijn grondhouding zijn terug te vinden in *Humani generis*. Enerzijds staat dit bekend als een reactionair document, geschreven om het hoofd te bieden aan liberale tendensen in eigen kring, waarbij men – soms met een beroep op de genoemde brief van de Bijbelcommissie aan de aartsbisschop van Parijs uit 1948 – fouten ging toeschrijven aan de auteurs van het Oude Testament en grote delen daarvan voor mythisch verklaarde.³⁸ Ook de evolutietheorie komt allereerst in kritische zin aan de orde: deze wordt door velen geaccepteerd zonder voldoende bewijsmateriaal, wordt door haar aanhangers ook toegepast op het begin van alle dingen, en biedt aanleiding tot een monistische en materialistische levensvisie. Anderzijds gaat *Humani generis* echter constructief in op de oproep van ‘niet weinigen’ die van mening zijn dat de katholieke religie de hedendaagse wetenschap zo serieus mogelijk moet nemen.³⁹ Dat is zeker prijzenswaardig, stelt de encycliek, en daarom verbiedt het leergezag van de kerk ook niet dat, conform de huidige staat van de menswetenschappen (genoemd worden even later biologie, antropologie en geschiedenis) en de theologie, onderzoek en geïnformeerde discussie plaatsvindt ‘met betrekking tot de leer van evolutie, voor zover deze de oorsprong van het menselijk

34 DENZINGER, *Enchiridion*, nr. 3831.

35 Vgl. P. KAPUSTA, ‘Darwinism from *Humani Generis* to the Present’, in: *Darwin and Catholicism: The Past and Present Dynamics of a Cultural Encounter*, ed. L. Caruana, London 2009, 28.

36 DENZINGER, *Enchiridion*, nrs. 3862-3864.

37 O’LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 142.

38 Het schijnt dat de encycliek hier onder meer Teilhard de Chardin op het oog had; vgl. O’LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 158.

39 DENZINGER, *Enchiridion*, nr. 3895.

lichaam zoekt in reeds bestaande levende materie'.⁴⁰ Dit type onderzoek moet er wel eerlijk aan toe gaan, dat wil zeggen met een gepaste afweging van alle argumenten pro en contra. Men moet niet voor feiten uitgeven wat slechts hypotheses zijn, en zich ook blijven onderwerpen aan het oordeel van de kerk. Polygenisme – het idee dat de mensheid niet uit een enkel koppel is voortgekomen maar meerdere eerste voorouders heeft – wordt afgewezen vanwege de onverenigbaarheid ervan met de erfzondeleer.

Hoe valt dit alles te waarden? Don O'Leary lijkt mij te zuur wanneer hij opmerkt dat het hier gaat om een tegenstribbelende concessie van Pius XII die ook nog eens minimaal was.⁴¹ Weliswaar vertrok Pius vanuit hetzelfde denkraam als zijn voorgangers: de reeds genoemde neoscholastieke synthese van geloof en rede. Maar juist de plaats van de rede in dat raamwerk maakte dat de houding ten opzichte van de evolutietheorie nu bijgesteld werd – het was immers gezien de wetenschappelijke stand van zaken niet langer redelijk deze nog zonder meer af te wijzen. En wetenschappelijke ontwikkelingen konden volgens het kerkelijk leergezag ook naar eigen overtuiging niet zomaar terzijde geschoven worden – een wetenschappelijk gegeven was in de neoscholastiek per definitie ook theologisch relevant.⁴² Pius XII was zodoende vele katholieken én protestanten voor met zijn erkenning van de mogelijkheid van gemeenschappelijke afstamming. Natuurlijk was met *Humani generis* het laatste woord niet gezegd, maar vanuit zijn vertrouwen met het recente wetenschappelijke onderzoek en ondanks de sterke neiging tot conservatisme zowel bij hemzelf als bij zijn ghostwriter R. Garrigou-Lagrange, zette Pius hier wel een belangrijke stap. Deze betekende enerzijds een breuk met het verleden – men heeft immers wel enige lenigheid van geest nodig om een mogelijke herkomst van het menselijk lichaam uit het dierenrijk in lijn te brengen met de uitspraken van de Pauselijke Bijbelcommissie uit 1909! – en zou anderzijds de toekomstige katholieke positiebepaling jegens evolutie diepgaand beïnvloeden.

Het komt vaker voor dat juist de concessies van 'haviken' cruciaal zijn voor het verdere verloop van een debat, en dat is hier misschien wel eens te meer zo omdat Pius XII ervoor waarschuwde de status van *Humani generis* niet te onderschatten. Ook al sprak hij in de encycliek niet *ex cathedra*, dat betekende volgens eigen zeggen niet dat zijn woord slechts een mening was waaraan men vrijelijk voorbij kon gaan. Integendeel, als de paus zich bewust uitsprak over een zaak, dan kon deze vervolgens niet langer ter discussie

⁴⁰ DENZINGER, *Enchiridion*, nr. 3896 (vertaling GvdB). Er wordt meteen aan toegevoegd dat volgens het katholieke geloof *zielen* op onmiddellijke wijze door God geschapen worden.

⁴¹ 'Pius' grudging concession to evolutionary theory was minimal and conditional', aldus O'LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 152. Conditioneel was ze zeker, maar dat is ook niet vreemd wanneer men bedenkt wat er destijds (en tot op vandaag trouwens) allemaal aan ideologisch gedachtegoed met de evolutietheorie verbonden werd. Minimaal was de concessie mijns inziens niet, want wie de mogelijkheid van een evolutionair ontstaan van het menselijk lichaam accepteert, accepteert impliciet ook de geologische tijdschaal en de evolutionaire ontwikkeling van alle leven.

⁴² Ik dank een anonieme reviewer van een eerdere versie van dit artikel voor dit punt.

staan.⁴³ Pius zal daarbij wellicht niet direct gedacht hebben aan de ruimte die hij schiep voor de evolutietheorie, maar die viel daar natuurlijk wel onder. Het is dan ook lariekoek wanneer de protestantse theoloog Benno Zuiddam, in de hitte van het recente protestantse evolutiedebat in ons land, betoogt dat het creationisme de officiële leer van de Rooms-Katholieke Kerk inzake de oorsprongsvragen zou zijn.⁴⁴

Humani generis lijkt een balans te zoeken tussen enerzijds de traditionele leer die men bedreigd zag en anderzijds de onloochenbare voortgang die het wetenschappelijk onderzoek inzake de oorsprongsvragen maakte. Niet alleen *Traditionshüter*, maar ook rooms-katholieke wetenschappers worden serieus genomen. Het is duidelijk dat de erkenning van de mogelijkheid van menselijke evolutie aan de laatste groep te danken is. Beide groepen roerden zich reeds geruime tijd rondom evolutie, maar de wetenschappers zouden, onder meer via de Pauselijke Academie van Wetenschappen, meer invloed krijgen naarmate de antimodernistische wind wat ging liggen. Reeds in de jaren 1920 was duidelijk geworden dat vanuit het Vaticaan geen actie meer ondernomen zou worden jegens katholieke voorstanders van evolutie, wanneer die hun visie tenminste ‘prudent en objectief’ naar voren brachten.⁴⁵ Dat laatste kon echter wel een punt zijn. In 1921 bijvoorbeeld had de Belgische geoloog Henri de Dorlodot, in het eerste deel van wat een tweeluik moest worden, betoogd dat zijn katholieke kerkgenoten niet moesten aarzelen evolutie te accepteren omdat Darwins theorie nu eenmaal zeer waarschijnlijk was en bovendien niet tegen de Bijbel inging.⁴⁶ Traditionalistenaefenden toen druk op Dorlodot uit om zijn visie te herroepen teneinde een officiële veroordeling te ontlopen, maar Dorlodot ging niet door de bocht. Wel wees hij het verzoek af om tot een Duitse vertaling van zijn boek te komen en heeft hij het tweede deel van zijn werk, dat specifiek over humane evolutie ging, niet meer het licht laten zien (pas in 2006 dook het op, en in 2009 werd het alsnog uitgegeven).⁴⁷ Dat leek het resultaat van een moeizaam bereikt compromis.

43 DENZINGER, *Enchiridion*, nr. 3885.

44 B. ZUIDDAM, ‘Creationisme officiële leer van RK-Kerk’, *Reformatorisch Dagblad*, 2 oktober 2017, Forum 6-7. Zuiddam beroept zich op de uitspraken van de Pauselijke Bijbelcommissie uit 1909, zonder de latere officiële interpretaties daarvan te honoreren of zelfs maar te vermelden. Ook zijn opmerking dat pas in de twintigste eeuw katholieke wetenschappers met andere geluiden kwamen (6), is zoals we zagen bezijden de waarheid.

45 O’LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 133, onder verwijzing naar H.W. PAUL, *The Edge of Contingency: French Catholic Reaction to Scientific Change from Darwin to Duhem*, Gainesville 1979, 104-105.

46 H. DE DORLODOT, *Le darwinisme au point de vue de l’orthodoxie catholique: Première volume: L’origine des espèces*, Bruxelles/Paris 1921. De Dorlodot bouwde op zijn beurt voort op het gedachtegoed van geestverwanten als de bovengenoemde Dalmace Leroy en John Zahm.

47 H. DE DORLODOT, *L’origine de l’homme: Le Darwinisme au point de vue de l’orthodoxie catholique*, 2, Wavre 2009; zie ook BLANCKE, ‘Catholic Responses’, 365-366 en R. DE BONT, ‘“Foggy and Contradictory”: Evolutionary Theory in Belgium, 1859-1945’, in: *Reception of Charles Darwin in Europe* 1, ed. Engels/Glick, 188-198.

De Britse theoloog Ernest C. Messenger pakte een decennium later de draad op waar Dorlodot deze had laten liggen door uitvoerig in te gaan op de vraag naar humane evolutie.⁴⁸ Hoewel hij erkende dat hier (nog) geen overtuigend wetenschappelijk bewijs voor was, leek het hem redelijk om te geloven dat ook het menselijk lichaam – niet diens ziel – op enigerlei wijze via evolutie tot stand gekomen was.⁴⁹ Hij overwoog daarbij dat het schepingsverhaal in Genesis 2 wellicht slechts een geestelijke les wilde overbrengen en dus niet letterlijk genomen moest worden, maar hij realiseerde zich dat deze optie door de bepalingen van 1909 uitgesloten werd. Messenger wist zijn ideeën al met al zo prudent naar voren te brengen dat er ditmaal geen gevolgen dreigden. Toen in 1950 *Humani generis* verscheen, toonde hij zich content met de inhoud.⁵⁰ Die was overigens mede door hemzelf beïnvloed, met name waar het ging om de richtlijn ‘wel openheid voor evolutie van het menselijk lichaam, niet voor die van de ziel’. Al met al vormen pogingen om de evolutietheorie op enigerlei wijze te incorporeren in een rooms-katholiek verstaan van de werkelijkheid dus wel een patroon in de receptiegeschiedenis.

Dit blijkt ook wanneer we kijken naar de tweede helft van de twintigste eeuw. Zo keert ook *Gaudium et spes* (1965) – vrucht van het Tweede Vaticaans Concilie – zich tegen hen die de eigenstandige rol van de wetenschap betwisten als het gaat om waarheidsvinding. Bovendien haakt deze pastorale constitutie aan bij de poging van Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) om katholieke theologie en evolutiedenken in een groots concept te integreren. Dat is opmerkelijk omdat Teilhards superieuren hem bij diens leven nog verboden hadden zijn belangrijkste werken hierover te publiceren.⁵¹ Omgekeerd had Teilhard zich uitermate kritisch uitgelaten over *Humani generis*.⁵² Nog in 1962 had het Vaticaan dan ook gewaarschuwd tegen de ‘gevaren’ van Teilhards denken, maar mede daardoor werden diens postuum alsnog verschenen boeken door katholieke denkers veel gelezen.⁵³ Sommigen van die wetenschappers en theologen traden weer als adviseur op tijdens het Tweede Vaticaans Concilie, hetgeen verklaart dat er toen meer helderheid was over wat Teilhard daadwerkelijk voor ogen stond. Ondertussen hield

48 D. O’LEARY, ‘From the *Origin* to *Humani Generis*: Ireland as a Case Study’, in: *Darwin and Catholicism*, ed. Caruana, 21.

49 E.C. MESSENGER, *Evolution and Theology: The Problem of Man’s Origin*, London 1931.

50 E.C. MESSENGER, *Theology and Evolution: A Sequel to Evolution and Theology*, London 1951, 215-216. Vgl. O’LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 149.

51 Vgl. HAUGHT, ‘Darwin and Catholicism’, 489-491. Het punt was vooral dat Teilhard elke letterlijkeheidsaanspraak rondom Genesis 2-3 had laten vallen en erfzonde (casu quo onze participatie in het kwaad) opvatte als het noodzakelijke gevolg van de onvolmaaktheid van het universum.

52 O’LEARY, *Roman Catholicism and Modern Science*, 156-157.

53 P. TEILHARD DE CHARDIN, *The Phenomenon of Man*, London 1955; ID., *The Divine Milieu: An Essay on the Interior Life*, London 1960. Het eerste boek werd later heruitgegeven onder de politiek (maar ook feitelijk) correctere titel *The Human Phenomenon*, Eastbourne 1999. Voor een korte schets van Teilhards denken, zie F. EUVÉ, ‘Teilhard de Chardin: Evolution for a Believing Scientist’, in: *Darwin and Catholicism*, ed. Caruana, 60-74.

paus Paulus VI gedurende zijn pontificaat (1963-1978) zorgvuldig vast aan de lijnen die uitgezet waren in *Humani generis*, ook al gingen het verplichte monogenisme en de leer van de afzonderlijke schepping van de ziel steeds meer theologen zwaar op de maag liggen.⁵⁴

Van belang voor het vervolg van de discussies is vooral de toespraak van de opvolger van Paulus VI, Johannes Paulus II (1978-2005), tot de Pauselijke Academie van Wetenschappen op 24 oktober 1996. Hierin komt deze tot de beroemd geworden formulering dat de evolutietheorie ‘meer dan een hypothese’ is: ‘Vandaag de dag, bijna een halve eeuw na de verschijning van de encycliek [*Humani generis*], leiden nieuwe gegevens ertoe, om in de evolutietheorie meer dan een hypothese te zien’. De paus baseert dit op ‘een reeks ontdekkingen in diverse wetenschappelijke disciplines’. Treffend spreekt hij over een ‘overeenkomst – die gezocht noch uitgelokt is – van de resultaten van onderzoeken, die onafhankelijk van elkaar zijn uitgevoerd’.⁵⁵ Dat is inderdaad waardoor de evolutietheorie geleidelijk steeds breder krediet kreeg. De uitspraken zijn niettemin opmerkelijk omdat het leergezag het normaal gesproken niet als zijn taak ziet een bepaalde wetenschappelijke theorie aan te bevelen. Ze hebben in conservatief-katholieke kringen dan ook tot nogal wat onrust en hermeneutische noodgrepen geleid. Zo beweert het Amerikaanse rooms-katholieke medianetwerk EWTN (Eternal World Television Network) dat de paus slechts over kosmische evolutie sprak en dat het ‘meer dan een hypothese’ niet opgaat voor biologische evolutie.⁵⁶ Dat paus Johannes Paulus II wel degelijk (ook) over biologische evolutie sprak, blijkt uit het feit dat hij de kwestie van het ontstaan van de mens aan de orde stelde. In dat verband herhaalde hij de inmiddels gebruikelijk geworden afbakening: het is uitgesloten dat de ziel op enigerlei wijze zou opkomen uit levende materie.⁵⁷ Voor het menselijk lichaam geldt die uitzondering echter niet.

Ook intern ontstonden er intussen aarzelingen bij de pauselijke toespraak. Zo noemde kardinaal Christoph Schönborn van Wenen haar in een opzienbarend artikel ‘vaag en onbelangrijk’. Veel belangrijker zouden eerdere uitspraken van Johannes Paulus II zijn (uit 1985), waarin deze, net als Schönborn zelf, de notie van *intelligent design* (of, preciezer, *design in nature*) onderschreef.⁵⁸ Schönborn, die contacten had met het Discovery

54 Vgl. KAPUSTA, ‘Darwinism from *Humani Generis* to the Present’, 31-32.

55 JOHANNES PAULUS II, ‘Over de evolutieleer’, <www.rkddocumenten.nl/rkddocs/index.php?mi=600&doc=1205> §4 (geraadpleegd op 9 maart 2018). In VAN DEN BRINK, *En de aarde bracht voort*, 18-19, sluit ik me in de richting van een vooral protestants publiek bij deze woorden aan.

56 Zie <www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM#note> (geraadpleegd op 8 maart 2018); momenteel nemen sommigen hun toevlucht tot een drastischer alternatief feit: de paus zou zijn toespraak nooit gehouden hebben! Zie bijvoorbeeld <www.bennozuiddam.com/Pope%20John%20Paul%20cancelled%20meeting%20Pontifical%20Academy%20of%20Science.pdf> (geraadpleegd op 8 maart 2018).

57 JOHANNES PAULUS II, ‘Over de evolutieleer’, §5.

58 C. SCHÖNBORN, ‘Finding Design in Nature’, *New York Times*, 7 juli 2005; zie <www.millerandlevine.com/km/evol/catholic/schonborn-NYTimes.html> (geraadpleegd op 9 maart 2018). Schönborn was eerder hoofdredacteur van de officiële *Katechismus van de Katholieke Kerk* (1992).

Institute in Seattle (het centrum van de Amerikaanse *intelligent design*-beweging), wees het neodarwinisme af omdat dit het evolutieproces als blind en doelloos zou kenschetsen. Hij beklagde zich bovendien over misbruik dat van de pauselijke rede uit 1996 gemaakt zou worden voor de rechtvaardiging van het neodarwinisme. Hij kreeg echter de wind van voren van belangrijke katholieke wetenschappers als Francesco Ayala, John Haught en Kenneth Miller, bij wie anderen zich aansloten. Daarop retireerde Schönborn, door aan te geven verkeerd begrepen te zijn: zijn stelling over het ontwerp dat in de natuur te ontwaren valt, betrof een theologische uitspraak, geen natuurwetenschappelijke.⁵⁹ Dat nu een *anti*-evolutionair katholiek denker moest retireren, sprak boekdelen.

Ook Johannes Paulus' opvolger, Benedictus XVI (2005-2013), toonde zich in 2007 echter niet helemaal gelukkig met het 'meer dan een hypothese'. De uitdrukking was ongetwijfeld goed bedoeld, maar liever sprak hij over een 'incomplete theorie'.⁶⁰ Nu sluit het een het ander natuurlijk niet uit. 'Meer dan een hypothese' betekent niet dat de evolutietheorie volledig waar of zelfs 'bewezen' zou zijn – Johannes Paulus had in zijn toespraak dit voorbehoud zelfs zorgvuldig aangebracht. Wetenschapstheoretisch gezien is een theorie al meer (want complexer en omvattender) dan een hypothese, en een theorie is niet per se waar. Blijkbaar was echter voor nogal wat katholieken alleen al het idee dat de evolutietheorie op wetenschappelijke gronden serieus genomen dient te worden, moeilijk verteerbaar – net zoals dat bij veel protestanten het geval is.⁶¹

Inmiddels kunnen we ons afvragen of het geen tijd wordt om de oude regel te herinterpreteren (teruggaand op Messengers boek uit 1931) dat wel het menselijk lichaam, maar niet diens ziel geëvolueerd zou zijn. Schuilt hier niet een dualisme achter dat noch wetenschappelijk, noch Bijbels-theologisch te handhaven valt? Ook zou het denkbaar zijn officieel opening te bieden voor polygenisme naast het implausibel geworden monogenisme (zoals Rahner al bepleitte). Het lijkt er echter op dat de huidige paus Franciscus, liever dan deze interne discussies voort te zetten, de evolutietheorie aanvaardt als achtergrond voor een ecologische *wake up call*, om zo de aandacht te verplaatsen naar urgentere vraagstukken.⁶²

59 Zie voor de affaire O'LEARY, *Roman Catholicism and Darwinism*, 213-218.

60 '[...] it is also true that the theory of evolution is not a complete, scientifically proven theory.' Vgl. KAPUSTA, 'Darwinism from *Humani Generis* to the Present', 42.

61 In G. VAN DEN BRINK/J. DE RIDDER/R. VAN WOUDEMBERG, 'The Epistemic Status of Evolutionary Theory', *Theology & Science* 15 (2017) 454-472, betogen we dat over de epistemische status van de evolutietheorie in graduele en niet in absolute termen gedacht moet worden. Het gaat niet om waar of niet waar, maar om het (op basis van de 'evidence') toekennen van uiteenlopende waarschijnlijkheidsgraden aan de diverse onderdelen ervan. De opmerkingen van Johannes Paulus II in 'Over de evolutieleer' geven een belangrijke aanzet in deze richting.

62 PAUS FRANCISCUS, *Laudato si'*, Vaticaanstad 2015; zie voor de Nederlandse tekst <www.rkdOCUMENTEN.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=5000> (geraadpleegd op 9 maart 2018).

We moesten in het voorgaande afzien van elk streven naar volledigheid. Het palet van de rooms-katholieke receptie van de evolutiebiologie is vele malen rijker en veelkleuriger dan we hier konden schetsen. Niettemin konden we wel enkele patronen ontwaren, namelijk die van afwijzing en incorporatie. Deze patronen moeten niet, zoals men misschien zou verwachten, diachroom gedacht worden. Beide lopen van begin tot eind synchroon, zij het dat *Humani generis* een kantelpunt vormt. Vanaf dat moment is het de katholieke officieel toegestaan een ‘kale’ variant van de evolutietheorie te onderschrijven. Dat gebeurt dan ook in steeds bredere kring. Maar reeds van meet af aan was er sprake van acceptatie bij sommige katholieken, en tot op vandaag is er omgekeerd bij anderen sprake van verzet. Zelfs het *tertium* van George Mivart – wel evolutie, maar geen darwinisme – vindt nog steeds navolging (hierin zou men dus een derde patroon kunnen zien).⁶³ De gevoerde discussies verschillen ook nauwelijks van die welke in het mainstream protestantisme gevoerd werden en worden. Ook in de katholieke bezinning speelt de aard van het Bijbels getuigenis een bepalende rol, in samenhang met hermeneutische vragen naar de doorvertaling ervan. Terecht schrijft Flipse dan ook: ‘Het idee dat katholieken al snel tot een verzoening kwamen van evolutie en geloof, en orthodox-protestanten evolutie zonder meer afwezen vanwege hun letterlijke interpretatie van het scheppingsverhaal, is historisch onjuist’.⁶⁴

Wel kan men zeggen dat de Schrift in de katholieke discussies wellicht op een wat andere manier functioneerde: haar uitleg moest niet beschermd worden omdat deze als zodanig vaststond, maar slechts voor zover een officieel geijkte kerkelijke leer (bijvoorbeeld over de erfzonde) in het geding raakte. Verder laat zich vermoeden dat de rol van het centrale leergezag stimulerend is geweest voor ontwikkelingen in het geheel van de kerk, juist omdat dat leergezag zoals we zagen niet altijd top-down werkte, maar aan inzichten en belangen vanuit uiteenlopende hoek recht moest (en wilde) doen. De protestantse gewoonte om je als je het er niet meer mee eens bent bij een ander kerkgenootschap aan te sluiten (of er zelf een op te richten) is katholieken vreemd. Dat leidt tot het besef dat je het met elkaar uit zult moeten houden en dus naar elkaar moet blijven luisteren. Het lijkt erop dat de achtereenvolgende pausen sinds 1859 precies dat gedaan hebben, waarbij

⁶³ Zie G.S. JOHNSTON, *Did Darwin Get It Right? Catholics and the Theory of Evolution*, Huntington 1998.

⁶⁴ A. FLIPSE, ‘De schepping zou er even wonderbaar om zijn: Geschiedenis van het evolutiedebat in gereformeerde en rooms-katholieke kring’, in: *Botsen over het begin*, red. K. van Bekkum/ G. Harinck, Barneveld 2010, 21. Flipse wijst erop dat protestanten in eerste instantie andere problemen met evolutie hadden, namelijk haar vermeende onverenigbaarheid met goddelijke leiding, de dierlijke afstamming van de mens, en de veelvuldige associatie ervan met een materialistische wereldbeschouwing (22).

aanvankelijk de traditionalisten bepalend waren voor hun oordeelsvorming en naderhand de wetenschappers (en door hen geïnformeerde theologen) meer voet aan de grond kregen. Steeds werd echter naar een balans gezocht. Daarbij blijkt uit het feit dat de Rooms-Katholieke Kerk nu al ruim zestig jaar de verenigbaarheid van geloof en evolutie erkent, dat een orthodox-christelijke theologie en acceptatie van de evolutietheorie goed samen kunnen gaan – iets wat protestantse sceptici tot nadenken zou kunnen stemmen.

SUMMARY

More than a Hypothesis: Some Patterns in the Roman Catholic Reception of Evolutionary Theory

It is often assumed that Roman Catholicism could much more easily come to terms with Darwinian evolution than orthodox forms of Protestantism. Whereas Protestants are bound to a literal interpretation of the (first chapters of the) Bible as a result of their *sola Scriptura* principle, so it is thought, Catholics have traditionally been much more flexible in their exegesis of these chapters. This paper challenges this view, arguing that the situation is much more complex. Evolution does not just collide with some Protestant idiosyncracies, but raises questions with regard to traditional doctrinal assumptions across the board of the Christian tradition, and both Catholics and Protestants have sensed this. In both traditions, therefore, responses to evolution have been and still are divided: rejecting and accepting approaches to evolution (as well as in-between attitudes) can be discerned ever since the 1860s and until today. This paper distinguishes several patterns (not necessarily stages) in the Roman Catholic reception of (neo)darwinism. It is shown that scriptural exegesis, the boundaries of which were determined by the Pontifical Biblical Commission, was a dominant aspect in the Vatican's early (= pre-1950) rejection of Darwinian evolution. Several factors are mentioned that may help us understand this Catholic anti-evolutionary stance. The encyclical *Humani generis* (1950) was a tipping point, however, since here it was acknowledged for the first time that under certain conditions and within certain limits a restricted form of evolutionary theory (especially the notion that human bodies might have animal ancestry) is compatible with the Catholic faith. Polygenism is, however, to be rejected, as is the idea that even the human soul might have evolved along natural lines. Although the overall voice of *Humani generis* is reactionary, a careful plea is made for taking contemporary science seriously. Nevertheless, tensions remained as is, for example, clear from official warnings against the thought of Teilhard de Chardin as late as 1962. Even the cautious (and incontrovertible!) statement of pope John Paul II in 1996, that evolution is 'more than a hypothesis' was met with considerable resistance, not only among conservatives at the fringes of the church, but also, for instance, on the part of Christoph Cardinal Schönborn of Vienna, who sympathized with the American ID-movement. Yet, the central role of the magisterium has probably been decisive in helping many Catholics to come to terms with evolution without compromising their faith.

GIJSBERT VAN DEN BRINK, geboren in 1963 te Utrecht, is werkzaam als hoogleraar Theology & Science aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Tevens is hij hoofd van de afdeling Beliefs & Practices van de Faculteit Religie en Theologie aldaar. Tot zijn boekpublicaties behoren *Een publieke zaak* (Zoetermeer 2004), samen met C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: Een inleiding* (Zoetermeer 2012) en *En de aarde bracht voort: Over christelijk geloof en evolutie* (Utrecht 2017). Zijn adres is: Cattenbroekerlaan 25, 3445 EG Woerden; e-mail: g.vanden.brink@vu.nl.