

**Tussen conflict en consonantie**

Fundamenteel-theologische kanttekeningen bij de verhouding van geloof en wetenschap

Prof. dr. G. van den Brink

Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar Theologie en wetenschap op een University Research Chair (URC) aan de Vrije Universiteit te Amsterdam op 11 december 2015.

We feel that even if all possible scientific questions be answered, the problems of life have still not been touched at all.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus* 6.52

*Mijnheer de rector, dames en heren,*

In het voorjaar van 2014 publiceerde de Nijkerkse dominee Edward van der Kaaij een boek onder de Dan Brown-achtige titel *De ongemakkelijke waarheid van het christendom. De echte Jezus onthuld*, waarin hij betoogde dat Jezus van Nazareth nooit zou hebben bestaan.<sup>1</sup> Het bleek te gaan om tamelijk oude koek gehuld in een neo-gnostisch jasje, dat op zichzelf ook al niet meer nieuw te noemen was.<sup>2</sup> De argumentatie voor deze opmerkelijke visie vertoonde vele gebreken, en de these dat Jezus nooit bestaan zou hebben wordt in wetenschappelijke kring dan ook even weinig serieus genomen als de theorie dat Alexander de Grote of Napoleon fictieve personen waren. Toen Van der Kaaij's visie rond Kerst 2014 via het plaatselijke nieuwsblad *De Stad Nijkerk* breder in de publiciteit kwam, werd dat ook al snel duidelijk,<sup>3</sup> en collega Lietaert Peerbolte heeft het onlangs in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* nog wat uitvoeriger en gedocumenteerder uit de doeken gedaan.<sup>4</sup> Trouwens, als Van der Kaaij gedurende zijn Utrechtse theologiestudie wat beter had opgelet had hij reeds beter kunnen weten, want juist daar was minstens sinds W.C. van Unnik een gedegen traditie opgebouwd van wetenschappelijk onderzoek naar de historische achtergronden en *Umwelt* van het Nieuwe Testament.<sup>5</sup>

Niettemin bracht het dagblad *Trouw*, kennelijk altijd bereid om zich zo mogelijk nog wat verder te distantiëren van het eigen verleden, Van der Kaaij's visie als betref het een wereldschokkende ontdekking, en een reëel alternatief voor wat de kerk de eeuwen door geprobeerd had ons te doen geloven. In tweede instantie wist men zich er gelukkig nog te herinneren dat “[d]e wetenschappelijke discussie over de vraag of Jezus al dan niet ooit werkelijk heeft rondgelopen in het oude Israël (...) vooral in de 19<sup>e</sup> eeuw door theologen gevoerd [is]”. Dat deed echter niet terzake, want, zo voegde het hoofdredactionele commentaar daar zonder blikken of blozen aan toe: “De uitkomst ervan was onbeslist”.<sup>6</sup> Het opmerkelijke feit deed zich nu voor dat een aantal historici geschokt reageerde op deze stellingname, niet omdat ze zich in hun geloof aangetast voelden (voorzover ze al gelovig waren) maar omdat ze verbijsterd waren over het gemak waarmee hier voorbijgegaan werd aan algemeen aanvaarde gegevens uit hun vakgebied.<sup>7</sup> Hun ingezonden

---

<sup>1</sup> Edward van der Kaaij, *De ongemakkelijke waarheid van het christendom. De echte Jezus onthuld* (Soest: Boekscout, 2014).

<sup>2</sup> De gedachte dat Jezus niet bestaan zou hebben werd reeds eind 19<sup>e</sup> eeuw naar voren gebracht, m.n. in de zgn. Hollandse radicale school – en door de wetenschappelijke gemeenschap afgewezen. Vgl. reeds Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984 [1906/1913]), 500-560. Van der Kaaij's inkleding ervan bleek grotendeels ontleend aan Timothy Freke & Peter Gandy, *The Jesus Mysteries. Was the 'Original Jesus' a Pagan God?* (Londen: Thorsons, 1999).

<sup>3</sup> Zie <http://stadnijkerk.nl/lokaal/historische-jezus-heeft-nooit-bestaan-2389> (evenals de hieronder geciteerde websites voor het laatst geraadpleegd op 19 oktober 2015) en vgl. G. van den Brink, ‘Van de kansel geweerd’, *De Waarheidsvriend* 103.05 (30 januari 2015), 4-5.

<sup>4</sup> B.J. Lietaert Peerbolte, ‘Het geding om de historiciteit van Jezus: Edward van der Kaaij in perspectief geplaatst’, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 69 (2015), 87-101. Lietaert Peerbolte wijst er o.m. op dat een kruisiging “dermate scabreus” was dat niemand zoiets zou verzinnen als doodsoorzaak van zijn Messias. “Misschien is dit nog wel het sterkste argument om de ‘Jesus mythers’ te weerleggen” (100).

<sup>5</sup> Zo terecht Jan Dirk Snel, ‘Verwarde man, verwarde krant – *Trouw*, de historiciteit van Jezus en het ethos van de journalist’ (een gedetailleerd feitenrelaas met doorklikmogelijkheid naar allerlei bronnen), te vinden op <https://jandirksnel.wordpress.com/2015/02/10/verwarde-man-verwarde-krant-trouw-de-historiciteit-van-jezus-en-het-ethos-van-de-journalist/>.

<sup>6</sup> Zie <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/3845777/2015/02/06/Alle-reden-om-predikant-Van-der-Kaaij-binnenboord-te-houden.dhtml>.

<sup>7</sup> Vgl. bijv. het commentaar van oudhistoricus Jona Lenfering: <http://mainzerbeobachter.com/2015/02/03/-opnieuw-de-mythische-jezus/>.

brieven werden door *Trouw* echter genegeerd, en pas na verloop van tijd verscheen er een uiterst zuinig redactioneel excuusje naast een artikel waarin dr. Sam Janse het één en ander recht mocht zetten.<sup>8</sup>

### *Modellen voor geloof en wetenschap: prealabele kwesties*

Ik releveer deze episode omdat we hier te maken hebben met één van de talloos vele interacties tussen religieus geloof en wetenschappelijk onderzoek die de geschiedenis rijk is. Het beeld dat uit al die interacties naar voren komt is pluriform en complex. Men zou kunnen zeggen dat het in dit geval gaat om een interactie waarbij de wetenschap het geloof *ondersteunt*. In elk geval: een belangrijke kennisclaim die in de christelijke theologie gemaakt (of in elk geval voorondersteld) wordt, namelijk dat Jezus van Nazareth daadwerkelijk op aarde heeft rondgewandeld, vindt bevestiging in wetenschappelijk onderzoek. Tegelijkertijd richt het wetenschappelijk onderzoek zich in dit opzicht *tegen* een andere vorm van geloof, namelijk de (neo-)gnostiek. In andere situaties keert wetenschappelijk onderzoek zich juist tegen voorstellingen uit de christelijke geloofstraditie, bijvoorbeeld tegen het geostatische wereldbeeld dat daarin eeuwenlang gekoesterd werd. En in weer andere contexten lijken geloof en wetenschap elkaar te passeren als schepen in de nacht, omdat ze blijkbaar in zeer uiteenlopende dingen geïnteresseerd zijn.

Dat alles roept de vraag op hoe we de verhouding tussen geloof en wetenschap op een zinnige manier kunnen denken. Botsen ze met elkaar, ondersteunen ze elkaar, of staan ze op de keper beschouwd wellicht geheel los van elkaar? Of ligt het nog weer anders? Bij dit vragencomplex wil ik vanmiddag met u stilstaan, min of meer in het verlengde van de oratie die ik acht jaar geleden in Leiden hield. Daar kon ik me nog min of meer verschuilen achter een historisch perspectief: hoe is de verhouding tussen het boek van de natuur en dat van de Heilige Schrift volgens artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis (1561)?<sup>9</sup> Nu moet het rechtstreekser: hoe valt de verhouding tussen natuur en Bijbel, of breder nog tussen religieus geloof en wetenschap vandaag adequaat te conceptualiseren? Ik voeg me daarbij in een inmiddels gegroeide traditie om te zoeken naar een goed *model* hiervoor – zeg maar een plaatje dat met voorbijgaan aan allerlei details die verschillend ingevuld kunnen worden een belangrijke *sleutelgedachte* formuleert. Deze traditie is een jaar of veertig geleden ingezet door de *founding father* van de academische bestudering van de verhouding tussen *science & religion*, Ian G. Barbour (1923-2013).<sup>10</sup> Over de verhouding van geloof en wetenschap heeft zo ongeveer iedereen een mening, en modellen kunnen helpen om in de veelheid van die meningen enige orde aan te brengen en er zinvol op te reflecteren.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Vgl. <http://www.trouw.nl/tr/nl/5009/Archief/article/detail/3851376/2015/02/14/Als-Jezus-gestorven-is-dan-heeft-hij-geleefd.dhtml>.

<sup>9</sup> G. van den Brink, *Als een schoon boec. Achtergrond, receptie en relevantie van artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis* (Leiden: Universiteit Leiden, 2007). Vgl. ook de latere uitvoerige studie hiernaar van A.J. Kunz, *Als een prachtig boek. Nederlandse Geloofsbelijdenis artikel 2 in de context van de vroegere reformatorische theologie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2013).

<sup>10</sup> Barbour stelde in minstens zeven publicaties een beroemd geworden typologie voor, volgens welke de verhouding van geloof en wetenschap gedacht kan worden in termen van conflict, onafhankelijkheid, dialoog en integratie. Zie voor één van zijn meest uitvoerige uitwerkingen ervan Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues* (New York: Harper Collins, 1997), 77-105. De bij mijn weten laatste samenvatting ervan gaf Barbour in zijn 'Science and Religion: Models and Relations', in: J. Wentzel Vrede van Huyssteen (red.), *Encyclopedia of Science and Religion* (New York: MacMillan, 2003), 760-766.

<sup>11</sup> Naar de plaats van modellen (en metaforen) in wetenschap en religie is in het verleden veel onderzoek gedaan. Zie voor overzichten bijv. Alister McGrath, *Geloof & natuurwetenschap. Een introductie* (Kampen: Kok, 2001), 157-189; Vincent Brümmer, *The Model of Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 3-35.

De problemen bij de zoektocht naar een adequaat model om de verhouding tussen geloof en wetenschap te begrijpen zijn echter legio, zoveel is sinds Barbour wel duidelijk geworden, en Barbours eigen typologie is inmiddels veel gekritiseerd.<sup>12</sup> Bij een zo concreet gegeven als de structuur van het DNA duurde het destijds al geruime tijd voordat duidelijk was dat deze het beste begrepen kan worden in termen van het model van de dubbele helix.<sup>13</sup> Hoeveel lastiger moet het dan wel niet zijn om de verhouding tussen twee abstracte en fluïde begrippen als geloof of religie en wetenschap – begrippen waarvan de betekenis en reikwijdte in hun (relatief jonge) geschiedenis ook nogal eens aan verandering onderhevig was<sup>14</sup> – modelmatig te bepalen. Zowel religie als wetenschap zijn immers grootse concepten, over de precieze definitie en afbakening waarvan altijd discussie mogelijk is.<sup>15</sup> Gezien de grote en disparate hoeveelheid praktijken die ze omvatten is het altijd zinvol te vragen: over welke religie heb je het precies – en over welke wetenschap? Het ligt immers voor de hand te denken dat dit verschil maakt, dat fysische theorieën zich wel eens heel anders tot de islam zouden kunnen verhouden dan bijvoorbeeld psychologische theorieën tot het christendom, et cetera. Daar komt nog bij dat al die wetenschapsgebieden op zichzelf nog weer complexe grootheden zijn; ze omvatten minstens een bepaald kennisbereik, bepaalde methoden, doelen, onderzoeksresultaten en in mindere of meerdere mate geconsolideerde theorieën. Religies zijn al evenzeer complexe gehelen, met onder meer rituelen en andere praktijken maar ook doctrines, morele regels en eschatologische verwachtingen. Elk van deze aspecten kan zich in elk van de religies weer anders verhouden tot elk van de aspecten van elk van de wetenschappen.<sup>16</sup> Daar komt nog bij dat we modellen over de verhouding van geloof en wetenschap zowel kunnen gebruiken om te verhelderen hoe deze verhouding *de facto* is alsook hoe ze idealiter zou moeten zijn – en dat zijn zoals bekend vaak twee verschillende dingen.

Wanneer we ons dan toch op deze zoektocht begeven, is het goed om allereerst vast te stellen dat een modelmatige aanpak ons hooguit een begin kan bieden en bepaald geen eindpunt van de reflectie. Ze helpt om enige grip te krijgen op een bonte hoeveelheid verschijnselen, theorieën en meningen en heeft in die zin een initiërende betekenis. Vandaar dat het ook altijd typisch stof is voor een eerste college, bedoeld om studenten in te leiden in en enigszins vertrouwd te maken met een complex vakgebied. Vervolgens is het goed om te stipuleren dat ik, een traditionele voorkeur volgend, bij ‘wetenschap’ vooral de hedendaagse natuurwetenschappen in het oog zal hebben en bij religie vooral het christelijk geloof – wat overigens niet uitsluit dat er allerlei

<sup>12</sup> Vgl. bijv. Willem B. Drees, *Religion, Science, and Naturalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 43; Gijsbert van den Brink, ‘Geloof en wetenschap: op zoek naar consonantie’, in: Cees Dekker, René van Woudenberg & Gijsbert van den Brink (red.), *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap* (Kampen: Ten Have, 2007), 55-60. Te scherp in de richting van Barbour is m.i. Geoffrey Cantor & Chris Kenny, ‘Barbour’s Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships’, *Zygon* 36 (2001), 765-781; Barbour verdedigde zich in ‘On Typologies for Relating Science and Religion’, *Zygon* 37 (2002), 345-359.

<sup>13</sup> Vgl. het inmiddels klassieke paper van J.D. Watson en F.H.C. Crick, ‘A Structure for Deoxyribose Nucleic Acid’, *Nature* 171 (1953), 737-738.

<sup>14</sup> Dit punt wordt sterk onderstreept en geadstrueerd in Peter Harrisons recent uitgegeven Gifford Lectures: Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago: The University of Chicago Press, 2015).

<sup>15</sup> Ik volg hier de definities van Denis R. Alexander, ‘Models for Relating Science and Religion’, *Faraday Paper* 3 (2007) ([http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%203%20-Alexander\\_EN.pdf](http://www.faraday.st-edmunds.cam.ac.uk/resources/Faraday%20Papers/Faraday%20Paper%203%20-Alexander_EN.pdf)). Wetenschap (*science*) is de “(...) intellectual endeavour to explain the workings of the physical world, informed by empirical investigation and carried out by a community trained in specialised techniques”, en religie “(...) a system of beliefs relating to transcendent realities concerning purpose and meaning in the world, expressed in social practices”.

<sup>16</sup> Dit wordt terecht benadrukt en uitgewerkt door Mikael Stenmark, *How to Relate Science and Religion. A Multidimensional Model* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2004).

overeenkomsten en analogieën kunnen zijn met andere wetenschapsgebieden en religies. Een derde inperking is dat ik hier vooral geïnteresseerd ben in de *resultaten* van wetenschappelijk onderzoek, dus min of meer gevestigde theorievorming, in hun verhouding tot religieuze leerstellingen of doctrines. Zijdellings zal de rol van wetenschappelijke methode(s) en vooronderstellingen in relatie tot godsdienstige waarheidsaanspraken ook aan de orde zijn, maar de evenzeer intrigerende rol van godsdienstige praktijken en gemeenschappen, alsmede die van de ethiek, zal ik vanwege de beperkte tijd onbelicht laten.<sup>17</sup>

Dan is er nog een laatste niet onbelangrijke *disclaimer* die ik moet maken. Het is verleidelijk om te denken dat we de verhouding(en) tussen geloof en wetenschap door maar zo goed mogelijk te kijken en te registreren als het ware objectief in kaart kunnen brengen, op een manier die algemeen overtuigend zou moeten zijn. Zo wordt dit soort onderzoek ook vaak gepresenteerd. We doen dan net alsof we zelf buiten elke levensbeschouwelijke traditie en buiten elke wetenschapsopvatting staan en ons over de samenhang van die twee als het ware vanuit een *God's eye point of view* een oordeel kunnen vellen. Uitgerekend déze universiteit was echter één van de eerste ter wereld waar men in de vorige eeuw het hachelijke van een dergelijke onderneming ging inzien. Ver voor grote geleerden als Thomas Kuhn was Abraham Kuyper er reeds van overtuigd dat zoiets als neutrale of waardenvrije wetenschap niet mogelijk was.<sup>18</sup> En latere VU-filosofen als Herman Dooyeweerd en Dirk Vollenhoven hebben die gedachte op hun manier preciezer uitgewerkt.<sup>19</sup> Wetenschappelijk bezig zijn staat altijd in een bepaald perspectief, en dat perspectief is uiteindelijk van levensbeschouwelijke aard. Beter dan dat te perspectief te ontkennen is het om zich er zo expliciet mogelijk rekenschap van te geven.

Ik realiseer me dat in het verlengde hiervan ook mijn onderzoek naar een bruikbaar model om de verhouding van geloof en wetenschap mee te beschrijven niet vrij is van een bepaald *parti-pris* en wellicht ook niet van de daarin meekomende belangen. Ook bij de door Barbour verdedigde typologie liet zich achter de schijn van objectiviteit een dergelijk vooroordeel bij nadere beschouwing onmiskenbaar aanwijzen. De lezer werd onbewust meegetrokken weg van het conflict (waar we immers allemaal een hekel aan hebben, in elk geval officieel) via onafhankelijkheid naar zulke prachtige zaken als dialoog en integratie. Er zit dus een climax-werking in Barbours typologie, waardoor je als je niet oplet haast automatisch bij model 3 of 4 eindigt. Daar eindigde hij zelf niet toevalligerwijs ook.<sup>20</sup> Daarom maak ik, liever dan een soort quasi-objectiviteit te suggereren, graag

---

<sup>17</sup> Zie over de rol van sociale praktijken wel bijv. Stenmark, *How to Relate Science and Religion*, 16-27. Christian Berg, 'Barbour's Way(s) or Relating Science and Theology', in: Robert John Russell (red.), *Fifty Years in Science and Religion. Ian G. Barbour and his Legacy* (Aldershot: Ashgate, 2004), 66-67, heeft er in kritische zin op gewezen dat in Barbours typologie de *ethiek* als een belangrijke dimensie van de dialoog tussen geloof en wetenschap geheel ontbreekt.

<sup>18</sup> Vgl. bijv. Kuypers vierde Stone-lecture, over 'Het calvinisme en de wetenschap', in: Abraham Kuyper, *Het calvinisme* (Kampen: J.H. Kok, 1959<sup>3</sup>), 106-116, waar Kuyper de stelling uitwerkt: "Alle wetenschap gaat van geloof uit (...)" (107). Vgl. voor zijn wetenschapsopvatting bijv. Del Ratzsch, 'Abraham Kuyper's Philosophy of Science', in: Jitse M. van der Meer (ed.), *Facets of Faith and Science II* (Lanham: University of America Press, 1996), 1-32; Ab Flipse, *Christelijke wetenschap* (Hilversum: Verloren, 2014), 84-94; René van Woudenberg & Jeroen de Ridder, *Deze universiteit. Filosoferen over de VU* (Amsterdam: VU University Press, 2014), 15-18.

<sup>19</sup> Zie bijv. C.A. van Peursen, 'Dooyeweerd en de wetenschappelijke discussie', in: J. de Bruijn (red.), *Dooyeweerd herdacht* (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1995), 79-83.

<sup>20</sup> Zie Berg, 'Barbour's Way(s) or Relating Science and Theology', 65, waar aannemelijk gemaakt wordt dat Barbours viervoudige typologie inderdaad de gang van diens leven en denken weerspiegelde: van conflict via onafhankelijkheid naar dialoog, en uiteindelijk integratie.

expliciet vanuit welk perspectief ik naar de verhouding van geloof en wetenschap kijk, en dat is het perspectief van de christelijke theologie.

Meer specifiek benader ik de thematiek vanuit wat in de ondertitel van deze rede als *fundamentealtheologie* wordt aangeduid. Dat is traditioneel de rooms-katholieke benaming voor dat onderdeel van de systematische theologie dat zich bezighoudt met allerlei prealabele vragen – vragen die de aard, het doel, de indeling, maar ook de mogelijke voorwaarden en daarmee zo je wilt de fundamenten van de theologie betreffen. Daar hoort ook de vraag naar de verhouding van geloof en wetenschap bij, want als die van dien aard is dat de wetenschap het geloof per definitie onmogelijk maakt, komt het project van de christelijke theologie sowieso niet van de grond. Daar moet de theologie zich dus rekenschap van geven. Ze kan zich niet in *blissful ignorance* aan de uitdagingen van het wetenschappelijk wereldbeeld onttrekken. Alleen: dat zich-rekenschap-geven gebeurt dus niet neutraal maar van meet af vanuit theologisch perspectief, dus vanuit het gelovig spreken over God. Daarom is de katholieke term *fundamentealtheologie* misschien wel te verkiezen boven het protestantse equivalent ‘prolegomena’, en zie je dat protestanten de laatste tijd ertoe neigen deze benaming overnemen.<sup>21</sup> Ik geef toe dat de term ook misverstanden kan oproepen – *fundamentealtheologie* heeft niet te maken met fundamentalisme en ook niet direct met wijsgerig funderingsdenken (*foundationalism*) – maar ze maakt in elk geval duidelijk dat het van meet af om *theologie* gaat. In tijden van secularisering en levensbeschouwelijke pluralisering vereist de *fundamentealtheologie* mijns inziens ook aparte specialisatie, een apart disciplinair statuut om zo te zeggen, zij het dat ze slechts beoefend kan worden in nauwe samenhang met de materiaaltheologie, dus de inhoudelijke reflectie op de band die God in Christus en de Geest met ons heeft gelegd.<sup>22</sup>

#### *Enkele niet besproken modellen*

Vanuit dit uitgangspunt beperk ik me bij de keuze van de te bespreken modellen voor de verhouding van geloof en wetenschap tot de (in mijn ogen) theologisch meest overwegenswaardige voorstellen. Enkele andere modellen die in het debat een rol spelen laat ik om dezelfde reden onbesproken, maar stip ik hier wel kort aan. Dat betreft het synthese- of integratiemodel, het sciëntistisch vervangingsmodel en het fideïstisch vervangingsmodel. In synthese- of integratiemodellen, zoals die bijvoorbeeld in de procesfilosofie uitgewerkt worden, probeert men geloof en wetenschap samen te denken in één omvattend systeem. Het probleem hiermee is dat één van de meest fundamentele aannames van de christelijke theologie, namelijk het kwalitatieve ontologisch verschil tussen Schepper en schepsel, en daarmee de transcendentie van God, onder grote druk komt te staan. God en de schepselmatige werkelijkheid worden hier immers in een ongebroken continuüm gedacht.

In het sciëntistisch model geldt de wetenschap als ‘vervanger’ van het geloof. De wetenschap zal uiteindelijk niet alleen al onze feitelijke vragen, maar ook al onze existentiële vragen van een antwoord voorzien – dan wel aantonen dat zo’n antwoord er niet is. Voor geloof en religie blijft in dit model geen legitieme plaats over. Er zijn echter zwaarwegende bezwaren aan te voeren tegen het sciëntisme, dat ik hier (wat losjes) definieer als de opvatting dat alleen wetenschap ons echte, in de zin van betrouwbare, kennis oplevert.<sup>23</sup> Het zou bijvoorbeeld inhouden dat mensen die leefden

---

<sup>21</sup> Vgl. bijv. Matthew L. Becker, *Fundamental Theology. A Protestant Perspective* (Londen: Bloomsbury, 2015).

<sup>22</sup> Zie voor een samenhangende bespreking van beide takken van systematische theologie G. van den Brink & C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012/2015<sup>5</sup>).

<sup>23</sup> Zie voor de hieronder genoemde bezwaren Mikael Stenmark, ‘How to Relate Christian Faith and Science’, in: J.B. Stump & Alan G. Padgett, *The Blackwell Companion to Science and Christianity* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2012), 67-68, en uitvoeriger Stenmarks *Scientism: Science, Ethics, and Religion* (Aldershot: Ashgate, 2001). Vgl.

voordat de wetenschap in de 17<sup>e</sup> eeuw doorbrak niet over echte kennis beschikten, dus niets wisten. Verder gaat wetenschappelijke kennis terug op allerlei andere kennisbronnen, zoals kennis die voortkomt uit herinnering of uit het getuigenis van anderen of uit de zintuigen. En in de derde plaats is sciëntisme, zoals dat heet, ‘zelf-referentieel incoherent’, dat wil zeggen het voldoet zelf niet aan de normen die het voor kennis stelt.<sup>24</sup> De propositie “alleen wetenschap levert ons echte kennis op” is zelf immers niet wetenschappelijk van aard. Om dit soort redenen vormt het sciëntistisch vervangingsmodel (of eenheidsmodel)<sup>25</sup> mijns inziens geen overwegenswaardige optie. Iets soortgelijks geldt voor het fideïstisch eenheidsmodel, dat precies omgekeerd geen ruimte overlaat voor wetenschappelijk onderzoek omdat het wetenschappelijke vragen vanuit reeds vastliggende geloofsposities meent te moeten beantwoorden. Die gedachte doet in mijn optiek geen recht aan de relatieve eigenstandigheid van het ‘boek der natuur’, en ook niet aan de aard van de bronnen waarop het geloof zich baseert, zoals de Bijbel. De Bijbel is immers – volgens de christelijke theologie – niet bedoeld als wetenschappelijk handboek, maar is ons gegeven met het oog op ons heil.<sup>26</sup>

Ik ontken niet dat deze drie modellen belangrijke leer- en ook waarheidsmomenten kunnen bevatten, maar zie ze dus niet als voor de hand liggende kandidaten vanuit fundamenteel-theologisch gezichtspunt. Dat ligt anders bij de drie modellen die we nu nader gaan bezien: het conflict-, onafhankelijkheids- en consonantiemodel.

### 1. Het conflictmodel

Het is minstens sinds Barbour gebruikelijk een overzicht van de verschillende opties die er zijn om geloof en wetenschap aan elkaar te relateren in te zetten met het zogeheten conflictmodel. Volgens dit model staan geloof en wetenschap per definitie op gespannen voet met elkaar, en verkeren zij dus in een conflictueuze verhouding. Er is echter iets merkwaardigs aan de hand met het conflictmodel. Buiten de academie, en met name in de populaire pers, is het zwaar favoriet, zozeer zelfs dat het een enorm air van vanzelfsprekendheid om zich heen heeft hangen. Natuurlijk, hoe meer de wetenschap in de melk te brokkelen krijgt, hoe minder ruimte er overblijft voor religie en geloof – dat weet toch iedereen! Het aantal aanhangers van het conflictmodel is blijkens recent onderzoek van het Pew Research Center de afgelopen jaren zelfs nog weer gestegen, in elk geval in de VS.<sup>27</sup> Niet alleen seculieren maar ook bepaalde groepen gelovigen zien een onoplosbaar conflict tussen geloof en wetenschap, zij het, zo blijkt uit datzelfde onderzoek, dat de laatsten doorgaans een uitzondering maken voor hun eigen geloof. In het academische discours over geloof en wetenschap

---

straks ook uitvoerig over een en ander Jeroen de Ridder, Rik Peels & René van Woudenberg (red.), *Scientism: Perils and Prospects* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

<sup>24</sup> Dit bezwaar lijkt wel te ondervangen, maar dan moet sciëntisme opgevat worden als een ‘stance’, dus een soort geloofshouding (‘ook een geloof’). Zo James Ladyman, ‘The Scientistic Stance: The Empirical and Materialist Stances Reconciled’, *Synthese* 178 (2011), 87-98.

<sup>25</sup> Stenmark, *How to Relate*, 9-10, 252-259 spreekt over ‘the monist view’ en onderscheidt daarvan twee versies: ‘complete scientific expansionism’ en ‘complete religious expansionism’. Bekende aanhangers van de eerstgenoemde visie zijn E.O. Wilson, Richard Dawkins, en de vroege Wittgenstein (het Wittgenstein-citaat dat als motto van deze rede dient is bewust tot één zin beperkt gehouden, want het gaat als volgt verder: “But of course there is then no question left, and just this is the answer”).

<sup>26</sup> Zie bijv. art. 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis, laatste zin, en vgl. Van den Brink & Van der Kooij, *Christelijke dogmatiek*, 483-516.

<sup>27</sup> Om precies te zijn van 55% naar 59%; zie <http://www.pewinternet.org/2015/10/22/science-and-religion/> (bezoekt 7 november 2015). Voor de rol van geloof en religie onder Amerikaanse academici, zie de studie van sociologe Elaine Howard Ecklund, *Science vs. Religion. What Scientists Really Think* (Oxford: Oxford University Press, 2010).



kent het conflictmodel daarentegen nauwelijks aanhangers meer.<sup>28</sup> Sociologen hebben afstand gedaan van de zogeheten secularisatiethese, en wetenschapshistorici hebben in gedetailleerd historisch onderzoek aangetoond dat het conflictmodel teruggaat op een groteske vertekening van de werkelijkheid.<sup>29</sup>

Duidelijk is geworden dat de metafoor van een conflict of oorlog tussen geloof en wetenschap nog betrekkelijk jong is. Zij ontstond aan het eind van de negentiende eeuw toen twee Amerikaanse auteurs, John William Draper en Andrew Dickson White, haar in de titels van hun boeken opnamen en het beeld schetsten van een achterlijk christendom dat steeds maar op de terugtocht is voor een triomferende wetenschap.<sup>30</sup> Hun werk was zeer invloedrijk; ook in Nederland werd het spreken over 'veldslagen' en 'slagvelden' van wetenschap en godsdienst overgenomen.<sup>31</sup> Maar op deze manier werd, zo bleek later, de zoveel complexere geschiedenis in een keurslijf geperst waarin ze niet past.<sup>32</sup> Het werd duidelijk dat zelf de ikonische voorbeelden van het conflict-model niet zomaar op deze leest geschoeid konden worden. Zo bleek het gewoon niet te kloppen dat Copernicus met zijn verwerping van het geocentrisch wereldbeeld een einde maakte aan de bevoorrechte positie van de aarde en daarmee ook aan de christelijke gedachte dat de mens in het centrum van Gods aandacht staat.<sup>33</sup>

En zo stonden in het conflict rondom Galilei niet direct geloof en wetenschap tegenover elkaar, maar draaide alles om de vraag naar het recht op het vaststellen van de juiste Bijbelinterpretatie – lag dat bij het leergezag van de kerk of mocht Galilei zijn eigen uitleg geven aan de in het geding zijnde bijbelteksten (Jozua 10:12, Job 9:6, Ps.19:4-6 etc.)? Bellarminus en paus Paulus V (later Urbanus VII) meenden het eerste, want had de kerk niet juist tijdens de vierde sessie van het concilie van Trente in reactie op de Reformatie vastgelegd dat aan háár de autoriteit toekwam om de betekenis van de Heilige Schrift vast te stellen? Galilei daarentegen hield het op het laatste – en men zou dus kunnen zeggen dat hij zich daarmee een crypto-protestant betoonde.<sup>34</sup> Het geding had in elk geval alle trekken van een intern-godsdienstig conflict. Wat de wetenschappelijke kant ervan betreft, hield de katholieke kerk zich geheel aan de wetenschappelijke consensus van die

---

<sup>28</sup> Dat lag twee decennia geleden nog anders. Vgl. bijv. H.J. Adriaanse, *Vom Christentum Aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie* (Kampen: Kok Pharos, 1995), 81: "Zehnmahl will ich gesagt haben, dass Wissenschaft dem christlichen Glauben Abbruch tut".

<sup>29</sup> Vgl. bijv. Thomas Dixon, Geoffrey Cantor & Stephen Pumfrey (eds.), *Science and Religion: New Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) – een bundel die vertrekt vanuit het failliet van het conflictmodel en zoekt naar bruikbaarere alternatieven.

<sup>30</sup> J.W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (New York: D. Appleton, 1874); A.D. White *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (London: MacMillan, 1896). Draper had kort voor zijn boek over geloof en wetenschap een driedelige *History of the American Civil War* afgerond (1868-1870), die ook al gebouwd was op het stramien van een conflict tussen twee tegengestelde ideologieën.

<sup>31</sup> Vgl. bijv. J. Hoving, *Van de slagvelden van wetenschap en godsdienst* (Amsterdam: De Dageraad, z.j. [1951]).

<sup>32</sup> Kees de Pater, 'Lof scheppende geesten. Een elftal natuuronderzoekers over wetenschap en religie', in: Cees Dekker, René van Woudenberg & Gijsbert van den Brink (red.), *Omhoog kijken in platland. Over geloven in de wetenschap* (Kampen: Ten Have, 2007), 78.

<sup>33</sup> Vgl. Dennis R. Danielson, 'Myth 6: That Copernicanism Demoted Humans from the Center of the Cosmos', in het aardige boekje: Ronald L. Numbers (red.), *Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2009), 50-58. In het centrum van het universum bevond zich volgens de pre-copernicaanse kosmologie juist allerlei afval (53-54)!

<sup>34</sup> Vgl. hierover Hans Thijssen, 'Galilei en de kerk: wetenschap, geloof en autoriteit', in: Peter Nissen & Peter Raedts (red.), *Bondgenoten of vijanden? De verhouding tussen geloof en wetenschap in de christelijke traditie*, Zoetermeer 2002, 83-103; Ernan MacMullin (ed.), *The Church and Galileo* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2005), spec. 170-174.

dagen en zou je dus kunnen zeggen dat ze de gangbare wetenschap juist zeer respecteerde.<sup>35</sup> Trouwens, ook Galileo zelf was bepaald geen conflictdenker, maar verdedigde een harmonieus samengaan van geloof en wetenschap.<sup>36</sup>

Ten aanzien van de receptie van Charles Darwins theorie van natuurlijke selectie valt een soortgelijk verhaal te vertellen. Conflictdenkers schetsen graag het beeld dat Darwins *Origin of Species* onmiddellijk op unanieme weerstand in kerkelijke kring stuitte. In werkelijkheid lag het veel diverser en complexer. Er waren bijvoorbeeld zeer vooraanstaande kerkelijke theologen, zoals Frederick Temple en John Henry Newman, die positief reageerden op Darwins theorie, net als de gereformeerde botanicus Asa Gray. Er waren andere theologen die zich openlijk tegen Darwins ideeën keerden – maar die dat deden op puur wetenschappelijke gronden. Er waren, in de derde plaats, nu eenmaal ook vele natuuronderzoekers (het zou wat anachronistisch zijn om over wetenschappers te spreken) die Darwins theorie verwierpen. Zoals Thomas Huxley schreef: als er in 1860 een synode van de ‘wetenschappelijke kerk’ gehouden zou zijn, dan zou Darwins theorie door een overweldigende meerderheid veroordeeld zijn.<sup>37</sup> In de vierde plaats keerden vele aanhangers van Darwins theorie zich wel tegen geloof en kerk, maar deden ze dat soms veelmeer op filosofische of levensbeschouwelijke dan op wetenschappelijke gronden.<sup>38</sup> Zó complex is het dus! Pas met de opkomst van het Amerikaanse fundamentalisme aan het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw raakt het verzet tegen Darwin om zo te zeggen christelijk georganiseerd.

Al met al geldt het conflictmodel onder wetenschapshistorici inmiddels als ‘largely discredited’ en spreekt men zelfs wel over een conflict-*mythe*, in de zin van een cultureel construct dat door een sociale groep overeind gehouden wordt ter legitimatie van bepaalde denkbeelden.<sup>39</sup> De ontmanteling van de conflictthese is met name te danken aan het werk van wetenschapshistoricus John Hedley Brooke, die dan ook, geheel in stijl, wel wordt aangeduid als de ‘slachter van de conflict-

---

<sup>35</sup> Vgl. Harrison, *Territories*, 172-173, die er ook nog op wijst dat de rooms-katholieke kerk destijds een belangrijke ondersteuner van astronomisch onderzoek was.

<sup>36</sup> Zie m.n. zijn beroemde *Brief aan Groot-hertogin Christina* uit 1615; een nieuwe Nederlandse vertaling is aangekondigd in Margriet Agricola (red.), *Galilei: om de waarheid en de wetenschap. Brieven en beschouwingen* (Groningen: Historische Uitgeverij, te verschijnen).

<sup>37</sup> T.H. Huxley, ‘On the Reception of the *Origin of Species*’, in: F. Darwin (red.), *Life and Letters of Charles Darwin* Vol.2 (Londen: John Murray, 1887), 186: “There is not the slightest doubt that, if a general council of the Church scientific had been held at that time [1860], we should have been condemned by an overwhelming majority” (cf. <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1452.2&pageseq=1>).

<sup>38</sup> Vgl. over een en ander mijn opstel ‘Darwinisme en christelijk geloof: een historisch overzicht’, in: Cees Dekker, Ronald Meester & René van Woudenberg (red.), *En God beschikte een worm. Over schepping en evolutie* (Kampen: Ten Have, 2006), 156-179, en verder bijv. David N. Livingstone, *Darwin’s Forgotten Defenders. The Encounter between Evangelical Theology and Evolutionary Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); idem, *Dealing with Darwin. Place, Politics, and Rhetoric in Religious Engagements with Evolution* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014); Peter J. Bowler, ‘Christian Responses to Darwinism in the Late Nineteenth Century’, in: Stump & Padgett (red.), *Blackwell Companion of Science and Religion*, 37-47. Ook de studie van James R. Moore, *The Post-Darwinian Controversies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979) is nog altijd inzichtgevend.

<sup>39</sup> “In its traditional forms, the conflict thesis has been largely discredited.” John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 42; cf. Colin A. Russell, ‘The Conflict Thesis’, in: Gary Ferngren (red.), *Science & Religion: A Historical Introduction* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002), 7. Voor de term ‘conflict-mythe’ zie bijv. Geoffrey Cantor in Dixon et al. (red.), *Science and Religion*, 296.

these'.<sup>40</sup> Hoever deze ontmanteling inmiddels is doorgedrongen, moge blijken uit het feit dat ook de toch niet bepaald van religieuze sympathieën te verdenken Utrechtse filosoof Herman Philipse zich distantieert van het beeld van een simpel conflict of eenduidige "oorlog" tussen geloof en wetenschap, en erkent dat er "er ... vaak sprake [was] van vruchtbare interactie tussen beide".<sup>41</sup>

Dat wil niet zeggen dat de verhouding tussen geloof en wetenschap altijd even harmonieus is geweest, of dat ze dat vandaag de dag zou zijn. Een 'harmonie-model' zou evenzeer onrecht doen aan de werkelijkheid. Niet ten onrechte spreekt men in navolging van Brooke wel over de 'complexiteitsthese', om aan te geven dat de verhoudingen tussen geloof en wetenschap onmogelijk onder een noemer te brengen vallen.<sup>42</sup> Veeleer is er sprake van het hele scala aan patronen dat we ook in intermenselijke relaties tegenkomen: conflict, compromis, maar ook begrip en harmonie; misverstand en vervreemding, maar ook aanpassing en dialoog.<sup>43</sup> Spanningen tussen religieuze overtuigingen en wetenschappelijke theorieën (om ons tot de cognitieve kant van beide te beperken) zijn er dus zeker, en ze waren er ook al voorafgaande aan Draper en White. Ze hadden en hebben sociale dimensies, en kunnen diep ingrijpen in de persoonlijke levenssfeer.<sup>44</sup> Van de categorie van het conflict zijn we dus nog niet af in onze poging om de verhouding van religie en wetenschap beter te begrijpen, en we komen dan ook terug op de vraag hoe we deze conflicten het best kunnen begrijpen. Als het echter gaat om een *overkoepelend model* voor de verhouding tussen geloof en wetenschap zullen we om moeten zien naar een andere categorie – en volgens velen is dat de categorie van de onafhankelijkheid.

## 2. Het onafhankelijkheidsmodel

De gedachte dat wetenschap en religieus geloof per definitie met elkaar in conflict zijn, veronderstelt dat ze met elkaar concurreren en dus dezelfde doelen nastreven. Maar is dat wel zo?

Onafhankelijkheidsdenkers bestrijden dat zeer gedecideerd. Religie en wetenschap zijn totaal verschillende praktijken en streven totaal verschillende doelen na. Bij wetenschap gaat het om kennisvermeerdering; bij religie gaat het om het herstel van de relatie met God, om eschatologisch behoud, om transformatie van ons bestaan in de richting van het goede, om het bereiken van het nirwana, of welke existentiële termen men ook maar wil gebruiken. Technisch uitgedrukt is het doel van wetenschap epistemologisch, het doel van religie soteriologisch.<sup>45</sup> In het ene geval gaat het om kennis, in het andere om heil. En omdat die doelen verschillend zijn, zo is de gedachte, raken ze elkaar niet, en bijten wetenschap en religie elkaar al helemaal niet.

---

<sup>40</sup> Thomas Dixon, 'Introduction', in: Dixon et al. (red.), *Science and Religion*, 1. Bepalend waren vooral Brooke, *Science and Religion*, en J.H. Brooke & Geoffrey Cantor, *Reconstructing Nature: The Engagement of Science and Religion* (Edinburgh: T&T Clark, 1998).

<sup>41</sup> Herman Philipse, 'De explosie van de tijd. Wetenschapshistorici over de geschiedenis van de aarde', *Academische Boekengids* 62 (mei 2007), 17.

<sup>42</sup> Brooke, *Science and Religion*, 5: "The real lesson turns out to be the complexity".

<sup>43</sup> Zo fraai bij De Pater, 'Lof scheppende geesten', 83, onder verwijzing naar een opstel van D.C. Lindberg in G.B. Ferngren (red.), *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia* (New York: Garland, 2000), 266. Het gaat bij beiden specifiek over de Middeleeuwen, maar de observatie laat zich m.i. generaliseren.

<sup>44</sup> Zie voor een mooi voorbeeld van de diepe emoties waarmee het conflict gepaard kan gaan de klassieker van Edmund Gosse, *Father and Son. A Study of Two Temperaments* (Londen: William Heinemann, 1907); tegelijk is ook dit (inaccurate) levensverhaal over Gosse's vader, de Britse Puriteinse natuuronderzoeker Philip Henry Gosse (1810-1888), gemodelleerd naar het destijds vigerende oorlogsmodel.

<sup>45</sup> Zie voor deze typering bijv. Mikael Stenmark, 'How to Relate Christian Faith and Science', in: Stump & Padgett (eds.), *Blackwell Companion of Science and Christianity*, 64.

Dit onafhankelijkheidsmodel (om Barbour's term te gebruiken), ook wel 'twee talenmodel' of 'boedelscheidingsmodel' genoemd,<sup>46</sup> geldt als het redelijke alternatief voor het conflictmodel. Want wie goed toekijkt, aldus aanhangers van dit model, ziet dat de conflicten tussen geloof en wetenschap berusten op misverstanden – om precies te zijn op grensoverschrijdingen waarbij ofwel aan de wetenschap een religieuze status wordt toegekend, ofwel juist omgekeerd religies geacht worden wetenschappelijke vragen te kunnen beantwoorden. Haalt men de strijdende partijen echter netjes uit elkaar, dan valt gemakkelijk in te zien dat aan beiden een eigen territorium toekomt: de wetenschap is er om onze kennisvragen te beantwoorden, religies voorzien in antwoorden op onze bestaansvragen. Deze gedachte van een boedelscheiding telt niet de geringste denkers uit de twintigste eeuw tot haar voorstanders. Barbour noemde met name de existentiële filosofie (waarbij, naast anderen, gedacht kan worden aan denkers als Buber, Sartre en Heidegger), de Angelsaksische taal filosofie in het voetspoor van Wittgenstein en ook dialectische theologen als Barth en Bultmann.<sup>47</sup>

Recent werd het onafhankelijkheidsmodel bij een breder publiek bekend door de manier waarop Stephen Jay Gould het verdedigde. Gould introduceerde eind jaren negentig het idee van geloof en wetenschap als "niet-overlappende magisteria", kortweg: NOMA (waarbij het woord *magisterium* zich misschien nog het best laat weergeven als 'leerdomein'). Het magisterium van de wetenschap heeft betrekking op de empirische werkelijkheid; het beantwoordt vragen over waar het universum van gemaakt is en hoe het werkt. Het magisterium van religie heeft betrekking op "questions of ultimate meaning and moral value".<sup>48</sup> In beide domeinen gelden andere epistemische normen. In het bereik van de wetenschap geldt "eerst zien, dan geloven", terwijl in het bereik van het geloof juist diegene zaliggesproken kan worden die niet ziet en toch gelooft, zoals Jezus het de twijfelende Thomas voorhield (Joh.20:29).<sup>49</sup> Het gaat er nu om, aldus Gould, dat deze beide domeinen zorgvuldig uit elkaar gehouden worden en dat grensoverschrijdingen tegengegaan worden. Respectvolle non-interferentie – dat is het adagium. Dat betekent dat Gould zich verzet tegen pogingen van wetenschappers die bijvoorbeeld de evolutiebiologie gebruiken om een atheïstische levenshouding of een bepaalde moraal te propageren, dan wel om juist elke morele aanspraak te verwerpen. Net als Darwin zelf zouden zij moeten erkennen dat de natuur zoals die door de wetenschap bestudeerd wordt geen vragen over God, geloof, moraal of de zin van het leven beantwoordt.<sup>50</sup>

Vanuit fundamenteel-theologisch gezichtspunt is de visie van Gould als uitwerking van het onafhankelijkheidsmodel interessant, want ze scherpt onze ogen voor het risico van verabsolutering van de wetenschap ten koste van de eigen, legitieme plaats die geloof en levensbeschouwing in het menselijk leven innemen. Juist aan deze universiteit is er altijd een grote gevoeligheid geweest voor allerlei vormen van wetenschapsverabsolutering en –verheerlijking. Een visie als die van Gould zou er dus naar men zou denken op een warm onthaal mogen rekenen. Toch hangt er aan diens NOMA-principe ook voor gelovigen een niet onbelangrijk prijskaartje. Gould leidt er namelijk evenzeer uit af

---

<sup>46</sup> Het eerste ("two-language theory") bijv. bij Ted Peters, *Science, Theology, and Ethics* (Aldershot: Ashgate, 2003), 18-19; het tweede bijv. bij Taede A. Smedes, *God en de menselijke maat. Gods handelen en het natuurwetenschappelijk wereldbeeld* (Zoetermeer: Meinema, 2006), 111-112.

<sup>47</sup> Barbour, *Religion and Science*, 85-87; vgl. ook Michael Peterson et al., *Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion*, 2<sup>nd</sup> Edition (Oxford: Oxford University Press, 1998), 242-244.

<sup>48</sup> Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fulness of Life* (New York: Ballantine, 1999), 6.

<sup>49</sup> Gould, *Rocks of Ages*, 11-16.

<sup>50</sup> Gould, *Rocks of Ages*, 192; vgl. over Darwins houding ten opzichte van geloof en religie bijv. mijn 'Cruciale teksten: Charles Darwins *Origin of Species*', te verschijnen in het *Nederlands Theologisch Tijdschrift* (2016).

dat geloofsovertuigingen niet als controle-instantie ('control beliefs')<sup>51</sup> mogen dienen voor wetenschappelijke theorieën. Verder vereist de integriteit van het wetenschappelijk discours volgens hem dat er geen door God gedane wonderen geclaimd kunnen worden, terwijl het NOMA-principe op een subtielere manier ook geweld aangedaan wordt door de gedachte dat een liefhebbende God persoonlijk betrokken zou zijn op het leven van zijn schepselen. Met die restricties laat Gould weinig ruimte meer over wat veel christenen als het hart van hun geloofspraktijk zien, namelijk het onderhouden van een persoonlijke relatie met God.<sup>52</sup>

Zó opgevat is het onafhankelijkheidsmodel met haar splitsing tussen harde wetenschappelijke feiten en zachte religieuze waarden (de zgn. *fact/value split*)<sup>53</sup> in elk geval in strijd met het zelfverstaan van niet alleen het christelijk geloof maar van de meeste religies. Slechts non-realisten – en die vormen vermoedelijk slechts een kleine minderheid onder de gelovigen – kunnen ermee uit de voeten. Voor de meeste religies geldt nu eenmaal dat ze weliswaar niet samenvallen met een reeks cognitieve aanspraken, maar dat die er ook niet uit weg te denken zijn. Wat het christelijk geloof betreft, ook al ontspringt dat aan een onherleidbaar zich aangesproken weten door een Woord van gene zijde, het laat zich niet reduceren tot een set spirituele gevoelens of persoonlijke waarden. Altijd zijn cognitieve aanspraken, dus aanspraken over hoe de werkelijkheid in elkaar zit, minstens verondersteld, zo ze al niet integraal deel uitmaken van het geloof.<sup>54</sup> Voor een deel zijn die aanspraken niet empirisch en vallen ze daarmee buiten het bereik van de wetenschap. Voor een ander deel raken ze echter wel degelijk aan de empirie, met name daar waar ze betrekking hebben op een verondersteld handelen van God. Denk bijvoorbeeld aan de oer-christelijke belijdenis aangaande de opwekking van Christus, of in het verlengde daarvan aan de belofte van Gods Koninkrijk, dat volgens het Nieuwe Testament niet bestemd is om ergens boven de aarde te blijven zweven. Goulds NOMA-principe lijkt elk realistisch spreken over een dergelijk handelen van God onmogelijk te maken. De balans slaat bij hem al met al sterk door naar het wetenschappelijke magisterium.

Nu zijn er zeker ook wel genuanceerdere versies van het onafhankelijkheidsmodel. Je hebt er om zo te zeggen sterke en zwakke varianten van. Het is immers maar net hoe en waar de scheidslijn tussen beide domeinen getrokken wordt. In de hedendaagse continentale filosofie zien we bijvoorbeeld dat de betekenis van wetenschappelijke kennis doorgaans veel lager wordt aangeslagen dan die van onze eigenlijke bestaansvragen, welke door de wetenschap niet beantwoord kunnen worden. In de door Wittgenstein beïnvloede Angelsaksische filosofie blijft er – in elk geval bij sommigen – ruimte om de cognitieve aanspraken van het geloof op te vatten als constitutieve vooronderstellingen van de eigenlijke geloofspraktijk.<sup>55</sup> En voor de barthianen blijft er ruimte voor

---

<sup>51</sup> Zie voor deze notie bijv. Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans 1976), 63-66.

<sup>52</sup> Men zou nog kunnen denken dat zo'n relatie van liefde, aanbedding etc. *van de kant van de gelovige* wel mogelijk blijft. Maar relaties zijn per definitie wederkerig; de 'persoonlijke relatie met God' veronderstelt dus dat ook God zich van zijn kant persoonlijk involveert met de gelovige, en wellicht met al zijn schepselen. Dat wordt door Gould dus uitgesloten.

<sup>53</sup> Vgl. hierover indertijd al Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (London: SPCK 1989), 14-38.

<sup>54</sup> Om een eenvoudig voorbeeld te noemen: het *Apostolicum* bestaat voor een groot deel uit basale cognitieve aanspraken over hoe de werkelijkheid eraan toe is en over wat zich in de geschiedenis zoal heeft afgespeeld c.q. gaat afspelen.

<sup>55</sup> Vgl. bijv. Vincent Brümmer, 'Introduction: A Dialogue of Language Games', in: Vincent Brümmer (red.), *Interpreting the Universe as Creation. A Dialogue of Science and Religion* (Kampen: Kok Pharos, 1991), 1-17.

een handelen van God dat weliswaar eschatologisch van aard is (en in die zin door ons nooit nageetrokken kan worden), maar toch wel raakt aan de empirie en deze uiteindelijk transformeert.<sup>56</sup>

Toch zou vanuit de theologie bezien het onafhankelijkheidsmodel, hoezeer het zich ook presenteert als het vriendelijke alternatief voor het conflictmodel, wel eens een Trojaans paard kunnen zijn. Het dient vandaag de dag in elk geval als bevestiging en onderbouwing van een denkpatroon dat inmiddels diep in de westerse cultuur ingesleten is: de wetenschap gaat over harde data waar iedereen zich rekenschap van zal moeten geven, het geloof daarentegen heeft betrekking op softe waarden en private opinies waarover objectief gezien geen zinnig woord te zeggen valt.<sup>57</sup> Dat levensgevoel is het ferment van onze samenleving geworden (hoezeer er met name van de zijde van de islam ook protest tegen aangetekend wordt), en het dreigt niet alleen godsdienstig geloof te doen verschrompelen maar in het kielzog daarvan ook andere verschijnselen die superveniëren op de menselijke geest, zoals moraal, persoon-zijn, vrijheid en verantwoordelijkheid. Niet zonder reden heeft H.W. de Knijff onlangs een verontrustende studie over dit proces het licht doen zien.<sup>58</sup> Het lijkt erop dat het onafhankelijkheidsmodel (in zijn sterke versie althans) in de praktijk bijna naadloos kan overgaan in een sciëntistisch eenheidsdenken, waarbij de wetenschap geacht wordt al onze levensvragen te beantwoorden, dan wel het onbeantwoordbare daarvan te hebben aangetoond.

Al met al biedt het onafhankelijkheidsmodel ons dus nog niet waar we naar zoeken. Wel is het goed om voordat we verder te gaan samen te vatten wat er van valt te leren. Want iets te leren valt hier zeker. Ik leer er met name van hoezeer het van belang is om in het denken over geloof en wetenschap recht te doen aan de eigensoortigheid en de integriteit van beide. Wie dat doet, zal zich hoeden voor de zogenaamde *God of the gaps*, een God die om zo te zeggen de gaatjes mag opvullen waar de wetenschap nog even geen raad mee weet. Bovendien zal hij of zij heel wat vermeende conflicten tussen geloof en wetenschap zien wegsmelten. Het conflict over de geostatische versus geokinetische theorie is op deze manier bijvoorbeeld verdwenen. Terwijl Voetius nog dacht dat het christelijk geloof een stilstaande aarde vereist omdat het zo in de Bijbel staat, werd later algemeen ingezien dat respect voor de integriteit van het wetenschappelijk bedrijf een geokinetische visie vereist en dat het christelijk geloof dat ook helemaal niet in de weg staat.<sup>59</sup> Er bleek een andere exegese van de betreffende bijbelteksten mogelijk (en zelfs waarschijnlijk), en er is inmiddels vrijwel niemand meer die nog meent dat het geloof staat of valt met een geostatisch wereldbeeld.

Ook vandaag zouden bepaalde zogenaamde conflicten tussen geloof en wetenschap wel eens het gevolg kunnen zijn van onvoldoende zicht op de aard en omvang van de cognitieve aanspraken die met het geloof meekomen, waardoor op sommige punten een onterechte

---

<sup>56</sup> Zie bijv. George Hunsinger, 'The Daybreak of the New Creation. Christ's Resurrection in Recent Theology', *Scottish Journal of Theology* 57 (2004), 163–180.

<sup>57</sup> Volgens Berg, 'Barbour's Way(s) of Relating Science and Theology', 63, 65, liet Barbour zelf het onafhankelijkheidsmodel varen toen hij in het midden van de zestiger jaren ontdekte dat het elke cognitieve functie aan geloof en religie ontzegde, en hem dus zou dwingen tot een non-realistische interpretatie ervan.

<sup>58</sup> H.W. de Knijff, *Tegenwoordigheid van geest als Europese uitdaging. Over secularisatie, wetenschap en christelijk geloof* (Zoetermeer: Boekencentrum 2013). Overigens wordt in dit boek het verband tussen de gangbare wetenschapsbeoefening en het naturalistisch wereldbeeld wel erg strak getrokken; in werkelijkheid leidt het methodologisch naturalisme waarvan wetenschap uitgaat m.i. niet noodzakelijkerwijs tot een metafysisch naturalisme.

<sup>59</sup> G. Voetius, *Thersites heautontimorumenos*, Utrecht 1635, 281-283; vgl. hierover Rienk Vermij, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750* (Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002), 249-250 (cf. 162-164).

concurrentiestrijd met wetenschappelijke theorievorming gezocht wordt<sup>60</sup>. Omgekeerd gebeurt iets soortgelijks wanneer wetenschappelijke theorievorming ideologisch verlengd wordt, waarbij het eigen domein van levensbeschouwelijke vragen niet gerespecteerd wordt. Vaak moet men dan zijn toevlucht nemen tot de naturalistische drogreden: uit hoe iets – blijkens wetenschappelijk onderzoek – feitelijk is (c.q. geacht wordt te zijn ontstaan), wordt dan iets afgeleid over de normatieve betekenis ervan.<sup>61</sup> Het onafhankelijkheidsmodel maakt ons alert op zulke grensoverschrijdingen.

Maar op deze manier kan mijns inziens niet *elke* spanning tussen geloof en wetenschap opgelost worden. Bovendien leidt het onafhankelijkheidsmodel al snel tot een verkaveling van levenssferen waarbij van gelovige wetenschappers bijna een gespleten geest verwacht wordt: wat wetenschappelijk waar is, staat geheel los van wat geloofsmatig voor waar gehouden wordt. Het kan daar zelfs mee in strijd zijn, zodat men op zondag om zo te zeggen hele andere dingen gelooft dan door de week in het laboratorium. Dat gaat natuurlijk wringen, en het is dan ook niet voor niets dat we de laatste jaren gaandeweg steeds meer mensen afscheid hebben zien nemen van het onafhankelijkheidsmodel. Want de werkelijkheid is één, en geloof en wetenschap hebben het beide over die ene werkelijkheid. We zoeken dus verder, en komen nu bij het model waar ik graag een pleidooi voor wil voeren: het zogeheten consonantiemodel.

### 3. Het consonantiemodel

De term ‘consonantie’ werd in het *science & religion* debat geïntroduceerd door de rooms-katholieke priester en wetenschapsfilosoof Ernan McMullin (1924-2011), die ermee een derde weg zocht tussen een uit de Bijbel afgeleide wetenschap enerzijds en een positivistische beperking van ons kennisbereik tot de wetenschap anderzijds – dus zeg maar tussen het conflict- en het (sterke) onafhankelijkheidsmodel.<sup>62</sup> Eerder werd in plaats van consonantie wel gesproken over *complementariteit*, waarbij de leidende gedachte was dat voor een adequate beschrijving van een verschijnsel je verklaringen op meerdere niveaus nodig hebt die elkaar aanvullen (zoals je voor de adequate beschrijving van licht en materie volgens Niels Bohr zowel deeltjes- als golfvoorstellingen nodig hebt).<sup>63</sup> Maar die term deed toch nog teveel denken aan het onafhankelijkheidsmodel, omdat onduidelijk bleef hoe die twee verklaringen zich dan precies tot elkaar verhielden en of er eigenlijk wel een verband was.<sup>64</sup> Vandaar dat men vandaag vaker over ‘consonantie’ spreekt.

McMullin bedoelde met die term niet te suggereren dat er sprake zou zijn van een ongebroken harmonie tussen geloof en wetenschap. Hoewel de term ‘consonantie’ letterlijk natuurlijk wel zoiets betekent als ‘harmonie’, moet ze daar in dit verband toch van onderscheiden worden. Consonantie is niet dat alles om zo te zeggen koek en ei is, maar dat er van tijd tot tijd iets

---

<sup>60</sup> Vgl. voor een dergelijke benadering van het huidige debat over ‘schepping en evolutie’ mijn opstel ‘Als orgels en stofzuigers? Evolutietheorieën en de uitleg van de Bijbel’, *Theologia Reformata* 53 (2010), 351-368.

<sup>61</sup> Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer aan evolutionaire verklaringen voor het ontstaan van moraal de stelling wordt verbonden dat onze morele overtuigingen ‘dus’ onjuist zijn.

<sup>62</sup> Ernan McMullin, ‘How Should Cosmology Relate to Theology?’, in: Arthur Peacocke (red.), *The Sciences and Theology in the Twentieth Century* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1981), 17-57 (39).

<sup>63</sup> Donald M. MacKay, ‘“Complementarity” in Scientific and Theological Thinking’, *Zygon* 9 (1974), 225-244; Denis Alexander, ‘Interactie tussen religie en wetenschap’, 4-5, spreekt in het verlengde hiervan over het “complementariteitsmodel”, en bedoelt daarmee feitelijk hetzelfde als wat hier onder consonantiemodel verstaan wordt.

<sup>64</sup> Dat was voor Ian Barbour aanleiding om er op zeker moment afstand van te doen: we leven in één wereld, en daarom kunnen we ons niet tevreden stellen met twee complementaire maar ongerelateerde talen. Zie Barbour, *Issues in Science and Religion*, 3<sup>rd</sup> Edition (New York: Harper, 1972), 247, 454, en Berg, ‘Barbour’s Way(s)’, 63-64.

uit de sfeer van de wetenschap “samenklinkt” met iets uit de sfeer van het geloof. Volgens McMullin bouwen wij een wereldbeeld op waarin wetenschappelijke overwegingen een rol spelen naast levensbeschouwelijke (en historische, politieke etc.), waarbij we als het ware voortdurend bezig zijn die op zo’n manier op elkaar af te stemmen dat ze consoneren, of althans niet te zeer dissoneren. Consonantie is dus niet zozeer een gegeven waar van uitgegaan wordt, maar een doel waarnaar gestreefd wordt:

The Christian cannot separate his science from his theology as though they were in principle incapable of interrelation. On the other hand, he has learned to distrust the simpler pathways from one to the other. He [*sic*, GvdB] has to aim at some sort of coherence of world-view, a coherence to which science and theology, and indeed many other sorts of human construction like history, politics, and literature, must contribute. He may, indeed *must*, strive to make his theology and his cosmology consonant in the contributions they make to this world-view. But this consonance (as history shows) is a tentative relation, constantly under scrutiny, in constant slight shift.<sup>65</sup>

Ted Peters spreekt dan ook, preciezer, van *hypothetische* consonantie: je vertrekt vanuit de hypothese dat er uiteindelijk consonantie is, en zoekt er dan naar die hypothese te bevestigen.<sup>66</sup> Daarbij kunnen ontwikkelingen die zich voordoen op het gebied van de wetenschap in eerste instantie méér of minder consoneren met geloof en theologie, en is er parallel daaraan meer of minder werk aan de winkel. Het consonantiemodel verenigt dus om zo te zeggen de sterke kanten van zowel het conflict- als het onafhankelijkheidsmodel en vermijdt hun zwakke kanten. Het doet niet net alsof er geen reële conflicten zijn, maar blaast deze ook niet op tot het een en al.

Wat dat laatste betreft wil ik hier wel poneren dat er in werkelijkheid veel meer reële consonantie bestaat tussen geloof en wetenschap dan vaak gedacht wordt. Ik wijs daarop niet alleen omdat het vaak over het hoofd gezien wordt, maar ook omdat dit gegeven de nodige ontspanning kan bieden in de vaak zo verhitte discussies over geloof en wetenschap.<sup>67</sup> In het geval van het christelijk geloof hangt deze consonantie onder meer samen met de evident aanwijsbare wortels van de wetenschapsbeoefening in de joods-christelijke scheppingsleer – er is (sinds onder meer Reijer Hooykaas)<sup>68</sup> al vaak op gewezen dat het niet toevallig is dat wetenschap juist in deze traditie tot ontplooiing kon komen.<sup>69</sup> Ze hangt ook samen met de verwondering die altijd weer opgeroepen wordt wanneer we op ons in laten werken hoe ongelooflijk verfijnd de natuur op alle niveaus in elkaar zit.<sup>70</sup> Maar ook meer in het algemeen consoneert het overgrote deel van de wetenschappelijke theorieën prima met het overgrote deel van de religies. Dat is ook niet zo verwonderlijk, want wetenschap ontleent haar krediet niet zozeer aan het feit dat ze ons absolute waarheden zou verkondigen alswel aan haar vermogen om allerlei levensbeschouwelijke groeperingen en

---

<sup>65</sup> McMullin, ‘How Should Cosmology Relate to Theology?’, 52.

<sup>66</sup> Ted Peters, *Science, Theology, and Ethics*, 19-20; vgl. ook zijn ‘Science and Theology: Toward Consonance’, in: Ted Peters (red.), *Science and Theology: The New Consonance* (Boulder: Westview Press, 1998), 11-39.

<sup>67</sup> Vgl. voor de ‘deep concord’ tussen geloof en wetenschap bijv. Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 265-303 en *passim*.

<sup>68</sup> Zie bijv. R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Science* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1972). Vgl. ook Christopher Kaiser, *Creation and the History of Science* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991) en Barbour, *Religion and Science*, 28-29.

<sup>69</sup> Die claim verdient overigens wel enige nuancering: ook Griekse en islamitische invloeden speelden een rol van betekenis; vgl. Noah J. Efron, ‘Myth 9: Christianity Gave Birth to Modern Science’, in: Numbers (red.), *Galileo Goes to Jail*, 79-89.

<sup>70</sup> Vgl. hierover recent bijv. Jan H. van Bemmelen, *Where Were You? Reflections on Science, Philosophy and Religion* (z.p. 2015).



stromingen te verenigen rondom haar aanspraken. Is het, om maar eens een willekeurig voorbeeld te noemen, niet een wonderlijk gegeven dat joden, moslims, christenen, atheïsten en agnosten zonder onderscheid overtuigd zijn van de juistheid van de wet van Boyle – Gay-Lussac? Hetzelfde geldt voor de juistheid van talloze andere observaties, data, wetten, theorieën en verklaringen. Voor veel van die observaties, data, wetten, theorieën en verklaringen geldt zelfs dat er wel intense debatten over bestaan of bestonden, maar dat die van puur wetenschappelijke aard zijn. Welke levensbeschouwing men aanhangt, speelt in veruit de meeste van deze discussies niet of nauwelijks een rol. Wanneer we een theologische term hierop mogen toepassen, zouden we kunnen zeggen dat de wetenschap een enorm oecumenisch potentieel heeft. En misschien moeten we dat gegeven wat meer koesteren in een tijdsgewricht waarin seculiere en religieuze levensbeschouwingen meer dan ooit diametraal tegenover elkaar lijken te staan, waarin bijvoorbeeld seculieren en moslims elkaar volstrekt niet begrijpen, en waarin wetenschap maar al te vaak gebruikt wordt om de eigen levensbeschouwing te propageren en die van anderen als onjuist of zelfs achterlijk af te serveren.

De stichter van deze universiteit, Abraham Kuyper, zag in dit oecumenisch potentieel van wetenschap een voorbeeld van wat hij ‘gemeene gratie’ ofwel algemene genade noemde.<sup>71</sup> Hoezeer Kuyper ook in de wetenschap een religieuze strijd gaande zag tussen wat hij noemde de ‘normalisten’ en de ‘abnormalisten’ (en voor de goede orde: zichzelf en de zijnen schaarde hij niet onder de eerste, maar onder de laatste categorie), hij zag ook in dat er “een zeer breed terrein van onderzoek [was] waarop het verschil tusschen beide groepen geen invloed uitoefent”.<sup>72</sup> Zo was er bijvoorbeeld niet tweeërlei maar “slechts ééne logica”, terwijl ook op het terrein van wat “door wegen en meten en rekenen verkregen wordt (...) alle onderzoekers gelijk [staan]”.<sup>73</sup> Hun werk komt dus ook allen ten goede: “Ieder, wie ook, die iets, wat het zij, op het gebied der zichtbare dingen met volkomen juistheid waarnam en constateeren kon, diende daarmede beide groepen.”<sup>74</sup> Iets soortgelijks gold voor het vaststellen van feiten en gebeurtenissen in de geesteswetenschappen. Kuyper zag al met al dus heel wat consonantie om zo te zeggen, niet alleen tussen wetenschap en christelijk geloof maar evenzeer tussen wetenschap en andere levensbeschouwingen. Die enorme consonantie is er vandaag nog altijd, en is dat niet nog altijd één van de grote charmes van het wetenschappelijk bedrijf – inderdaad: gemeenschappelijk ervaren gratie?<sup>75</sup>

Het lijkt mij dat deze consonantie zich zelfs uitstrekt tot terreinen waar het levensbeschouwelijk en theologisch spannend begint te worden. Zo zouden zowel gelovigen als atheïsten er goed aan doen te erkennen, dat de wetenschap enerzijds niet dwingend leidt tot de erkenning van het bestaan van God, maar dat er anderzijds, om met Emanuel Rutten te spreken, ook geen enkel wetenschappelijk resultaat in strijd is met de overtuiging dat God bestaat en de wereld schiep, of met enige andere kernovertuiging van het christendom.<sup>76</sup> In beide gevallen maken we

---

<sup>71</sup> Abraham Kuyper, *De gemeene gratie in wetenschap en kunst* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1905). Zie over deze gemene gratieleer in haar bredere theologiehistorische verbanden nog altijd J. Douma, *Algemene genade* (Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1981<sup>4</sup> [1966]).

<sup>72</sup> Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der heilige Godgeleerdheid II* (Amsterdam: J.A. Wormser, 1894), 104; vgl. Ab Flipse, *Christelijke wetenschap*, 58.

<sup>73</sup> Kuyper, *Encyclopaedie II*, 107; idem, *Gemeene gratie in wetenschap en kunst*, 28.

<sup>74</sup> Kuyper, *Encyclopaedie II*, 104.

<sup>75</sup> Vgl. ook A.A. van Ruler, ‘Geloofssymbolen en wetenschappelijke begrippen’ (1961), in: *Verzameld Werk 1*, bezorgd door dr. D. van Keulen (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007), 298, die erop wijst dat de men “de spanningen en de problemen die er zijn” nogal eens “overdrijft”, zelfs “tot in het mateloze”, en daar dan op laat volgen: “In wezen bijten wetenschap en geloof elkaar niet”.

<sup>76</sup> Emanuel Rutten, ‘Geloof en wetenschap: harmonie in plaats van conflict’, te vinden op <http://www.gelooftenwetenschap.nl/index.php/component/k2/item/427> (laatst bezocht 16 november 2015).

wetenschap te groot. En het zijn dan ook juist dit soort kortsluitingen – oneliners in de trant van ‘de wetenschap heeft toch allang aangetoond dat God niet bestaat’ – die het debat vertroebelen. (Ik reageer op zulke uitingen doorgaans met de vraag: ‘hoe dan?’, en dan wordt het soms meteen weer stil). De relatie tussen geloof en wetenschap is in werkelijkheid, zo betogen McMullin en in diens voetspoor allerlei anderen, indirecter, evocatiever. Bepaalde wetenschappelijke ontdekkingen *evoceren* de religieuze vraag – de vraag naar God dus – en suggereren op die vraag ook een bepaald antwoord, zonder dat antwoord af te dwingen. Dat antwoord is overigens niet altijd hetzelfde. De biologische evolutietheorie roept bijvoorbeeld, in elk geval in eerste instantie, het beeld op van een wrede en onverschillige God – of van louter toevalsprocessen en dus helemaal geen God. De kosmologische Big Bang theorie daarentegen consoneert juist sterk met de joods-christelijke leer van een schepping uit het niets (ook al zien veel christenen er eerder een dissonant met hun geloof in). En de zogeheten *finetuning of the universe* dissonneert hoe men het ook wendt of keert sterk met het atheïsme en consoneert juist weer met het geloof in een persoonlijk God.<sup>77</sup>

In geen van deze gevallen hebben we te maken met rechtstreekse conflicten, waarbij het om zo te zeggen buigen of barsten is. Wentzel van Huyssteen merkt ergens terecht op dat het enorm moeilijk is om échte conflicten tussen geloof en wetenschap aan te wijzen.<sup>78</sup> Vrijwel altijd ligt het (zoals we al zagen bij de bespreking van het conflictmodel) vele malen subtieler. Dat komt ook doordat de kern van het geloof uiteindelijk niet op wetenschappelijke gronden gebaseerd is, maar daar in hoge mate los van staat. Maar er zijn wel dissonanties. Wanneer die zich voordoen, komt het erop aan te zoeken naar de meest elegante en adequate manier waarop daaraan het hoofd geboden kan worden. Hoe kan de gevestigde wetenschappelijke kennis zo coherent mogelijk binnen het grotere geheel van wat we een levensbeschouwing noemen geplaatst en begrepen worden? Voor de christelijke theologie (en zo men wil de christelijke filosofie – maar persoonlijk zie ik tussen die beide steeds minder verschil) ligt er de taak om interpretaties van ‘levensbeschouwingsgevoelige’ wetenschappelijke theorieën te geven die een complementaire consonantie met het christelijk perspectief laten zien, die er dus, eenvoudiger gezegd, goed bij aansluiten.<sup>79</sup> Daarbij zijn traditionele christelijke leeropvattingen en bijbelinterpretaties niet bij voorbaat boven kritiek verheven. Niet omdat men moet proberen a posteriori nieuwere wetenschappelijke ontwikkelingen in Bijbel of traditie in te lezen (zulk ‘concordisme’ is altijd weinig geloofwaardig), maar wel omdat zulke ontwikkelingen de *aanleiding* kunnen zijn om nog eens kritisch te kijken naar de manier waarop zulke overgeleverde opvattingen eigenlijk tot stand kwamen.<sup>80</sup> Waren ze wel echt zo bijbels, of speelde er toch veel in mee van een destijds algemeen aanvaard, maar inmiddels verouderd wereldbeeld? Een dergelijke constructief-kritische omgang met de traditie is met name protestanten van huis uit natuurlijk niet vreemd.

---

<sup>77</sup> Zie bijv. Rodney Holder, *God, the Multiverse, and Everything. Modern Cosmology and the Argument from Design* (Aldershot: Ashgate, 2004); Robin Collins, ‘The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe’, in: W.L. Craig & J.P. Moreland (red.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012), 202-281.

<sup>78</sup> J. Wentzel van Huyssteen, *Duet or Duel? Theology and Science in a Postmodern World* (London: SCM Press, 1998), 79.

<sup>79</sup> Van Huyssteen, *Duet or Duel?*, 78.

<sup>80</sup> In deze zin over de zgn. ‘aanleidingsproblematiek’ G.C. Berkouwer, *De Heilige Schrift II* (Kampen: Kok, 1967), 297-307 (en *passim*); vgl. voor het bredere kader van Berkouwers Bijbelopvatting Dirk van Keulen, *Bijbel en dogmatiek. Schriftbeschouwing en Schriftgebruik in het dogmatisch werk van A. Kuyper, H. Bavinck en G.C. Berkouwer* (Kampen: Kok, 2003), 462-542.

Een soortgelijke taak van continue bezinning ligt er echter niet minder voor andere levensbeschouwingen, inclusief seculiere. Men hoeft dus bepaald geen medelijden te hebben met die arme christenen die telkens maar weer moeten proberen de moderne wetenschap nog een beetje bij te benen, en daarbij ofwel hen dierbare voorstellingen moeten prijsgeven ofwel zich moeten laten welgevalen dat hun positie als hopeloos achterhaald beschouwd wordt. Het zoeken naar consonantie is immers aan de orde voor *iedereen* die enigszins reflectief in het leven staat en er (dus) zoïets als een levensbeschouwing op nahoudt. En iedereen heeft daarbij van tijd tot tijd te maken met diep gevoelde spanningen. Het geloof van de atheïst die een *open mind* heeft staat ook wel eens op zijn grondvesten te trillen als gevolg van nieuwe wetenschappelijke ontdekkingen en theorieën (bijvoorbeeld in de kosmologie).

Om beter te begrijpen wat hier aan de orde is, wordt tegenwoordig wel teruggerepen op Leon Festingers theorie van cognitieve dissonantie.<sup>81</sup> Cognitieve dissonantie is de onverenigbaarheid van twee cognities (kennisuitspraken) die men beide voor waar houdt. Zo'n situatie veroorzaakt begrijpelijkerwijs een gevoel van onbehagen, en dus gaat de menselijke geest over tot pogingen om deze dissonantie te reduceren. Dat laatste kan op tal van manieren, maar het interessante is nu dat dit soort pogingen tot dissonantie-reductie vaak buitengewoon creatief en constructief zijn. De wetenschapsgeschiedenis zélf is vol van voorbeelden waarbij juist dit soort cognitieve dissonanties door de manier waarop ze werden opgelost de wetenschap wezenlijk verder brachten. Hetzelfde geldt voor de echte of vermeende conflicten tussen geloof en wetenschap. Dankzij het conflict-Galilei weten niet-gelovigen én gelovigen nu dat de aarde draait om de zon en niet omgekeerd. En dankzij het conflict-Van der Kaaij/Trouw weten gelovigen én niet-gelovigen in ons land weer dat Jezus van Nazareth werkelijk geleefd heeft. Het kwartje valt dus niet altijd automatisch dezelfde kant uit. Nu eens moet een traditionele geloofsvoorstelling aangepast worden omdat andere oplossingen niet blijken te werken, zoals in het eerste geval. Dan weer vindt een traditionele geloofsinhoud bevestiging, zoals in het tweede geval.

We doen er goed aan bij dit alles vooral te letten op het meer omvattende *wereldbeeld* dat uit wetenschappelijke ontwikkelingen opdoemt, en niet zozeer op afzonderlijke theorieën. De geschiedenis van de wetenschap is immers een groot kerkhof van inmiddels weer verlaten theorieën<sup>82</sup>; pas als theorieën zo bepalend en zo stevig verankerd zijn of zozeer in dezelfde richting wijzen dat ons wereldbeeld erdoor verandert, worden ze levensbeschouwelijk interessant. Dan nog is niet op voorhand duidelijk hoe eventuele conflicten uiteindelijk beslecht zullen worden (achteraf vallen zulke dingen altijd makkelijker te voorspellen...). Maar ze zijn kennelijk wel nodig om verder te komen. Het gaat zowel bij de wetenschappen als bij religies om dynamische grootheden, die voortdurend in beweging zijn, en het is dan geen wonder dat de verhouding tussen die beide dat ook is. De vraag is dan ook niet zozeer of wij ons op een hellend vlak bevinden, want dat is onontkoombaar; de vraag is veeleer, naar een woord van O. Noordmans<sup>83</sup>, of wij geleerd hebben hoe daarop staande te blijven en te bewegen.

---

<sup>81</sup> Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford: Stanford University Press, 1957); voor een recente toepassing hiervan op de science-and-religion discussie, zie Geoffrey Cantor, 'What Shall We Do with the Conflict Thesis?', in: Dixon, Cantor & Pumfrey (red.), *Science and Religion. New Historical Perspectives*, 288-292.

<sup>82</sup> Heel ver in deze gedachte gaat Samuel Arbesman, *The Half-Life of Facts. Why Everything We Know Has an Expiration Date* (New York: Current, 2012).

<sup>83</sup> "Het bewuste 'hellend vlak' van dr. Kuyper is de *normale* bodem van onze theologie. Dat het gevaar oplevert is juist gezien. Maar slechts voor degene die zich er niet op heeft leren bewegen". O. Noordmans, *Verzamelde Werken* 1, Kampen 1978, 176.

Geloof en theologie hebben hierbij intussen volop hun inbreng, ook in cognitieve zin. Anders dan in toonaangevende versies van het onafhankelijkheidsmodel is het dus niet zo dat het geloof slechts waarden mag inbrengen en geen feitelijke overtuigingen. Onze feitelijke overtuigingen zijn immers niet alleen op wetenschap gebaseerd maar kennen ook tal van andere bronnen.<sup>84</sup> Voor de christelijke theologie komt het er daarbij echter op aan niet weg te lopen bij de plaatsen waar het schuurt en pijn doet, anders gezegd: waar dissonantie optreedt.<sup>85</sup> Dat geldt voor de geweldsteksten in de Bijbel, maar het geldt niet minder ook voor het wereldbeeld dat in de Bijbel meekomt in zijn enorme discrepantie met wat we vandaag weten (of in elk geval menen te weten) over lichtjaren, sterrenstelsels, en kosmische en biologische evolutie. Hoe kan dat hedendaagse adembenemende wereldbeeld, dat ons beurtelings vervult met diepe verwondering en grote verbijstering, zó begrepen en geduid worden dat het niet contrasteert maar consoneert met wat christenen uit andere bron, zoveel ‘helderder en volkomener’, aangaande God geloven?<sup>86</sup> Wanneer deze werkelijkheid Gods werkelijkheid is, moet het mogelijk zijn haar in elke tijd opnieuw, dus ook in de onze, in het licht van Zijn openbaring te interpreteren.

### *Een taak voor de theologie*

Ik kom tot een afronding. Aan het interpreteren van deze werkelijkheid, die ons beurtelings verrukt en verbijstert, als Gods werkelijkheid, hoop ik de komende jaren een bescheiden steentje bij te dragen. Ik richt me daarbij in eerste instantie op een theorie die vanwege (1) haar enorme actieradius, (2) haar de afgelopen decennia nog weer aanzienlijk versterkte epistemische status én (3) haar op het eerste gezicht zo dissonante verhouding tot het christelijk geloof, als het ware om theologische aandacht schreeuwt: de evolutietheorie. Ik troost me daarbij overigens met de gedachte dat deze niet alleen dissonantie oplevert voor de christelijke theologie, maar bepaald niet minder, zoals bijvoorbeeld Alvin Plantinga aannemelijk maakt, voor het atheïstisch naturalisme.<sup>87</sup> Er is hier dus geen sprake van weer een volgende stap in een doorgaande terugtocht waarbij men zich slechts afvraagt wat men als christen ‘nog’ kan geloven gegeven de voortgaande opmars van de wetenschap. In zo’n scenario raakt de bagagemand van het geloof gaandeweg steeds leger tot er weinig of niets meer overblijft. Hier is echter iets anders aan de orde, namelijk een ‘normale’ oriëntatie op hoe het vigerende wereldbeeld (dat nu eenmaal aan verandering onderhevig is) vanuit het geloof doorlicht en verhelderd kan worden. Dat is niet belangrijk omdat dat wereldbeeld het

---

<sup>84</sup> Vgl. de manier waarop Van de Beek in dit verband over ons ‘symbolisch universum’ spreekt, waarin al onze ervaringen (dus naast andere zowel die van wetenschappelijke als die van geloofsmatige aard) hun rechtmatige plaats hebben; zie A. van de Beek, ‘Wat hebt gij dat gij niet ontvangen hebt?’, in: A. van de Beek (red.), *Lichtgeraakt. Wetenschapsbeoefenaren over de relatie van hun gelovig christen-zijn en hun werk* (Nijkerk: Callenbach, 1995). 124-148.

<sup>85</sup> Willem Drees en Alister McGrath hebben zo hun verschillen van inzicht als het gaat om de relatie tussen geloof en wetenschap, maar blijken het zeer met elkaar eens dat theologen zich meer rekenschap zouden moeten geven van wat er in de natuurwetenschap gaande is, en dan met name van de kwesties ‘where it hurts most’. Vgl. hun ‘Review Conversation’, in *Theology & Science* 8 (2010), 333-341. McGrath geeft als voorbeelden van zulke thema’s “the wastefulness of the Darwinian evolutionary process, the naturalist explanations of religion now being offered by the cognitive science of religion, and the challenges to religious belief and communal ethics offered by evolutionary psychology” (339).

<sup>86</sup> Vgl. opnieuw artikel 2 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis.

<sup>87</sup> Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, 307-350; Plantinga maakt zich overigens te gemakkelijk af van de dissonantie tussen de evolutietheorie en het klassiek-christelijk geloof, doordat hij evidente vraagstukken die zich hier voordoen (bijv. die van het al of niet denkbaar zijn van een historische zondeval) systematisch onaangeroerd laat. Vgl. over deze vraagstukken wel bijv. Denis Alexander, *Creation or Evolution: Do We Have to Choose?*, 2nd Edition (Oxford: Monarch Books, 2014), spec. 223vv.

laatste woord zou hebben, maar wel omdat het het denkkader vormt waarin verreweg de meesten van ons zich bewegen, en de culturele overtuigingskracht van het geloof hier dus op het spel staat.

De taak van de christelijke theologie lijkt me dus niet om de aftocht te blazen, maar veel meer positief te laten zien welke meerwaarde, welk surplus een christelijke duiding verleent aan het beeld van de natuurlijke werkelijkheid en haar geschiedenis zoals dat uit de hedendaagse (natuur)wetenschappen oprijst. Juist hier, zo blijkt steeds duidelijker, maakt het geloof immers alle verschil. Los van enige levensbeschouwelijke inbedding, als we om zo te zeggen alleen de naakte feiten van de blinde evolutionaire natuurkrachten in ogenschouw nemen, blijft er – zoals Carel ter Linden scherp ziet<sup>88</sup> – maar een oneindig triest en troosteloos verhaal over, waaraan men geen enkele zin of levensmoed kan ontlenen. Maar christelijk geloof cirkelt om een boodschap van hoop. Christenen kunnen hun tijdgenoten dan ook helpen door te laten zien hoe de hen toevertrouwde trinitarische boodschap van schepping, verlossing en voltooiing gezien vanuit het hedendaagse wetenschappelijke wereldbeeld niet als een tang op een varken slaat, maar precies datgene biedt wat mens en wereld nodig hebben. Alles komt er immers anders uit te zien wanneer de evolutionaire geschiedenis van deze planeet niet het een en al is, maar deze dankzij Gods geheimenissvolle handelen uitloopt op een wereld waarop gerechtigheid woont.

#### *Dankwoorden*

Volgens goed gebruik wil ik, aan het eind gekomen van deze rede, mijn erkentelijkheid uitspreken jegens hen die er direct of indirect aan hebben bijgedragen dat ik hier sta. Allereerst dank ik het College van Bestuur van de Vrije Universiteit voor mijn benoeming op een University Research Chair. Ik ervaar uw besluit niet alleen als bijzonder eervol, maar ook als een grote verantwoordelijkheid. U vertrouwt mij toe een onderzoeksterrein te helpen ontwikkelen en verdiepen waarop ik tot voor kort slechts een deel van mijn academische interesse kon richten, namelijk dat van de verhouding van theologie en wetenschap. Het doet mij goed en behoedt mij voor versnippering om hier nu in onderzoek en onderwijs veelmeer uit één stuk mee bezig te kunnen zijn. Dat u deze leerstoel op URC-niveau wilde inrichten, geeft aan hoezeer u zich bewust bent van het grote culturele en maatschappelijke belang dat de hier aan de orde zijnde vragen hebben, en van het feit dat het niet alleen bij zusterinstellingen in onder meer Princeton, Oxford, Edinburgh en Heidelberg maar ook bij deze universiteit past om zich nader te profileren op het terrein van *science & religion*. Het gaat immers om vraagstukken die voor de Vrije Universiteit van meet af bepalend zijn geweest – men zou zelfs kunnen zeggen dat ze destijds uit de intensieve bezinning erop is geboren. Hoewel ik niet in directe zin uit de neocalvinistische traditie kom, voel ik mij spiritueel en theologisch zeer verwant met de *founding fathers* van deze instelling. Ik hoop dan ook uw vertrouwen niet te beschamen wanneer ik op eigentijdse wijze invulling probeer te geven aan hun ideaal om geloof en wetenschap op constructieve en plausibele wijze samen te denken. Ik doe dat vanuit het afhankelijkheidsbesef waarvan het oorspronkelijke motto van deze universiteit zo kernachtig blijkt geeft: *auxilium nostrum in nomine Domini* – een motto dat wat mij betreft dan ook allerm minst achterhaald is.

Graag spreek ik mijn dank uit in de richting van het bestuur van de Faculteit der Godgeleerdheid, in het bijzonder van zijn dekaan en vice-dekaan, de hoogleraren Wim Janse en Eddy van der Borgh, die het initiatief namen mij voor deze leerstoel voor te dragen. Jaren van goede

---

<sup>88</sup> Carel ter Linden, *Wat doe ik hier in godsnaam? Een zoektocht* (Utrecht: De Arbeiderspers, 2013); vgl. in dit verband mijn opstel 'God gaat toch veel geheimnisvoller met ons om? Voorzienigheid en toeval in verband met evolutie', in: Kees van der Kooi (red.), *Om het godsgeheim. De theologie van Martien E. Brinkman* (Amsterdam: VU University Press, 2015), 25-38.

samenwerking, die in het geval van de dekaan al dateert uit onze beider Leidse tijd, gingen hieraan vooraf, en het doet mij deugd dat u daaraan een vervolg wilde geven door middel van deze voordracht. Het was destijds een race tegen de klok om de vele benodigde documenten, brieven en formulieren allemaal op tijd aangeleverd te krijgen, en ik ben jullie dan ook zeer erkentelijk voor de (naar ik vermoed: over)uren die jullie erin wilde stoppen om maar zo goed mogelijk voor de dag te komen. Meer nog dank ik jullie beiden en de overige leden van het FB voor de enthousiasmerende manier waarop jullie dagelijks leiding geven aan het facultaire bedrijf.

Ik spreek mijn waardering uit jegens de leden van de benoemingsadviescommissie – voor een deel theologen, voor een ander deel natuurwetenschappers – die de voordracht niet alleen wilden ondersteunen, maar zelfs graag zo sterk mogelijk wilden maken. Ik dank de collega's van de voormalige sectie Dogmatiek en Oecumenica, en in het bijzonder haar voorzitter Kees van der Kooi, voor de uitstekende wijze waarop wij door de jaren heen samen op konden trekken. Het is denk ik in niet geringe mate te danken aan de innemende manier waarop jij leiding gaf, Kees – gunnend, constructief, ongedwongen, en vriendschappelijk – dat het opheffen en herindelen van de bestaande secties in onze sectie misschien wel het meest betreurd werd. We moesten en moeten allemaal wennen aan de nieuwe constellatie, al blijkt die inmiddels gelukkig ook weer nieuwe en onverwachte kansen te bieden, zoals de oprichting van een Herman Bavinck Center of Reformed and Evangelical Theology. Ik dank mijn medeleden in het kernteam *Beliefs en Practices*, Ruard Ganzevoort en Marianne Moyaert, voor de ontspannen wijze waarop we in de nieuwe constellatie samen kunnen optrekken.

Een deel van mijn onderzoekswerkzaamheden speelde zich de afgelopen jaren af in het Abraham Kuyper Center for Science and Religion, dat met name door collega's van het Departement Wijsbegeerte bememd wordt. Graag dank ik in de persoon van directeur René van Woudenberg alle betrokkenen bij het AKC voor het vele wat ik de afgelopen jaren van en met jullie heb mogen leren en doen. Departementen en onderzoeksgroepen hebben elk weer een eigen cultuur, en dat maakt het voor mij zeer aantrekkelijk om regelmatig met jullie op te trekken. Van de intensieve wijze waarop jullie in talloze onderzoekssessies elkaars *work in progress* becommentariëren kunnen we als theologen naar ik meen nog veel leren.

Ik groet vertegenwoordigers van mijn voormalige werkgevers, de Protestantse Theologische Universiteit en de Gereformeerde Bond, alsook van de Protestantse Kerk in Nederland, die met hun aanwezigheid blijf geven van hun blijvende belangstelling voor mijn werk. Ook op de nieuwe positie die ik mag innemen is het mijn verlangen dienstbaar te blijven aan de missie van de kerk en aan de vertolking van de boodschap die haar draagt; ik hoop dat u daar in het voorgaande iets van hebt kunnen merken. Ik groet ook onze studenten, en spreek de wens uit dat ik iets voor jullie kan betekenen in jullie eigen oriëntatie op de grote vragen op het gebied van geloof, theologie en wetenschap. Ik weet dat velen van jullie intens met deze thema's bezig zijn, en dat is heel goed. Anders zullen anderen jullie er immers wel mee gaan confronteren. Als om maar eens iets te noemen catechisanten straks vragen hoe de dinosaurussen toch in de ark pasten, is het natuurlijk handig als je daar tijdens je studie wel eens over nagedacht hebt. Ik hoop daarom dat we elkaar zullen weten te vinden als het gaat om de bestudering en doordenking van het fascinerende terrein van de verhouding tussen geloof en wetenschap.

Ik kom ten slotte bij mijn familie. Het stemt mij dankbaar dat zowel mijn ouders als mijn schoonouders deze dag kunnen meemaken. Dat is bepaald niet elke inaugurele orator gegeven. Het wordt er voor jullie niet makkelijker op gezien de leeftijd die jullie bereikt hebben en de toenemende ongemakken die dat, voor elk van jullie weer op een andere manier, met zich meebrengt. Ik hoop

echter dat we nog vele goede jaren met elkaar zullen mogen doorbrengen. Blij ben ik ook dat mijn broers en zussen er zijn – vijf in getal, voor wie het wil weten – alsmede schoonzussen en zwagers. Eerlijk gezegd was het mijn stille hoop jullie deze rit en lange zit niet nog een keer aan te hoeven doen. Zoals het veruit het mooiste is om maar één keer in je leven te trouwen, is het eigenlijk ook het mooiste om maar één keer inaugureel te oreren. Maar jullie bleken niet ongenegen om ook deze tweede keer weer *acte de presence* te geven, en ik dank jullie – en trouwens ook onze vrienden en bekenden – daar wel voor. Tenslotte noem ik mijn vrouw en kinderen. Gerie-Anne, Berthelijn, Tijs en Séan, wat ik aan jullie te danken heb, is eindeloos veel meer dan ik doorgaans besef en laat merken. Ik ben jullie dan ook zeer erkentelijk voor het geduld dat jullie met mij en mijn gebreken hebben. Jullie herinneren mij er telkens weer aan dat leven meer is dan werken, en ik hoop en geloof dat ik dat steeds beter ga begrijpen. Ik heb gezegd.

## Samenvatting

De vraag hoe de verhouding tussen religieus geloof en wetenschappelijke kennis adequaat gedacht kan worden, blijft de gemoederen binnen en buiten de academie bezighouden. In deze oratie worden enkele 'modellen' om deze relatie te begrijpen – met name het conflictmodel, het onafhankelijkheidsmodel en het consonantiemodel – besproken en geëvalueerd. Betoogd wordt dat het consonantiemodel de sterke punten van de overige modellen verenigt en de zwakke kanten ervan vermijdt. In de praktijk is er veel meer consonantie tussen geloof en wetenschap dan zowel gelovigen als niet-gelovigen vaak waar willen hebben. Dat heeft niet alleen te maken met de wortels van de hedendaagse wetenschapsbeoefening in de joods-christelijke scheppingsleer. Het hangt ook samen met een ander gegeven, dat maar al te vaak onderbelicht blijft: wetenschap ontleent haar krediet grotendeels aan haar vermogen om tal van levensbeschouwelijke stromingen en groeperingen te verenigen rondom gemeenschappelijke cognitieve aanspraken. Joden, moslims, christenen, atheïsten en agnosten onderschrijven (om een willekeurig voorbeeld te noemen) bijvoorbeeld zonder onderscheid de wet van Boyle-Gay Lussac – en de juistheid van nog talloze andere observaties, data, wetten en theorieën. Christelijk-theologisch valt hier een blijk van Gods algemene genade in te zien, zoals Abraham Kuyper al zag. In tijden van toenemende levensbeschouwelijke spanningen én groeiende wetenschapsscepsis is het raadzaam dit gegeven te koesteren. Daar waar sprake is van *dissonantie* tussen geloof en wetenschap, komt het er intussen op aan deze productief te maken, door alert te zijn op grensoverschrijdingen van beide zijden en – voor de theologie – door geconsolideerde wetenschappelijke kennis en het daarin meekomende wereldbeeld vanuit de eigen bronnen in een zingevend kader te plaatsen.