

God en het kwaad in de wereld

Een eerdere versie van dit artikel staat als Hoofdstuk 5 in [Zin en onzin over God](#)

Kwaad en onheil zijn twee Geen inherent kwaad in Gods schepping God en de natuurkrachten Is God een Grote Toveraar? Heil en onheil in Gods hand Hoe gaan we theologisch zinvol om met onheil? In hoeverre mag de mens proberen onheil af te wenden? De oorsprong van het kwaad in de wereld Een zondeval in de oergeschiedenis? De dood, Gods straf op de zonde? Satan als de verpersoonlijking van het kwaad? Geloof in de duivel en zijn trawanten?
--

Kwaad en onheil zijn twee

Als we het over ‘het kwaad’ in de wereld hebben, dienen we duidelijk te maken wat we er onder verstaan. In het gangbare spraakgebruik wordt het begrip ‘kwaad’ veelal in een brede, algemene zin gebruikt. Zo worden dingen die in principe niet van kwade aard of verderfelijk maar eerder onaangenaam en onprettig zijn, vaak als ‘kwaad’ aangemerkt. Bepaalde zaken, gebeurtenissen en situaties die wij onprettig, hard en wreed vinden, beschouwen we als ‘kwaad’: pijn, ziekte, verdriet, de dood, tegenslag, rampspoed, onrecht, geweld, onderdrukking, oorlog, armoede en hongersnood, plagen, epidemieën, aardbevingen, droogtes en overstromingen. Het niet goede en het niet echt kwade worden op deze wijze samen met het werkelijk kwade op één hoop geveegd, waardoor we geen duidelijk zicht hebben op wat echt kwaad is. We zullen daarom genuanceerder dan over het algemeen wordt gedaan over ‘het kwaad’ moeten spreken.

We zouden theologisch klare wijn kunnen schenken als we onderscheid zouden maken tussen *onheil* en *het kwaad*. Onder ‘onheil’ zouden we kunnen verstaan rampzalige dingen die ons zonder menselijk toedoen treffen, terwijl ‘het kwaad’ iets is dat boos en slecht is in morele zin en te maken heeft met menselijk handelen en menselijk falen. Onheil en kwaad zijn niet hetzelfde. Er is een groot verschil bijvoorbeeld tussen *onheilen* als orkanen, aardbevingen, tsunami’s en de dood enerzijds, die noodwendig horen bij de manier waarop onze aarde zich ontwikkelt en gedraagt, dingen waar de mens weinig of niets aan kan doen, en *kwaden* als onrecht, onderdrukking, geweld en oorlog anderzijds, die uit de gedragingen van mensen voortvloeien en dus voor hun rekening komen.

Zoals ik verderop zal uitleggen, wordt in de Bijbel pas over het kwaad gesproken als het over het handelen van de mens gaat. Theologisch gesproken is de schepping goed, zoals ze is ingericht en

functioneert, zelfs zeer goed. Het kwaad komt pas ter sprake wanneer de mens rationeel tussen goed en kwaad kan onderscheiden en in vrijheid kan kiezen, met alle risico's van dien.

Wanneer we het over God en 'het kwaad' of 'het onheil' hebben, moeten we ons eerst goed rekenschap geven van het verband dat we tussen God en het kwaad/onheil leggen. Vaak wordt gesproken over 'Het probleem van God en het kwaad', maar daarmee wordt God bij voorbaat deel van het probleem gemaakt, terwijl alleen het kwaad/onheil het eigenlijke probleem is. Daarom spreek ik liever van 'God en het probleem van het kwaad'.

Als we zouden gaan nadenken over de relatie tussen God en het kwaad/onheil, komen we vragen tegen als: waarom is er in Gods schepping zoveel onheil en waarom laat hij het kwaad toe? Deze vragen worden veelal door verklaarde 'atheïsten' gebruikt als ze zich voor de camera verantwoorden waarom ze het geloof in God hadden afgezworen. Arme God, hem wordt ook van alles verweten!

Het kwaad, evenals het onheil, waar de mens onder kan lijden, is een existentieel menselijk probleem dat te maken heeft met het biologische bestaan van de mens. De vraag over de mate waarin en de wijze waarop God bij het kwaad/onheil betrokken is, is een theologisch probleem. En daarover wordt in de Bijbel heel genuanceerd gesproken.

Hetzelfde geldt voor het probleem van de dood en het daarmee samenhangend lijden, dat verderop aan de orde komt. De dood en het lijden worden in de gangbare opvattingen vaak al te grif en zonder nuancering als kwaad bestempeld. Bovendien worden beide veelal te gemakkelijk geassocieerd met het kwaad dat 'zonde' heet, als zou er een oorzakelijk verband bestaan tussen zonde en dood, en tussen zonde en het lijden. De relatie tussen zonde enerzijds en de dood en het lijden anderzijds is in de Bijbelse geschriften lang niet zo simpel als mensen geneigd zijn te denken. De dood en het lijden worden doorgaans ook al te vanzelfsprekend met God in verband gebracht. In de Bijbel is een dergelijk verband allesbehalve vanzelfsprekend.

Wat de dood betreft, moeten we opmerken dat de Bijbelse auteurs theologisch grote terughoudendheid tonen wanneer over de dood van mensen wordt gesproken. Sterven als de beëindiging van een voltooid leven, als men oud en afgeleefd is en zijn kinderen en kleinkinderen heeft zien geboren worden, is in hun cultuur een heel normale zaak, die niet per se theologisch geduid hoeft te worden. In onze cultuur wordt de dood echter vaak met God in verband gebracht, zoals blijkt uit de veel gebruikte formulering in overlijdensadvertenties: 'heden nam God tot zich...'

Wat het lijden betreft, mogen we stellen dat de relatie tussen God en het lijden in de Bijbel een theologisch probleem is, met name als het gaat om het lijden van de rechtvaardige en de onschuldige. In een aantal psalmen en vooral in het boek Job wordt dit probleem diepgaand aan de orde gesteld, waarbij stelling wordt genomen tegen een theologie waarin het lijden zondermeer beschouwd wordt als straf van God op de zonde.

Geen inherent kwaad in Gods schepping

Het kwade, in de zin van het niet-goede, het boze, is niet iets dat inherent is aan de schepping, want in het scheppingsverhaal in Genesis 1 krijgt Gods schepping zonder enig voorbehoud de kwalificatie 'goed'. Dit geldt ook voor de manier waarop ze is ingericht en functioneert. Met grote nadruk wordt tot *zeven* keer toe gezegd dat God zijn werk 'goed' vond – *tob = tof*, 'goed, mooi' (1:4, 10, 12, 18, 21, 25 en 31). De auteur trekt als het ware alle registers open (*zeven* is het getal van de volheid) om duidelijk te maken dat het werk van Gods handen goed is en dat het geschapene naar Gods bedoeling goed functioneert. En hij laat God, nadat deze alles in aanzijn geroepen en in werking had gesteld, zijn werk goedkeuren:

God keek naar alles wat hij had gemaakt en zag dat het zeer goed was. ... (Genesis 1:31).

Door het scheppingshandelen van God is er uit de chaos orde ontstaan en zijn er in plaats van de leegheid en de zinloosheid betekenis, zin en een bestemming in de schepping gekomen. Het woord 'goed' (*tob* in het Hebreeuws) wordt hier in zijn meest omvattende betekenis gebruikt: leuk, mooi, van goede kwaliteit, goed functionerend, doelmatig, nuttig. Het geschapene is 'naar zijn aard', dat wil zeggen 'zoals het wezenlijk is', goed. Niet minder dan *tien* keer wordt over deze intrinsieke gesteldheid van dingen gesproken: *drie* keer over die van de planten (verzen 11-12) en *zeven* keer (nogmaals het getal van de volheid) over die van de dieren, inclusief de wilde dieren, waaronder de roofdieren. Ze zijn goed, zoals ze wezenlijk zijn, naar hun soort, naar hun eigen aard.

Het is heel typerend dat, wanneer over de schepping van de mens als soort wordt gesproken, diens intrinsieke gesteldheid niet aangeduid wordt met 'zijn aard', maar dat gebruik wordt gemaakt van de idee van het geschapen zijn 'naar het beeld van God, als zijn gelijkenis, om te heersen'. Dit beeld van de mens drukt niet alleen het fundamentele verschil uit tussen dier en mens, maar omschrijft met name de bijzondere status van de mens en zijn relatie met God. Indien de planten en dieren naar hun aard goede schepselen zijn, hoeveel te meer geldt dit dan niet voor de naar Gods beeld geschapen mens?

Volgens de Bijbelse scheppingstheologie zijn de mensen, zoals ze wezenlijk zijn, als soort, zoals ze geschapen worden, naar hun eigen aard, goed. Dat op deze stelling een groot 'ja, maar' moet volgen in het licht van het functioneren van de mens, spreekt vanzelf, maar dat komt straks aan de orde, wanneer we het zullen hebben over de oorsprong van 'het kwaad'. Dit voorbehoud doet echter niets af van de scheppingsbelijdenis betreffende de mens: zoals deze uit de hand van de Schepper komt, is hij goed.

In de Bijbelse visie op de schepping is ook geen sprake van een inherent kwaad in de wijze waarop de schepping werkt. Als zouden er een boosheid of slechtheid zijn die eigen is aan ons ecosysteem. Dit betekent dat de manier waarop de schepping is ingericht en evolueert, en de wijze waarop dit zeer complexe geordend geheel functioneert, naar het oordeel van God goed is. Er schuilt geen kwaad in het feit dat de aarde als planeet in het heelal kwetsbaar is, onderhevig is aan gevaarlijke kosmische stralen en getroffen kan worden door meteorieten, dat aardbevingen, vulkanische uitbarstingen, orkanen, tsunami's en overstromingen zich kunnen voordoen, dat er gevaarlijke dingen zijn als

zwaartekracht, vuur, bliksem, radioactiviteit en giftige planten en stoffen, en dat er zoiets is als erfelijkheid, het ingewikkeld complex van biologische, chemische en fysische processen. Deze dingen horen, met de daaraan verbonden risico's en gevaren voor de mens, onlosmakelijk en noodzakelijk bij de aarde. Ze vormen samen de intrinsiek goede aard van onze mooie, ecologisch goed functionerende, door God geschapen planeet.

Daarbij hoort ook bijvoorbeeld dat er een voedselketen is, dat veel soorten dieren in leven blijven door andere dieren te doden, dat de zwakke, de zieke en de oude ten prooi vallen aan roofdieren. Er schuilt geen kwaad in het feit dat er een noodzakelijke kringloop is van de geboorte tot de dood, waarbij de voortplanting eist dat de ene generatie door uitsterving plaats maakt voor de volgende, iets dat gelijkelijk geldt voor dieren en mensen. Dit houdt in dat de principiële eindigheid van het individuele menselijk leven en de dood onlosmakelijk verbonden zijn met het leven en een niet weg te denken plaats hebben in Gods goede schepping, ja zelfs noodzakelijk zijn voor de voortgang van leven.

Het spreekt vanzelf dat deze visie op de schepping, als iets dat intrinsiek goed is zoals ze reilt en zeilt, vèrstrekkende gevolgen heeft voor onze theologische bezinning over goed en kwaad, over de dood en niet het minst natuurlijk over de betrokkenheid van God en de mens bij het kwaad.

God en de natuurkrachten

Wanneer we God ter sprake brengen in verband met de schepping en de wijze waarop ze functioneert, dan doen we precies hetzelfde als wanneer we het hebben over zijn betrokkenheid bij de geschiedenis. De parallel die we tussen de geschiedenis en de schepping kunnen trekken kan hier verhelderend werken. Evenals de geschiedenis, die op zichzelf een neutraal, profaan gebeuren is – zoals in hoofdstuk 3 is uiteengezet – is ook de schepping, met alles wat zich daarin afspeelt, een profaan gebeuren. Het wordt pas een theologisch gebeuren wanneer we God ter sprake brengen en de gebeurtenissen met God in verband brengen. Wat we dan zeggen valt onder de categorie 'geloofsuitspraken', iets dat geheel bepaald wordt door de subjectieve duiding die mensen eraan geven. Net als in het geval van de theologische duiding van de geschiedenis, kunnen we ons heel verschillende interpretaties voorstellen van Gods handelen in de schepping en van zijn betrokkenheid bij wat zich daarin afspeelt.

In theologisch perspectief zijn de schepping en de autonome ontwikkeling die zich daarin voltrekt voor de volle honderd procent een scheppen door God. In de opvatting van de *creatio continua*, de voortgaande schepping, waarvoor ik in het vorige hoofdstuk gekozen heb – in tegenstelling tot de gedachte van een afgeronde schepping waarbij God als 'Onderhouder' wordt gezien – blijft God als Schepper actief aanwezig in zijn schepping. Zijn aanwezigheid betekent daarom niet dat hij af en toe, wanneer iets 'verkeerd' dreigt te gaan, als de Almachtige Beheerder op een wonderbaarlijke wijze ingrijpt door bepaalde natuurwetten tijdelijk op te heffen, maar dat hij het eenmaal op gang gebrachte scheppingsproces continu verder voert.

Dit houdt in dat God noodwendig te maken heeft met alle krachten en processen in de schepping. Hij is geen buitenstaander die vanuit de hemel dadeloos en machteloos toekijkt hoe dingen zich voltrekken, maar bevindt zich op een mysterieuze wijze midden in de evoluerende krachten. Dit is nu precies de Bijbelse visie op de relatie tussen God en zijn schepping. Wat er in de schepping gebeurt, gaat niet buiten de Schepper om maar wordt op een ondoordringelijke wijze door hem begeleid en gestuurd, omdat hij hoe dan ook deze krachten beheerst en beheert.

De Bijbelse scheppingstheologie maakt duidelijk dat de schepping niet onderworpen is aan de machten van chaos en willekeur, maar dat ze het werk van God JHWH is, die niet alleen orde schept uit de chaos maar ook doelgericht zin geeft aan zijn schepping. Tegenover de natuurreligies van het oude Nabije Oosten, waarbij de werking van de krachten in de natuur toegeschreven worden aan diverse goden, getuigt het oude Israël dat deze ene God JHWH, en niet Baäl, Marduk, of welke andere god dan ook, heer en meester is over deze krachten. In de Bijbelse getuigenissen functioneren de natuurkrachten, die op zich goed zijn, theologisch enerzijds als tekenen en bewijzen van Gods scheppingsmacht en anderzijds als middelen in zijn hand om invloed uit te oefenen op de gang van de geschiedenis, en wel niet in die zin dat hij alles regelt, maar dat hij bij alles betrokken is.

Omdat deze krachten enerzijds goed zijn – ze zijn immers inherent aan de goede schepping – en anderzijds voor de mens bedreigend en gevaarlijk kunnen zijn, krijgen ze een ambivalent karakter. Er kan een goede werking van ze uitgaan tot heil en zegen voor de mens, maar ze kunnen ook onheil en verderf brengen. Het hangt er van af hoe de mens ze ervaart: als heil of als onheil. Op basis van deze ervaring worden ze theologisch geduid als goed of als kwaad, als zegen of als vloek.

Er zijn talloze voorbeelden in het Oude Testament die ons duidelijk maken hoe het oude Israël geloofde dat God de natuurkrachten, de elementen en andere verschijnselen in de natuur bij zijn bestiering van de wereld gebruikt. Wanneer de krachten in de natuur tegen de vijanden van Israël gericht zijn, dan ervaren de Israëlieten ze als heilbrengend, als een zegen. Wordt Israël er zelf door getroffen, dan beleeft men ze als onheil, als een vloek. Men duidt ze als een straf van God wegens ongehoorzaamheid, of als dwangmiddel in de hand van God om het volk tot bekering te brengen.

Het voorbeeld bij uitstek van de voor Israël heilbrengende werking van natuurkrachten in Gods hand vinden we in het verhaal van de uittocht van de Israëlieten uit Egypte in Exodus 6-12. De functie van de tien plagen, waarbij allerlei verderf brengende krachten op Egypte worden losgelaten, is enerzijds de onvergelykelijke macht van God JHWH te illustreren en zo tot geloof in Hem op te roepen, en anderzijds duidelijk te maken hoezeer de bevrijding niet het resultaat van een door Israël gevoerde bevrijdingsstrijd is, maar een daad van God, want alleen hij kan die plagen beheren.

In het wonderverhaal van de doortocht van de Israëlieten door de Schelfzee in Exodus 14, waarbij God JHWH de kracht van wind en water aanwendt om het leger van de farao te verslaan, wordt dit nogmaals onderstreept. Dezelfde strekking hebben de teksten die handelen over de verovering van het land Kanaän, waarbij JHWH voorgesteld wordt natuurkrachten als strijdmiddel aan te wenden.

Een treffend voorbeeld is de strijd van Jozua tegen de vijf Amoritische koningen (Jozua 10:11):

Toen hun vijanden de pas van Bet-Choron afvluchtten, wierp de HEER vanuit de hemel grote hagelstenen op hen, tot aan Azeka toe.

Er stierven meer soldaten door die hagelstenen dan door de zwaarden van de Israëlieten.

De auteur van dit verhaal maakt bovendien gebruik van een citaat uit het *Boek van de Oprechte* om het wonderbaarlijke van die buitengewone zege te illustreren. Daarin stond vermeld dat Jozua bij die gelegenheid bad: *'Zon, sta stil boven Gibeon, maan, blijf staan boven de vlakte van Ajjalon.'* en dat de zon *'stil stond'* en dat de maan *'bleef staan'* tot het einde van de strijd (verzen 12-13). Zo verkondigde men dat God JHWH zelfs de hemellichamen liet meewerken om Israël de overwinning op zijn vijanden te bezorgen.

Is God een Grote Tovenaar?

Enkele opmerkingen over het wonderkarakter van dit soort verhalen kunnen hier niet achterwege blijven. Zonder in dit verband dieper in te gaan op deze fascinerende materie, wil ik er met nadruk op wijzen dat het in de Bijbelse wonderverhalen niet gaat om het buiten werking stellen van natuurwetten (bijvoorbeeld de draaiing van de aarde stilzetten, of dieren zoals mensen laten spreken). Evenmin is er sprake van de invoering van nieuwe biologische processen (bijvoorbeeld water laten veranderen in bloed of in wijn), of van het terugdraaien van onherroepelijke biologische processen (bijvoorbeeld het tot leven brengen van een dood lichaam).

Wie de Bijbelse wonderverhalen op een fundamentalistisch-rationalistische wijze leest en de wonderen opvat als precies zo gebeurd, houdt er een godsbeeld op na dat niet overeenkomt met de werkelijkheid, noch met de onze, noch met die van de Bijbelse tijd. Als we ons, op basis van deze leeswijze, God zouden voorstellen als een Grote Tovenaar die zich niets aantrekt van de door hemzelf ingestelde wetmatigheden, dan gaan we voorbij aan de diepste bedoeling van de Bijbelse auteur die in zijn verkondiging gebruik maakt van een wonderverhaal.

Trouwens dat men problemen heeft met de Bijbelse wonderverhalen (blijkens de vaak gestelde vraag 'hoe kan dat nou?') komt juist door het fundamentalistisch-rationalistisch lezen van de Bijbel, vanuit een soort historisme, de visie op geschiedenis waarbij alleen het concrete, het werkelijk gebeurde waarde zou hebben, en waarbij men geen oog heeft voor retoriek en symboliek.

Wonderverhalen in de Bijbel zijn retorische middelen ten dienste van de verkondiging, om er kracht bij te zetten en om indruk te maken op de hoorder/lezer. Het object van de Bijbelse verkondiging is niet de Grote Tovenaar die bovenmenselijke, bovennatuurlijke kunststukjes uitvoert, maar de Wonderbare die op een wonderbaarlijke, het menselijk vermogen overstijgende wijze in de geschiedenis handelt.

Voor een bespreking van de wonderverhalen in de Bijbel en de daarbij gebruikte motieven, zie elders op mijn website *Zin en onzin rond de Bijbel*, hoofdstuk 3, de paragrafen vanaf 'Legitimatieverhalen'.

Heil en onheil in Gods hand

In het verhaal over de tocht van de Israëlieten door de woestijn wordt doorgaans duidelijk gemaakt dat God JHWH hen temidden van ontberingen en gevaren op een wonderbaarlijke wijze in leven hield, hen op de proef stelde, hun een besef van diepe afhankelijkheid en nederigheid bijbracht, en hen naar hun bestemming leidde, doordat hij de krachten en verschijnselen in de natuur beheerde en voor pedagogische doeleinden gebruikte. Vergelijk Deuteronomium 8:2-4 en 14-16.

Dit pedagogische aspect van Gods handelen komt met name tot uitdrukking in de teksten in Deuteronomium waarin gesproken wordt over zegen en vloek, waarbij God voorgesteld wordt met name regen, vruchtbaarheid, welvaart en gezondheid of de afwezigheid daarvan ten goede en ten kwade aan te wenden. Hij schenkt ze als zegen indien het volk Hem trouw blijft en gehoorzaamt, maar onthoudt ze bij ongehoorzaamheid en ontrouw. Raadpleeg Leviticus 26:14-33, Deuteronomium 11:13-17, en vooral 28:15-44.

In dit verband moeten we denken aan teksten waarin nederlagen, hongersnood en epidemieën theologisch verklaard worden in het licht van Gods toorn (bijvoorbeeld in Jozua 7 en 1 Samuël 21 en 2 Samuël 24). En aan de stereotiepe verwijzingen in het boek Jeremia naar 'het zwaard, de honger en de pest' als oordeel of straf van God (Jeremia 24:10, 27:8, 29:17, 32:24 en 36, 42:15b-17 en 44:13) en aan de vier 'gerichten', honger, wilde dieren, het zwaard en de pest, in het boek Ezechiël (14:12-23). Denk ook aan het gebruik van tien plagen in Exodus 7-10 als middel om de farao te dwingen de Israëlieten te laten vertrekken uit Egypte. Een schoolvoorbeeld van de idee dat JHWH gebruikmaakt van plagen om Israël tot inkeer te brengen, vinden we in Amos 4:6-11 (let op de vijf refreïns):

6 Ik was het die jullie in elke stad honger liet lijden en maakte dat er in geen enkel dorp brood was: maar jullie zijn niet naar mij teruggekeerd—spreekt de HEER.

7 Ik was het die jullie de regens onthield, drie maanden voor de oogst. Op de ene stad liet ik het regenen, op de andere liet ik het niet regenen; op het ene veld regende het, en het veld waarop het niet regende verdorde.

8 Twee, drie steden wankelden naar een andere stad om water te drinken, en hun dorst werd niet gelest: maar jullie zijn niet naar mij teruggekeerd—spreekt de HEER.

9 Ik trof jullie met korenbrand en meeldauw; sprinkhanen vraten je tuinen en wijngaarden kaal, en alle vijgen en olijven: maar jullie zijn niet naar mij teruggekeerd—spreekt de HEER.

10 Ik stuurde de pest op jullie af, zoals ik die ooit op Egypte afstuurde; ik doodde je soldaten en je buitgemaakte paarden, zodat jullie de stank van je eigen legerkamp roken: maar jullie zijn niet naar mij teruggekeerd—spreekt de HEER.

11 Ik vernietigde jullie, zoals ik Sodom en Gomorra vernietigd heb; jullie werden als een stuk zwartgeblakerd hout dat uit de vlammen is weggerukt: maar jullie zijn niet naar mij teruggekeerd—spreekt de HEER.

Over de relatie tussen God en de natuurkrachten, en over het ervaren van deze krachten en verschijnselen door mensen als onheil, zijn de oudtestamentische geschriften eenstemmig in hun getuigenis dat God niet de schepper van het kwaad/onheil is, maar dat de mens door zijn gedrag het over zich afroept. Anders gezegd, het feit dat God dingen die door mensen als kwaad ervaren worden als middelen in zijn hand gebruikt om mensen te beproeven, te oordelen en te straffen, maakt Hem nog niet tot de auteur of de veroorzaker ervan, in die zin dat hij de schuld ervan krijgt. Het kwaad wordt niet (door God) geschapen maar door de mens of diens toedoen veroorzaakt.

Dit geldt met name voor een tekst als Jesaja 45:6-7, die vaak wordt misverstaan. Daar lezen we:

Zo zal iedereen, van oost tot west, weten dat er niets is buiten mij.

*Ik ben de HEER, er is geen ander, die het licht vormt en het donker scheidt,
die vrede maakt en onheil scheidt.*

Ik ben het, de HEER, die al deze dingen doet.

Hiermee wordt niets méér gezegd dan dat God JHWH creatief omgaat met heil en onheil, dat hij alle dingen laat meewerken tot heil voor wie Hem aanhangen en gehoorzamen, en tot onheil voor zijn tegenstanders. Zo moeten we ook Deuteronomium 32:39 verstaan:

Zie het toch in: ik ben de enige, naast mij is er geen andere god.

Ik laat sterven, ik geef leven, ik sla wonden en ik genees.

Wanneer ik mijn macht laat gelden, is er niemand die redding bieden kan.

Hetzelfde geldt voor de gemakkelijk mis te verstane uitspraak in Amos 3:6b:

Klinkt ooit in een stad de ramshoorn zonder dat haar inwoners bang worden?

En geschiedt er ooit onheil in een stad zonder toedoen van de HEER?

Deze woorden mogen beslist niet in algemene zin geïnterpreteerd worden, als zou God de veroorzaker zijn van alle rampen die in een stad plaatsvinden. Wat Amos wel bedoelde te zeggen, is dat God JHWH in het kader van het in vers 2 aangekondigde, onontkoombaar gericht het onheil als middel in zijn hand gebruikt om zijn ontrouw geworden volk te straffen.

Het is onzin teksten als deze aan te voeren als bewijs dat God de auteur, veroorzaker of oorsprong van 'het kwaad' zou zijn. Vergelijk ook het Lied van Hanna in 1 Samuël 2, en bekijk de volgende teksten in hun context: Klaagliederen 3:38, Jesaja 31:2, Jeremia 4:6 en 11:11.

Alvorens op de vraag in te gaan waar 'het kwaad', in de zin zoals hierboven omschreven, dan wel vandaan komt als het zijn oorsprong niet in God vindt, moeten we er ons eerst rekenschap van geven hoe we theologisch zinvol met onheil kunnen omgaan.

Hoe gaan we theologisch zinnig om met onheil?

Wanneer we God ter sprake brengen bij onheil dat ons overkomt, is het van fundamenteel belang dat we het boven gemaakte onderscheid tussen ‘onheil’ (als iets rampzaligs dat ons zonder menselijk toedoen treft) en ‘het kwaad’ (als slechtheid in morele zin met de gevolgen ervan die volledig op het conto van mensen geschreven moeten worden) zo zuiver mogelijk handhaven. Hoe we theologisch dienen om te gaan met dit laatste, ‘het kwaad’ in morele zin, zal ter sprake komen als we het zullen hebben over ‘onheilen’ die te wijten zijn aan menselijk handelen en falen en waarbij het kwaad zijn kop opsteekt. Waar het ons hier primair om gaat, is hoe we ons de betrokkenheid van God bij onheil zouden kunnen voorstellen. Het betreft hier zaken als aanwezigheid, verantwoordelijkheid, aansprakelijkheid en schuld.

Daarbij doen we er goed aan niet alleen ‘het kwaad’ en ‘onheil’ duidelijk uit elkaar te houden, maar tevens verschil te maken tussen onheil waar de mens geen hand in heeft en weinig of niets aan kan doen, en het naar onze mening ten onrechte genoemde ‘onheil’ waarin mensen een aandeel hebben en waar ze wel wat aan kunnen doen. In de eerste categorie vallen bijvoorbeeld natuurrampen zoals aardbevingen, tsunami's, vulkaanuitbarstingen en orkanen, maar ook afwijkingen en ziekten die door erfelijkheid zijn bepaald. Bij de tweede categorie denken we aan ongelukken in het verkeer of in de industrie, aan vergiftiging en beschadiging van het milieu en aan rampzalige dingen als overbevolking, armoede en hongersnood. Doel van zo'n onderscheid is om naast de betrokkenheid van God expliciet de betrokkenheid van de mens als (mede)veroorzaker, vast te stellen. Vanzelfsprekend komen dan ook de verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid van de mens ten overstaan van God ter sprake.

Het feit dat het niet altijd mogelijk is alle onheilen zwart-wit te onderscheiden, mag ons er niet van weerhouden steeds te proberen dit onderscheid te maken. Er is nu eenmaal een tussenliggend grijs gebied met vele gevallen waarbij we ons kunnen afvragen of mensen die hadden kunnen voorkomen. Theologisch houdt dit onderscheid beslist niet in dat God alleen te maken zou hebben met onheil dat zich buiten het toedoen van mensen voltrekt en dat hij op generlei wijze betrokken zou zijn bij onheilen waarin mensen de hand hebben. Zo eenvoudig is de verhouding tussen het aandeel van God en dat van de mens zeker niet. Willen we God niet in bepaalde gevallen bij voorbaat buiten spel zetten door Hem specifieke terreinen toe te wijzen, dan moeten we er van uitgaan dat Hij, hoe dan ook, bij alles betrokken is, dus ook bij gebeurtenissen die plaatsvinden op wat we zouden kunnen noemen het handelingsterrein van de mens. Deze betrokkenheid van God is echter niet van dien aard dat ze automatisch inhoudt dat hij ook (mede)verantwoordelijk en (mede)aansprakelijk zou zijn voor wat zich op het menselijke handelingsterrein afspeelt.

Laten we onze theologische bezinning beginnen met voorbeelden van onheil dat ons kan treffen buiten het toedoen van mensen om: een aardbeving, tsunami of stormvloed. We houden ons daarbij aan ons theologische uitgangspunt van de goede en goed functionerende schepping waarin God de Schepper continu scheppend aanwezig is. De aardbeving en de tsunami voltrekken zich in het kader van de

autonome ontwikkeling van de aarde die onderhevig is aan de krachten die zich volgens de natuurwetten in haar ontplooiën. De stormvloed ontstaat onder bepaalde klimatologische omstandigheden, een combinatie van hoogwater en stormwinden vanaf de zee.

Dit alles gaat niet buiten God om maar valt volledig binnen de *creatio continua*, de voortgaande schepping. Op zich schuilt er geen kwaad of kwade bedoelingen in zulke natuurverschijnselen. Ze horen nu eenmaal bij de wijze waarop God zijn goede schepping laat evolueren. Ze krijgen pas de kwalificatie 'onheil', wanneer mensen en andere levende wezens er het slachtoffer van worden en er doden vallen. Gods betrokkenheid bij zulke rampen betekent dat hij wel verantwoordelijk is voor de verschijnselen maar niet aansprakelijk gesteld kan worden voor menselijke slachtoffers.

Theologisch worden de aardbeving en de stormvloed pas een probleem als we zouden vragen: waarom laat God toe dat mensen er het slachtoffer van worden? Deze vraag is naar mijn overtuiging onzinnig in zoverre ze impliceert dat God, wegens de aanwezigheid van (argeloze?) mensen op de plaats en het tijdstip van het onheil, de ramp zou moeten afwenden door in te grijpen in de volgens zijn natuurwetten evoluerende schepping. Waar halen we de euvelen vandaan om van God te verwachten dat hij omwille van de mens zijn natuurwetten tijdelijk zou moeten opheffen? Het zijn toch wij, mensen, die ons naar de natuurwetten moeten schikken, niet God die ze moet aanpassen om ons belangen te dienen. Een theologie die God wil voorschrijven hoe hij zijn schepping moet bestieren, deugt van geen kant. Het is hoe dan ook onzin God aansprakelijk te stellen voor rampen.

De vraag 'waarom laat God toe dat...?' is evenmin zinnig, als daarmee geïmpliceerd wordt dat God er voor dient te zorgen dat mensen niet aan zulke gevaren blootgesteld worden. Maar sedert wanneer is God verantwoordelijk voor het gaan en staan, het doen en laten van mensen? Daar beslissen ze zelf wel over. Ze zijn toch geen marionetten van God, maar autonome wezens met volledige keuzevrijheid. God kan op basis van zijn betrokkenheid uiteraard aangesproken worden, en wel met een beroep op de ervaarbare aanwezigheid van zijn Geest die mensen de kracht en moed kan geven dingen te boven te komen, en met een appel op zijn solidariteit met de slachtoffers, die tot uitdrukking gebracht kan worden in gemotiveerde hulpverlening: 'Laten we in Gods Naam helpen!'

We zouden ons verder ten overstaan van God kunnen verdiepen in de vraag betreffende menselijk falen, kortzichtigheid en schuld door ons af te vragen of we alles gedaan hadden om te voorkomen dat er doden vallen: waren de huizen wel stevig genoeg gebouwd, berekend op de seismologische situatie ter plekke, en waren de dijken wel hoog en sterk genoeg en hadden we de aardbeving of de stormvloed niet kunnen zien aankomen en mensen tijdig kunnen waarschuwen en evacueren? Verder dan dit zou ik als 'buitenstaander' niet durven theologiseren. Het moet de direct betrokkenen echter vrijstaan een eigen, persoonlijke duiding van het onheil te geven, waar ze eventueel troost bij kunnen vinden.

Laten we ons nu gaan begeven in het grijze gebied van rampen waarin de mens in mindere of meerdere mate de hand heeft en waarbij de vraag betreffende de verantwoordelijkheid, aansprakelijkheid en schuld van de mens nadrukkelijker gesteld dient te worden.

Ik denk hier aan bepaalde natuurrampen, zoals overstromingen en aardverschuivingen, lawines en droogtes, en aan catastrofes waarbij de schepping op korte of langere termijn beschadigd wordt. Noem maar op: milieuverpesting (door het verkeer, de industrie en oorlogen), kernrampen, uitroeiing van vele soorten levende wezens, vernietiging van de regenwouden, vergiftiging en verstoring van de stratosfeer. Deze trieste lijst kan aangevuld worden met maatschappelijke rampen, zoals overbevolking, hongersnood en armoede die de kwalificatie 'puur kwaad' verdienen. Zulke rampen zijn het gevolg òf van argeloos menselijk handelen (ontbossing, overbeweiding, overexploitatie) òf van menselijk falen (kortzichtigheid, onvoorzichtigheid, domheid, roekeloosheid) òf van regelrecht gewelddadig en misdadig handelen (zelfzucht, uitbuiting, niets ontziend winstbejag).

Voor rampen als deze is niet God maar de mens verantwoordelijk en dus aansprakelijk. We zouden kunnen spreken van een glijdende schaal waarbij de verantwoordelijkheid en daarmee de aansprakelijkheid van de mens groter wordt, naarmate hij zich meer bemoeit met en ingrijpt in de natuur. De betrokkenheid van God zouden we kunnen omschrijven als eenzelfde glijdende schaal waarbij de schepping, en daarmee de Schepper, hoe langer hoe meer slachtoffer kan worden van menselijk handelen. Want naargelang en naarmate de mens door zijn handelen Gods schepping en zijn schepselen schendt, schendt hij de Schepper.

Ons theologiseren kan in dit verband alleen maar inhouden dat we ons voor God verootmoedigen, onze schuld belijden en ons bekeren door op een verantwoorde, eerbiedige wijze om te gaan met de schepping en onze medeschepselen, en dus met de Schepper.

In hoeverre mag de mens proberen onheil af te wenden?

De vraag hoever de mens mag gaan ter voorkoming en afwending van onheil is niet alleen een ethische, maar ook een theologische kwestie. Wat is ten overstaan van God in dit verband wel, en wat niet (meer) verantwoord? Waar liggen de grenzen van het ethisch-theologisch toelaatbare van ons preventief handelen? Het is niet mijn bedoeling deze belangrijke (en overigens steeds actueler wordende) kwestie hier uitvoerig te bespreken. Een korte behandeling ervan kan hier echter niet gemist worden, omdat deze vraag direct voortvloeit uit de zojuist behandelde vraag hoe we theologisch zinvol kunnen omgaan met onheil.

Ons theologische uitgangspunt moet volgens mij hierbij zijn de principiële begrensdheid van de menselijke autonomie. Daarover hebben we in het eerste hoofdstuk nagedacht: de mens is geen god, die almachtig is en het alléén voor het zeggen heeft, maar is afhankelijk van en verantwoording verschuldigd aan de hem overstijgende Schepper-God. Vanuit dit perspectief bezien, ligt de grens van verantwoord handelen in het algemeen, en van ons preventief handelen ter afwending van onheil in het bijzonder, daar waar wij ons doen en laten niet meer voor God kunnen verantwoorden.

Het antwoord op de vraag, waar de grens van het verantwoorde en toelaatbare in de praktijk ligt, wordt theologisch gegeven in het licht van het Bijbelse getuigenis over de relatie tussen God en mens. Dit

komt hierop neer, dat de mens krachtens zijn geschapen zijn naar het beeld van God mag ‘heersen’, dat wil zeggen, dat hij dingen in zijn leefwereld in vrijheid mag beheren en beheersen. Dat de mensheid in haar ontwikkeling, door vergroting van kennis en door uitbreiding en verfijning van de techniek, grensverleggend te werk gaat, is heel normaal. Dat er steeds nieuwe terreinen bijkomen waarop de mens zich beweegt, spreekt vanzelf.

Voor zijn doen en laten is de mens echter verantwoording verschuldigd aan God, onder wiens gebod hij wordt gesteld en dus begrensd. Deze begrenzing betreft niet het aantal handelingsterreinen van de mens, die steeds uitgebreid mogen worden, maar het gedrag van de mens op alle denkbare terreinen. Anders gezegd, het gebod is de norm waaraan gemeten kan worden in welke mate onze gedragingen voor God verantwoord zijn. Het gebod is niet iets dat kant en klaar uit de hemel is gevallen, maar is door de Bijbelse auteurs, vanuit hun geloof door God aangesproken te zijn, geformuleerd in de vorm van geboden en richtlijnen. Dit behandel ik in het kort in de eerste twee paragrafen van hoofdstuk 7 en uitvoerig in *Zin en onzin rond de Bijbel*, hoofdstuk 5.

Ons laten begrenzen door het gebod betekent niet dat we met de Bijbel in de hand exacte voorschriften kunnen geven, maar dat we onze keuzes moeten maken aan de hand van de Bijbelse richtlijnen en in overeenstemming met de fundamentele Bijbelse normen van gerechtigheid, barmhartigheid, liefde en eerbied voor het leven als een heilige gave Gods.

Deze begrenzing, die te maken heeft met ons doen en laten – en niet met de terreinen van ons handelen – vind ik theologisch zuiverder en méér in overeenstemming met de geest van de Bijbel dan de veel gehoorde opvatting dat we ons ‘niet op Gods terrein mogen begeven’. Wat is trouwens ‘Gods terrein’, en wie maakt uit wat Gods terrein is? De gedachte als zouden God en mens ieder zijn eigen werkterrein hebben, vindt geen steun in de Bijbel. Daar is sprake van de continue aanwezigheid van God de Schepper op alle terreinen in heel zijn schepping, waarbinnen de mens niet een eigen terrein maar wel een eigen domein heeft die tot zijn bevoegdheid behoort. Dit betekent dat heel de schepping Gods domein is, en dat de aarde, met al haar terreinen, het domein van de mens is.

De voorstelling van gescheiden werkterreinen voor God en mens veronderstelt bovendien een zeer ongelukkig dualisme waardoor God en mens tot elkaars concurrenten kunnen worden gemaakt. Dit leidt onvermijdelijk tot de theologisch absurde situatie dat de mens God op basis van terreinwinst kan wegpresteren: hoe meer de mens kan, hoe minder heeft hij God nodig. In mijn boek *Wat zegt de Bijbel in Gods Naam?* heb ik er het een en ander over gezegd: bladzijden 115-118.

Het is daarom onzin te zeggen dat we van Gods terrein moeten afblijven, als zouden er terreinen zijn met ‘verboden toegang’ voor de mens. Waar het om gaat, is dat we ons overal en altijd op alle terreinen waarop we ons kunnen begeven – ook op nieuwe terreinen die we grensverleggend betreden – op een voor God verantwoorde wijze dienen te gedragen, omdat Gods heerschappij zich uitstrekt over alle terreinen. Niet het menselijk terrein is begrensd maar zijn gedrag.

Krachtens de ons door God gegeven vrijheid en toegerust met ons geweten en met onze verstandelijke en andere vermogens, mogen we, openstaand voor nieuwe mogelijkheden, op alle denkbare terreinen alle mogelijke maatregelen nemen om in leven te blijven, te overleven en de kwaliteit van ons leven te verbeteren, mits deze maatregelen niet in strijd zijn met het gebod. Als we onheil zouden definiëren als iets dat een bedreiging inhoudt of een gevaar vormt voor ons voortbestaan en ons leven en voor de kwaliteit ervan, voor onze veiligheid en onze gezondheid, dan is de bestrijding van onheil, door het te voorkomen en af te wenden, een fundamenteel recht.

Wat voor het leven geldt, geldt ook voor het sterven en voor het onvervreembare recht erop.

Medische begeleiding, met name stervensbegeleiding, mag inhouden dat de dood niet eindeloos wordt tegengehouden. Het sterfproces mag worden verhaast bij zinloos lijden in een uitzichtloze situatie.

Het is ons goed recht, zo niet onze plicht, onheil te bestrijden door het af te wenden of te voorkomen, door in seismologisch gevaarlijke gebieden schokbestendige woningen te bouwen, door dijken en stormvloedkeringen aan te leggen, bliksemafleiders te monteren, deugdelijke vervoermiddelen te fabriceren, verkeersregels in te voeren en toe te passen, en in onze medische zorg alles wat mogelijk is te doen aan preventie. Dit laatste houdt niet alleen in het verrichten van correctieve heelkundige ingrepen en de kunstmatige opwekking van immuniteit tegen besmettelijke ziektes, maar sluit ook in het opsporen en corrigeren van erfelijk bepaalde afwijkingen die, door onderzoek van de genen, reeds vóór de geboorte vastgesteld kunnen worden.

Waarom zouden we bijvoorbeeld families, waarin erfelijke ziektes zoals de bloederziekte of taaislijmziekte voorkomen, niet helpen, en zodoende niet alleen het onheil afwenden maar hen bovendien in staat stellen gezonde kinderen ter wereld te brengen? De keuze om in zulke gevallen niets te doen – niettegenstaande de mogelijkheden om te helpen – en maar Gods water over Gods akker te laten lopen, omdat we ons daarmee ‘op Gods terrein’ zouden begeven, vind ik niet voor God te verantwoorden. Hetzelfde geldt voor de huidige mogelijkheden om met behulp van reageerbuisbevruchting mensen die met onvruchtbaarheid te kampen hebben en er onder lijden, te helpen een kind te krijgen.

Ik gebruik met opzet de term ‘kinderen *krijgen*’ in plaats van de in Nederland gangbare uitdrukking ‘kinderen *nemen*’, waarin ik een arrogantie ontwaar die mensen, die in God geloven, onwaardig is. Hetzelfde geldt voor de volstrekt respectloze term ‘kinderen maken’.

In de medisch-biologische wetenschap wordt met het genetisch onderzoek en het selecteren van menselijke embryo’s geen verboden terrein betreden, die alleen aan God toekomt. Het enige waar het op aankomt is hoe we ons op dit nieuwe terrein gaan gedragen, en of we onze kennis en technologie uitsluitend ter bevordering van het leven en de kwaliteit ervan zullen gaan aanwenden. We moeten goed nadenken over wat voor kwaad we zouden kunnen aanrichten bij een ongelimiteerde toepassing van wat technisch mogelijk is. Wat in dit verband wel en wat niet verantwoord is, dient duidelijk vastgelegd te worden in de nationale wetgeving en in internationale verdragen.

Ik denk hier met name aan het klonen – het produceren van een x aantal genetisch identieke kopieën – van menselijke embryo's. Indien de vele mogelijkheden tot misbruik die zich hier voordoen niet door strenge wetgeving zouden worden beperkt, lopen we zeker gevaar 'voor God te spelen', of juist gezegd, 'te willen zijn als God'. Dit laatste is volgens de Bijbel de grondslag van alle kwaad.

En dat brengt ons bij het oeroud, diep menselijk probleem van de oorsprong van het kwaad, een vraag waarop de auteur van het Tuinverhaal in Genesis een adequaat theologisch antwoord wil geven.

De oorsprong van het kwaad in de wereld

Nergens in de Bijbel wordt zo indringend gesproken over de oorsprong en het wezen van het kwaad als in het Tuinverhaal in Genesis 2:4-3:24. In dit verhaal over het op gang komen van de geschiedenis der mensheid worden een aantal fundamentele dingen over de mens gezegd, onder andere over zijn betrokkenheid bij het kwaad in de wereld: zowel het 'kwaad' dat ik met 'onheil' heb aangeduid, als het echte kwaad, in morele zin. Het spreekt boekdelen dat het kwaad in de Bijbel niet reeds in het scheppingsverhaal ter sprake wordt gebracht, maar pas wanneer de mens in het zoeklicht van de geschiedschrijver komt.

Zoals reeds is opgemerkt, getuigt het scheppingsverhaal dat Gods schepping goed is. Dit betekent dat het kwaad niet opgevat mag worden als iets dat inherent is aan de schepping, of zelfs inherent aan de mens als schepsel Gods, en dus op God teruggevoerd zou kunnen worden. Het kwaad is onlosmakelijk verbonden met het natuurlijke, biologische bestaan van de mens. Het heeft alles te maken met menselijke *ervaring* en menselijke *keuzevrijheid*. Enerzijds *ervaart* de aan de natuur onderworpen mens bepaalde dingen in de schepping als kwaad, en anderzijds kan de in vrijheid beslissende mens zo *kiezen* dat hij het kwaad veroorzaakt.

Om deze gecompliceerde situatie uit te leggen, maakt onze geschiedschrijver-theoloog gebruik van de symboliek van de twee bomen midden in de tuin: de 'levensboom' en de 'boom van de kennis van goed en kwaad' (Genesis 2:9). De twee bomen vertegenwoordigen twee elkaar uitsluitende pakketten van menselijke zijns- of bestaansmogelijkheden.

De *levensboom* staat voor eeuwig leven: geen dood, en dus ook geen strijd om het bestaan en het overleven, met alle ellende, tegenslag en teleurstelling van dien. Maar ook geen voortplanting, met alle moeite, pijn en verdriet, die deze met name voor de vrouw inhoudt. Dit betekent tevens dat er geen keuzes gemaakt of beslissingen genomen hoeven te worden ten aanzien van het leven en het voortbestaan, met alle risico's die aan die keuzes en beslissingen verbonden zijn. Van goed en kwaad, en het onderscheid tussen beide, heeft de mens dan geen weet. Hier geldt 'wat niet weet, wat niet deert'. Van onschuld is dus nog geen sprake, laat staan van schuld. Kortom, dit pakket vertegenwoordigt de paradijselijke bestaanswijze: eeuwig leven in een staat van onwetendheid.

In deze staat is de mens voor een deel 'als God' alleen in zoverre hij zoals God het eeuwig leven heeft, maar kennis van goed en kwaad heeft hij niet. Door deze deficiëntie is de mens geen god.

De *kennis-van-goed-en-kwaad-boom* vertegenwoordigt de zijns- en bestaansmogelijkheid waarbij de mens in staat is te onderscheiden tussen wat goed en wat kwaad is, in de breedst mogelijke betekenis van de beide woorden. Dit houdt in dat de mens over goed en kwaad kan beslissen en daarmee het risico loopt verkeerde keuzes te maken. Hij is tevens verantwoordelijk voor de gevolgen van zijn keuzes: ‘wie kennis vermeedert, vermeedert smart’.

Voorts betekent kennis van goed en kwaad dat de mens weet heeft van het voortbestaan van het menselijk geslacht, dat wil zeggen, dat men de voortplanting rationeel kent, de kringloop van de geboorte tot de dood waarbij de ene generatie door uitsterving plaats maakt voor de andere, met alle pijn, moeite en verdriet die dat meebrengt.

Dit pakket vertegenwoordigt de normale biologische bestaanswijze van de mens: een staat van ‘wetendheid’. Maar, anders dan God, is hij niet alwetend, want zijn kennen is onvolkomen, beperkt en onvolledig. Krachtens zijn geschapen zijn naar het beeld van God, en als deel van Gods goede schepping, is de mens in principe goed en onschuldig. Het dilemma van de mens bestaat daarin dat er tussen de twee elkaar per definitie uitsluitende bestaanswijzen gekozen moet worden. Het is namelijk onmogelijk eeuwig leven te hebben en tegelijk een biologisch eindig leven te leiden. Het is alleen aan God voorbehouden èn eeuwig te leven èn kennis van goed en kwaad in bovenstaande zin te hebben. Omdat de mens hierbij geen keuzemogelijkheid heeft, laat onze theoloog God de keus maken. Deze kiest ten behoeve van de mens (bij wijze van experiment, zoals in Genesis 2:19-20) de door de levensboom vertegenwoordigde zijns- en bestaanswijze. God sluit de andere mogelijkheid uit met behulp van een strenge sanctie: (Genesis 2:16-17):

Hij hield hem het volgende voor: ‘Van alle bomen in de tuin mag je eten, maar niet van de boom van de kennis van goed en kwaad; wanneer je daarvan eet, zul je onherroepelijk sterven.’

Dit gebod, dat gekwalificeerd kan worden als een ‘proefgebod’ in het kader van Gods experiment, heeft primair de functie het evenwicht tussen God en mens te bewaren en de mens te verhinderen volledig ‘als God’ te zijn. Het gebod garandeert namelijk zowel het mens-zijn van de mens als het God-zijn van God. Met deze keuze van God voor de handhaving van de paradijselijke staat van de mens wil onze auteur zeggen: als het aan God lag, zou hij in zijn barmhartigheid de mens alle ellende, pijn, zweet en tranen, die inherent zijn aan het alternatieve pakket, willen besparen. Deze keus is duidelijk in tegenspraak met de uitdrukkelijke opdracht in Genesis 1 om vruchtbaar te zijn en zich te vermenigvuldigen onmogelijk. Voor de auteur van het Tuinverhaal is dit echter geen probleem, omdat het hem om een experiment van God te doen is. Hij wil alleen duidelijk maken dat de autonomie van de mens beperkt is, en dat deze het niet zonder Gods gebod kan stellen. Tegelijkertijd laat hij zien dat de mens volkomen vrij is om te beslissen of hij zich eraan houdt of niet.

Dat deze keuzevrijheid de mens funest kan worden en dat de toeëigening van onbegrensde autonomie voor de mens leidt tot het ontstaan van het kwaad in de wereld, laat het vervolg van het Tuinverhaal

zien. De mens, meer specifiek de vrouw-mens, komt in een situatie waarin zij, gedreven door de begeerte naar kennis en aangezet door de slang als verleider, de beslissing neemt Gods gebod naast zich neer te leggen en zich het verboden ‘kennis-pakket’ toe te eigenen. Dat onze auteur de vrouw het initiatief daartoe laat nemen, mag beslist niet geïnterpreteerd worden als zou de vrouw méér schuld hebben dan de man, zoals in de gangbare uitleg in de tijd van Paulus (1 Timotheüs 2:14):

Niet Adam werd misleid, maar de vrouw; zij overtrad Gods gebod.

Een ‘meerdere schuld’ van de vrouw is hier absoluut niet aan de orde. Dat de vrouw als eerste van de vrucht van de ‘kennis’-boom eet, heeft te maken met het feit dat Eva, als ‘de moeder van alle levenden’ (Genesis 3:20), veel directer betrokken is bij de voortgang van het leven en er het meeste weet van heeft, het meest essentiële element in het ‘kennis-pakket’.

Waar het om gaat is dat de mens zich nu ook het alternatieve, alleen aan God voorbehouden pakket van de kennis van goed en kwaad toeëigent, naast dat van eeuwig leven. Daardoor overschrijdt hij de grens tussen mens-zijn en God-zijn, en wordt hij ‘als God’. Daarom laat de auteur God JHWH constateren (Genesis 3:22, vrij naar *De Nieuwe Bijbelvertaling*):

Nu de mens kennis van goed en kwaad heeft, is hij aan ons gelijk geworden. Ik moet nu voorkomen dat hij ook vruchten van de levensboom plukt, want als hij die zou eten, zou hij eeuwig leven.

In het verdere verloop en in de afloop van het Tuinverhaal wordt duidelijk gemaakt dat God zich neerlegt bij de keus van de mens voor het pakket van de kennis van goed en kwaad, maar dat hij het andere pakket dan definitief buiten het bereik van de mens stelt teneinde het verstoorde evenwicht tussen God en mens te herstellen. God velt een vonnis: de slang wordt om zijn daad van verleiding vervloekt en God houdt de mensen de onaangename consequenties van hun keus voor, hun biologische bestaan met alle daaraan verbonden pijn, bloed, zweet en tranen. Daarbij is de uiterste en meest vèrstrekkende consequentie niet de dood (zie verder beneden), maar hun verdrijving uit de tuin en de versperring van de toegang tot de levensboom (Genesis 3:22-24).

Door eeuwig leven voor zichzelf te reserveren, beschermt en garandeert God ook in de nieuwe situatie zijn exclusieve God-zijn èn het mens-zijn van de creatuurlijke mens. Voortaan geldt voor de mens dat hij zijn eindigheid en dus ook zijn sterfelijkheid dient te aanvaarden als het noodwendige uitvloeisel van zijn biologische bestaan. Dit betekent dat iedere claim van de mens op eeuwig leven zou neerkomen op het streven weer helemaal ‘als God’ te willen zijn. Van eeuwig leven, in de zin van een leven na de dood, is hier geen sprake.

Een zondeval in de oergeschiedenis?

De bedoeling die de auteur met dit diepzinnige Tuinverhaal heeft, is niet om zijn lezers historische informatie te geven over een tragische gebeurtenis in de oertijd, die vèrstrekkende gevolgen had voor alle mensen, maar om aan de hand van het verhaal van Adam en Eva duidelijk te maken hoe het kwaad in de wereld ontstaat en wat de tragische rol van de mens daarbij is. Hij wil mensen een spiegel

voorhouden waarin zij zichzelf kunnen herkennen zoals ze ten diepste zijn. Doordat wij weet hebben van goed en kwaad, hebben we niet alleen een besef van de kwalijke kanten van ons biologische bestaan, maar zijn we bovendien verleidbaar. Dat wil zeggen, we zijn geneigd te zwichten voor verzoeking en Gods gebod naast ons neer te leggen. En zo roepen we het kwaad over ons af.

Kwaad in morele zin is niet iets dat we van onze voorouders erven, maar is iets dat we laten ontstaan door het een plaats in ons leven te geven. Het ontstaat daar waar de mens zwicht voor de verleiding 'als God' te willen zijn, en zich boven Gods gebod stelt, met alle gevolgen van dien: de mens staat niet meer onbevungen tegenover zijn medemens (symbolisch uitgedrukt door de schaamte), ook niet tegenover God, voor wie hij zich verbergt en angst heeft; hij weigert zijn verantwoordelijkheid te aanvaarden en schuift de schuld af op de medemens (vertegenwoordigd door de vrouw-mens) of op een instantie buiten de mens (de slang die de verleiding symboliseert).

Anders gezegd, het gaat in het Tuinverhaal niet om een beschrijving van 'de zondeval' als een uiterst betreurenswaardige gebeurtenis in de oergeschiedenis van de mensheid, maar om de oersituatie van iedere mens, om de feitelijke toestand waarin alle mensen zich bevinden, de *condition humaine*, de staat of gesteldheid van de mens.

Het verhaal van Adam en Eva in de tuin van Eden is het verhaal van alle mensen, ons aller verhaal. Een historische 'zondeval' in de zin van een gebeurtenis in de oertijd waardoor de hele mensheid erfelijk 'besmet' zou zijn geraakt en waarvan alle mensen het slachtoffer zijn geworden, valt uit het Tuinverhaal niet af te leiden. Een dergelijke interpretatie treffen we pas in het latere apocalyptische jodendom aan, en wel in het pseudepigrafische boek IV Ezra (7:48):

O Adam, wat hebt u gedaan? Toen u zondigde, was uw val niet alleen de uwe, maar ook de onze, uw nakomelingen.

Daar sluit Paulus in Romeinen 5:12 bij aan, als hij zegt dat 'door één mens (Adam) de zonde de wereld is binnengekomen'. Op basis hiervan is in de christelijke theologie, met name door Augustinus, de leer van de 'erfzonde' ontwikkeld: de zonde als een onontkoombaar lot, als iets waarvan wij krachtens ons mens-zijn het slachtoffer zijn, als zou de zonde als een 'erfsmet' in onze genen zitten. Anders gezegd, zoals het in het oude doopformulier luidt: 'dat wij met onze kinderen in zonde ontvangen en geboren zijn'. Het zal duidelijk zijn dat de leer van de erfzonde absoluut niet strookt met de Bijbelse zondeleer, waarvan de basis in het Tuinverhaal is gelegd.

De idee dat wij 'met onze kinderen in zonde ontvangen en geboren zijn' is gebaseerd aan Psalm 51:7, een tekst die uit zijn verband is gerukt en niet goed is verstaan. Ik citeer twee vertalingen:

NBG: *Zie, in ongerechtigheid ben ik geboren, en in zonde heeft mijn moeder mij ontvangen.*

NBV: *Ik was al schuldig toen ik werd geboren, al zondig toen mijn moeder mij ontving.*

Uit de context blijkt dat we te maken hebben met een strikt persoonlijke belijdenis van de psalmdichter, waarin hij als *individuele* gelovige zichzelf en zijn eigen situatie schetst. Deze belijdenis

mag niet in algemene zin verstaan worden en op alle mensen worden toegepast. Iemand mag zich *persoonlijk* hierin herkennen, maar dit hoeft niet zonder meer voor een ander te gelden. Het moet toch mogelijk zijn je eigen intrede in het leven te belijden als ‘in liefde ontvangen en geboren’ – een veel gezondere, positieve basis om je leven op te bouwen.

Nu ik dit schrijf herinner ik me een voorval bij gelegenheid van een doopdienst waarin ik voorging. Vóór de dienst, bij de ingang, stond een groepje mensen om het babytje op zijn moeders arm heen, waarbij iemand zei ‘wat een mooi kindje – jammer dat het nu reeds besmet is met de erfzonde’. Op deze vroom bedoelde uitspraak reageerde ik door te zeggen: ‘als dat waar was, zou het een belediging voor God zijn, die dit kind naar zijn beeld heeft geschapen’. Een Godegeven gelegenheid voor mij om er in de dienst pastoraal op terug te komen en deze verfoeilijke leer aan de kaak te stellen.

In de Bijbelse zondeleer staat centraal dat de mens niet zondigt door wat hij krachtens zijn geboorte *is*, maar door wat hij tijdens zijn leven *doet*, door de (foute) keuzes die hij maakt. Hij *is* niet in een noodwendig zondige staat vervallen, maar *valt* in zonde door te zwichten voor de verleiding van het kwaad. De mens *is* niet zondig, maar *wordt* zondig door zondige dingen te verzinnen en te doen. Het is niet zijn *hart*, de zetel van gedachten en besluitvorming, dat boos is, maar wat hij uit zijn hart *voortbrengt*. Zie Genesis 6:5 en 8:21 en vergelijk Matteüs 15:19.

Het is in principe mogelijk voor de mens rechtvaardig te zijn door neen te zeggen tegen de verleiding tot het kwaad en rechtvaardig te handelen. In het volgende hoofdstuk zullen we dit verder duidelijk maken aan de hand van de verzoeking van Jezus in de woestijn, waarbij de evangelisten laten zien dat hij als een echt kind van God, als de rechtvaardige bij uitstek, niet voor de verleiding zwicht en dus niet in zonde vervalt. Hierop kom ik in hoofdstuk 7 terug, in ‘Jezus als Gods Gevolmachtigde’.

Daarom moeten zowel de leer van de historische zondeval als die van de erfzonde aangemerkt worden als een zeer ongelukkige theologische ontwikkeling – een ontsporing. Deze leer heeft bovendien geleid tot de uiterst pessimistische visie op de mens, die in de christelijke orthodoxie gangbaar is geworden: als zouden wij mensen ‘ganschelijk onbekwaam zijn tot enig goed en geneigd tot alle kwaad’, die in de orthodoxie nog steeds opgeld doet en nog altijd haar verlamme werking voortzet.

In het licht van deze ontwikkeling is de term ‘zondeval’ een minder gelukkig gekozen woord, zeker als daarmee zou worden gesuggereerd dat we in het Tuinverhaal te maken zouden hebben met een ‘vallen’ in de zonde, een ‘overgang’ van een staat van onschuld naar een staat van zonde en schuld. Als er sprake is van een overgang, dan is het de overgang van de ‘paradijselijke’ bestaanswijze van de mens naar de natuurlijk biologische, de overgang van de staat van onwetendheid naar die van de ‘wetendheid’. Het gaat daarbij dus niet om een ‘val’ van de mens, maar om zijn transformatie, kortom om zijn ‘mondigwording’ met alle gevolgen van dien.

De Bijbelse auteur laat er geen twijfel over bestaan dat niet God, maar de mens zelf verantwoordelijk is voor deze transformatie en dat daarmee tegelijk de mogelijkheid gegeven is tot het ontstaan van kwaad in de wereld. De keuze van de mens voor de staat van ‘wetendheid’ betekent niet alleen de

beaming van zijn biologische bestaanswijze maar ook de aanvaarding van de consequenties ervan: dat hij onder het kwaad kan lijden, en kwaad kan aanrichten. Dit hoort tot de tragiek van de mens.

Dit fundamentele inzicht in de menselijke tragiek is niet het enige oogmerk van de auteur van het Tuinverhaal. Hij streeft ook een praktisch pedagogisch doel na. In de grondtoon van zijn verhaal valt uiteraard primair de diepe wijsheid over de tragiek van de mens te beluisteren, maar in de ondertoon laat hij voor zijn hoorders/lezers (de in ballingschap verdreven Israëlieten) op een niet mis te verstane wijze de herinnering doorklinken dat ze gezwicht waren voor de verleiding van de Kanaänitische vruchtbaarheidscultus en zo het hoofdbebod hadden overtreden, waardoor ze uit hun land verdreven werden. Een van de redenen juist de slang te kiezen voor de rol van verleider is het feit dat de slang het symbool is van de vruchtbaarheid en van de verjongingskracht die nodig is voor eeuwig leven. In het Babylonische Gilgamesj-epos is het de slang die aan de held van het verhaal de mogelijkheid tot eeuwig leven ontsteelt. Door de verleiding van de slang – zo moeten de ballingen het verhaal ook begrijpen – is hun permanente verblijf in het land van melk en honing aan hen ontstolen. Zij moeten zich identificeren met Adam en Eva die in dit verhaal precies doen wat *zij* hadden gedaan, met alle consequenties van dien. Het verhaal van de verdrijving van Adam en Eva uit de tuin van Eden is op een bijzondere wijze hun eigen verhaal.

De dood, Gods straf op de zonde?

Over de wijdverbreide opvatting als zou de dood de straf van God op de zonde zijn, die gebaseerd is op uitspraken van de apostel Paulus, kunnen we, na wat hierboven reeds is gezegd, kort zijn. Zoals ik heb uitgelegd ontleende Paulus de idee van een zondeval aan het pseudepigrafische geschrift IV Ezra.

In Romeinen 5:12 bouwt hij hierop verder en stelt:

*Door één mens is de zonde in de wereld gekomen en door de zonde de dood,
en zo is de dood voor ieder mens gekomen, want ieder mens heeft gezondigd.*

In Romeinen 6:23 zegt hij van de relatie tussen zonde en dood: *Het loon van de zonde is de dood.*

Zie ook Jacobus 1:15, Is de begeerte bevrucht, dan baart ze zonde; en is de zonde volgroeid, dan brengt ze de dood voort.

In de Wijsheid van Salomo wordt de dood toegeschreven aan de afgunst van de duivel (2:24):

*Maar de duivel heeft uit jaloezie de dood in de wereld gebracht;
ieder die hem toebehoort roept de dood over zich af.*

Het is belangrijk er op te letten dat in geen van de beide uitspraken van Paulus expliciet sprake is van de dood als een *straf van God*. Dat de dood een uitvloeisel zou kunnen zijn van de zonde, en niet een straf van God, is wat anders. Lezen we het Tuinverhaal goed, dan kan de opvatting over de dood als straf er niet uit worden afgeleid.

Vanuit de optiek van straf laat een nadere beschouwing van het vonnis dat God velst over de slang, de vrouw en de man, ons zien dat de straf van de slang daarin bestaat dat hij vervloekt wordt, op zijn buik

moet gaan en stof moet eten, *'je hele leven lang'* (Genesis 3:14). Door het gebruik van de term *'je hele leven lang'* wordt er van uitgegaan dat het leven van de slang sowieso eindig is. Hij krijgt van God dus niet de doodstraf.

Hetzelfde geldt voor de vrouw, die geconfronteerd wordt met de moeite en smart die zij als moeder bij het baren zal hebben en met de niet te benijden positie van afhankelijkheid en ondergeschiktheid die haar als echtgenote (in de patriarchale samenleving!) te wachten staat (3:16). De duur van haar straf, de last van zwangerschap en het baren, wordt om begrijpelijke redenen niet aangegeven als *'je hele leven lang'*. Over haar dood wordt met geen woord gerept, laat staan dat ze ermee wordt gestraft.

In dat deel van het verhaal waarin God de man confronteert met de consequenties van zijn betrokkenheid bij de overtreding van Gods gebod (de verzen 17-19), lezen we:

Je hebt geluisterd naar je vrouw, gegeten van de boom die ik je had verboden.

*Vervloekt is de akker om wat jij hebt gedaan, zwoegen zul je om ervan te eten, **je hele leven lang.***

Dorens en distels zullen er groeien, toch moet je van zijn gewassen leven.

*Zweten zul je voor je brood, **totdat je terugkeert tot de aarde, waaruit je bent genomen: stof ben je, tot stof keer je terug.***

Ook hier wordt niet expliciet over de dood gesproken en zeker niet over de dood als straf. De uitdrukking *'je hele leven lang'* komt precies overeen met wat van de slang is gezegd, en gaat eveneens uit van de vanzelfsprekende beperktheid en eindigheid van het leven. De tweede uitdrukking, *'totdat jij terugkeert tot de aarde'*, verwijst naar de termijn waarbinnen de man zal zwoegen en zweten: tot zijn dood toe. Van de dood als straf op de zonde is hier geen sprake. Trouwens onze geschiedschrijver kent Adam zelfs een buitengewoon hoge leeftijd toe, 930 jaar, het super maximum van 840. Dat is zeven maal het maximum door God toegestane leeftijd van 120 jaar volgens Genesis 6:3, plus de gezegende leeftijd van 90 jaar. Ook dit gegeven pleit tegen de gedachte van een over Adam uitgesproken doodstraf.

De enige expliciete verwijzing naar de dood als 'straf' staat in de formulering van het proefgebod in verband met het eten van de vrucht van de verboden boom van de kennis van goed en kwaad (2:16):

wanneer je daarvan eet, zul je onherroepelijk sterven.

De dreiging met de dood is duidelijk niets meer dan een sanctie op het overtreden van het proefgebod. Een dergelijke sanctie treffen we overigens vaker in de oudtestamentische wetten aan als een middel ter afschrikking. Aan deze sanctie wordt noch bij de daadwerkelijke overtreding van het gebod door Eva en Adam, noch in het vonnis van God enig gevolg gegeven. Als er sprake moet zijn van straf op de zonde, dan is dat niet de dood van Eva en Adam, maar hun creatuurlijk lijden, hun verdrijving uit de tuin en de blokkering van de toegang tot de levensboom.

Zoals boven is uiteengezet, horen de eindigheid van de mens en de dood onlosmakelijk bij de goede schepping van God als de normale beëindiging van het individuele leven. De dood is zelfs voorwaarde voor de voortgang van leven. Dit gegeven wordt overal in het Oude Testament als normaal beschouwd. Wat als niet normaal wordt ervaren is de onnatuurlijke of de voortijdige dood. In deze gevallen spreekt men theologisch soms van een straf of van een dreiging met de dood. Maar de veralgemeniserende stelling dat de dood een straf van God op de zonde is, gaat niet op. God kan de mens immers niet straffen met iets dat inherent is aan zijn goede schepping.

Satan als de verpersoonlijking van het kwaad?

Een bespreking van de voorstelling van de satan of de duivel als de verpersoonlijking van het kwaad kan hier niet achterwege blijven. Omdat deze voorstelling vreemd is aan het Oude Testament, wil ik als oudtestamenticus volstaan met een summiere behandeling. De duivel heeft slechts voor een gering deel zijn wortels in het Oude Testament, en wel in de voorstelling van JHWH's hemelse hofhouding, meer specifiek in de engel die als 'de aanklager' fungeert. De term 'engelen' of 'boden' is een verzamelnaam voor het benoemen van diverse aspecten van Gods macht. Men heeft zich in het oude Israël God JHWH voorgesteld als een oud-Oosterse monarch omringd door 'de hemelingen', zijn dienstboden of 'zonen', min of meer gesubstantieerde uitstralingen van de Geest van God.

Een goed voorbeeld van deze voorstelling vinden we in het verhaal van het hemelse visioen van de profeet Micha ben Jimla in 1 Koningen 22:19-23, waar sprake is van de 'hemelingen' of 'hemelse machten', 'leden van het hemelse hof', rondom de troon van JHWH, die in diens beraadslaging betrokken worden. Besloten wordt dat één geest Achab zal gaan misleiden door een leugengeest te worden in de mond van zijn profeten.

Vergelijk ook het roepingsvisioen van Jesaja (hoofdstuk 6), waarin de profeet 'de HEER van de hemelse machten' op een troon ziet zitten met de serafs rondom hem. Zij worden in JHWH's beraadslaging betrokken (vers 8): *'Wie zal ik sturen? Wie kan namens ons gaan?'*

Een ander voorbeeld van de dienende geesten rondom de troon van God, dat we zo dadelijk zullen bespreken, vinden we in de eerste twee hoofdstukken van Job (1:6 en 2:1 - eigen vertaling):

*Op een dag toen de hemelingen hun opwachting maken bij de HEER,
bevond ook de aanklager zich onder hen.*

Het Hebreeuwse woord dat hier met 'de aanklager' wordt vertaald, heeft duidelijk een lidwoord, dat niet genegeerd mag worden: *hassâtân*, 'de *sâtân*'. Om deze reden al, is de vertaling 'Satan' in *De Nieuwe Bijbelvertaling* volstrekt onjuist. Bovendien is vanuit een godsdiensthistorisch oogpunt de weergave met 'Satan', als eigennaam, een flagrant anachronisme. In het hele Oude Testament heeft het zelfstandige naamwoord *sâtân* namelijk nog niet de betekenis die het in latere tijd heeft gekregen, ter aanduiding van 'de satan', 'Satan' of 'de duivel'. Het werkwoord *sâtan* betekent 'aanklagen' of 'tegenstaan/belagen' en het zelfstandige naamwoord *sâtân* duidt een 'aanklager', 'tegenstander' of

‘belager’ aan. Beide woorden worden gewoon van mensen gebruikt, bijvoorbeeld in verband met de ‘tegenstanders/belagers’ van Salomo (1 Koningen 11:14 e.v.), of van de ‘belagers’ van de psalmdichter (Psalm 109:3, 20 en 29).

De betekenis ‘aanklager’ of ‘tegenstander’ is ook van toepassing op één van de leden van ‘het hemelse hof’ rondom JHWH. Deze engel fungeert primair als de aanklager in het hemels gerechtshof, een soort ‘officier van justitie’ of ‘openbare aanklager’, maar kan ook naar de aarde worden gestuurd met een speciale opdracht. Een goed voorbeeld hiervan is de engel van JHWH die zich opstelde op de weg vóór Bileam ‘*als een tegenstander voor hem*’ (*lesâtân lô* – zonder lidwoord; Num. 22:22 en 32). Deze woorden worden in *De Nieuwe Bijbelvertaling* ten onrechte weergegeven met ‘*om Bileam tegen te houden*’, als zou er een werkwoord staan!

Een tweede voorbeeld van een engel met een vergelijkbare functie is ‘*de aanklager*’ (*hassâtân* – met lidwoord) in Zacharia 3:1-3. Ik geef ook hier mijn eigen vertaling:

[De hogepriester Jozua] stond voor de engel van de HEER, met aan zijn rechterhand de aanklager, op het punt hem aan te klagen.

Het woord *hassâtân* (met lidwoord) wordt ook hier in meerdere vertalingen ten onrechte weergegeven met ‘de satan’ of ‘Satan’. *De Nieuwe Bijbelvertaling* meent het lidwoord te negeren en vertaalt ‘*Satan*’; de *Willibrordvertaling* geeft het woord weer met ‘*de satan*’ en tekent erbij aan ‘deze fungeert als aanklager in een hemels gerechtshof’. De Friese vertaling heeft hier ‘*de grutte Fijân*’, maar in Job 1:6 wordt hetzelfde woord vertaald met ‘de satan’.

Het bekendste voorbeeld is de reeds genoemde aanklager in het boek Job, die daar een sleutelrol speelt. Hij wordt niet minder dan veertien maal genoemd in Job 1-2.

De enige plaats in het Oude Testament waar het woord *sâtân* (zonder lidwoord, zoals in Numeri 22) als een eigennaam opgevat zou kunnen worden is 1 Kronieken 21:1, maar dat is zeer onwaarschijnlijk. Daar wordt gezegd (NBG-vertaling): ‘*Satan keerde zich tegen Israël en zette David aan Israël te tellen*’. In de parallelle plaats 2 Samuël 24:1 lezen we: ‘*De toorn van de HEER ontbrandde weer tegen Israël; hij (JHWH!) zette David tegen hen op en zei: Ga, tel Israël en Juda.*’ De schrijver van Kronieken, die zijn eigen versie geeft van het verhaal in 2 Samuël 24, vond kennelijk dat men God zelf niet een dergelijke rol kan toebedelen. Daarom schrijft hij het aanzetten tot het kwaad aan iemand anders toe: aan een *sâtân*, een ‘tegenstander’. Hij zou daarbij gedacht kunnen hebben aan een engel (zoals in Numeri 22 en Zacharia 3), maar gewoon ook aan een menselijke tegenstander/belager: ‘*Een tegenstander keerde zich tegen Israël en zette David aan Israël te tellen*’. Wie de vermeende tegenstander was wordt niet gezegd. Dat is ook niet belangrijk, want het ging hem erom God te ontlasten van enig aandeel in het aanzetten tot het kwaad.

Naar mijn mening komt de eigenaam Satan helemaal niet in het Oude Testament voor. Dit is geheel in overeenstemming met de godsdiensthistorische feiten, want de figuur van Satan als zelfstandig opererende ‘persoon’, voorgestelde als de verleider en de aanstichter tot het kwaad – en zelfs als de verpersoonlijking van het kwaad -, is een produkt van het latere jodendom, dat kritiekloos door het vroege christendom is overgenomen.

De bakermat van de duivel ligt eigenlijk in de Perzische godsdienst, in de idee van een kwade macht die de tegenspeler is van de (goede) godheid. Deze tegenspeler kon gemakkelijk geassocieerd worden met de figuur van de ‘aanklager’ in de Israëlitische godsdienst. Deze voorstelling ging in de na-oudtestamentische tijd een grote rol spelen: in de apocriefe en pseudepigrafische geschriften, in de rabbijnse literatuur, en met name in het Nieuwe Testament. Daar wordt de aanstichter tot het kwaad, de verleider, oftewel de verpersoonlijking van het kwaad, aangeduid met diverse benamingen, waarvan ‘satan’, ‘de satan’, ‘de boze’ en ‘de duivel’ de bekendste zijn. In de drie synoptische evangeliën worden in één en dezelfde context, de gelijkenis van de zaaier, drie verschillende benamingen gebruikt: ‘de boze’ (Matteüs 13:19), ‘de satan’(Marcus 4:15), en ‘de duivel’ (Lucas 8:12). Er waren ook andere aanduidingen in het jodendom van die tijd in omloop, zoals Asmodeus, Sjimadon, Mastema, Belial, Beliar en Beëlzebul. In het boek Openbaring is sprake van ‘de oude slang die duivel of Satan word genoemd’ (12:9) en ‘de draak, de oude slang’ (20:2). Met ‘de oude slang’ wordt hier de slang in het Tuinverhaal bedoeld. Het is overigens interessant te constateren dat de verpersoonlijking van het kwaad steeds als een *mannelijk* wezen werd voorgesteld. Dat spreekt inderdaad boekdelen.

De toekenning van persoonlijkheid aan het kwaad is kennelijk een poging geweest om God te vrijwaren tegen verantwoordelijkheid voor het kwaad, en tegelijkertijd greep te krijgen op het kwaad in de wereld. Maar het is zeer de vraag of men er goed aan heeft gedaan het kwaad zó te benoemen.

Geloof in de duivel en zijn trawanten?

Het zal duidelijk zijn dat deze verpersoonlijking van het kwaad zeer bedenkelijke kanten heeft. Het gevaar bestaat namelijk dat men het ‘bestaan’ van de duivel aangrijpt om de verantwoordelijkheid en schuld van de mens op hem af te schuiven, als zou het kwaad geen mensenwerk maar het werk van de duivel zijn. Dit gevaar had vermeden kunnen worden door in de lijn van de oudtestamentische traditie de nadruk te leggen op de persoonlijke keuzes en beslissingen van de mens. In de rabbijnse geschriften wordt gesproken over een ‘boze’ naast een ‘goede’ impuls of drift in de mens, waartussen de mens in vrijheid kan kiezen, en waarbij de mens de volle verantwoordelijkheid voor zijn keus draagt (Berakot 9:5; Sanhedrin 91b, en Genesis Rabba 34:10).

Het kwaad in de wereld wordt niet veroorzaakt door de satan, duivels of demonen, maar door mensen die voor het kwade kiezen, door mensen die individueel of collectief kwaad bedenken, organiseren en ten uitvoer brengen. Het kwaad is en blijft *mensenwerk*. Om dat te benoemen heb je de duivel niet nodig. Ik zou zeggen: naar de duivel met de duivel! Want een ander gevaar van de duivelvoorstelling

is dat ze een deur kan openen naar een werkelijk *geloof* in de duivel en zijn trawanten, boze geesten en demonen, en in allerlei occulte praktijken.

Wat we ons goed moeten realiseren is dat zulke mythologische voorstellingen van het kwaad een sterk cultuur- en tijdgebonden karakter hebben en dat we er daarom kritisch mee om moeten gaan. Zoals boven al is gezegd, kunnen we de ontwikkeling van de satan-duivel-demonen voorstellingen, godsdiensthistorisch karakteriseren als een mythologisering van het kwaad. Dat betekent dat men in de nieuwtestamentische tijd allerlei onheil dat mensen persoonlijk kan overkomen toeschreef aan de werking van duivelen of demonen, en geloofde dat de hele wereld in de greep van de duivel verkeerde. Theologisch zuiver omgaan met dit gegeven houdt in dat we ervoor moeten waken beeldspraak en metafoor te rationaliseren: de duivel *is* niet een persoon, maar zo hebben mensen in de nieuwtestamentische tijd zich de verleiding en het kwaad concreet voorgesteld. Metaforen goed verstaan betekent ze *als metafoor* verstaan. Mythologische voorstellingen mogen we niet met de werkelijkheid identificeren. Ze verwijzen er alleen naar.

Om ze vanuit onze eigen tijd te kunnen begrijpen, zullen we ze moeten ontmythologiseren: het kwaad wordt niet veroorzaakt door de duivel, maar door mensen. Ziektes worden niet veroorzaakt door duivels of demonen, maar onder andere door bacteriën en virussen. Overspannenheid, depressies en geestesziektes zijn niet te wijten aan bezetenheid door de duivel of door boze geesten, maar vinden hun oorzaak in psychische stoornissen. Ziektes van de geest worden niet genezen door exorcisme, de ‘uitdrijving’ van duivels en demonen uit mensen, maar door medische psychotherapie.

Persoonlijk heb ik geen enkele behoefte ooit gehad aan een geloof in engelen, laat staan in de duivel. De religieuze ervaringen rond de leiding Gods die ik in mijn leven had, heb ik alle voor mezelf kunnen duiden als een geleid worden door de Geest van God, zonder bemiddeling van een of ander mythologisch wezen. Dit neemt niet weg dat ik anderen de vrijheid laat om hun religieuze ervaringen wel met behulp van zulke mythologische voorstellingen te duiden. Het geloof in engelen kan geen kwaad en is niet gevaarlijk. Het geloof daarentegen in de satan, duivels en boze geesten is dat wel.

Gezien de hoge mate waarin de duivelvoorstelling in onze cultuur is ingebed, is het heel belangrijk dat we niet alleen de metaforen in het Nieuwe Testament maar ook de nieuwtestamentische metaforen in ons Liedboek als *metafoor* verstaan. Bijvoorbeeld Lied 172:4:

*Een mens te zijn op aarde...
dat is op deze aarde de duivel wederstaan.*

en het gebed in Lied 435:4:

*Kom toch om de macht te breken
van de vorst der duisternis...
hef ons op uit onze zonden,
werp de duiv'len bij ons uit.*

Waar het om gaat is dat we steeds proberen door te dringen tot de essentie, namelijk dat het onze nieuwtestamentische voorgangers in het geloof te doen was om het onderkennen en het benoemen van onheil en kwaad op hun eigen wijze. Kritisch omgaan met onze eigen traditie vergt tevens van ons dat we deze opvattingen wegens hun cultuur- en tijdgebondenheid relativiseren. Tevens moeten we onder ogen durven zien waartoe ze in latere tijd hebben geleid. De geschiedenis van het christendom laat namelijk zien dat het geloof in de duivel en zijn trawanten, in boze geesten, hekserij, toverij en geestenbannerij een eigen leven is gaan leiden en dat dit bijgeloof onnoemelijk veel onheil heeft aangericht. Talloze mensen hebben er diep onder geleden en tallozen zijn daardoor de dood ingejaagd – denk maar aan gruwelijke uitwassen zoals de heksenvervolging en de vervolging van joden als zouden ze duivels zijn. We kunnen niet aan de indruk ontkomen dat in het christendom het geloof in de duivel en boze geesten veelal het geloof in God en diens Geest heeft overschaduwd en in hoge mate heeft belemmerd.

In onze tijd lijkt deze tot bijgeloof geworden mythologie weer krachtig op te leven, mede doordat het op een onkritische wijze vanuit nieuwtestamentische voorstellingen wordt gevoed. Het manifesteert zich als een rationalistisch geloof in boze geesten; in bezetenheid en behekstheid en in allerlei occulte praktijken zoals exorcisme en sessies om zogenaamde ‘doorgevingen’ te ontvangen; en zelfs als regelrechte aanbidding van de duivel, compleet met een satancultus.

Deze ontwikkelingen zijn des te droeviger als we bedenken dat reeds in de oudtestamentische tijd met al deze zaken grondig was afgerekend. Het was de oude Israëlieten verboden iets te maken te hebben met de sinistere wereld van de ‘geesten’ en met het manipuleren van zulke geesten, zoals bezweringen, waarzeggerij, toverij, en het raadplegen van de geest van doden met het oog op ‘doorgevingen’ vanuit de ‘andere kant’ (Deuteronomium 18:9-15, 1 Samuël 28 en Jesaja 8:19). De zogenaamde ‘doorgevingen van de apostel Paulus’, die in de jaren tachtig en negentig van de vorige eeuw in bepaalde kringen opgeld deden, moeten in dit licht als regelrechte dodenraadpleging aangemerkt en daarom, evenals andere spiritistische praktijken, ten sterkste worden veroordeeld. Dit geldt ook voor de klinkklare nonsens rond het geloof in astrologie en het horoscooptrekken.

Ook volkomen vreemd aan het oudtestamentische monotheïstisch geloof is de vrij fatalistische *wereldbeschouwing* van het latere jodendom en het vroege christendom, met haar idee van een sinistere machthebber, die als een soort tegen-god de bron is van alle kwaad. En de daaruit afgeleide opvatting dat de wereld overgeleverd zou zijn aan de duivel en in de greep van diens macht zou verkeren. Vergelijk de teksten in het Nieuwe Testament waarin over de duivel wordt gesproken als ‘de overste van deze wereld’, of als ‘de god van deze wereld’ (Johannes 12:31, 14:30, 16:11 en 2 Corintheërs 4:4 en 1 Johannes 5:19).

In het Oude Testament wordt echter met grote nadruk geleerd - zoals ik in hoofdstuk 4 heb uiteengezet - dat God JHWH als Schepper-God alle kwade machten van de chaos heeft overwonnen en dat hij, en

hij alleen, het voor het zeggen heeft in deze wereld. In mythische taal uitgedrukt: God JHWH heeft de koppen van de grote zeeslang, de Leviathan, verbrijzeld (Psalm 74:14 en Jesaja 27:1).

Het lijkt mij daarom theologisch veel gezonder hiervan uit te gaan en in lijn met het oudtestamentische monotheïsme te geloven in één God en in de werking van diens Geest – en niet in de duivel als tegen-god en in allerlei boze geesten of dodengeesten. Zo kan het Oude Testament een belangrijke corrigerende functie hebben als tegengif voor de na-oudtestamentische aangroeisels en uitwassen.

Tot slot een opmerking over de relatie tussen de voorstelling van de duivel als de verleider en de voorstelling van de slang in het Tuinverhaal. Zoals reeds is opgemerkt, komt de mythologische figuur van de satan of de duivel niet voor in Genesis 3, omdat het daar gaat om *een sluw dier* dat in het leer verhaal de rol speelt van verleider en aanstichter tot het kwaad. Het is pas in veel latere tijd dat deze slang werd geïdentificeerd met de duivel, onder andere in de hierboven geciteerde deuterocanonieke Wijsheid van Salomo, in de pseudepigrafische literatuur en in rabbijnse geschriften.

Wijsheid 2:23-24 en het zowel in het Latijn als in het Grieks overgeleverde pseudepigrafische geschrift ‘Leven van Adam en Eva’, ofwel ‘Apocalyps van Mozes’ (hoofdstuk 16 en volgende), en verder in de rabbijnse teksten Sota 9b en Sanhedrin 29a. Dat deze identificatie ook in het Nieuwe Testament bekend was, blijkt uit Openbaring 20:1-10, waar ‘de draak, de oude slang, dat is de duivel en de satan’, de grote verleider, wordt overwonnen.

Het is mede op basis hiervan dat de slang in het Tuinverhaal veelal als de duivel wordt gezien. Dat is echter, evenals de identificatie van de duivel met de aanklager, een grof anachronisme. Bovendien is dat te veel eer voor de duivel. Zulke oude papieren heeft hij nu eenmaal niet.

In het verhaal van de verzoeking van Jezus door de duivel in de woestijn speelt de duivel dezelfde rol als de slang: de sluwe verleider en aanzetter tot het kwaad. Dit indrukwekkende leer verhaal is duidelijk de nieuwtestamentische tegenhanger van het Tuinverhaal. De essentie van dit verhaal is dat Gods Gevolmachtigde, die de opdracht heeft de heerschappij van God in de wereld concreet gestalte te geven, het kwaad daadwerkelijk overwint door vast te houden aan Gods gebod en niet toe te geven aan de verleiding. De realisering van de heerschappij van God in de wereld betekent daarom primair de overwinning op het kwaad.

Zie hiervoor het artikel: “Hoe realiseren wij het Koninkrijk van God?”