

## **Gods toekomst voor dieren**



RAYMOND R. HAUSOUL

**GODS  
TOEKOMST  
VOOR  
DIEREN**

VAN SCHEPPING TOT NIEUWE SCHEPPING

KokBoekencentrum, Utrecht

Omslagontwerp: Peter Kortleve, [www.shortlife.nl](http://www.shortlife.nl)  
Binnenwerk: Gewoon Geertje, [www.gewoongeertje.nl](http://www.gewoongeertje.nl)

ISBN 978 90 239 5718 8  
ISBN 978 90 239 5719 5 (e-book)  
NUR 700

© 2019 KokBoekencentrum Uitgevers, Utrecht

Alle rechten voorbehouden

Uitgeverij KokBoekencentrum vindt het belangrijk om op milieuvriendelijke en verantwoorde wijze met natuurlijke bronnen om te gaan. Bij de productie van het papieren boek van deze titel is daarom gebruikgemaakt van papier waarvan het zeker is dat de productie niet tot bosvernietiging heeft geleid. Ook is het papier 100% chloor- en zwavelvrij gebleekt.

# Inhoudsopgave

<b>Woord vooraf</b>	<b>7</b>
<b>Afkortingen</b>	<b>8</b>
<b>1 Inleiding</b>	<b>11</b>
1. <i>Omdat God van dieren houdt</i>	11
2. <i>Een christelijke safari-zoektocht</i>	12
3. <i>De Bijbel begint met Genesis</i>	14
<b>2 Paradijselijke toestanden</b>	<b>18</b>
1. <i>Gods majestueuze schepping</i>	18
2. <i>Fundament voor Gods heilsgeschiedenis</i>	29
<b>3 ‘Beheer en onderwerp’</b>	<b>39</b>
1. <i>Gods opdracht aan de mens</i>	39
2. <i>Adams naamgeving aan de eerste dieren</i>	46
<b>4 De dood in het dierenrijk</b>	<b>57</b>
1. <i>Het dierenleed</i>	57
2. <i>De Levensboom en de vleeseters</i>	65
<b>5 Interactie tussen mens en dier</b>	<b>72</b>
1. <i>God maakt dierenvellen voor de eerste mensen</i>	72
2. <i>De mens ge- en misbruikt het dier</i>	79
<b>6 God redt dieren en sluit verbonden</b>	<b>90</b>
1. <i>Gods hartenleed over het kwaad op aarde</i>	90
2. <i>Gods verbond met dieren en mensen</i>	100
<b>7 God komt op voor dieren</b>	<b>108</b>
1. <i>Rust, respect en bescherming voor dieren</i>	108
2. <i>Verbondenheid tussen mens en dier</i>	115
<b>8 Gods vrede voor mens en dier</b>	<b>121</b>
1. <i>Gods vernieuwing voor de dieren</i>	121
2. <i>Jezus en de wilde dieren</i>	128
<b>9 Profetische beeldspraak en verwachting</b>	<b>135</b>
1. <i>Profetisch spreken onder de loep</i>	135
2. <i>Voortgang en onderbreking</i>	141
<b>10 Jezus, Eersteling en Beschermer</b>	<b>153</b>
1. <i>De Eersteling en de nieuwe schepping</i>	153
2. <i>De Messias en de bescherming van dieren</i>	160
<b>11 Openbaring: de schepping vernield?</b>	<b>165</b>
1. <i>Gods omgang met de schepping in Openbaring</i>	165
2. <i>Het verdwijnen van de zee</i>	174

<b>12 Dieren in de nieuwe schepping</b>	<b>179</b>
1. <i>De diepe relatie tussen mens en dier</i>	179
2. <i>Bijbels-theologische reflecties</i>	185
<b>13 Vegetarische toekomstmaaltijden</b>	<b>199</b>
1. <i>Vegetariërs en de Bijbel</i>	199
2. <i>Vegetariërs en de toekomst</i>	210
<b>14 Nawoord</b>	<b>219</b>
<b>Literatuurlijst</b>	<b>221</b>

# Woord vooraf

Op een prachtige zomeravond in de zachte naturomgeving van Zoetermeer spraken uitgever Arjen van Trigt en ikzelf in 2016 over het thema van mijn academisch proefschrift: *De nieuwe hemel en nieuwe aarde*. Bij het genot van een verfrissend glas rode wijn kwam toen de gedachte op om een boek te schrijven over de plaats van dieren in de huidige schepping en in de nieuwe schepping.

Gemotiveerd besepte ik dat dit een uitdagend onderwerp was. Het was een onderwerp waarover in de christelijke literatuur niet veel geschreven was. Een boek dat zich richtte op Gods omgang met de dieren in de oorspronkelijke schepping, de schepping vandaag *en* in de toekomstige nieuwe schepping, bestond bij mijn weten niet in het Nederlands taalgebied. Aan die vaststelling is weinig veranderd, toen ik het manuscript voor dit boek afrondde.

Dit boek was voor mijzelf een heerlijke ontspanning. Het was een oase waar ik me naast mijn drukke werk als predikant, onderzoeker en lector, regelmatig in kon uitleven. Het schrijven ervan vroeg een gezonde creativiteit, omdat we nieuwe paden in de christelijke geloofsleer verkennen. Tegelijk was de nodige voorzichtigheid geboden om bij het wandelen de bijbelse uitleggenschap niet ongenueanceerd los te laten. Ik hoop hierin een heilzaam evenwicht te hebben gevonden. Moge het eindresultaat ervan een waardige basis vormen om nieuwe gesprekken hierover aan te moedigen in de christelijke gemeente en haar reflecties binnen de geloofsleer.

Een woord van dank geldt als eerste aan Arjen van Trigt die mij de mogelijkheid gaf dit werk uit te geven bij uitgeverij KokBoekencentrum. Daarnaast ben ik dankbaar voor mijn fantastische vrienden: Els Devoldere, Déborah Giampietro, Lianne van Dam, Dimitri Vandenheede en Nathan Vanharen. Zij voorzagen allen een eerdere editie van dit boek van op- en aanmerkingen en hielpen de helderheid sterker te maken. Voor het uiteindelijke resultaat ben ik uiteraard volledig zelf verantwoordelijk. Ten slotte geldt een lief woord van dank aan mijn geweldige vrouw Belinda en mijn zonen Adriël en Ilja die mij de tijd gunden hen urenlang te boeien en te vervelen met allerlei vondsten in de zoektocht naar de dieren in Gods huidige en toekomstige schepping.

Ieper, najaar 2018  
Raymond R. Hausoul

# Afkortingen

## Afkortingen bijbelboeken

Gn	Genesis	Na	Nahum
Ex	Exodus	Hk	Habakuk
Lv	Leviticus	Sf	Sefanja
Nm	Numeri	Hg	Haggai
Dt	Deuteronomium	Zc	Zacharia
Jz	Jozua	Ml	Maleachi
Re	Rechters	Mt	Matteüs
Rt	Ruth	Mc	Marcus
1Sm	1 Samuël	Lc	Lucas
2Sm	2 Samuël	Jh	Johannes
1Kn	1 Koningen	Hd	Handelingen
2Kn	2 Koningen	Rm	Romeinen
1Kr	1 Kronieken	1Ko	1 Korintiërs
2Kr	2 Kronieken	2Ko	2 Korintiërs
Ea	Ezra	Gl	Galaten
Ne	Nehemia	Ef	Efeziërs
Es	Ester	Fp	Filippenzen
Jb	Job	Ko	Kolossenzen
Ps	Psalmen	1Th	1 Thessalonicenzen
Sp	Spreuken	2Th	2 Thessalonicenzen
Pr	Prediker	1Tm	1 Timoteüs
Hl	Hooglied	2Tm	2 Timoteüs
Js	Jesaja	Tt	Titus
Jr	Jeremia	Fm	Filemon
Kl	Klaagliederen	Hb	Hebreeën
Ez	Ezechiël	Jk	Jakobus
Dn	Daniël	1Pt	1 Petrus
Hs	Hosea	2Pt	2 Petrus
Jl	Joel	1Jh	1 Johannes
Am	Amos	2Jh	2 Johannes
Ob	Obadja	3Jh	3 Johannes
Jn	Jona	Jd	Judas
Mi	Micha	Op	Openbaring

Voor de bijbelvertaling en versindeling is gebruikgemaakt van *De Nieuwe Bijbelvertaling* (© 2004 Nederlands Bijbelgenootschap).



## Andere werken

Tob	Tobit
Jud	Judit
TEs	Ester (Grieks)
1Mak	1 Makkabeeën
2Mak	2 Makkabeeën
Wijs	Wijsheid
Sir	Sirach
Bar	Baruch
BJr	Brief van Jeremia
TDn	Daniël (Grieks)
Man	Manasse

## Bijbelvertalingen

BGT	Bijbel in Gewone Taal (2014)
GNB	Groot Nieuws Bijbel (1996)
HB	Het Boek (1997)
HSV	Herziene Statenvertaling (2010)
LXX	Griekse Septuaginta (250–50 v.Chr.)
NB	Herziene Naardense Bijbel (2014)
NBG	Nieuwe Vertaling (1951)
NBV	Nieuwe Bijbelvertaling (2004)
SV	Statenvertaling (1977)
TE	Telosvertaling (1982)
Vg	Latijnse Vulgaat (390–405 n.Chr.)
WV	Willibrordvertaling (1995)

Bij de hoofdstuk- en versindeling is gekozen voor de indeling van de NBV, aangezien deze brede ondersteuning vindt in wetenschappelijke uitgaven van de Hebreeuwse (BHS) en Griekse tekst (NA28). Waar geen bijbelboek genoemd wordt, gaat het steeds om het boek dat eerder in de context is vermeld. Verder wordt de Godsnaam getrouw weergegeven met 'JHWH' en niet door 'HERE' of iets dergelijks vervangen.



# 1 Inleiding

## 1. Omdat God van dieren houdt

‘In een kort stripverhaal van *Casper en Hobbes* steekt Casper zijn hand op in de klas. De lerares geeft hem het woord. ‘Juffrouw, ik heb een vraag over deze wiskundeles,’ zegt Casper. De lerares reageert met een vragend ‘Ja?’ Daarop gaat Casper verder: ‘Als we vasthouden aan het feit dat allen zullen sterven, wat is dan het nut om integraalvergelijkingen op te lossen?’ De juffrouw negeert de vraag. Ze roept de klas op om pagina 83 van het wiskundeboek te bekijken. Afgewezen mompelt Casper: ‘Niemand houdt van ons *big picture*-mensen, die graag naar het geheel kijken.’

Casper heeft inderdaad een punt. Onder christenen groeit gelukkig de laatste jaren het verlangen om opnieuw naar de christelijke geloofsleer te kijken vanuit het grotere geheel, de *big picture*. Hoe geven we antwoord op relevante vragen vanuit de beweging van een oorspronkelijke schepping naar een toekomstige nieuwe schepping? De vraag naar Gods weg met de dieren in de geschiedenis hoort bij die belangrijke vragen.<sup>1</sup> Dit boek wil daartoe een aanzet geven. Het wil op een nieuwe manier nadenken over de plaats van de dieren in het scheppingsverhaal (hoofdstuk 2–3), in het drama van de eerste menselijke ongehoorzaamheid (hoofdstuk 4–5), in het verdere gevolg daarvan in de geschiedenis (hoofdstuk 5–7) en in de toekomstige voltooiing van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde (hoofdstuk 8–13).

De doelstelling is niet om elke bijbeltekst waarin over dieren wordt gesproken in dit boek aan de orde te laten komen. Dat zou onmogelijk zijn in dit korte bestek. Doordat mijn eigen onderzoek vooral verbonden is met het fysieke herstel en de relatie tussen het bijbelse getuigenis van de oorspronkelijke schepping en de toekomstige nieuwe hemel en de nieuwe aarde, zal daar de aandacht naar uitgaan. In dit boek zal daardoor het thema van de toekomst en het thema van de dieren in het centrum van de aandacht staan. De laatste hoofdstukken richten zich in het bijzonder op de vraag naar de uitleg van bijbelteksten over de dierenvrede (hoofdstuk 8), de omgang met beeldspraak en het spreken over de nieuwe schepping op basis van voortgang (continuïteit) en onderbreking (discontinuïteit, hoofdstuk 9), het voorbeeld van Jezus als Eersteling van de nieuwe schepping en zijn houding tegenover de dieren (hoofdstuk 10), de omgang met

---

<sup>1</sup> Vanuit een evolutionistisch ontstaansmodel wordt de mens in de wetenschappen ook tot de dieren gerekend. In dit boek verwijst de term ‘dieren’ echter niet naar de mensen, zoals die term de functionele betekenis heeft in het dagelijks taalgebruik.

de vernietigende taal van het bijbelboek Openbaring (hoofdstuk 11), de vraag of er dieren in de nieuwe schepping zijn (hoofdstuk 12) en de vraag naar de verhouding tussen het bijbels leven, de toekomst en vegetarisme (hoofdstuk 13). Wat mogen we in het licht van de bijbelse openbaring en de christelijke geloofsleer zeggen over Gods weg met de dieren? Dat is de kernvraag die ons in dit boek intensief zal bezighouden.

In gemakkelijker taal zouden we de kernvraag als volgt kunnen formuleren: Hoe gaat God met dieren om? Hebben dieren zoals mensen een plaats in Christus' verlossingswerk? Zijn er straks dieren op de nieuwe aarde? Het antwoord op de laatste twee vragen zal luiden: dieren hebben een plaats in Christus' verlossingswerk en er zijn straks daadwerkelijk dieren op de nieuwe aarde. Wie daar al van overtuigd is, kan meteen in hoofdstuk 12 nalezen hoe ik dat persoonlijk uitwerk. Toch besef ik dat veel lezers mijn antwoord niet zonder verdere toelichting zullen accepteren. Het gaat hier immers om vragen waar de christelijke literatuur weinig over spreekt. De wereld van de dieren is in de christelijke theologie een *terra incognita* – een onbekend gebied. Het is een geweldige uitdaging om op een verantwoorde manier dieper in te gaan op deze vragen en openingen te bieden tot een constructief vervolggerek. Dat is het doel dat ik met dit boek voor ogen heb en waartoe ik de lezer van harte uitnodig. Een avontuur waarin op zoek wordt gegaan naar de dieren in Gods heilsplan. We zullen dus stapsgewijs aan dit avontuur moeten beginnen om een sterke onderbouwing te bieden aan de antwoorden die in de laatste hoofdstukken worden gegeven.

## 2. Een christelijke safari-zoektocht

De laatste jaren is er groeiende aandacht voor het dierenwelzijn. Die aandacht is er niet alleen in de media. Ook in de theologische bezinning is er grotere aandacht dan vroeger voor de dieren en het milieu. We leven in een tijd waarin er levendig wordt nagedacht over de relatie tussen mens en dier. In kerken en op conferenties wordt er in de verkondiging meer rekening gehouden met de bijzondere zegen die God voor de dieren heeft (vgl. hoofdstuk 2 en 6).

Dat betekent uiteraard niet dat er in het verleden weinig aandacht voor dieren was. Van de Griekse filosoof en wiskundige Pythagoras van Samos (±570–510 v.Chr.), de bekende ontdekker van de stelling  $a^2+b^2=c^2$ , is bekend dat hij een groot liefhebber van dieren was. Als Pythagoras naar de markt ging, kocht hij er graag diverse levende dieren om die daarna hun vrijheid terug te geven. Dieren stonden bij hem in hoog aanzien en tijdens een barbecue zou dit wiskundige genie enkel hebben genoten van een smakelijke *groenteburger*. Vlees kwam er niet in zijn mond. De impact van die toenmalige keuze was zo groot in zijn omgeving dat wie eveneens geen

vlees at een ‘volgeling van Pythagoras’ werd genoemd. Doordat het woord ‘vegetarisch’ pas in de negentiende eeuw ingang vond, koos die volgeling voor een ‘Pythagoras-dieet’.

Vanaf de tweede helft van de twintigste eeuw is er een opmerkelijk sterke aandrang gekomen om verantwoord met de natuur en haar schepselen om te gaan. Velen zijn ontzet als ze horen hoe miljoenen dieren lijden door toedoen van de mens. Walvissen worden uitgeroeid omwille van ‘wetenschappelijk onderzoek’. Olifanten worden gedood om hun ivoren tanden duur te verkopen. Kangoeroes worden afgemaakt en verwerkt tot hondenvoer, sportschoenen en souvenirs voor toeristen. Haaienvinnen worden afgesneden, terwijl de dieren nog in leven zijn. Bij jonge robben wordt levend het vel afgestroopt. Chimpansees worden gevangen en in het laboratorium gebruikt en dan zwijgen we nog over de vele kippen, koeien, varkens, schapen en andere dieren die industrieel worden gemodificeerd om beter in eieren, melk en vlees te kunnen voorzien.

Daarnaast zijn er verschillende indicatoren die in de richting wijzen van een naderende wereldwijde milieucrisis van ongekende proporties. Begrippen als ‘duurzame landbouw’, ‘milieuterrorisme’ en ‘bio-industrie’ zijn dan ook niet meer weg te denken uit het maatschappelijke debat. Welke rol heeft het christelijke geloof in dit alles? Vinden we in de christelijke traditie en bijbelse overleveringen aanwijzingen die ons helpen hierin onze weg te vinden?

Naast de vele goede mediabronnen en diverse andere populaire en wetenschappelijke publicaties, mogen we ook een bijdrage leveren vanuit een christelijke geloofsreflectie. Dat is zeker van belang als we beseffen dat rondom ons soms de gedachte speelt dat het christelijke geloof een belangrijke oorzaak voor de milieuproblematiek is (vgl. hoofdstuk 3). Zo wordt er gedacht dat de afwijzende houding van de christelijke geloofsleer tegenover de gedachte dat alles god is (*pantheïsme*) of dat alles een ziel of geest heeft (*animisme*) mede de basis vormt van de milieucrisis. Activisten in de milieu-ethiek uiten daarom felle kritiek over ‘de christenen en hun geloof’. Zij voelen zich gesterkt, doordat er in de christelijke geloofsleer inderdaad weinig aandacht is voor Gods visie op dieren of de natuur. Dieren mogen zich daadwerkelijk afgewezen voelen door de weinige aandacht die zij van bijbelwetenschappers ontvangen.<sup>2</sup> De middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino (±1225–1274) durft zelfs te stellen dat ‘een verkeerd zicht op de schepselen uitmondt in een verkeerde opvatting over God en de mensen wegleidt van God’.<sup>3</sup>

Wie vertrouwd is met het bijbelse getuigenis beseft dat dieren in de grote joods-christelijke thema’s van schepping, verbond, verlossing en

---

2 Olley, 2000:131.

3 Aquinas, 2009:II.3.

toekomstverwachting niet slechts een bijrol spelen. God schept landdieren en mensen op dezelfde dag, als partners naast elkaar. Noach vult zijn ark met dieren en mensen om verlossing te vinden tijdens de watervloed. Mozes spreekt in zijn onderwijs over mensen en dieren, wat de profeten volgen door in hun beschrijvende panorama's van de toekomst evenmin de dieren uit het oog te verliezen.

### 3. De Bijbel begint met Genesis

Het klinkt als het intrappen van een open deur als ik schrijf dat de Bijbel niet met de verlossing van Gods volk in Egypte, maar met de schepping in Genesis begint. Wie de Bijbel vanaf de eerste pagina's leest, kan zich niet van de indruk ontdoen dat God bijzondere interesse heeft in zijn schepping. Kleurrijk wordt in de eerste twee hoofdstukken van Genesis beschreven hoe God de aarde schiep en een hof in het land Eden aanlegde. Vanaf het begin gaat Gods verlangen uit naar een aarde waarop een veelkleurigheid aan mensen zijn heerlijkheid weerspiegelt. Onze verlossing is daarvoor een onderdeel van het grote plan dat God met zijn schepping heeft. Aan het spreken over Gods genade en rechtvaardiging gaat het spreken over de schepping vooraf. De verlossing uit zich daardoor in dankbare woorden over de schepping, zoals: 'Mijn hulp komt van JHWH die hemel en aarde gemaakt heeft' (Ps121:2). Schepping en verlossing horen in dit opzicht bij elkaar.

Toch is het opvallend dat er in de christelijke geloofsleer voornamelijk aandacht is voor de bevrijding van Gods volk. Alle andere thema's die we in de Bijbel tegenkomen, zoals Jezus Christus, de mens, Gods Geest, de kerk, de toekomst worden dan vooral met het thema van de verlossing en bevrijding in relatie gebracht. Dat geeft de indruk dat de Bijbel weinig geïnteresseerd is in zijn openingsthema: de schepping. Een voorbeeld daarvan vinden we bij de Duitse theoloog Walter Zimmerli. In zijn vaak herdrukte *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* ('Opzet van de oudtestamentische theologie'), komt het thema van de schepping pas in het vierde deel aan bod. De aanleiding daartoe is dat in het Oude Testament de uittocht uit Egypte het centrale oriëntatiepunt is.<sup>4</sup> Dat is een bizarre vaststelling, waarop de Heidelbergse oudtestamenticus Rolf Rendtorff (1925–2014) bewust de aandacht van zijn collega's wil richten:

De Hebreeuwse Bijbel begint met de schepping. Theologieën over het Oude Testament doen dat meestal niet. Hoe kan dat? Het antwoord ligt

---

<sup>4</sup> Zimmerli, 1999.

voor de hand: de theologie die de verschillende auteurs van deze theologieën hebben is de oorzaak hiervan.<sup>5</sup>

De oorzaak ligt dus in het feit dat er in de christelijke geloofsleer een grote reflectie bestaat over Gods weg met de mensen en maar weinig reflectie over Gods weg met de schepping als geheel: mensenrijk, natuur, dierenrijk, sterrenstelsels enzovoorts.<sup>6</sup> De christelijke geloofsleer wordt daardoor indirect in het bijbelse getuigenis teruggelezen, zodat het zelfs voor de oudtestamentische bijbelwetenschapper – die echt wel weet dat zijn Bijbel met Genesis 1 begint – enkel om Gods weg met de mens lijkt te gaan. De niet-menselijke wereld valt zo al te vaak buiten de radar van de christelijke en theologische bezinning.

In mijn boek *De nieuwe hemel en de nieuwe aarde* heb ik aangetoond hoe complex en onbewust de invloed van de christelijke geloofsleer in de bijbelse reflectie doorstroomt.<sup>7</sup> Het volstaat hier om zeven verschillende oorzaken te noemen die ertoe kunnen leiden dat de bezinning op God en de schepping in onze verkondiging op de achtergrond blijft:<sup>8</sup>

1. De gedachte dat God er vooral voor de mens is en dat dieren daarin een ondergeschikte plaats krijgen waarin ze enkel als illustratie of decor dienen.
2. De associatie van de bijbelse scheppingsverhalen met andere oude scheppingsverhalen, waarbij het bijbelse verhaal evenmin als de andere verhalen theologisch serieus wordt genomen.
3. De veronderstelling dat het thema schepping toebehoort aan de natuurwetenschappen en enkel voor controversen zorgt als dit wordt meegenomen in de christelijke geloofsleer.
4. Het feit dat kerkelijke instellingen voor de mensen zijn bedoeld en niet voor andere schepselen of voor de schepping als totaal.
5. De nadruk op de spirituele, niet-fysieke werkelijkheid van het leven en het minder op waarde schatten van de lichamelijke, fysieke werkelijkheid.
6. Een variatie aan eindtijdsenario's, waarin God dikwijls wordt voorgesteld als Vernietiger van deze schepping en Schepper van de nieuwe schepping.

---

5 Rendtorff, 1992:204.

6 Kärkkäinen, 2015:59–60; Hagencord, 2008:36–37; Berkhof, 1993:487. Zie als voorbeeld van een christelijke geloofsleer die de schepping ondergeschikt maakt aan de verlossingsleer: Barth, 1945.

7 Hausoul, 2018f:357–365.

8 Vgl. Fretheim, 2005:ix–x; Wright, 1996:17.

7. Een te geringe aandacht voor het getuigenis van het Oude Testament in de theologische verkondiging.

In dit boek willen we het nadenken over de schepping hoog op de agenda plaatsen. We zullen ons daarbij speciaal op de kernvraag richten: wat mogen we in het licht van de bijbelse openbaring en de christelijke geloofsleer zeggen over Gods weg met de dieren? We beginnen met de oorspronkelijke schepping en van daaruit vervolgen we het onderzoek in de richting van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. De eerste en laatste twee hoofdstukken van de Bijbel zijn namelijk met elkaar verbonden. Wat God in het begin schiept, vindt zijn voltooiing in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Wie het visioen van de nieuwe schepping in Openbaring 21–22 leest, ontdekt een groot aantal verwijzingen naar het begin van de schepping in Genesis 1–2.

Die verwijzingen brengen begin en einde van Gods schepping met elkaar in relatie. Ze tonen opnieuw dat Gods verlossing een onderdeel van het grotere geheel vormt, de *big picture*. Wat God in zijn verlossing doet, staat in relatie met de schepping. Theologen typeerden de verlossingstijd tussen Genesis 1–2 en Openbaring 21–22 daarom als ‘voortdurende schepping’ (*creatio continua*). Ook in zijn verlossingswerk brengt God immers nieuwe dingen tot stand. Zo getuigt Jezus tegenover de geleerde Nicodemus van een *nieuwe* geboorte (Jh3:3) en schrijft Paulus dat wie in Christus is, een *nieuwe* schepping is (2Ko5:17).

Doordat deze nieuwe dingen in de verlossingstijd gebruikmaken van iets wat al bestaat, gebruiken sommigen liever niet de term ‘schepping’. Het gaat namelijk niet om iets wat radicaal nieuw is. Ze spreken dan over Gods voorzienigheid en gebruiken de term ‘schepping’ alleen voor iets volledig nieuws.<sup>9</sup> De Bijbel maakt dit onderscheid echter niet. Termen uit de eerste schepping komen in de verlossingstijd en bij de realisatie van de nieuwe schepping terug. Vooral de profeet Jesaja doet dit graag. Zo ‘schiep’ God Israël in de geschiedenis (Js43:1–2), zoals God ook de eerste schepping ‘schiep’ (Gn1:1). God ‘vormde’ het volk, evenals God Adam en de dieren ‘vormde’ (Js45:11; Gn2:7,19). God kondigt de verlossing van Israël aan als iets ‘nieuws’ (Js42:9) en typeert de verlossing van de hele schepping (mensen, dieren en land) als iets ‘nieuws’ (Js43:19). Jeremia handhaaft dit taalgebruik eveneens en noemt de liefde van een man voor een vrouw iets ‘nieuws’ (Jr31:22).<sup>10</sup> God blijft ook hierin de Schepper en wordt niet gedgegradeerd tot een Manager van de oorspronkelijke schepping. Het verlossende werk is een speciale dimensie van Gods handelen als Schepper.

---

9 Gunton, 1998:88–89; Westermann, 1994:175.

10 Anderson, 2005:179–194.



Heden en toekomst zijn niet volledig door het verleden bepaald. God brengt nieuwe dingen in deze schepping tot stand. Ook de dieren zijn voor God hierin belangrijk en maken deel uit van het grote plan dat God voor zijn schepping heeft. Maar hoe zag die oorspronkelijke toestand van de schepping eruit toen God de dieren in Genesis 1 schiep?

## 2 Paradijselijke toestanden

### 1. Gods majestueuze schepping

#### De kunstvormige opbouw van Genesis 1

Genesis vormt op een imposante manier vol schoonheid en indrukwekkende verhevenheid een kleurrijke inleiding op het bijbelse drama. Het kenmerkt zich door een prachtige compositie en magnifieke compactheid en getuigt van een God die zich als liefdevolle Schepper aan deze wereld koninklijk openbaart. Door het levende Woord worden alle dingen geschapen. Alle levende wezens ontvangen levensruimte. Het vormt het begin van alles waar God mee op weg gaat. Daarin gaat het niet enkel om de mens, maar ook om het begin van God met de dieren. Een totaaloverzicht van deze beschrijving is daarom in dit hoofdstuk op zijn plaats.

In het scheppingsverhaal vindt alles zijn plaats en tijd. We lezen over de gekende werkelijkheid van ons leven op aarde: aarde en hemel, licht en duisternis, water en land, planten en bomen, de zon, maan en sterren, vissen en vogels, landdieren en mensen. Het enige onbekende is het 'uitspanseel' op de tweede en vijfde dag. Al het andere nemen we dagelijks waar.

De zeven scheppingsdagen in Genesis 1 laten zich in een stramen van zes plus één verdelen: zes dagen en één rustdag. De zes dagen zijn te verdelen in twee blokken van drie dagen. Deze twee blokken vormen een parallel met elkaar door het stramen: licht, water, land. Het eerste blok kenmerkt zich door het scheiden, terwijl het tweede blok zich kenmerkt door het vullen van de ontstane ruimtes.

Op de eerste dag *scheidt* God de duisternis van het licht, op de tweede dag *scheidt* God het water onder en het water boven het 'uitspanseel' of 'firmament' en op de derde dag *scheidt* God water en land van elkaar. Het is op deze derde dag dat God de aarde allerlei planten en bomen laat voortbrengen. Op de volgende drie dagen worden de verschillende gebieden, die er in de schepping zijn ontstaan, gevuld met allerlei objecten die zich lijken te verplaatsen. Op de vierde dag *vult* God de hemel met de zon, maan en sterren als aanduiding van de dag en de nacht. Zon en maan kenmerken zich door hun vaste loopbaan. Op de vijfde dag *vult* God de lucht met vogels en het water met vissen. Zij genieten een nog grotere bewegingsvrijheid dan de hemellichamen en kunnen zich ook voortplanten. In die voortplanting worden ze meteen door God gezegend – wat trouwens de allereerste keer is dat dit gebeurt. 'Laat het maar krioelen en wemelen van levende wezens', klinkt het uit zijn mond. Op de zesde dag laat God de

aarde *vullen* met levende landdieren, die het land voortbrengt. Dan schiept God de mens, die zich door voortplanting en een nog grotere bewegingsvrijheid mag kenmerken. Compact laat zich dit in de volgende structuur gieten:

Dag 1: Licht   duisternis 1. Scheiding tussen licht en duisternis.	Dag 4: Lichtdragers 1. Grote licht, kleine licht, sterren
Dag 2: Water   water 1a. Het water onder het uitspanseel. 1b. Het water boven het uitspanseel.	Dag 5: Waterdieren en vogels 1a. De waterdieren 1b. De vogels die langs het uitspanseel vliegen.
Dag 3: Land   water 1. Het water en land van elkaar gescheiden. 2. Het land opgeroepen flora voort te brengen.	Dag 6: Landdieren en mensen 1. Het land opgeroepen fauna voort te brengen. 2. De schepping van de mens.
Dag 7: De rustdag Het scheppingsproces voltooid en het begin van een nieuw weekritme.	

Deze schematische weergave brengt verschillende parallellen tot uiting. Op de eerste en vierde dag handelt God in één keer: licht. Op dag twee en vijf zijn er twee bij elkaar horende stappen herkenbaar (1a+1b). Op de derde en zesde dag zijn er twee afzonderlijke stappen aanwezig (1+2). Er ontstaat op die manier een bevestiging van het stramien van 2 x 3 dagen + 1 dag = 6 dagen + 1 dag.

Dit stramien van 6 + 1 komt opnieuw in de Bijbel voor als Mozes de berg Sinai opgaat om de Thora te ontvangen: ‘de majesteit van JHWH rustte op de Sinai. Zes dagen lang bedekte de wolk de berg. Op de zevende dag riep JHWH Mozes vanuit de wolk’ (Ex24:16). Voor het laatst komen we dit stramien in het bijbelboek Openbaring tegen. Daar worden de zeven zegels, de zeven bazuinen en de zeven schalen verdeeld in hetzelfde stramien van 6 + 1. Tussen de eerste zes zegels (Op6:1–17) en het laatste zegel (8:1) is er dan een intermezzo (7:1–17), tussen de eerste zes bazuinen (8:6–9:21) en de zevende bazuin (11:14–19) is er een intermezzo (10:1–11:13) en tussen de eerste zes schalen (16:1–12) en de laatste schaal (16:17) is er opnieuw een intermezzo (16:15). De eerste week van de wereldgeschiedenis, zoals die beschreven wordt in Genesis 1, vormt een model voor Gods weg met de schepping als geheel.

Elke dag begint op de avond, gaat dan naar de morgen en eindigt vervolgens op de avond als begin van de volgende dag. De zonsondergang

bepaalt dan wanneer een nieuwe dag begint en na zes werkdagen volgt de sabbat. In onze westerse cultuur laten we de dag beginnen met middernacht. Klokslag twaalf uur begint een nieuwe dag om dan vierentwintig uur voort te duren en afgelost te worden door de volgende dag.

Verschillende joden en christenen kozen er voor om de dagen in Genesis 1 niet op te vatten als dagen van vierentwintig uur. De joodse uitlegger Rasji (1040–1105), die officieel als Franse rabbijn de naam Sjloomo Jitschaki droeg, geloofde bijvoorbeeld dat God alles op één dag had geschapen. Genesis 2:4 vermeldde namelijk dat God hemel en aarde ‘op de dag’ had gemaakt. Dit scheppingsproces gebeurde volgens Rasji op de zesde dag van de joodse maand Sivan. Dat was de dag waarop Mozes, volgens de joodse traditie, op de berg Sinaï de Thora ontving. De andere dagen in Genesis 1 waren daardoor niet meer dan verschillende segmenten van deze ene dag.<sup>1</sup> Een andere joodse rabbijn, Rav Nechemiah, stelde eveneens dat God de schepping op één dag had gemaakt. In de daaropvolgende dagen bracht de aarde enkel voort.<sup>2</sup> De beginselen die God erin had gelegd werden dus zichtbaar.

## Drie scheppingsdagen van scheiding

### *Dag 1: Licht komt, duisternis wijkt*

Op dag één klinkt in Genesis 1 het eerste Godsbevel. God roept ‘licht’ en de duisternis wijkt. Als een dienaar neemt het licht de plaats in die God als Koning gebiedt. Vanouds beseffen lezers van het bijbelse scheppingsverhaal dat dit licht er al was voordat de hemellichamen, zoals de zon en de sterren, hun glans gaven. Het licht van de hemellichamen wordt daardoor niet gezien als de bron en oorzaak van *alle* licht. Zon, maan en sterren ontvangen in de Bijbel niet de hoge plaats die ze in vele religies krijgen. Er bestaat een licht dat er eerder was dan dat van de sterren in het universum.<sup>3</sup>

Het licht staat in het scheppingsverhaal in contrast met de duisternis van de oervloed. Over het water van deze vloed zweefde Gods Geest als een duif. Hoewel de vertaling ‘Gods wind’ ook mogelijk is in Genesis 1:2, pleit de combinatie met het levendige ‘zweven’ en de Persoon van ‘God’ vooral voor ‘Geest’. De Geest van God streek over de inktzwarte oervloed, die zich

---

1 ben Jitschaki (Rasji), 2005; vgl. Buber, 1885:1; Kara, 1990:6.

2 Zlotowitz, 2007:30.

3 De joodse traditie denkt dat God de hemellichten op de eerste dag schiep en ze op de vierde dag pas hun plaats aan het hemelgewelf gaf. Zie: Neusner, 2011e:12a; Zlotowitz, 2007:39. Deze uitleg veronderstelt dat God de schepping op één dag schiep en de aarde de zes dagen daarna voortbracht wat God had gemaakt. Uit Genesis 1:15 laat zich concluderen dat God de hemellichamen pas op de vierde dag ‘maakte’ en ze er dus niet slechts ‘plaatste’.

kenmerkte door kaalheid en leegte. De aarde was zo woest als een woestijn. Het was een onherbergzame plaats die nog niet de geordende vorm had ontvangen die God haar wilde schenken. God zei daarom: 'Er moet licht komen' (1:3).

Joodse uitleggers dachten bij dit licht van de eerste dag onlosmakelijk aan de Messias. 'Dit is het licht van de Messias,' luidt het in hun bronnen.<sup>4</sup> Die betekenis draagt het licht, volgens hen, ook in teksten als: 'Sta op en schitter, je licht is gekomen, over jou schijnt de luister van יהוה' (Js60:1) en 'door úw licht zien wij licht' (Ps36:10b). Mogelijk is dit ook de achtergrond van uitspraken als: 'God is licht, er is in Hem geen spoor van duisternis' (1Jh1:5), en Jezus' eigen woorden: 'Zolang Ik in de wereld ben, ben Ik het licht voor de wereld' (Jh9:5). Christenen sloten zich graag aan bij deze opvatting over het licht in Genesis 1. Van de hemelse stad in Openbaring vernemen we: 'De stad heeft het licht van de zon en de maan niet nodig: over haar schijnt Gods luister, en het Lam is haar licht' (Op21:23). Het licht van de Messias is ver verheven boven het licht van de hemellichamen. Is dit de reden dat het licht er al op de eerste dag is en de hemellichamen pas op de vierde dag ontstaan? Wijst het er op dat alles wat door God is ontstaan, enkel kon ontstaan doordat dit licht op de eerste plaats werd gezet? Vanuit mijn gelovig hart zou ik deze vragen met 'ja' beantwoorden. Geen schepping zonder de Messias op de eerste en hoogste plaats. Het licht van Genesis getuigt van de Eerstgeborene van de schepping. Dat sluit aan bij de gedachten van de apostel Paulus over de Messias:

Beeld van God, de onzichtbare, is Hij, Eerstgeborene van heel de schepping: in Hem is alles geschapen, alles in de hemel en alles op aarde, het zichtbare en het onzichtbare, vorsten en heersers, machten en krachten, alles is door Hem en voor Hem geschapen. Hij bestaat vóór alles en alles bestaat in Hem (Kol:15–17).

Het licht in Genesis 1 staat op de eerste plaats en krijgt als eerste Gods 'het is goed' te horen. Uitleggers onderscheiden dit licht terecht van het hemellicht en brengen het ook in relatie met het licht van Gods nieuwe schepping. Het licht van de eerste dag getuigt daarmee al van het licht van de komende eeuw.<sup>5</sup> Het licht van Genesis daagt ons uit en geeft ons visie.

### *Dag 2: Oervloed: onder en boven*

Op dag twee maakt God een 'hemelgewelf' (NBV, HSV), 'uitspansel' (SV, NBG, WV), 'koepel' (NBG) of *firmament* (Vg). De Hebreeuwse term קַיִן/קַיִן

4 Samuelson, 2010:117; Freedman and Maurice, 1983c:62.1.

5 Samuelson, 2010:117, 134.

*rāqi'a* wordt elders voor een dun hecht materiaal gebruikt, zoals 'geplet goud' (Ex39:3) of 'een koepel' (Ez1:22; 10:1). Ook wordt het vergeleken met een gegoten spiegel (Jb37:18) of een vlak waarvan God de sluizen kan openen (Gn7:11–12). De nadruk ligt bij deze aanduidingen meer op de vastheid van het materiaal dan op de plathheid ervan. Sommigen brachten dit hemelvlak in relatie met een tent: 'U spant de hemel uit als een tentdoek' (Ps104:2), 'Hij spreidt de hemel uit als een doek, spant hem uit als een tent om in te wonen' (Js40:22). De schepping krijgt dan de vorm van een paleis, dat God bouwt en voorziet van een beschermend dak. Vanuit deze achtergrond zagen velen in het scheppingsverhaal de beschrijving van een grote macro-kosmische tempel die later zijn miniatuur in de micro-kosmische tempels op aarde vond.<sup>6</sup> Die relatie tussen Gods heiligdom op aarde en zijn heiligdom in de hemel komt ook tot uiting in de oproep: 'Loof God in zijn heilige woning, loof Hem in zijn machtig gewelf' (Ps150:1).

God scheidt dus op de tweede dag een onwrikbaar hemelvlak, dat de aarde als een dam tegen het water beschermt. Dit hemelvlak scheidt de oorspronkelijke watermassa van de oervloed op de aarde. In de interpretatie van Genesis 1 riep de vermelding van dit hemelvlak vragen op. Beweert de schrijver dat er zich een harde koepel in de lucht bevindt die het hemelwater tegenhoudt? Hoewel details over het hemelvlak ontbreken, vermeldt het scheppingsverhaal dat dit hemelvlak door God 'hemel' wordt genoemd (Gn1:8). Dit synoniem wordt ook door de psalmist gebruikt: 'De hemel verhaalt van Gods majesteit, het uitspansel roemt het werk van zijn handen' (Ps19:2). Het eerste versdeel zegt hetzelfde als het tweede versdeel: de hemel is hetzelfde als het uitspansel. Uitleggers denken daarom aan de hemelwolken of dampkring.<sup>7</sup> Als dat is waar we aan gaan denken, blijft er van een vastheid, gewelf, uitspansel, koepel of firmament niets over. Het hemelvlak lost dan in lucht op. Een uitdaging bij deze uitleg vormen de hemellichamen die in Genesis 1 aan dit gewelf worden bevestigd (Gn1:17) en de vogels die langs het gewelf vliegen (1:20). Vogels vliegen mijlenver onder de dampkring en hemellichamen bevinden zich mijlenver boven de dampkring. Van vogels 'langs' en hemellichamen 'aan' het gewelf is dan geen sprake. De schepping is nu eenmaal geen volièrre met hanglampen erin, waar de vogels langs het dak suizen. Ook wie van op aarde naar boven kijkt, kan met het blote oog een groot verschil in afstand waarnemen tussen vogels en sterren. Dit blijft dus een uitdaging.

Nadat God het water heeft gescheiden, vindt er op de tweede dag geen evaluatie plaats. Een 'het is goed' ontbreekt in de Hebreeuwse tekst. Pas op de derde dag vernemen we het. Dan klinkt het zelfs twee keer: 'het is goed'

6 Goldingay, 2015:84–89; Kline, 1980:21, 39; Fisher, 1965:319.

7 Hilbrands, 2015:193; Zlotowitz, 2007:47; Seely, 1991:227–240.

(1:10, 12). Het werk dat op de tweede dag begon wordt zo op de derde dag beëindigd. Dan krijgt het water onder het hemelvlak zijn definitieve naam. Op de tweede dag is de aarde nog bedekt met water en biedt ze nog onvoldoende ruimte aan het leven.

### *Dag 3: Vaste grond komt en watermassa wijkt*

De derde dag krijgt het water zijn vaste plaats toegewezen. Alle water stroomt naar één plek waardoor het droge land verschijnt. Het land wordt bevrijd van de zee. Dat gebeuren verbindt de joodse traditie graag met de toekomst: ook in de nieuwe schepping zal God het land van de zee bevrijden.<sup>8</sup>

Het land moet vervolgens jong groen voortbrengen. De aarde krijgt daarmee een bemiddelende rol in het ontstaan van de flora. Planten en bomen verschijnen en getuigen voor het eerst van de frisheid van het leven op aarde. Volgens de jood Rasji (1040–1105) waren de bloemen, planten en bomen toen zeer schoon van uiterlijk. Hun ‘lelijke’ vergroeiingen zouden ze pas krijgen als gevolg van de menselijke ongehoorzaamheid in Genesis 3.<sup>9</sup> De latere jood Maimonides (1135–1204) stelt dat God op de derde dag alleen de vruchtdragende bomen schiep. Bomen die geen vrucht dragen kwamen er pas na Genesis 3.<sup>10</sup>

Voor de tweede keer klinkt het vervolgens op de derde dag, dat het ‘goed was’ (1:10, 12). Deze ‘dubbele goedheid’ is een reden voor de joden om te huwen op de derde weekdag (vgl. Jh2:1). Zelf had ik dat trouwens eveneens graag gedaan. Dat had echter niets te maken met deze joodse achtergrond, maar met mijn Nederlandse achtergrond. Het huwen op een dinsdag was namelijk gratis in Vaals (NL). Toch moesten mijn vrouw en ik kiezen voor een vrijdag, zodat onze gasten uit het verre Duitsland er een weekend van konden maken. Uiteindelijk werd het toch een dag van ‘dubbele goedheid’.

## Drie scheppingsdagen van vulling

### *Dag 4: Hanglampen en hangklokken*

Dag vier kenmerkt zich opnieuw door licht. Deze keer is het niet het licht van de Messias, zoals op de eerste dag, maar het licht van de hemellichamen. God maakt het grote licht, het kleine licht en de sterren. Zij helpen het onderscheid tussen dag en nacht te zien, geven seizoenen, dagen, weken, maanden en jaren. Als een hemelse kalender geven deze lampen, aan het hemelgewelf, aan wanneer rustdagen en andere feesttijden plaatsvinden.

---

8 Freedman and Maurice, 1983d:27.4; 1983a:3.15. Diezelfde gedachte komen we ook tegen in de Egyptische traditie: Clifford, 1994:102–104.

9 ben Jitschaki (Rasji), 2005.

10 Zlotowitz, 2007:53.

Met opzet is er in het bijbelse scheppingsverhaal sprake van een 'groot' licht en een 'klein' licht. De termen 'zon' en 'maan' worden niet gebruikt. Vermoedelijk omdat veel volken op aarde de zon en maan als goden aanbaden. Hierbij denken we bij de zon aan de oude Indische Veda's waarin Surya de zonnegod is, aan de Mesopotamische godsdiensten waarin Sjamaj de zonnegod is, aan het oude Egypte waarin Aton en Ra zonnegoden zijn en waar we ook de stad Heliopolis ('stad van de zon') vinden en aan de vele Europese goden, zoals de Noorse Sól en Heimdal, de Germaanse Sunna of Sigel, de Ierse Lughm, Keltische Belenos, de Romeinse Phoebus-Apollo en de Griekse Helios, die allen als zonnegod werden aanbeden. Ook kennen we in deze culturen verschillende maangoden, zoals de Indiase Varuna, de Mesopotamische Utukku, de Sumerische Inanna, de Akkadische Nanna, de Babylonische Sin, de Egyptische Thoth, de Fenicische Aphrodite, de Griekse Selene en Artemis, de Romeinse Luna, de Keltische Cailleach en de Noorse Máni. Zon en maan kregen zo vanaf de oude geschiedenis tot en met de huidige tijd een heiligschennende aanbeding toegekend. In het scheppingsverhaal zijn beide echter slechts hanglampen aan het hemelgewelf. Daar dienen ze als hangklokken om de tijden aan te duiden. In die hoedanigheid geven ze voor mens en dier aan op welk deel van de dag we ons bevinden. Dag- en nachtdieren leiden er hun levensritme van af. Over hen gaat het op de vijfde dag.

#### *Dag 5: Waterdieren en luchtdieren*

Op de vijfde dag vult God het water, ver onder het hemelvlak, en de lucht-ruimte, kort langs het hemelvlak, met dieren. In het water moeten levende wezens wemelen en boven de aarde, langs het hemelgewelf, moeten vogels vliegen. Hoewel ook planten en bomen zich door het leven kenmerken, wordt de benaming 'levende wezens' alleen voor dieren en mensen in het scheppingsverhaal gebruikt (1:20–21, 24, 30; 2:7, 19).

Als dieren van het water en de lucht vertegenwoordigen de vissen en vogels de twee uitersten van de aarde. Het diepste punt in de zee en het hoogste punt aan de hemel staan daardoor naast elkaar. Ook elders in de Bijbel worden vogels en vissen graag naast elkaar geplaatst (Gn1:26, 28; Ps8:9; Ez38:20; Hs4:3; Sf1:3).

God scheidt de grote zeedieren, alle andere waterdieren en diverse vogels (1:21). Bij de 'grote zeedieren' (HSV, GNB, NGB, BGT) is er vanouds gedacht aan 'grote zeemonsters' (NBV, WV), zoals het Fenicisch-Kanaänese mythische zeemonster de Leviathan, die de wateren bedreigt. In de joodse traditie wordt er gedacht dat God niet wilde dat deze Leviathan zich vermenigvuldigde. Daarom doodde God de vrouwelijke partner van dit monster. Het vlees van dit dier wordt volgens deze legende voor de rechtvaardigen bewaard. Zij zullen het consumeren in de nieuwe hemel en op de nieuwe



aarde.<sup>11</sup> Het bijbelse scheppingsverhaal vertelt niets over dit soort zaken en dwingt ons niet om bij de ‘grote zeemonsters’ in de richting van kronkelende mythologische wezens te denken. Bij de ‘grote zeedieren’ denken we daarom aan de giganten van het water, die we als mensen vrezen. Een voorbeeld hiervan biedt *Moby Dick* (1851), de oude roman van de Amerikaanse schrijver Herman Melville (1819–1891) waarin de beluste kapitein Achab op een fanatieke manier jacht maakt op de witte potvis Moby Dick, omdat hij in een eerdere confrontatie met het dier zijn been verloor.

De tekst in Genesis laat er geen onduidelijkheid over bestaan dat de enorme zeedieren zoals walvishaaien, reuzenhaaien, orka's en walvissen niets anders zijn dan schepselen van God. Zij verdienen evenmin de aanbidding van de mens als dat de zon en de maan die verdienen. Het zijn allemaal prachtige schepselen. Tegenwoordig zijn we nog steeds getuigen van deze talrijke vogels en vissen die er op aarde bestaan. Het leven van elk van hen is een ontdekking op zichzelf. Vogels en vissen weten wat het is om efficiënt kilometerslange afstanden af te leggen en hun leven op aarde te leiden. God zegent hen in dit leven. Als eerste schepselen hebben zij de eer om Gods stem te horen: ‘Zijt vruchtbaar, en vermenigvuldigt, en vervult de wateren in de zeeën; en het gevogelte vermenigvuldigt op de aarde’ (1:22). Die zegen is hard nodig voor een leven in de (later) bedreigde wateren en lucht.

#### *Dag 6: Landdieren en landbewoners*

Op de zesde dag spreekt God het meest. Allereerst schept God de landdieren op deze dag. Zij mogen op het groen-rode ‘bonte kleed’ lopen, dat God op de derde dag tevoorschijn heeft gebracht. De dieren worden onderscheiden in de tamme veedieren, de kruipende dieren en de wilde dieren. Ze bestaan uit herkenbare groepen en vermenigvuldigen zich binnen die groepen naar hun aard. ‘God maakte alle soorten in het wild levende dieren, al het vee en alles wat op de aardbodem rondkruipt’ (Gn1:24).

Dit spreken over de soorten kan vragen oproepen. Betekent dit dat de soorten zich niet mogen vermengen? Is het kruisen van twee soorten, bijvoorbeeld een ezel en een paard tot muilezel of muilnier, verboden? Zijn biotechnologische ingrepen verboden? Is het uitroeien van soorten verkeerd? We moeten ervoor waken om ‘naar hun aard’ als voorschrift te interpreteren. Nergens gebiedt het scheppingsverhaal namelijk om de zichtbare ordening in soorten te bewaren of als onveranderlijk te zien. Een antwoord op de vraag of biotechnologische ingrepen ongeoorloofd zijn, is daarom niet expliciet in de bijbeltekst te vinden. We lezen alleen dat elk

---

<sup>11</sup> Ibid., 62; ben Jitschaki (Rasji), 2005; Vgl. Pseudo-Ezra, 2009:6:52; Pseudo-Baruch, 120 v.Chr.:29:4; Neusner, 2011b:74a–75b; 2011a:3b; 2011f:67b; Freedman and Maurice, 1983c:7:4; 11:9.

levend schepsel hetzelfde recht op leven als de mens heeft. De joodse rabbijn Nathan maakte daarbij enkel een uitzondering voor de muggen, insecten, vlooien en andere irritatie opwekkende dieren. Hij stelde dat God deze dieren niet op de zesde dag schiep. Ze worden immers nergens in de hele Bijbel bij de 'levende schepselen' genoemd. Volgens rabbijn Nathan ontstonden ze samen met vele andere nare dieren pas na de ongehoorzaamheid van de mens in Genesis 3.<sup>12</sup> De schepping in Genesis 1 zag er daardoor heel anders uit dan vandaag. Wat die afwezigheid van die insecten voor de goede bloemen en planten betekende is dan wel de vraag. Een bodem zonder insecten is namelijk slecht voor de plantenontwikkeling en zonder insecten is er voor veel bloemen geen bevruchting mogelijk.

God wilde zich niet alleen met sterrenstelsels, zeeën vol vissen, oerwouden vol vogels en regenwouden met chimpansees en krokodillen omgeven. Daarom schiep God de mens naar zijn beeld en gelijkenis. Dit is een uniek privilege. Geen ster, boom of dier, maar de mens is de representant van God op aarde. Hij schiep de mens echter niet als solist of einzelgänger. God kiest ervoor om de mens mannelijk en vrouwelijk te scheppen. Man en vrouw zijn gelijkwaardig aan elkaar.

God nam hierbij het risico dat de mens voor of tegen zijn Schepper kon kiezen. De grote joodse geleerde en mysticus rabbi Akiva ben Joseef (40–137) wijst op de woorden 'beeld' en 'gelijkenis' in Genesis 1:26. Hij stelt dat elk mens een beelddrager van God is, maar dat niet elk mens ervoor kiest om op God te lijken. Het beeld komt van God. Het gelijken ligt in de hand van de mens.<sup>13</sup> Dat de mens voor die keuze tussen zegen en vloek staat, komt ook tot uiting in het gemis van een evaluatie, na de schepping van de eerste mensen. We vernemen op de zesde dag alleen dat God de schepping van de tamme, kruipende en wilde dieren 'goed' noemt (1:25). Bij de schepping van de mens ontbreekt dit. Dit valt des te meer op als we ons realiseren dat de zesde dag in relatie staat met de derde dag, waar juist wel dit dubbele 'goed' aanwezig is (1:10, 12).

Aan het slot klinkt wel een zegen tot de mens. Zij mogen vruchtbaar zijn, zich vermenigvuldigen, de aarde bevolken en onderwerpen. Zo ontvangen ze het beheer 'over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over alle dieren die op de aarde rondkruipen' (1:28). Die opdracht om zich te vermenigvuldigen zet een rode streep door de gedachte dat de eerste mensen pas na Genesis 3 seksueel contact met elkaar hadden.<sup>14</sup> God zegende Adam, maar ook de grote vaders, zoals Noach en Abraham

---

12 Samuelson, 2010:121.

13 Kemp, 2002:226.

14 Anderson, 1989:122; Ginzberg, 1968:V:143n4. De gedachte dat Adam en Eva pas na Genesis 3 seks hadden, is o.a. te vinden in Pseudo-Baruch, 120 v.Chr.:56:5-6.

expliciet met vruchtbaarheid (Gn1:28; 9:7; 15:5). Hij voegde daar ook aan toe dat vruchtbaarheid een kenmerk van het beloofde land zou zijn (Lv26:9, 21–22). Alles wat leeft, kenmerkt zich vanaf Genesis 1 al door vruchtbaarheid. Dat komt tot uiting in de allereerste zegeningen die God in het scheppingsverhaal uitspreekt. Volgens de Thora zouden er bij gehoorzaamheid aan God zelfs geen onvruchtbare vrouwen meer in Israël te vinden zijn (Ex23:26; Dt7:14). In de joodse traditie vinden we op basis van deze zegenrijke vruchtbaarheid daarom de gedachte dat Adam en Eva met zijn tweeën naar bed gingen en 's morgens met zijn viereën of zevenen opstonden.<sup>15</sup> Er vond zomaar een verdubbeling of zelfs meer dan dat plaats. De seksuele gemeenschap in de hof was een zeer vruchtbaar gebeuren, omdat Gods zegen ermee verbonden was.

Bij de landdieren ontbreekt deze zegen van vruchtbaarheid op de zesde dag. De joodse rabbijn Rasji vermoedt dat dit komt doordat een landdier in Genesis 3 de mens tegen God ophitste. De list van de slang verbiedt het dan om de dieren te zegenen.<sup>16</sup> Tegelijk zijn de landdieren op de zesde dag nauw met de mensen verbonden. In tegenstelling tot andere Mesopotamische scheppingsverhalen staan beide erg dicht bij elkaar. Zij zijn op dezelfde dag als de mens geschapen (1:24), gebruiken hetzelfde voedsel (1:29), worden 'levende wezens' genoemd (2:7, 19), ontvangen beide Gods levensadem (Gn2:7; Ps104:30), delen samen de ruimte in de hof (Gn2:19) en delen hetzelfde lot in hun sterven (Ps49:13, 21; 104:29; Pr3:19–21). Dier en mens zijn in de Bijbel nooit van elkaar gescheiden. Ze worden enkel onderscheiden. Beide maken deel uit van Gods éne schepping. Die verbondenheid blijkt ook uit het feit dat er in het Oude Testament geen afzonderlijk woord voor 'natuur' of 'schepping' is. Een Hebreeuws woord voor 'natuur', in de abstracte betekenis van een afzonderlijke verzameling van dieren, planten, klimatologische en geologische gegevens die los van God en mensen wordt gezien, is in die tijd nog ongebruikelijk. Ook het begrip 'schepping' bestaat nog niet. Er is enkel sprake van 'de hemel' en 'de aarde' en van 'Gods werken' (vgl. Gn2:4; Ps145:9).

### De zevende dag: gezegende rust

Het scheppingsverhaal vindt zijn climax op de zevende dag. God rust op deze dag van zijn scheppingswerk. God zegende en heiligde deze zevende dag (2:3), waardoor hij vanouds de 'kroon van de schepping' wordt genoemd.<sup>17</sup> God schiep de wereld namelijk voor zijn heerlijkheid en in

---

<sup>15</sup> Neusner, 2011k:38b; Freedman and Maurice, 1983c:22:2.

<sup>16</sup> ben Jitschaki (Rasji), 2005.

<sup>17</sup> Zlotowitz, 2007:xxviii; Zenger, 2006:172; Moltmann, 1995:15–16; 1985:45–47, 149–150, 195.

relatie met zichzelf. In de Bijbel wordt de term 'kroon' daarom nooit voor de mens gebruikt. Dat is even wennen voor velen, omdat christenen dat in hun taalgebruik wel graag doen en dit ook door de vertalers als opschrift boven Psalm 8 is gekozen. Hoewel God de mens prachtig en verheven schiep, getuigt de Bijbel dat de kroon in deze schepping alleen kan worden bereikt als de mens kiest voor een leven met God. Een mens die zonder God wil leven is daarom geen kroon op de schepping. Hij is een dwaas in de ogen van God en anderen (Ps14:1). In de late tijd van de Verlichting liet de mens dit bijbelse getuigenis ver achter zich en ontstond er een waanbeeld. De mens zag zich dan als 'kroon' op de schepping en misbruikte dat maar al te graag om de dingen zelfstandig en onafhankelijk van God naar zijn hand te zetten. De mens werd autonoom en het getuigenis van de zevende dag als climax van Gods scheppingswerk werd losgelaten. Deze zevende dag nodigt als hoogtepunt in het scheppingsverhaal uit als een dag van rust met God. Terwijl de vorige zes dagen iedere keer spraken over 'avond' en 'morgen', ontbreekt dit bij deze zevende dag. Dag zeven kent geen einde in het scheppingsverhaal. De dag getuigt van een open uitnodiging wie Genesis 1 op zich laat doorwerken. Elke dag had namelijk zijn tweetal in de vorm van scheiding of aanvulling: licht-duisternis, water-water, water-land, zon-maan, vissen-vogels, landdieren-mensen. Alleen de zevende dag had nog geen partner gevonden. Er klinkt daardoor een uitnodiging aan elk mens: wil jij de partner van God zijn op de zevende dag, zodat op deze dag de relatie tussen God en de mens zijn diepste intimiteit mag vinden?

In latere bijbelteksten wordt deze rustdag met de nieuwe schepping in relatie gebracht. Hij staat in het verlengde van de oorspronkelijke schepping in Genesis 1. Ze is de ultieme en definitieve voltooiing van Gods scheppings- en verlossingswerk, die evenals de zevende dag geen einde kent. Een voorproef daarvan biedt de rustdag, die de Israëliet met respect moet onderhouden. Op die dag beseft de mens dat het doel van Gods schepping niet de schepping zelf is of het werk dat mensen daarin verrichten. Gods verlangen gaat uit naar een schepping waarin mensen een intense relatie met Hem mogen hebben. Joden en christenen beseften dit en zagen de rustdag als een uitmuntend moment om samen tijd te hebben met zowel hun familieleden als met God. Het was een dag van de relaties.

Het belang van de intimiteit tussen Schepper en schepping op de zevende dag blijkt ook uit de manier waarop God met de sabbat omgaat. God nam zijn rust toen Hij het volk in de wildernis van voedsel voorzag. Zes dagen per week schonk de hemel manna, maar op de zevende dag was er rust en viel er geen manna. Het volk mocht dan genieten van de dubbele zegening die het een dag eerder ontving. Op de zesde dag viel er namelijk een dubbele portie aan hemels voedsel (Ex16:22-30). God hield de zevende

dag in ere en rustte. Dit is een getuigenis van de rust van Gods toekomstige nieuwe schepping. Dat zien we ook in het leven van Jezus Christus als Hij ervoor kiest om tegen alle strenge religieuze opvattingen van zijn tijd de zieken op de rustdag te genezen. Ook zij mogen al proeven van de geweldige rust die God zijn schepping wil geven.<sup>18</sup>

## 2. Fundament voor Gods heilsgeschiedenis

### Gods Woord is betrouwbaar

Gods keuze voor het scheppingsverhaal vormt een inspiratie voor de bijbelse geloofshelden in de weg die God met de mens gaat, de heilsgeschiedenis. Het roepende woord van God brengt de schepping tot stand. Als in een statige processie komt in het scheppingsverhaal van Genesis 1 tien keer de uitspraak ‘God zei’ voor (1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 28, 29). Dat gebeurt al in het eerste spreken van God: ‘Er moet licht komen’ (1:3a). Van deze tien keer spreekt God de laatste drie keer tot de mens (1:26–29). Verder spreekt God drie zegeningen uit (1:22, 28; 2:3) en vernemen we dat alles gebeurt wat God gebiedt (1:3, 7, 9, 11, 15, 24, 30). De hele schepping is volledig onderdanig aan zijn spreken.

De psalmisten verbinden dit spreken van God met het respect dat God toekomt: ‘Laat heel de aarde vrezen voor JHWH, en wie de wereld bewonen Hem duchten, want Hij sprak en het was er, Hij gebod en daar stond het’ (Ps33:8–9), ‘Laten zij loven de naam van JHWH: op zijn bevel zijn zij geschapen’ (148:5). Zonder het woord van God is er geen schepping. Gods schepping wordt er door uitgedrukt. Zo vermeldt de joodse traditie:

Een kunstenaar bereikt niets zonder hard daarvoor te werken, maar God maakt alle dingen slechts door de adem van het woord.<sup>19</sup>

In dit benadrukken van het sprekende woord verschilt het bijbelse scheppingsverhaal van alle andere scheppingsverhalen.

Dit spreken van God is ook voor ons leven van fundamentele betekenis. De aartsvader Abraham mocht al herkennen dat God ‘in het leven roept wat niet bestaat’ (Rm4:17b). Dat was de basis voor zijn geloof in de belofte van een zoon. Ook in de Hebreeënbrief luidt het:

Door geloof komen we tot het inzicht dat de wereld door het woord van God geordend is, dat dus het zichtbare is ontstaan uit het niet-zichtbare (11:3).

---

<sup>18</sup> Zie uitvoerig: Kok en Hausoul, 2016:121–135.

<sup>19</sup> bar Nafha and Buber, 1966:18:26.

Iedereen mag er getuige van zijn dat wat God zegt ook gebeurt. Gods Woord is betrouwbaar. Tegelijk laat het scheppingsverhaal zien dat Gods Geest evenmin van dit proces los staat. Doordat de Geest in Genesis 1:2 over de oervloed zweeft, staat Hij ook aan het begin van het nieuwe leven. Diezelfde plaats krijgt de Geest ook in de verlossing. We zijn wedergeboren uit Gods Geest (Jh3:8). Schepping en verlossing zijn daardoor nauw met elkaar verbonden.

Hoewel we dikwijls zeggen dat God alles ‘uit het niets’ schiep, gebruiken de profeten en apostelen consequent de uitdrukking dat God alles ‘door het woord’ schiep. Johannes schrijft aan het begin van zijn evangelie:

In het begin was het Woord, het Woord was bij God en het Woord was God. Het was in het begin bij God. Alles is erdoor ontstaan en zonder dit is niets ontstaan van wat bestaat. In het Woord was leven (1:1–4a).

Het Woord staat voorop en heeft in de Bijbel ook het laatste woord. Dit getuigenis werd voortgezet in de christelijke belijdenissen, zoals de geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel. Die belijdt dat de Zoon ‘van hetzelfde Wezen als de Vader is, door wie alles gemaakt is wat in de hemel en wat op de aarde is’. Ook is er te denken aan de Nederlandse Geloofsbelijdenis, die luidt:

Wij geloven dat de Vader door zijn Woord, dat is door zijn Zoon, de hemel, aarde en alle schepselen uit niet heeft geschapen.<sup>20</sup>

Historisch is de uitdrukking dat God alles ‘uit het niets’ schiep uit 2 Makabeëën 7:28 afkomstig. Daar zegt een moeder tot haar zoon: ‘Erken toch, dat God deze dingen uit niets gemaakt heeft.’ Zij reageert daarmee op de antieke voorstelling dat de schepping geen begin heeft. De kerkvader Ireneüs van Lyon (±140–202) zorgde voor een ruime verspreiding van de uitdrukking ‘uit het niets’ (Lat. *ex nihilo*). Dat kwam omdat in zijn tijd velen beweerden dat God niet de materie had geschapen. Dit ‘vieze werk’ had God aan een zogenaamde ‘demiurg’ (ambachtsman) overgelaten. Ireneüs verzette zich daartegen en benadrukte dat God de schepping ‘uit niets’ had gemaakt. Een zogenaamde ‘demiurg’ was er niet aan te pas gekomen. Er ging niets aan vooraf.

Mensen waren vanaf het begin in staat om Gods schepping te onderhouden en het materiaal dat voorhanden was te bewerken. Zij dienden daarbij te beseffen dat God ook de Schepper van de dierenwereld was. Dat wees er volgens velen op dat we ook zorg voor de dieren moesten dragen.

---

<sup>20</sup> De Brès, :§12.

Ook in onze tijd baseren veel christenen de ethische omgang met de dieren veelal op het scheppingsverhaal. Toch is het feit dat God Schepper is voor de bijbelse schrijvers niet de basisreden om zorg te dragen voor de dieren. Zo is er geen bijbeltekst te vinden waarin een verantwoorde omgang met de dieren rechtstreeks gemotiveerd wordt vanuit het feit dat God hun Schepper is. De verantwoorde omgang wordt gebaseerd op het respect van de mens tegenover het dier. Het is in eerste instantie een keuze, gebaseerd op liefde voor het andere op aarde. We zullen daar in hoofdstuk 7 nog nader op ingaan.

### De relatie tussen hemel en aarde

In Genesis 1 worden hemel en aarde met elkaar in relatie gebracht. Terwijl de eerste en vierde dag zich op het hemelse licht richten, spreken de derde en zesde dag over de flora en fauna op aarde. Daartussen bevinden zich de tweede en vijfde dag, die zowel het boven gelegen gebied (water boven het hemelvlak en vogels langs het hemelvlak), als het lager gelegen gebied (water onder het hemelvlak en de waterdieren daarin) bespreken.

De hogere hemelsferen worden niet van de aarde gescheiden of als bestaande buiten de kosmos beschreven. Hemel en aarde staan in harmonie met elkaar, zoals 'zichtbare materie' en 'donkere materie' dat tegenwoordig lijken te doen. Ook later beseffen mensen dat de plaats waar zij zich bevinden een poort tot de hemel kan zijn (Gn28:16–17) en dat de hemel rondom hen onzichtbaar aanwezig is (2Kn6:17). Dit zorgt er voor dat het begrip 'hemel' zowel gebruikt wordt voor de zichtbare hemel boven als voor de onzichtbare plaats waar God en de engelen zijn. Deze verbondenheid tussen hemel en aarde komt ook tot uiting in de opvatting om de schepping in Genesis 1 als een macro-kosmische tempel te interpreteren, die zijn latere miniatuur in de micro-kosmische heiligdommen op aarde vond (hoofdstuk 5).

Onderzoekers probeerden te achterhalen in hoeverre het getuigenis van Genesis 1 uniek was. Kende het bijbelse scheppingsverhaal parallellen met andere scheppingsverhalen? Sommigen dachten dat dit laatste het geval was en gingen op zoek naar parallellen tussen het bijbelse scheppingsverhaal in Genesis 1 en scheppingsverhalen in Mesopotamië, Babylonië en Egypte. Een parallelle vondst vermoedde men te vinden in het Mesopotamische scheppingsverslag *Enuma Elish*. Hoewel er met dit verslag parallellen bestaan, zijn die van zo'n gering gehalte dat onderzoekers erkennen dat er meer verschil dan overeenkomst met Genesis 1 is.

De conclusie is daarom dat er tot op heden geen parallel tussen Genesis 1 en andere buiten-bijbelse scheppingsverhalen uit de oudheid te vinden is. Het getuigenis van Genesis 1 is uniek en buitengewoon. Het verzet zich tegen de gebruikelijke antieke voorstellingen van de mens als onderworpen

slaaf van de goden. Ook keert het zich tegen de oude gedachte dat alleen de koning of landheer de godheid op aarde vertegenwoordigt. Evenmin is het onmogelijk om in het bijbelse scheppingsverhaal de buiten-bijbelse mythologische voorstellingen van een geboorte of ontwikkeling van de godheid of een godenstrijd terug te lezen.<sup>21</sup> De schepping in Genesis 1 ontstaat niet doordat God een vijandelijke macht overmeestert, zoals dat het geval is in het eerder genoemde *Enuma Elish*. Hoewel deze conflicten in andere mythische scheppingsverslagen aanwezig zijn, ontbreekt in Genesis elke verwijzing daarnaar. Voorop staat de liefde van God en niet de strijd tussen een legio oermachten. Dit verschil zorgt voor een totaal andere kijk op de schepping. Het bepaalt de keuzes die een mens tegenover de natuur en zijn medemensen maakt.

Ook beschrijft God de mens niet, zoals in vele andere scheppingsverhalen, als een hulpeloos schepsel. De mens wordt niet voortgebracht door blinde magisch-goddelijke krachten of voortgeduwd in het onontwijkbare ritme van de godenwereld. Bij de schepping staat niets buiten de controle van God: niet het donkere begin, niet de wilde of bedreigende dieren, niet de onheilspellende hemellichamen en ook niet de duistere machten. De Bijbel opent met een scheppingsverhaal dat de mens als waardig presenteert, vrij en verantwoord om Gods schepping te beheren. God gunt de mens een geweldig begin. Wat is echter zijn doel met heel de schepping?

## Ontwikkelingslijn vanaf het begin

### *Duisternis en Licht, zee en land*

Uit het bijbelse scheppingsverhaal laten zich verschillende elementen afleiden die op een toekomstige vervulling wijzen. Zo denken joden dat het licht, dat op dag één in de nabijheid wordt geroepen, vooruitwijst naar de komst van de Messias en in relatie met Gods heerlijkheid staat.<sup>22</sup> Het licht verwijst in het Oude Testament ook naar de heerlijkheid van God (Ex34:29; Ps104:2; Ez1:26–28; vgl. Js58:8; 60:1, 19). De komst van de Messias ligt, aan het begin van de schepping, uiteraard nog in de toekomst, en vindt zijn definitieve voltooiing pas in de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde, waar de Messias het licht van de tuinstad is (Op21:23). Het licht van de eerste dag getuigt daarmee al van het licht van de komende eeuw.

---

21 Zie voor zo'n godenstrijd teksten als Psalm 74:13-14; Jesaja 27:1 en 51:9, waar het in de context echter niet om de schepping van de wereld, maar om de verlossing van Gods volk gaat.

22 Philo of Alexandria, 2005b:31,35; Pseudo-Ezra, 2009:6:40; Pseudo-Henoch, 1901:25:3. Zie uitvoerig: Smith, 2008:125–134.



In die toekomstige eeuw zal het licht over de duisternis triomferen. Die duisternis wordt in Genesis 1 nog voor het spreken over het licht geplaatst. Ze hoort volgens de joodse Talmud bij één van de eerste zaken die God schiep en die niet kan bestaan zonder dat God dat wil.<sup>23</sup> Die gedachte wordt in overeenstemming met het getuigenis van de profeet Jesaja gebracht: 'Ik ben יהוה, er is geen ander die het licht vormt en het donker schiep' (45:6b–7a). Toch kiest God er voor om in het scheppingsverhaal als eerste over de dag te spreken en pas vervolgens over de nacht. Dit kan er op wijzen dat de dag de hoogste prioriteit heeft. Het is overdag dat de meeste mensen het liefst van het leven genieten. Als de zon schijnt, wandelen we graag langs de zee en bezoeken we verschillende plaatsen. In de nacht kiezen we daar minder voor. Velen vermijden wandelingen in de natuur of in bewoonde plaatsen als het donker is. Ze kiezen liever om binnen te blijven en uit te rusten. Het aanbreken van de dag tijdens de eerste zes scheppingsdagen geeft aan dat de schepping zich vooruit beweegt naar de komst van de grote dag van God. Er is in de heilsgeschiedenis een vooruitgang aanwezig van de totale duisternis naar het totale licht van de nieuwe schepping.

In Genesis 1 krijgt deze dag het predicaat 'goed', terwijl de duisternis dat niet krijgt. Dat is eveneens het geval met het oerwater, dat God op de tweede dag in het water boven en het water onder het uitspannel scheidt (Gn1:2). Enkel op die dag zegt God nergens dat iets goed is. Wie beseft dat de duisternis en de zee in het verdere verloop van Gods heilsplan dikwijls een negatieve ondertoon hebben, ziet hierin al een potentieel van de schepping om zich in twee richtingen te ontwikkelen: een richting die de schepping goeddoet (pro-schepping) en een richting die zich tegen de schepping keert (anti-schepping). Deze thematiek van pro-schepping en anti-schepping komt nog meerdere keren in de bijbelse geschiedenis aan bod (zie hoofdstuk 7).

### *Begin en einde*

Een ander onderdeel, dat in het scheppingsverhaal op de toekomst wijst, is de eerste letter van het eerste woord in Genesis 1:1. In de Hebreeuwse tekst is dat het woord *בְּרֵאשִׁית*/*bərēšjít*, waarbij de eerste letter, de *beth* (ב), in Hebreeuwse bijbeluitgaven groter wordt weergegeven. Dat gebeurt omdat er in de joodse literatuur veel aandacht is voor de beginletter ב. Al vroeg werd erop gewezen dat deze letter qua vorm vooruitzicht biedt.<sup>24</sup> Hierbij dienen we te beseffen dat de Israëliet de zinnen van rechts naar links leest en dus niet, zoals wij, van links naar rechts. We kunnen in de vorm van de ב dan zien dat de mens grond onder de voeten, een dak boven zijn hoofd en dekking in de rug heeft. Alles is verder gericht op de opening aan de

<sup>23</sup> Neusner, 2011m:32a.

<sup>24</sup> Freedman and Maurice, 1983c:1.10.

linkerkant van de letter. Dat is de leesrichting van de Israëliet. Er is een open toekomst aanwezig vanuit deze eerste letter. De mens hoeft zich niet bezig te houden met wat boven of onder de aarde is of wat er gebeurde voordat de wereld er was. In plaats daarvan mogen wij ons als mensen richten op wat voor ons ligt.

Aan het einde van de eerste scheppingsweek komt dit toekomstsperspectief opnieuw naar voren. Dat uit zich doordat de zevende dag niet wordt afgesloten. De uitdrukking 'het werd avond en het werd morgen' ontbreekt op die dag (1:3, 8, 13, 19, 23, 31). De zevende dag eindigt enkel met de opmerking dat God 'op die dag rustte [...] van heel zijn scheppingswerk' (2:3). De joodse filosoof Norbert M. Samuelson (1936) schrijft in zijn uitvoerige reflectie op de schepping dat

de conclusie van de schepping er zelf al op wijst dat de eerste vierendertig verzen van de Pentateuch zich als de eerste gebeurtenissen van een serie gebeurtenissen presenteren.<sup>25</sup>

Bij deze reflectie is ook de uitdrukking 'om te maken' (לַעֲשׂוֹת, *la'ásôt*) in Genesis 2:3 de vermelding waard. Vertalers weten vaak geen raad met dit woord en zien het als een Hebreeuwse overtolligheid. Zo is de uitdrukking in de NBV afwezig. De NBG kiest om de term met 'scheppen' te verbinden en vertaalt: 'dat God scheppende tot stand had gebracht'. Maar dat staat niet in de grondtekst. Een andere oplossing is het daarom te stellen dat God zijn werk schiep, opdat *de mens* ermee verder zou gaan. De mens zou het volmaken.

### *Sabbat en andere feesten*

Zoals de rustdag, aan het einde van het bijbelse scheppingsverhaal, vooruitwijst naar de toekomstige rust die God voor zijn schepping in petto heeft, staat de zevende dag in relatie met de instelling van de sabbat. Als God zijn Tien Woorden op de Sinaïberg openbaart, wordt de instelling van de sabbat met de zevende dag van het scheppingsverhaal in relatie gebracht met de herinnering aan het verlossingsproces dat Gods volk meemaakte. Deze praktische instelling van de sabbat wijst vooruit naar de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, waarin Gods schepping van haar eeuwige rust geniet. Het is een voorsmaak van de 'dag van het heilige koninkrijk voor Israël'.<sup>26</sup>

Op soortgelijke manier getuigen ook de bijbelse feesten van Gods heilsplan met deze schepping. Het Pascha, het feest van de eerstelingen en het

<sup>25</sup> Samuelson, 2010:163. Vgl. Lane, 1991:100.

<sup>26</sup> Pseudo-Mozes, 2001:50:9.

Wekenfeest, brengt het Nieuwe Testament al in relatie met het verlossingswerk van de Messias. Tijdens het Pascha geeft de Messias als volmaakt Lam zijn leven tot bevrijding. Tijdens het feest van de eerstelingen staat de Messias als Eersteling uit de dood op. Op het Wekenfeest/Pinksteren schenkt de Israëliet zijn tienden van de oogst als dankbaarheid aan God en schenkt God zijn heilige Geest als oogstvrucht van zijn heilswerk. Bijbeluitleggers aarzelen niet om zelfs ook de andere bijbelse feesten in relatie te brengen met Gods heilsplan.<sup>27</sup> De interpretaties daarvan verschillen. Een veel gehoorde uitleg is echter: tijdens de Verzoendag herkent het volk het verzoeningswerk dat de Messias voor hen gedaan heeft. Tijdens het Bazuinfeest of tijdens Nieuwjaar maakt het volk zich gereed om God als begin van een nieuw jaar te ontmoeten. Tijdens het Loofhuttenfeest beleeft Gods volk de intocht in het messiaanse vrederijk van God.

In het scheppingsverhaal plaatst God de zon als groot licht en de maan als klein licht aan het hemelgewelf. 'Ze moeten de seizoenen aangeven en de dagen en de jaren' (1:14b). Letterlijk is er in plaats van 'seizoen' sprake van 'tijden'. Bij deze tijden is er vanouds aan de latere feestinzettingen gedacht.<sup>28</sup> Vanaf het prille begin helpen de hemellichamen de mens om de bijbelse feesten, die getuigen van Gods volledige heilsplan, in herinnering te roepen. Zon en maan zijn daarmee dienaren, die indirect al naar de voltooiing van dit heilsplan vooruitzien. Die voltooiing zal plaatsvinden bij de realisatie van Gods nieuwe schepping, de komst van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Dan zijn de zon en maan niet meer als lichten in de duisternis noodzakelijk, omdat de schepping dan enkel nog het totale licht zal kennen (Js60:19-20).

### *Een drievoudige opdracht*

Als God de mens mannelijk en vrouwelijk scheidt, ontvangen zij de opdracht: '[1] wees vruchtbaar en word talrijk, [2] bevolk de aarde en [3] breng haar onder je gezag' (Gn1:26a). De vervulling van deze drie opdrachten moet nog gebeuren. Vanaf het prille begin beseft de mens dat God een fantastische taak voor hem heeft. Zijn nieuwe leven in de tuin van Eden biedt een vertrekpunt voor het onderwerpen en bevolken van de aarde. De aarde buiten de tuin behoort vanaf het begin tot het werkkerrein van de mens. Diverse keren vergelijken de bijbelse schrijvers daarom de toekomst van het land van Gods volk met het vruchtbare Eden: 'JHWH troost Sion, Hij biedt troost aan haar ruïnes. Hij maakt haar woestenij aan Eden gelijk, haar wildernis wordt als de tuin van JHWH. Het zal een oord zijn van vreugde en gejuich, waar muziek en lofzang klinken' (Js51:3), 'Ze zullen

---

<sup>27</sup> Vgl. Van der Poll, 2008; Ouweneel, 2001.

<sup>28</sup> Wenham, 1987:23; Roop, 1987:29; Freedman and Maurice, 1983c:6.1.

zeggen: “Dit land hier, dat een woestijn was, is nu als de tuin van Eden, en de steden die in puin lagen, die verlaten waren en verwoest, zijn weer versterkt en bewoond” (Ez36:35; vgl. Gn13:10).

De tuin in Eden is een volmaakt vertrekpunt voor de wereldgeschiedenis. Gods aanwezigheid is in Genesis 1–2 namelijk alleen verbonden met de hof in het land Eden. Zijn heerlijkheid vult nog niet de hele schepping. Dat zal straks in de toekomst wel het geval zijn. Het begin van Eden mag daarom uitmonden in het verheerlijkingsproces dat de Messias uiteindelijk realiseert. Zijn nieuwe schepping is van een hogere en definitievere vorm. Ze is de ontvouwing en bekroning van dat waarop de schepping vanaf haar begin was aangelegd. Jezus Christus is ‘het begin van de schepping Gods’ (Op3:14), om wie het reeds aan het begin van de schepping te doen is.

Uit bovengenoemde observaties laat zich vaststellen dat het bijbelse scheppingsverhaal de lezer al nieuwsgierig maakt naar de toekomst van Gods schepping. Het verhaal laat zien hoe God de wereld met het oog op zijn eeuwige plan schept. Dat is de schepping waarnaar Hij verlangt. De zeven dagen van het scheppingsverhaal komen op die manier tot ons als de eerste zeven begindagen van Gods koninkrijk. Vanuit dit perspectief is het bijzonder interessant te zien dat latere bijbelse getuigenissen teruggrijpen op deze eerste zeven dagen. Gebeurtenissen worden door de bijbelschrijvers op zo’n manier beschreven dat men herinnerd wordt aan het begin van Genesis.

### *Gods strijd voor de hele schepping*

Bij het eeuwige plan, dat God voor deze schepping in gedachte heeft, hoort niet alleen de mens. Zowel van het licht, het water als het land, is er in de profetische beelden sprake van de nieuwe schepping (vgl. Op21–22). Bij het lezen van zulke profetische getuigenissen beseffen we dat God een doel heeft met zijn *volledige* schepping. Juist vanuit de Grieks-Hellenistische filosofieën kwam er grote kritiek op deze bijbelse voorstellingen. De profetische beschrijvingen van een toekomstige concreet-aardse werkelijkheid lagen gevoelig. Zo vonden velen dat het fysieke overgewaardeerd was. Waar het volgens hen om draaide was de geest en het verstand. Het hoofd met zijn briljante denkvermogen kwam daardoor in het centrum van het menselijke universum te staan. Al het fysieke werd als een ongewilde bastaard gezien, die door een ‘onderwezen’ (demiurg) tot stand was gekomen. Als het aan God had gelegen, beweerden deze mensen, waren er alleen geestzielen geweest, zonder lichaam. Er werd zo beweerd dat de schepping van een lagere kwaliteit was en niet in relatie kon worden gebracht met een hoog verheven God. Uiteindelijk zou de aarde worden gesloopt en vernietigd. Door de invloed van de slang was daar al een begin mee gemaakt. Dit dier was daarom slimmer dan de andere dieren van het veld (Gn3:1). Van-

uit deze overwegingen koos de mens er voor om geen ruimte te bieden aan het geloof in een toekomstige verlossing van het fysieke. Wie geloofde in een opstanding van het lichaam werd als een idioot neergezet en mocht terugkeren als men zich in de filosofie zou vervelen (vgl. Hd17:32). De schepping werd daardoor van God losgescheurd en door mensen alleen nog maar gezien als een tijdelijk decor dat de verdwijning nabij was.

Het bijbelse getuigenis staat daar haaks tegenover. Niet alleen de mens, maar de hele schepping is kostbaar in Gods ogen en door Hem gewild. God heeft er vanaf het begin een hoger doel mee voor ogen en getuigt daarom van een nieuwe hemel *en* een nieuwe aarde. De schepping lost zich evenmin in de toekomst op als dat het lichaam zich oplost. Bij dat hoger doel met de schepping horen ook de dieren. De vroegere rooms-katholieke paus Benedictus XVI, Joseph Ratzinger (1927), typeert de hierboven gemelde buiten-bijbelse Grieks-gnostische denksystemen daarom terecht als een stroming die radicaal Gods scheppingswerk ontkent en ingaat tegen het getuigenis van het Nieuwe Testament.<sup>29</sup> Daaraan is ook het Oude Testament toe te voegen. Het Nieuwe Testament krijgt echter een speciale vermelding omdat dit zich radicaal tegen deze gnostische gedachten verzet. Continu houden de volgelingen van Jezus er onvermurwbaar aan vast dat de hemelse Messias fysiek mens werd, fysiek aan het kruis stierf en fysiek uit de dood opstond. Jezus had geen schijnlichaam en de opstanding van zijn fysieke lichaam was een bewezen feit: 'In Hem is de goddelijke volheid *lichamelijk* aanwezig' (Ko2:9), klinkt het, en: 'Als de doden niet opstaan, is ook Christus niet opgewekt; en als Christus niet is opgewekt, is onze verkondiging zonder inhoud en uw geloof zinloos' (1Ko15:13–14).

God schiep deze wereld met een doel en Hij laat het werk van zijn handen niet varen. Hij geeft er zijn geliefde Zoon voor om dat doel te bereiken, zoveel is de schepping Hem waard. Daarom kiest Johannes er bewust voor vanaf het begin van zijn evangelie te spreken over de verlossing van de 'wereld' of 'schepping' (κόσμος, *kosmos*). 'Daar is het Lam van God, dat de zonde van de wereld (κόσμος, *kosmos*) wegneemt', klinkt het uit de mond van Johannes de Doper (Jh1:29). 'Want God had de wereld (κόσμος, *kosmos*) zo lief dat Hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in Hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft. God heeft zijn Zoon niet naar de wereld gestuurd om een oordeel over haar te vellen, maar om de wereld door Hem te redden' (3:16–17).

Gemakkelijk lezen we in deze bekende verzen het woord 'mensen' in plaats van 'wereld'. We denken dan bij het verlossingswerk aan onszelf, de mensheid. De apostel getuigt er echter van dat het werk van Christus een veel grotere reikwijdte heeft. De Zoon kwam niet alleen om mensen te

---

29 Ratzinger, 2005:96–97.

bevrijden van de machten van het kwaad. Hij kwam om de kosmos, de schepping, de wereld te bevrijden van deze machten. Bij die machten mogen we denken aan alles wat ingaat tegen Gods verlangen met zijn schepping. Het gaat dan in de christelijke geloofsleer om kwade onzichtbare hemelwezens (satan, de demonen, boze geesten, enz.), het kwaad dat tussen mensen zichtbaar wordt (onrecht, verdrukking, eigenbelang, enz.) en het kwaad dat zich in de natuur openbaart (wreedheid, het recht van de sterkste, enz.). Paulus schrijft dat Jezus Christus de schepping zal bevrijden van al dit kwaad:

Want de schepping is ten prooi aan zinloosheid, niet uit eigen wil, maar door hem die haar daaraan heeft onderworpen. Maar ze heeft hoop gekregen, omdat ook de schepping zelf zal worden bevrijd uit de slavernij van de vergankelijkheid en zal delen in de vrijheid en luister die Gods kinderen geschonken wordt (Rm8:20–21).

Van deze schepping maken niet alleen de mensen deel uit, maar ook de vissen, de vogels en de landdieren. De landdieren schiep God op de zesde dag zelfs samen met de eerste mensen. Man en vrouw worden vervolgens op diezelfde dag opgeroepen met de woorden:

Wees vruchtbaar en word talrijk, bevolk de aarde en breng haar onder je gezag: heers over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over alle dieren die op de aarde rondkruipen (Gn1:26).

Wat wordt er echter precies bedoeld met de woorden ‘breng haar onder je gezag’? Daarover ontstond in de twintigste eeuw een fel debat. Hierin stond de vraag centraal of deze bijbelse uitspraak niet de oorzaak van alle ellende was die de mensheid in de milieuproblematiek waarnam. Was het christelijke geloof er de wortel van dat er zoveel natuurrampen op aarde opdoken? De uitspraak ‘breng haar onder je gezag’, riep de nodige afwijzing op. Dat is voldoende reden om ons in het volgende hoofdstuk de vraag te stellen hoe we deze bijbelse opdracht moeten opvatten.

### 3 'Beheer en onderwerp'

#### 1. Gods opdracht aan de mens

##### Opdracht met negatieve naklank in Genesis 1:26–28

In Genesis 1 roept God de mens ertoe op om heerschappij over de dieren uit te oefenen: 'God zei: "Laten wij mensen maken die ons evenbeeld zijn, die op ons lijken; zij moeten heerschappij voeren over de vissen van de zee en de vogels van de hemel, over het vee, over de hele aarde en over alles wat daarop rondkruipt"' (Gn1:26). Vanouds is deze oproep in de westerse theologie aangeduid met de Latijnse uitdrukking *dominium terrae*, 'heerst over de aarde'. Wat wordt er bedoeld met dit heersen?

##### *De opdracht ging stinken*

Vertalingen kiezen voor 'heerschappij voeren' (NBV, vgl. SV), 'zeggenschap hebben' (GNB) of 'heersen' (HSV, NBG, WV). Maar al deze woorden laten bij velen een negatieve klank na. 'Heersen' wordt dan opgevat als 'beheersen' of 'de baas zijn' (BGT). Je krijgt dan de bijmaak van 'neertrappen' of 'vertrappen'. Nu klinkt meteen in Genesis 1:28 Gods oproep dat de mens de aarde moet 'onderwerpen' (WV, SV, GNB, NBG), 'onder gezag brengen' (NBV) of er 'de baas' over is (BGT): 'Hij zegende hen en zei tegen hen: "Wees vruchtbaar en word talrijk, bevolk de aarde en breng haar onder je gezag: heers over de vissen van de zee, over de vogels van de hemel en over alle dieren die op de aarde rondkruipen"' (Gn1:28).

In de geschiedenis zijn deze Godsworden uit Genesis 1:26–28 zodoende vaak gebruikt om een gewelddadig handelen van de mens tegenover de planten en dieren goed te keuren. Die toepassing van de tekst kon niet zonder gevolgen blijven. De naam van Lynn T. White (1907–1987), professor mediëvistiek<sup>1</sup> aan de universiteiten van Princeton, Stanford en California, is hiermee verbonden. In 1967 schreef hij dat het westerse christendom een zware schuldlast met zich meedroeg. Er was sprake van 'een christelijke arrogantie tegenover de natuur'.<sup>2</sup> Doordat het christendom de natuur en de dierenwereld onderwaardeerde, legde het de basis voor

---

1 De mediëvistiek is een verzamelnaam voor alle wetenschappen die zich met de middeleeuwen bezighouden. Te denken valt aan de geschiedenis van de middeleeuwen, middeleeuwse filosofie, kunstgeschiedenis, kerkgeschiedenis, archeologie, enzovoorts.

2 White, 1967:1207.

een eeuwenlang misbruik van dieren. Dit misbruik openbaarde zich vooral vanaf de middeleeuwen. Vanaf de tijd van de eerste kruistochten en de daaropvolgende vroege ontdekkingen, renaissance en Verlichting, benadrukte de westerse samenleving de verhevenheid van de mens over de schepping. De mens moest over de schepping 'heersen' en haar de baas zijn. Dat stond namelijk in de Bijbel. Talrijke 'ontwikkelingen van beschaving', die de Europese bevolking in andere landen doorvoerde, werden daarom graag als de vervulling van Gods opdracht in Genesis 1 gezien. Die houding was echter niet meer dan een menselijke almachts-waanzin. Met God en Christus had dit niets van doen.

### *Cultuur-maatschappelijke opvattingen*

De uitspraak van Lynn White over het westerse christendom vond al snel weerklank. Wat White schreef was geen aanval op de Bijbel, maar op de ontwikkelingen in het westerse christendom.

Had de westerse wereld Genesis 1:26–28 voor haar eigen doeleinden misbruikt? Wat was de betekenis van de uitdrukkingen 'heersen' en 'onderwerpen'? Die vraag is van groot belang, aangezien bijbellezers gemakkelijk verkeerde gedachten over het 'heersen' van de mens kunnen krijgen. Zo duidde Hermann Gunkel (1862–1932), professor Oude Testament aan de universiteit van Berlijn, Halle en Giessen, de zegenuitspraak van Genesis 1:28 als 'geweldige woorden; het programma van een hele cultuurgeschiedenis van de mensheid'.<sup>3</sup> We dienen daarbij te beseffen dat Gunkel een veel geprezen protestantse bijbeluitlegger was. Zijn uitleggingen van Genesis horen bij de beste die er in de twintigste eeuw te vinden zijn. Ook zijn collega en even befaamde tijdgenoot Otto Procksch (1874–1947), die als evangelische theoloog verbonden was met de universiteit van Greifswald en Erlangen, schrijft dat de woorden in Genesis 1:26–28 erop wijzen dat de mensheid eigenhandig macht krijgt over het leven van de dieren.<sup>4</sup> Een mens mag dus bepalen of hij een dier doodt of niet. Het leven is in zijn hand en hij mag er vrij over beslissen. Deze uitleggingen van Gunkel en Procksch laten zien hoe sterk de tijd waarin je leeft de uitleg van de Bijbel kan kleuren. Hun keuze om de tekst in hun tijd zo uit te leggen zou door velen van ons toen eveneens zijn nagedaan. Hadden Gunkel en Procksch vandaag hun uitleggingen geschreven, dan zouden ze op een volledig andere manier met de tekst zijn omgegaan. Ze waren, net als wij, kinderen van hun tijd.

---

3 Gunkel, 1964:113.

4 Procksch, 1942:432–433.



Ook in de oudere rabbijnse literatuur vinden we de gedachte dat de dieren enkel tot nut voor de mens zijn geschapen.<sup>5</sup> Vermoedelijk is deze gedachte vanuit de oude Griekse en Romeinse filosofie in het jodendom en christendom terechtgekomen. In de filosofische stroming van het Griekse stoïcisme (waartegen Paulus het al moest opnemen, Hd17:18) werd namelijk verondersteld dat mensen rationeel en dieren redeloos zijn. Dieren hadden geen rechten, zoals mensen die kenden. Dieren waren er om de mens tot nut te zijn.<sup>6</sup>

Tegenwoordig beseffen we dat er talrijke dieren op aarde zijn, die geen direct duidelijk nut voor de mens hebben. Ook bij Jezus komen we nergens de gedachte tegen dat mensen geen verantwoordelijkheid tegenover dieren kennen. De gedachte is veeleer dat zowel mensen als dieren schepselen van God zijn. Dat pleit er tegen om de uitdrukking ‘beheer en onderwerp’ als vrijbrief te gebruiken om de natuur uit te buiten. Er is eerder sprake van een verhevenheid van de mens boven de dieren, omdat deze naar Gods beeld geschapen is. De gedachte dat het bijbelse scheppingsverhaal de mens aanmoedigt om zich boven de dieren te verheffen, kan daardoor niet standhouden.

De uitbuiting van de natuur vond veeleer plaats doordat het bijbel-kritische Verlichtingsdenken vanaf de zeventiende eeuw mensen van de bijbelse waarden en normen begon te vervreemden. Zo stelde de Londense filosoof en *Lord Chancellor* Francis Bacon (1561–1626) dat de natuur de slavin van de mens was. De mens diende zich tegen de natuur te weren en deze te onderwerpen om aan Gods opdracht te voldoen.<sup>7</sup> De Franse wiskundige en filosoof René Descartes (1596–1650) wekte bij zijn publiek de indruk dat het dier niet meer dan een zielloze machine was.<sup>8</sup> Hieruit werd door zijn volgelingen afgeleid dat dieren gevoelloos waren. Al dit soort inzichten en de daarmee verbonden negatieve gevolgen van de groeiende techniek en industrialisering waren aanleiding tot een catastrofe voor de schepping.<sup>9</sup> De Duitse filosoof Ludwig Feuerbach (1804–1872) maakte al in zijn *Das Wesen des Christentums* (1841) de opmerking dat ‘de natuur, de aarde, geen waarde of interesse kent voor christenen. Christenen denken enkel aan zichzelf en de redding van hun ziel’.<sup>10</sup> De westerse christenheid was onbewust meegezogen in een Grieks wereldbeeld, waarin de scheping niet meer was dan een tijdelijk decor dat de vernietiging nabij was.

---

5 Neusner, 2011j:82b; 1988b:4.14.

6 Vgl. Aristoteles, 2017:1.8; Cicero, 1982:2.

7 Bacon, 2003.

8 Descartes, 1970; Harrison, 1992; Matthews, 1999.

9 Gindi, 2011:40–47; Bernstein, 2000:33; Gogarten, 1987:137–143; Krolzik, 1980.

10 Feuerbach, 2014:§25.6.

### *Een nieuwe bewustwording*

In latere tijden zou er door een nieuwe bewustwording van deze ontarring gelukkig een ander geluid in de uitleg van Genesis 1:26–28 klinken. Zo schrijft Claus Westermann (1909–2000), als professor Oude Testament aan de universiteit van Heidelberg, over Genesis 1:28:<sup>11</sup>

Geenszins is het heersen over de dieren als menselijke uitbuiting bedoeld. De mens zou zijn koninklijke positie [...] tussen de levenden juist verliezen, als hij de dieren enkel zou zien als gebruiksvoorwerp of als uitbuiting.

Parallel klinken de woorden van Victor Hamilton (1941), professor Oude Testament aan *Asbury University*: ‘De mens is geschapen om te heersen. Dit heersen dient zorgzaam en niet uitbuitend te gebeuren.’<sup>12</sup> Genesis 1 moedigt de mens juist ertoe aan om interesse te hebben in Gods schepping en deze op waarde te schatten. Het is daarom verkeerd als christenen de indruk geven dat hun geloof geen betekenis voor de schepping heeft.

Het idee dat de mens het recht heeft om de aarde uit te buiten, was de vrucht van een intellectueel Verlichtingsdenken. Dit Verlichtingsdenken zette zich af tegen het joods-christelijke geloof. Het wilde enkel de mens in het centrum van dit universum plaatsen, zonder rekening te moeten houden met God.<sup>13</sup>

### Opdracht met een positieve naklank

Hoe dienen we in Genesis 1:26–28 het Hebreeuwse *רדה*/*r-d-h*, dat traditioneel met ‘heersen’ wordt vertaald, en het Hebreeuwse *כבש*/*k-v-sj*, dat traditioneel met ‘onderwerpen’ wordt weergegeven, te vertalen? In het verleden werd hierbij gedacht aan een herder die zijn schapen leidt, beschermt en begeleidt. Gods opdracht om te heersen over de dieren is dan niet een opdracht tot onderdrukking en uitbuiting. Het is een in stand houden van de heilzame orde. De mens wordt opgeroepen om zorgzaam en verantwoord tegenover Gods fauna en flora te handelen.

Als een herder dient hij de dieren toegang te geven tot gezonde voeding en zuiver water. De mens mag de aarde gebruiken om steden te bouwen, landbouw te bedrijven en de natuur te bevorderen. Hij mag als stadhouder van God harmonie op aarde brengen en de dieren met zachte hand in het hun toegewezen gebied leiden.<sup>14</sup>

11 Westermann, 1983:219–220.

12 Hamilton, 1990:138.

13 Bouma-Prediger, 2001:67–86.

14 Wöhrle, 2009:172; Neumann-Gorsolke, 2004:300–315; Janowski, 1999:33–48; Labuschagne, 1991:123–131; Koch, 1991:223–237; Kay, 1989:222; Lohfink, 1988:11–28.

Een uitdaging voor deze uitleg vormt het gebruik van כבש/k-v-sj bij de latere verovering van Kanaän. De term wordt dan militaristisch opgevat voor het onderwerpen van de volken in dat land (Nm32:22, 29; Jz18:1–2). Zo zegt koning David dat God de vroegere inwoners van het land aan hem heeft uitgeleverd, ‘zodat het land kon worden veroverd [כבש, k-v-sj] voor יהוה en zijn volk’ (1Kr22:18). Elders staat de term in relatie met de verovering van de volken rondom Israël (2Sm8:11), het in slavernij brengen van mannen en vrouwen (Jr34:11, 16; Ne5:5; 2Kr28:10), het machtsmisbruik van de leiders (Ez34:4) en als verwijzing naar seksuele aanranding (Es7:8). De term staat daardoor in een context van machtsuitoefening.

In soortgelijke contexten staat ook het Hebreeuwse רדד/r-d-h. Het verwijst naar Salomo’s heerschappij ‘over het hele gebied ten westen van de Eufraat, van Tifsach tot aan Gaza, over alle koninkrijken ten westen van de rivier’ (1Kn5:4; vgl. Ps72:8), op de heerschappij van de koning van Babel (Js14:6), van Egypte (Ez29:15), van Israël (Js14:2) en zijn verwachte Koning (Ps72:8; 110:2) of van andere heersers die hun vijanden overmeesteren (Ne9:28; vgl. Lv26:17). Verder komt het voor in de betekenis van de meester die toezicht over zijn knecht houdt (1Kn5:30; 9:23; 2Kr8:10), waarbij Gods Thora de opziener drie keer oproept dit vanuit een respectvolle houding te doen (Lv25:43, 46, 53). In al deze situaties, uitgezonderd Ezechiël 34, gaat het om het heersen over *andere* volken.

Het gaat om situaties waarin een persoon macht krijgt over iets anders. De heerschappij daarover wordt overgenomen of opgericht. Hoe die heerschappij over de volken in het land, de volken rondom Israël of de in slavernij gebrachte mannen en vrouwen wordt uitgeoefend, komt niet in beeld. De term richt zich niet op het eigenlijke heersen, maar op het begin daarvan. Dit impliceert dat de opdracht van het ‘heersen’ en het ‘onderwerpen’ in Genesis 1 niet gebruikt mag worden om geweld tegenover de aarde en het leven daarop goed te keuren. Ook mag het niet worden uitgelegd als slechts een oproep tot zorgzame omgang met de schepping. De massale onderwerping en uitbuiting van de natuur, zoals die vaak in de bio-industrie voorkomt, is dus niet te herleiden tot Gods opdracht in Genesis 1.<sup>15</sup> De termen wijzen alleen op de beginpositie die de mens tegenover de dieren ontvangt. Hoe de mens zijn heerschappij over de schepping uitoefent, dient vanuit een bredere bijbelse reflectie te worden bekeken. Daarin wordt zichtbaar dat de schepping Gods eigendom blijft en de mens er slechts een gedelegeerd bestuurder van is.

---

<sup>15</sup> Glacken, 2011:166; Schenderling, 1999:74–75.

## Vertegenwoordigers van de Koning

Dikwijls is Gods opdracht om te beheren en onderwerpen in relatie gebracht met Gods verlangen om mensen naar zijn beeld en gelijkenis te scheppen.<sup>16</sup> De mens is dan een beelddrager van God en dient vanuit Gods *voor-beeld* zijn opdracht in deze schepping uit te voeren. In de bijbelse geschiedenis wordt dit zeer duidelijk zichtbaar, doordat God zich verneert, mens wordt en een doornenkroon draagt (Fp2:7).

In de oudheid was het gebruikelijk om de koning van het land als het beeld van God te beschouwen. Zo was de Egyptische farao 'de liefelijke [zoon van Re] [...] de goede God, het beeld van Re, de zoon van Amon'.<sup>17</sup> Hoewel in deze mythen alleen de koning de beelddrager van God was, past de Bijbel dit op *alle* mensen toe: mannen en vrouwen zijn beelddragere van God. Genesis democratisereert dan het idee van de mens als beelddrager. De mens wordt daarom graag in het westerse christendom beschreven als een kroon op de schepping.

Toch beschrijft de Bijbel nergens de mens als 'kroon' op de schepping.<sup>18</sup> Het is een legitieme vraag of we wel in deze richting mogen denken. Zelfs in Psalm 8, waar over de mens koninklijk wordt gesproken als 'bijna een god' (vs6), gebruikt de psalmist niet de term 'kroon'. In plaats daarvan schrijft hij dat de mensheid Gods werk is 'toevertrouwd'.

De mens mag de dieren gebruiken in zijn omgang met het land. Hij mag ze gebruiken om de ploeg te trekken of de schapen te bewaken. In dit gebruiken zit niet het doel om de dieren te misbruiken, want 'een rechtvaardige zorgt goed voor zijn vee, een goddeloze is alleen maar wreed' (Sp12:10). Meerdere keren klinken er in de Bijbel instructies die de goede omgang met de dieren beogen. Gekende voorbeelden hiervan vormen: de inzettingen van de sabbat, waarop ook de dieren rust ontvangen (Ex20:10; 23:12), het helpen van een dier dat onder een last bezwijkt (22:4), een werkende os te laten eten van wat hij tegenkomt (Dt25:4). De mens beseft hierbij dat God de Eigenaar is van alle dieren: 'Mij behoren de dieren van het woud, de beesten op duizenden bergen, Ik ken alle vogels van het gebergte, wat beweegt in het veld is van Mij' (Ps50:10–11). In zijn majesteit en verhevenheid zorgt de Schepper van harte voor deze schepselen. 'Allen zien hoopvol naar U uit, U geeft voedsel, op de juiste tijd' (Ps145:15). Op dezelfde manier als God dient de mens de dieren te beheren.

Dat voornamelijk de dieren in relatie worden gebracht met het 'heersens' in Genesis 1:26, duidt erop dat de mens alleen over levende wezens

---

16 Wright, 2013:427; Neumann-Gorsolke, 2004:222; Murray, 1992; Westermann, 1983:203–214; Barr, 1972:22.

17 Wildberger, 1965:487; Vgl. Hamilton, 1990:135.

18 Wöhrle, 2009:177; Neumann-Gorsolke, 2004:200–206; Janowski, 1999:43.

kan heersen. Over planten valt niet te heersen in de volle betekenis van het woord. De omgang van de mensen met de planten komt in Genesis 1:29–30 apart ter sprake. De uitdrukking ‘de hele aarde’ in Genesis 1:26 concentreert zich daarom op de volledige dierenwereld. In de opsomming van de diersoorten (vissen, vogels, vee, kruipende dieren), valt het op dat de ‘wilde dieren’ uit Genesis 1:23 ontbreken.

Later zullen deze wilde dieren een bedreiging voor de mensen vormen. Hoewel Psalm 104 getuigt van de manier waarop God voor de leeuw zorgt, vormt dit dier voor de mens een ernstig gevaar. Zo bracht een leeuwenplaag de bevolking van Samaria in grote nood (2Kn17:25; vgl. Ex23:29). Ook andere dieren, zoals beren en slangen, konden een grote bedreiging vormen. Zelfs een grote insectenplaag kon ertoe leiden dat de oogst volledig mislukte en de mens aan de dreiging van een hongersnood werd blootgesteld. In Job 38–41 vernemen we dat de mens niet in staat is om al deze dieren onder controle te houden. De dierenwereld bevat vriend en vijand. Ze is een constante bedreiging die voor grote onzekerheden in de maatschappij kan zorgen. Gods zegen bestaat er daarom in dat de wilde dieren uit het land worden verbannen (Lv26:6; Ez34:25).

#### *De mens werkt mee, of niet*

Als de mensheid de opdracht van het beheer op een goede manier vervult, zullen de chaosmachten op aarde worden bedwongen. Dan zal de schepping met God in harmonie leven. Het plan van God met deze schepping zal dan zijn vervulling vinden. Als de mensheid Gods opdracht zou verwerpen en de relatie met God zou verbreken, zou dat een aanval op de schepping betekenen. De schepping verlangt namelijk om het plan van God te volbrengen.

Terwijl de psalmist getuigt dat God het werk van zijn handen aan de mens heeft ‘toevertrouwd’ en ‘alles aan zijn voeten’ heeft gelegd (Ps8:7), mag een mens niet eigenhandig over Gods schepping beschikken. De schepping is van waarde in Gods ogen. Wie dit gegeven negeert, dient te beseffen dat God rechtvaardig is en zijn ‘weerloze’ schepping te hulp komt. Meerdere keren wordt daarom in de Bijbel de schepping beschreven als een macht die zich tegen de ontrouwen keert. Dat zie je bijvoorbeeld bij de plagen in Egypte, de verzoeken in de wildernis, de strijd in Kanaän en de gebeurtenissen in het boek Openbaring (vgl. hoofdstuk 7 en 11). De schepping keert zich dan tegen de mens. Een ander bekend voorbeeld vormt de ballingschap van Israël. Deze vindt plaats omdat het volk het land geen sabbatsjaar gunde: ‘Zeventig jaar bleef het land braak liggen en had het rust, totdat alle niet in acht genomen sabbatsjaren vergoed waren’ (2Kr36:21; vgl. Lv26:43). Al in de tijd daarvoor maakt de profeet Hosea het volk attent op de negatieve consequenties die hun houding op de schepping heeft. Door

de misdaden van het volk 'is het land in rouw gedompeld en bezwijken al zijn inwoners, mét de dieren van het veld en alles wat vliegt; zelfs de vissen in zee sterven uit' (Hs4:3). Tegelijk kunnen we wijzen op minder bekende voorbeelden, zoals het land dat zich tegen Adam en Kain keert, vanwege hun overtredingen (3:17; 4:12). Adam heeft de kennisboom misbruikt (3:6, 12, 17) en Kain heeft de aardbodem met het bloed van zijn broer bezoedeld (4:11).

## 2. Adams naamgeving aan de eerste dieren

### In Gods voetsporen: Adams beheer van dieren

#### *Een mens voor de aarde*

Een goede toepassing van Gods oproep om zijn schepping te beheren komt in Genesis 2 tot uiting. Zoals God in Genesis door het woord orde in de schepping brengt, beschrijft Genesis 2 hoe God orde in de hof van Eden brengt. We vernemen dat God de mens als hulp voor de aarde schept:

In de tijd dat God, JHWH, aarde en hemel maakte, groeide er op de aarde nog geen enkele struik en was er geen enkele plant opgeschoten, want God, JHWH, had het nog niet laten regenen op de aarde, en er waren geen mensen om het land te bewerken (Gn2:4–5).

De aarde had een mens nodig. De mens is nodig om te voorzien in de noden van het land. In het Hebreeuws komt dit krachtig naar voren door de etymologische overeenkomsten tussen de woorden 'mens' (אָדָם, *ādām*) en 'aardbodem' (אֲדָמָה, *ādāmāh*). God schiep de mens vanuit de aarde en plaatste de mens in de hof van Eden (Gn2:8) om deze 'te bewerken en erover te waken' (vs15). De mens staat zo vanaf het begin in dienst van het land, dat JHWH toebehoort. Man en vrouw ontvangen het privilege om op verantwoorde manier met dit land om te gaan. Dit beheer over Gods tuin ontving de mens dus door het gebrek aan een bewerker voor de aarde. God wilde de hof niet aan zijn lot overlaten en besepte dat de zorg ervoor nodig was. De mens kwam er om de aardbodem te dienen. Wij maken vanaf het begin deel uit van een groter geheel, dat onder Gods zorgende beheer staat.

In Genesis 2 horen we voor een tweede keer dat God alle dieren vormt: 'Toen vormde Hij uit aarde alle in het wild levende dieren en alle vogels, en Hij bracht die bij de mens om te zien welke namen de mens ze zou geven: zoals hij elk levend wezen zou noemen, zo zou het heten' (2:19). In Genesis 1 werd dat voor de schepping van de mens vermeld, terwijl het in Genesis 2 na de schepping van de mens gebeurt. Sommigen dachten dat God de

dieren in Genesis 2 slechts bijeenbracht: Hij vormt ze tot één groep.<sup>19</sup> Een andere mogelijkheid is dat God slechts een paar dieren aan de dieren in de hof toevoegt. Hij formeerde daardoor uiteindelijk ‘alle’ dieren.<sup>20</sup> Een derde voorstel leest Genesis 2:19 als een opmerking over het verleden: *nadat* God alle dieren uit de aarde had gevormd, bracht Hij ze bij de mens.<sup>21</sup> Die keuze vinden we in de oude Statenvertaling:

Want als de HEERE God uit de aarde al het gedierte des velds, en al het gevogelte des hemels gemaakt had, zo bracht Hij die tot Adam, om te zien, hoe hij ze noemen zou; en zoals Adam alle levende ziel noemen zoude, dat zou haar naam zijn.

De dieren worden door God vanuit dezelfde aarde als de mens gemaakt en net als de mens aangeduid als ‘levend’ (2:7).

Nadat God al deze dieren gemaakt heeft, krijgt de mens de opdracht om namen aan de dieren te geven. Zoals God in Genesis 1 verschillende elementen benoemt, mag de mens dat in Genesis 2 bij de dieren doen. Het geven van namen staat in relatie met Gods voorbeeld. Wat in Genesis 2 gebeurt, is een uitwerking van wat God bedoelt met zijn opdracht aan de mens om de schepping te beheren.

### *Namen en nummers*

Het geven van namen is een teken van bijzondere waardigheid. Het getuigt van het privilege dat een mens ontvangt. De mens treedt in de voetsporen van zijn Schepper en neemt het op zich om Gods schepping verantwoord te beheren. Hij mag de veelkleurigheid in Gods schepping herkennen, respecteren en tot uiting brengen door namen aan de dieren te geven. Op die manier komt de speciale relatie tussen mensen en dieren tot uiting. De liefde tot God uit zich in de zorg die de mens draagt voor dat wat God toebehoort. Hoe mensen met de schepping omgaan is daardoor vaak opgevat als een ‘reflectie en maatstaf van de relatie die de mens met de Schepper heeft.’<sup>22</sup> De oorspronkelijke schepping weerspiegelde namelijk de heerlijkheid van haar Maker. ‘God schiep de schepping, zodat deze een theater van zijn heerlijkheid zou zijn,’ schreef de reformator Johannes Calvijn (1509–1564) al in zijn aantekeningen op Genesis.<sup>23</sup>

---

19 Freedman and Maurice, 1983c:17.4.

20 Cassuto, 1989:129; De Boer e.a., 1962:44.

21 Zie voor deze grammaticale keuze: Collins, 1995:117–140; Vgl. Cassuto, 1989:129.

22 Wright, 2013:403; Williams, 2008:24.

23 Calvin, 2010b.

In latere tijden vernemen we dat de mens aan zijn kinderen namen geeft, die in relatie staan met de dieren (Gn49). Het geven van namen is geen abstracte intellectuele bezigheid. Het is een relationeel gebeuren. Door relatie is het mogelijk de stem van de ander te verstaan. Een relatie zonder naam betekent afstandelijkheid. We zien dat in het gebruik van nummers bij dierproeven. Door nummers in plaats van namen te gebruiken, is het gemakkelijker voor onderzoekers om zich te distantiëren van de dieren die zij gebruiken. Je experimenteert dan niet met Bruno, maar met CH-377. Dat herinnert aan het verhaal van een gezin dat 's morgens twee kreeften voor een luxe avondmaaltijd had gekocht. Thuisgekomen had moeder de dieren in een halfvolle badkuip gelegd, zodat ze in leven bleven en tegen de avond gereed konden worden gemaakt. Ze had echter vergeten dat haar kinderen enorm genoten van de dieren en vanaf de vroege ochtend urenlang zaten te kijken hoe de twee kreeften bewogen. Na enkele uren was het zover. Moeder ging naar de badkamer en wilde de kreeften meenemen om ze klaar te maken voor de maaltijd. Daar stootte ze plotse-ling op groot verzet van haar kinderen. Ze kon alle kreeften van de wereld in haar kookpot stoppen, maar van Charlie en Choppie moest ze afblijven. Zonder enig besef waren de kinderen erin geslaagd om met de kreeften een band op te bouwen door hun namen te geven. De avondmaaltijd verliep daardoor iets anders dan gepland.

### *De dieren en de vrouw*

In Genesis 2 geeft de mens geen nummers aan de dieren. Ze krijgen een naam en staan daardoor in relatie met de mens. Deze zal hierdoor vaststellen dat hij alleen is. Bij het geven van de namen aan de dieren zal de mens zich wellicht hebben afgevraagd: 'Wat is dit voor een hof?' Alle dieren hadden namelijk een partner en volgens een joodse traditie trokken ze zelfs paarsgewijs aan de mens voorbij om hun naam te ontvangen.<sup>24</sup> Genesis 2 plaatst de mens door dit voorval zowel in relatie met de dieren als met zijn latere partner. Dit relationele aspect staat in de joods-christelijke traditie zo centraal dat de joodse rabbijn Sjloimo Jitschaki (Rasji, 1040–1105) zelfs durft te verwijzen naar een belangrijke overlevering van de oude rabbi Eleazar. Over de opgewekte woorden 'eindelijk een gelijk aan mij' (Gn2:23) van de mens, na de schepping van de vrouw, schrijft Eleazar:

Dit wijst erop dat Adam een seksuele relatie met elk beest en wild dier had, maar onbevredigd bleef, totdat hij een seksuele relatie met Eva kreeg.<sup>25</sup>

---

24 Freedman and Maurice, 1983c:17.5.

25 Neusner, 2011n:63a.



Na seks met alle dieren te hebben geprobeerd, vond de mens dus ‘eindelijk’ zijn partner en werd zijn seksuele drang geblust. In de joodse traditie zorgde die gedachte voor de nodige verontwaardiging. Seks met dieren was ten strengste verboden in Gods Thora (Lv18:23). De uitleg van Rasji en Eleazer werd daarom geïnterpreteerd als verwijzing naar intellectuele of ‘geestelijke’ seks, waarbij de mens slechts ‘wetenschappelijk’ het temperament van de vrouwelijke dieren onder de loep nam.<sup>26</sup> Bij het geven van namen aan de dieren stelde de mens in elk geval vast dat er ‘geen helper [was] die bij hem paste’ (Gn2:19). Het geven van namen aan de dieren zorgde er voor dat de mens ontdekte dat hij alleen was. De keuze van God om de dieren bij de mens te brengen, zodat deze er namen aan zou geven, is daarom beter uit te leggen als keuze om de mens iets te leren. Het diende niet voor de mens om een dier als partner te vinden.<sup>27</sup>

God bracht de mens vervolgens in een diepe bezwijming en formeerde de vrouw. Uit het lichaam van de mens wordt de bouwstof voor de vrouw genomen. De verwoording daarvan in Genesis 2:22 wordt in de joodse uitleg opgevat als Gods keuze om de vrouw als een schone bruid te versieren. Deze bruid brengt God dan bij de man, waarna zij met elkaar huwen onder een koepel van edelstenen (vgl. Ez28:13).<sup>28</sup> Door het geven van namen aan de dieren heeft Adam ontdekt dat hijzelf geen vrouw heeft. De opdracht die God aan de eerste mens in de hof geeft, zorgt daardoor voor een positieve ontwikkeling op aarde. Dieren worden benoemd en wat ‘niet goed’ is wordt verbeterd.

Genesis 2 toont het prille begin van wat het betekent dat een mens over Gods schepping regeert. Tot vandaag is er trouwens geen parallel met dit gebeuren in de buiten-bijbelse literatuur terug te vinden. Ondanks dat er talrijke verhalen van een grote watervloed op aarde aanwezig zijn, ontbreekt een parallel met het geven van namen aan de dieren door de eerste mens.

## Wilde dieren en veldieren

### *Twee fronten tegenover elkaar*

De mens geeft in Genesis namen aan alle tamme dieren (het vee), alle vogels en alle dieren van het veld (2:19–20). Over de vissen wordt in deze situatie niet gesproken. Ook later krijgen zij in de Bijbel weinig tot geen namen. Dat is opmerkelijk voor wie beseft dat er in het oude Egypte meer

---

26 Lawee, 2007:52–53, 57; Lopez, 1957:564.

27 Anderson, 1989:128.

28 Freedman and Maurice, 1983c:18:1-3. Zie hiervoor ook de Targoems op dit tekstgedeelte.

dan vijftig namen voor vis bestonden.<sup>29</sup> Verder is het de vraag hoe we ons de relatie tussen de mens en de ‘dieren van het veld’ moeten voorstellen. In de NBV krijgen deze ‘dieren van het veld’ de aanduiding ‘wilde dieren’. Het gaat dan om dieren die niet in de hof gehuisvest zijn. Het zijn de wilde dieren van buiten de hof, van het veld. De mens geeft ook aan deze dieren namen (2:19–20). In welke relatie staan zij met de dieren van de hof? Wat zijn dit voor ‘wilde dieren’? Is er een vredevol bestaan tussen de wilde en tamme dieren? Het is mogelijk dat de schrijver van Genesis bewust spreekt in termen die ons vandaag bekend zijn. Bij een dier van het veld denken we dan aan een leeuw en bij een dier van de hof aan een koe. Mogen we daarom aan een geografische scheiding denken tussen de hofdieren (‘het vee’) en de velddieren (‘wilde dieren’) of is dat een onderscheiding die de schrijver enkel in zijn tijd kan maken?

Deze vraag wordt mede opgeroepen als we in Genesis 3 vernemen dat de slang, een wild dier, het sluwste van alle dieren van het veld is. Hierin wordt er niet gesproken over tamme dieren. Het gaat om de categorie ‘wilde dieren’ of ‘velddieren’. Die categorie bestaat al in Genesis 3:1. Als dat niet het geval was, zou de slang het sluwste van *alle* dieren zijn geweest: van *alle* velddieren en van *alle* tamme dieren. Dat is niet het geval. De slang is alleen de koning van de jungle in zijn sluwheid. De bijbeltekst benadrukt bewust dat het om ‘het veld’ als geografisch gebied buiten de hof gaat. Door die geografische aanduiding ontstaat er een parallel met de eerste mens. Ook deze was van buiten de hof afkomstig. Hij was daar door JHWH gemaakt en vervolgens in de hof gezet (2:7–8). In de hof ontving de mens van God de opdracht om de hof te bewerken en te bewaken (2:15). Die opdracht wordt door een dier van buiten de hof in twijfel getrokken. Het listigste dier van alle dieren in het veld raakt in gesprek met de mensen die tussen de dieren in de hof verblijven. Er komen daarmee twee ‘koninkrijken’ of fronten tegenover elkaar te staan.

De slang is daarbij geen angstaanjagend wezen. Het dier spreekt open en vrij met de mens. Dat is iets wat alleen God tot nu toe deed in Genesis 1–3. De slang is door zijn spreken uitzonderlijk in het scheppingsverhaal. Ook lukt het de slang om de mens anders naar de verboden vrucht te laten kijken: ‘De vrouw keek naar de boom. Zijn vruchten zagen er *heerlijk* uit, ze waren *een lust* voor het oog, en ze vond het *aanlokkelijk* dat de boom haar wijsheid zou schenken’ (Gn3:6a). De kennisboom krijgt daardoor de kwaliteit van de andere bomen ‘die er aanlokkelijk uitzagen, met heerlijke vruchten’ (2:9).

De slang presenteert zich op deze manier als een velddier met capaciteiten die wij alleen van mensen kennen. Wat gebeurt is voor ons abnor-

---

29 Riede, 2002:168n11.

maal en laat iets proeven van de spanning die er tussen twee werelden optreedt. Wat de slang zegt, klinkt serieus en religieus. De verleider zegt niet: 'Ik ben een vleiend monster, dat jou de hof wil afnemen.' De verzoeker stelt een vraag waarin hij God onjuist citeert, zaken toevoegt en de vertrouwensnaam JHWH vermijdt.

### *De achtergrond van de slang*

Doordat Genesis 3 de verleider als slang presenteert, is er geprobeerd te doorgronden waarom er voor dit dier werd gekozen. Dat zorgde ervoor dat uitleggers de slang (נָחָשׁ, *nāchās̄j*) in relatie brachten met:

1. Toverij (נִחְשָׁה, *nichēs̄j*), aangezien beide woorden dezelfde Hebreeuwse letters gebruiken.<sup>30</sup>
2. Het verjongende en onsterfelijke, aangezien het Semitische woord voor 'slang' is afgeleid van 'leven' (חַי, *chaj*) en de huid van een slang zich regelmatig vernieuwt.<sup>31</sup> De slang staat dan tegenover Eva, als moeder van het leven (Gn3:20).
3. Negatieve kennis, die zich tegenover God plaatst.<sup>32</sup> De slang is 'intelligent' (φρόνιμος, *fronimos*) in de Septuaginta en Jezus zegt zijn discipelen hun kennis even sterk als de slangen te gebruiken (Mt10:16).
4. Chaos en rebellie, zoals in het Assyrisch zichtbaar is in de relatie tussen 'slang' (*aiubilu*) en 'vijand' (*aibu*). De slang drukt dan de rebellie uit die er in de mens is.<sup>33</sup>
5. Onreinheid, waarvan de slang als dier alle criteria vervult (vgl. Lv11; Dt14). Het is een zwervend, kronkelend, voortbewegend dier dat ver van de reine dieren af staat.<sup>34</sup>

Al deze voorstellen duiden op het 'listige' van de slang. Dit specifieke dier doet zich in Genesis 3 voor als een engel van het licht. Het is een geniepig kwaad. Andere gedachten over de slang zijn: de laster, de tweedracht, de nacht, de duisternis, de diepte, de afgrond, het giftige, het dodende, het doordringende, het hypnotiserende, het verstarrende, het koudbloedige en het negatief fonkelende.<sup>35</sup> Genesis verbergt echter bewust de identiteit van de macht achter de slang. Alle nadruk ligt op het spreken van de slang en niet op de precieze identiteit van het dier. Pas in het allerlaatste bijbelboek wordt dit publiekelijk openbaar: 'De grote draak werd op de aarde geworpen, de

30 Charlesworth, 2010:244–245, 438; Jeffers, 1996:75.

31 Lloyd-Russell, 1938; Cooper, 1873:339; Irenaeus of Lyon, 2012:1.10.

32 Westermann, 1994:324; Gunkel, 1964:15; Vriezen, 1937:240.

33 Joines, 1975:8–9; Cooper, 1873:325.

34 Wenham, 1987:73.

35 Charlesworth, 2010; Garrett and Kaiser, 2005:8; De Boer e.a., 1962:18.

oude slang, die genoemd wordt duivel en de satan, die de hele wereld verleidt' (12:9a). In Genesis 3 ligt alle nadruk op het slangendier, de geografische plaats 'van het veld' en van een indirecte heerschappij 'listigst van alle dieren van het veld'.

Deze listigheid (אָרומ, *'ārûm*) van de slang in Genesis 3:1 is een vreemd gebeuren. Het is een onheilspellend begrip dat in het vers ervoor, Genesis 2:25, met 'naakt' (אָרומ, *'ārom*) is vertaald. 'Naakt' en 'listig' zijn in het Hebreeuws afkomstig van dezelfde woordstam. Er is echter geen Nederlands woord te vinden dat recht doet aan beide betekenissen.

De woordspeling tussen 'naakt' en 'listig' herinnert ook aan andere woordspelingen in Genesis 2–3: Adam (אָדָם, *'ādām*) en de aardbodem (אֲדָמָה, *'ādāmāh*), vrouw (אִשָּׁה, *'isjāh*) en man (אִישׁ, *'isj*), Eva (חַוָּה, *chavvāh*) en leven (חַי, *chaj*). Later erkent Eva deze listigheid bij de slang, als ze toegeeft dat ze is verleid (Gn3:13). In de joodse traditie wordt deze sluwheid van het dier nog sterker met de naaktheid van de mensen verbonden. Volgens de oude joodse vader Halfon ben Qoria ontbrak de man bij het gesprek tussen de slang en de vrouw. De aanleiding daartoe was dat de man net seks met zijn vrouw had gehad en daarna in slaap was gevallen om van deze activiteit uit te rusten.<sup>36</sup> Dat verklaart, volgens de joodse vader, waarom ook de slang met 'naakt' wordt aangeduid. De slang had waargenomen hoe de man en de vrouw gemeenschap met elkaar hadden en ontwikkelde daardoor een passie voor de vrouw, die hij vervolgens misleidde.<sup>37</sup>

In de Bijbel vinden we voor deze gedachte nergens een bevestiging. Vragen als waardoor de slang het listigst kon zijn van alle dieren of meer informatie over het gebeuren buiten de hof, op het veld, blijven onbeantwoord. Door de verleiding wordt de slang wel door God vervloekt en zullen de 'wilde dieren' of 'velddieren' zich van hem afkeren (3:14). Het is hierbij goed om concluderend vast te stellen dat de dieren al vanaf het begin een grotere rol in de bijbelse geschiedenis spelen dan vaak is gedacht. Mens en dier staan in de schepping en in de ongehoorzaamheid naast elkaar en het dier gaat in beide gebeurtenissen voorop. De mens zal nu door de ongehoorzaamheid van de gewassen van het veld gaan eten, omdat hij de hof moet verlaten (3:18). Het veld is daardoor de plek van het onheil geworden. Dat komt nog sterker tot uiting als Kaïn zijn broer Abel uitnodigt om naar het veld te gaan. 'Kaïn zei tegen zijn broer Abel: "Laten we het veld in gaan." Toen ze daar waren, viel hij zijn broer aan en sloeg hem dood' (4:8). Het veld krijgt daardoor in het begin van Genesis een negatieve bijmaak.

---

36 Freedman and Maurice, 1983c:19:3.

37 Ibid., 18:6.

## Sprekende dieren

### *Een uniek fenomeen*

Het verslag van de sprekende negatieve slang in de hof van Eden doet denken aan het spreken van de ezelin bij de negatieve dwaalprofeet Bileam. De slang is in de Bijbel het eerste dier dat met de mens spreekt. De ezelin is het tweede dier dat dit doet (Nm22:22–35).

Tot op heden lijken de gebeurtenissen van de sprekende slang en de sprekende ezelin uniek in de oudheid van het Midden-Oosten. Nergens in Mesopotamië vinden we een parallel. We horen over sprekende planten en dieren alleen in parabellen (Re9:8) en visioenen (Op4:8; 5:14; 6:1–7). Zo luidt een oude fabel van de Griekse dichter Aisopos (±620–560):

Heel lang geleden woonde er in een ver land een machtige leeuw. Eens, toen hij uitgeput was van het jagen en van de hitte, ging hij terug naar zijn hol en viel hij daar in een diepe slaap. Terwijl hij sliep kwam er een muis voorbij, die in gedachten verzonken was. Hij lette niet op waar hij naartoe liep en kwam zo in het hol van de leeuw terecht. De muis trippelde over de rug van de slapende leeuw. Plotseling werd de leeuw wakker en ving hij de muis. Hij wilde er net zijn tanden in zetten, toen de muis hem om genade smeekte. De muis beloofde de leeuw voor zijn vrijlating te belonen. De leeuw bulderde het uit van het lachen en liet de naïeve muis in leven. Niet veel later wilde het toeval dat hij zijn leven aan de muis te danken had. De leeuw werd namelijk door een stel jagers gevangen genomen en met een touw aan een boom vastgebonden. De muis hoorde hem kermen van de pijn en ging er meteen op af. Hij knaagde het touw door en bevrijdde de leeuw. Toen piepte de muis: ‘Je moest toch zo lachen, omdat je niet kon geloven dat ik iets terug zou doen? Onthoud van nu af aan dat er ook bij muizen dankbaarheid bestaat.’<sup>38</sup>

Gesprekken tussen mensen en dieren vinden in oude fabels echter nergens elders plaats. Het is bijzonder dat dit zelfs in fabelverhalen ontbreekt. De enige uitzondering hierop zijn enkele oude Egyptische en latere Griekse mythen.<sup>39</sup> Doordat zij zich kenbaar maken als fabels onderscheiden zij zich duidelijk van de verslagen van de sprekende slang in Genesis 3 en de sprekende ezelin in Numeri 22.

---

38 Vgl. Aisopos, 2009.

39 Egyptisch: Lichtheim and Loprieno, 2006:211–215; Lichtheim, 2006:156–159. Grieks: Way, 2009:53; Homerus, 2016a:XIX.404-424.

### *Verbondenheid in het spreken*

Doordat alleen de slang en de ezelin in de Bijbel spreken, is het goed om in onze zoektocht naar het handelen van God, mens en dier in de geschiedenis beide teksten nader te vergelijken en op zoek te gaan naar overeenkomsten en verschillen. In beide situaties ontdekken we dat de mens, Eva en Bileam, niet vreemd reageren als deze dieren spreken. Het maken van een praatje met een slang of een ezel wordt als een dagelijkse aangelegenheid gezien. De dieren hoeven zich niet te verantwoorden voor hun bizarre gedrag. Zonder inleiding beginnen ze een gesprek met de mens. In beide gebeurtenissen vernemen we dat ze pretenderen een dieper inzicht te hebben in de relatie tussen God en de mens dan Eva en Bileam dat hebben. In die kennis willen ze hun gesprekspartners laten delen. Zoals de ezelin aan Bileam iets wil openbaren wat God heeft geopenbaard, wil de slang aan Eva openbaren wat God wil verbergen. Dat doen ze door in beide gevallen met een vraag te beginnen. De slang vraagt: 'Is het waar dat God gezegd heeft dat jullie van geen enkele boom in de tuin mogen eten?' (Gn3:1), en bij de ezel luidt het: 'Wat heb ik u misdaan, dat u me nu al drie keer geslagen hebt?' (Nm22:28).

In de hof spreekt de slang met Eva over de juiste interpretatie van Gods gebod, alsof dat de normaalste zaak van de wereld is. Het gesprek leidt er uiteindelijk toe dat Eva zich van God afkeert en de vrucht van de kennisboom tot zich neemt. Nadat ze dat heeft gedaan, worden haar ogen geopend en erkent ze dat ze door het dier is misleid. De negatieve doelstelling van de slang is bereikt: Adam en Eva hebben Gods gebod overtreden. Dit leidt er uiteindelijk toe dat een cherub met zijn zwaard de weg naar de levensboom verspert (Gn3:24).

Terwijl de slang de mens in het verderf wil storten door tegen Gods gebod in te gaan, wil de ezel bij Bileam precies het tegenovergestelde bereiken. In het verhaal van Bileam komen we opnieuw een hemelwezen tegen. Een engel van JHWH verspert met zijn zwaard de weg waarop Bileam met zijn ezel reist (Nm22:23). De ezel erkent dit gevaar en doorstaat pijn en verachting om het leven van zijn heer te redden. Zijn houding staat haaks op die van de verleidelijke slang. Toch wordt die reddingsactie hem niet in dank afgenomen. Bileam raakt elke keer meer in verwarring: eerst komt hij op een akker terecht (vs23), vervolgens wordt hij tegen een muur gedrukt (vs25) en ten slotte gaat de ezelin gewoon onder hem liggen (vs27). De profeet wordt woedend en ziet het gevaar niet. Hij slaat de ezel met zijn stok. De levensredder wordt geslagen door een ziener die ziende blind is.

In Numeri 22 vernemen we vervolgens dat God de mond van de ezel opent. De ezel krijgt daardoor een stem en stelt aan Bileam de vraag: 'Wat heb ik gedaan, dat jij me drie keer slaat?' (Nm22:28). Bileam reageert gevoelloos. Hij schijnt in zijn woede nauwelijks te merken dat het dier

langs wonderbaarlijke weg heeft leren spreken en antwoordt alsof hij gewend is om dagelijks te ruziën met zijn ezellen. Bileam vermeldt botweg dat hij de ezel zou doden als hij een zwaard had. Het dier wordt gelijkgesteld aan een rebelse slaaf. Na dit voorval gaan de ogen van Bileam open, zoals dat ook bij Adam en Eva het geval was. Net als zij wordt hij nu uit zijn euforie gehaald en geconfronteerd met wat er werkelijk gebeurde. Zijn leven was in groot gevaar (22:31) en de ziener zag minder dan de ezel. In zijn houding verandert Bileam echter weinig. Er klinkt geen excuus tegenover de ezel die hem het leven redde. Bileam vervolgt zijn pad naar koning Balak om het volk van Israël te vervloeken. Hij trekt zich van het voorval niets aan en denkt dat hij autonoom zal blijven over zijn eigen mond. Uiteindelijk zal blijken dat dit niet waar is. Het blijkt gemakkelijker voor een ezelin om de correcte woorden uit te spreken dan ziener Bileam dat doet.

Zoals het verzet van de ezelin tegenover de engel van JHWH groeit, en de ezel eerst uitwijkt naar het weiland (vs23), dan zichzelf tegen de muur duwt (vs25) en zich vervolgens neerlegt op de grond (vs27), moet Bileam met tranen in zijn ogen erkennen dat ook de zegen over Israël in zijn uitspraken groeit. In het begin spreekt hij over een groot volk (23:10), vervolgens over een volk met majesteit (vs24), dan over een volk dat te vergelijken is met paradijstuinen (24:5–6), dan over een volk waaruit een ster oprijst (vs17).

Bileam sluit af met drie spreuken waarin een vloek doorklinkt voor de andere volken die Israël tegenhouden. Deze vloek die Bileam over Israël wil uitspreken, wordt echter een zegen. Dat leidt er zelfs toe dat Balak de profeet uitscheldt (Nm24:10). De drie spreuken van Bileam herinneren meteen aan het spreken van de ezel en het drie keer slaan van het dier. Zoals God Bileam al eerder instrueerde, zal de profeet enkel dat zeggen wat God hem laat zeggen. De ezelin en Bileam worden tot gehoorzame instrumenten in Gods hand gemaakt. Bileam moet erkennen dat Israël een door God gezegende natie is, waaraan hijzelf noch Balak niets kan veranderen.

### *Heilshistorische kadering*

Laten we beide verhalen van de sprekende dieren nu concluderend eens breder heilshistorisch naast elkaar zetten: door de keuze van Adam en Eva om te luisteren naar de slang, is er uiteindelijk vijandschap tussen de slang en de mens en tussen de mensen onderling gekomen (Gn3:14–19). Adam en Eva moeten de hof waar zij met God wandelden verlaten en komen als ballingen in het gebied buiten de hof terecht. Daar zien ze hoopvol uit naar het moment waarop God weer samen met de mensen op aarde wil wandelen.

In het verhaal van Bileam zien we een beweging in de andere richting. Het volk Israël is uit het slavenhuis van Egypte verlost en keert nu terug

naar het land dat God aan de voorvaderen beloofde. Het is nu een beweging van de ballingschap naar het thuis waar God belooft te wandelen (Lv26:12). Dat is het land waar het volk geen vrees voor de wilde dieren hoeft te hebben: 'Ik zal ervoor zorgen dat de wilde dieren je met rust laten en dat het land niet geteisterd wordt door oorlogsgeweld' (vs6b). Dat mensen in die toekomstige dagen dan met de dieren gaan spreken, zoals dat gebeurt in de tekenfilms van *Walt Disney*, vermeldt de Bijbel niet. Het zal een tijd zijn waarin de mens en het dier in volkomen harmonie met elkaar zullen leven. Het land lijkt dan op de toestand van voor de ongehoorzaamheid van de mens. Enkel de dood is in de belofte van Leviticus 26:3–12 nog niet opgeheven. Die was vermoedelijk ook in Genesis 1–2 nog niet aanwezig. Hoewel, eigenlijk is dat maar de vraag. Kwam de dood ook al voor Genesis 3 in het dierenrijk voor?



# 4 De dood in het dierenrijk

## 1. Het dierenleed

### Het besef van pijn en verdriet

Wie heeft het nog niet meegemaakt dat hij 's nachts wakker werd door het geluid van dieren, die met elkaar in een doodstrijd verwickeld waren geraakt? Wie dit in een dichtbeboste omgeving beleeft, verneemt gekrijs in de nacht, het geluid van botten die breken en van vlees dat wordt afgerukt. De natuur zit vol gruwelijkheden. Diverse documentaires getuigen daarvan. Het ene dier wordt verslagen en door een ander dier verslonden. De grauwe klauwier prikt kevers die hij vangt levend op een doornstruik om ze in die marteltoestand zo lang mogelijk 'vers' te houden. De leeuw, die ontdekt dat een vrouwtje welpen heeft, doodt eerst de welpen om vervolgens met het vrouwtje te paren. Sommige spinnen en sprinkhanen eten hun partner op na de liefdesdaad, katten spelen met muizen voordat ze hen doden en ijsbeermoeders schromen er niet voor om hun eigen jongen te verslinden. Daarnaast is er nog het bekende voorbeeld van de Engelse bioloog Charles Darwin (1809–1882) over de larven van de sluipwespen. Deze larven worden door de sluipwesp in het lichaam van een rups gebracht. Vervolgens voeden de larven zich van binnenuit met het lichaam van de nog levende rups en laten ze de vitale levensorganen zolang intact tot al het andere vlees nagenoeg geconsumeerd is.<sup>1</sup> Voor wie dit van dichtbij meemaakt, is het een vreselijke wandaad. De gedachte dat dieren elkaar doden om te overleven is gruwelijk. Charles Darwin schreef daarom al aan de botanicus Joseph Hooker: 'Moet u zich eens voorstellen wat voor boek een kapelaan van de duivel zou kunnen schrijven over de onhandige, verspillende, blunderende en gruwelijk wrede werken van de natuur.'<sup>2</sup>

Waarom kenmerken bepaalde dieren zich als vleeseters (carnivoren) of vlees- en planteneters (omnivoren) en zijn andere dieren planteneters (herbivoren)? Een dier als de tijger wordt in zijn verschijning juist gekenmerkt doordat hij het vlees van andere dieren eet. Toch is deze wereld, waarin dieren andere dieren aanvallen en verteren, niet gemakkelijk in relatie te brengen met het joods-christelijke getuigenis van een goede God die deze wereld schiep. In het christelijke geloof wordt immers beleden dat de liefde van de Schepper zo ver gaat dat Hij zijn eigen Zoon voor deze

---

1 Darwin, 2017.

2 Darwin, 2008:82.

schepping geeft. Het liefdeskruis van Jezus Christus, de Zoon van God, vormt de centrale boodschap in de verkondiging van het evangelie. Jezus 'hield zijn gelijkheid aan God niet vast, maar deed er afstand van. Hij nam de gestalte aan van een slaaf en werd gelijk aan een mens. En als mens verschenen, heeft Hij zich vernederd en werd gehoorzaam tot in de dood – de dood aan het kruis' (Fp2:7–8). Die verkondiging van zelfopoffering staat haaks op het zelfbehoud dat we in de dierenwereld waarnemen.

Voor de Canadese evangelist Charles Templeton (1915–2001), die medestichter was van Youth for Christ (YfC) en samen met Billy Graham (1918–2018) wereldwijd talrijke evangelisatiecampagnes hield, was dat een reden om God vaarwel te zeggen:

De grimmige en onontkoombare realiteit is dat al het leven op de dood is gebaseerd. Elk vleesetend wezen moet een ander schepsel doden en verslinden. Het heeft geen optie. Hoe kon een liefhebbende en almachtige God zulke gruwelijkheden creëren? [...] Het valt toch niet buiten de competentie van een alwetende godheid om een dierenwereld te scheppen die onderhouden kan worden en bestendig is, zonder lijden en dood.<sup>3</sup>

In het verleden zijn er verschillende pogingen ondernomen om met deze spanning tussen de bijbelse verkondiging van een goede Schepper en de gruwelijkheden in de schepping om te gaan. Sommigen kozen voor de cartesiaanse gedachte, dat dieren geen gevoelens hadden en geen pijn kenden.<sup>4</sup> Dat een sluipwesp wreed zou zijn, was dan een menselijke projectie. Maar wetenschappelijk onderzoek leverde afgelopen decennia tal van bewijzen die aantoonde dat dieren kunnen lijden en emotionele en fysieke pijn kennen.<sup>5</sup> Die beschikbare gegevens zorgen dat wie blijft beweren dat dieren geen emoties kennen dat nu eerst moet aantonen. Dat zorgde voor de opkomst van de gedachte dat dieren wel pijn kunnen voelen, maar onvoldoende zelfbewustzijn hebben om te weten wat lijden is.<sup>6</sup> Hun zenuwstelsel produceert de letters l, e, n, ij, d, maar hun bewustzijn maakt daar geen 'lijden' van. Zo ontdekten wetenschappers dat krabben en vissen empirisch pijn ervaren, maar is het onduidelijk of zij ook een vorm van reflectief lijden kennen.<sup>7</sup> Kunnen zij zich door andere dieren in de steek gelaten, afgewezen of verraden voelen? Lijden dieren als hun 'nakomelingen' of 'vrienden' iets overkomt? Een hond kan tijdelijk reageren op

3 Templeton, 1999:197–199.

4 Trethowan, 1954:41, 92; Raven and Needham, 1932:120.

5 Srokosz and Kolstoe, 2016:3–19; Francescotti, 2013:117–121; Wilson, 2010:195, 212; Bekoff, 2008:13–14.

6 Blocher, 2010:168; Vgl. Lewis, 2016; Dougherty, 2014.

7 Elwood and Appel, 2009:1243–1247; Sneddon, 2003:153–162.

het gehuil van een andere hond, maar stopt daarmee als het gehuil voorbij is. Hij zet zijn reactie niet gedurende meerdere dagen voort, wanneer de andere hond door zijn baas hard wordt aangepakt. Er is daarin geen bewustzijn van lijden merkbaar. In hoeverre kunnen ook muggen, luizen, vliegen en ratten pijn voelen of lijden plaatsen? Muggen hebben slechts een minuscuul brein en geen neurale structuren die nodig zijn om emoties te ervaren. Dit zijn thema's van grote discussie.<sup>8</sup> Tegelijk beseffen onderzoekers dat het niveau van zelfbewustzijn niet hoog hoeft te zijn om lijden te ervaren. Vanuit die waarnemingen mogen we veronderstellen dat er een relatie bestaat tussen dat wat wij als pijn erkennen en de conclusie dat dieren pijn voelen.

## Gods ethische keuze voor het kwaad en het lijden

### *Het kwaad en lijden door God gemaakt*

Een andere oplossing voor de gesignaleerde spanning is te stellen dat dieren wel pijn kennen, maar dat dit geen spanningsveld met het geloof in een goede Schepper oplevert.<sup>9</sup> Dat wat de mens als dierenleed in de schepping waarneemt, is door God gemaakt als goede en positieve functie. Dieren die sterven geven voedingsstoffen en ruimte aan andere dieren. Wilde dieren zorgen ervoor dat tamme dieren in groepen bijeen blijven en collectief gebied per gebied afgrazen. Doordat zij in de groep blijven, kunnen planten in andere gebieden zich gemakkelijk herstellen. Daarnaast zorgen wilde dieren ervoor dat de tamme dieren het land niet kaalvreten door een toename in populatie. Als deze dieren het land zouden kaalvreten zou dat namelijk weer een impact hebben op andere dieren.

Toch is ook deze opvatting voor velen moeilijk te aanvaarden. Wie zich met het leed, de dood en de pijn in dierenwereld geconfronteerd weet, voelt zich niet geroepen om er Gods heerlijkheid als Schepper mee te roemen en in de doodstrijd 'de enorme vitaliteit en kracht' van Gods grootheid te zien.<sup>10</sup> De meeste mensen voelen in zo'n doodstrijd eerder de schreeuw om Gods gerechtigheid en verlossing in hun hart. Als het karakter van God zich door liefde, genade en vrede kenmerkt, is het niet gemakkelijk de strijd, wreedheid en dood in de dierenwereld als spanningsvrij te zien. Zij stemmen in met het getuigenis van Elihu: 'Julie die zo verstandig zijn, luister dus naar mij: het is verre van God om kwaad te doen, de Ontzagwekkende zal geen misdaad plegen' (Jb34:10).

---

8 Zie uitvoerig: Srokosz and Kolstoe, 2016:3–19.

9 Morley, 2006:155; Geach, 1979:77–79.

10 Farrer, 1966:53.

Een ander voorstel is om het lijden in de dierenwereld als een bewuste schepping van God op te vatten. De schepping is dan ‘gevallen geschapen’. In zijn liefde en genade schiep God de wereld op deze manier om er een hoger doel mee te bereiken.<sup>11</sup> De kerkvader Augustinus van Hippo (354–430 n.Chr.) koos al in navolging van de Griekse wijsgeer Plotinus (204–270 v.Chr.) voor deze richting. De duistere gruwelijkheden in de schepping waren nodig om het goede en schone beter te laten zien.<sup>12</sup> Het lijden in de dierenwereld laat de mens zien wat kwaad is. Daardoor wordt de mens in staat gesteld een vrijwillige keuze tegen het kwaad te maken en voor het goede te kiezen. Het lijden is dan een instrument dat de levensvrijheid van de mens garandeert. Zonder een kwade dood of grillige oorlog zou niemand weten wat goed is en wat vrede betekent. Een goede parel wordt op een donkere doek gelegd om er optimaal de schoonheid van te tonen.

Toch stoot ook dit voorstel op verzet. Hoe mooi de beeldspraak van het donkere doek en de parel ook klinkt, uiteindelijk betekent dit dat God het kwaad nodig heeft om het goede beter te bereiken. Maar welk nut heeft een hert dat in een bosbrand terechtkomt, verschrikkelijk verbrand raakt en zwaargewond verschillende dagen in doodstrijd verkeert, zonder dat één mens dat ziet? Wie het leed in de natuur observeert, beseft dat dit moeilijk bij een God past die zich in Jezus Christus openbaart. Als God direct verantwoordelijk is voor het dierenleed, getuigt dat eerder van een sadistische en beperkte godheid, die niet bij machte is meteen het goede te bereiken, zonder dat het kwaad als fundament dient. Het zou te vergelijken zijn met ouders die hun kinderen door een brutaal en gruwelijk traject van lijden en pijn laten gaan om hun een ‘betere’ opvoeding te geven waarin het kind ontdekt wat vrede en liefde is.

Gods wezen als volmaakte goede Schepper staat in dit voorstel onder druk. Wanneer we het dierenleed aan Gods plan met deze schepping toeschrijven, verklaren we dan niet goed wat kwaad is? In de bijbelse openbaring wordt het kwaad nergens als een schepping van God gezien. Enkel het donkere onheil, dat als een straf over de goddeloze komt, typeren de profeten als een kwaad dat door God wordt veroorzaakt (Js45:7; Am3:6). Daarmee beschermen de profeten het volk tegen verkeerde godsbeelden en roepen ze hun toehoorders op om zich niet tot andere goden, maar tot JHWH te keren als zij het onheil willen ontwijken. Het onheil over de goddeloosheid is alleen omkeerbaar door het zich toewenden tot de goede God, waarvan de Bijbel getuigt.<sup>13</sup>

---

11 Vgl. Astley, 2009:173; Van Ruler, 2009:159–172; Van de Beek, 2005:188.

12 Plotinus, 2014:III.2.11; vgl. II.9.13; III.3.7; Augustinus, 1937:XL.76-77; 2014a:XI.22; 2009:VII.22; 2008:I. Vgl. Aquinas, 2006:1.96.1.

13 Zie voor een verdere analyse van Js45:7 en Am3:6: Hausoul, 2018k; 2018d.

### *Gods omgang met de roofdieren*

Een uitdaging in dit voorstel vormen de poëtische teksten, die Gods omgang met de roofdieren roemen. Zo loven de psalmisten Gods grootheid met de uitspraak: ‘de jonge leeuwen gaan uit op roof, brullend vragen zij God om voedsel’ (104:21). Er wordt erkend dat God ‘voedsel geeft aan de dieren, aan de roepende jongen van de raaf’ (147:9). God vraagt aan Job:

Kun jij voor de leeuw op prooi jagen en de honger van de welpen stillen wanneer ze weggedoken zitten in hun holen, of op de loer liggen onder een dak van bladeren? Wie verschaft de raaf zijn voedsel, wanneer zijn jongen God aanroepen, wanneer ze zonder voedsel rondzwerven? (Jb38:39–41).

Daarnaast voelt God zich verantwoordelijk voor de gier, van wie de jongen bloed slurpen (39:30). Al deze bijbelteksten staan in de context van Gods voorzienigheid. God zorgt voor deze dieren, zoals God ook voor alle mensen zorgt. Dat betekent echter niet dat God ook de Schepper van het kwaad is dat deze dieren en mensen doen. Het gaat om de werken van de voorzienigheid die God voor de schepping heeft. Ook na Genesis 3 gaat God met alles in wijsheid om. Vervolgens is de dichter onder de indruk van het aantal schepselen en de wijde van de zee (Ps104:24–26). Dit grote aantal brengt de dichter in vers 27 opnieuw in relatie met het thema van Gods voorzienigheid. Nergens in Psalm 104 of Job 38–40 komt de gedachte voor dat God de Schepper van de gruweldaden in de natuur is. Dit maakt het moeilijk te accepteren dat ‘voor Genesis, Job en de psalmist het doden van dieren al vanaf het begin onderdeel is van Gods goede schepping.’<sup>14</sup> De context van Job en Psalm 104 en 147 is een context van zorg dragen. In dit zorg dragen krijgen ook de wilde dieren hun plaats. Het is daarom onterecht als mensen in het verleden de wilde dieren dachten uit te kunnen moorden, omdat zij niet bij de oorspronkelijke schepping pasten.

Ook Jezus doet soortgelijke uitspraken in de context van Gods voorzienigheid:

Kijk naar de raven: ze zaaien niet en oogsten niet, ze hebben geen voorraadkamer en geen schuur, het is God die ze voedt. Hoeveel meer zijn jullie niet waard dan de vogels! (Lc12:24)

Deze tekst betuigt dat God ook na het indringen van het kwaad zorg voor alle dieren draagt. Daarbij geeft de tekst – evenals de bovengenoemde – geen antwoord op de vraag of God deze dieren ook als vleeseters schiep.

---

<sup>14</sup> Faro, 2015:209.

Het getuigenis is dat, ondanks dat veel dieren vleeseters zijn, God met dezelfde liefde voor hen blijft zorgen zoals Hij dat voor de mens doet. God heeft de dieren evenmin als de mensen na Genesis 3 in de steek gelaten. God 'laat zijn zoon immers opgaan over goede en slechte mensen en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen' (Mt5:45). Wat in dit vers voor mensen geldt, mag vanuit de Psalmen en Job ook op dieren worden toegepast. God is degene die zorg draagt voor zijn schepping en het kostbare werk van zijn handen niet loslaat. Daarmee is God niet de Schepper of Architect van het kwaad en de chaos in deze wereld. Gods karakter als Schepper is in overeenstemming met zijn karakter als Verlosser. Als we het kwaad vanaf het begin van de schepping als Gods medestander zien, is het absurd dat dit als Gods tegenstander bij de voltooiing van de schepping wordt bestreden. De oorspronkelijke vriend verandert dan te gemakkelijk in een vijand. Nergens is het kwaad echter een 'vriend' van God. In het bijbelse getuigenis van schepping en voltooiing staat het kwaad altijd als een vijandelijke macht diametraal tegenover God.

## Het lijden als indringer in het begin

### *Genesis 3 en het lijden*

In de orthodoxe joods-christelijke geloofsleer is de keuze gemaakt om God en het kwaad van elkaar te scheiden en te geloven in een goede oorspronkelijke schepping. Het dierenleed hoort niet bij het ontwerp of het plan van God. 'De dood is niet door God gemaakt. God vindt geen vreugde in de ondergang van enig levend wezen', luidt het in het joodse werk Wijsheid (1:13). Door het verlossingswerk van Jezus Christus ontdekken we dat elk lijden, elke corruptie en gruwelijkheid tegen Gods bedoeling voor deze schepping indruist. Het kwaad is geen nederige dienaar in Gods schepingsdoel. Het is een vijandelijke macht die dat doel weerstreeft.

Wanneer en waardoor is het dierenlijden dan ontstaan? Het meest bekende antwoord hierop is dat het lijden op aarde een voortvloeisel is van de eerste menselijke ongehoorzaamheid.<sup>15</sup> Door toe te geven aan het getuigenis van de listige slang in Genesis 3 kreeg het kwaad de sleutels in handen om de schepping verder te vernietigen. Dit was het gevolg van wat de mens deed. Omdat de mens verantwoordelijkheid over de hele schepping had, werd de hele schepping meegetrokken in de ongehoorzaamheid. Dieren moesten nu lijden als gevolg van de menselijke misstappen.

---

<sup>15</sup> Paul, 2017:71–73; Morris, 2002:195–196; Louth, 2001:67–69, 94–95; MacDonald, 1984:169–171; Irenaeus of Lyon, 2001:V.33.4; Gregorius Nyssenus, 2009; Basilius Caesariensis, 2011; Chrysostom, 1990:9.4; Philo of Alexandria, 2005c:1:16; Pseudo-Henoch, 1994:25:6; Pseudo-Henoch, 1901:31:3-6; 180vC:14:7-8.

Een uitspraak die hiermee graag in relatie wordt gebracht is Romeinen 5:12: '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.' Het lijden en de dood zijn dan in het dierenrijk gekomen door de zonde van deze éne mens. Maar Paulus concentreert zich in de context van deze bijbeltekst op de mensheid. Hij verduidelijkt dat door Adams ongehoorzaamheid de dood een feit is in het leven van 'alle mensen': 'Door de overtreding van één mens moesten alle mensen sterven' (vs15). Daar tegenover staat de rechtvaardiging die door Christus, de laatste Adam, tot 'alle mensen' komt (vs19, 21). In deze context breidt de apostel dat niet tot de dierenwereld uit. Dat zou ook vreemd zijn. Dieren worden niet door Christus gerechtvaardigd en dat lijkt ook niet noodzakelijk te zijn.

Uitlegkundig is het daarom niet correct om Romeinen 5:12 als 'bewijs-tekst' voor de vraag wanneer dieren voor het eerst stierven te gebruiken. Het thema van de schepping brengt Paulus wel drie hoofdstukken later ter sprake. In Romeinen 8:20–21 schrijft hij:

Want de schepping is ten prooi aan zinloosheid, niet uit eigen wil, maar door hem die haar daaraan heeft onderworpen. Maar ze heeft hoop gekregen, omdat ook de schepping zelf zal worden bevrijd uit de slavernij van de vergankelijkheid en zal delen in de vrijheid en luister die Gods kinderen geschonken wordt.

Bij deze vergankelijkheid denken uitleggers concreet aan het leed in de dierenwereld.<sup>16</sup> De ongehoorzaamheid van Adam leidde dan tot een kosmische val, waarin heel de schepping werd meegetrokken. Een moeilijkheid hierbij is dat deze bijbeltekst niet rechtstreeks over Adam spreekt. Er is slechts sprake van een 'hem' die de schepping onderwierp. Die vaststelling maakt ons alert om dieper naar de gedachte te kijken of Adam wel de oorzaak van het dierenleed was.

In Genesis 3 horen we namelijk wel over de vervloeking van het akkerland, maar komen we de gedachte van een kosmische val, die het dierenrijk en vele andere zaken beïnvloedde niet tegen (vgl. Gn5:29). We vernemen er alleen dat de akker voor de mens moeilijker te bewerken zal zijn en dat er dorens en distels zullen groeien (3:17–18; vgl. 4:12). Als oordeel over de slang kondigt God af dat deze verlaten zal zijn door de dieren, op zijn buik zal kruipen en stof zal eten. De slang wordt een vijand van de andere dieren, zijn nakomelingen staan in vijandschap met de nakomelingen van de vrouw en hijzelf wordt tot stofzuigerslang gedegradeerd (3:14). Van chaos in verre melkwegstelsels, de komst van aardbevingen en natuurrampen,

---

<sup>16</sup> Chang, 2000.

het ontstaan van de tweede hoofdwet van de thermodynamica of een groot dierenleed zwijgt Genesis 3.

### *Andere tijdstippen van indringing*

Het lijden dat de andere dieren tegenwoordig doormaken is trouwens in veel gevallen een nog grotere vloek dan de slang in eerste instantie over zich heen kreeg. De slang kan zich nog tegen wilde dieren verdedigen, maar het tamme vee kan dat niet. Die observaties zorgden ervoor dat er in de joods-christelijke geloofsleer ruimte was voor andere voorstellen over de oorsprong van het dierenleed. Eén keuze was het om de oorzaak van alle kwaad en ellende met de zonde in Genesis 6 te verbinden. Daar vernemen we van overtredingen tussen de mensendochters en de ‘zonen Gods’ (6:1–4). Dat leidt ertoe dat de aarde vol kwaad was in de dagen van Noach (6:5). Het kwaad kreeg impact op alle facetten van de aarde, zoals we in hoofdstuk 6 nog uitvoerig zullen vaststellen.

Een andere keuze was het om het dierenleed in een vroeger tijdstip dan Genesis 3 te plaatsen. Aanleiding daartoe zijn de militair geïnterpreteerde oproepen van God aan de mensen in Genesis 1–2. De eerste mensen moeten de aarde ‘onderwerpen’ (Gn1:28) en de hof in Eden ‘bewaken’ (2:15). In hoofdstuk 3 zagen we al dat het bij deze termen niet om een rustige akkerbouw of een idyllische omgang met het land ging. De termen wijzen op de mogelijke aanwezigheid van een strijdveld.

Uit Genesis 3:1 blijkt dat het kwaad al via de slang op de loer ligt om zijn invloed op aarde te doen gelden. Gods hof moet worden bewaakt tegen deze indringers en het gebied buiten de hof moet aan Gods verlangens worden onderworpen. Dit soort vermeldingen roepen het vermoeden op dat er voor de eerste menselijke ongehoorzaamheid al vijandelijke machten in de schepping aanwezig zijn. Als Openbaring 12:9 stelt dat satan de slang in Genesis 3 gebruikte, dan roept dat eveneens de vraag op wanneer satan voor het kwade koos. Het is namelijk niet gemakkelijk om te veronderstellen dat God satan kwaadaardig schiep. In de geloofsleer leeft daarom de gedachte dat ergens tussen Genesis 1:1 en Genesis 3:1 de ongehoorzaamheid van satan plaatsvond. De bijbeltekst van Genesis zwijgt echter over zo’n verzet tegen God.

Het fascinerende van het voorstel dat het dierenleed al voor Genesis 3 plaatsvond, is dat het nauw aansluit bij de eerder genoemde theorie rondom Genesis 6. Bij beide gebeurtenissen wordt er aan een verzet van de hemelse machten tegenover God gedacht. De ‘zonen Gods’, die via de dochters de wereld met giganten bevolken, zijn volgens velen namelijk eveneens hogere machten (vgl. 2Pt2:4; Jd1:6).<sup>17</sup> Zonder enige vorm van introductie ver-

---

<sup>17</sup> Zie uitvoerig: Hausoul, 2018i.



meldt Genesis deze ‘zonen Gods’. Daaruit laat zich vaststellen dat er vanuit de hemel niet alleen licht op de aarde schijnt. Ook de duisternis wil zijn macht op aarde vestigen en werpt er haar ‘dolik’ of ‘nepkruid’ uit (Mt13:25). Gods reactie op het gebeuren in Genesis 6 is dat ‘alle mensen op aarde slecht waren: alles wat ze uitdachten was steeds even slecht’ (vs5). Aan de negatieve machten die hierachter zitten, wordt in het begin van Genesis slechts prille aandacht besteed. Alleen termen als ‘onderwerpen’ (1:28), ‘bewaken’ (2:15), ‘sluwste van alle veldieren’ (3:1) en ‘de zonde [ligt] op de loer’ (4:7 – na de verdrijving uit de hof), wekken onze nieuwsgierigheid op. Zelfs in Genesis 6 komt de identiteit van het kwaad niet volledig in beeld. Alle aandacht is gericht op de relatie tussen God en zijn schepping.

## 2. De Levensboom en de vleeseters

### De sterfelijke mens in het strijdveld

#### *Twee bomen in de hof*

Verschillende termen wijzen er in Genesis 1 al op dat het kwaad op de loer ligt. De keuze van God om de mens in een afgebakende hof in het land Eden (‘liefelijk’) te plaatsen met de opdracht om deze ‘te bewaken’, ‘te bewaren’ en de aarde ‘te onderwerpen’ (Gn1:28; 2:15), duidt al op een strijdveld. Die gedachte sluit naadloos aan bij de joods-christelijke orthodoxie, die beseft dat de machten van het kwaad al voor Genesis 3 en 6 bestaan. Als evenbeeld van zichzelf plaatst God dan de mens in de hof om van daaruit zegen tot de hele schepping te kunnen brengen door de kwaadaardige machten daarbuiten te bedwingen en te onderwerpen. De mens dient dat te doen door de aarde in overeenkomst met Gods karakter te onderwerpen en door de hof te bewerken en te bewaken (Gn1:28; 2:15, zie hoofdstuk 3).

In deze hof zijn de levensboom en de kennisboom geschenken van God. Door de kennisboom kan de mens goed en kwaad onderscheiden, zoals de koningsrechter Salomo dat later doet (1Kn3:9).<sup>18</sup> Wel mag de mens niet van de kennisboom eten. De mens hoeft de smaak van goed en kwaad niet te proeven om er weet van te hebben. Dat is te vergelijken met velen die gelukkig nooit een moord hoefden mee te maken om te beseffen dat moord een vreselijk kwaad is.

Naast de kennisboom staat de levensboom. Door deze boom hoeft de mens de dood niet te vrezen. Hier mag de mens van eten. Het leven mag worden gesmaakt. Door van de levensvrucht te eten, kent de mens het eeuwige leven. Zonder de boom leeft de mens niet eeuwig (Gn3:22). Uitleggers

---

<sup>18</sup> Beale, 2011:35, 69.

concluderen uit deze gegevens dat God de mens sterfelijk schiep.<sup>19</sup> Voor het eeuwig leven was de mens afhankelijk van de levensboom. Dat kan betekenen dat ook de dieren, die eveneens uit de aarde voortkwamen, sterfelijk waren.

Die gedachte laat zich ook vanuit de biologie onderbouwen. Als de dieren onsterfelijk waren (zoals vaak gedacht) en zich met dezelfde snelheid vermenigvuldigden als vandaag, zou dat tot grote rampen hebben geleid. Sommige insecten en kleine dieren vermenigvuldigen zich zo snel, dat ze aan het einde van de scheppingsweek de hele aarde al zouden bedekken en er geen planten meer op aarde te vinden zouden zijn. Dat zou de verhouding tussen planten en dieren uit evenwicht brengen. Een uitweg uit al deze vaststellingen biedt de mogelijkheid dat de omstandigheden in de oorspronkelijke schepping anders waren dan vandaag. Als insecten en de kleine dieren zich traag vermenigvuldigden, zou dit een andere situatie zijn. De eendagsvlieg zou dan pas na Genesis 3 zijn definitieve naam ontvangen.

#### *Gods opdracht aan de mens*

Genesis 1–3 getuigt er dus veeleer van dat de mens en de dieren door God sterfelijk werden geschapen. Als God tot de mens zegt dat deze sterft op de dag dat hij van de kennisboom eet, beseft de mens wat sterven is. Deze beginsituatie wordt door God als ‘goed’ gezien, ondanks de bovenvermelde termen die op een strijdveld wijzen. Alle nadruk ligt daardoor in Genesis 1–2 op de menselijke verantwoordelijkheid tegenover God en de schepping. Samen met de dieren krijgen de mensen van God de zegen mee tot vermenigvuldiging. God staat daarmee aan de kant van het leven. De mens heeft het voordeel dat hij in de hof beschermd is en van de levensboom kan eten. Gods plan is het dat de mens als zijn beelddrager het kwaad zal overmeesteren.<sup>20</sup> Dat plan wordt werkelijkheid door *de Mens* bij uitstek: Jezus Christus. Hij is het beeld van de onzichtbare God en de laatste Adam die alles volbrengt.

In plaats van in Gods aanwezigheid te verblijven en zijn plan op aarde te realiseren, neemt de mens de beslissing om het onheil van de slang te geloven. De mens kiest om zich te onderwerpen aan de godsdienstige gedachten van de slang, om goed en kwaad te kennen en zich de weg tot de levensboom te laten ontnemen (3:22–23). Wat de mens door die onge-

---

19 Faro, 2015:208; Waltke, 2008:257; Fretheim, 2005:77; Paul, Van den Brink en Bette, 2004:41; Van Genderen en Velema, 1992:745; Sarna, 1989:18–19; Litton, 1960:546; Berkouwer, 1957:275–276, 284–294; Chafer, 1947:I.204; II.149; Vgl. Justinus de Martelaar, 2005:80.4; Clemens Alexandrinus, 1985:I.1.1; IV.11; Augustine of Hippo, 1982:I.205; Tatianus and Trelenberg, 2012:8.

20 Hausoul, 2018f:185–191, 255–273.

hoorzaamheid oogst, is de dood, omdat de weg naar de levensboom versperd is (vgl. Rm5:12; 1Ko15:21). De mens wordt gevangen onder het bewind van de heerser van de dood (Hb2:14). Gods opdracht om kinderen te verwekken, de aarde te bevolken en het onderwerpen van de aarde, wordt nu verzwaard. De vrouw zal lijden bij het baren (3:16) en de man zal lijden in zijn omgang met de aarde (3:17). Pas de Mens bij uitstek, Jezus Christus, brengt een omkeer in dit bestaan. Hij voltooit Gods plan en biedt de mens verlossing aan. Wie zich verbindt met Christus, overwint en krijgt toegang tot de levensboom (Op2:7; 22:2).

Vanuit deze reflectie laat zich concluderen dat de dieren niet noodzakelijk onsterfelijk geschapen zijn. In de bijbelse openbaring vinden we hiervoor namelijk geen enkele aanleiding. Het spreken over de levensboom om de mens eeuwig leven te schenken, pleit veeleer voor het tegendeel. Van een levensboom voor de dieren is in de Bijbel echter evenmin sprake als van een levensboom die ervoor zorgt dat de stenen niet verder afslijten. De overweging dat de dieren in de hof van Eden konden sterven, betekent echter niet meteen dat er toen ook al een strijd onder de dieren bestond. Dit is een aparte vraag, waarop we nu willen ingaan.

### De oorsprong van de vleeseters

Wie het kwaad op basis van de bijbelse getuigenissen al voor de gebeurtenissen in Genesis 3 erkent, beseft dat dit de mogelijkheid opent dat er al voor dat moment dierenleed mogelijk was. Zoals Jezus Christus het opneemt tegen de machten van het kwaad, om Gods plan met deze schepping te realiseren, moest de eerste mens het tegen de machten van het kwaad opnemen, om Gods plan met deze schepping te realiseren. In beide gebeurtenissen is er plaats voor een verlossende functie. We moeten er vanuit deze benadering dan voor waken om toekomstige beloften van dierenvrede in teksten als Jesaja 11 en Jesaja 65 terug te projecteren in het bijbelse scheppingsverhaal van Genesis 1–2. Dat blijkt ook voor wie de beschrijvingen van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde in Openbaring 21–22 vergelijkt met de oorspronkelijke schepping in Genesis 1–2. Duisternis, nacht en zee, die we kennen vanuit Genesis 1, zijn in de nieuwe schepping niet meer te vinden. De toekomst betekent geen terugkeer naar het begin. Vanuit dit perspectief dienen we voorzichtig te zijn om te concluderen dat het aan het begin zo was als aan het slot. De hof van Eden is nog niet de nieuwe aarde. Er zijn parallellen, maar ook contrasten tussen begin- en eindtoestand. De mens is vanaf het begin het instrument waardoor God aan de hele schepping redding schenkt. Dat ook de dierenwereld een speelbal kan worden in de strijd tegen de machten, blijkt uit het voorval van Jezus bij de varkens in het land van de Gadarenen (Mt8:28–31, zie hoofdstuk 10).

De Britse schrijver en letterkundige Clive S. Lewis (1898–1963) stelt zich de vraag of de mens tijdens zijn eerste komst in deze wereld niet al een reddende opdracht te volbrengen had:<sup>21</sup>

Het kan een van de doelstellingen van de mens zijn geweest om vrede te herstellen in het dierenrijk. Als de mens zich niet met de vijand had verbonden, zou hij hierin zodanig succesvol zijn geslaagd dat we ons het resultaat daarvan nauwelijks kunnen voorstellen.

Dat we ons het resultaat daarvan nauwelijks kunnen voorstellen is helemaal waar. De spijsverteringssystemen van vleeseters verschillen namelijk aanzienlijk van die van planteneters.<sup>22</sup> Wie zich bezighoudt met de vraag hoe sterk de dieren door de menselijke ongehoorzaamheid veranderden, mag zich daarom niet tot enkel het gebit beperken. De lichaamsbouw en het instinct van veel vleeseters zijn zo complex dat het moeilijk te loochenen valt dat een intelligente Ontwerper daarvoor verantwoordelijk is. Zo kenmerkt de leeuw zich door een nauwkeurig jachtinstinct, immense spierkracht en een spijsvertering die het rauwe vlees perfect verteert. Een ander voorbeeld is het slangengif dat uit zeer complexe chemische stoffen bestaat en het zenuwstelsel van de ander effectief kan verlammen. Er zijn hier nog veel andere verschijnselen aan toe te voegen. Zij zijn te ingewikkeld om als ‘misvorming’ van een goed schepsel in het begin te zien. Dat zou immers hetzelfde zijn als wanneer een oldtimer zich ‘misvormt’ tot een maanraket. Deze ingewikkelde dieren lijken vanaf het begin op deze manier gemaakt.

Veel orthodoxe joden en christenen zullen het immers niet accepteren dat deze intelligente ontwerpen aan de machten van het kwaad worden toegeschreven. Dat zou namelijk betekenen dat het kwaad even machtig en verheven als God is. Ook is het onaannemelijk dat zulke ingewikkelde en gevaarlijke dieren plotseling zonder Gods ingrijpen konden ontstaan. Nergens wordt er in de Bijbel gesteld dat het kwaad al deze gevaarlijke dieren maakte of dat deze dieren na Genesis 3 werden geschapen. Genesis getuigt slechts van één moment waarop God alle schepselen maakte. God zou hen dan multifunctioneel hebben geschapen met positieve of negatieve ontwikkelmogelijkheden.

---

21 Lewis, 2009:140.

22 Whorton, 2005:124.

## Van harmonie naar leed

### *Van planten- naar vleeseters*

In Genesis 1 lezen we dat God aan de mens het voedsel van ‘alle zaaddragende planten en alle vruchtbomen’ schenkt (vs29) en aan de dieren ‘de groene planten tot voedsel’ (vs30). De mens krijgt niet de opdracht om het vlees van vissen, vogels of landdieren te consumeren. Ook andere culturen zien het doden van een dier om het vlees te kunnen eten als onrechtvaardig.<sup>23</sup> Een uitzondering op deze uitleg vormt de Franse theoloog en reformator Johannes Calvijn (1509–1564). Hij vat Genesis 1:29–30 als advies op en ziet er weinig problemen in als het vlees van een dier wordt geconsumeerd.<sup>24</sup> Daarmee behoort hij in zijn uitleg tot de minderheid. Het gros van de uitleggers accepteert Gods voedselinzettingen in Genesis 1:29–30 als normatief. Het leven van een ander dient niet te worden beëindigd om iemand te voeden. We komen daar nog op terug in hoofdstuk 13, over vegetarisme.

Dit patroon van vrede komt diverse keren in de Bijbel naar voren. In Genesis 2 zagen we al dat God alle dieren bij de mens bracht om namen aan hen te geven. Van een onderdrukking van wilde dieren of roofdieren is geen sprake. Dit facet ontbreekt ook later, als de dieren bij Noach komen. De dieren komen zonder slag of stoot bij hem:

Van de reine en de onreine dieren, van de vogels en van alles wat op de aardbodem rondkruipt, kwamen er telkens twee bij Noach in de ark, een mannetje en een wijfje, in overeenstemming met wat God hem had opgedragen (7:8–9).

Ook deze keer krijgen we niet de indruk dat Noach de dieren voor elkaar moet beschermen. Pas in Genesis 9:3 horen we voor het eerst dat God de mens toelaat om dieren te eten. De voedselinzettingen in Genesis 1:29–30 laten daarom vermoeden dat de dieren in Genesis 1–2 nog niet met elkaar in strijd leefden, maar dat deze tendentie wel mogelijk was. In Gods oorspronkelijke schepping was er aan het begin een harmonie tussen de schepselen. Ze golden als één grote familie en aten plantaardig voedsel. Net zoals de mens de keuze had om van de kennisboom te eten, hadden ook de dieren de keuze om zich tegen God te keren. God gaf zijn schepselen de vrije wil hierin. In Genesis 3 horen we vervolgens dat de slang als eerste schepsel God in twijfel trekt. Hij is de overste van de ‘velddieren’ of ‘wilde dieren’ (3:1; vgl. hoofdstuk 3). In plaats dat de eerste mensen Gods zegen

---

<sup>23</sup> Vgl. Plato, 2008:VI.782.

<sup>24</sup> Van den Brink, 2017:161; Calvin, 2010b:Gn1:29; 9:3; Collins, 2006:165.

uitbreiden naar de hele schepping en ook het gebied van het veld daaraan onderwerpen, volgen zij de slang en onderwerpt de overste van de velddieren de mens.

Vanaf dat ogenblik groeit de invloed van het kwaad in de geschiedenis en wordt de mensheid met de wilde dieren, de duisternis, de nacht en de zee uit Genesis 1 geconfronteerd. Tegelijk wordt ook Gods goedheid voor de mens zichtbaar en spreekt God zijn beloften uit dat het kwaad uiteindelijk zal worden overwonnen. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde, die God van oorsprong in gedachte heeft voor de mens, raken de eerste mensen niet kwijt. Ze worden veeleer in een heilsplan geplaatst dat uiteindelijk zal uitmonden in deze heerlijke toekomstige toestand. Dat is het ogenblik waarop Gods plan met de mens wordt volbracht. De toestand in Genesis 1-2 wordt daarbij gezien als een goed begin. Er heerst in dit begin een vrede tussen de schepselen, die alle daarvoor in vrijheid kiezen. Tussen de dieren en de mensen is er een diepe harmonie. Pas in Genesis 9:2 horen we voor het eerst dat de dieren ontzag en angst voor de mensen krijgen.

#### *Conclusie: een geleidelijk verval*

Deze overwegingen brengen ons tot de conclusie dat het verval in de dierenwereld een geleidelijk gebeuren is geweest. In Genesis 1-3 blijkt het kwaad zijn macht te doen gelden via de slang. God roept de slang voor die daad ter verantwoording. Het dier heeft voor het kwaad gekozen, evenals de mens daarvoor koos. De slang draagt daarvoor de verantwoordelijkheid. Die verantwoordelijkheid van dieren komt ook elders in de Bijbel aan bod (Gn9:5; Ex21:28-29). Nergens wordt daarbij gesteld dat een dier 'onwetend' is.

Vanaf Genesis 3 neemt het dierenleed en mensenleed op aarde toe. Wie hierbij over het lijden in de dierenwereld nadenkt, ontdekt dat een groot deel van dit lijden ook door mensen ontstaat. In hun bruutheid kiezen mensen ervoor om dieren te mishandelen of te verwaarlozen. Van een beschermende en bewakende rol, zoals God die aan de mens in Genesis 2:15 meegaf, willen mensen dan niets meer weten. Hoewel de mens in staat is om helend aanwezig te zijn in deze corrupte wereld en dieren het goede te leren, wordt geweld aan dieren geleerd. Honden worden geslagen en getrapt, katten worden aan hun lot overgelaten, ongewenste dieren worden in het wild uitgezet, vee wordt opgedreven voor een grotere economische winst. Er ontstaan moeilijkheden in de dierenwereld door de milieuvervuiling en een verkeerde omgang met de grondstoffen van de aarde. Volledige bossen worden van de aardbol weggevaagd zonder dat er aandacht is voor de leefwereld van talrijke dieren daarin. Gods opdracht aan de mens om zijn schepping te beheren wordt in dit alles met voeten getreden. Juist voor hen die zich door de God van de Bijbel aangesproken weten is het de

uitdaging om in deze gevallen schepping Gods goede karakter te weerspiegelen wat betreft de omgang met de dieren, zoals hoofdstuk 3 liet zien.

Vanaf het prille begin ziet de schepping daarom uit naar het moment dat de machten van het kwaad in haar onderworpen worden. Ze beseft dat ze ergens van wordt losgemaakt, de schepping wordt verlost. Aan het begin van het laatste bijbelboek klinkt daarom de lof van 'elk schepsel in de hemel, op aarde, onder de aarde en in de zee, alles en iedereen': 'Aan Hem die op de troon zit en aan het Lam komen de dank, de eer, de lof en de macht toe, tot in eeuwigheid' (Op5:13). Uit dit bijbelse getuigenis blijkt dat God de Schepper en Verlosser is, die het werk van zijn handen niet laat varen en het plan met zijn schepping voltooit. De uitspraak 'het is goed' zal door het verlossingswerk van Jezus Christus daadwerkelijk goed blijken te zijn en in staat om de vijandelijke machten van dood, lijden, pijn en verdriet uit deze schepping te verbannen. De hoofdvraag van de bijbelschrijvers is daarom niet wanneer het kwaad exact in deze schepping is gekomen. Hun aandacht is veeleer gericht op de vraag hoe de mens in het licht van God de levenszegen op aarde kan brengen.

# 5 Interactie tussen mens en dier

## 1. God maakt dierenvellen voor de eerste mensen

### Een pessimistische en optimistische benadering

#### *Dierenvellen als doodsteken*

Een eerste bijbelse vermelding, die erop kan wijzen dat een dier sterft, vinden we aan het eind van Genesis 3. Nadat de eerste mensen de officiële namen Adam en Eva ontvangen, maakt God kleren voor hen uit dierenvellen: ‘God, JHWH, maakte voor de mens en zijn vrouw kleren van dierenvellen en trok hun die aan’ (Gn3:21). Waar kwamen deze dierenvellen vandaan?

Sommige uitleggers veronderstellen dat God speciaal dieren slachtte om Adam en Eva van deze vellen te voorzien.<sup>1</sup> Die uitleg is erg breed verspreid in de christenheid en zeer geliefd, omdat ze direct in relatie kan worden gebracht met het offer van de Messias, Jezus Christus. Toch is dit niet de enige uitleg die we in de joods-christelijke geschiedenis terugvinden. Het kan verrijkend zijn zich daarom te openen voor andere uitleggingen rondom de kleren van Adam en Eva. Volgens een joodse uitleg maakte God de kleren uit een slangenveld:

God, JHWH, maakte voor Adam en zijn vrouw eervolle kleren uit de huid van de slang, die Hij van hem had afgeworpen.<sup>2</sup>

In het verlengde daarvan ligt de uitleg dat de kleren voor Adam en Eva vervaardigd waren van de huid van het grote zeemonster Leviathan, waar we al over spraken in hoofdstuk 2. In de joodse literatuur wordt dit dier als schepsel van grote heerlijkheid geroemd (vgl. Jb41:17).<sup>3</sup>

Een andere uitleg is dat het om geitenvellen ging. De aanwezigheid van geitenvellen op de tabernakel als toplaag zou daaraan herinneren (Ex26:7). Wie in de vellen graag een verwijzing naar het heilswerk van de Messias ziet, denkt het liefst aan lamsvellen.<sup>4</sup> Van de Messias gold immers: ‘Als een

1 Ross, 2000:25; Gaebelein, 1997:31; Habershon, 1989:51–52; Keil and Delitzsch, 1988b:106; Mackintosh, 1973:44.

2 bar Nafha and Buber, 1966:Ps92:1.

3 Neusner, 2011b:74b; Ginzberg, 1968:V.103n93.

4 Gaebelein, 1997:31.



schaap dat naar de slacht wordt geleid, als een ooi die stil is bij haar scheerders deed Hij zijn mond niet open' (Js53:7).

God moest in al deze gevallen dieren doden om de mens van kleren te voorzien. Voor sommigen ging dit doden te ver. Ze konden het zich niet voorstellen dat God zo iets zou doen. Volgens hen schiep God ter plaatse dierenvellen uit het niets. Maar omdat er geen sprake is van het 'scheppen' van dierenvellen, maar van 'maken', ligt deze laatste uitleg niet voor de hand. Er moesten dan dieren sterven om vellen te 'maken'. Deze dierenvellen moesten Adam en Eva er na hun ongehoorzaamheid aan herinneren welke diepgaande gevolgen hun keuze had. Door hun overtreding kreeg de dood grip op de mensheid en kwam er groot onheil op aarde. De kerkvaders Augustinus van Hippo (354–430) en Adamantius Origenes (±184–253) dachten dat de dierenvellen symbolisch naar de sterfelijkheid verwezen. Die sterfelijkheid was na de ongehoorzaamheid een onontwikkelaar deel van de mens geworden.<sup>5</sup> Dit getuigenis werd later door velen overgenomen. Tegelijk werd benadrukt dat Christus deze dierenvellen in de toekomst zou vervangen. In de voltooiing zouden witte kleren de dierenvellen vervangen. Die witte kleren verwezen naar het eeuwige licht. Christenen werden daarom vanouds opgeroepen om zich te laten dopen in witte kleren. Augustinus voegde daar nog de oproep aan toe om naar de doopdienst in geiten- of schaapsvellen te komen, ter herinnering aan Genesis 3 en de zondige gebrokenheid van de mens.<sup>6</sup>

### *Gods priestergewaden*

Een andere interpretatie bracht de kleren van de eerste mensen niet *primair* in relatie met de gebrokenheid. Zij koos voor een positievere opvatting en stelde dat de kleren die Adam en Eva ontvingen dezelfde kleeddracht was als die de latere hogepriester in Israël droeg. Het waren de hogepriesterlijke kleren die satan bij zijn rebellie tegen God verloor.<sup>7</sup> Die gedachte is verbonden met de raadselachtige woorden in Ezechiël:

Je leefde in Eden, in de tuin van God, en je was bekleed met een keur van edelstenen: met robijn, topaas en aquamarijn, met turkoois, onyx en jaspis, met saffier, granaat en smaragd, gevat in gouden zettingen. Op de dag dat je geschapen werd lagen ze klaar. Je was een cherub, je vleugels beschermend uitgespreid, je was door mij neergezet op de heilige berg van God, waar je wandelde tussen vurige stenen (Ez28:13–14).

5 Augustine of Hippo, 2001:II.21,32; 2014b:362.11.11; 2013:Ps103.I.8; Origen, 2005:6.2; Vgl. Pärvan, 2012:60–61.

6 Augustinus, 2014b:216.10; Vgl. 2014a:15.20.4; 2012:II.4.13.

7 Beale, 2007:867.

De edelstenen die Ezechiël noemt, komen sterk overeen met de edelstenen op de borstplaat van de hogepriester. Uitleggers zien in deze woorden een aanduiding dat de satan vroeger een hogepriesterlijke functie had.<sup>8</sup> Na zijn val verloor satan deze kleren en werden ze, aldus de bovengenoemde uitleg, aan Adam en Eva geschonken.

In deze uitleg ligt de focus dus niet op de ‘vellen’ of ‘huid’. De kleren geven enkel aan dat het om natuurlijke kledij gaat die de eerste mensen ontvangen. De nadruk ligt op de priesterlijke heerlijkheid waarmee God de eerste mensen bekleedt. Het joodse boek *Jubileëën* brengt deze gedachte van het priesterschap eveneens ter sprake en vermeldt een offerdienst van Adam:

God maakte voor hen kleren van vellen en bekleedde hen daarmee. Vervolgens zond Hij hen uit de hof van Eden. Op de dag toen Adam uit de hof werd gezonden, offerde hij in de ochtend, bij het opgaan van de zon, een geurig offer, wierook, galbanum, balsemhars en kruiden (3:26–27).

Deze omschrijvingen herinneren aan het reukwerk dat Mozes in de ontmoetingstent voor de verbondstekst neerlegde, waar God hem ontmoette (Ex30:34–36).

## Naaktheid of kleren?

### *Priesterdienst in de hof*

Waarom ontvingen Adam en Eva deze priesterlijke kleren pas na hun ongehoorzaamheid? Uit verschillende elementen in het scheppingsverhaal laat zich concluderen dat de hof in Eden het prototype van Gods latere tempels op aarde was. Te denken valt aan de volgende parallellen:

1. God wandelt in Eden en wil wonen in de tempel (Gn3:8; Ex25:8).
2. De mens dient zowel de hof als de tempel te bewaken (Gn2:15; Nm3:7–8; 8:25–26).
3. Cherubs bewaren de ontoegankelijke hof en de nagenoeg ontoegankelijke verbondsark (Gn3:24; Ex25:18–20).
4. De boomvorm van de heilige kandelaar roept associaties op met de levensboom (Gn2:9; Ex25:31–40).
5. De ingang van de hof en de ontmoetingstent ligt in het oosten (Gn3:24; Ex27:9–16).
6. Afbeeldingen van planten en bloemen in de tempel herinneren aan de hof (Gn2:8–9; 1Kn6:18, 29, 32, 35; 7:18–20).

---

<sup>8</sup> Zie uitvoerig: Hausoul, 2018h.

7. Een rivier ontspringt in Eden en in de tempel – die de profeten beschrijven (Gn2:10; Ez47:1–12; Zc14:8–9).

Het is vanuit deze bijbelse lijnen aannemelijk om de hof als een prototype van Gods toekomstige kosmische tempel op te vatten.<sup>9</sup> Die toekomstige kosmische tempel wordt gerealiseerd als de mens de aarde onderworpen heeft. De tuin was de ereplaats waar de mens als eerste priester in Gods nabijheid diende.

### *Naaktheid*

Nadat God de mens in de hof plaatste en hem de opdracht gaf de hof te bewerken en bewaken, worden alle dieren bij de mens gebracht om er namen aan te geven. In dit proces erkent de mens dat hij alleen is. God maakt vervolgens de vrouw uit de zijde van de mens. Na het loflied van de mens op zijn vrouw, vernemen we dat de eerste man en vrouw naakt zijn: ‘Beiden waren ze naakt, de mens en zijn vrouw, maar ze schaamden zich niet voor elkaar’ (Gn2:25).

Ondanks dat de mensen zich niet voor elkaar schamen, wordt naaktheid nergens positief in de Bijbel omschreven (vgl. Gn9:22–23; Lv18:6–10; 20:17–19). Wie zijn schaamdelen onbedekt heeft, mag niet voor God verschijnen (Ex20:26; vgl. 28:42–43). Dat is ook de houding die de mens tegenover God aanneemt, nadat hij van de kennisboom heeft gegeten. De ogen van Adam en Eva gaan open en zij realiseren zich dat het niet goed is als een mens naakt voor God verschijnt. De mens heeft het dus niet koud en voelt zich ook niet onbehaaglijk tegenover zijn medemens, waarmee hij zich samen verstoep (Gn3:8). Hij zegt tot God: ‘Ik hoorde U in de tuin en werd bang omdat ik naakt ben; daarom verborg ik me’ (vs10). De aanwezigheid van God vormt de aanleiding tot het bedekken van de schaamdelen. De mens beseft dat hij niet met zijn schaamdelen onbedekt voor God mag verschijnen. Er is een inzicht verworven tussen wat goed en wat kwaad is.

Vanuit deze achtergrond is het onduidelijk of God de menselijke naaktheid vanaf Genesis 2:25 ‘voor eeuwig’ wilde laten voortduren. Genesis 2:25 is het enige vers in Genesis 2–3 dat de toestand van de mensen beschrijft en iets kenbaar maakt wat later anders zal worden ingevuld. Zoals Genesis 2:4–6 een inleiding vormt op Gods keuze om de mens te scheppen, kan Genesis 2:25 een inleiding vormen op Gods keuze om de mensen kleren te geven. De lezer kan zich bij Gods instructies rondom het voedsel in het tekstgedeelte daartussen (2:7–24) al vragen beginnen te stellen over de kleren. Hoort de zorg voor kledij niet ook bij de zorg voor voedsel (2:9, 16–17)?

---

<sup>9</sup> Hausoul, 2018f:217–218.

In de joodse tradities lost men dit spanningsveld op door te veronderstellen dat de eerste mensen kleren droegen. Hun kleren waren lichtgevend, bestonden uit licht of waren gemaakt van verschillende glanzrijke edelstenen uit Eden.<sup>10</sup> Na de verbanning uit de hof moesten ze die afleggen en werd de kledij van licht (אור, *ôr*) vervangen door de kledij van vellen (עור, *ôr*). Een nadeel van deze traditie is dat we nergens in het scheppingsverhaal vernemen dat de eerste mensen kleren droegen. We moeten de oplossing van het naakt zijn in een andere richting zoeken.

### *De relatie tussen Genesis 2 en 3*

Hoewel velen intuïtief een lange tijd tussen Genesis 2 en 3 veronderstellen, presenteert de tekst zich als voortgaand verhaal. Maar het is niet gemakkelijk om Genesis 2 en 3 als doorlopend tijdsmoment te lezen. We vinden het iets te veel om te denken dat, naast het geven van namen aan alle dieren in de hof en het ontstaan van de vrouw, ook nog de ongehoorzaamheid en consequenties in Genesis 3 in dezelfde tijd plaatsvinden. Dan zouden de eerste mensen een intens eerste moment hebben beleefd.

In de joodse traditie komen we wel de gedachte tegen dat Genesis 2 en 3 op dezelfde dag plaatsvonden. Er wordt zelfs beweerd dat de eerste dag van de mens uit twaalf uur bestond. In deze twaalf uur vonden volgens deze traditie de volgende gebeurtenissen plaats:<sup>11</sup>

- a. Uur 1: bijeenbrengen van aardstof.
- b. Uur 2: kneden van aardstof tot persoon.
- c. Uur 3: kneden van ledematen.
- d. Uur 4: schenken van de levensgeest aan de persoon.
- e. Uur 5: de mens gaat rechtop staan.
- f. Uur 6: de mens geeft namen aan de dieren.
- g. Uur 7: de vrouw wordt gemaakt uit de mens.
- h. Uur 8: de man heeft gemeenschap met zijn vrouw en ontvangt een tweeling: Kain en zijn zus.
- i. Uur 9: de man wordt bevolen niet van de kennisboom te eten.
- j. Uur 10: de man eet van de kennisboom.
- k. Uur 11: God spreekt de man aan op zijn ongehoorzaamheid.
- l. Uur 12: de mensen worden uit de hof verbannen.<sup>12</sup>

---

10 Freedman and Maurice, 1983c:20.12; Hyrkanos, 2011:14.20.

11 Neusner, 1981:38b; Hyrkanos, 2011:11; Kara, 1990:Gn49.

12 Neusner, 2011n:62a.

Ook christelijke theologen stelden dat Eva op het zesde uur van de zesde dag was geschapen en meteen daarna zondigde. God verdreef hen daarom op het negende uur uit het paradijs.<sup>13</sup> Deze tijdstippen werden gekozen als parallel met Christus' sterven aan het kruis en de duisternis van het zesde tot het negende uur (Mt27:45–51).

Hoewel we ernstige vragen stellen bij dit gedetailleerde legendarische tijdschema, is het voor de joodse traditie geen probleem om Genesis 2 en 3 tijdsmatig met elkaar te verbinden. In de tekst van Genesis 2–3 ontbreekt een tijdsverschil. Als dat niet het geval was, lag er een tijd tussen de schepping van de man en vrouw (Gn2:1–24) en het geven van eigennamen aan elkaar (Gn3:17–21).<sup>14</sup> Dat zou een vreemd gebeuren zijn. Daarnaast ontstaat er door het spreken over de 'naaktheid' (עָרֹם, *ārom*) van de mens in Genesis 2:25 en de 'sluwheid' (עָרִים, *ārúm*) van de slang in Genesis 3:1 een vloeiende overgang. Die wordt door de gelijkheid in thematiek en plaats onderbouwd. Zo herschikt Genesis 3 de volgorde 'man, dieren, vrouw' uit Genesis 2 tot 'slang, vrouw, man'. We stemmen daarom in met de observatie van de befaamde Duitse oudtestamenticus Claus Westermann:

Ook als de verdrijving uit de hof een voorafgaande verblijfstijd logisch veronderstelt, is het niet de bedoeling van de verteller om twee opeenvolgende fasen of toestanden te beschrijven.<sup>15</sup>

De slang verschijnt dan niet 'na lange tijd' op het toneel. Het kwaad wil geen tijd verliezen en breekt binnen nadat God de vrouw heeft gemaakt. Vanuit dit perspectief doorkruist de slang het proces waarin God voorbeeldig de mens van voedsel, intimiteit en kledij wil voorzien (vgl. Ex21:10). De kledij zou de mens dan als volgende stap ontvangen. Tussen de vraag naar intimiteit met een medemens en de nog toekomstige vraag naar kledij, dringt de slang nu het verhaal binnen. Zoals God in Genesis 2 erkende dat het niet goed was dat de mens alleen bleef, erkent de mens dat het niet goed is om naakt voor God te verschijnen. Maar God laat zich in zijn proces voor de mens niet in de war brengen. Hij laat zich zijn voornemens niet ontnemen. Hoewel de mens voor zichzelf kleren uit vijgenbladeren maakte om zijn schaamte te bedekken, beseft God dat deze onvoldoende zijn. Hij maakt voor de mens nieuwe kleren uit dierenvelen.

---

13 Zie Le Goff, Fagel en Leupen, 1987:220.

14 De aanduiding 'vrouw' (הִשָּׁה, *'isjah*) is geen naam, maar geldt evenals 'man' (הָאִישׁ, *'išj*) als kwalificatie.

15 Westermann, 1983:320.

## Kleren maken de nieuwe mens

Als de kleren die Adam en Eva ontvingen een positieve verwijzing naar de priesterdienst vormen, beseffen we dat de menselijke ongehoorzaamheid Gods verlangens met deze schepping niet ongedaan maakt. De opdracht aan de mens in Genesis 1:28 klinkt ook na het voorval in Genesis 3 nog door (vgl. Gn9:1). Er is zelfs een opmerkelijke parallel met Genesis 1:26 ('Laten *wij* mensen maken die ons evenbeeld zijn, die op *ons* lijken') door de goddelijke meervoudsvorm in Genesis 3:22: 'Nu is de mens aan *ons* gelijk geworden, nu heeft hij kennis van goed en kwaad.' In Genesis 1 is de mens naar Gods gelijkenis positief verbonden met de heerlijkheid om de aarde te beheren. In Genesis 3 is de mens naar Gods gelijkenis negatief verbonden met het kennen van goed en kwaad. Na deze gebeurtenis verwerpt God de mens echter niet. Zijn opdracht aan de mensheid gaat verder. Hij bekleedt hen met zijn kleren.

Volgens een joodse uitleg van Genesis stonden alle landdieren en vogels op de kleren van Adam en Eva afgebeeld. Zij moesten hen herinneren aan Gods opdracht om over deze dieren te regeren. De kleren werden vervolgens aan de nakomelingen doorgegeven. Zo kwamen ze in handen van Metuselach en Noach terecht. Cham stal de kleren van Noach en gaf ze aan zijn zoon Kus, die ze jaren verborgen hield en vervolgens aan Nimrod gaf. Nimrod trok deze kleren aan en verklaarde zich tot 'machtige jager' over de dierenwereld (Gn10:9). Hij werd echter verslagen door Esau, die de kleren voor zichzelf droeg. Het waren deze kostbaarste kleren van Esau die Jakob aantrok toen hij zijn vader Izaäk misleidde (27:15).<sup>16</sup>

Hoewel dit legendarische verhaal geen feitelijk materiaal bevat, wijst het op het belang van de kleren en de relatie met de scheppingsopdracht in Genesis 1:28. Binnen een priesterlijke focus staan de nieuwe kleren in relatie met het leven in de toekomstige overwinning. Die overwinning heeft God de mensen in Genesis 3:15 beloofd. Ondanks alle kwaad wordt het verlangen van God met de schepping voltooid. Er komt een schepping waarin het kwaad verbannen is en God zich thuis voelt. Die nieuwe schepping zal door de laatste Adam gerealiseerd worden. Hij roept zijn volgelingen op om 'de oude mens en zijn leefwijze' af te leggen en 'de nieuwe mens' aan te trekken (Ko3:9–10).

Al vroeg verbonden christenen dit spreken over kleerdracht in Kolossenzen 3 met de verandering van kleerdracht in Genesis 3. Ze beseffen dat beide teksten vooruitzagen naar de functie die de rechtvaardigen als eeuwige priesters zouden ontvangen in de toekomstige tuinstad: 'De troon van God en van het Lam zal daar in de stad staan. Zijn dienaren zullen hem

---

<sup>16</sup> Zlotowitz, 2007:136n1.

vereren' (Op22:3). Deze toekomstige zegeningen zijn nog beter te begrijpen als we beseffen dat in de oudheid de ontvangst van een nieuw gewaad in relatie stond met de ontvangst van een nieuwe maatschappelijke positie, zoals dat bij de aartsvader Jozef gebeurde (vgl. Gn41:42). Zo kan Paulus schrijven:

U allen die door de doop één met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed [...] En omdat u Christus toebehoort, bent u nakomelingen van Abraham, erfgenamen volgens de belofte (Gl3:27, 29).

Het bekleed zijn staat in dit vers in relatie met het maatschappelijk erfgenaam zijn. Het is vanuit deze bijbelse openbaring dat de kleren in Genesis 3 op meer wijzen dan op het bescherming bieden tegen de kou. De kleren maken Adam en Eva tot erfgenamen van de toekomstige schepping. Zij verwijzen naar het toekomstige bekleed zijn met Jezus Christus, dat de rechtvaardigen kenmerkt. Daarom geldt wat op de laatste pagina van de Bijbel staat: 'Gelukkig zijn zij die hun kleren wassen: zij kunnen over de levensboom beschikken en zullen de stad door de poorten binnengaan' (Op22:14).<sup>17</sup>

## 2. De mens ge- en misbruikt het dier

### Dieren en het vroegere leven

#### *Tamme dieren als welvaart*

In oude tijden richtte het leven zich sterk op de landbouw. Een groot deel van de bevolking was voor zijn levensonderhoud afhankelijk van de eigen akkerbouw en veeteelt. Tamme dieren werden als een onderdeel van het gezinsleven gezien en leefden met de mens onder één dak. Dat zorgde voor een grote verbondenheid tussen mens en dier. Beide aten van hetzelfde land en dronken uit dezelfde bron. Het rund, het schaap, de geit, de kip<sup>18</sup> en de ezel waren vrienden voor de mens. Ze hielpen in het dagelijkse werk. Dieren boden melk of eieren als voedsel aan de mens en voorzagen in

---

<sup>17</sup> In plaats van het veelvuldig voorkomende 'die hun kleren wassen' lezen ongeveer vijftien Griekse handschriften 'die zijn geboden doen'. Doordat er bij het vervaardigen van de Textus Receptus (1516) gekozen is voor deze laatste lezing, vinden we die nog terug in vertalingen als SV en HSV die zich daarop baseren. Uitleggers zijn het erover eens dat de veelvuldig voorkomende variant correct is.

<sup>18</sup> Ondanks dat er geen kippen in de Bijbel worden genoemd, weten we uit oud-Israëliëse iconografische afbeeldingen (IJzertijd II), dat zij in Israël voorkwamen. In 1Kn5:3 is er volgens de NBV sprake van jonge kippen ('hoenders'). Diverse andere dieren ontbreken ook.

grondstoffen als mest, wol, huid, haar en been. In Israël hadden arme boeren minstens één os voor het werk op het land. In ruil voor die gunst van het dier droeg de mens er verantwoord zorg voor.

Wie wilde dat de tamme dieren zich vermenigvuldigden moest in meer voedsel voorzien. Vaak was de landopbrengst echter te gering om te voldoen aan de wens van grote vruchtbaarheid. Vanuit die achtergrond had het schenken van een dier als offer aan God een hoge kostprijs voor een minder welvarend gezin. Voor wie welvarender was, ging dat gemakkelijker. Hij kon veel vee onderhouden. De bijbelse personen Abraham, Lot, Izaäk, Jakob, Jetro, Job en Nabal waren zulke economisch welvarende mensen. Abraham bezat schapen, geiten, runderen, ezels, ezellinnen en kamelen (Gn12:16; vgl. 20:14; 24:35). Lot bezat schapen, geiten en runderen (13:5). 'Beiden bezaten zoveel vee dat er te weinig land was om bij elkaar te blijven wonen' (vs6). Izaäk 'bezat grote kudden schapen, geiten en runderen' (26:14). 'Jakobs bezit werd groter en groter: hij kreeg niet alleen veel schapen en geiten, maar ook slaven en slavinnen, kamelen en ezels' (30:43; vgl. 32:6). Jetro, de Midjanitische priester en schoonvader van Mozes, bezat meerdere schapen en geiten (Ex2:16; 3:1). Job 'bezat zeven-duizend schapen en geiten, drieduizend kamelen, vijfhonderd span runderen, vijfhonderd ezellinnen en een groot aantal slaven en slavinnen. Hij was de aanzienlijkste man van het Oosten' (Jb1:3). Nabal 'was schatrijk: hij bezat drieduizend schapen en duizend geiten' (1Sm25:2). In de ogen van hun tijdgenoten was het al deze mannen gelukt een vruchtbare veestapel op te bouwen, die vanuit een zegenrijke landopbrengst kon worden onderhouden.

Vooraf in tijden van misoogsten kon die veestapel behoorlijk krimpen. Het gevaar bestond dan dat de weelde een mens volledig uit handen werd geslagen. Dit dreigend gevaar zorgde ervoor dat mensen in het slachten van hun dieren terughoudend waren. Vlees werd normaal enkel gegeten bij belangrijke aangelegenheden of specifieke plechtigheden, zoals huwelijken of offerfeesten.<sup>19</sup> Wie dagelijks vlees at, werd gezien als een rijk persoon die elke dag kon feesten. Hij kon het zich veroorloven om dieren van de kudde af te zonderen en ze vet te mesten. Koning Salomo was zo in staat om elke dag een feestlekkernij op tafel te presenteren:

Aan Salomo's hof werd dagelijks de volgende hoeveelheid voedsel gebruikt: dertig ezelslasten tarwebloem en zestig ezelslasten meel, tien gemeste runderen, nog twintig runderen, honderd schapen en geiten, en dan nog herten, gazellen, reebokken en gemeste hoenders (1Kn5:2-3).

---

19 De Geus, 1984:95; Houtman, 1982:39-40; Steck, 1978:50.



De profeet Amos wijst er later op dat die welvaart ook op kleine schaal bij de leiders van Israël aanwezig is: 'Jullie liggen maar op je ivoeren bedden, hangen op je divans, eten lammeren uit de kudde en kalveren uit de stal' (Am6:4). Salomo en vele Israëlieten beseften dat deze grote welvaart een onverdiende zegen van God was. 'Om de tempel in te wijden bracht hij met de Israëlieten een vredeoffer aan JHWH, waarvoor tweëntwintigduizend runderen en honderdtwintigduizend schapen en geiten werden geslacht' (1Kn8:63). Dat dit soort offers de Israëlieten iets kostte, blijkt uit de bovengenoemde achtergrond. Het schenken van een rund aan God was wat dat betreft gelijk aan het schenken van een auto of tractor aan God. Dat deed je niet gauw vanuit automatisme. Indrukwekkend hierin is het daarom dat Nehemia, in een tijd van armoede, de bevolking elke dag een rijk feestmaal gaf:

Thuis had ik steeds honderdvijftig bestuurders aan tafel, plus degenen die uit de omringende volken naar ons toe kwamen. Dagelijks werd er op mijn kosten van alles bereid: een rund, zes van de mooiste schapen, gevogelte, en om de tien dagen liet ik diverse wijnen in grote hoeveelheden komen (Ne5:17).

Dieren waren kostbaar. Wie zijn dieren slecht behandelde was daarom te vergelijken met een dwaas die de boomtak, waarop hijzelf zat, afzaagde. Hij bracht zichzelf en zijn gezin forse schade toe. Wie verstandig was gunde zijn dier voldoende drinken, voedsel en rust. Hij jaagde het niet te veel op en was alert dat het geen verwondingen opliep. Je ging even goed met je dieren om, zoals de huidige mens goed met zijn auto omgaat. Wie dat niet deed was zichzelf aan het beroven. Een vrij bekende uitspraak vinden we in Spreuken: 'Een rechtvaardige zorgt goed voor zijn vee, een goddeloze is alleen maar wreed' (12:10). De bovengenoemde achtergrond verduidelijkt waarom er in de Bijbel vrij weinig andere voorschriften over de omgang met dieren staan.

### *Wilde dieren en bedreigingen van het leven*

Tegenwoordig zien we dieren vooral als tijdelijke gebruiksvoorwerpen die ons voorzien van voedsel of vermaak. Als ondersteuning in het dagelijkse werk zijn dieren in onze cultuur nagenoeg overbodig geworden. Een uitzondering hierop is de hond die het huis bewaakt als het baasje afwezig is of die een blinde begeleidt. Wie vindingrijk is, ontdekt nog meerdere mogelijkheden waarin dieren het dagelijkse werk ondersteunen. Zo zwemmen er in mijn eigen tuin vijf vissen in een grote diepdoorzichtige waterbak. Zij krijgen via het toestromende regenwater voldoende te eten en reinigen het water van de nodige algen. Dat zorgt er dan weer voor dat

onze drie kippen uit deze waterbak direct schoon drinkwater kunnen drinken. Verder maak ik nog dankbaar gebruik van twee cavia's in mijn tuin. Zij lopen vrij rond en helpen me 's morgens en 's avonds met het maaien van het gras. Al vanaf 2016 staat mijn grasmaaier in de schuur. In mijn woonwijk blijft het echter een feit dat de meeste dieren op het bord terechtkomen.

Tegenover de gedomesticeerde dieren staan in de Bijbel de wilde dieren, die voor de mens en zijn huishouden een bedreiging vormden. Zij waren gevaarlijke concurrenten en kwamen door het afwisselende klimaat in allerlei soorten voor. Hierbij ging het om gevaarlijke beren, brullende leeuwen, giftige slangen en vele andere wilde dieren, die gemakkelijk opdoken in randgebieden en er hun slachtoffers maakten. Dit leidde ertoe dat de jacht in het Midden-Oosten veelvuldig voorkwam. Vooral de Assyriërs stonden hierom bekend, zoals de eindeloze reliëfs over de leeuwenjacht in het British Museum tonen. Assyrische jachtopzieners lieten zelfs dure leeuwen uit Afrika importeren, omdat die agressiever waren dan de leeuwen in het Midden-Oosten.<sup>20</sup> Het Oude Testament spreekt nergens uitvoerig over de jacht. Wel vernemen we dat Salomo dagelijks 'herten, gazellen en reebokken' op tafel aanbood (1Kn5:3). Er moet flink gejaagd zijn om aan dit soort dagmenu's te voldoen.

Naast het gevaar van de grote wilde dieren dreigde ook het gevaar van de kleine wilde dieren. Sprinkhanen konden een volledige oogst vernietigen en een land kaalvreten. Hongersnoden en andere rampen zorgden ervoor dat mens en dier bedreigd werden. Beide deelden in hetzelfde lot. Zo vermeldt Joël dat niet alleen de landbewoners, maar ook het vee vreselijk te lijden heeft door een sprinkhanenplaag, die de landoogst vernietigt heeft, en een grote droogte die daarop volgt:

Is het voedsel niet voor onze ogen vernietigd? Is de vreugdezang niet verstomd in de tempel van onze God? Het zaad rust vergeefs in de verdroogde aarde, de voorraden zijn verwoest, de graanschuren zijn vernield: verloren is het graan. Hoor hoe het vee loeit: runderen dolen maar rond want nergens kunnen ze grazen, zelfs schapen en geiten worden gestraft. Tot U, JHWH, roep ik, nu het groen voor het vee door vuur is verteerd en een vlam de bomen heeft verzengd. Zelfs de dieren van het veld roepen om U, nu elke waterstroom is opgedroogd en het laatste groen door vuur is verteerd (Jl1:16–20).

In deze poëtische woorden wordt duidelijk dat niet alleen het volk, maar ook de dieren, ja, zelfs de wilde dieren van het veld, riepen in de hoop dat God hun eten gaf.

---

<sup>20</sup> Heaton, 1960:98.

## Dieren en de oude machthebbers

In de oudheid toonden machthebbers graag hoe groot hun impact op aarde was. De koningen van Mesopotamië bouwden aanzienlijke koninklijke tuinen en grote parken. Hierin lieten ze talrijke planten- en dierensoorten aan het publiek zien die ze roemrijk hadden verzameld.

De Assyrische vorst Tiglath-Pileser (1114–1076 v.Chr.) bouwde een dierenpark waarin specifieke dieren en waardevolle bomen waren te vinden. Zijn latere opvolger, Assurnasirpal II (883–859 v.Chr.), deed datzelfde nabij de Assyrische plaats Nimrud. Om de dieren in deze omgeving van voldoende drinken te voorzien, bouwde hij een indrukwekkende watervoorziening. Ook van de Assyrische koning Sargon II (721–705 v.Chr.) zijn er talrijke reliëfs bekend die een rijke variatie aan bomen en dieren afbeelden in de parken die hij aanlegde. Zijn opvolger Sanherib (704–681 v.Chr.), koos ervoor om verschillende tuinen aan te leggen in de nabijheid van de plaats Nineve.<sup>21</sup>

Een ander bekend voorbeeld zijn de legendarische hangende tuinen van Babylon, die gerekend worden tot de zeven klassieke wereldwonderen. Deze tuinen zouden door koning Nebukadnezar II (605–562 v.Chr.) zijn gebouwd.<sup>22</sup> Op de muren die Nebukadnezar bouwde, waren verschillende bomen, struiken en bloemen geplant. Zij zouden dienen om zijn terneer-geslagen echtgenote, Amytes, op te vrolijken. Amytes was afkomstig uit de natuurstreken buiten het culturele Babylon en had dikwijls heimwee naar haar vroegere woonomgeving.

Zulke dieren- en bomenparken bleven in latere culturen aanwezig. Na de Babyloniërs waren het de Perzen die zich aan de bouw ervan toewijdden. Voor al deze machthebbers getuigden deze blijvende tuinen van hun grootheid. Ze bevestigden aan het volk dat de koning voldoende macht en inzicht had om het land vruchtbaar te houden. Als hij voor zoveel bijzondere planten en dieren kon zorgen, kon hij ook voor de eigen bevolking zorgen. Tegelijk dienden deze tuinen en parken ook voor de jacht. In de vijfde eeuw voor Christus bouwden de Perzen volledige wildparken waarin ze de natuurlijke leefomgeving van de dieren nabootsten. In deze parken werden everzwijnen en andere wilde dieren losgelaten om op te jagen. Wanneer de koning zijn gasten een diner met heerlijke vleesgerechten wilde voorschotelen, koos en schoot hij met zijn gasten in het wildpark de vleesstukken hiervoor. Wie de wilde dieren kon overheersen, toonde namelijk dat hij moedig en dapper was. Met zulke kwaliteiten van hun koning hoefde het volk niets te vrezen. Het zou op termijn wel goed komen met het koninkrijk. Een nadeel was echter dat de dieren te weinig tijd kregen

21 Gleason, 1997:383–385.

22 Hutter, 1986:258–262; Wiseman, 1983:137–144.

om jongen te verwekken. Het duurde dan niet lang totdat de dieren in het park waren uitgestorven en het gebied verwaarloosd als een stil monument van de glorie tijd achterbleef.

Ook in spektakels pronkten de koningen graag met de dieren die ze hadden onderworpen. Een voorbeeld is de Egyptische koning Ptolemaeus II Philadelphus (309–246 v.Chr.). Hij organiseerde in de Egyptische plaats Alexandrië in het jaar 274 v.Chr. een groot spektakel. Het geheel was een feestelijke optocht georganiseerd ter ere van zijn vader Ptolemaeus I Soter (367–283 v.Chr.) en de Griekse wijn- en vreugdegod Dionysus. Talrijke inwoners van zijn rijk kregen op die manier een kans om van de grote pracht en praal aan uitzonderlijke dieren in de optocht te genieten. Voorop liepen zesentwintig olifanten. Zij werden door verschillende soorten geitenbokken, antilopen, struisvogels, wilde ezels en kamelen gevolgd. De kamelen droegen kostbare specerijen met zich mee. Na deze dieren kwamen de jagers, die met vergulde jachtspiesen in de optocht meeliepen en door Indische honden werden begeleid. Achter de jagers liepen mannen met stangen waar levende pauwen, fazanten en andere vogels aan vast hingen. Na deze groep volgden er vette ossen, een grote witte beer, veertien luipaarden, zestien panthers, meerdere lynxen, een giraffe, een neushoorn en vierentwintig leeuwen.<sup>23</sup>

## Dieren en de latere machthebbers

### *Machtsvertoon door dieren*

De gedachte dat de macht van de heerser tot uiting kwam via de overwinning op de dieren, werd ook door de Romeinen overgenomen. Hierbij gebeurde het dat de verbazing over de optochten snel plaatsmaakte voor sensatiezucht. In 167 v.Chr. bedachten Romeinen zodoende de veroordeling tot de dood door beesten (*damnatio ad bestias*). Gedeserteerde soldaten werden publiekelijk door leeuwen verscheurd. Stond er immers niet in de joodse boeken dat God de wilde dieren gebruikte om de mensen te straffen door hen van hun kinderen te beroven en hun vee te verscheuren (Lv26:22; Dt32:24; vgl. 1Kn13:24–28; 20:35–36; 2Kn2:23–24)?

Velen vonden dat diereengevechten bij het volksvermaak hoorden. Voor veel Romeinen vormden deze spectaculaire shows een klein positief lichtpunt in hun bestaan en de machthebbers konden er hun populariteit mee verhogen. Dieren werden gedwongen om in arena's tegen elkaar te vechten en werden voor het plezier gedood. Heersers van de wildernis, zoals olifanten, leeuwen en tijgers, werden in het grote stadion Circus Maximus opgejaagd en neergeschoten. Toch was niet iedereen in de senaat blij met deze

---

<sup>23</sup> Athenaeus of Naucratis, 1999:V.22-32.

massale slachting. Dat had weinig met ecologie of dierenliefde te maken. Het debat ging over de vraag of zulke shows politiek-economisch van belang waren. Door de handel in dieren konden de inwoners van Carthago weleens te veel geld verdienen en economisch-militair aan de top komen. Die debatten werden echter omwille van de gunst van het volk snel beëindigd. Alles moest aangeven dat de Romeinse macht geen grenzen kende.

In 61 v.Chr. liet de consul Lucius Domitius Ahenobarbus honderd beren door zijn jagers doden. In 58 v.Chr. kwam de Romeinse politicus Marcus Aemilius Scaurus op het idee om honderd luipaarden, panters en leeuwen in een arena los te laten en af te schieten. Bij deze gelegenheid werden ook voor het eerst een nijlpaard en vijf krokodillen aan het publiek getoond. In 55 v.Chr. bood de politieke leider Gnaeus Pompeius Magnus (106–48 v.Chr.) een gigantisch schouwspel aan. Tijdens gladiatorenspelen werden er twintig olifanten, zeshonderd leeuwen, vierhonderdentien luipaarden, één lynx en talrijke apen gedood. Tot de opening van het Colosseum in 80 n.Chr. zou niemand dit aantal durven overtreffen. Zelfs de bekende generaal en politicus Julius Caesar ( $\pm$ 100–44 v.Chr.) en de eerste keizer Caesar Augustus (63 v.Chr.–14 n.Chr.) zouden dit niet doen. Julius Caesar hield het in één van zijn shows bij een groot aantal olifanten, vierhonderd leeuwen, enkele Thessalische stieren en één giraffe. Keizer Augustus bracht in totaal drieduizendvijfhonderd wilde dieren om het leven, waaronder leeuwen, luipaarden, beren en krokodillen. Keizer Caligula (12–41 n.Chr.) hield een show met vierhonderd beren en vierhonderd Afrikaanse wilde dieren en Keizer Nero (37–68 n.Chr.) liet op één dag vierhonderd beren en driehonderd leeuwen ombrengen.

### *Grote toename*

De latere keizer Titus (79–81 n.Chr.) deinsde er niet voor terug om tijdens de inwijding van het Colosseum in 80 n.Chr. een spektakelshow van maar liefst honderd dagen te organiseren. In deze show werden meer dan negenduizend tamme en wilde dieren afgeslacht. Hierbij hoorde ook gevechten tussen kraanvogels en olifanten. Zowel vrouwen als mannen traden op als dierenvechters en lieten het leven. In de jaren daarna zouden deze aantallen alleen maar toenemen. Zo bracht keizer Trajanus (53–117 n.Chr.) in het jaar 110 n.Chr. elfduizend dieren 'ter vermaak' in de arena om het leven. Keizer Gordianus I (157–238 n.Chr.) organiseerde rond het jaar 235 n.Chr. een luxe jacht voor zijn vrienden waarbij tweehonderd herten, dertig wilde paarden, honderd wilde schapen, tien elanden, honderd stieren, driehonderd struisvogels, dertig wilde ezels, honderdvijftig beren, tweehonderd ganzen en tweehonderd vaalrode herten in de arena werden gedood.

Toeschouwers zaten vaak dagen achter elkaar naar overwinningen van de mens op de wilde dieren te kijken. Door de dieren massaal voor de ogen van het volk af te slachten, was bewezen dat de Romeinen ook de dierenwereld hadden onderworpen. Wilde dieren, zoals de leeuw, de luipaard, de tijger en de olifant zorgden bij veel mensen namelijk voor angst. Dat was vooral het geval bij de olifant, gezien zijn onbekendheid, grootte en gewicht. Zij werden door de machthebbers graag gevangengenomen, meegevoerd in triomftochten of ingezet in de arena. Iedereen moest hierdoor erkennen hoe groot de keizerlijke macht was.

Deze houding bood jagers, dierenhandelaren en transporteurs tegelijk gelegenheid een groeiende bedrijfstak op te bouwen. Zij maakten grote winsten, omdat de vraag naar dieren groot was en het aanbod klein. Doordat de dieren van steeds verder moesten worden gehaald, vonden velen werk in deze branche. Wie aan de rand van het rijk woonde, waar de wilde dieren nog volop aanwezig waren, was veelal verheugd dat de Romeinen deze wilde dieren naar Rome brachten. Het waren deze dieren die hun het leven zuur hadden gemaakt en menige akker hadden vernield. Vooral leeuwen vormden vaak een plaag aan de rand van het rijk.

De dieren in deze ver gelegen gebieden moesten niet alleen gevangen, maar ook over land en zee naar de plaats van bestemming worden vervoerd. Dat kostte tijd en energie. Volgens het prijsedict (301 n.Chr.) van keizer Diocletianus (244–311 n.Chr.) kostte een leeuw 125.000 tot 150.000 denariën, een leeuwin 100.000 tot 125.000, een luipaard 70.000, een beer 20.000 tot 25.000, een struisvogel 5.000, een wild zwijn 4.000 tot 6.000, een hert 2.000 tot 3.000 en een wilde ezel 5.000 denariën. In het Nieuwe Testament wordt een denarie het dagloon voor een gewone arbeider genoemd (Mt20:2). Pas in de derde eeuw zouden economische uitdagingen ervoor zorgen dat dit soort shows verminderden.

### *Temmen van en liefde voor dieren*

In menige show werd ook getoond hoe goed de mens de natuur wist te temmen. Tijgers en leeuwen werd geleerd om op konijnen te jagen en deze levend bij de bewakers af te leveren. Een inwoner van Carthago lukte het om een leeuw rustig tijdens de wandeling naast zich te laten lopen. Een Syriër kreeg een leeuw zover dat deze zich nederig voor hem over de grond begon te wentelen en in Alexandrië liepen er apen rond die letters lazen en op een fluit of een harp speelden.<sup>24</sup>

Keizer Caligula (37–41 n.Chr.) had een grote liefde voor zijn paard Incitatus. Een dag voor de race bewaakten zijn soldaten de stal van het paard, zodat het van absolute stilte kon genieten en niet uit de slaap werd

---

24 Vgl. Gaius Plinius Secundus, 2002:8.56-58.

opgeschrikt. Deze stal was van marmer, de voederbak van ivoor en de dekleden waren van purper. Daarnaast hingen er prachtige parelkettingen om het paard en had het eigen bedienden en zelfs een huisraad om gasten te bedienen die namens het dier aan een banket mochten deelnemen. Caligula hield zoveel van dit paard dat hij het regelmatig aan tafel uitnodigde voor het diner. Het paard kreeg dan gerstekorrels in een gouden voederbak. Caligula was zo gek op het dier dat hij het volgens sommigen zelfs tot consul wilde benoemen.<sup>25</sup>

Deze triomferende en/of liefdevolle omgang tussen mens en dier zou nog lange tijd doorgaan. Na het verval van het Romeinse rijk bleef de jacht op wilde dieren voortbestaan. Het jagen van klein en groot wild groeide zelfs zo sterk dat er in de dertiende eeuw in Engeland wetten werden uitgevaardigd om de wilde dieren beter te beschermen. Evenwichtsstoringsen in de natuur zorgden namelijk voor grotere insecten- en rattenplagen. Bij wet werd verordend dat er alleen mocht worden gejaagd tijdens specifieke tijden.

### *Vrijbrief voor mishandeling*

In het Westen groeide vanaf de zeventiende eeuw de grote nadruk op menselijke vrijheid. De mensheid moest zich van allerlei machtsstructuren ontdoen. Het lot moest in eigen hand worden genomen door de vrije en verlichte mens. God riep de mensheid op om de aarde aan haar voeten te onderwerpen. Veel Europese landen dachten hierbij vanaf de vijftiende eeuw vooral aan het onderwerpen van andere ‘minder beschaafde’ landen. Zij werden in naam van het geloof ‘christelijk’ gemaakt en veranderden in Europese koloniën. Zoals we in hoofdstuk 3 zagen, vormde dit vrije denken er de basis voor dat Gods opdracht om over de aarde te heersen, als een vrijbrief werd misbruikt om dieren uit te buiten en te mishandelen.

Wilde dieren waren er nog maar weinig in West-Europa. Ze werden in hun voortbestaan door jacht- en strooptochten en de plaatselijke ontginning bedreigd. Een gemakkelijke aankoop van vuurwapens door het gewone volk zorgde er bijvoorbeeld voor dat het aantal vogels in Europa fors daalde. In populaire tijdschriften publiceerden jagers triomfantelijk het aantal vogels dat ze per jacht afschoten. Wie het hoogste aantal behaalde, gold als de held van de dag. Op die manier vernemen we dat de Franse koning Lodewijk XVI August (1754–1793) maar liefst 572 vogels binnen acht uur wist neer te halen.<sup>26</sup>

Maar niet alleen in Europa, ook in Amerika deed zich dit voor. Miljoenen Amerikaanse bizonnen, die vroeger de prairies van Noord-Amerika bevolkten, waren in 1884 bijna van de aardbodem verdwenen. Jagers

---

25 Meijer, 2009:117.

26 Turner, 2013:100.

bouwden geavanceerde bizon-jachttreinen van waaruit ze op de kuddes konden schieten.<sup>27</sup> De opkomst van de stoomlocomotief bracht mensen tot het besef dat in korte tijd alle dieren het veld zouden moeten ruimen voor de moderne industrialisatie. Dieren waren voor de meeste stadsmensen toen niet meer nodig als vervoer. De stoomlocomotief was interessanter om zich te verplaatsen. Alleen voor de kortere transportafstanden waren mensen nog van dieren afhankelijk.

Na de stoomlocomotief zorgde de verbrandingsmotor ervoor dat er voor kortere transportafstanden en het werk in de landbouw evenmin nog dieren noodzakelijk waren. Kleinere dieren kregen een nieuwe bestemming. Ze werden geadopteerd als huisdieren en moesten voor gezelligheid in huis zorgen. Een andere bestemming waren de wetenschappelijke proeven met kleine dieren. Andere dieren dienden alleen nog voor consumptie. Mensen onderzochten hoe omgeving, voortplanting en voeding van de dieren zo economisch optimaal waren te maken, zodat dieren een goede winst opleverden. De bio-industrie buitte dieren schaamteloos uit en zag hen slechts als een economisch handelsobject. Het dier was onderworpen aan de portemonnee van de mens. Het werd massaal gefokt om te functioneren voor consumptie en recreatie. De getuigenissen over dit gebeuren bereiken ons nog regelmatig via de media.

In dit hele gebeuren begonnen mensen ook te protesteren tegen de uitbuiting van dieren. Er ontstonden verenigingen voor de bescherming van de dieren. In 1863 werd in België de Koninklijke Maatschappij voor Dierenbescherming opgericht en één jaar later ontstond in Nederland de Nederlandse Vereniging tot Bescherming van Dieren. Zij wijzen de maatschappij er op dat de godsdiensten in het verleden vaak geen goede invloed op de dieren hadden. Dat geldt zowel voor de westerse als de oosterse godsdiensten. Naast de vermelde westerse ontwikkelingen is ook het oosten niet gespaard gebleven van de invloeden van het Verlichtingsdenken en de industriële opkomst. Beide zorgden ervoor dat de leefruimte van de dieren werd ingeperkt. Zo is de Ganges in India kritiek vervuild, omdat velen de rivier gebruiken om er hun vuil rioolwater, onbehandelde industriële chemicaliën en onvolledige crematies in te droppen. Volgens de Wereldgezondheidsorganisatie (WHO) is de rivier een doodsgevaar voor de vele jonge kinderen die aan het water worden blootgesteld. Ook China kampt met een enorme milieuvervuiling, die alle vroegere vervuilingen in geïndustrialiseerde landen ver overstijgt.

Zulke problemen vinden we ook terug in de oudheid. Hoewel polytheïsten in het oude Mesopotamië de aarde als godin vereerden, staan deze volken ook bekend om hun agressieve landbouwpraktijken, uitbundige

---

<sup>27</sup> Rifkin, 1992:§12.



dierenjacht en verwoestende wandaden tegenover de natuur tijdens oorlogen.<sup>28</sup>

Het is daarom onmogelijk om slechts één land of één godsdienst als schuldige aan te wijzen wat betreft de milieuproblematiek (vgl. hoofdstuk 3). De mens heeft de slechte neiging om de natuurlijke omgeving voor zichzelf uit te buiten. Er is tot op heden geen godsdienst of cultuur te vinden die voortreffelijk slaagt in de omgang met de natuur. Het huidige groeiende bewustzijn van de milieuproblematiek zorgt er wel voor dat de menselijke verantwoordelijkheid voor de natuur onder de aandacht komt. We beseffen dat de natuur er niet is om onze innerlijke honger naar materialisme te stillen. Wie de natuur aanvalt, valt zichzelf aan. We herontdekken hoe belangrijk het is om een gezonde houding te vinden in de omgang met de natuur.<sup>29</sup> Een voorbeeld daarvan biedt Gods omgang met mens en dier bij de aankondiging van de grote watervloed.

---

28 Richter, 2010:342.

29 Gottlieb and Swartz, 2007:103.

# 6 God redt dieren en sluit verbonden

## 1. Gods hartenleed over het kwaad op aarde

### Verderf op aarde bij mens en dier

#### *Geweldenaars op aarde*

Het verhaal van de ark van Noach is welbekend. Al vanaf jonge leeftijd zijn de meesten van ons ermee vertrouwd geraakt. Noach ontvangt van God de opdracht een ark te bouwen, omdat er een grote watervloed over de aarde zal komen. Dieren en mensen mogen de ark hierbij betreden om zich veilig te stellen tegen de vloed.

Voordat Genesis beschrijft hoe de dieren bij de ark van Noach komen, is er sprake van de ‘zonen van de goden’ die seks met de dochters op aarde hebben en van ‘giganten’ die er op aarde zijn (6:1–4). Deze ‘zonen van de goden’ en ‘giganten’ staan tussen de positieve aanduiding dat de aartsvader Henoch met God wandelde (5:22–24) *en* dat de aartsvader Noach genade in Gods ogen vond (6:8). Vanouds is dit gebeuren van de ‘zonen van de goden’ en de ‘giganten’ negatief opgevat. Doordat de term ‘zonen Gods’ in Job (1:6; 2:1; 38:7) en Psalmen (29:1; 89:7) op hemelse machten wijst, dachten uitleggers aan demonische machten.<sup>1</sup> Judas 1:6–7 zou dan, na het voorbeeld van Kaïn en van Sodom en Gomorra, op deze gebeurtenissen wijzen:

Denk ook aan de engelen die hun oorspronkelijke positie ontrouw werden en de hun toegewezen plaats verlieten [...] [zij] pleegden ontucht en liepen achter wezens aan die anders waren dan zichzelf.

Die ‘andere wezens’ zouden dan de dochters van de mensen zijn waar de engelen (de ‘zonen Gods’) een seksuele relatie mee hadden. Een andere uitleg is dat de ‘zonen Gods’ geen engelen of andere hemelse wezens zijn, maar naar de positieve godvrezende nakomelingen van Seth wijzen. Deze godvrezende nakomelingen sluiten dan negatieve huwelijken met de goddeloze dochters van Kaïn. Maar omdat ‘zonen Gods’ elders op hemelse

---

<sup>1</sup> Vgl. Pseudo-Henoch, 1994:6-19; 21; 86-88; Pseudo-Mozes, 2001:4:15,22; 5:1. De Alexandrijnse tekst van de Septuaginta vertaalt ‘zonen Gods’ eveneens met ‘engelen’ in Genesis 6:1-4.

machten of wezens wijst en de term 'giganten' een negatieve betekenis heeft, geven we de voorkeur aan de eerste uitleg.<sup>2</sup> Hemelse wezens hopen dan hun rijk op aarde te vestigen en er hun nakomelingen, de giganten, de aarde te laten beheersen. Deze giganten zijn vanouds in relatie gebracht met de latere Enakieten, Emieten, Zamzumieten, Refaïeten en Zuzieten.<sup>3</sup> Zij worden gezien als 'de befaamde helden uit het verre verleden' (6:4). De Hebreeuwse omschrijving van de giganten is namelijk militaristisch.<sup>4</sup> Dat verklaart de vertalingen 'geweldenaars', 'overvallers' en 'tirannen' (SV, NBG; vgl. Gn10:8-9).

Hoewel 'befaamde helden' veelbelovend en positief in onze oren klinkt, is Gods getuigenis na dit gebeuren negatief: 'JHWH zag dat alle mensen op aarde slecht waren: alles wat ze uitdachten was steeds even slecht' (6:5). Het raakt God in het diepst van zijn hart wat er op aarde gebeurt. Niets gaat in de richting die God vanouds voor deze schepping in gedachte heeft. Het 'zeer goed' in Genesis 1:31 is in Genesis 6:5 in 'zeer slecht' veranderd. God beslist daarom om de mensen, landdieren en vogels uit te roeien. Het verval dat in Genesis 3 en 4 begon, bereikt een dieptepunt in Genesis 6. Ook Gods genade kent een nieuwe piek bij dit gebeuren. In deze bar slechte omstandigheden vindt Noach namelijk genade in de ogen van God (6:8). God zendt een watervloed over de aarde om deze te reinigen en er de effecten van het kwaad mee te verwijderen. Ook na die vloed zal de mens corrupt en zondig blijven (8:21). Maar er wordt door de vloed een nieuw begin gemaakt.

### *Verderf bij 'alle schepselen'*

De slechtheid van de aarde komt na Genesis 6:5 opnieuw ter sprake in Genesis 6:11-12. Deze verzen verduidelijken dat de slechtheid zich niet alleen tot mensen beperkt. Ook de landdieren en vogels worden dan meegetrokken in het kwaad, zoals we hieronder zullen zien. Hoewel voor sommige vissen de verandering van het water zeker niet gemakkelijk was, weten we dat veel vissen in zout- en zoetwater kunnen overleven.<sup>5</sup> Ook plantenzaad kan langere tijd houdbaar blijven in zoutwater en zich vasthechten aan drijvende onderdelen. Tegelijk beseffen we dat veel waterdieren worden blootgesteld aan geweldige turbulenties in het water en sterven.

2 Zie uitvoerig: Hausoul, 2018i.

3 Enakieten (bet. 'lange nek', Nm13:21-33; Dt2:10-11,21; 9:2; Jz11:21-22; 14:12,15; 15:14; Re1:20; Am2:9), Emieten (bet. 'terroristen', Gn14:5; Dt2:10), Zamzumieten (bet. 'samenzweersers', Dt2:20), Refaïeten (bet. 'reuzen', Gn14:5; Nm13:33; Dt2:11,20; 3:11,13; Jz12:4; 13:12; 15:8; 17:15; 18:16; 2Sm21:16,18; 1Kr20:4,6,8) en Zuzieten (bet. 'rovend schepsel', Gn14:5).

4 Keil and Delitzsch, 1988b:108-109.

5 Charron, 1979:22.

Een bewijs daarvan vormen de vele fossielen uit die tijd. Alles wordt meegezoegen in het verderf, zoals dat voor de watervloed door mens en dier eveneens gebeurde.

De term ‘verderf’ komt in Genesis 6–9 dan ook zeven keer voor (6:11–13, 17; 9:11, 15). Dit drukt Gods ongenoegen uit over de situatie op aarde. God handelt daarom niet willekeurig als Hij door een watervloed alle mensen en dieren op aarde wil verderven. Zijn oordeel sluit aan bij wat zijn schepselen al doen. Het verderf dat ‘alle schepselen’ opzoeken zal in volledige kracht over hen zelf komen.

De term ‘alle schepselen’ (כָּל־בְּשָׂרׁ, *kōl bāsjar*) in Genesis 6:12 is hierbij van belang. Vanouds zijn we geneigd om bij deze term enkel aan de mens te denken. Toch wijst deze term zowel taalkundig als in de context van Genesis 6–9 op mensen *en* dieren. Concreet gaat het om alle landdieren, alle vogels en alle mensen. Zo moet Noach ‘alle schepselen’ in de ark verzamelen (6:13, 19; 7:15–16), omdat God ‘alle schepselen’ wil uitdelgen (6:17; 7:12). Zo kwam ‘alles wat op aarde leeft om, alles wat er rondwemelde: vogels, vee, wilde dieren, en ook alle mensen’ (7:21). In Genesis 9 roept God daarom mens *en* dier ter verantwoording (vs5) en sluit Hij met beide een verbond (vs8–17).

Nauwkeuriger laat zich de Hebreeuwse uitdrukking כָּל־בְּשָׂרׁ/*kōl bāsjar* met ‘alle vlees’ vertalen. Dat duidt er concreet op dat het om mensen, landdieren en vogels gaat. De waterdieren zijn hiervan uitgesloten. Slechts één keer worden zij in de Bijbel met ‘vlees’ aangeduid. Dat is het geval in Leviticus 11:11, waar het om waterdieren gaat die geen vinnen en schubben hebben en daardoor gemakkelijk door de Israëliet geclassificeerd kunnen worden als ‘niet vis’. Van dit ‘vlees’ mag de Israëliet niet eten. Buiten deze tekst handhaaft de Bijbel de oude indeling van onze huidige menukaarten waar we nog steeds vis- en vleesgerechten van elkaar onderscheiden. Wie spreekt over ‘vlees’ duidt daarmee op vee, wild en gevogelte. Wie over vis spreekt, heeft het over waterdieren. De catastrofe van de watervloed raakt dus alleen hen die meedoen in het verderf. Dat zijn de mensen, de landdieren en de vogels. De waterdieren vallen daar buiten. Voor hen moet Noach in de ark geen plaats voorzien. Evenals in Genesis 1–3 is het de machten van het kwaad dus opnieuw gelukt om hun stempel te zetten op het land. De aarde is verdorven.

De mens en een groot deel van de dieren zijn voor de komst van de grote vloed dus verdorven. Dat dieren een wilskeuze hebben voor het kwaad en door God tot verantwoording worden geroepen, is in Genesis niet nieuw. In Genesis 3 werd de slang als eerste dier door God ter verantwoording geroepen. Dit dier lukte het om kwaad op aarde te zaaien. We beseffen vanuit de geloofsleer dat de machten van het kwaad hierachter schuilgingen (hoofdstuk 4). In Genesis 6 gebeurt nagenoeg hetzelfde. Er is

sprake van hemelse machten en militaire machthebbers op aarde (6:1–4), waarna God de aarde als ‘zeer slecht’ benoemt (6:5). Vervolgens blijkt dat dieren en mensen zowel hun eigen leven als de aarde in het verderf brengen. Dat staat haaks op Gods opdracht aan de mens in Genesis 1 om de aarde positief militaristisch te onderwerpen, zodat de schepping Gods hemelse karakter weerspiegelt.

### *Identiteit van het onrecht*

Waarom moeten we bij dit verderf onder de landdieren en vogels precies denken? De bijbeltekst blijft vaag. Er is alleen sprake van een aarde ‘vol onrecht’ of ‘gewelddaden’ (6:11, 13). Volgens de joodse traditie deden de dieren mee bij dit onrecht door te paren met andere soorten. Zo lezen we in het traktaat *Sanhedrin* van de Babylonische Talmoed:

[Z]elfs de dieren waren verderfelijk en begonnen te paren met andere diersoorten: een paard met een ezel, een ezel met een paard, een slang met een vogel. Het was zoals er staat geschreven: ‘Alle vlees had een verdorven levenswandel.’<sup>6</sup>

Eerder vermeldt ditzelfde traktaat dat de dieren in de tijd voor de waterloed kozen om seksuele gemeenschap met de mensen te hebben.<sup>7</sup> De dieren deden dan hetzelfde kwaad als de hemelse machten, de ‘zonen Gods’, die ‘zagen hoe mooi de dochters van de mensen waren, en ze kozen uit hen de vrouwen die ze maar wilden’ (6:2), ‘[Z]o pleegden ze ontucht en liepen ze achter wezens aan die anders waren dan zichzelf’ (Jd1:7). Die seksuele perversie was niet nieuw. Ze kwam al vlak na de dood van Abel voor, toen Lamech in een lofzang voor zijn vrouwen zichzelf roemde voor zijn gewelddadigheid en losbandige seks (4:19, 23–24).

Het is mogelijk om aan een roekeloze omgang met elkaar te denken. God spreekt in zijn verbond met de mensen en dieren in Genesis 9 namelijk nergens over buitensporige seks. Wel spreekt God uitvoerig over voedsel en gelden er sancties bij het eten van dierenbloed en het vergieten van mensenbloed (9:2–6). Dat kan erop duiden dat het verderf van de dieren en mensen erin bestond dat zij elkaar aanvielen, doodden en opaten.<sup>8</sup> Na de ongehoorzaamheid in Genesis 3 van mens en dier werd het verval en de impact van het kwaad groter op aarde. Het ging van kwaad tot erger. Adam, Eva en Kaïn konden het land nog verlaten waar zij eerst thuis waren (3:23; 4:12, 16). In Genesis 6 is dat niet meer mogelijk. Heel de aarde is vol geweld.

6 Neusner, 2011k:108a; Zie eveneens: Freedman and Maurice, 1983c:28.8; Buber, 1885:§12-15.

7 Neusner, 2011k:54b.

8 Zie eveneens: Stipp, 2013:64; Lawee, 2010:74.

Het kwaad heeft de aarde onderworpen en zich tot in alle uithoeken van de aarde vermenigvuldigd (6:5, 11–12).

Die achtergrond verklaart ook mogelijk het onderscheid tussen ‘reine’ en ‘niet reine’ dieren in Genesis 7. Het valt namelijk op dat een groot deel van de ‘niet reine’ dieren in latere bijbelteksten voorkomt (Lv11; Dt14). Uitzonderingen hierop zijn bijvoorbeeld de kameel, de ezel, de haas en het paard (Lv11:4, 6). Alle reine dieren in de bijbelse voedselwetten zijn in elk geval planteneters (herbivoren).<sup>9</sup> Via de voedselwetten wordt de mens ertegen beschermd om bloed te eten, want na de watervloed klinkt het: ‘Vlees waarin nog leven is, waar nog bloed in zit, mag je niet eten’ (Gn9:4; vgl. Lv17:14).

## God biedt redding in een ark

### *Dieren aan boord*

Noach bouwt voor de dieren en mensen een ark. Talrijke kinderbijbels presenteren deze ark als een kleine halve walnoot waarin allerlei dieren op het dek staan. Noach wordt er afgebeeld als een oude man met witte baard die het kapiteinsstuur in handen heeft of die vanuit een nostalgisch raam in de buik van de walnoot afwachting naar buiten kijkt. De bijbelse beschrijving van deze gebeurtenis is volledig anders. Doordat het verhaal van de ark tamelijk bekend is, weet de christelijke verkondiging zich uitgedaagd om deze gebeurtenis dieper te onderzoeken.

Nauwkeurig wordt in Genesis beschreven hoe de ark van Noach eruit moest zien. Het ging om een boot van 300 x 50 x 30 el, ofwel van ± 150 x 25 x 15m, als we rekening houden met de verschillende el-lengtes uit de oudheid (45–52cm). De ark was daardoor bijna zo lang als anderhalf voetbalveld en had een inhoud van vijfhonderddertig garageboxen. In deze ark moest er plaats zijn voor een groot aantal dieren en mensen. Noach moest minstens één mannetje en één vrouwtje van elk dier binnen een groep aan boord meenemen. Op de gereinigde aarde zouden er vanuit die groep nieuwe diersoorten ontstaan, zoals dat in Genesis 1 gebeurde.

Hoeveel plaats namen deze dieren in beslag? Een exacte berekening is onmogelijk. Toch kunnen we een globale analyse geven. Als we naar de huidige diersoorten kijken en er rekening mee houden dat een groot deel van hen in het water kan leven, komen we tot het volgende overzicht:<sup>10</sup>

---

9 Zie voor meer informatie over deze voedselwetten: Hausoul, 2018l.

10 Vgl. Hartmann und Junker, 2009; Woodmorappe, 1996; Fullin e.a., 1993:24–27; Whitcomb and Morris, 1961.

Landdieren	Waterdieren
Zoogdieren (3.700 x 2 = 7.400)	Vissen (incl. cyclostomata, 20.600)
Vogels (8.600 x 14 = 120.400)	Manteldieren (1.700)
Reptielen (6.300 x 2 = 12.600)	Stekelhuidigen (bv. zee-egel, 6.000)
Amfibieën (2.500 x 2 = 5.000)	Neteldieren (bijv. kwallen, 9.000)
Wormen (32.000)	Sponsdieren (5.000)
Geleedpotigen (insecten, 1.000.000)	Eencelligen (27.000)
	Weekdieren (bijv. mossels, 130.000)

In de kolom van de landdieren zijn ook diersoorten meegenomen die in het water leven. Zo zijn de walvis en de dolfijn beide zoogdieren en gelden de garnalen en krabben als geleedpotigen. Aan boord van de ark gaan alleen de landdieren en vogels die niet in het water overleven. Het gaat dan om een totaal van 145.400 diersoorten (7.400 zoogdieren + 120.400 vogels + 12.600 reptielen + 5.000 amfibieën). De kans is erg groot dat daar niet alle mannetjes en vrouwtjes van de 32.000 wormen en van de 1.000.000 geleedpotigen bij komen. Zij kunnen gemakkelijk overleven buiten of op de ark. Een erg groot deel van alle dieren hoeft dus niet mee aan boord te gaan. Het aantal dat wel aan boord gaat, is klein.

### *Basistypen*

De bovengenoemde 145.400 diersoorten zijn biologisch nog te herleiden tot basistypen ( $N$ ), van een gemeenschappelijke voorouder. Een groot deel van alle basistypen die ooit leefden zijn echter al uitgestorven ( $N^\dagger$ ). Laten we aannemen dat dit dubbel zoveel is als de basistypen die we vandaag kennen (dus  $N^\dagger = 2 \times N$ ). Dat is dan wel een erg pessimistische aanname. In de onderstaande tabel is dit bijeen geplaatst op basis van huidige gegevens van de biologische herleiding tot de basistypen ( $N$ ). Daarin is het soort aantal overgenomen uit de vorige tabel, het totale aantal basistypen  $\Sigma N (= N + N^\dagger)$  aangeduid en rekening gehouden met het aantal dieren dat Noach per soort moest meenemen.

Categorie	Soorten	N (basistype)	N†	ΣN	m/v	Σark
Zoogdieren	3.700	185 (1:20)	370	555	2 (onrein)	1.110
Vogels	8.600	172 (1:50)	344	516	14 (rein)	7.224
Reptielen	6.300	210 (1:30)	420	630	2	1.260
Amfibieën	2.500	83 (1:30)	166	249	2	498
		Totaal	10.092			

Deze berekening leidt tot een totaal van 10.092 dieren in de ark (totaal Σark). Zij zouden zich na de watervloed op de gereinigde aarde voortplanten en de variatie opnieuw tot stand brengen, zoals dat in Genesis 1 gebeurde. Hoeveel plaats was er nu nodig om al deze dieren aan boord mee te nemen?

### *Ruimte in de ark*

Zoals eerder vermeld, had de ark een afmeting van 300 x 150 x 50 el (Gn6:15). Als we rekenen met de allerkleinste el-maat van 45cm geeft dat een afmeting van 135 x 22½ x 13½m. Het gaat dan om een totale inhoud van ongeveer 41.000m<sup>3</sup>. De ark heeft drie verdiepingen van 135 x 22½m<sup>2</sup> (Gn6:16). Dat is dan een totaal oppervlak van ongeveer 9.000m<sup>2</sup>. Als we ons dit visueel voorstellen gaat het om een inhoud van ongeveer 550 goederenwagens of een oppervlakte van 280 goederenwagens. In elke goederenwagon passen daarbij 130 schapen (36.400 schapen in maar liefst 280 goederenwagens). Hoe is deze verdeling binnen de ark realiseerbaar? Als we rekenen vanuit de gemiddelde ruimte die een dier nodig heeft, komen we tot het onderstaande overzicht. De eerste twee kolommen zijn daarbij overgenomen uit de vorige tabel en het aantal m<sup>3</sup> per dier is afkomstig uit biologische schema's.

Categorie	Σark	≈ m <sup>3</sup> /dier	Σm <sup>3</sup> in ark
Zoogdieren	1.110	3	3.330
Vogels	7.224	0,25	1.806
Reptielen	1.260	0,5	630
Amfibieën	498	0,5	249
		Totaal	6.015



De zoogdieren hebben dus gemiddeld 3.300m<sup>3</sup> aan ruimte in de ark nodig. Voor de amfibieën is dat veel minder, het is zelfs minder dan 10% van deze hoeveelheid: 249m<sup>3</sup>. Om alle dieren in de ark te krijgen is er dan een gemiddelde inhoud nodig van een 6.015m<sup>3</sup>. Daar is ruim plaats voor, want de ark had een inhoudsmaat van 41.000m<sup>3</sup>. Minder dan 15% wordt dus in beslag genomen door de dieren. Alle andere ruimte (85%) kan voor andere doeleinden worden gebruikt. Volgens onderzoekers was een kwart (25%) hiervan nodig voor voedsel en drinken.<sup>11</sup> Dat betekent dat meer dan de helft van de ark (60%) nog niet gevuld is. Hierbij moeten we bedenken dat we in de bovenstaande berekeningen telkens de meest ongunstige situaties hebben gekozen. Ook zijn we over de mogelijkheid heen gestapt dat Noach eerder de kleinere jongere dan de grotere oudere dieren aan boord meenam, wat dus opnieuw meer plaats voor andere zaken in de ark opleverde. Al die lege plaats bood voldoende ruimte aan mensen. Die gingen echter niet aan boord. Het bleef bij acht mensen en een enorm aantal dieren. Andere mensen verwierpen het getuigenis van God en kozen er liever voor om hun portie aan Fikkie te geven.

## De raaf en de tweede Adam

### *De Geest en het nieuwe begin*

Honderdvijftig dagen na het losbarsten van de watervloeden komt de ark op de berg Ararat tot stilstand (Gn8:4). Dat gebeurt doordat God een 'Geestwind' over de aarde zendt, zodat het water zakt (8:1). Deze 'Geestwind' herinnert aan het scheppingsverhaal in Genesis 1, waar sprake is van de 'Geest', die over het water zweeft (1:2). In het Hebreeuws zijn 'wind' en 'Geest' hetzelfde woord. Deze parallel tussen het water bij Noach en het water in het scheppingsverhaal wordt versterkt door het werkwoord 'overgaan', dat in zijn grammaticale vorm alleen voorkomt in Genesis 1:2; 8:1; en Deuteronomium 32:11.

De ark komt dus vijf maanden na het begin van de watervloed tot rust (7:11). Dat is dezelfde dag waarop Israël later het feest van de eerstelingen viert (Lv23:9-14), het manna in het land stopt (Jz5:12) en Christus als Eersteling uit de dood opstaat (drie dagen na Pascha).

Al deze gebeurtenissen getuigen van een nieuw begin. Na veertig dagen opent Noach het raam van de ark en laat hij een raaf uit, die telkens heen en weer vliegt, totdat de aarde droog is. Die gebeurtenis is bijzonder voor wie beseft dat Noach vervolgens drie keer een duif uit de ark zendt. Van de duif is bekend dat deze naar haar zender terugkeert. Noach kan hier

---

<sup>11</sup> Ham, Sarfati und Wieland, 2001:189.

gemakkelijk door weten of het water op de aardbodem is afgenomen. Maar waarom koos Noach eerst voor een raaf?

### *De raaf van Noach*

De oude joodse uitlegger Philo van Alexandrië (±20 v.Chr. – 50 n.Chr.) zag in de raaf een teken van de ondeugd en in de duif een teken van de deugd. De raaf vloog heen en weer boven de ark, omdat er genoeg kadavers in het water te vinden waren voor deze wilde, onreine zwarte roofvogel. De rustgevende, reine duif had geen behoefte aan deze doodssfeer en keerde daarom terug naar de ark. Noach maakte dus vanuit zijn biologische onkunde een fout. Zijn experiment faalde daardoor.<sup>12</sup> Maar is dit daadwerkelijk het geval? Corrigeerde Noach zichzelf door na de raaf een duif te gebruiken?

Een antwoord op het nut van de raaf biedt de uitspraak dat deze vogel ‘heen en weer bleef vliegen totdat de aarde droog was’ (Gn8:7). De roofvogel blijft dus uitvliegen en terugvliegen. Dat doet hij ook nadat Noach zijn eerste duif heeft uitgezonden. Noach neemt deze duif daarna terug in zijn hand (8:9), maar doet dat niet met de raaf. Daarbij laat het terugvliegen van de raaf vermoeden dat hij zich niet voedt met de resten van de kadavers, zoals Philo van Alexandrië en vele anderen zich dat voorstellen. Het is maar de vraag of zulke kadavers nog over zijn na honderdvijftig dagen watervloed waarbij allerlei andere schepselen daarvan als voeding gebruik kunnen maken. Het terugvliegen duidt er veeleer op dat de ark de plek is waar de raaf voedsel vindt.

De Engelse theoloog en bijbeluitlegger Walter Moberly (1952) brengt het vliegen van de raaf in relatie met de ‘Geestwind’ die over de watermassa zweeft (Gn1:2; 8:1). Dit beeld wordt dan door Noach geïmiteerd in het uitvliegen en terugvliegen van de raaf.<sup>13</sup> Het herinnert God en Noach eraan dat uit de watermassa droog land tevoorschijn moet komen, zoals dat op de derde scheppingsdag gebeurde (Gn1:9–10). De duif wordt vervolgens ingezet om na te gaan of het droge land werkelijk tevoorschijn komt en het water onder de hemel wijkt. Noachs keuze om eerst de raaf uit te zenden, is daarmee de uitdrukking van een actieve geloofshouding. Noach vertrouwt dat God trouw is aan zijn belofte en het water voor een tweede keer plaatsmaakt voor het droge land. Tegelijk geeft het heen en weer vliegen van de raaf Noach de gerustheid dat de aardbodem niet bezaaid ligt met kadavers. Alle herinneringen aan het vroegere verderf op

---

12 Philo of Alexandria, 2005c:II:35-39. Vgl. Sarna, 1989:57–58; Keil and Delitzsch, 1988b:148–149; Wenham, 1987:185–186; Mackintosh, 1973:74; Cassuto, 1964:107–110; Augustinus, 2014b:224.4.

13 Moberly, 2000:352–353.

aarde is definitief door de watervloed weggespoeld en verdwenen. Er kan een nieuw begin worden gemaakt, zoals dat in Genesis 1 het geval was.

### *Adam en Noach*

In de reflectie over deze parallellen tussen Genesis 1 en Genesis 8 is het mogelijk om ook te kijken naar diverse overeenkomsten tussen Adam en Noach. Evenals Adam door God is aangemoedigd om zijn verantwoordelijkheid tegenover de dieren op zich te nemen en hun namen te geven, gebeurt dat bij Noach door de opdracht om een ark te bouwen. Beide mannen krijgen op die manier van God de taak om zorg te dragen voor de landdieren en vogels die bij hen komen. Bij Adam vindt dat plaats voordat het kwaad zich overal verbreidt, bij Noach gebeurt dat nadat het kwaad zich overal heeft verbreid.

Na de watervloed zegen God Noach: ‘Toen zegende God Noach en zijn zonen, Hij zei tegen hen: “Wees vruchtbaar en word talrijk en bevolk de aarde” (9:1). Deze zegen is inhoudelijk dezelfde als de zegen die Adam en Eva ontvingen (1:28). God plaatst Noach en zijn nakomelingen in de zegenlijn van Adam en Eva. Beide gezinnen vormen het begin van een nieuwe generatie en geven een frisse start aan het leven op aarde. Noach is een tweede Adam, die op de gereinigde aarde vanuit dezelfde genade vertrekt als waar de eerste Adam mee begon op de oorspronkelijke aarde. De grote watervloed doet Gods verlangen voor deze schepping niet teniet.

In het verbond dat God vervolgens met Noach sluit, staat eten in het middelpunt. Dit is eveneens het geval bij de eerste mens. Bij Noach klinkt er een eetverbod: ‘Vlees waarin nog leven is, waar nog bloed in zit, mag je niet eten’ (9:4), zoals dat ook bij Adam klonk: ‘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’ (2:16–17). Leven en sterven komen in deze twee eetgeboden aan bod. De mens kiest voor of tegen het leven door wat hij wel en niet eet.

Adam en Noach kiezen uiteindelijk voor de ongehoorzaamheid die een vloek over hun nakomelingen brengt. Bij Adam gebeurt dat doordat hij van de kennisboom eet. Dat zorgt ervoor dat de schepping vervloekt wordt en zich tegen hem, zijn vrouw en alle nakomelingen keert. Bij Noach gebeurt dat doordat hij te veel van de opbrengst van zijn wijngaard drinkt. Hij wordt dronken, kleedt zich uit en wordt gezien door zijn zoon Cham. Noach vervloekt vervolgens als eerste persoon in de Bijbel zijn kleinzoon, Kanaän: ‘Vervloekt zij Kanaän, knecht van zijn broers zal Kanaän zijn, de minste van alle knechten’ (9:25).

In beide gevallen zijn deze twee mannen naakt. Bij Adam komt dat door onwetendheid over de omgang met naaktheid tegenover God. Als hij daar besef van krijgt, bekleedt hij zich met vijgenbladeren (3:7, 10). Bij

Noach gebeurt dat door zijn dronkenschap. Hij legt zich naakt neer in zijn tent. Als zijn zonen dat beseffen, verbergen zij zijn naaktheid met een kleed.

Tegelijk klinkt er in beide gebeurtenissen ook een woord van hoop. In de vloek die God over de slang uitspreekt, klinkt de belofte van overwinning over het kwaad door de nakomelingen: 'Vijandschap sticht Ik tussen jou en de vrouw, tussen jouw nageslacht en het hare, zij verbrijzelen je kop, jij bijt hen in de hiel' (3:16). In de vloek die Noach over zijn kleinzoon uitspreekt, klinkt er een wens naar God toe om de nakomelingen met God te verbinden: 'Geprezen zij יהוה, de God van Sem; knecht van Sem zal Kanaän zijn. Moge God ruimte geven aan Jafet, hem [d.i. God] laten wonen in de tenten van Sem; knecht van Jafet zal Kanaän zijn' (9:26–27). Adam en Noach staan op die wijze naast elkaar in hun omgang met de dieren en vooruitzicht op de zegeningen die God deze schepping wil schenken.

## 2. Gods verbond met dieren en mensen

### Gods zegeningen voor Noach en zijn zonen

#### *Een eetverbod*

Wat er ook gebeurd is voor de grote watervloed op aarde zorgt er niet voor dat God zijn relatie met de mens opgeeft. Na de grote watervloed kiest God ervoor om verder te gaan met de mensen en dieren. God kiest voor liefde en trouw en geeft zijn fundamentele 'ja' aan zijn schepping. Net zoals God Adam en Eva als eerste mensen op aarde zegende, zegent Hij nu Noach en zijn zonen op de gereinigde aarde.

God kondigt daarbij aan dat de harmonie tussen dieren en mensen na de watervloed drastisch verstoord zal zijn. Er zal 'vrees en schrik' tussen mens en dier bestaan. Dat is een oorlogstaal die later alleen tussen Israël en Kanaän klinkt (Dt11:25). Het contrast met de hof in Eden is daardoor nog groter geworden dan voor de watervloed het geval was. Van een harmonie, zoals die in Eden en bij het gereedmaken van de ark aanwezig was, is geen sprake meer (2:19–20; 6:18–20). Er is sprake van ontzag en angst bij 'de dieren die in het wild leven, de vogels van de hemel, de dieren die op de aardbodem rondkruipen en de vissen van de zee' (9:2). De enige categorie die ontbreekt zijn de 'tamme dieren'. Doordat mensen dieren mogen opeten, zal deze 'vrees en schrik' bij de dieren ontstaan (9:3).

Het is hierbij voor het eerst in de Bijbel dat God de mensheid toestaat om dieren te consumeren. Uitleggers verschillen van mening over de vraag of God dit de mens ook al na Genesis 3 toestond. De reflecties in het eerste deel van dit hoofdstuk leiden in de richting dat God dit niet toestond. Het eten van mensen door dieren, van dieren door mensen en van dieren onder

elkaar was een van de mogelijke oorzaken voor de watervloed. Het karakter op aarde wordt dan na de menselijke ongehoorzaamheid in Genesis 3 grimmiger en bloediger. God lijkt in zijn uitspraak, dat de mensen dieren mogen consumeren, toe te geven aan de gebrokenheid van deze wereld.<sup>14</sup> Zijn uitspraak is echter veeleer een gevolg van wat er voor de watervloed al op aarde door de dieren gebeurde. De bron van deze uitspraak ligt daarmee niet primair bij God, maar bij de mensen, de landdieren en de vogels, die in Genesis 6 ervoor kozen om het verderf na te jagen. Volgens het joodse boek *1 Henoch* maakten ook de 'zonen Gods' of 'hemelzonen' zich schuldig aan het drinken en eten van bloed:

In de dagen dat de mensenzonen zich vermenigvuldigden, kregen zij mooie knappe dochters. De wachters, de hemelzonen, keken toen vol verlangen naar hen en zeiden tot elkaar: 'Kom, laten wij voor onszelf vrouwen uit de mensendochters kiezen en kinderen verwekken.' [...] [Na hun huwelijk met de dochters] werkten zij voor de mensenzonen, maar deze konden niet in hun onderhoud voorzien. De reuzen [die hieruit geboren werden,] doodden en verslonden toen de mensenzonen. Ook zondigden zij tegen de vogels, de landdieren, de kruipende dieren en de vissen. Zij verslonden hun vlees en dronken hun bloed.<sup>15</sup>

Diezelfde gedachte vinden we ook in het joodse boek *Jubileeën*: 'Julie mogen niet leven als degenen die bloed aten.'<sup>16</sup> Het geweld dat er tussen mensen, landdieren en vogels voor de watervloed bestond, verklaart dan waarom God meteen na de watervloed over dierlijk voedsel en het eten van bloed spreekt. Zijn woorden vormen een reactie op de eerdere wantoestanden en dienen om het ontstane verderf in te perken.

God doet dat door de mens te gebieden geen bloed te eten. God, de Schepper is de bron van het leven en heeft elk recht op het bloed. Het bloed getuigt namelijk van het leven en dat komt alleen God toe als Schepper en Levensbron. Het doden van een dier om het op te eten mag daarmee niet licht worden opgevat. Om die reden is het de mensen na de watervloed verboden om bloed te eten. Dit gebod zal in de Mozaische Thora (Ex20:13; Lv3:17; 7:26–27; 17:10; 19:26; Dt12:16–24; 1Sm14:32–34) en in het Nieuwe Testament (Hd15:20) worden herhaald. In de buiten-bijbelse literatuur komen we dit gebod nergens tegen. Dat maakt het vrij uniek. Van dit 'bloed' is vissenbloed taalkundig uitgezonderd. Enkel 'alle vlees' (לֶבְשָׂרָה, *kōl bāsjar*) heeft het leven in het bloed (Lv17:14). Van vissen wordt nergens

14 Otto, 1994:229–230.

15 Pseudo-Henoch, 1994:6:1; 7:1–3.

16 Pseudo-Mozes, 2001:7:27,31.

in de Bijbel gezegd dat zij bloed hebben. Het eten van vissenbloed is daarom in de joodse traditie geoorloofd.<sup>17</sup>

### *Gods vergelding*

God maakt vervolgens afspraken, die het onderlinge kwaad dat er tussen mensen en dieren voor de watervloed ontstond, aan banden leggen. De verdorvenheid in Genesis 6:11–13 moet in de toekomst met klem worden vermeden. Alle schepselen dragen nu de verantwoordelijkheid om niet in gewelddadigheid te ontaarden. Mensen moeten beseffen dat zij elkaars broers zijn. Daarmee moeten zij de bloedzonde van Kaïn in Genesis 4 vermijden. Uit afgunst vermoordde Kaïn namelijk zijn broer Abel en vroeg toen onschuldig aan God: ‘Ben ik de oppas van mijn broer?’ (4:9). De relatie met deze gebeurtenis uit Genesis 4 komt in Genesis 9 tot uiting door het gebruik van de term ‘broer’. Die uitdrukking vinden we voordien alleen in Genesis 4:8–11 terug.

Ook eist God vergelding van alle dieren voor hun levenswandel. Dat dieren hierin dezelfde verantwoordelijkheid als mensen krijgen, is vreemd voor velen. In de oudheid was dit echter normaal.<sup>18</sup> Zo spreekt Exodus 21:28–32 het vonnis uit over een rund dat een mens doodt en stelt Leviticus 20:15–16 dat bij seks met dieren zowel de mens als het dier moeten worden gedood.

Vervolgens klinkt er een nieuwe richtlijn: wie een mens vermoordt, moet worden gedood. De basis hiervoor vormt het getuigenis van Genesis 1:26: De mens is gemaakt naar het beeld van God. Doordat die inzetting eerder niet bestond, koos God bij Kaïn voor een andere weg. Hij moest het gebied waar de moord plaatsvond verlaten en dolend en dwalend over de aarde gaan, wetend dat het land zich tegen hem had gekeerd en niets meer opbracht. God zou Kaïn echter beschermen tegen bloedwraak (Gn4:10–12, 15). Nu kan een mens dit vonnis van God misbruiken als vrijbrief om een medemens te doden. Hij kon dan denken dat God de moordenaar beschermde, zoals Hij dat bij Kaïn deed. Zo’n misbruik lijkt aanwezig te zijn bij Lamech als hij zegt:

Wie mij verwondt, die sla ik dood, zelfs wie mij maar een striem toebrengt. Kaïn wordt zevenmaal gewroken, Lamech zevenenzeventigmaal (4:23–24).

Doordat het geweld in de periode voor de watervloed op aarde de overhand kreeg, moest God ingrijpen en de moordlust aan banden leggen.

---

<sup>17</sup> Bischoff, 2009:19, 22.

<sup>18</sup> Fensham, 1988:85–90.

Nergens in de Bijbel wordt de doodstraf voor de moordenaar dan ook zo uitvoerig als in Genesis 9 besproken. Door deze bepaling krijgen mensen de opdracht een moordenaar te berechten. God en de mens zijn verantwoordelijk om het kwaad een halt toe te roepen (9:5–6). In de uitwerking hiervan gaat het om een doodstraf door de overheid, die alert moet zijn voor tijd, plaats en omstandigheid om niet de onopzettelijke doodslager terecht te stellen (Ex21:13; 22:1–2; Nm35:6–34; Dt19:1–13) en voor een vonnis twee getuigen moet hebben (Dt19:15).

### *Gods keuze voor het leven*

Centraal in de uitspraken van God in Genesis 9:1–7 staat niet de keuze om dieren willekeurig af te slachten en op te eten. Dat is een misbruik van de tekst die geen recht doet aan de context. God kiest er bij deze aangelegenheden veeleer voor om het kwaad te beperken. Centraal staat dus niet het doden van dieren, maar de keuze voor het leven. Deze uitspraken zijn omkaderd door de zegen van God aan de mensheid om vruchtbaar te zijn, talrijk te worden en zich op de aarde te verspreiden (9:1, 7). De opdracht voor de mens op de gereinigde aarde staat daarmee in het verlengde van de opdracht aan de eerste mensen aan het begin van de schepping (Gn1:28). Het gaat over de keuze om te kiezen voor het leven dat God schenkt.

De oorsprong van het verderf, het kwaad en de dood liggen in de keuze van de mens om God hierin niet te volgen en te wantrouwen. Doordat Adam en Eva de hof niet bewaakten, kreeg het kwaad toegang tot de hof en doordat zij God wantrouwden, werd de dood in hun leven een realiteit. Genesis 4–6 toont hoe de verkeerde keuzes van de mens ertoe leiden dat het kwaad op aarde de overhand krijgt en zijn gruwelijke effecten in deze kosmos nalaat.

Door de keuzes van Kaïn en Lamech trof het kwaad de families (4:1–23). In al die dieptepunten bleef God trouw en liefdevol in het leven van de mens aanwezig. Zo begint Genesis 4 ermee dat Eva zich kan beroepen op ‘de hulp van JHWH’ (vs1) en eindigt Genesis 4 ermee dat de mensen in de tijd van Enos begonnen ‘de naam van JHWH aan te roepen’ (vs26). Tussen deze twee positieve uitdrukkingen vernemen we in het verhaal van Kaïn hoe God zorg draagt voor de eerste moordenaar. Terwijl Kaïn niet weet wat het betekent om zijn eigen broer Abel te bewaken voor het kwaad, weet God Kaïn wel te bewaken voor het kwaad (4:15).

Maar niet alleen families kenmerken zich door het kwaad. In Genesis 6 concludeert God met een diepe smart in zijn hart dat heel de aarde verdorven en vol onrecht is. Zulke universele uitspraken over het kwaad en de verdorvenheid in de schepping komen we nog niet tegen aan het slot van Genesis 3, zoals veelal beweerd wordt. De zogenaamde ‘val van de mens’ mogen we daarom niet tot Genesis 3 beperken. Ook Genesis 4, 5 en 6

horen daarbij, hoewel een woord als ‘val’ nergens in die hoofdstukken voorkomt. Terwijl God in Genesis 1:31 zag dat ‘alles goed’ was, moet Hij in Genesis 6 erkennen dat ‘alle schepselen’, zowel mensen als dieren, zich kenmerken door een verdorven levenswandel (vs12). God wil dit opnieuw beperken. Het getuigenis hierover in Genesis 6–9 spreekt opnieuw van Gods goedheid en genade. Grote aandacht gaat uit naar Gods keuze voor deze schepping. God wil enkel alle elementen van verdorvenheid van de aardbodem laten verdwijnen (6:7). Daarom kiest Hij voor de ark als uitweg om mensen en dieren opnieuw bijeen te brengen en samen de watervloed te laten overleven (6:8, 18–19). Mens en dier blijven echter even verdorven als voorheen. Hierop maakt God de keuze om geen watervloed als oordeel over het kwaad te zenden (8:21). Na de grote vloed herstructureert God zijn omgang met de verdorvenheid. Gods oordeel zal uiteraard blijven, maar het wordt uitgevoerd binnen de gestelde grenzen. Zonde en kwaad lijken daarmee hun vrijheid te behouden. Toch belooft God vanouds beide een halt toe te roepen. Hiermee wordt al zichtbaar hoe God meegaat op de weg van het lijden dat zijn schepping kenmerkt, en van daaruit de overwinning gaat behalen. Kruis en opstanding komen daardoor aan de horizon van Gods keuzes rondom de watervloed in beeld.

## Gods verbond met mens en dier

### *Gods keuze voor mens en dier*

In Genesis 9 kiest God ervoor om een verbond van vrede met zijn schepping te sluiten. Dat moet voor orde zorgen. Dit verbond zal een belangrijke context vormen voor alle andere verbonden die God in de Bijbel sluit. Het is als een paraplu waaronder alle andere verbonden in de Bijbel een plaats krijgen. Mens en dier zijn beide in dit verbond betrokken:

Hierbij sluit Ik een verbond met jullie en met je nakomelingen, en met alle levende wezens die bij jullie zijn: vogels, vee en wilde dieren, met alles wat uit de ark is gekomen, alle dieren op aarde (9:9–10).

Ook de dierenwereld kenmerkte zich immers door haar verdorvenheid.

God kiest opnieuw voor de mens. Wat er ook op aarde gebeurt, dit zorgt er niet voor dat God zijn relatie met de mens opgeeft. Hij kiest ervoor om met de mens verder te gaan en een verbond met mens en dier te sluiten. Hierin herhaalt God dat Hij de aarde niet opnieuw door een watervloed zal oordelen (9:11; vgl. 8:22). God kiest voor de liefde en trouw tegenover zijn schepping en geeft zijn fundamentele ‘ja’ aan deze aarde en deze schepselen. De profeet Jesaja herinnert later de Israëlieten, die in gevangenschap zijn, aan dit verbond met Noach (Js54:6–10). De doelstel-



ling is dan opnieuw het volk ervan te verzekeren dat vernietiging en oordeel niet in Gods hart liggen en herhaald worden. God zal met het volk een verbond van vrede sluiten, dat even vast zal staan als zijn verbond met Noach. Door de profeet Ezechiël wordt dit verbond van vrede eveneens genoemd (34:25–31; 37:26). Het wordt in 37:26 verbonden met de oproep om zich te vermenigvuldigen (Gn9:1, 7). De strijd tussen mens en dier blijft daarin echter aanwezig. Naar het einde van die strijd wordt in andere teksten gewezen (Js11:6–9; 65:25; Hs2:20 [oude vert.: 2:17]).

In de tussentijd kan de mens zichzelf veel schade berokkenen en veel leed aandoen. Dat leed overkomt de mens niet omdat God dat graag wil. Het overkomt hem of haar, omdat de schepping op die manier niet bedoeld is te functioneren. God kiest er in zijn hart voor om de aarde niet meer te treffen met een watervloed. Hoe groot de smart ook is in Gods ogen, het raakt Hem nog meer mensen en dieren met een ramp te treffen.

### *De regenboog*

De regenboog dient als teken van het verbond tussen God en zijn schepelen. God plaatst zijn 'boog' in de wolken. Deze keuze voor de regenboog vinden we nergens in andere zondvloedverhalen. De Hebreeuwse term verwijst naar een wiskundig gekromde lijn- of vlakvorm, zoals een strijdboog (vgl. Dt32:42; Hk3:9–11; Zc9:14). Sommigen zagen het beeld van zo'n strijdboog in de regenboog. De boog schoot dan zijn pijlen in de lucht en niet meer op de aarde. De krijgsboog was namelijk met zijn bolle kant naar boven gericht en niet naar beneden.

Anderen zagen een parallel met het Babylonische zondvloedverhaal. Daarin hing de Babylonische god Marduk, na de overwinning op Tiamat, zijn boog aan de sterren op. Vanuit deze achtergrond was de regenboog een kenmerk van vrede en verzoening. De regenboog stelt de mens gerust. Er is geen dreiging meer vanuit de lucht te vrezem. Daarnaast is de regenboog verbonden met de regen en herinnert de kleurenpracht van deze boog aan de liefde en genade van God. In het eerste hoofdstuk van de profeet Ezechiël staat de regenboog in relatie met het firmament (Ez1:26–28). Dit herinnert aan het firmament in Genesis 1, dat scheiding tussen het 'water boven' en het 'water beneden' maakt. De regenboog drukt symbolisch uit dat God de schepping garandeert dat het 'water boven' het firmament niet meer op de aarde neerdaalt. De boog ondersteunt de krachten van de hemel en omringt de aarde, ondanks de aanwezige verdorvenheid op aarde.

Twee keer benadrukt God in het verbond dat de regenboog een teken is dat Hem aan dit verbond herinnert (9:15–16). De regenboog is een geheugensteuntje voor de Alwetende. Als deze regenboog een nieuw fenomeen is dat in Genesis 9 voor het eerst wordt geïntroduceerd, betekent dit natuurkundig dat er voor die tijd nog nooit regen uit de lucht was gevallen.

De regenboog zou anders al eerder in de lucht zijn verschenen. In Genesis 2 is er nog geen sprake van regen. Het land wordt er door een damp bevochtigd (vs5–6). De regenboog is een volledig nieuw fenomeen dat God als verbondsteken gebruikt. Noach en zijn medemensen waren de eerste mensen die deze schitterende kleurrijke boog zouden waarnemen. Als Noach in de toekomst weer donkere wolken boven zich zou zien hangen, mocht hij zich aan Gods belofte vasthouden. Hij mocht weten dat er geen watervloed meer over de aarde zou komen en hoefde alleen zijn paraplu mee naar buiten te nemen.

### Belofte van Gods verbond voor mens en dier

Jaren na deze gebeurtenissen in het leven van Noach spreekt de profeet Hosea over een toekomstig verbond dat in het verlengde met het verbond van Noach ligt. Dit gebeurt in de woelige jaren rond 733–731 v.Chr. Dat is de tijd waarin de aanvallen van de Assyrische vorst Tiglat-Pileser III (745–727 v.Chr.) in Israël verwoesting en verwildering aanricht. De schade die het volk daardoor lijdt en de invloed van de wilde dieren in het land is daardoor aanzienlijk groot. In die tijd zegt God:

Op die dag sluit Ik voor mijn kinderen een verbond met de dieren van het veld en met alles wat vliegt en kruipt. Ik maak een einde aan het geweld van boog en zwaard in hun land, zodat ze in rust en vrede kunnen leven (Hs2:20, oude vert.: 2:17).

Dit getuigt van een toekomstige vernieuwing van de hele schepping, zoals dat in de tijd tussen Noach en Hosea al door Mozes ter sprake werd gebracht:

Ik zal het land rust en vrede geven, zodat je kunt slapen zonder te worden opgeschrikt. Ik zal ervoor zorgen dat de wilde dieren je met rust laten en dat het land niet geteisterd wordt door oorlogsgeweld (Lv26:6; vgl. 26:45; Dt4:31).

Op de dag van de vernieuwing sluit God een verbond dat herinnert aan het eeuwige verbond met Noach en de dieren (Gn9:8–17). In tegenstelling tot het verbond met Noach is God hierin geen verbondspartner. Het gaat om een verbond *voor* Israël en de dieren, terwijl het verbond van Noach een verbond was van God *met* de mensen en dieren (Gn9:9–10). Gods doelstelling hiermee is, net als in het verbond van Noach, om vrede op aarde te brengen. Dat gebeurt doordat God zijn relatie met de mens en de relatie tussen de mensen en de natuur herstelt.

De dieren die Hosea noemt, vernietigden in zijn tijd de akkers en wijngaarden van het volk als een oordeel van God: 'Ik verwoest haar wijnstok en haar vijgenboom [...] Ik laat ze verwilderen en geef ze prijs aan de dieren' (Hs2:14, oude vert.: 2:11). Het gaat dus om wilde veldieren, roofvogels, kruipende dieren en insecten die de landbouw aanvallen.

God belooft dat deze dieren in de toekomst in harmonie met de mens zullen leven. Dat geldt ook voor de roofvogels en giftige reptielen. God zorgt dat zij Israël niet meer aanvallen. Ezechiël neemt dit onderwerp op en breidt het uit tot de wildernis en de bossen:

Ik zal een vredesverbond met ze sluiten, ik zal het land vrij van wilde dieren maken, zodat ze zelfs in de woestijn veilig kunnen wonen en in de bossen onbezorgd kunnen slapen (Ez34:25).

Hierdoor openbaart God zich blijvend door de profeten aan het volk als een God van liefde:

Want JHWH, uw God, is een God van liefde. Hij zal u niet verlaten en u niet in het verderf storten. Wat Hij uw voorouders onder ede heeft beloofd, vergeet Hij niet (Dt4:31).

In een tijd waarin Israël overheerst werd door de Assyriërs moet dit een prachtig vooruitzicht zijn geweest. Het is een vooruitzicht dat van toepassing is op de hele schepping. Wat er in Israël gebeurt, is namelijk van betekenis voor de hele schepping. Het is Gods doel om het werk van zijn handen vrede en rust te schenken. In de toekomst zullen de mensen en de dieren daar volop van genieten. Daar hoort ook het genieten van een goede oogst bij, zoals de profeet Hosea die later aankondigt (Hs2:23–25, oude vert.: 2:20–22). Het zijn deze zegeningen waarop de schepping wacht (Rm8:20–21).

Het verbond van Noach is daarmee een basis voor Gods latere plannen met deze schepping. Dit openbaart waar God deze schepping uiteindelijk naartoe brengt. Die beginselen worden ook opgenomen in de gebeurtenissen die tussen de tijd van Noach en de toekomstige voltooiing liggen. In het volgende hoofdstuk willen we daarom nader ingaan op deze bijzondere tijd.

# 7 God komt op voor dieren

In de heilsgeschiedenis ontdekken we dat God voor dieren zorg draagt. Enkele kernteksten uit de Thora die hierbij dikwijls de revue passeren zijn: de sabbatdag voor de dieren (Ex20:8–11), de omgang met het stotige rund (Ex21:28–31), de omgang met de dieren van de medemens (Ex23:4–5; Dt22:1–4), het bokje dat niet mag worden gekookt in de moedermelk (Ex23:19), de omgang met het vogelnest (Dt22:6–7), het ongelijk juk (Dt22:10) en het muilbanden van de dieren (Dt25:4). Het is mogelijk om deze zeven inzetten te sorteren op basis van de waarden die zij voor het dier benadrukken. In dit hoofdstuk willen we daarom beknopt stilstaan bij twee inzetten die rust schenken aan het dier (de sabbatdag, het muilbanden), twee inzetten die wijzen op het respect voor de ouders (het vogelnest, het bokje in de moedermelk), twee inzetten die het dier beschermen tegen misbruik (dieren van de medemens, het ongelijke juk) en inzetten die recht eisen van de dieren (het stotige rund, seks met dieren en het aanraken van de berg).<sup>1</sup>

## 1. Rust, respect en bescherming voor dieren

God schenkt rust en eten aan het dier

### *De sabbatdag*

Als Mozes de Tien Woorden van God op de berg Sinai ontvangt, is daarin aandacht voor de dieren. Dat gebeurt in het Woord dat de meeste aandacht krijgt, het zogenaamde gebod van de sabbatdag:

Houd de sabbat in ere, het is een heilige dag. Zes dagen lang kunt u werken en al uw arbeid verrichten, maar de zevende dag is een rustdag, die gewijd is aan JHWH, uw God; dan mag u niet werken. Dat geldt voor u, voor uw zonen en dochters, voor uw slaven en slavinnen, voor uw vee, en ook voor vreemdelingen die bij u in de stad wonen. Want in zes dagen heeft JHWH de hemel en de aarde gemaakt, en de zee met alles wat er leeft, en op de zevende dag rustte Hij. Daarom heeft JHWH de sabbat gezegend en heilig verklaard (Ex20:8–11).

---

<sup>1</sup> Het thema van de dierenoffers komt in dit boek niet aan bod. Diepere reflecties daarop zijn te vinden in Hausoul, 2018l.

Het sabbatsgebod raakt alle aanwezigen in het huishouden. Het geldt voor oversten en werknemers, joden en vreemdelingen, mensen en dieren en dient voor het welzijn van allen. Het is een moment dat het dagelijkse ritme van de mens en zijn dieren even doet ophouden en daarmee rust schenkt.

De vermelding van de dieren bij deze inzetting is uniek in de oudheid en wordt niet altijd opgemerkt in de joods-christelijke verkondiging van de sabbatsrust. Ze getuigt van het welzijn dat God het dier gunt. De sabbat zet daarmee een rode streep door een workaholic-cultuur, die de mensheid in de geschiedenis diverse keren teisterde. Op basis van de scheppingsweek mag de mens weten dat God voor pauzes in zijn werkdagen kiest. De mens mag dit vervolgens ook toepassen op de dieren waar hij verantwoordelijk voor is.

#### *Het niet muilbanden van het rund*

Het dier mag niet overwerkt of misbruikt worden. Door de sabbat 'kunnen ook je rund en je ezel uitrusten' (Ex23:12). Het is daarom niet toegestaan om het dier op de sabbat te verhuren voor arbeid door de niet-jood. Zelfs als het dier per ongeluk op sabbat in een moeilijke situatie terechtkomt, moet de mens zijn eigen rust onderbreken en het dier helpen (vgl. Mt12:11; Lc14:5). De bescherming van het dier staat daarmee boven de sabbatsrust. Deze instelling getuigt van een volledig andere houding tegenover de dieren dan wat dikwijls in de Europese geschiedenis te zien is geweest.

In de Thora worden nog diverse andere inzettingen genoemd tussen mensen en dieren die in relatie staan met dit welzijn van de dieren. Zo vernemen we in Deuteronomium 25:4: 'U mag een rund bij het dorsen niet muilkorven.' In de oudheid spreidde het volk na de graanoogst de afgesneden halmen op de dorsvloer uit. Een rund maakte dan met zijn hoeven de graankorrels uit de aren los door de halmen fijn te trappen tot stro. Bij dit werk heeft de os recht op voedsel en mag het zijn natuurlijke drang volgen. Het mag vrijuit eten van wat er op de dorsvloer ligt.

Dit gebod is niet vanzelfsprekend. Een rund kan per dag twee tot drie kilo voedsel eten. Dat is in een wereld die hoge economische belangen heeft niet aantrekkelijk. Het rund eet dan een te grote hoeveelheid op. Die hoeveelheid moet het gezin of de handelaar missen. God gebiedt de mens het dier hierin niet te hinderen. Het mag genieten van de opbrengst die God via het land schenkt. Dit gebod is een geweldige uitdaging in de huidige maatschappij, waarin er een strijd woedt rondom de voedingsindustrie die vooral haar economische belangen najaagt en weinig oog heeft voor het welzijn van het dier. De Bijbel confronteert de mens op deze manier met een God die zich in onze levenshouding mengt en die bepaalt hoe de mens het dier zijn rust en voedsel gunt.

### *Zorg voor dieren in de joodse traditie*

Die positieve zorgzame houding tegenover dieren wordt in de joodse traditie voortgezet. In de joodse Midrasj lezen we:

Waarom openbaarde God zich aan Mozes, toen deze de schapen weidde? De liefdevolle zorg, die Mozes tegenover de schapen had, beviel God. Op een dag, toen Mozes in de steppe de schapen weidde, raakte een schaap de groep kwijt. Mozes zocht het schaap en ontdekte dat het naar een vijver liep. Zo, dacht hij, jij hebt dus dorst en ik heb dat niet gemerkt? Hij nam het lam op zijn schouders en droeg het tot bij het water. Daarop sprak God: 'Wie liefdevol omgaat met de dieren die hem toevertrouwd zijn, is het waardig om de leider van mijn volk te worden.'<sup>2</sup>

Zulke uitspraken vinden we in de rabbijnse traditie niet alleen over Mozes. We komen ze ook tegen in reflecties over David en andere rechtvaardigen.<sup>3</sup> Er geldt: 'bezit je vee, ga er dan goed mee om' (Sir7:22). In het *Testament van Zebulon* luidt het:

Mijn kinderen, ik roep jullie op om de inzetten van de Heer te volgen. Toon barmhartigheid aan jullie medemensen en heb ook compassie met de irrationele dieren. Want omwille van deze dingen zegende God me (5:1–2).

Op basis van de tekst 'Ik zal gras op het veld geven voor je vee en je zult er van eten' (Dt11:15) stelt de joodse traditie zelfs dat de mensen pas mogen eten van het voedsel als ook hun eigen dieren eten hebben ontvangen.<sup>4</sup>

God zorgt op die wijze voor het volk en voor de dieren. Tijdens het sabbatsjaar, dat om de zeven jaar aanbreekt, moet het volk het land verder braak laten liggen. Het mag dan een jaar volstreekte rust genieten. Wat er in dat jaar op het land groeit, is voor iedereen, ook voor de tamme dieren en voor de wilde dieren (Lv25:1–7). In het verleden is meermaals gewezen op het voordeel dat het braak laten liggen van het land voor de akkerbouw heeft. De oudheid bevatte talrijke voorbeelden van agrarische praktijken die vruchtbaar land door wanbeheer in een wildernis veranderden.<sup>5</sup> Israël ontving van God de openbaring hoe het het beste met het land diende om te gaan. In die omgang kwam tot uiting wat het karakter van God was. Het volk erkent zo dat het afhankelijk is van God en dat het land Gods bezit is

---

2 Freedman and Maurice, 1983b:§2.

3 Zie uitvoerig: Schwartz, 2002:65; Bleich, 1986:69–71.

4 Neusner, 2011d:62a.

5 Wirzba, 2007; Hildenbrand, 2004:261–262; Hütterman, 1999.

(Lv25:23).<sup>6</sup> Dat komt tot uiting in het brengen van de tienden en van de eerstelingen van het land (en de eerstelingen van de dieren). Dit doet het volk opdat het ‘steeds opnieuw leert te leven in ontzag voor JHWH, uw God’ (Dt14:22–23; vgl. 26:9–10). Door deze inzetten te volgen, koos het volk voor een andere weg dan de samenlevingen rondom hen. Het koos de weg van welzijn voor allen, voor het leven vanuit de rust en het afzetten tegen een puur economisch leefsysteem.

## God roept op tot respect voor de ouders

### *Omgang met de moedervogel*

De inzetten voor dieren die in relatie staan met het respect voor de ouders zijn minder bekend. Dikwijls begrijpt de lezer bij het horen van deze teksten niet wat de precieze betekenis of achtergrond van het gebod is. Zo vinden we in Deuteronomium 22:6–7 instructies over de omgang met de moedervogel en haar jong:

Als u onderweg toevallig een vogelnest vindt in een boom of op de grond, een nest waarin een vogel op haar jongen of haar eieren zit, dan moet u het moederdier zelf ontzien als u het nest mocht uithalen. De jongen mag u meenemen, maar de moeder moet u in elk geval laten gaan. U zult er wél bij varen, een lang leven zal u beschoren zijn.

Een mogelijke verklaring van dit voorschrift is de bescherming van de betreffende vogelpopulatie. Deze instructie staat dan in relatie met de bescherming van de flora tijdens de oorlog (Dt20:19–20). In de rabbijnse traditie werd, vanuit deze instructies, verondersteld dat dit ook voor andere dieren gold.<sup>7</sup> Er moest worden voorkomen dat twee opeenvolgende generaties werden uitgeroeid.

Velen vinden het hierbij vreemd dat de oude moedervogel achterblijft. Het jong dat wordt meegenomen heeft vaak een langer leven voor zich dan de moeder. Het kan zich ook evengoed als de moeder voortplanten. De basis voor de keuze van de moeder klinkt echter terug in de laatste woorden van deze instructie: ‘U zult er wél bij varen, een lang leven zal u beschoren zijn.’ Deze woorden herinneren aan de instructie van God aan de mens, dat er eerbied moet zijn voor de ouders:

---

<sup>6</sup> Zie uitvoerig: Hausoul, 2018o.

<sup>7</sup> Schochet, 1984:151.

Toon eerbied voor uw vader en uw moeder, zoals JHWH, uw God, u heeft geboden. Dan wordt u gezegend met een lang leven en met voorspoed in het land dat JHWH, uw God, u geven zal (Dt5:16).

Niet alleen bij de omgang met de medemens, maar ook in de omgang met de dieren moeten de ouders als de schenkers van het leven worden geëerd. De instructie die God in de omgang met de moedervogel geeft, vindt daarvoor in de Tien Woorden haar basis.

### *Het bokje en de moedermelk*

In deze context is er ook te denken aan een van de meest raadselachtige uitspraken over dieren in de Thora. Dat is de uitspraak dat het bokje niet in de moedermelk mag worden gekookt. Drie keer wordt dit gebod vermeld. Twee keer gebeurt dat in de context van de eerstelingen van de akker: 'De allereerste opbrengst van je akker moet je naar het heiligdom van JHWH, je God, brengen. Je mag een geitenbokje niet koken in de melk van zijn moeder' (Ex23:19; 34:26), en één keer in de context van de voedselinzettingen.

U mag geen vlees eten van dieren die dood gevonden zijn. Laat het aan de vreemdelingen die bij u in de stad wonen, of verkoop het aan een buitenlander. Want u bent een volk dat aan JHWH, zijn God, gewijd is. U mag een geitenbokje niet koken in de melk van zijn moeder (Dt14:21).

Deze instructie zorgt ervoor dat er in het jodendom een strikte scheiding is tussen melk- en vleesproducten. Wie in Israël is, zal zelden in joodse kringen meemaken dat er een tijdens een buffet melk- en vleesproducten tegelijk worden aangeboden. Het eten van een cheeseburger is een taboe voor de jood. In de oude joodse Misjna lezen we:

Geen vlees mag in melk worden gekookt (om de wet tegen het koken van een jong in de melk van zijn moeder niet te overtreden [Ex23:19; 34:26; Dt14:21]), met uitzondering van het vlees van vis en sprinkhanen. Er mag geen vlees samen met kaas op de tafel worden geplaatst, met uitzondering van het vlees van vissen en sprinkhanen. [...] Een man mag vlees en kaas in hetzelfde gewaad opbergen, op voorwaarde dat ze elkaar niet aanraken. [...] Als een druppel melk op een stuk vlees valt, dat in een ketel ligt te koken en genoeg is om het stuk een smaak te geven, dan mag dit stuk niet gegeten worden. Als iemand in die ketel roert en de melk daarin het andere een smaak geeft mag er niet van worden gegeten.<sup>8</sup>

---

8 Neusner, 1988a:8.1-3.



Wat is de basis voor dit merkwaardige gebod? Is het een uiting van ongevoeligheid als een bokje wordt gekookt in de moedermelk? De moedermelk wordt namelijk normaal door het bokje gedronken om te kunnen groeien. Het zou dan gaan om een diervriendelijke gezindheid of een morele sensitiviteit. Dikwijls is er ook gedacht aan een afwijzing van een oud cultisch vruchtbaarheidsritueel. In Ugaritische teksten wordt het koken van een bokje in melk namelijk aanbevolen.<sup>9</sup> Het probleem hiermee is dat er geen bewijzen zijn van zo'n ritueel. Ook de Ugaritische teksten spreken alleen over het koken van een bokje in melk. Dat is niet waar God in deze instructies op doelt. Hij benoemt specifiek het koken van het bokje in de *moedermelk*.

De Zuid-Afrikaanse oudtestamenticus, Casper J. Labuschagne (1929), brengt dit gebod in relatie met het verbod om bloed te eten. In de voorschriften daarvan is er namelijk sprake van bloed (Ex23:18; 34:27). Doordat moedermelk soms ook bloed bevat, mag die niet door het volk worden geconsumeerd.<sup>10</sup> De uitdaging hierbij is dat de consumptie van moedermelk normaal is toegestaan. Het verbod richt zich op de combinatie tussen het bokje en de moedermelk. Het bokje mag bijvoorbeeld wel gekookt worden in de melk van zijn tante. Ook is er in de context geen sprake van het eten van bloed. Het gaat in beide bloedteksten om bloed dat alleen mag vloeien als er geen zuurdesem aanwezig is. Daardoor ligt deze uitleg niet voor de hand.

Ook het voorstel dat dit gebod zich keert tegen het bijeenbrengen van de levensbevorderende moedermelk en het dode jonge dier mist aan volledigheid.<sup>11</sup> Het gebod zou ruimer en op elke combinatie tussen vlees en melk van toepassing zijn. Doordat de nadruk ligt op de moeder kan er beter worden gedacht aan het respect voor de moeder. De moeder is de schenker van het leven van het bokje en dat leven wordt onteerd als het eigen jong in haar melk wordt gekookt. Daardoor wordt de melk van de moeder op hetzelfde niveau gezet als de melk van andere dieren. God verbiedt dit, omdat het ingaat tegen de waarde van het respect voor de ouders (Dt5:16).

## God schenkt bescherming aan de dieren

### *Dieren van de medemens*

Meerdere keren in de Thora vinden we instructies die ertoe dienen de zwakkere te beschermen. Daarbij gaat het niet alleen om de bescherming

9 Fensham, 1984:178; Gordon, 1965:174; Noth, 1958; Driver, 1902.

10 Labuschagne, 1992:6–17.

11 Carmichael, 1976:1–7.

van de zwakke medemens. Ook de bescherming van het dier ontgaat God niet. In Exodus 23:4-5 is er op die wijze sprake van de omgang met de medemens en zijn dieren:

Wanneer je een verdwaald rund of een verdwaalde ezel van een vijand van je aantreft, moet je hem het dier zonder uitstel terugbrengen. Wanneer je ziet dat de ezel van iemand met wie je in onmin leeft onder zijn last bezwijkt, mag je niet werkeloos toezien maar moet je hem meteen de helpende hand bieden.

Het gaat in dit tekstgedeelte vooral om de neiging de medemens onrecht aan te doen. Dat kan gebeuren door de waarheid te negeren en zich door anderen te laten omkopen (vs1-2, 7-9), door de armen voor te trekken of juist in de rechtszaak te benadelen (vs3, 6). God wijst er in het centrum van dit tekstgedeelte echter op dat dit ook kan gebeuren door de dieren van de medemens te benadelen. Het is het volk niet toegestaan om de dieren van een vijand te stelen of dieren te misbruiken van iemand 'met wie je in onmin leeft', of letterlijk: 'iemand die jou haat'. Dieren mogen geen slachtoffer worden van menselijke onenigheden. De vijandelijke gezindheid tegenover een volksgenoot wordt hierdoor aan banden gelegd. Het dier dat onder een last bezwijkt, moet worden geholpen. God staat het niet toe dat zijn volk anderen haat en dieren laat lijden. Deuteronomium 22:1-4 herhaalt deze kernwaarden in de omgang met het dier van de medemens.

### *Ploegen met dieren*

Enkele verzen later, in Deuteronomium 22:9-11, is er sprake van verboden combinaties. Er wordt gesproken over het inzaaien van een wijngaard met verschillende soorten zaad (vs9), het verbod om samen te ploegen met een rund en een ezel (vs10) en het verbod kleren te dragen die gemaakt zijn uit tweërlei weefsels (vs11). Vanuit de thematiek van ons onderwerp is het verbod van het ploegen relevant voor ons: 'U mag een rund en een ezel niet samen voor de ploeg spannen' (Dt22:10).

Dit verbod was geen overbodige luxe. In de geschiedenis kwam het vaak voor dat iemand slechts één rund en één ezel had. De persoon kon dan op de gedachte komen om zijn ploeg door deze twee dieren te laten trekken. Dat was echter door God verboden. Tussen een rund en een ezel bestaan te grote verschillen. Die zorgen ervoor dat beide dieren tijdens het ploegen onnodig worden belast. Als ze samen in één span werken, komt het ongelijke juk dat zij vormen neer op dierenmishandeling. God stelt daarom dat alleen dieren van dezelfde soort bij het ploegen, met gelijke tred en andere overeenkomstige gedragspatronen, mogen worden gebruikt. Dat het rund en de ezel exemplarisch zijn om dit te illustreren, blijkt uit de

Babylonische Talmoed. Daarin wordt ironisch opgemerkt dat het evenmin goorloofd is tegelijk met een geit en een vis te ploegen.<sup>12</sup> Onnodige ongemakken die zorgen voor pijn bij een dier, zijn voor God voldoende reden om dit voorschrift te laten opnemen in zijn instructies aan het volk. In het verleden is door diverse dierenliefhebbers hierop gewezen met de oproep om radicaal terug te keren naar de waarden van Gods hart. Die waarden getuigen van een keuze voor het rechtvaardige leven van mens en dier. Ze tonen dat dieren recht op zorg hebben. Het beschermen van dieren is een door God gegeven inzet. De wijsheid zegt daarom dat ‘de rechtvaardige weet hoe hij moet omgaan met het dier’ (Sp12:10).

## 2. Verbondenheid tussen mens en dier

### Oordeel over dier en mens in de Thora

In de hoofdstukken 3 en 6 ontdekten we al dat de Bijbel ervan getuigt dat een dier dat onheil aanricht, moet worden geoordeeld. God spreekt zowel de mens als het dier op zijn daden aan. Dat is bijvoorbeeld het geval bij het vergieten van het bloed van een onschuldig mens. De gemeenschap is dan verantwoordelijk om hierop te reageren (Dt21:1–9). God eist het bloed van wie onschuldig bloed vergiet. Dit is bepaald in het verbond dat Hij met mens en dier sloot (Gn9:5–6). In Exodus 21:28–31 wordt stilgestaan bij zo’n situatie:

Wanneer een stier een man of vrouw zodanig stoot dat deze sterft, moet die stier gestenigd worden en mag het vlees ervan niet gegeten worden. De eigenaar gaat echter vrijuit. Maar als die stier een man of vrouw doodt terwijl hij voor die tijd al stotig was, en de eigenaar was gewaarschuwd maar had hem niet vastgezet, dan moet niet alleen de stier gestenigd worden maar moet ook de eigenaar ter dood gebracht worden. Legt men hem een afkoopsom op, dan moet hij als losprijs voor zijn leven de volle som die hem wordt opgelegd betalen. Deze regels gelden ook als de stier een jongen of meisje stoot.

In de oudere Babylonische en Soemerische wetten vinden we soortgelijke teksten, maar wordt er niet gekozen voor de dood van het dier. De eigenaar wordt verantwoordelijk gesteld voor de dood van de ander en compenseert het onrecht door een vergoeding.<sup>13</sup> In de Bijbel is er geen vergoeding mogelijk als een dier een man of vrouw zodanig stoot dat deze sterft. Het dier

---

<sup>12</sup> Neusner, 2011k:59b.

<sup>13</sup> Hammurabi, 2012:§250-252; Eshnunna, 1988:§54-57.

moet worden gestenigd en mag worden opgegeten. Het is verantwoordelijk en niet de eigenaar (Ex21:28). Een uitzondering hierop is wanneer de eigenaar voor de dood van de man of vrouw al op de hoogte is van het stotige gedrag van zijn dier. Dan moet niet alleen het dier, maar ook de eigenaar worden gedood. Nalatigheid, die leidt tot iemands dood, wordt met de dood bestraft. Het leven van de medemens heeft bij God een hoge waarde. De eigenaar kan daar alleen aan ontsnappen doordat de nabestaanden afzien van zijn dood en hem een afkoopsom opleggen (vs30).<sup>14</sup>

Twee andere teksten die in lijn hiermee liggen zijn: het voorschrift dat zowel dieren als mensen de berg Sinaï niet mogen aanraken of beklimmen (Ex19:13; 34:3) en het voorschrift dat dieren gedood moeten worden als zij gebruikt worden in de seks met mensen (Lv20:15–16). Deze twee voorschriften zijn niet gemakkelijk.<sup>15</sup> Uit beide blijkt echter de sterke verbondenheid tussen mens en dier. We geven er de voorkeur aan om op die verbondenheid nader in te gaan vanuit de gebeurtenissen in Egypte en Nineve.

## Dieren in Egypte: oordeel en verlossing

### *Kosmische oordelen*

Tegenover de oproep om positief om te gaan met het dier staat de Egyptische farao. Door zijn rebellie tegenover God brengt hij alle mensen en dieren van Egypte in gevaar. De keuze van de farao om de Israëlieten af te beulen door intense zware arbeid (Ex1:11) en hun mannelijke zuigelingen genadeloos af te slachten (vs16) stoot op goddelijk verzet. God roept de farao op om zijn volk de vrijheid te schenken. De reactie daarop is dat farao zijn vuist naar God balt en het volk nog meer onderdrukt. Dat zorgt ervoor dat God zijn oordeel over het land van farao uitroept. Alle mensen en dieren die onder zijn bewind staan, zullen lijden omwille van de hardnekkigheid van de farao. De hele schepping komt daardoor in beweging. Kikkers (8:1–2), muggen (vs12), steekvliegen (vs17–18) en sprinkhanen (vs4) zullen de farao en zijn volk aanvallen, omdat deze het volk van God in gevangenschap houdt.

In vier van de tien plagen die over Egypte komen, worden de dieren eveneens getroffen. De vissen sterven als het water van de Nijl in bloed verandert (Ex7:18, 21). Het vee, de paarden, ezels, kamelen, runderen, schapen en geiten van de Egyptenaren worden getroffen door de pest en door ontstekingen (9:3, 10). Maar de dieren van de verdrukte Israëlieten worden hiertegen beschermd (9:4). Daarna zullen de eerstgeboren dieren

---

<sup>14</sup> Bewust is gekozen om de thematiek van de slaaf in deze bepaling niet te behandelen. Dat zou een eigen onderzoek vergen.

<sup>15</sup> Vgl. Hausoul, 2018g; 2018l.

in het land Egypte samen met de eerstgeboren zonen sterven. Opnieuw zullen de dieren van de verdrukte Israëlieten en van diverse andere volken hiertegen zijn beschermd, als er tijdens het Pascha bloed aan hun deurposten is gesmeerd (11:5–7; 12:7, 12–13).

Farao richt op die manier zijn land te gronde. Zijn beheer over Egypte wordt een even groot wanbeheer zoals dat het geval is voor de grote waterloed in Genesis 6–8. Ook in die tijd deelden dieren in het oordeel dat over de mensen kwam. God biedt echter bescherming aan de dieren die met het volk van Israël zijn verbonden. Onder hun bewind is er bescherming tegen het oordeel, zoals die ook aanwezig was in de ark van Noach. Deze achtergrond van goed beheer en wanbeheer speelt ook mee bij latere gebeurtenissen. Ook dan zullen mensen door rebellie tegenover God hun dieren onder het oordeel brengen (Jz6:21; 7:24; 1Sm15:3; 22:19). De plagen zijn dus geen willekeurig gekozen goddelijke vergeldingen over de zonden van faraο. Het is niet zo dat er een keuze was voor bijvoorbeeld vijandelijke legers of een interne revolutie. De plagen zijn kosmische rampen, omdat de zonden van Egypte kosmisch zijn.

#### *De plagen en de goden*

Dikwijls worden de dieren in de plagen van Egypte met de Egyptische goden in relatie gebracht. Exodus 12:12 ('Ik zal alle Egyptische goden van hun voetstuk stoten') zou daar dan een verwijzing naar zijn. Die gedachte wordt ook in het joodse boek *Wijsheid van Salomo* genoemd:

In hun onverstand en verdorvenheid dwaalden zij zozeer dat ze reptielen en ander ongedierte gingen vereren. U hebt hen voor straf onder zulke dieren bedolven, opdat ze zouden inzien: waardoor iemand zondigt, daarvoor wordt hij gestraft (11:15–16).

Zo vernedert de kikkerplaag de opstandingsgod Heqet, die de vorm van een kikker heeft. De veeplaag vernedert de moedergodin Hathor, die de vorm van een koe heeft, en de vruchtbaarheidsgod Apis, die de vorm van een stier heeft. De sprinkhanenplaag vernedert Serapia, die tegen sprinkhanen beschermt, en Min, de vruchtbaarheidsgod voor de oogst. Voor de muggen- en steekvliegenplaag worden er geen duidelijke parallellen gevonden. Later worden de tien plagen over Egypte door de psalmist voorgesteld als een anti-scheppingsverhaal (Ps105:28–38). Door zijn houding keert de faraο zich niet alleen tegen God, maar ook tegen de schepping.

Het is mogelijk dat de zogenaamde *Kannibalenhymne*, in de piramide van Unas uit het oude Egyptische koninkrijk (2300 v.Chr.), op deze situatie terugwijst. In deze hymne vernemen we van een strijd tussen de goden, van een diepe duisternis die over het land komt, van de wedergeboorte van

de zon na deze duisternis en van een grote chaos in de hele schepping. Een zin uit deze hymne luidt: ‘Het is de koning die oordeelt over hem van wie de naam verborgen is op de dag van de moord op de eerstgeborene.’<sup>16</sup> Het is mogelijk om hierbij aan de gebeurtenis in Exodus 11–12 te denken. De hem ‘van wie de naam verborgen is’ herinnert dan aan **יהוה**, zoals Hij zich aan Mozes openbaarde:

Maar Mozes zei: ‘Stel dat ik naar de Israëlieten ga en tegen hen zeg dat de God van hun voorouders mij gestuurd heeft, en ze vragen: “Wat is de naam van die God?” Wat moet ik dan zeggen?’ Toen antwoordde God hem: ‘Ik ben die er zijn zal. Zeg daarom tegen de Israëlieten: “Ik zal er zijn heeft mij naar u toe gestuurd”’ (Ex3:13–14).

Elders in de hymne vernemen we: ‘De hemel is bewolkt, de sterren zijn verduisterd, het hemelvlak trilt, de beenderen van de goden op aarde beven.’ Het is eveneens mogelijk dat dit gedeelte naar de plagen in Egypte verwijst, zoals die in de Bijbel zijn vermeld. Farao, de genadeloze doder van mannelijke zuigelingen en verdrukker van Gods eerstgeborene, moest op die manier zelf proeven wat het betekende om een eerstgeborene te verliezen (Ex11:5).

Voor wie beseft dat de farao alle mannelijke baby’s van de Israëlieten doodde, is de keuze van God om alleen de eerstgeborenen in Egypte te laten sterven een genadig oordeel. Iedereen in het land heeft zelfs de mogelijkheid om aan dit oordeel te ontkomen door bloed aan de deurposten te smeren. Hun eerstgeborenen worden dan positief aan God gewijd. Dat gebod geldt niet alleen voor de mensen, maar ook voor de dieren (Ex13:2, 11–15). Zoals het oordeel mens en dier treft, kan hen ook de zegen samen treffen. Een prachtig voorbeeld daarvan vinden we in het bijbelboek Jona.

### Dieren in Nineve: oordeel en verlossing

Tegenover de teksten die spreken over dieren als medeslachtoffers in het oordeel over het kwade regime, staat het bijbelse getuigenis over dieren als medegenoten in de verlossing. Een bekend voorbeeld hiervan vinden we in het bijbelboek Jona. Aan het slot van dit profetische werk stelt God aan Jona de vraag of er geen rekening met de dieren in de stad moet worden gehouden:

Zou Ik dan geen verdriet hebben om Nineve, die grote stad, waar meer dan honderdtwintigduizend mensen wonen die het verschil tussen links en rechts niet eens kennen, en dan nog al die dieren? (Jn4:11).

---

<sup>16</sup> Zie voor de vertaling: Sweeney, 2007:124.

God noemt de dieren aan het slot van deze uitspraak. Zij zijn even belangrijk voor Hem als de onschuldige mensen in de stad, die niet het verschil tussen links en rechts weten.

Het valt op dat er tussen de gebeurtenissen in het bijbelboek Jona en de grote watervloed in Genesis verschillende overeenkomsten bestaan. In beide gebeurtenissen vernemen we dat Gods hart zich omkeert. In Genesis gebeurt dat omwille van een negatieve situatie: 'Hij kreeg er spijt van dat Hij mensen had gemaakt en voelde zich diep gekwetst' (6:6). In Jona gebeurt dat omwille van een positieve situatie: 'Toen God zag dat zij inderdaad anders begonnen te leven, kwam Hij terug op wat Hij bedreigd had hun aan te doen, en Hij deed het niet' (3:10). Verder gaat het telkens om een gebeurtenis die met veertig dagen is verbonden. Terwijl de veertig dagen van regen in Genesis met vernietiging zijn verbonden (Gn7:4, 12, 17; 8:6), zijn in Jona de veertig dagen tot omkeer met herstel en uitstel verbonden (Jn3:4). Ook is er in beide gebeurtenissen sprake van een wind die God over de aarde laat gaan (Gn8:1; Jn1:4; 4:8), van een boot waarmee Gods boodschappers reizen en van droog land waarop Gods boodschappers landen om een nieuwe start te maken (Gn8:14; Jn2:10).

Het is van belang voor ons onderwerp dat er in beide gebeurtenissen sprake is van dieren die actief meedoen. In de tijd voor de grote watervloed komen de dieren bij Noach om in de ark te gaan (Gn7:2, 9) en in de tijd van Jona vernemen we dat de dieren in Nineve eveneens vasten. 'Iedereen, mens en dier, moet zich hullen in een boetekleed en luidkeels God aanroepen' (Jn3:8a), luidt het bevel van de koning. In Genesis herinnert God zich de dieren en de mensen in de ark (Gn8:1) en in Jona krijgt God compassie met de dieren en de mensen (Jn4:11). Daarnaast kan er nog gewezen worden op het feit dat de naam Jona 'duif' betekent. Zoals de duif in het verhaal van Noach een thuisplek zoekt, kenmerkt Jona zich door het feit dat hij vanuit zijn ongehoorzaamheid liever een eigen veilig thuis wil opzoeken in plaats van naar Nineve te gaan (Gn7:4; Jn3:4).

Als enige profeet in de Bijbel die opgeroepen wordt om naar een buitenlands volk te gaan om er Gods boodschap te verkondigen, is Jona ook de enige profeet die zich het meest oncomfortabel voelt. In de joodse traditie bestaat zelfs de legende van de Franse rabbijn Sjloomo Jitschaki (Rasji, 1040–1105) dat Jona zo gemakzuchtig was, dat hij in de grote vis ook nog eens rustig van het leven genoot. Deze vis was volgens deze legende een mannelijke vis, die aan Jona voldoende plaats in de buik schonk. God liet daarom de vis Jona uitspugen en riep een vrouwelijke vis om hem op te slokken. In deze tweede vis was het voor Jona minder aangenaam. Er waren verschillende embryo's aanwezig die Jona lastigvielen. Door die

druk begon Jona tot God te bidden.<sup>17</sup> Dit verklaart volgens Sjlo mo Jitschaki waarom de Bijbel spreekt over een vis in de mannelijke vorm die Jona opslokt en een vis in de vrouwelijke vorm van waaruit Jona bidt (Jn2:1–2).

Voor velen blijkt uit het bijbelboek Jona dat Gods genade voor mensen en dieren geldt. Het getuigt net als de watervloed, de plagen over Egypte en de voorschriften van Exodus tot Deuteronomium van een diepe verbondenheid tussen mensen en dieren. Nineve kiest er in tegenstelling tot farao voor om zich tot God te keren en redt daarmee de dieren. God heeft namelijk een hart voor zijn schepselen. Die houding komt ook tot uiting in de profetische uitspraken die spreken over Gods vrede voor mens en dier in de toekomst.

---

<sup>17</sup> ben Jitschaki (Rasji), 2005.



# 8 Gods vrede voor mens en dier

## 1. Gods vernieuwing voor de dieren

### Wolf vindt onderdak bij lam

De profeet Jesaja geeft een prachtige belofte voor de schepping:

Een wolf zal bij een lam onderdak zoeken, een luipaard bij een geitenbok neerliggen, een kalf, een jonge leeuw en gemest vee zullen bij elkaar zijn, een kleine jongen zal ze drijven. Koe en berin zullen samen weiden, hun jongen zullen bij elkaar neerliggen. Een leeuw zal haksel eten als het rund. Een zuigeling zal zich vermaken bij het hol van een adder, en in het nest van een gifslang zal een peuter zijn hand steken. Men zal nergens kwaad doen of verderf aanrichten op heel Mijn heilige berg, want de aarde zal vol zijn van de kennis van JHWH, zoals het water de bodem van de zee bedekt (Js11:6–9).

In de dagen van de Messias zullen de meest hulpeloze en onschuldige dieren omgaan met dieren die wij tegenwoordig categoriseren als gewelddadig. De wolf ‘zoekt onderdak’ bij het lam, zoals de vreemdeling dat bij de plaatselijke bewoners doet. Dieren die wij erkennen als gevaarlijk worden dan door een kleine jongen verzorgd. Terwijl vorsten als de Assyrische koning Assurbanipal (669-627 v.Chr.) in het verleden grote leeuwenplagen moesten uitroeien (hoofdstuk 5), zal dat in de toekomst niet meer nodig zijn. De leeuw zal dan van karakter veranderen. Hij wordt een leeuw, zoals God het wil. Net als het rund en de os zal hij dan van nature ‘haksel’ of ‘veevoeder’ als hoofdgerecht eten.

In het koninkrijk van de Messias kunnen kinderen spelen bij het hol van een adder en bij de nog gevaarlijkere basilisk of gehoornde koningsadder. Wie vandaag een kind bij zulke gewelddadige dieren ziet, wil het meteen weghalen. Onder het regentschap van de Messias zal een kind geen gevaar lopen. Er is in zijn nabijheid geen plaats voor lijden en dood. Door de invloed van Gods Geest verandert de Messias de schepping. Daarover spreekt de profeet Jesaja in de voorafgaande verzen:

Want er zal een Twijgje opgroeien uit de afgehouden stronk van Isaï, en een Loot uit zijn wortels zal vrucht voortbrengen. Op Hem zal de Geest van JHWH rusten [...] gerechtigheid zal de gordel om zijn heupen zijn, en de waarheid de gordel om zijn middel (Js11:1–2a, 5).

Geen mens en geen dier zal nog kwaad of verderf aanrichten op Gods heilige berg. Dat gebied, dat in de dagen van Jesaja nog vol was van onrecht en zonde, is dan vol recht en Godskennis. De berg Sion zal het beginpunt van de vrede voor de schepping zijn.

## Beeldspraak en werkelijkheid

### *Symbolische interpretatie*

Voor velen is het onvoorstelbaar dat een leeuw veevoeder gaat eten. Biologisch betekent dit een grote verandering voor de leeuw. Is zo'n veranderde leeuw nog wel te herkennen als leeuw? Uitleggers duiden deze beschrijvingen van Jesaja daarom als mythische beeldtaal. Maar als we de tekst van Jesaja met de oude mythen vergelijken, blijkt dat er geen parallel met deze beschrijving te vinden is. De dieren zijn dan symbolische weergaven die op iets anders wijzen. Over de vraag wat dat 'iets' precies is, gaan de meningen uit elkaar.

Een vaak gehoorde uitleg binnen de symbolische opvatting is dat de dieren in Jesaja 11 naar mensen verwijzen.<sup>1</sup> Een parallel hiervoor is Psalm 22, waar de psalmist zichzelf als een worm beschrijft (vs7) en zijn vijanden met wilde dieren en honden vergelijkt (vs13–14, 17, 21–22). Een vergelijking van een menselijke vijand met een leeuw vinden we ook in Psalm 7:2–3, 57:5 en 58:7. Ook Jesaja 50:17 beschrijft Israël als een kudde die door leeuwen uiteen is gedreven. De leeuwen verwijzen in dat tekstgedeelte naar de Babylonische en Assyrische machten die Israël aanvallen (vgl. Jr51:34). In Ezechiël 32:2 is de farao van Egypte de leeuw van de volken. Dat beeld gebruikt de profeet ook kort voor de beschrijvingen van de wilde dieren in Jesaja 11 (5:29; vgl. Jr2:15; 4:7). Maar net als in Jesaja 11 ontbreekt daar de aanduiding dat het bij deze wilde dieren om volken gaat. Dat roept op tot voorzichtigheid in de symbolische duiding. Dikwijls gelden de sterke dieren namelijk als symbolen voor de leiders en bovenklasse en duiden de tamme dieren op de zwakkeren in de samenleving. Een directe verbondenheid met de leiders van het land is wel in de tekst aanwezig, doordat de dierenvrede in Jesaja 11:6–9 meteen op de regering van de Messias in Jesaja 11:1–5 volgt.

### *Jesaja en dieren*

Toch blijft het onmogelijk vanuit Jesaja 11 zekerheid te ontvangen of de profeet wil dat zijn toehoorders deze beschrijvingen van de dierenvrede symbolisch opvatten als verwijzingen naar mensen, zoals hij dat in Jesaja 56:11 doet: 'Wij allen grommen als beren, we klagen en kreunen droevig

---

<sup>1</sup> Zie bijvoorbeeld: Webb, 1996:190.

als duiven. Wij hopen op recht, maar het is er niet.' In het bijbelboek Jesaja is er wel dikwijls aandacht voor dieren. Mensen werpen hun afgoden bij de ratten en vleermuizen (2:20). Babel wordt als oordeel bevolkt door wilde dieren, zoals woestijdieren, uilen, struisvogels, bokken, hyena's en jakhalzen (13:21–22). In de steden van Aroër, nabij Damascus, verblijft het weidende vee als oordeel (17:2). In Nubië komen wilde dieren en gieren als oordeel over het land (18:6). In Babylon verblijven woestijdieren (23:13). Israëls versterkte stad wordt in beslag genomen door weidende kalveren (27:10). Egypte is voor de profeet het domein van wilde dieren, zoals de leeuwin, leeuw, slang en cobra (30:6). Israël wordt als straf een lustoord voor ongetemde dieren, zoals wilde ezels en tegelijk een weidegrond voor het getemde vee (32:14). Edom wordt overrompeld door wilde dieren, zoals dwergooruil, stekelvarken, raaf en ransuil (34:11), jakhalzen, struisvogels (vs13), hyena's, bokken (vs14) en de pijlslang (vs15). Israël wordt straks door God bevrijd van jakhalzen (35:7), leeuw, roofdier, wild dier (vs9). Tijdens die komende bevrijding bewijzen de wilde dieren, jakhalzen en struisvogels God eer (43:20). Israël wordt overvallen door veldieren en wouddieren (56:9).

In deze profetische uitspraken toont de profeet dat Israël en de volken falen om goede regeerders over Gods schepping te zijn (vgl. Js3:1–7). Ook de beroemde ontdekkingsreiziger Christoffel Columbus (1451–1506) moest dit vaststellen. Na de ontdekking van Amerika schreef hij:

God maakte me tot een verkondiger van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde, waarover hij in de Openbaring van Johannes sprak, nadat dit was aangekondigd door Jesaja. En God liet mij de plek zien waar dit te vinden was.<sup>2</sup>

Enige tijd later zou Columbus moeten vaststellen dat hij de plek, waar Jesaja 11 werkelijkheid is, nog niet had gevonden. De niet getemde dieren van het veld, waar de slang gold als listigste, lukt het nog steeds om het woongebied dat God aan de mens schenkt in beslag te nemen (vgl. Gn1:28; 2:15). Steden die de mens vanuit Gods hand mocht bouwen en bevolken vallen in het oordeel ten deel aan de wilde dieren, zoals dat in Genesis 3 voor het eerst gebeurde. Tegenover deze negatieve overname staat het regentschap van de Messias, dat ertoe leidt dat mensen en dieren met elkaar in vrede leven. Wat geen volk op aarde lukt, zal dan door de Messias worden bewerkstelligd.

Vanuit deze bijbels-theologische observaties laten we in de primaire fysieke uitleg, die in Jesaja 11 op de voorgrond komt, ook de symbolische

---

<sup>2</sup> Froom, 1946–1954:II.171.

uitleg meeklinken. Beide sluiten elkaar niet uit als we rekening houden met het getuigenis van Genesis 1–3, dat zowel fysiek als geestelijk van betekenis is voor de bijbelse openbaring. Dat de profeet meer wil laten doorschijnen dan de fysieke dierenvrede in de toekomst is ook af te leiden uit de zeven dieren die hij opsomt in vers 6 en vervolgens nog eens in de verzen 7–8.

### *Bevrijding van de hele schepping*

Als het om de fysieke uitleg van dit tekstgedeelte gaat, worden we er later aan herinnerd dat de Messias de hele schepping van de doods vloek vrijmaakt en deze rijkelijk zegent (Rm8:19–22). Als Hij verschijnt, is er geen onderlinge vijandschap meer tussen mensen en dieren:

Geen leeuw of roofdier zal daar komen, geen enkel wild dier dwaalt er rond, ze blijven er allemaal weg, alleen zij die verlost zijn zullen daar gaan (Js35:9).

Wolf en lam zullen samen weiden, een leeuw en een rund eten beide stro en een slang zal zich voeden met stof. Niemand doet kwaad, niemand sticht onheil op heel mijn heilige berg – zegt JHWH (Js65:25).

Ik zal een vredesverbond met ze sluiten, Ik zal het land vrij van wilde dieren maken, zodat ze zelfs in de woestijn veilig kunnen wonen en in de bossen onbezorgd kunnen slapen (Ez34:25).

Deze verwachtingen worden ook in latere joodse documenten beschreven. Zo lezen we in de joods-hellenistische *Sibillijnse Orakels*, die tussen 150 v.Chr. en 300 n.Chr. werden opgeschreven:

Jonge vrouw wees verheugd en baar in vreugde. De Schepper van hemel en aarde schonk jou vreugde in eeuwigheid. In jouw midden zal Hij wonen. Je zult een onsterfelijk licht hebben. Wolven en lammeren zullen op de bergen samen gras eten. Panters zullen samen met een bokje weiden. Beren zullen met rondtrekkende kalveren bijeenzijn. De vleesetende leeuw zal dan stro uit de voederbak eten, zoals een os dat doet en een kleine jongen zal hem met een leiband rondleiden. God zal de wilde dieren op aarde tam maken. Zuigelingen zullen bij draken en slangen slapen en hen zal niets overkomen, want Gods hand zal over hen zijn.<sup>3</sup>

Een andere beschrijving over Jesaja 11 vinden we bij de Hellenistische joodse filosoof Philo van Alexandrië (20 v.Chr. – 50 n.Chr.):

---

<sup>3</sup> Pseudo-Sibille, 2009:III.785-795.

Dan zullen beren, leeuwen, luipaarden, en ook de beesten die we alleen in India vinden, zoals olifanten en tijgers, en alle andere dieren die in moed en kracht onoverwinnelijk zijn, veranderen. Zij zullen hun eenzame niet sociale gewoonten, opgeven en een gezellig sociaal leven leiden. Door de geleidelijke nabootsing van de tamme kuddedieren zullen ze zachter worden en aan de omgang met mensen wennen. Ze leven niet meer in een constante staat van ophitsing en woede. Wel zal er ontzag voor de mens als beheerders en oorspronkelijke gezagsdragers zijn. De dieren zullen respectvol met hen omgaan. Sommigen zullen dat op een bijzondere manier doen, met een grote tamheid en genegenheid voor de mens, die aan die van Maltese honden herinnert. Zij zullen zelfs vrolijk opspringen en opgewekt met hun staart kwispelen. Dan zal het gif van schorpioenen, slangen en andere reptielen niet meer werkzaam zijn. In de Egyptische rivier zullen dieren worden voortgebracht die tam en zacht zijn, terwijl er nu vlees-etende krokodillen en nijlpaarden rondzwemmen die zich ook graag met mensen voeden. En ook de zee zal ontelbare soorten dieren voortbrengen die respectvol zullen omgaan met de deugdzame mens, omdat God de deugd waardeert en Hij de mens begunstigd heeft boven alle andere schepselen.<sup>4</sup>

Deze getuigenissen staan in lijn met de profetische verwachting dat de Messias in de toekomst een ongekende dierenvrede op aarde realiseert. Zoals in de hemel zal het dan op aarde zijn. Alles ademt vrede. Een kleine jongen zal zorg dragen voor een jonge leeuw. Dat is een belofte die zijn fundament al mag vinden in JHWHs uitspraak aan Israël, dat het volk bij gehoorzaamheid geen wilde dieren meer in zijn midden zal aantreffen (Lv26:6). Dit kan gebeuren doordat de wilde dieren in tamme dieren veranderen.

Er is daardoor sprake van een aanvulling, waarbij de symbolische betekenis en de aards-concrete fysieke werkelijkheid samengaan. In het koninkrijk waarover de Messias als Vrededorst regeert zullen dieren in vrede leven. Daaronder valt niet enkel het messiaanse vrederijk, maar ook de uiteindelijke nieuwe hemel en de nieuwe aarde.

Waar de dieren door de keuze van de eerste Adam in het verderf werden meegesleurd, zal de laatste Adam de dieren door zijn keuzes verlossen. In de profetie van Jesaja 11 wordt die dierenvrede gezien als een consequentie van het regentschap van het Twijgje uit de afgehouden stronk van Isaï. Deze nakomeling van David zal in het messiaanse vrederijk rechtvaardig over het land regeren (11:9).

---

4 Philo of Alexandria, 2005a:89-90.

### *Het eeuwige oordeel over de slang*

Het eerste dierenpaar (wolf en lam) en het vijfde dierenpaar (leeuw en rund) uit Jesaja 11 keren in Jesaja 65:25 terug:

Wolf en lam zullen samen weiden, een leeuw en een rund eten beide stro en een slang zal zich voeden met stof. Niemand doet kwaad, niemand sticht onheil op heel mijn heilige berg – zegt JHWH.

Deze tekst staat bij de aankondiging van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde (Js65:17–25). Wolf en lam, die normaal niet bij elkaar zijn te plaatsen, gaan dan met elkaar om en eten samen hun voedsel. Deze harmonische maaltijd staat radicaal tegenover de afgodische maaltijd in Jesaja 65:13. Er gebeurt geen kwaad en onrecht meer op JHWH's heilige berg (vgl. 11:9, 11). Alle dieren voeden zich met plantaardige producten. Zo eet de leeuw, evenals het rund, stro. Deze thematiek van het eten komt ook aan bod bij de slang. Hij zal in de toekomst geen planten eten, maar zich voeden met stof. In dit oordeel klinkt de beschrijving door van Genesis 3:14. De slang die de mens verleidde eet stof en zal dat voor eeuwig blijven doen.

Ook in de nieuwe schepping zal dat oordeel over de slang voortduren. De vloek over de slang wordt niet opgeheven. Terwijl ieder schepsel, wolf en lam, leeuw en rund, van de vloek wordt bevrijd, heeft de verleider aan de verlossing geen deel. Vanuit deze veranderingen en overeenkomsten in het dierenrijk, toont de profeet dat de nieuwe schepping uiteindelijk niet enkel de menselijke maatschappij omvat, maar aan de hele kosmos zegen brengt. Jesaja 65:17 en Jesaja 65:25 zijn zodoende met elkaar thematisch verbonden in het profetische gedeelte van Jesaja 65:17–25, doordat ze beide de climax van de kosmische vernieuwing vermelden. In relatie met de verlossing en zegeningen van Gods volk staan de verlossing en zegeningen van de dieren. De aanduiding van 'de nieuwe hemel en de nieuwe aarde' (Js65:17) impliceert mogelijk dat er in de nieuwe schepping niet alleen maar vernieuwde mensen zullen zijn, maar ook vernieuwde dieren. We zullen daarop terugkomen in hoofdstuk 12.

### **Mens en dier in harmonie**

Jesaja 11 en 65 beschrijven de zegeningen van veiligheid en schoonheid die de Messias op aarde zal brengen. Hij is de voortreffelijke koning. Door zijn eigen moed en daden schenkt Hij een gigantische zegen aan de aarde en zorgt Hij voor vruchtbaarheid en vrede in het land. Dankzij zijn goedheid draagt het land rijke vrucht en buigt de flora en fauna voor Hem. Iedereen mag door dit regentschap van de Messias vernemen dat de vrede een realiteit wordt en wilde dieren de gebieden van de mens niet meer zullen storen. Wat geen mens lukt, zal dan gebeuren: mens en dier zullen met elkaar

in vrede leven. Dit zijn geen goedkope romantische beschrijvingen van de profeet. Wat Jesaja schrijft, botst ook in zijn tijd met de harde realiteit van het leven. De Godsmen leeft niet in een dromerig Disneyland. Rondom Jesaja is het nog steeds een jungle van chaos, waarin dieren elkaar verscheuren en waarin leeuwen en slangen medemensen bedreigen. Jesaja ziet dat het lam door de wolf, het rund door de leeuw of de berin en de zuigeling door de adder worden aangevallen. Doordat het lam en het rund bij de tamme dieren van de mens horen, gaat het concreet in zijn profetie over de toekomstige relatie tussen de wilde dieren en de mens met zijn huishouden. Vanuit Gods Thora beseft de profeet dat het niet Gods bedoeling is dat wilde dieren de huishoudens van mensen aanvallen. Er zal bij de komst van de Messias een zegenrijke vredevolle harmonie voor mens en dier aanbreken. Zijn wezen brengt dan het nieuwe tevoorschijn en maakt uiteindelijk een einde aan de dood en het lijden. Iedereen mag op basis van Jesaja's visioen beseffen dat de zwakste schepselen veiligheid zullen kennen. Dit zal ertoe leiden dat Gods naam op aarde wordt verheerlijkt (Js12:1-6).

Natuurwetenschappelijk lijkt deze verwachting moeilijk voorstelbaar. Als de leeuw in de toekomst zo verandert dat hij haksel eet, verdwijnt hij dan niet, omdat hij volledig opgaat in de anatomie van het rund? In dit opzicht komen dezelfde vragen boven als bij de gedachte dat de dieren aan het begin van de schepping eveneens in vrede met elkaar leefden (zie hoofdstuk 4). Wat we weten vanuit de biologie en astrofysica laat ons niet hopen op een toekomstige wereld, waarin geweld en dood voorgoed verdwenen zijn. Tegelijk beseffen we vanuit het bijbelse getuigenis dat dood en geweld niet bij het karakter van God horen. Dat sluit aan bij veel mensen die de manieren waarop dieren elkaar vangen en opeten als negatief, kwaad en slecht beoordelen. Als deze wereld op een wonderbare manier door God ontstond en werd tot wat zij vandaag is, is het eveneens mogelijk erin te geloven dat God deze wereld op een wonderbare manier vernieuwt en positief verandert. Als God ervoor kiest om de wereld te verlossen en gelijkvormig te maken aan zijn beeld, dienen alle kwade elementen te wijken.

Doordat Jesaja zowel in hoofdstuk 11 als 65 van een harmonie tussen dieren en mensen spreekt, beseffen we dat de relatie tussen de schepselen onderling groter is dan gedacht. De vrede van de Messias uit zich ook hierin: 'Groot is zijn heerschappij, aan de vrede zal geen einde komen' (Js9:6). Zoals de menselijke ongehoorzaamheid tegenover God het verval in het leven van de andere schepselen bracht, brengt de gehoorzaamheid van de Messias zegen in het leven van andere schepselen. De Vredevorst regeert over de aarde vanuit Gods karakter en maakt de glorie van de Schepper overal zichtbaar. Hij bedwingt het kwaad dat de aarde nu nog overwoekert. Daardoor is Hij *de* Persoon bij uitstek die Gods verlangen,

dat de mens over de aarde regeert, ten volle waarmaakt. De schepping vervult dan de droom die God vanouds voor haar heeft. Dat is meer dan een terugkeer naar de hof van Eden. Eden was slechts het beginpunt van Gods plan met deze schepping (vgl. hoofdstuk 2). Dat beginpunt zal zijn voltooiing in de nieuwe hemel en nieuwe aarde vinden. Deze herinnert aan de oorspronkelijke schepping in Genesis 1–2, maar is van een andere kwaliteit: het is de verheerlijkte oorspronkelijke *en* verlorene schepping.

## 2. Jezus en de wilde dieren

### ‘Hij was bij de wilde dieren’

De ultieme vrede waarover Jesaja spreekt kan zich alleen manifesteren door een radicale nieuwe schepping van mensen en dieren. Toch is het een bijzonder fenomeen dat de evangelist Marcus zijn lezers vertelt dat de wilde dieren bij Jezus waren na de verzoeken in de wildernis:

Hij was in de wildernis veertig dagen, verzocht door de satan. En Hij was bij de wilde dieren en de engelen dienden Hem (Mc1:13).

Deze bijzondere situatie vinden we alleen in dit evangelie. Wat Marcus hierover schrijft, blijft pril en vraagt om verduidelijking. Wat gebeurt er precies na de verzoeken in de wildernis? Toont dit het vijandige karakter van de wildernis voor de mens? Bedreigen de wilde dieren Jezus?

Sommige uitleggers veronderstellen dat dit laatste het geval is.<sup>5</sup> Doordat de bijbeltekst vermeldt dat Jezus bij de wilde dieren is en niet omgekeerd (dat de wilde dieren bij Jezus komen), bestaat de kans dat Jezus het tegen deze dieren moet opnemen. De aanval van de satan wordt dan gevolgd door de aanval van de wilde dieren. Deze gedachte laat zich onderbouwen vanuit het feit dat de uitdrukking ‘wilde dieren’ een negatieve naklank kent. We denken bij die dieren aan de slangen en schorpioenen, die in Israëls wildernis leefden. Zij staan als gevaarlijke dieren tegenover de engelen die Jezus dienen.

Beschermden deze engelen de Messias tegen de dieren (vgl. BGT)? Dan zou waar worden wat Psalm 91:11–13 stelt:

Hij vertrouwt je toe aan zijn engelen, die over je waken waar je ook gaat. Hun handen zullen je dragen, je voet zul je niet stoten aan een steen. Leeuw en adder zul je vertrappen, roofdier en slang vermorzelen.

---

5 Heil, 2006; France, 2002:87; Grassmick, 2000:124; Caneday, 1999:27–33; Gibson, 1995:65–67; Gundry, 1993:58–59; Best, 1983:57; Lohmeyer, 1967:27; Cranfield, 1963:59.



Menig christen zal zich later in deze situatie hebben herkend. Velen van hen zouden ten prooi vallen aan wilde dieren, omdat ze Jezus Christus in hun leven bleven volgen. Zij mogen dan moed putten uit het gegeven dat Jezus in zijn verzoeken eveneens met de wilde dieren oog in oog stond. De Heer kent hun angst en smeekbede om een spoedige verlossing in dit soort omstandigheden.

Tegelijk zijn er ook talrijke uitleggers te vinden die de wilde dieren niet als tegenstanders opvatten, maar als dienaars van de Messias.<sup>6</sup> Nergens in Marcus 1:13 is er namelijk sprake van strijd of vijandschap. Het voegwoord 'en' stelt de wilde dieren zelfs in relatie met de engelen. De wilde dieren komen naar Jezus toe om zich dienstbaar op te stellen. Mogelijk wijst het Griekse 'met', dat de NBV met 'bij' heeft vertaald, op deze dienstbaarheid. Elders heeft dit woord in Marcus de betekenis van vriendelijke nabijheid (3:14; 5:18; 14:67). Zowel de engelen als de wilde dieren richten zich dan positief tot Jezus.

Dit is geen vreemde situatie. Vanuit Jesaja 11 en 65 leeft de verwachting dat de Messias vredevol over de dieren regeert. De Messias schept een paradijselijke sfeer van heil rondom zich, waardoor wilde dieren hun agressie verliezen. Zij leven in vrede als Jezus in hun midden is. Door het werk van de Messias zouden niet alleen de blinden zien en de verlamden lopen. Zijn dienst zou zich verder uitstrekken en ertoe leiden dat ook wilde dieren tot vrede worden gebracht. Dan zou zijn dienst, na de waterdoop, niet met mensen maar met dieren beginnen, zoals God ook in Genesis 1 met dieren begon. De Messias zou vervolgens doen wat God vanouds de mens had opgedragen om te doen: vanuit Gods beeld en gelijkenis regeren over deze schepping. Volgelingen van Jezus mochten daaraan vasthouden. De hoop dat er in de toekomst een tijd van vrede en harmonie zou aanbreeken, waarin zowel mensen als dieren zouden delen, zou niet worden beschaamd. Dankzij Jezus zouden dieren en mensen dan met elkaar in vrede leven. Dat is een heerlijke toekomst om naar uit te zien.

In de joodse en christelijke traditie wordt er gesteld dat deze vrede en harmonie onder mensen en dieren ook in de hof van Eden aanwezig was, omdat beiden vegetarisch leefden (zie hoofdstuk 4 en 13). Meteen aan het begin van zijn dienst herstelt Jezus de vrede onder de dieren, die voordien door de ongehoorzaamheid van Adam van de aarde was weggenomen. Dit gebeuren zou in de geschiedenis nog meerdere keren aan bod komen.

---

<sup>6</sup> Hagencord, 2008:21; Donahue and Harrington, 2002:66; Moloney, 2002:38–39; Marcus, 2000:168–171; Mell, 1996:161–178; Bauckham, 1998:58; 1994:3–21; Guelich, 1989:38–39; Berkhof, 1981:40; Gnllka, 1978:55–60; Jeremias, 1971:69–70; 1964:141; Fascher, 1965:561–570; John, 1956:26; Schulze, 1955:280–283; Holzmeister, 1951:85–92; Ridderbos, 1950:113.

## Legenden over Jezus en de dieren

Al vroeg koos de christelijke traditie ervoor om in de stal twee dieren te plaatsen, zodat deze vanaf het begin met Christus' dienst verbonden waren. Het *Evangelie van pseudo-Mattheüs* uit de vijfde eeuw vertelt:

Op de derde dag, na de geboorte van onze Heer Jezus Christus, ging Maria vanuit de grot naar de stal. Daar legde ze het kind in een voedselbak, terwijl een os en een ezel het vereerden. Daarmee vervulde zich wat de profeet Jesaja zei: 'De os kent zijn eigenaar en de ezel de voedselbak van zijn meester' [Jsl:3]. Daarom aanbaden de os en ezel Hem, toen Hij in hun midden was. Daarmee vervulde zich ook wat de profeet Habakuk zei: 'Tussen twee levende wezens hebt u zich geopenbaard' [Hk3:2(LXX)]. Jozef en Maria verbleven drie dagen op deze plaats.<sup>7</sup>

Voor menig christen is de aanwezigheid van de os en de ezel in het geboorteverhaal van Jezus zo vanzelfsprekend dat men niet meer beseft dat dit afkomstig is van een buiten-bijbelse bron. De traditie van beide dieren bij de kribbe vinden we al terug op verschillende sarcofagen uit de vierde en vijfde eeuw en op ivoren kunstwerken uit de vijfde en zesde eeuw. In ditzelfde buiten-bijbelse evangelie vernemen we dat de heilige familie, tijdens de vlucht voor Herodes, in een grot een korte rustpauze neemt. In die grot worden ze door een groot aantal draken overrompeld. Maar die komen niet om hen te verslinden, maar om Jezus te aanbidden. Jezus roept de draken op om niemand van de aanwezigen te doden. Tegen zijn bevreesde ouders zegt Hij:

Wees niet bang en behandel Me niet als een kind, want Ik ben altijd volmaakt geweest en alle dieren uit het woud dienen zich voor Mij te buigen.<sup>8</sup>

Dit gebeuren herinnert aan Psalm 148:7: 'Looft JHWH op de aarde, jullie grote zeedieren en alle waterdiepten.' Ook andere dieren, zoals leeuwen en panters, ontmoeten in deze buiten-bijbelse literatuur de heilige familie. Zij helpen hen op hun vlucht naar Egypte door de weg te tonen. Telkens gaat dit gepaard met de nodige aanbidding van de Messias:

De leeuwen liepen samen met hen mee, terwijl ook de ossen, de ezels en andere lastdieren, die de benodigdheden droegen, met hen meeliepen. Zij vielen geen van hen aan en waren tam tegenover de schapen en de rammen die ze vanuit Judea hadden meegenomen. Ze werden verder door wolven begeleid en hadden geen vrees. Geen van hen werd door de ander gewond.

---

<sup>7</sup> Pseudo-Mattias, 2009:14.

<sup>8</sup> Ibid., 18.

Daarmee vervulde zich wat de profeet zei: ‘De wolf en het lam zullen samen weiden en de leeuw zal stro eten’ [Js65:25].<sup>9</sup>

Dit soort verhalen onderstreept de verwachting dat de Messias vrede in de hele schepping brengt. Zijn verlossingswerk zou zich niet tot de mens beperken. Het zou ook de dierenwereld omvatten, zoals de profeten dat hadden verkondigd. Jezus zou het leven op aarde weer in harmonie brengen en het geweld tussen de schepselen wegdoen. Ook de dieren werden niet door God afgewezen. De Schepper zou zijn schepselen niet vernietigen als Hij het koninkrijk op aarde zou stichten. Hij zou zijn schepping voltooiën en maken zoals Hij dat vanouds in gedachten had. De gruwelijke natuur van chaos en geweld was niet door God gewild. Hij verlangde naar een schepping waarin vrede, harmonie en orde zouden regeren. Menig christen liet zich in zijn levensstijl vanuit deze toekomstige vrede van Gods koninkrijk inspireren en motiveren. Dat zorgde ervoor dat er legendarisch aandoende verhalen in de geschiedenis voorkomen, die sterk herinneren aan de vrede tussen mensen en dieren waarvan het Oude Testament en Nieuwe Testament getuigen.

## Verhalen van dierenvrede in de geschiedenis

### *Leeuwen, krokodillen en andere dieren*

Het getuigenis van Jesaja 11 en Marcus 1 liet christenen, in confrontaties met wilde dieren, beseffen dat dit niet het einde van hun leven moest betekenen. Vooral in relatie met leeuwen ontstonden er diverse getuigenissen die een indruk gaven van de komende vrede tussen dieren en mensen. Christenen geloofden dat God hen in confrontaties met leeuwen, evenals Daniël, uit de leeuwenkuil kon verlossen. God zond toen zijn engel om de leeuwen te muilkorven (Dn6:23a). Imposante leeuwen die als geduchte roofdieren golden, konden dan op onvoorstelbare wijze blijk geven van mededogen, sympathie en inlevingsvermogen. Dat leidde er soms toe dat sommigen dachten dat de vrede waarover Jesaja 11 en 65 spraken vandaag al aanwezig was. Met de komst van Jezus Christus waren de beloften van het messiaanse vreedrijk een realiteit voor wie erin geloofde. God kon zijn kinderen beschermen tegen het geweld van wilde dieren. De geschiedenis getuigde immers van zulke gebeurtenissen.

Zo legden leeuwen zich aan de voeten van de heilige Thekla van Iconium (±30–100), van de heilige vijftienjarige Agapitius (†274) en van de heilige Vitus van Sicilië (†304), toen deze op afzonderlijke momenten door vijanden

---

<sup>9</sup> Ibid., 19.

op hen werden losgelaten.<sup>10</sup> De kerkvader Tertullianus (±160–230) vertelt in het verhaal van Perpetua en Felicitas, dat Saturus, een van Perpetua's vrienden, in de arena van Carthago aan een wild zwijn was vastgebonden. Het zwijn sleepte Saturus mee, maar weigerde hem met zijn tanden te verslinden. In plaats daarvan viel het de dierenvechter aan en doodde hem. De organisatoren waren woedend. Ze bonden Saturus vast en stuurden een beer op hem af. De beer weigerde echter uit zijn kooi te komen. Pas bij de derde poging lukte het. Een luipaard scheurde Saturus aan stukken.<sup>11</sup>

Een ander verhaal vertelt dat er een leeuw aan de kerkvader Hiëronymus van Stridon (347–420) verschijnt als deze buiten aan een tafel met medechristenen zit te eten. De gelovigen vluchten daarop allen schreeuwend weg, maar de leeuw heeft geen kwade bedoelingen. Hiëronymus herkent dat en roept hen terug. De leeuw had een doorn in zijn voorpoten en hoopte hulp te vinden bij de christenen. Hiëronymus hielp de leeuw en uit dankbaarheid bleef deze als huisdier in het klooster.<sup>12</sup>

Dit verhaal kent verschillende parallellen met gebeurtenissen buiten de kerk. Zo vernemen we dat de weggevluchte Romeinse slaaf Androclus een leeuw ontmoet, die klagelijk huult en hem een doorn in zijn poot laat zien. Als Androclus later tot de dood door de dieren wordt veroordeeld, ontmoet hij de leeuw opnieuw in de arena en omhelzen beide elkaar. Dat leidt ertoe dat het volk oproept tot hun vrijlating.<sup>13</sup> Ook wordt verteld dat een zekere Elpis uit de plaats Samos meemaakte dat een leeuw zijn bek wijd opende, zodat Elpis er een stevig bot, dat tussen de tanden vastzat kon weghalen.<sup>14</sup>

Weer een ander verhaal is dat van een moeder die zich tot de bisschop van Augsburg richt, omdat een wolf haar kind heeft geroofd. Op voorbede van de bisschop brengt de wolf het kind gezond en wel bij de moeder terug.<sup>15</sup> Ook zouden dieren in de vroege kerk soms de bevelen van de monniken gehoorzamen. Dat zorgde ervoor dat de dieren geen planten van de christenen vernielden en hen dienden als ze geroepen werden. Wilde ezels, slangen en krokodillen dienden op die manier als dragers of wachters van de christenen. Krokodillen dragen de Egyptische monnik Pachomius (±292–348) naar de overkant van een rivier.<sup>16</sup> Een hyena brengt haar blinde telg bij een christen, waarop deze het dier geneest.<sup>17</sup> Een wild zwijn wordt de bediende van de Ierse abt Ciaràn van Clonmacnoise

---

10 Braun, 1943:36, 686, 729–730.

11 Meijer, 2009:88.

12 Schulze, 1955:281.

13 Aelianus, 2009:5.14.

14 Zie verder: Meijer, 2009:79; Gaius Plinius Secundus, 2002:8:56–58.

15 Braun, 1943:667.

16 Schenderling, 1999:147.

17 Lietzmann, 1944.

(516–549).<sup>18</sup> En dan zijn we nog niet eens toegekomen aan de boeiende verhalen in het leven van Franciscus van Assisi (1181–1226) en de dieren. Hij zal een apart stuk krijgen in hoofdstuk 12.

In het Nieuwe Testament komen we deze vrede tussen de christenen en de wilde dieren nergens tegen. We vernemen veeleer dat de apostel Paulus tegen de wilde dieren in Efeze moet vechten (1Ko15:32). Toch blijven deze getuigenissen bijzonder. Zo vertelt de Romeinse militair en wetenschapper Plinius de Oudere (24–79 n.Chr.) dat de leeuw een van de weinige dieren is die aan een smekeling genade kan schenken. Wie knielt wordt gespaard. De leeuw uit zijn woede eerder tegen mannen dan tegen vrouwen en kinderen. Libiërs geloven dat de leeuw de smeekbede van een mens begrijpt. Zo vernam Plinius de Oudere dat een Gallische gevangene talrijke leeuwen in het woud kalmeerde door hun te vertellen dat ze een zwakke vluchtende vrouw was. Haar te kiezen als prooi zou onwaardig zijn voor de leeuw, die graag de reputatie heeft van ‘koning van het woud’. Of dit verhaal waar is of verzonnen weet Plinius niet met zekerheid te zeggen. De meningen daarover zijn verdeeld.<sup>19</sup>

### *Moderne verhalen*

In recentere tijden zijn er onder de dieren ook merkwaardige situaties te ontdekken die ons aan de toekomstbelofte van Jesaja 11 en 65 herinneren. Zo werd op 22 juni 2005 een twaalfjarig meisje in Ethiopië door zeven mannen ontvoerd. Hun doel was haar tot een huwelijk met een van hen te dwingen. Sergant Wondmu Wedja verklaarde aan de media dat ze het meisje levend, maar in shock hadden teruggevonden. Tijdens haar ontvoering waren er drie leeuwen tevoorschijn gekomen. Zij zorgden dat de zeven ontvoerders op de vlucht sloegen. Wedja getuigt:

[De leeuwen] bewaakten haar totdat we haar vonden. Ze lieten haar als een geschenk aan ons achter en trokken zich terug in het woud. Als deze leeuwen niet waren opgedoken, was de situatie vermoedelijk slecht afgelopen. Vaak worden jonge meisjes meervoudig verkracht en geslagen om hen te dwingen het huwelijk aan te gaan. Iedereen ziet de houding van de leeuwen als een wonder, omdat zij normaal mensen aanvallen.

Een wildernisexpert van het Ethiopische ministerie van landbouw zei dat het meisje vermoedelijk gespaard was gebleven, omdat ze bij deze traumatische ontvoering hevig huilde. ‘Misschien liet dit jonge, zacht jammerende meisje de leeuwen denken aan het zachte miauwen van een leeuwenwelp.

---

<sup>18</sup> Waddell, 1996:104.

<sup>19</sup> Gaius Plinius Secundus, 2002:8:48.

Dat zou verklaren waarom ze haar niet verslonden,' stelt hij. Vier van de zeven mannen werden ondertussen door de politie gevangengenomen.<sup>20</sup>

Naast deze vrede tussen leeuwen en mensen is er de vrede tussen dieren onderling. Zo zijn er uit de jongere tijd verhalen te vinden waarin wilde vleeseters een relatie opbouwen met tamme dieren. In het 165 km<sup>2</sup> grote Samburu National Park, in het noorden van Kenia, werd in het jaar 2002 waargenomen dat een leeuwin zich over een jonge spiesbok (*oryx*) onfermde. Normaal zijn deze spiesbokken een gewild lievelingsmaal voor leeuwen, maar de leeuwin adopteerde het dier als haar eigen baby en beschermde het tegen andere roofdieren, waaronder een luipaard. Voor de ontdekker Herman Mwasaghu was dit het achtste wereldwonder op aarde. Volgens wildernisexpert Vincent Kapeen gebeurde dit omdat dieren instinctief aangemoedigd worden zorg voor andere jonge dieren te dragen. Tijdens het samen drinken bij de rivier viel de leeuwin echter in slaap, en een andere leeuw verorberde de spiesbok. Na het ontwaken was de leeuwin verscheurd over wat er was gebeurd. Ze trok woedend naar de leeuw toe en gromde meermaals. Daarop verliet ze het gebied.<sup>21</sup>

Ook in de beroemde Mutsugoro Okoku Zoo van de Japanse hoofdstad Tokio deed zich een merkwaardig fenomeen voor. Een slang sloot er vriendschap met een dwerghamster. De slang weigerde muizen uit de diepvries te eten. Dierenoppassers dachten dat een hamster vermoedelijk de eetlust van de slang zou opwekken. Ze gaven deze de naam Gohan, wat 'maaltijd' betekent. De slang weigerde echter ook deze maaltijd. Ze scheen er de voorkeur aan te geven het hok met de hamster te delen. De hamster sliep zelfs op de rug van de slang. Hoewel de slang toch is begonnen om knaagdieren uit de diepvries te eten, toont ze nog steeds geen interesse in het verslinden van haar vriendje. Een dierenoppasser getuigde dat hij zo'n tafereel in zijn leven nog nooit had gezien.<sup>22</sup>

Al deze verhalen ondersteunen de joods-christelijke verwachting dat de wreedheid en het lijden niet het laatste woord in deze schepping zullen krijgen. Op hun eigen manier geven ze allemaal een glimp van wat mogelijk is in deze schepping en van wat God uiteindelijk zal realiseren. Van die hoop getuigen de bijbelse profeten al vanouds in hun geschriften. Maar hoe precies dienen we hun kleurrijke toekomstbeelden op te vatten?

---

20 Mitchell, 22 June 2005; Associated Press in Addis Ababa, 22 June 2005; British Broadcasting Corporation.

21 British Broadcasting Corporation.

22 Associated Press, 24 January 2006.

# 9 Profetische beeldspraak en verwachting

Een bezinning op de omgang met profetische teksten is belangrijk voor wie nader wil ingaan op Gods toekomst voor de dieren. Tegelijk is zo'n reflectie niet gemakkelijk. Menselijke gedachten kunnen namelijk vrij complex zijn. Concreet betekent dit dat dit hoofdstuk wat abstracter is dan de andere hoofdstukken in dit boek. We mogen de eigen reflectie op het profetische spreken van de Bijbel echter niet te licht nemen. Daarom is er gekozen om deze bezinning mee te nemen in dit boek. Aan het begin van dit hoofdstuk zullen we wat abstracter stilstaan bij het belang van beeld en spraak in het spreken over de bijbelse beelden. We zullen ingaan op de impact die hierbij een begripsmatig en metaforisch spreken heeft. Daarna gaan we concreter in op de overeenkomsten en de verschillen die er zijn tussen deze huidige schepping en de nieuwe schepping.

## 1. Profetisch spreken onder de loep

### Het fysieke en de beeldspraak

#### *Aandacht voor het fysieke*

In het getuigenis van Jezus krijgen de beloften van de toekomstige vrede een prachtige voorsmaak. Samen met vele andere toekomstbeschrijvingen roepen ze op tot een herbezinning op het enkel centraal stellen van de mens, dat in de tijd van de Verlichting ontstond. De bijbelse toekomstverwachting toont dat Gods toekomst de schepping als geheel in het centrum plaatst. Naast de toekomst voor de mens omvat deze ook een toekomst voor het dierenrijk. Er komt een 'superparadijs' dat de heerlijkheid van Genesis 1-2 ver overtreft. God kiest er als Schepper voor om het werk van zijn handen niet verloren te laten gaan. Daar hoort niet enkel het geestelijke onzichtbare deel van deze schepping bij. Ook het fysieke, materiële van de schepping wordt door de Schepper in de vernieuwing meegenomen.

In de theologie is er daarbij een zoektocht gaande naar een sleutel die ons helpt om profetische en apocalyptische teksten voor de christelijke geloofsleer te ontsluiten. Vooral de huidige maatschappelijke belangstelling voor de fysieke kant van de schepping zorgt ervoor dat er vraagtekens worden geplaatst waarin profetische of apocalyptische teksten van elke fysieke betekenis worden ontdaan. Al meermaals is erop gewezen dat de

christelijke geloofsleer weinig oog voor dit soort teksten had in het spreken over de christelijke toekomstverwachting.<sup>1</sup> Het koninkrijk, waarnaar Jezus uitziet, is namelijk niet enkel subjectief, individueel, spiritueel en inwendig. Het is ook objectief, collectief, fysiek en uitwendig. De Duitse theoloog en kerkcriticus Hans Küng (1928) schrijft dat een hernieuwd luisteren naar de profetische aards-menselijke beelden ons weer kan doen beseffen,

wat een geestelijke verarming het zou betekenen, als men deze beelden zou willen wegrationaliseren of reduceren tot enkele begrippen en ideeën. Al bij Jezus vinden wij die manier van spreken: van een gastmaal met nieuwe wijn in de eindtijd, van een bruiloft, van het grote feestmaal, waarbij allen zijn uitgenodigd, en alomt heerst daar grote vreugde [...] Beelden van hoop zijn het allemaal, aangetast door de bloedarmoede der gedachte.<sup>2</sup>

Hoewel de apostel Johannes schrijft dat het nog niet geopenbaard is wat we zijn zullen (1Jh3:2), betekent dit niet dat deze hoop nog niet bekend is. Vaak wordt dit vers voor dat doel gebruikt, maar Johannes wijst met zijn woorden erop dat hetgeen de christenen ‘nu weten’, nog niet in deze werkelijkheid aan het licht kwam.<sup>3</sup> Dat gebeurt pas straks, bij het herstel van alle dingen. Dan worden Gods kinderen geopenbaard (Rm8:23). Een parallel hiermee vormt de komst van Jezus Christus. Bij zijn eerste komst werd Hij aan Israël geopenbaard (Jh1:31). Bij zijn tweede komst zal Hij aan de hele wereld geopenbaard worden (1Jh2:28). Het gaat dus om een gekende verwachting die nog niet in vervulling is gegaan, maar waarvan het christelijke geloof veelvuldig getuigt.

#### *Beeld en spraak: een onlosmakelijk duo*

De rooms-katholieke theoloog Karl Rahner (1904–1984) pleit ervoor om in de uitleg van de profetie een onderscheid te maken tussen vorm (beeld) en inhoud (spraak), zonder beide van elkaar los te koppelen. Elke menselijke gedachte over de toekomst creëert namelijk automatisch een beeldspraak. Er is geen ‘begrijpen’ zonder ‘voorstellen’.<sup>4</sup> In de christelijke geloofsleer is het daarom onmogelijk om beeld-loos over de toekomst te spreken. Wie dat probeert ontdekt dat de oorspronkelijke bijbelse beeldspraak dan overgaat in een spraak die losstaat van de bijbelse verbeelding. Het oorspronkelijke ‘beeld’ gaat dan verloren en wordt vervangen door de

1 Hausoul, 2018f; Wilkinson, 2010:24–26, 54–57; Mühling, 2007:305–314; Braaten, 1971:482–483.

2 Küng, 1983:240.

3 Hausoul, 2018a; Schnackenburg, 2002:150; Berkhof, 1993:510; Berkouwer, 1961:297.

4 Rahner, 1997:201–202; 1960:426–428.



uitleg van de interpret, wat op zichzelf weer een nieuw beeld vormt. Dat ontdoet het oorspronkelijke bijbels-profetische beeld van zijn ideematisch karakter en legt het te eenduidig en begripsmatig vast. Wie in de bijbelse profetieën over een regenboog leest, ziet meer dan een kleurenboog. De regenboog herinnert tegelijk aan Gods beloften en heeft daardoor een symbolische waarde. Het gaat om meer dan kleuren.

Tegelijk mogen we de toekomst niet in één profetisch beeld opsluiten. Dat zou eveneens tekortdoen aan de oorspronkelijke bijbelse boodschap. We dienen daarom de verschillende beelden, die we over de toekomst in de Bijbel tegenkomen, als één samenhangend geheel te duiden. Het zijn verschillende stemmen van hetzelfde orkest. Daarin dienen zowel de profetische beelden van het Oude Testament als die van het Nieuwe Testament te participeren.

Ook mogen we in onze omgang met de bijbelse beeldspraak niet de 'spraak' verliezen. Het gevaar bestaat anders dat we de beelden opvatten als schilderijen, die tot in de kleinste details overeenkomen met de toekomstige werkelijkheid. De profetie lijkt dan eerder op een doktersvoorschrift of bouwhandleiding, waarvan elke letter nauwkeurig moet worden opgevolgd en waar geen accentverschillen mogelijk zijn. Bij zo'n benadering wordt een tekst waarin God aankondigt dat Hij pijl en boog uit de handen van de grootmacht Gog slaat (Ez39:3) opgevat als een toekomstige oorlog waarin Gog anderen letterlijk met de militaire wapenuitrusting van pijl en boog aanvalt. Maar de profeten willen niet op zo'n detaillistisch vastgelegde manier hun visioenen als fotoschilderijen, doktersvoorschriften of bouwhandleidingen van de toekomst presenteren.<sup>5</sup> Het gaat om historisch-cultureel gesitueerde beelden, die de profeet concreet uit om naar een toekomstige realiteit te wijzen. De wapens van Gog zijn daarom te duiden als het oorlogstuig dat Gog wordt ontnomen. Profetie is dus niet hetzelfde als kijken in een glazen bol. Het is het kijken door gekleurde glas-in-loodramen. Profetie is niet hetzelfde als exacte geschiedschrijving. Het is vooruitkijken in beelden, die een schets bieden van een nieuwe fysieke en spirituele werkelijkheid.

Beeld en spraak blijven daarmee onmisbaar in het spreken over de christelijke toekomstverwachting. De bijbelse beelden zijn theologisch van waarde omwille van wat ze zeggen (inhoud) en hoe ze het zeggen (presentatie). De vorm beïnvloedt de inhoud op cognitief en emotioneel vlak. In de uitleg daarvan dienen beeldvorm en beeldinhoud overeen te stemmen. Beide mogen elkaar niet uitsluiten. Het beeld blijft een beeld dat in zijn volle rijkdom naar een werkelijkheid verwijst die niet met woorden te (ver)vangen is.

---

5 Thiselton, 2013:14; Sandy, 2013:83–102; Berkhof, 1993:94–95.

### *Een methodiek voor de beeldspraak*

In de uitleg van profetische teksten willen we daarmee rekening houden en letten op: (1) de beschrijving van het visioen in zijn eigen context, (2) de verwijzingen die daarin aanwezig zijn, (3) de aanwezige symboliek in het visioen, en (4) de betekenis van het visioen. Zo verwijst het visioen van het beest in Openbaring 13 naar één of meerdere personen in de geschiedenis (punt 2). De symboliek van het beest duidt op een macht die zich op een brutale en demonische manier tegen God en zijn volk verzet en aan de beesten uit de visioenen van het Oude Testament herinnert (punt 3). Vanuit deze vorm laat zich dan de betekenis van het visioen afleiden (punt 4).<sup>6</sup>

Via deze methode laten zich verschillende beelden in de Bijbel ontleiden. Daarbij willen we ervoor waken om de beeldvisioenen niet ondoordacht tot één beeld te versmelten. De beelden dienen elkaar te verrijken en de verschillende perspectieven van de verwachting zichtbaar maken.

In zijn reflectie over de verlossing ziet de bekende predikant Tim J. Keller (1950) dit soort beelden als de 'talen' of 'grammatica's' die ons helpen uitleggen wat Gods verlossing betekent. Als het om het heilswerk van Jezus Christus gaat gebeurt dit in de taal van het slagveld, waarin de machten van het kwaad worden overwonnen door de macht van Christus. De taal van de markplaats, waar Christus ons loskoopt en bevrijdt uit slavernij en uitbuiting. De taal van ballingschap, over Christus die naar de aarde verbannen werd om ons uit onze ballingschap te bevrijden en thuis te brengen. De taal van de tempel, over het offer van Christus dat ons reinigt en aanvaardbaar maakt voor een heilige God. De taal van de rechtbank, waar Christus voor de rechter staat en onze straf draagt, zodat Hij onze schuld kan verwijderen en onze vrijspraak kan bewerken. De taal van plaatsvervanging, waar Jezus als onze plaatsvervanger de straf draagt, de ballingschap ondergaat, zodat wij vrijheid en geborgenheid mogen ontvangen. Via eenzelfde weg laten zich ook de toekomstbeelden over de verlossing duiden.<sup>7</sup>

De bijbelse theologie kan zo in haar eigen interpretatie van de bijbelse beelden waardevolle elementen aanreiken voor de systematische theologie. Zij kan de bijbelse beelden diepgaand analyseren en in het bredere thematische verband van de bijbelse verhaallijn plaatsen. De hele christelijke theologie is daarmee gemoeid. Waar populaire geloofsontwerpen deze beeldtaal immers te gemakkelijk en ondoordacht voor de eigen voorstellingen gebruiken, kan de officiële theologie hieraan een weerwoord bieden door de beeldtaal voldoende in het eigen kader van de toekomstleer te implementeren.

---

6 Beale, 1999:52–54, 67.

7 Keller, 2014:64.

## Begrippen en metaforen

### *Spreken in begrippen*

In het algemeen blijft de omgang met de bijbelse beeldtaal terughoudend in de christelijke toekomstleer. De reflectie blijft daardoor vooral filosofisch-ideeel en kan op menig lezer tamelijk abstract overkomen. Een concrete omschrijving van de hoop is voor sommigen echter ondenkbaar.<sup>8</sup> Dit zou zaken te begripsmatig vastleggen. Begrippen omsluiten, zijn eenduidig en betekenen steeds hetzelfde. Het zijn definities, die vastleggen hoe iets exact is. Dat heeft tot gevaar dat begrippen verstarren en tot afgoden worden. De toekomst wordt dan in de eigen omschrijving geperst.

We zien dat bijvoorbeeld ook als we begripsmatig over God zelf spreken. Een 'begrepen' God blijkt dan een dode afgod te zijn, die wij in de 'greep' hebben. God is dan even vastgelegd als '2 + 2 = 4' dat is. Wie in het spreken over de toekomst alles begripsmatig definieert, legt de toekomst zodoende volledig op foto vast. De toekomst is dan strak afgebakend en begrensd en sluit de mogelijkheid uit dat nieuwe bijbels-theologische inzichten andere elementen naar voren brengen.

### *Spreken in metaforen*

Tegenover het spreken in begrippen staat het spreken in metaforen. Metaforen ontsluiten, zijn meerduidig en creëren verrassingseffecten. Daarom spreekt Gods Geest via beelden, analogieën en vergelijkingen tot de bijbelse profeten in een 'zo als'. Door dat te doen reiken zij fysieke en spirituele elementen aan over de komende wereld, die we beter kunnen typeren als 'ideeën' in plaats van 'begrippen'. Een idee is een grens-begrip, een voorstelling van zaken die van grondleggende betekenis voor ons is, maar die het verstand te boven gaat en ontsnapt aan precieze begripsbepaling.

Een voorbeeld daarvan is de liefde. Wie aan iemand vraagt wat 'liefde' is, zal vaststellen dat dit woord begripsmatig moeilijk vast te leggen is. Je kunt liefde niet zo gemakkelijk definiëren in vaste termen. We spreken over liefde daarom beter ideematisch: liefde is warme genegenheid, een gevoel van toewijding voor iemand anders. Liefde kan zich richten op een dier of een voorwerp. Hoe liefde zich precies uit, verschilt daarbij per situatie. De liefde heeft meerdere betekenissen en is niet in een begrip te vangen.

Het is goed om deze reflecties op ons te laten inwerken als we nadenken over Gods toekomst voor dieren. Ook als we enkel ideematisch over de toekomst spreken, beseffen we dat dit de huidige waarneming overstijgt, maar dat dit niet het profetische beeld loslaat en wegdeneert. Het andere

---

<sup>8</sup> Moltmann, 1999:100, 156.

gevaar is immers dat een te grote nadruk op het spreken in metaforen ertoe leidt dat het profetische beeld vertroebelt, doordat alles metaforisch wordt opgevat. Het profetische beeld is op dat moment niet meer *concreet* uit te leggen en wordt een mysterie met grote vaagheid. Een gezonde balans in de omgang met de bijbelse beeldtaal is daarom een uitdaging. Profetie is wat dat betreft vlindertheologie voor rupsen.

### Positieve voortgang en negatieve verwijdering

Profetische teksten in de Bijbel kijken vooruit naar wat nog moet gebeuren, naar het mogelijke en het beloofde. Het zicht op de continuïteit en discontinuïteit tussen dit leven en het toekomstige leven is daarmee beperkt. Wie de beeldvisioenen van de nieuwe schepping interpreteert, dient rekening te houden met overeenkomsten *en* verschillen tussen de huidige schepping en de nieuwe schepping. Er zijn dus dingen hetzelfde en er zijn dingen anders. De bijbelse verwachting opent zo het heden voor Gods bevrijding en vernieuwing en brengt meer tot stand dan slechts een verlenging van de huidige schepping.

In Openbaring 21–22 zien we deze twee aspecten van overeenkomst (continuïteit) en verschil (discontinuïteit) in de profetische beschrijvingen van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde terug. We ontdekken hoe deze bijbelse tekst over de toekomst enerzijds het positieve, verheffende en verheugende uit deze schepping uitvergroot (continuïteit) en anderzijds het negatieve, verdrietige en slechte volledig uitbant (discontinuïteit).

Christelijke hoop die te veel op de huidige wereldheerschappij lijkt verliest immers de verlossing die de gekruisigde en opgestane Christus in deze schepping bracht. Ook mogen we niet vergeten dat de bijbelse verwachting deze en de toekomstige eeuw in conflict met elkaar plaatst. Dat uit zich in contrastbeelden, contrastgeschiedenissen en contrastwerelden. Zo wordt het hemelse Jeruzalem als beeld van de nieuwe schepping in contrast geplaatst met het aardse Babylon als beeld van de huidige gevallen en vergankelijke schepping (Op18–21). Door Christus' opstanding is er sprake van diverse zaken die in het verlengde liggen van het verleden: een nieuwe landverovering, een nieuwe Exodus, een nieuwe David, een nieuw verbond, een nieuwe Zionsberg. Dit zijn termen die duiden op continuïteit. Daarnaast zijn er de negatieve dingen, die echter een einde in de nieuwe schepping vinden (Op21:4). Om dat allemaal te bereiken is Gods ingrijpen noodzakelijk. De huidige schepping kan zich namelijk niet tot de nieuwe hemel en de nieuwe aarde ontplooien. Alleen een radicaal ingrijpen van boven kan ons tot dat doel brengen.

De vele positieve elementen in de profetische beeldspraak van de nieuwe schepping, die in lijn met de eerste schepping staan en in de nieuwe schepping aanwezig blijven, helpen ons ervan uit te gaan dat we niets over

de toekomst kunnen weten. De grenzen worden anders zo scherp gesteld dat elk spreken over de nieuwe schepping onmogelijk wordt.

Bij die houding moeten we ons afvragen wat we dan met de bijbelse uitspraken over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde moeten doen. Het is daarom evenmin aan te raden om eigenzinnig grenzen bij de bijbelse uitspraken te stellen als om daarover uitvoerig eigenzinnig te speculeren. Een dieper nadenken over het spreken in termen van continuïteit en discontinuïteit is veeleer nodig om zicht te krijgen op het thema van de nieuwe schepping.

## 2. Voortgang en onderbreking

In de christelijke geloofsleer wordt God als de Schepper van hemel en aarde beleden. Die keuze is niet vanzelfsprekend. Zo dachten de oude Grieken dat de vormloze materie, zoals het water, de wind en het vuur, al eeuwig bestonden. De Bijbel getuigt ervan dat God de wereld maakte en er zorg voor draagt. Dat leidde ertoe dat dieren een hogere waarde in de joods-christelijke cultuur kregen dan in de Griekse filosofie. Het was ondenkbaar voor een jood of christen dat de natuur, de dieren of de planten voor God geen waarde hadden. God is als Schepper verheven boven zijn schepping en verlost haar om zijn prachtige plan met haar te realiseren. Het bijbelse getuigenis ziet uit naar het herstel van *alle* dingen, zoals Petrus na de genezing van een verlamde betuigt (Hd3:21). Jezus Christus verlost lichaam *en* ziel; en dat is wat de verlamde bij de Schone Tempel-poort mag proeven (Hd3:1–26).

In de verkondiging van het evangelie stond het geloof in een lichamelijke verlossing sterk onder druk. Voor de Grieken en vele andere tijdgenoten was het een vloek om te vernemen dat er een opstanding van de doden was (Hd17; 1Ko15). Het lichaam was volgens hen een gevangenis voor de onzichtbare ziel. In Handelingen werd de apostel Paulus zodoende met een koude douche afgewezen toen hij op de Areopagus over de opstanding sprak:

Toen ze hoorden van een opstanding van de doden dreven sommigen daar de spot mee, terwijl anderen zeiden: “Daarover moet u ons een andere keer nog maar eens vertellen.” Zo vertrok Paulus uit hun midden (Hd17:32–33, vgl. hoofdstuk 2).

Ook in de eeuwen nadien zou het geloof in een opstanding worden weg-gewimpeld als kinderfabel.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Zie uitvoerig: Bynum, 2006; Wright, 2003; 1995.

Dat zorgde ervoor dat er graag over het thema van de opstanding in de christelijke verkondiging gezwegen werd. Christenen namen daardoor ideeën over van een toekomst in de hemel waarin lichaamloze zielen verbleven. Het spreken over een toekomstige nieuwe aarde werd een onbekendheid in de kerk. Men kende de nieuwe hemel, maar op een nieuwe aarde leek niemand te wachten. Enkel teksten als Romeinen 8, Kolossenzen 1 en Openbaring 21–22 herinnerden nog sterk aan de verwachting van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarin Gods plan met de oorspronkelijke schepping voltooid werd. De leer van de eerste dingen (protologie) en de leer van de laatste dingen (eschatologie) werden van daaruit gezien als twee scharnierbladen, die hun centrale as in de thematiek van de christologie vonden.

Samen met het onderwijs in de evangeliën en Handelingen zorgde dit apostolische getuigenis ervoor dat de mens zijn verlossing als onderdeel van de grotere verlossing van Gods goede schepping mocht zien. Door Christus is alles geschapen, het zichtbare en het onzichtbare. Door Hem en voor Hem is alles met Hem verzoend, alles op aarde en alles in de hemel, zodat Hij in alles de eerste is (Ko1:16–20).

Hoe moeten we ons de relatie tussen de huidige schepping en de nieuwe schepping voorstellen? Geloofden de Bijbelschrijvers in een nieuwe hemel en nieuwe aarde die – net als de oorspronkelijke schepping – volledig uit het niets (*ex nihilo*) zou worden geschapen? Of dachten zij er veeleer aan dat God deze oude schepping zou veranderen, renoveren of transformeren in de nieuwe schepping (*ex vetero*)? Vanuit de theologie laten zich de verschillende bijbelse getuigenissen over de nieuwe schepping in twee groepen verdelen: een groep die vooral de voortgang (continuïteit) van al het goede benadrukt en een groep die de doorbreking (discontinuïteit) van al het negatieve benadrukt.

## De discontinuïteit in de continuïteit

### *Het getuigenis van 2 Petrus*

In de Bijbel vinden we diverse teksten die vooral de discontinuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping benadrukken. Een klassieke tekst hierover is 2 Petrus 3. Het is goed om deze tekst hier als hoofdtekst te gebruiken en diverse andere teksten daarmee in relatie te brengen:

De dag van de Heer zal komen als een dief. De hemelsferen zullen die dag met luid gedreun vergaan, de elementen gaan in vlammen op, de aarde wordt blootgelegd en alles wat daarop gedaan is komt aan het licht. Als dit allemaal op die manier te gronde gaat, hoe heilig en vroom moet u dan niet leven, u die uitziet naar de dag van God en het aanbreken daarvan bespoe-

dig! Die dag gaan de hemelsferen in vlammen op, en de elementen vatten vlam en smelten weg. Maar wij vertrouwen op Gods belofte en zien uit naar een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waar gerechtigheid woont (3:10–13).

Alle nadruk ligt in 2 Petrus 3 op Gods ingrijpen en het daarmee verbonden vuuroordeel. Het vuur op de dag van de Heer is niet te onderschatten. Het verschroeit de aarde en alles wat daar groeit, het zal de grondvesten van de bergen verteren (Dt32:22). Dan zullen ‘de sterren aan de hemel vergaan, als een boekrol wordt de hemel opgerold’ (Js34:4). Met het gedruis van een vliegende pijl, het rollen van de donder of van machtige wateren overspoelt de wereldbrand alles. De hemelsferen vergaan en de elementen smelten weg.

Deze wereldbrand is een catastrofe voor de schepping, zoals de grote watervloed in de tijd van Noach was. Over deze watervloed schrijft Petrus voordat hij over de vuurvloed spreekt (3:6–7). De schepping na de watervloed typeerden de joden daarbij graag als een ‘nieuwe schepping’. God maakte alles nieuw en aan het kwaad dat daarvoor het wereldbestel domineerde, werd niet meer gedacht. Op basis van de belofte van Jesaja 65:17, dat er uiteindelijk een nieuwe hemel en een nieuwe aarde komt, is de situatie na de watervloed een voorproef van die komende zegening.

Deze context illustreert dat Petrus het dreigement van de vuurvloed als reactie op de spotters en goddelozen vermeldt, die God en zijn beloften verwerpen (3:3, 7). Het moet de gelovigen aansporen om heilig en vroom te leven (3:11, 14) en uit te zien naar de vervulling van Gods beloften (3:12–13). Terwijl spotters de komst van God negeren, leven de christenen in blijde verwachting. Petrus benadrukt dat dit ook bij Paulus te vinden is (3:16). Dat slaat een brug tussen het spreken over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde tussen beide apostelen. Samen erkennen zij dat ‘het verderf dat de wereld beheerst’ (2Pt1:4) voorbijgaat. De Drie-ene gaf zijn Zoon om mensen te verlossen uit dit verderf, opdat zij niet onder het oordeel zouden komen.

### *God vervult zijn beloften*

Vanuit deze context wezen uitleggers de gedachte af dat Petrus verkondigt dat Gods schepping vergaat.<sup>10</sup> Gods beloften voor de schepping worden niet tenietgedaan, zoals het kwaad dat dolgraag wil. Zijn beloften worden vervuld. De wereldbrand verbrandt niet het positieve werk van God. God

---

<sup>10</sup> Zie voor de vroege kerk: Irenaeus of Lyon, 2001:I.7.1; V.35.2-36.1; Origen, 1980:II.11-21; IV.13. Zie verder: Hausoul, 2018f; Raabe, 2014:148–160; Caird, 1999:265; van Houwelingen, 1993:93; Scott, 1968:418; Lenski, 1966:350; Culver, 1954:188; Gill, 1763:626.

laat zijn schepping niet aan zelfverwoesting doen. Het zijn de kwade machten die dat doen. God vernietigt veeleer hen ‘die de aarde vernietigen’ (Op11:18). ‘De Zoon van God is dan ook verschenen om de daden van de duivel teniet te doen’ (1Jh3:8). De dag van de Heer staat in het verlengde daarvan en vernietigt elementen op soortgelijke manier als bij de vroegere watervloed. Net zoals die in de dagen van Noach aan het kwalijke wereldse systeem een einde maakte, zal dat ook in de toekomst het geval zijn. In de woorden van de uit Drachten afkomstige theoloog, Anthony Hoekema (1913–1988):<sup>11</sup>

Als God de huidige schepping zou vernietigen, zou de satan een grote overwinning behalen. Dan zou satan erin geslaagd zijn om de huidige kosmos en de huidige aarde zo corrupt te maken dat God er niets meer voor kan doen, behalve ze volledig teniet te doen. Maar satan won zulk een slag niet. Het is precies andersom: satan is volledig verslagen. God zal de volledige betekenis van die overwinning openbaren als Hij deze aarde zal vernieuwen. De aarde waarop de satan de mensheid misleidde, zal God dan volledig vrijmaken van de gevolgen die satans kwade listen met zich meebrachten.

Diverse teksten die de discontinuïteit benadrukken, bevestigen de lijn van deze gedachte. Als God ingrijpt, vluchten de aarde en de hemel: ‘Toen zag ik een grote witte troon en Hem die daarop zat. De aarde en de hemel vluchtten van Hem weg en verdwenen in het niets’ (Op20:11). Er is dan geen plaats meer voor hetgeen de aarde vroeger terroriseerde en besmeurde. Al het kwade zal dan verdwijnen en het goede van Gods schepping zal blijven. Dat is ook de achtergrond van de betekenis van de woorden ‘de eerste hemel en de eerste aarde zijn voorbij’ in Openbaring 21:1 en de woorden ‘de eerste dingen zijn voorbijgegaan’ in Openbaring 21:4. Het zijn uitspraken uit Jesaja 43, die deze troostvolle woorden uitspreekt tot de Israëlieten die uit de gevangenschap terugkeren. Zij mogen beseffen dat hun moeiten en pijn voorbij zijn. Alle ellende, die bij die eerste dingen hoort, zal verdwijnen:

Blijf niet staan bij wat eertijds is gebeurd, laat het verleden nu rusten. Zie, Ik ga iets nieuws verrichten, nu ontkiemt het – heb je het nog niet gemerkt? Ik baan een weg door de woestijn, maak rivieren in de wildernis. De wilde dieren zullen Mij eer bewijzen, de jakhalzen en de struisvogels, omdat Ik water schep in de woestijn en rivieren in de wildernis; het volk dat Ik heb uitgekozen, laat Ik drinken. Dit is het volk dat Ik Mij gevormd heb, het zal mijn lof verkondigen (Js43:18–21).

---

<sup>11</sup> Hoekema, 1994:281.



De impact van het kwaad in de schepping is echter zo groot dat er in Openbaring sprake is van de hele aarde en de hele hemel die verdwijnen. Het gaat bij het kwaad zodoende niet om een schimmel die met een natte spons uit de schepping kan worden weggewreven. God zond zijn Zoon omdat zijn schepping tot in de wortel van haar bestaan corrupt is. Die corruptie komt tot uiting in de krachtige woorden die de discontinuïteit tussen de huidige schepping en de nieuwe schepping benadrukken. Het is hier dus telkens spreken met twee woorden. Tegenover deze bijbelteksten, die het vergaan van hemel en aarde benadrukken, staan tegelijk de beloften dat aarde en hemel niet zullen vergaan. Terwijl hemellichamen uit hun baan raken en zelfs op aarde vallen (Op6:14–15), horen we tegelijk dat zij God moeten loven, want ‘Hij gaf hun een plaats voor eeuwig en altijd, Hij stelde een wet die nooit zal vergaan’ (Ps148:6), ‘U hebt de aarde op pijlers vastgezet, tot in eeuwigheid wankelt zij niet’ (Ps104:5). Een vernietiging van Gods scheppingswerken kent de Bijbel daarom niet. Deze schepping wordt door God verlost en vernieuwd. Daarom ziet Petrus uit naar de tijd ‘waarover God van oudsher bij monde van zijn heilige profeten heeft gesproken en waarin alles zal worden hersteld’ (Hd3:21). Deze woorden van de apostel zijn in volkomen harmonie met de uitspraken in zijn tweede brief.

#### *Het einde van het wereldsysteem*

De schepping komt na een heftige en niet te onderschatten wereldbrand nog meer beproefd en gereinigd tevoorschijn dan de wereld na de waterloed. Het beeld dat Petrus gebruikt, herinnert aan het goud dat wordt omgesmolten en door het vuur gelouterd. De ‘elementen’ die daarbij vergaan zijn de kwade wereldgeesten, maar ook de negatieve overheden met hun maatschappelijke invloeden, tradities en leefregels. Aan grondstoffen of de periodieke elementen uit de scheikunde hoeven we in de context van 2 Petrus niet te denken. Die elementen zijn goed en hoeven niet te vergaan. Wat vergaat, is het zondige wereldsysteem. De kracht waarmee dat gebeurt en de discontinuïteit die dit voortbrengt, blijkt uit de termen ‘voorbijgaan’, ‘verbranden’, ‘losmaken’ en ‘smelten’. Petrus’ uitspraak mag daardoor niet te licht worden opgevat. Ze mag niet de voorstelling geven dat er tussen deze schepping en de nieuwe schepping zich slechts een kleine hobbel bevindt. Het werk van Jezus Christus is te kostbaar om te gering te worden opgevat. Het gaat in het evangelie om een gigantische strijd tegen de meest gevaarlijke en verdervende machten die deze schepping ooit heeft gekend.

Petrus betuigt daarom: er is een immens sterke discontinuïteit in de continuïteit. Maar de gelovige beseft dat dit niet het einde is van Gods schepping. Er zijn namelijk beloften door God voor deze schepping gedaan. Voor Christus is alles geschapen en door Hem wil God alles verzoenen (Kol1:15–20). Maar net zoals Jeruzalem het oordeel over zich kreeg en er

geen steen op de andere werd gelaten, zal dat ook met deze schepping gebeuren. En net zoals God Jeruzalem op basis van zijn beloften uit het stof liet oprijzen, laat Hij straks de schepping oprijzen uit het stof. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde staan in rechte lijn met die beloften en in het licht van waar gerechtigheid permanent woont. Nu *lijdt* de gerechtigheid en in het komende messiaanse vreedrijk *regeert* de gerechtigheid, maar in de nieuwe schepping *woont* de gerechtigheid.

### *Bevestiging van Petrus*

Diverse kortere teksten die over het voorbijgaan van de schepping spreken, sluiten aan bij deze uitspraken van de apostel Petrus. Te denken is aan de woorden van Jezus: ‘Hemel en aarde zullen verdwijnen, maar Mijn woorden zullen nooit verdwijnen’ (Mt24:35). Deze woorden spreekt Jezus uit in de context van het oordeel op de dag van de Heer en de belofte (vs34). De scheiding tussen goed en kwaad komt daarbij met dezelfde kracht tot uiting als bij Petrus. De huidige aarde en hemel zullen, net als de rechtvaardigen, door een volledig proces van wedergeboorte moeten gaan.

Ook Paulus kent dit spreken over de nieuwe schepping vanuit de discontinuïteit. De rechtvaardige leeft in deze wereld ‘alsof ze voor hem niet meer van belang is. Want de wereld die wij kennen gaat ten onder’ (1Ko7:31). De apostel wil in deze context van zijn huwelijksinstructies de rechtvaardige laten beseffen dat deze wereld geen eeuwig verblijf te bieden heeft. Ze is even tijdelijk als het huidige leven dat de rechtvaardige op aarde leidt. Dit sluit niet uit dat er na het leven geen wereld meer bestaat. Het zal echter een radicaal andere wereld zijn, de wereld van de nieuwe schepping, waaraan de rechtvaardige nu al deel heeft. We kunnen denken aan de woorden van de ongelukkige, die onder de macht van het kwaad bezwijkt:

Vóór alle tijden hebt U de aarde gegrondvest, de hemel is het werk van uw handen. Zij zullen vergaan, maar U houdt stand, zij zullen als kleren verslijten, U verwisselt ze als een gewaad en zij verdwijnen, maar U blijft dezelfde, uw jaren nemen geen einde (Ps102:26–28).

Deze psalmist erkent dat de wereld zoals hij die waarneemt niet eeuwig blijft. Zij slijt weg als kleren door de vergankelijkheid. Tegelijk zal God de weggesleten kleren vervangen. God grijpt in en laat het werk van zijn handen niet voorgoed ondergaan.

Deze nadruk op de discontinuïteit is van belang. Vooral voor wie beseft dat de eerste christenen zich sterk moesten verzetten tegen de gnostiek, die een toekomst voor het fysieke loochende. Maar ondanks dat schrokken de profeten en apostelen er niet voor terug om te spreken over een vuurvloed en het ineenstorten van hemel en aarde. Tegelijk keerden zij zich in hun

werken fel tegen de gnostische invloeden. De apostelen wilden de fysieke werkelijkheid niet door een geestelijke werkelijkheid vervangen. Als dat gebeurde zou de menswording en opstanding van Jezus Christus onder vuur staan. Christenen weerden zich hiertegen met alle macht. Wie de opstanding van Christus uit de verkondiging wegliet, hield geen evangelie meer over. De gnostiek had het mis in haar toekomstverwachting. Christus was niet gekomen om ons te verlossen *uit* deze schepping. Hij bevrijdde heel de goede schepping, waar ook de materie bij hoorde. De verlossingsleer van de gnostiek deed daarom geen recht aan Gods verlossings-, scheidings- en toekomstleer. Ze had in de discontinuïteit geen oog meer voor de continuïteit. Op die continuïteit willen we nu nader ingaan.

## De continuïteit in de discontinuïteit

### *Het getuigenis van Romeinen*

Zoals 2 Petrus 3 de kerntekst is wanneer het om de discontinuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping gaat, is Romeinen 8 de kerntekst als het om de continuïteit gaat.

Ik ben ervan overtuigd dat het lijden van deze tijd in geen verhouding staat tot de luister die ons in de toekomst zal worden geopenbaard. De schepping ziet er reikhalzend naar uit dat openbaar wordt wie Gods kinderen zijn. Want de schepping is ten prooi aan zinloosheid, niet uit eigen wil, maar door hem die haar daaraan heeft onderworpen. Maar ze heeft hoop gekregen, omdat ook de schepping zelf zal worden bevrijd uit de slavernij van de vergankelijkheid en zal delen in de vrijheid en luister die Gods kinderen geschonken wordt. Wij weten dat de hele schepping nog altijd als in barensweeën zucht en lijdt (8:18–22).

Deze verzen bevatten het goede nieuws dat God de schepping zal verlossen uit de machten van het kwaad en de vergankelijkheid. Centraal staat de continuïteit in de discontinuïteit. De schepping ziet reikhalzend uit naar de dag van verlossing.

In het tekstgedeelte van Romeinen 8 bevinden we ons in een hoogtepunt van Paulus' schrijven. Nadat de apostel in Romeinen 5 het failliet van de eerste Adam heeft beschreven, reflecteert hij in Romeinen 8 op de overwinning van de tweede Adam, Jezus Christus. De uitkomst is dat door het werk van Christus de hele schepping zal worden vrijgemaakt. De bevrijding en verheerlijking van de rechtvaardigen (8:12–17, 23–24) vindt daarmee een parallel in de bevrijding en verheerlijking van de schepping (8:18–22). Samen met de schepping wachten de christenen op hun volledige verlossing (8:19, 23), zij zijn beide in hoop gered (8:20, 24), mogen

weten dat zij bevrijd worden (8:21, 23) en zuchten op dit moment vaak nog diep in hun hart (8:22, 23). Dat is te begrijpen voor wie beseft dat we in deze wereld nog vaak aan de vruchteloosheid onderworpen zijn. Maar uiteindelijk zal heel de schepping van de vergankelijkheid worden vrijgemaakt.

Dat is verrukkelijk nieuws voor wie beseft dat het lijden in deze schepping immens is. Gedurende de minuut die ik gebruik om deze zin te schrijven, worden er wereldwijd duizenden dieren levend opgegeten. Andere dieren vluchten voor hun leven, sterven van dorst of komen om van de honger. Tegelijk is dit een immense geloofsuiting in deze vergankelijke wereld. Geloven in een opstanding en vernieuwing van deze schepping klinkt als een fabel. Wat de mens vandaag in de schepping waarneemt, is niet hoopgevend en evenmin in lijn met wat de apostel schrijft. Om toch daaraan vast te houden vraagt grote verwachtingen van God en geloof in Gods beloften. Soms is het namelijk niet uit te houden in de schepping. Wij zuchten en zelfs de heilige Geest stemt in met dat zuchten (Rm8:26). Tegelijk belijden wij dat de schepping niet op het sterfbed, maar op het kraambed ligt. Er is de verwachting van een nieuwe geboorte: 'Wij weten dat de hele schepping nog altijd als in barensweeën zucht en lijdt' (8:22).

#### *Bevestiging van Paulus*

In relatie met deze teksten uit Romeinen 8 staan diverse andere teksten. Net als bij de discontinuïteit, kunnen we ook nu als eerste verwijzen naar een woord van Jezus:

Jezus zei tegen hen: 'Ik verzeker jullie: wanneer de tijd aanbreekt dat alles vernieuwd wordt, wanneer de Mensenzoon in zijn majesteit zal zetelen op zijn troon' (Mt19:28a).

Het gaat hierbij om de vernieuwing of wedergeboorte van alle dingen. Deze wedergeboorte is in de joodse traditie verbonden met de vernieuwing van het leven, de vernieuwing van de aarde en het herstel van Israël (Hd3:21). Dat Jezus Christus op dit ogenblik door God verheerlijkt is in de hemel, is dan maar voorlopig. Op het ogenblik dat de kosmische vernieuwing van de hele schepping een begin vindt, keert de Messias terug. Dan zal Hij het koninkrijk van God herstellen (Hd1:6). Hierin vullen de nieuwtestamentische stemmen elkaar aan. Jezus, Petrus en Paulus getuigen van een radicale discontinuïteit en van een fantastische continuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping.

Als de nieuwe schepping volledig anders zou zijn dan de huidige schepping of de oorspronkelijke schepping van Genesis 1–2, zouden de machten van het kwaad het werk van God kapot hebben gemaakt. Er zou dan niets

overblijven van wat God schiep. Dieren, planten, mensen en zoveel meer zouden dan door het kwaad in het verderf zijn gestort en uiteindelijk zijn vernietigd. Van een verlossingsleer zou dan weinig overblijven. Slechts een positief deel van het onzichtbare dat God schiep, zou enkel in een immateriële 'hemel' blijven bestaan. Al het fysieke zou in het 'geestelijke' verdwenen of getransformeerd zijn. Ook het positieve van de schepping zou vergaan en niet door God zijn verlost. God zou een nieuwe schepping vanuit het niets maken, zoals dat in Genesis 1 het geval was. Discontinuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping zou dan de hoofdlijn in de christelijke verkondiging zijn. Deze verkondiging is van invloed op de eeuwenoude belijdenis van het geloof in een opstanding van het lichaam van Jezus Christus en van zijn volgelingen.

Tegenover deze houding staat de keuze om de nieuwe schepping in relatie te zien met de huidige schepping. De nieuwe schepping is een renovatie van de oude. Maar als de nieuwe schepping exact hetzelfde is als de huidige schepping of de oorspronkelijke schepping, zou er door het werk van de Messias weinig zijn veranderd. Er zal dan enkel overeenkomst zijn tussen nu en straks. Van verheerlijking of vernieuwing zou er geen sprake zijn. Het geheel zou blijven hangen bij een wederopstanding van het fysieke en het geestelijke deel van de schepping. Continuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping zou dan de hoofdlijn in de christelijke verkondiging zijn. De christelijke leer van de toekomst, de zogenaamde eschatologie, zou niet verschillen van de algemene toekomstkunde, de zogenaamde futurologie.

Dit vakgebied van de futurologie ontstond vooral na de Tweede Wereldoorlog in Amerika en Frankrijk. Het wordt bedreven door bedrijven om een strategische beleidsvorming te ontwikkelen. Op basis van doordachte toekomstprognoses worden er dan keuzes gemaakt. Zo kan een bedrijf er vanuit de futurologie voor kiezen om zich in de wereldmarkt op Japan te gaan richten, omdat de prognoses erop wijzen dat Amerika en Europa in de toekomst een ondergeschikte rol gaan spelen op wereldniveau. Eveneens laat zich dit ook toepassen op een volledige continuïteit tussen deze schepping en de toekomstige schepping. Er valt dan niets nieuws voor de toekomst te verwachten.

### De graankorrel en de korenaar

De apostel Paulus kent het spanningsveld dat wordt opgeroepen in het gesprek over de continuïteit en discontinuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping. Hij brengt dat onder woorden in het gesprek over het opstandingslichaam. In Korinthe klinken er namelijk kritische geluiden over de vraag of doden wel worden opgewekt. De opwekking van doden is onvoorstelbaar en wordt meteen al van tafel geveegd. De apostel verdedigt zich daartegen:

Nu zou iemand kunnen vragen: ‘Maar hoe worden de doden opgewekt? Hoe zou hun lichaam eruit moeten zien?’ Dwaas die u bent! Als u iets zaait, moet dat eerst sterven voordat het tot leven kan komen. En wat u zaait heeft nog niet de vorm die het later krijgt; het is nog maar een naakte korrel, een graankorrel misschien of iets anders. God geeft daaraan de vorm die Hij heeft vastgesteld, en Hij geeft elke zaadkorrel zijn eigen vorm. [...] Zo zal het ook zijn wanneer de doden opstaan. Wat in vergankelijke vorm wordt gezaaid, wordt in onvergankelijke vorm opgewekt, wat onaanzienlijk en zwak is wanneer het wordt gezaaid, wordt met schittering en kracht opgewekt. Er wordt een aards lichaam gezaaid, maar een geestelijk lichaam opgewekt (1Ko15:35–38, 42–44).

Paulus geeft met zijn metafoor van zaad en koren aan dat het huidige lichaam en het opstandingslichaam niet losstaan van elkaar (continuïteit) en dat er tegelijk een verschil tussen het aardse en hemelse lichaam bestaat (discontinuïteit). Het ‘geestelijke lichaam’ is echter geen ijl, onstoffelijk lichaam. Letterlijk spreekt de apostel over een ‘zielsbestuurd lichaam’ en een ‘geestbestuurd lichaam’. Het eerste is van een lagere orde dan het laatste en herinnert aan het hedendaagse begrip ‘psychosomatisch’. Het lichaam dat door de Geest wordt geleid doet dat tot verheerlijking van God en is als hoogste te classificeren (vgl. 1Ko2:14–15).

Paulus maakt een vergelijking die lijkt op die tussen een zeilschip en een stoomboot. De ‘zielsbestuurde mens’ accepteert vaak niet de dingen van God. Hij is op zichzelf gericht en wordt geleid door het eigen ‘ik’. De ‘geestbestuurde mens’ laat zich door Gods Geest leiden. Dat is het lichaam, dat Jezus als Eersteling van de opstanding ontving. Het is een lichaam dat kon worden aangeraakt en voedsel tot zich nam (hoofdstuk 10). Het toekomstige lichaam en het huidige lichaam verhouden zich als de heerlijkheid van de korenaar en de graankorrel of als die van de grote eik en het eikeltje. In het minder fraai uitziende zaad zit de prachtige plant al opgesloten. Deze plant is niet totaal anders dan het zaad. Ze is ook niet hetzelfde. Er is sprake van een opstanding uit het zaad en een vernieuwing.

De grote eik lijkt niet op het eikeltje, maar is er wel uit voortgekomen. Het eikeltje bevatte al de elementen die de grote eik had. Zo is het ook met de nieuwe schepping, deze zal voortkomen uit de huidige schepping, die in beginsel de elementen bevat die de nieuwe schepping zullen kenmerken. Er is daardoor een radicale continuïteit en een radicale discontinuïteit tussen beide. Het is net als met het toekomstige opstandingslichaam dat onvergankelijk (1Ko15:42; 2Ko5:1), heerlijk (1Ko15:43), krachtig (vs43), geestelijk (vs44), hemels (vs48; 2Ko5:2) en onsterfelijk (1Ko15:53; 2Ko5:4) zal zijn. Er zal geen pijn meer zijn, geen verdriet, geen ziekte, geen dood enzovoorts. De identiteit tussen beide is daarmee onopzegbaar. Dat maakt

God tot ultieme Schepper *en* Verlosser van deze schepping. Het is deze verkondiging die op weerstand stoot in de wereld van het Nieuwe Testament.

Tegenwoordig is dat nog steeds het geval. Als de astrofysica verkondigt dat er een vernietigend einde aan dit heelal komt, kunnen we ons geen 'vernieuwing' van deze nieuwe hemel en nieuwe aarde voorstellen. Er moet dan sprake zijn van een einde, waarin alleen immateriële zielen bij God overblijven. Als milieuonderzoekers de samenleving echter oproepen meer aandacht te besteden aan de schepping en vermanend naar de geschiedenis van het christendom kijken (zie hoofdstuk 3), durven we hun geen toekomst zonder speciale aandacht voor de aarde te verkondigen. In beide gevallen kunnen critici ons echter wijzen op het gebrek aan meetbaar bewijs voor zo'n geloofsvoorstelling. Ze sporen aan om het christelijke geloof te reduceren tot wat bewijsbaar is. Dat is de keuze voor enkele waarden en normen die een psychologische, sociale en morele functie hebben.

De invloed van de eigen historisch-culturele tijdgeest op onze eigen toekomstverwachting is niet te onderschatten. We zien dat al bij de christenen in Korinthe, die er vanuit hun Hellenistische cultuur voor kiezen het geloof in een fysieke opstanding vaarwel te zeggen. Als de apostel Paulus hun daarover schrijft, doet hij dat trouw aan het onderwijs van Christus dat de doden lichamelijk zullen opstaan.

Diezelfde invloed van de tijdgeest zien we ook bij de kerkvaders Ireneüs van Lyon (±140–202) en Methodius van Olympos (†312), als zij zich in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis verzetten tegen de gnostieke en Grieks-Hellenistische opvattingen over de opstanding van hun tijd. De strijd tussen wat Gods Geest openbaart en wat de tijdgeest verminkt, is daarmee een feit. Persoonlijk kies ik ervoor om te stellen dat wie de bijbelse profetische beelden en het spreken over de nieuwe schepping achter zich laat, gemakkelijker het risico loopt ten prooi te vallen aan de geest van de cultuur en tijd, dan wie zich juist door deze bijbelse visioenen en het bijbelse onderwijs daarover laat leiden. Een voorbeeld daarvan bieden de beschrijvingen van Adamantius Origenes (±185--254) en Gregorius van Nyssa (±335–394) over de toekomstige opstanding. Die beschrijvingen gebeuren op zo'n manier, dat elke relatie met de bijbelse beeldtaal ontbreekt. Wat overblijft zijn speculaties, die aantrekkelijk blijven tot de tijd en cultuur verandert waarin ze ontstonden.

De bovengenoemde Ireneüs en Methodius sluiten echter aan bij de profeten door in dezelfde rijkdom van aards-concrete voorstellingen over de toekomst te spreken. Hoewel de toekomst nog niet geopenbaard is, geven de bijbelschrijvers de richting aan waarin we moeten denken. Die beschrijvingen gaan in veel gevallen ons denken en onze voorstellingen te boven. Toch zorgt de profetische taal van de hoop er tegelijk voor dat hun toekomstvisie rijker en levendiger blijft dan vele filosofisch-speculatieve

wensbeelden van menige door de tijdgeest beïnvloede theoloog dat zijn. Hoogleraar symboliek Bram van de Beek (1946) schrijft daarom: 'Bij Gregorius van Nyssa gaat niemand zingen en niemand hopen. Bij Jesaja, Micha, Zacharia en Johannes wel.'<sup>12</sup>

In het bijbels spreken over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde dienen we rekening te houden met de materiele en immateriële vernieuwing van de schepping. Daarbij mogen we vanuit het geloof in de opstanding van het lichaam nadruk leggen op de continuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping. Ook bij de Eersteling van de nieuwe schepping, Jezus Christus, is het namelijk zo dat het opgestane lichaam met het gekruisigde lichaam in continuïteit staat. Een goed voorbeeld daarvan zijn de kruiswonden, die in het opstandingslichaam nog steeds aanwezig zijn. Wie de opstandingsverhalen in de evangeliën naleest, ontdekt een diversiteit aan continuïteit tussen dat wat Jezus voor zijn opstanding en na zijn opstanding deed.

Tegelijk is er sprake van een discontinuïteit tussen deze schepping en de nieuwe schepping. We spreken namelijk niet over een renovatie van de schepping, maar over een transformatie ervan. Er komen een nieuwe verheerlijkte hemel en een nieuwe verheerlijkte aarde. Dit element van de verheerlijking benadrukt de discontinuïteit die er zal zijn. Beide, opstanding en verheerlijking, continuïteit en discontinuïteit, dienen aanwezig te zijn in het spreken over de nieuwe schepping, zonder dat het ene het andere opheft. Een krachtig voorbeeld hiervan vinden we terug in de Eersteling van de nieuwe schepping: Jezus Christus hoogstpersoonlijk. Daarbij zullen we ook opnieuw luisteren naar de kerkvaders Ireneüs van Lyon en Methodius van Olympus en naar hun tijdgenoten Adamantius Origenes en Gregorius van Nyssa.

---

<sup>12</sup> Van de Beek, 2008:94.



# 10 Jezus, Eersteling en Beschermer

## 1. De Eersteling en de nieuwe schepping

### Christus als Eersteling van de nieuwe schepping

Het christelijke denken over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde is onlosmakelijk verbonden met de opgestane Christus als Eersteling van de nieuwe schepping. Zijn opstanding vormt een hoopvol getuigenis dat de toekomst vaste zekerheid geeft. Zij vormt het begin van de nieuwe schepping en getuigt dat het verval en de vergankelijkheid in deze wereld een einde zullen kennen. De opstanding toont Gods ingrijpen en openbaart hoe de nieuwe wereld zal zijn. Ze is daarmee een vast referentiepunt in het spreken over de nieuwe schepping.<sup>1</sup> Dat is vooral het geval als het over de transformatie van deze schepping gaat. Zoals Christus stierf en in een verheerlijkt lichaam uit de dood opstond, zal deze schepping volledig sterven en getransformeerd worden in de nieuwe schepping. De Bijbel verbindt daarom meermalen de nieuwe schepping met de opstanding (bijv. Rm8:18–23; 2Ko5:14–17; Ko1:15–18). Eveneens brengt Jezus zijn woorden en daden in verbinding met het koninkrijk van God, de nieuwe schepping.<sup>2</sup> De Koning en zijn rijk zijn daarmee het hoogtepunt en hart van de wereldgeschiedenis. Als laatste Adam vertegenwoordigt Christus wat de nieuwe schepping te bieden heeft. Die toekomst gaat verder dan wat Adam in de geschiedenis kon realiseren. Ze overstijgt ruimschoots de oertijd en het nu gekende. Wat wij over de toekomst weten, vindt zijn fundament in Christus.

Voor wie Jezus Christus als de fysiek opgestane Messias van het komende rijk serieus wil nemen is het thema van schepping en verlossing onlosmakelijk verbonden met het thema van toekomst en schepping. Christus is immers niet alleen het centrum van de mensheid, maar het centrum van de hele schepping. Door Hem is de eerste schepping gemaakt en Hij is ook de Eerstgeborene van de nieuwe schepping, de alfa en omega. In het licht hiervan ziet de bijbelse hoop een toekomst voor deze schepping. Die toekomst is verbonden met de openbaring van Gods koninkrijk.

---

1 Hausoul, 2018f:44–48.

2 Zie uitvoerig: Ibid., 283–299; Kok en Hausoul, 2016.

## Pleidooi voor de kosmos

### *Antropocentrisme*

In de westerse theologie werd in het verleden vooral Gods weg met de mens benadrukt. Dat zorgde ervoor dat er geen aandacht werd besteed aan de schepping als totaal, met haar flora en fauna. Vandaag wijst menig theoloog erop dat een geloof in God als Schepper zich niet laat verzoenen met een hoop op de vernietiging van de schepping.<sup>3</sup> De mens wordt nooit *uit* de schepping verlost. De schepping wordt altijd *met* de mens verlost. Dat de westerse theologie hierin anders begon te denken kwam vooral door de invloed van een te eenzijdig centraal stellen van de mens (antropocentrisme), dat door de renaissance- of verlichtingsfilosofie was geïnspireerd. In tegenstelling tot het joods-christelijke antropocentrisme, dat de menselijke verantwoordelijkheid met betrekking tot de schepping accentueert, koos het verlichtings-antropocentrisme voor de visie dat de niet-menselijke wereld enkel omwille van de mensheid werd geschapen.<sup>4</sup>

Dit zorgde ervoor dat de mensheid zichzelf te veel in het centrum van het universum plaatste en vergat dat zij deel van een groter geheel uitmaakte: de schepping, het werk van Gods handen dat God niet wil loslaten. De daarmee gepaard gaande invloed van het Grieks-Hellenisme en platonische, verstevigde die gedachte. De schepping werd daardoor gezien als een tijdelijk decor voor de relatie tussen God en de mens. Dit leidde ertoe dat Gods omgang met de kosmos in de christelijke geloofsleer weinig aan bod kwam. Een voorbeeld hiervan zien we bij de middeleeuwse theoloog Thomas van Aquino (1225–1274). Geïnspireerd vanuit een Grieks-Hellenistisch wereldbeeld stelt hij de toekomstige schepping voor als een aarde zonder planten en dieren.<sup>5</sup> Dat wijst voor velen op een eeuwige verarming ten opzichte van de toekomstverwachting in de vroege kerk. De in het vorige hoofdstuk genoemde kerkvader Ireneüs van Lyon bestrijdt in zijn theologische reflecties juist voortdurend allerlei Grieks-Hellenistische, platonische en gnostische stromingen, die de fysieke kant van de schepping als slecht kwalificeren en deze aan een valse godheid of demonische tussenmacht toeschrijven. Daartegenover pleit Ireneüs om het lichamelijke aspect van de schepping goed te noemen en te geloven in een opstanding van het lichaam. Het was volgens hem normaal dat de goede dingen uit de schepping ook in de nieuwe schepping aanwezig zouden zijn. Hij dacht daarbij aan wijn, die Christus weer beloofde te drinken (Mt26:29), aan akkers en huizen, die Christus aan zijn volgelingen beloofde (19:29),

---

3 Koch, 1990:166–165; Auer, 1985.

4 Moltmann, 1991:176–177.

5 Aquinas, 2006:IIIa.sup.p.91.5.

aan welvaart en vruchtbaarheid, die God aan de rechtvaardigen beloofde (Gn27:28; Js26:19; 65:19–23; Ez28:25–26) en aan vrede onder de dieren (Js11:6–10; 65:25). Ireneüs vatte al het bijbelse spreken hierover aards-fysiek op, zonder er een gesloten fotoreportage van te willen maken. Het waren open schilderijen die sierlijk uitdrukten hoe het straks zou zijn. Een symbolische interpretatie van het bijbelse spreken, die de beeldspraak oploste in een filosofisch-abstracte spiritualiteit, wees de kerkvader af.<sup>6</sup>

### *De aarde als blijvend*

Vooraf bij hen die in hun uitleg bij voorbaat kiezen om fysieke vervullingen van de profetische (beeld)beloften als geestelijke vervulling te herinterpreteren, ligt deze benadering gevoelig. Een voorbeeld uit het vorige hoofdstuk hierin was de latere Origenes van Alexandrië. Hij bestreed de aards-concrete opvattingen van Ireneüs en vele anderen. Ook ontwikkelde Origenes het principe van de allegorische interpretatie, die de aards-fysieke betekenis van de Bijbel onderscheidde van een diepere, spirituele betekenis. Daarop reageerde vervolgens de kerkvader Methodius van Olympus:

Het is niet bevredigend om te zeggen dat het heelal totaal vernietigd zal worden en dat de zee en de lucht en de hemel er niet meer zullen zijn. Want met het oog op reiniging en vernieuwing zal de hele wereld, overstromd door vernietigend vuur, verbranden. Ze zal dus niet eindigen in totale vernietiging en ondergang. Want als het beter was voor de wereld er niet te zijn in plaats van te zijn, waarom maakte God dan de slechtste keus toen Hij de wereld maakte?<sup>7</sup>

De schepping zou voor velen na Ireneüs en Methodius echter slechts een tijdelijk decor blijven waarop de geschiedenis van God en mens zich mocht afspelen. De rooms-katholieke Karl Rahner (1904–1984) keert zich in de twintigste eeuw scherp tegen de theologen die het nalaten op zulke gedachten kritisch te reflecteren. Vanuit zijn reflectie op de opstanding van Christus benadrukt Rahner dat de materiële schepping niet in de voltooiing verdwijnt. Wie dat wel belijdt ‘houdt van “het absolute”, maar niet van die God, die de Schepper van hemel en aarde is. Men haat in principe de geschapen werkelijkheid’.<sup>8</sup>

6 Irenaeus of Lyon, 2001:V.33-35.

7 Methodius Olympus, 2012:8.

8 Rahner, 1975:407–408, 420; 1967:338; 1962:27; 1955:224; 1956:53–54; Zie uitvoerig: Hausoul, 2018f:108–109.

Een scheiding tussen het immateriële en het materiële is daarom even onchristelijk en verfoeilijk als een polytheïsme dat de geschapen machten en krachten als goden vereert. De God die de christen belijdt, is een God-met-de-schepping, die zijn onvoorwaardelijke liefde aan deze schepping betoont en ze niet God-loos laat of verwijdert, zoals de gnostiek dat doet.

Deze impact van Grieks-Hellenisme, platonisch denken en verlichtingsfilosofie is belangrijk. Die verklaart voor een groot deel waarom de christelijke geloofsleer in de kerkgeschiedenis voornamelijk aandacht had voor de toekomst van het individu, en waarom er weinig belangstelling was voor de toekomst van de kosmos of van alles wat God schiep. In de Bijbel maken mens en natuur deel uit van dezelfde werkelijkheid. Zo ontvangt de mens in Genesis 1 dezelfde zegen als de dieren: ‘Wees vruchtbaar, word talrijk’ (vs22, 28). Samen met de dieren ontvangen de mensen een levende ziel, levensruimte, voedsel en de zegen van vruchtbaarheid.

In Christus verzoent God de mens met de natuur, zoals de bijbelse verwijzingen naar de sabbat voor de dieren (Ex20:10), het sabbatsjaar voor het land (Lv25:1-7) en Christus’ verblijf bij de dieren (Mc1:13) lijken te verduidelijken. De Zwitserse evangelische theoloog Eduard Thurneysen (1888-1974) schrijft:

De wereld, waarin we in de toekomst van Christus komen, is dus geen andere wereld. Ze is deze wereld: deze hemel, deze aarde, die beiden zijn vergaan en nieuw werden. Deze bossen, deze velden, deze steden, deze straten, deze mensen zullen de schouwplaats van de verlossing zijn.<sup>9</sup>

De nieuwe schepping in Openbaring 21-22 is nadrukkelijk met het koninkrijk van God en de eerste schepping in Genesis 1-2 verbonden. De toekomst van deze schepping ligt al vanaf het begin in de schepping opgesloten. God geeft de schepping een toekomst waarin de mens de opdracht uit Genesis 1:28 mag vervullen. De hof die God in Eden aanlegt is de eerste tempel en het prototype van de nieuwe schepping. De mens moet deze heilige ruimte over de hele aarde uitbreiden door trouw Gods opdracht in Genesis 1:28 te vervullen. De voltooiing van de wereld bestaat niet uit de opstanding van losse individuen, maar van de hele schepping. De Nederlandse theoloog Gerrit Berkouwer (1903-1996) schrijft daarom in zijn dogmatische reflecties:

Liever de uiterste concreetheid van Thurneysen dan de spiritualisering, die zelfs in het uitzicht op de toekomst nog met een dualisme opereert [RRH: dat is het uitspelen van het fysieke en spirituele tegenover elkaar], dat

---

9 Thurneysen, 1931:209.

vreemd is aan de werken Gods en zo de toekomst hult in ondoordringbaar duister.<sup>10</sup>

## Lichaam, ruimte en tijd

### *Ruimte voor het opstandingslichaam*

In de vorige hoofdstukken werd al gewezen op het belang van de toekomst van het fysieke in het spreken over de christelijke toekomstverwachting. Onze vragen over de toekomstige opstanding van het lichaam moeten daarom verbonden worden met de vragen naar Gods nieuwe wereld. Dit brengt de nodige consequenties met zich mee. Lichamen zijn namelijk materieel en nemen daardoor ruimte in beslag. Dat geldt ook voor een lichaam dat verheerlijkt is. Een voorstelling van het toekomstige leven zonder relaties, zonder omgeving en zonder ruimte is daardoor nauwelijks te typeren als ‘opstanding van het lichaam’. Zo’n voorstelling zou volgens de christelijke natuurkundige Blaise Pascal (1623–1666) slechts een bestaan in het eindeloze ‘niets’ zijn.<sup>11</sup>

In mijn proefschrift ben ik daarom dieper ingegaan op allerlei vragen over de aanwezigheid van tijd, ruimte en materie in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Het is onmogelijk die discussies hier te herhalen. Er laat zich vaststellen dat er in de kerkgeschiedenis dikwijls een grote tendentie is geweest om tijd, ruimte en materie op te vatten als iets negatiefs. Maar die gedachte komen we niet tegen in de bijbelse verhaallijn. Wie naar Jezus Christus als Eersteling en referentiepunt van de nieuwe schepping kijkt, ziet dat zijn verheerlijkt opstandingslichaam verbonden blijft met materie, ruimte, tijd en alle daartoe behorende relaties.<sup>12</sup> Het enige wat opvalt, is dat Jezus plotseling met zijn verheerlijkte lichaam in de kamerruimte verschijnt, terwijl de ramen en deuren goed op slot zijn (Jh20:26). Dit betekent echter niet dat Hij door de muur of deur liep met zijn lichaam. Jezus hoeft evenmin ergens door te lopen om te kunnen verschijnen als de engel Gabriël in het geboorteverhaal dat hoeft te doen. Dat het opstandingslichaam een reëel fysiek lichaam is, blijkt ook uit de uitnodiging aan Tomas om de wonden van de Messias aan te raken (vs27). Een geest kan men niet aanraken en een geest geldt ook niet als ‘opstandingslichaam’.

### *Het opstandingslichaam van Jezus*

Op soortgelijke manier laten zich ook andere ‘vreemde’ gebeurtenissen van Christus’ opstandingslichaam verklaren. Zo vernemen we niet dat

<sup>10</sup> Berkouwer, 1961:294.

<sup>11</sup> Pascal, 2017:§206.

<sup>12</sup> Hausoul, 2018f:268–275, 325–331.

Jezus onherkenbaar voor de Emmaüsgangers is, omdat Hij een andere gedaante heeft, maar omdat God hun blik vertroebelde (Lc24:16, 31). Daarnaast is er sprake van Maria Magdalena, die Jezus niet herkent in de graftuin, omdat ze in de donkere dageraad bij het graf ervan uitgaat dat het de tuinman is die met haar spreekt, waardoor ze Hem bijna niet aankijkt (Jh20:1, 14–16).

Hierbij is het juist opmerkelijk dat Lucas en Johannes, als enige twee evangelisten die deze twee gebeurtenissen vermelden, er nadrukkelijk op wijzen dat het opstandingslichaam van Jezus Christus hetzelfde is als het gekruisigde lichaam. Beiden doen dat door te vermelden dat Jezus Christus zijn gewonde lichaam aan de discipelen liet zien om te tonen dat Hij het werkelijk was.

Kijk naar mijn handen en voeten, Ik ben het zelf! Raak Me aan en kijk goed, want een geest heeft geen vlees en beenderen zoals jullie zien dat Ik heb' (Lc24:39).

[Tomas:] Alleen als ik de wonden van de spijkers in zijn handen zie en met mijn vingers kan voelen, en als ik mijn hand in zijn zij kan leggen, zal ik het geloven. [...] [Jezus:] Leg je vingers hier en kijk naar mijn handen, en leg je hand in mijn zij. Wees niet langer ongelovig, maar geloof (Jh20:25,27).

Het opstandingslichaam van Jezus dient als een identiteitskenmerk voor de echtheid van de lichamelijke opstanding van Christus. In dit kenmerk staat de continuïteit tussen het gekruisigde lichaam en het opstandingslichaam op de voorgrond. De opstanding is er het bewijs van dat Jezus de dood heeft overwonnen. Het is het ultieme bewijs van alles wat Jezus zei en tijdens zijn dienst op aarde deed.

### *Ruimte en tijd in de nieuwe schepping*

Doordat lichamelijke verbonden is met ruimte en tijd, accentueren christenen die overtuigd zijn van de fysieke opstanding van Jezus Christus de fysieke, ruimtelijke en tijdsmatige kant van de nieuwe hemel en nieuwe aarde. De nieuwe schepping wordt dan concreet voorgesteld en niet tot een abstract denken beperkt. 'Kunnen wij ons voorstellen dat er een opstanding van het lichaam is?' is daarom een kernvraag. Met die vraag bedoelen we niet of iemand zich in gedachte kan voorstellen dat er een opstanding is. Het gaat om de vraag of die opstanding ook in de werkelijkheid is gebeurd. Wie de fysieke opstanding van Christus uit het graf zich minder goed kan voorstellen, zal vaak ook minder geneigd zijn te spreken over de fysieke, ruimtelijke en tijdsmatige kant daarvan.

Dat is niet slechts het geval sinds de opkomst van de kritische theologie in de verlichting. Voorbeelden hiervan vinden we ook al in vroegere tijden,

bij de Grieks-Hellenistisch geïnspireerde Origenes van Alexandrië, die we eerder al noemden. Origenes doet de aards-concrete voorstellingen van Ireneüs af als naïef, en blijft zelf vaag over de precieze aard van het opstandingslichaam. Gregorius van Nyssa gaat verder in deze lijn en laat het spreken over de lichamelijke opstanding links liggen. Centraal voor Gregorius is de uiteindelijke terugkeer van de onsterfelijke ziel naar God.<sup>13</sup>

Een nieuwe schepping laat zich bij beide mannen alleen voorstellen als de afwezigheid van elke fysieke werkelijkheid. Dat leidt ertoe dat het spreken over de toekomstleer van de kosmos verarmt en er ook geen rekening wordt afgelegd van een opstanding van alle dingen. Bij de nieuwe hemel en de nieuwe aarde gaat het dan niet meer om een *aardse* werkelijkheid, die aan dit bestaan herinnert, maar over *Gods* werkelijkheid en haar onaanschouwelijke dimensies. Maar het is onduidelijk hoe beide van elkaar te scheiden zijn. Is de aardse werkelijkheid niet de door God gegeven werkelijkheid? Of bedoelt men dat de schepping zich van de godheid onderscheidt? Maar dat onderscheid blijft bestaan in eeuwigheid, volgens het christelijke geloof. Het schepsel wordt geen godheid. De nieuwe schepping is niet God. In het bijbelse spreken blijft het onderscheid tussen Schepper en schepping voortbestaan en wordt elke vorm van pantheïsme afgewezen.<sup>14</sup> De mens participeert in het eeuwige goddelijke leven, door de wedergeboorte van boven en de positie in Christus. Dat betekent echter niet dat de mens God wordt. Met die gedachte begon juist de ellende voor de mensen en niet hun heerlijkheid.

### *Het naïeve van de opstanding*

In de hedendaagse theologie wordt het dikwijls als naïef gezien om bij de christelijke belijdenis van een opstanding in een fysiek-concrete opstanding van lijken te geloven. Dit soort geloof is zoals het geloof in feeën, elfen, trollen en kabouters. De Nederlandse hervormde theoloog Bram van de Beek (1946) stelt echter de vraag waarom het éne meer geloofwaardig of menselijk voorstelbaar is dan het andere. Wat bedoelen we bijvoorbeeld met ‘de ziel’ of ‘bij God’?<sup>15</sup> Deze uitdrukkingen zijn voor veel mensen even naïef als de aards-concrete paradijsvoorstellingen van Ireneüs en Methodius. Waarom kunnen we de profetische beschrijvingen van de toekomst niet fysiek-geloofwaardig opvatten? Is de belijdenis van een nieuwe hemel en nieuwe aarde, waarin een vorm van flora en fauna is, werkelijk zo naïef? Is de belijdenis van een nieuwe hemel en nieuwe aarde, die spiritueel wordt opgevat en elke vorm van flora en fauna mist, maar enkel spreekt over een

---

13 Gregorius Nyssenus, 2017.

14 Hausoul, 2013:157.

15 Van de Beek, 2008:86.

ziel in herinnering bij God niet even naïef? Dat is maar een zielig bestaan voor een mens die koste wat het kost de opstanding van het fysieke wil ontwijken. Nauw bekeken is het zelfs niet echt een bestaan als ‘mens’. Wie als lijk vergaat, kan moeilijk spreken over zijn ‘menselijk bestaan’. De christelijke belijdenis van de opstanding omvat daarom de gedachte van een opstanding van de hele mens: lichaam, ziel en geest. Geest en materie vormen een complexe onlosmakelijke eenheid met elkaar. Die verbinding is zo sterk dat elke scheiding hierin ontoelaatbaar is. Men laat zich nu eenmaal niet zo eenvoudig als mens voor eeuwig opsplitsen in ziel en lichaam. We zien dat bevestigd in de opstanding van Jezus Christus. Ook Hij bleef na zijn opstanding de eeuwige Godmens.

Terwijl de gedachte van de onsterfelijkheid van de ziel op ‘iets’ onsterfelijks in de mens vertrouwt en de dood als bevrijdende vriend accepteert, is het geloof in de opstanding van de doden op de hoop gebaseerd van een God die in het leven roept wat niet bestaat en die doden levend maakt door de dood als laatste vijand te overwinnen. In het christelijke geloof gaat het zodoende niet om een vergeestelijking, maar om een verlichelijking. We zien dat continu in de heilsgeschiedenis: God schiep zijn evenbeeld lichamen als mannelijk en vrouwelijk vanuit de fysieke aarde. Gods Messias werd ‘vlees’ en leefde lichamen onder de mensen op aarde. God stortte de heilige Geest uit op alle ‘vlees’ op aarde. Vanuit dit heilshistorisch perspectief stelt Moltmann de vraag: ‘Waarom zou Gods geschiedenis met zijn schepselen niet in een opstanding van het vlees en een eeuwig lichamen leven eindigen?’ Wat God universeel samenvoegt, wordt in de verlossing immers niet tot individualisme en/of spiritualisme gereduceerd. Het lijden in deze schepping vraagt niet om de verlossing *uit* deze schepping, maar om de verwijdering van alle kwaad daaruit. De nieuwe hemel en de nieuwe aarde mogen de vele slachtoffers van de geschiedenis daarom zien als een verhoring van het gebed: ‘Uw koninkrijk kome, Uw wil geschiede op aarde, zoals in de hemel’ (vgl. Mt6:9–10).

## 2. De Messias en de bescherming van dieren

### Jezus neemt het op voor een kreunende ezel

Wie bekend is met de evangeliën weet dat dieren een bijzondere plaats innemen in het onderwijs van Jezus (vgl. Mt6:29; Lc12:24). In hoofdstuk 8 zagen we al hoe de wilde dieren bij Jezus kwamen na de verzoeken in de woestijn. Jezus neemt een liefdevolle houding aan tegenover wat God schiep. Die houding wordt versterkt door een oud apocrief verhaal dat vanuit het Koptisch is overgeleverd. Daarin lezen we:



Het gebeurde dat de Heer de stad verliet en met zijn leerlingen in de bergen liep. Daar kwamen ze bij een berg. De weg die er omhoog liep was steil. Er was daar een man met een muilezel. De muilezel was echter bezweken, omdat de man hem te zwaar had beladen. De man sloeg het dier, zodat het bloedde. Jezus ging naar hem toe en zei: ‘Man, waarom sla jij het dier? Zie je niet dat het te zwak is om de last te dragen en beseft je niet hoe het lijdt?’ De man antwoordde: ‘Wat gaat jou dat aan? Ik mag de pakezel zo vaak slaan als ik dat wil. Hij is mijn eigendom. Ik kocht hem voor een grote som geld. Vraag hen maar die daar bij je staan. Zij kennen me en weten voldoende hiervan af.’ Sommige van de leerlingen reageerden: ‘Ja, Heer, wat hij zegt klopt. We zagen hoe hij de ezel kocht.’ Maar de Heer zei: ‘Zien jullie niet hoe het dier bloedt en horen jullie niet hoe het kreunt en schreeuwt om barmhartigheid?’ Zij reageerden: ‘Nee, Heer, we horen niet dat het kreunt en schreeuwt.’ Jezus was bedroefd en sprak: ‘Wee, dat jullie niet horen hoe het bij zijn Schepper in de hemel klaagt en het uitschreeuwt om barmhartigheid. En een drievoudig wee aan hem over wie de ezel in zijn pijn klaagt en spreekt.’ Jezus ging heen en raakte het dier aan. Het stond op en de wonden waren meteen genezen. Jezus zei toen tot de man: ‘Ga verder en sla het dier niet meer, zodat je genade mag ontvangen.’<sup>16</sup>

Dit verhaal is verbonden met de inzettingen van God om zorg te dragen voor de dieren en hen niet zwaar te belasten (Ex23:4; Dt22:4; vgl. hoofdstuk 7). Uit deze legende laat zich concluderen dat de vroege Koptische christenen de liefdevolle en barmhartige houding van Jezus niet enkel tot de mensen beperkten. Het impliceert dat als mensen geen respect voor dieren tonen, ze ook geen genade van God mogen verwachten. Christus had, evenals God zelf, oog voor de hele schepping. Daartoe behoorden ook de dieren.

### Jezus en de strijd tussen varkens en demonen

Een geweldige uitdaging hierin vormt de gebeurtenis uit het leven van Jezus waarin ongeveer tweeduizend varkens om het leven komen. In het land van de Gadarenen bevrijdt de Messias een man van diverse demonen. Deze demonen smeken Hem om gezonden te worden in een kudde varkens die dichtbij waren. Jezus schenkt genade aan de demonen en laat hen toe om in de varkens te gaan. Daarop komt de kudde in beweging en stort zij zich van de steile in de zee, waardoor de dieren in het water omkomen (vgl. Mt8:23–34; Mc5:1–20).

Door genade te schenken aan de demonen wordt het leven van tweeduizend varkens volledig verwoest. Zet deze gebeurtenis niet een rode

---

<sup>16</sup> Boehmer, 1903:26–27.

streek door Jezus' liefde voor dieren? Geeft Jezus meer om demonen dan om varkens, die door God zijn geschapen? Waarom laat Jezus dit dieronvriendelijk gebeuren in zijn nabijheid toe? Is Jezus amoreel?

Deze gebeurtenis plaatst ons voor een uitdaging. In het verleden probeerden uitleggers de dood van de varkens los te koppelen van Jezus' keuzes. Ze boden daarbij de volgende verklaringen voor het voorval:<sup>17</sup>

1. De varkens sterven om aan te tonen hoe erg de demonische macht is en om te tonen dat de bezetene is bevrijd. – Maar dat is overbodig. De demonische macht was al voldoende zichtbaar voordat de bevrijding van de man plaatsvond (Mc5:3–5) en de bevrijding is zichtbaar door het grote verschil. Mensen uit de nabijheid herkennen dat (Mc5:15–16).
2. Varkens zijn onreine dieren die niet door Joden mochten worden gehouden. – Maar varkens houden is in de Bijbel toegestaan. Alleen varkens eten is voor Israëlieten verboden (Lv11:7–8).
3. Jezus moet een keuze tussen de man en de varkens maken. Hij staat dus een minder groot kwaad toe. – Maar nergens wordt Jezus tot die keuze gedwongen. Het kwaad dat gebeurt, is onnodig. Jezus kan de demonen ook ergens anders naartoe zenden.
4. Het is niet Jezus, maar het zijn de demonen die de varkens kudde verdrinken. – Maar dit gebeurt, omdat Jezus hun dat toestaat. Hij kon hen ook straffen en elders naartoe zenden.
5. Jezus staat dit toe om via de dood van de varkens op zijn eigen dood te kunnen wijzen. Beide leiden tot bevrijding van mensen. – Maar een relatie met Jezus' kruislijden komt onduidelijk naar voren in deze context en de varkens sterven ook niet om de bezetene te verlossen. De man is al verlost door het machtswoord van Jezus. De varkens veranderen niets aan die situatie.

Deze verschillende voorstellen helpen niet om de kritische vragen bij Jezus' houding weg te nemen. Een minder gehoorde uitleg die dat wel doet, is dat niet de varkens maar de demonen verdrinken. Dat mag vreemd klinken, maar er zijn verschillende argumenten voor deze uitleg:

1. Er is geen behoefte bij de demonen om de varkens te laten sterven. Want als dat gebeurt, verwoesten ze hun nieuwe 'thuis'. In hun gesprek met Jezus kwam tot uiting dat ze angstig verlangden naar een 'thuis' om te ontkomen aan de pijniging (Mt8:29, 31; Mc5:17; Lc8:31). De demonen hadden eerder evenmin interesse om de man te doden. Ze wilden hem in leven laten en grondig pijnigen.

---

<sup>17</sup> Zie voor de nodige voetnoten: Hausoul, 2017b.

2. Varkens zijn goede zwemmers. Diverse filmpjes op internet laten dit zien. Op de Bahama's is er een attractie ontstaan van een groepje varkens dat elke dag vanaf het strand naar verschillende zeeboten zwemt. Als de varkens vanaf de steilte in het water vallen, hoeft dit dus niet direct te betekenen dat zij om het leven komen. Als de kade niet te hoog is, kunnen ze weer aan land gaan.
3. Jezus voldoet nergens aan het verzoek van demonen om in een lichaam te gaan. Hij bevrijdt mensen zonder dat Hij genade aan de kwade machten schenkt. Hij kwam juist om de machten van het kwaad te vernietigen en niet om varkens te doden (1Jh3:8). De mysterieuze uitspraak dat onreine geesten door 'waterloze plaatsen' trekken (Mt12:43; Lc11:24) kan er indirect op wijzen dat zij niet tegen water kunnen. Dat zou dan pleiten voor de richting dat zij 'omkomen'.
4. De term 'steilte' duidt op een oever of helling (NBG). Het is niet nodig te denken aan een steil klif, zoals we dat in Noord-Frankrijk vinden. De varkens stortten zich vanaf de berg in het water.
5. Het Grieks laat de mogelijkheid open om bij 'zij verdrongen' te denken aan de 'onreine geesten' of aan de 'varkens kudde' (Mt8:32; Mc5:13; Lc8:33). Veelal wordt gekozen voor de kudde, omdat deze in de tekst het laatst is genoemd. Het is echter niet onmogelijk om aan de onreine geesten te denken.
6. De landbewoners smeken Jezus om hun gebied te verlaten als ze vernemen wat er met de bezetene en de varkens is gebeurd (Mt8:16-17; Mc5:34; Lc8:37). Als ongeveer tweeduizend varkens aan hun levens-einde zouden zijn gekomen, zouden we een andere reactie verwachten. De bevrijde man wordt zelfs naar de stad en het gebied van Decapolis gestuurd om te getuigen van Gods barmhartigheid (Mt8:19; Lc8:39). Dat ligt niet voor de hand als de Messias net een kapitaal deel van je bezittingen van het leven heeft beroofd.
7. Jezus onderwijst zijn volgelingen meerdere keren over de zorg die God voor deze schepping heeft. Hij noemt Gods zorg voor de mus (Mt10:29) en de zorg van de mensen voor hun dieren (Lc14:5). Zijn houding tegenover de varkens is daardoor vreemd. Het zou de moeite zijn om deze alternatieve uitleg nog verder uit te bouwen en te verbinden met geografische gegevens over het gebied (steilte van de bergen), biologische gegevens over de varkens (zwemafstand) en theologische gegevens (relatie demonen en water).

Als de uitleg dat de demonen verdrongen correct is, zou God de varkens gebruiken in het oordeel over de kwade machten. De varkens zijn dan geen slachtoffers, maar medestrijders tegen een demonische overmacht. Dat verklaart meteen het gebruik van het militaristische woord ὀρμάω/*hormaō*, dat

in het klassieke Grieks op het oprukken van een leger wijst. De varkens kiezen ervoor om zich in hun angst niet te verspreiden, zoals zij dat normaal zouden doen. Ze draven als een leger in één richting. De kudde trekt op van de berg naar de oever.

Ook de naam van de onreine geest, 'Legioen' is een militaristische term. Deze herinnert aan een bezettingsmacht. In Decapolis was dat niet moeilijk voorstelbaar. Romeinse legioenen hadden zich in dat gebied breed gevestigd. Zoals de demonische macht de man in zijn greep hield, hielden de Romeinen het land in hun greep.

Jezus geeft de demonen vervolgens 'toestemming' (Mc5:13; Lc8:32), zoals een hogere legercommandant dat bij zijn onderdanen doet (vgl. Mt8:21). Opnieuw klinkt er daarmee een militaristische term. Door toedoen van de varkens komen de demonen uiteindelijk aan hun einde. Hun nieuwe 'thuis' wordt vernietigd. In plaats dat de demonen de varkens willekeurig het meer in jagen, doen de varkens dat als een leger in slagorde. Doordat zij goed kunnen zwemmen, is het maar de vraag of zij hiermee zelfmoord plegen.

Dat demonen smeken om niet uit deze plaats te worden weggezonden is verder uniek. Zijn ze afhankelijk van dit stukje natuurgebied? In het verhaal speelt het land een belangrijke rol. Wie heeft er aanspraak op dit gebied? Zijn dat de Romeinen met hun *Imperium Romanum*, het Hellenisme, de demonen of Jezus? Uit de militaristische termen blijkt dat de komst van Christus het einde betekent van elke andere macht. De storm op zee, die aan deze gebeurtenis vooraf gaat, is dan geen toeval. Het is een strijd die in relatie staat met het land en de gebeurtenissen die daarin gaan plaatsvinden.<sup>18</sup>

De bevolking hoort vervolgens wat er is gebeurd en ontdekt dat Jezus afkomstig is van de overkant van de Jordaan. Dat is het gebied waarvan zij zich in de geschiedenis hebben gedistantieerd. Die distantie willen ze behouden. Opnieuw komt het land ter sprake en vragen de bewoners aan Jezus om uit hun gebied te gaan. Gadara blijft voor de Gadarenen. Men wil baas in eigen land blijven. Zeker nu de bezetene kalm is geworden.

Deze verlost man wordt door Jezus echter in het gebied achtergelaten. Het Overjordaanse gebied dat ooit bij Og, de koning van Basan, hoorde, mag nu door genade voor de God van Israël worden teruggewonnen. De ex-bezetene wordt een prediker in Decapolis, het stedenverbond ten oosten van het meer van Galilea.

---

<sup>18</sup> Zie uitvoerig: Ibid.; 2012:9–13.

# 11 Openbaring: de schepping vernield?

## 1. Gods omgang met de schepping in Openbaring

### Het boek van de geboorteweëën

In de vorige hoofdstukken is meermaals de nadruk gelegd op de continuïteit die er tussen de huidige schepping en de nieuwe schepping bestaat. Hierin is ook erkend dat de overgang tussen beide situaties niet naadloos zal verlopen. Er is een radicale vernieuwing aangekondigd die het kwaad tot in de kern van zijn bestaan uitroeit. In gesprekken over de toekomst van de dieren werd ook diverse keren op het bijbelboek Openbaring gewezen. Zet dat bijbelboek geen dikke rode streep door elke gedachte van continuïteit? We mogen die vraag in de reflectie over ons onderwerp niet uit de weg gaan. In de geschiedenis is vaak op het bijbelboek Openbaring teruggegrepen om de vernietiging van de schepping goed te praten. De Amerikaan James Watt, die van 1982–1983 secretaris van Ronald Reagan was, riep op dat de eindtijd nabij was en het geen probleem zou vormen als mensen ervoor kozen om in deze tijd grote bosgebieden te rooien.<sup>1</sup> Vele anderen volgden dit gedachtepatroon. God gaf de aarde aan de mensheid om er te regeren over de planten, de dieren en de bomen. De aarde was voor de mens. Mannen en vrouwen mochten deze gebruiken voor eigen bestwil.

Geïnspireerd vanuit het bijbelboek Openbaring gold voor hen het *use it or lose it*-principe.<sup>2</sup> Ook vanuit het videospel *Left Behind: Eternal Forces* (2006) krijgen we deze indruk. De speler wordt opgeroepen om zijn troepen in de eindtijdgevechten rondom New York te sturen. Daarbij is hij als soldaat, met verschillende vuurwapens in de hand, getuige van spectaculaire aanvallen die engelen en demonen op deze aarde doen, terwijl op de achtergrond de melodie van het bekende christelijke lied *Amazing Grace* klinkt.

Vanuit deze benadering is het niet vreemd dat de joodse onderzoeker Yehezkel Landau de zin uitsprak: ‘Zo lief had God de wereld dat Hij haar de derde wereldoorlog zond.’<sup>3</sup> Het boek Openbaring is voor velen een basis om de militaire industrie wakker te houden. Daarbij staat dan niet het verlossende spreken over de vernieuwing van de aarde centraal, maar de gewelddadige oorlog bij Harmageddon.

---

1 Boyer, 1992:141.

2 Rossing, 2007:205–206.

3 Landau, 1983:475.

De vroege kerk zag echter niet uit naar de vernietiging van alle dingen. De eerste christenen verkondigden met gevaar voor eigen leven het geloof in een opstanding en het besef dat er een vernieuwing zou komen van alles wat God gemaakt had. Wie over de toekomst van de aarde sprak, deed dat in termen van geboorteweëën (Mt24:8). Het oordeel hing alleen boven hen die zich tegen Gods plan met de schepping keerden. Gods toorn zou over het kwaad komen. Openbaring werd daarom gezien als de roep naar wereldwijde gerechtigheid.

Vanuit deze verkondiging is het onmogelijk te ontkennen dat er in Openbaring sprake is van vreselijke natuurrampen en ecologische vernietigingen die zowel flora als fauna treffen. We denken onder andere concreet aan: zware verschrikkelijke aardbevingen (6:12a; 11:13; 16:18), het veranderen en in beweging komen van de hemellichamen (6:12b-14a; 8:12), het in beweging komen van de bergen en eilanden (6:14b), hagel en vuur dat gemengd met bloed op de aarde wordt geworpen en voor een derde deel de aarde met haar bomen en alle groen verbrandt (8:7), het veranderen van het water in bloed, waardoor alle in de zee levende wezens sterven (8:8-9; 16:3), en de schade die er daardoor komt aan de rivieren en waterbronnen, als zij bitter worden en in bloed veranderen (8:10-11; 16:4).

#### *Hagel en vuur op de aarde, de bomen en het gras*

Doordat het onheil over de bomen en het water ook de dieren daarin treft, is het goed nader in te gaan op deze twee gebeurtenissen (8:7-9; 16:3-4). In Openbaring 8 bazuïnt de eerste engel en treft onheil de bomen:

Toen blies de eerste engel op zijn bazuïn. Er kwam hagel en vuur, gemengd met bloed, en dat werd op de aarde geworpen. Een derde deel van de aarde brandde af, evenals een derde deel van de bomen en al het groen (Op8:7).

De oude Engelse bijbelgeleerde John Gill (1697-1771) noemt al het voorstel dat de 'bomen' in dit vers symbolisch naar aardse machthebbers verwijzen (vgl. 7:3; Targum: Js2:13; Zc11:2).<sup>4</sup> Een nadeel bij die uitleg is dat deze moeilijk past bij 'al het groen,' aan het slot van het vers, waar het Grieks letterlijk spreekt over 'het geelgroene gras.'

Omdat de thematische paralleltekst in Openbaring 9:4 ook over planten, struiken en bomen spreekt, ligt het voor de hand om bij het oordeel in Openbaring 8:7 aan hagel en vuur te denken die de natuur treffen. In Openbaring 8:7 verbrandt een derde deel van de bomen en al het geelgroene gras. In Openbaring 9:4 wordt vervolgens geroepen dat de sprinkhanen de planten, struiken en bomen ongemoeid moeten laten. Alleen op

---

<sup>4</sup> Gill, 1763.

de mensen dienen de sprinkhanen zich te richten. De plaag herinnert daarbij aan de oude plaag over Egypte.

Mozes hief zijn staf naar de hemel, en toen liet JHWH het donderen en hage-len. Er schoot vuur naar de aarde, en JHWH liet de hagel op Egypte neerkletteren. Zo'n zware hagelbui, waarbij onophoudelijk de bliksem flitste, was er in Egypte nooit eerder gevallen, zolang het volk bestond. Overal in Egypte sloeg de hagel neer op alles wat buiten was, op mensen, dieren en planten; zelfs de bomen werden vernield (Ex9:23b-25).

In beide gevallen treft de plaag drie elementen van de aarde: het land, het veldgewas en de bomen. Iedere keer gaat het om een deel daarvan. Niet de hele aarde wordt getroffen. In het bijbelboek Exodus wordt alleen Egypte getroffen en in het bijbelboek Openbaring is het een derde van de aarde of van het land. Exodus benadrukt verder de impact van de hagel, terwijl Openbaring de impact van het vuur benadrukt. Het bloed is alleen in Openbaring aanwezig. In Exodus veranderden alleen de Nijl en alle daarmee verbonden rivieren, kanalen en moerassen in bloed. Het is voor uitleggers niet gemakkelijk om het bloed bij het vuur en de hagel in Openbaring 8:7 te verklaren.

De Nederlandse theoloog en filosoof Willem J. Ouweneel (1944) denkt bij het bloed aan de morele dood, maar onderbouwt dat niet.<sup>5</sup> Waarom schrijft Johannes dan niet meteen: 'vermengd met de dood'? Wie het bloed fysiek uitlegt, heeft ook moeite. Zo'n fenomeen kennen we namelijk niet. Het bloed herinnert vanuit de context van deze plaag aan het bloed van het Lam in de hemel (Op5:6). De mensen op aarde beseffen immers al dat niet alleen de toorn van God, maar ook de toorn van het Lam over hen komt (Op6:16). Tijdens de plaag worden de mensen herinnerd aan het heilswerk van de Messias. Het euvel dat op aarde plaatsvindt, is een gebeuren dat God moet doorstaan om de schepping volledig door het bloed vrij te maken van alle kwaad.

#### *De zee, rivieren en waterbronnen*

Na de eerste bazuin klinken er in Openbaring 8:8–11 een tweede en derde bazuin. Deze treffen een derde deel van de zee, de rivieren en de waterbronnen:

De tweede engel blies op zijn bazuin. Iets dat eruitzag als een grote berg, waar de vlammen uitsloegen, werd in zee gegooid. Een derde deel van het water werd bloed, een derde deel van alle in zee levende wezens ging dood en een derde deel van de schepen verging. De derde engel blies op zijn

---

<sup>5</sup> Ouweneel, 1997:268.

bazuin. Uit de hemel viel een grote ster, die zo fel brandde als een fakkel. Hij viel op een derde deel van de rivieren en op de waterbronnen. De naam van de ster is Alsem. Dat derde deel van het water werd alsem. Veel mensen stierven door het water, dat bitter geworden was (8:8–11).

Het is onmogelijk om dit vers hier volledig diepgaand te bespreken.<sup>6</sup> We concentreren ons op de elementen die voor het thema van ons boek belangrijk zijn. Doordat de grote berg zijn stabiliteit verliest en in de zee wordt geworpen, verandert een derde van het water in bloed. Dit herinnert opnieuw aan de plagen in Egypte, waar de Nijl in bloed verandert (Ex7:20). Bij de tweede schaal, in Openbaring 16:3, zal uiteindelijk de volledige zee bloed worden en elk levend wezen in het water sterven. Het onheil is in deze verzen desastreus en treft naast de dieren in de zee ook de schepen die op zee varen (8:9). Dat zal voor een plotseling einde van de handel met Babylon zorgen (18:17-19). De zee, als oorsprong van het eerste beest in Openbaring 13, van de beesten in Daniël 7 en als vanouds bekende oerfloed in Genesis 1:2, zal daardoor een gigantisch oordeel kennen.

Vervolgens valt er bij de derde bazuin een grote ster op de rivieren en de waterbronnen. In tegenstelling tot de grote berg wordt hij niet gegooid, maar valt hij. Deze ster is dikwijls in relatie gebracht met de engelmacht achter de grote berg Babylon. Een soortgelijk fenomeen trad volgens de joodse Midrasj ook op bij de engelvorst van Egypte bij de Schelfzee (vgl. Js14:12-15).<sup>7</sup> Deze gedachte werd ook opgenomen in de joods-hellenistische *Sibillijnse Orakels*: ‘Een grote ster valt uit de hemel op de goddelijke zee en verbrandt de diepte van de zee, Babylon en het land Italië.’<sup>8</sup> De ster in Openbaring maakt de wateren bitter en ondrinkbaar. Enkel het water dat het Lam de schepping aanbiedt, blijft in dit bijbelboek fris en verkwikkend (7:17; 21:6; 22:1).

### Gods oordeel via tussenwezens

Wie vertrouwd is met het boek Openbaring weet dat de oordelen in dit boek vaak niet door God zelf worden uitgevoerd. Er is telkens sprake van engelen die een oordeel over de aarde brengen. God handelt daardoor niet in de actieve, maar in de passieve vorm. In het boek wordt vooral macht aan tussenwezens gegeven. Er is sprake van vier levende wezens (6:1–8), vier engelen (7:1–3), zeven engelen met bazuinen (8:2–11:19), een ster (9:1), sprinkhanen (9:3–5) en zeven engelen met schalen (15:7–16:21). Ondanks dat de oordelen in relatie met Gods woede staan (15:1) en er

<sup>6</sup> Zie daarvoor: Hausoul, 2018m.

<sup>7</sup> Freedman and Maurice, 1983b:23:15.

<sup>8</sup> Pseudo-Sibille, 2009:V.158-160.



bevelen vanuit Gods tempel klinken (16:1) vinden deze oordelen plaats via tussenwezens. De passieve vorm 'werd gegeven' is hierbij kenmerkend (6:4, 8; 7:2; 9:3, 5; 13:5, 7, 14–15; 16:8; 17:12).

Ook wordt God niet met elk euvel in het boek verbonden. Zo verne- men we bij de vier apocalyptische ruiters dat ze pas verschijnen als het Lam de zegels verbreekt, maar dat hun door anderen macht en overwinning wordt gegeven (6:1–9). Wie deze 'anderen' zijn, die de ruiters de macht geven, wordt niet gezegd. Vermoedelijk gaat het om de mensen die op aarde wonen.<sup>9</sup> Zo krijgen de 'tien horens' een afschuw van de hoer en rich- ten zij haar te gronde (17:16). De mens staat telkens voor de keuze om de schepping te vernieuwen of om deze te vernietigen. Voormalig defensie- analist Daniel Ellsberg (1931) laat in zijn boek *The Doomsday Machine* zien hoe vaak zulk een dreiging al boven het hoofd van de mensen hing in onze jongste geschiedenis.<sup>10</sup> In de eindtijd, waarop Openbaring doelt, zal dat niet veel anders zijn.

### *Openbaring en de farao*

Doordat Openbaring meerdere keren taferelen schetst die ons aan Egypte herinneren, is deze relatie niet vreemd. Evenals de farao zich tegen Gods plan verzette en ernstige rampen over zijn land afriep, verzetten ook de mensen in Openbaring zich tegen Gods plan en roepen ze eveneens ern- stige rampen af over hun woongebied. Zowel de farao als de mensen die op aarde wonen, kiezen er door hun verzet voor om tegen de schepping in te gaan. Dat brengt vernietiging in hun woongebied met zich mee. Het wordt zichtbaar hoeveel het bestaan van de mensen van de schepping afhankelijk is. Wie zich tegen het plan van de Schepper keert, keert zich regelrecht tegen de schepping die uitziet naar de verlossing en voltooiing, die de Schepper haar brengt. In de Bijbel komen we daarom diverse keren situa- ties tegen waarin de schepping zich met God verbindt en zich keert tegen de gedachte van de ongelovigen (vgl. Ps18:7–15; Js29:6–7; Hg2:6–7).

In het getuigenis over de farao wordt die keuze voor de dood en de antischepping al aan het begin van Exodus zichtbaar. De farao kiest ervoor om de kinderen van de Israëlieten om het leven te brengen (Ex1:8–22, vgl. hoofdstuk 7). Latere bijbelboeken brengen de farao van Egypte in relatie met de kwade chaosmachten (Ps74:12–14; Js30:7; Jr46:7–8; Ez29:3–5; 32:2–8). De plagen over Egypte zijn hierbij kosmisch, omdat ook de zon- den van Egypte kosmisch zijn.

Diezelfde grondhouding komen we ook in Openbaring tegen. De machthebbers van de aarde worden met kwade chaosmachten vergeleken

---

9 Caird, 1999:82–83.

10 Ellsberg, 2018.

(Op12–13) en geoordeeld door kosmische rampen (Op8–10, 15–16). De introductie, aan het begin van de troonscène, herinnert daarom aan de scène op de berg Sinai als God in heerlijkheid en heiligheid aan het volk verschijnt:

Van de troon gingen bliksemschichten uit en donderslagen en groot geraas. Voor de troon brandden zeven vurige fakkels; dat zijn de zeven geesten van God (Op4:5; vgl. Ex19:16; 20:18).

Bij het zevende zegel is er sprake van ‘donderslagen, groot geraas, bliksemschichten en een aardbeving’ (Op8:5), bij de zevende bazuin van ‘bliksemschichten, groot geraas, donderslagen, een aardbeving en zware hagel’ (11:19) en bij de zevende schaal van ‘bliksemschichten, een groot geraas, donderslagen, een zware aardbeving, loodzware hagelstenen’ (16:18–21). Telkens wordt de opsomming van de natuurrampen hierin groter. Het doel van al deze natuurrampen en de daarmee verbonden oordelen ligt, net als tijdens de situatie in Egypte, in de bevrijding van Gods volk. Niet de vernietiging van de schepping, maar de verlossing van de schepping van haar kwade en vernietigende tegenmachten staat in de Bijbel op de voorgrond.<sup>11</sup>

#### *Invloed van het kwaad*

De schepping is door de invloed van de mens volledig ziek en verzwakt geraakt. Er is sprake van een opwarming van de aarde die buitenproportioneel is. In het Noordpoolgebied smelten er massa's ijs weg, wat ervoor zorgt dat de zeespiegel zo stijgt dat andere regio's op aarde onder water komen te staan. In Groenland verdwijnt elke dag een voetbalveld aan ijs van de oppervlakte. De vraag naar herstel en genezing wordt zo steeds luider op onze planeet. Openbaring biedt een boodschap van hoop aan deze schepping. Dat is de reden waarom de hele schepping het geslachte Lam vereert als het de boekrol in Openbaring 5 ter hand neemt. Ondanks de vele weeën waar de huidige schepping dan nog doorheen moet, beseft ze dat de geboorte van de nieuwe schepping nabij is. Daar in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde zal opnieuw een levensboom aanwezig zijn. De bladeren van deze levensboom zullen tot genezing, herstel, heelheid en harmonie van alle volken dienen. Al deze elementen zitten namelijk opgesloten in het Griekse *θεραπεία/therapeia* (vgl. Nederlandse ‘therapie’), dat Openbaring 22:2 als beschrijving van de bladeren gebruikt.

Het is dus van belang om het getuigenis van Openbaring niet te zien als een ontsnappingspoging van de aarde of vernietiging van deze schepping. Het boek getuigt van de hoop die die schepping mag kennen door het

---

<sup>11</sup> Schüssler Fiorenza, 1999:79–80.

heilswerk van de Messias. Deze Messias is net als de schepping in bloed gedrenkt.

Dat betekent niet dat God losstaat van het oordeel. De mensen erkennen in Openbaring 6:16 dat dit de 'toorn van het Lam' is en in 16:19 getuigt God dat Hij Babylon de wijnbeker vol van zijn toorn geeft en haar vonnis velt (vgl. 18:5, 8, 20; 19:2). Ondanks dat het boek voornamelijk vermijdt om God op een directe manier met het oordeel in relatie te brengen, klinkt er meermaals de erkenning dat God rechtvaardig oordeelt. Het Lam en God zijn de enige rechtvaardige Rechters die de roep tot gerechtigheid voor deze schepping universeel kunnen waarmaken. In het bijbelboek Openbaring wordt dit meermaals erkend: 'rechtvaardig en betrouwbaar is uw bestuur' (15:3), 'uw oordelen zijn betrouwbaar en rechtvaardig' (16:7), 'zijn vonnis is betrouwbaar en rechtvaardig' (19:2). In deze uitspraken wordt telkens erkend dat het oordeel dat God brengt 'waarachtig' en 'rechtvaardig' is.

Ik zag dat de hemel geopend was, en dit zag ik: een wit paard met een ruiter, die 'Trouw en betrouwbaar' heet, die een rechtvaardig vonnis velt en een rechtvaardige strijd voert (19:11).

Als God de mensen rechtvaardig straft door via een engel bloed op het water te gieten, klinkt het: 'Rechtvaardig bent U, de Heilige, die is en die was, omdat U op deze manier straft' (16:5). De straf met bloed is rechtvaardig omdat de mensen ook het bloed van de heiligen en profeten hebben vergoten:

Bloed van heiligen en profeten hebben zij vergoten, en bloed laat U hen drinken. Ze hebben het verdiend. Ik hoorde het altaar antwoorden: 'Ja, Heer, onze God, Almachtige, uw oordelen zijn betrouwbaar en rechtvaardig' (vs6-7).

In Openbaring 11:18 klinkt het daarom: 'De tijd is gekomen om een oordeel te vellen [...] en ook om hen die de aarde vernietigen nu zelf te vernietigen.' God vernietigt niet de schepping, maar hen die de schepping vernietigen. Hun daden komen op hun eigen hoofd neer (vgl. Ez22:31).

Deze vaststellingen leiden niet tot de conclusie dat God in Openbaring wordt voorgesteld als een gruwelijke tiran die bloeddorstig ernaar verlangt mensen te pijnigen. God is de rechtvaardige Rechter die zijn schepping wil verlossen van al het kwaad dat haar door de mensen op aarde wordt aangedaan.

## Het Lam dat de schepping bevrijdt

De keuze om het oordeel voornamelijk via tussenwezens te laten uitvoeren, zorgt ervoor dat Gods actieve keuze om mensen te redden in Openbaring op de voorgrond treedt. Als het om de verlossing gaat, worden er in Openbaring namelijk geen tussenwezens gebruikt. De Messias is dan rechtstreeks met de zegening verbonden. Daar waar een passieve vorm voorkomt ('werd gegeven'), wordt expliciet naar God of zijn Messias verwezen. Dat is bijvoorbeeld het geval in de zeven zendbrieven aan de gemeenten in Klein-Azië (2:7, 26; 3:9, 21) of bij de opdracht aan de twee getuigen om te profeteren (11:3). Elders handelt God actief als het om aspecten van de redding gaat. Het Lam zal de grote menigte uit de verdrukking naar de waterbronnen van het leven brengen (7:17a; 21:6) en God zal alle tranen uit hun ogen wissen (7:17b; 21:4). De Almachtige is daardoor rechtstreeks verbonden met het herstel en het verlossingswerk in het bijbelboek Openbaring, terwijl Hij afstand neemt in het uitvoeren van het oordeel. Pas aan het einde van het boek breekt er een moment aan waarop de schrijver met het actieve oordeel van God durft te dreigen als iemand iets toevoegt of weglaat uit het bijbelboek Openbaring (22:18-19).

Het visioen over Babylon is als een profetische kritiek op de ongerechtigheid tegenover de schepping. Er is sprake van een wereldwijde ontbossing en een economisch imperialisme. Het nieuwe Jeruzalem biedt echter de belofte van een volledig nieuwe wereld, waar God op aarde zal wonen in het midden van mensen. Tussen beide steden zijn er opmerkelijke verschillen. Het nieuwe Jeruzalem heeft geen zee en daardoor geen economische scheepvaart, waar in het boek al vroeg kritiek op wordt geuit (Op8:9). Ook de handel in luxe producten, die prominent in Babylon aanwezig is, ontbreekt in het Jeruzalem dat Johannes beschrijft. Aan het begin van het nieuwe Jeruzalem vernemen we ook pas voor de tweede keer in Openbaring dat God in de 'ik-vorm' spreekt (21:6). De eerste keer gebeurde dat in Openbaring 1:8: "Ik ben de alfa en de omega," zegt God, de Heer, "Ik ben het die is, die was en die komt, de Almachtige." Deze woorden keren voor een groot deel terug tijdens deze tweede keer: "Het is voltrokken! Ik ben de alfa en de omega, het begin en het einde. Wie dorst heeft geef Ik vrij te drinken uit de bron met water dat leven geeft" (21:6).

### *Twee wegen*

Openbaring kenmerkt zich als een boek dat twee wegen toont: (1) de zegen van verlossing en eeuwig leven die vanuit Gods troon komt en tot Gods eeuwige koninkrijk leidt, en (2) de weg van het kwaad en de macht van de dood waarover vanuit Gods troon het oordeel komt. De oordelen die verbonden zijn met de zeven zegels, de zeven bazuinen en de zeven schalen leiden in het boek uiteindelijk tot de val van de hoererende stad Babylon in

de zee en de komst van het nieuwe Jeruzalem vanuit de hemel (Op17–22). In de verhaallijn daarvan spelen de volgelingen van God en het Lam een hoofdrol. We horen meerdere keren van het getuigenis dat zij afleggen of over de gebeden die zij uitspreken (5:8; 8:3). Nergens bidden de volgelingen van het Lam tot God om het oordeel uit te voeren. Hun gebed gaat uit naar de komst van Gods koninkrijk, naar het verlangen dat Gods wil gebeurt op aarde, zoals in de hemel. Zelfs de gebeden van de martelaren onder het altaar smeken in eerste instantie niet om het oordeel, maar om gerechtigheid over wat hen is aangedaan (6:9–10). De Roemeense theologe Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938) merkt bij deze gebeurtenis terecht op:

Uitleggers die niet onder ondragelijke verdrukking lijden of door Gods ogenschijnlijke tolerantie tegenover ongerechtigheid worden gekweld, neigen ertoe deze schreeuw om rechtvaardigheid als ‘niet christelijk’ en ‘tegengesteld aan de prediking van het evangelie’ te classificeren. Je mag de centrale boodschap van Openbaring echter alleen in theologische termen berechten, als je ook de pijn kent die deze roep tot gerechtigheid en rechtvaardiging voedt. Dat is de schreeuw om wraak en vergoeding voor de vele levens die werden weggerukt en het vele bloed dat onnodig werd vergoten.<sup>12</sup>

De vier ruiters, die aan het smeken van de martelaren voorafgaan, zijn niet rechtstreeks gerelateerd aan hun marteldood. Hun gebed wordt in Openbaring 16:6–7 verhoord, waar we onder het altaar horen dat God betrouwbaar en rechtvaardig is, omdat Hij de mensen op aarde bloed liet drinken: ‘Bloed van heiligen en profeten hebben zij vergoten, en bloed laat U hen drinken’ (16:6). Ditzelfde getuigenis klinkt in Openbaring 19:2, waar de schrijver net als in 6:9 de term ‘wraak’ gebruikt. Dit begrip komt enkel in deze twee verzen voor en duidt op het verlangen naar gerechtigheid op aarde.

### *Intermezzo's*

De oordelen, die in het boek Openbaring worden beschreven, kenmerken zich verder door zogenaamde intermezzo's. Zij scheiden dikwijls het laatste, zevende oordeel van de vorige zes. Zo is er na het zesde zegel sprake van de verlost van Gods (7:1–17), wordt er na de zesde bazuin gesproken over een geopend boek en twee getuigen (10:1–11:13) en is er na de zesde schaal sprake van de Overwinnaar en zijn volgelingen (15:1–8). Tussen de oordelen door zijn er op deze en diverse andere ogenblikken momenten van rust in het boek aanwezig, waardoor de oordelen voor de lezer niet op

---

<sup>12</sup> Ibid., 64.

elkaar volgen.<sup>13</sup> Ook raken de oordelen de mensen nooit rechtstreeks. Primair wordt het militaire, politieke en economische bestel geraakt dat door de beesten en de hoer van Babylon in stand wordt gehouden. Enkel wie zich aan dit goddeloze systeem verbindt en zich ermee identificeert door het beest te aanbidden en handel te drijven met de hoer, komt onder het oordeel terecht.

Dat verklaart waarom een stem uit de hemel roept: 'Ga weg uit die stad, mijn volk, zodat je geen deel hebt aan haar zonden en ontkomt aan de plagen die haar zullen treffen' (18:4). Het zijn de volgelingen van het Lam die daarom juichen over haar vonnis (18:20), zoals velen in het verleden deden tijdens de val van het nationaalsocialisme in Duitsland (1945), de val van de Berlijnse muur (1989) of de val van diverse andere mensonterende systemen. Het gejuich over de val van de stad Babylon klinkt, want: 'ook vloeide in deze stad het bloed van profeten en heiligen, van al degenen die op aarde werden geslacht' (Op18:24). Het gaat niet alleen om de volgelingen van het Lam, maar ook van alle andere mensen die het Babylonisch systeem om het leven bracht. Ook zij worden door de schrijver in relatie gebracht met het Lam, door de term 'geslacht'.

## 2. Het verdwijnen van de zee

Terwijl de schepping in het boek Openbaring te lijden heeft onder de gevolgen van het kwaad, grijpt God in door zijn dienaren. Het Lam is gekomen om de hele schepping te verlossen van alle kwaad. Openbaring eindigt daarom met het prachtige vooruitzicht van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. De relatie tussen deze nieuwe schepping en de huidige schepping is echter niet gemakkelijk te beschrijven. Enige richting bieden de uitspraken van Johannes over wat er niet meer in de nieuwe hemel en aarde zal bestaan: 'Er zal geen dood meer zijn, geen rouw, geen jammerklacht, geen pijn' (Op21:4b).

Het moeilijkste voor menig lezer is dat ook de zee niet meer zal bestaan (21:1). Hoe moeten we deze afwezigheid opvatten? Dat is vooral boeiend voor wie zich bezighoudt met een boek over dieren en God. Zal de nieuwe schepping de rijke flora en fauna die in onze oceanen te vinden is niet meer kennen? Bereidt de schrijver van Openbaring zijn toehoorders eigenlijk voor op deze opvallende afwezigheid van de zee? Het boek Openbaring houdt zich namelijk meer dan elk ander bijbelboek bezig met water.<sup>14</sup> Daarnaast valt het op dat in het joodse werk *Hemelvaart van Mozes* wordt vermeld dat 'de zee zich in de afgrond zal terugtrekken, de waterbronnen

---

<sup>13</sup> Zie als overzicht van deze intermezzo's: Hausoul, 2018m.

<sup>14</sup> Schmidt, 1994:245.

zullen ophouden en de rivieren zullen opdrogen' (10:6). Openbaring concentreert zich echter enkel op de zee. Wat is de reden daarvoor?

### De zee als fysiek natuurelement

De zee maakt deel uit van deze aardbol, evenals het land, de hemel, rivieren en waterbronnen. Zij bevat schepselen die God en het Lam loven en aanbidden (5:13; vgl. 8:9; 10:6). Evenals de aarde wordt ook de zee door het kwaad gebruikt (12:12) en is ze verbonden met de oordelen die volgen op de bazuinen (8:8–9) en schalen (16:3). Dat leidt ertoe om in 21:1 bij de zee ook aan de oceanen en zeeën van deze aardbol te denken. Deze zee scheidde Johannes van zijn gemeenten in Klein-Azië en was een gevaarlijke hinderenis voor de mens in het verleden. Plutarchus (46–120 n.Chr.), de befaamde Griekse historiograaf en filosoof, zag de zee in de oudheid als een element dat niet bij deze schepping hoorde. Het was een 'corrupt en verderfelijk overblijfsel van een vreemde natuur'.<sup>15</sup>

Tot in de moderne tijd zou de zee een angstaanjagend fenomeen blijven. Menige ruwe visser bad in zijn liefde voor de zee toch angstig voor een behouden vaart tijdens zijn zeereis. Velen van hen gingen zelfs niet op zee zonder hun kinderen een kruisje te geven en hun vrouw aan te moedigen regelmatig het kapelletje en de vissersmis te bezoeken. Overal in de Europese vissershavens vinden we daarom kapelletjes van 'Maria Ster-der-Zee' of 'Stella Maris'. De zee was grimmig en velen zouden er het leven laten. Het feit dat hun lichamen niet terug werden gevonden, zorgde voor veel slapeloze nachten bij de nabestaanden. De kans bestond namelijk dat de schepeling nog in leven was, en op een eiland was terechtgekomen. Liefde voor de zee ging daarom altijd gepaard met angst voor de zee. Als een nieuw schip te water gelaten werd, werd het eerst door de aalmoezenier gedoopt en vervolgens zegende hij de scheepsbemanning. Dat is trouwens in Nederland en België nog steeds in veel plaatsen het geval. Ook roepen bepaalde gebieden, zoals de Bermudadriehoek of de Formosadriehoek, bij velen angsten op. Deze gebieden staan erom bekend dat schepen (en vliegtuigen) er op mysterieuze wijze verdwijnen. Wie er met zijn schip door reist, kan dan bange momenten meemaken.

### De zee als bron van het kwaad

In Openbaring 12–13 wordt de zee met het kwaad in relatie gebracht. Zo wordt vermeld dat de draak op het strand van de zee staat als daaruit een geweldig vreselijk beest tevoorschijn komt (13:1). Deze draak is gelijk aan de oude slang en verwijst naar het kosmische kwaad. In 11:7 en 17:8 verneemen we dat het beest uit de zee opkwam uit de 'afgrond' of 'onderaardse

<sup>15</sup> Plutarchus, 1999b:353E.

diepte'. De zee wijst dan niet naar de Middellandse Zee of een van de oceanen. Het gaat om de oervloed in Genesis 1:2 waar alle zeeën vanouds mee in relatie staan. In het bevrijdingslied duidt Mirjam deze zee aan als het 'wild kolkend water' (Ex15:5) en 'het kolkende water [dat] stelde in het diepst van de zee' (vs8). In Psalm 106:9 vertaalt de Septuaginta deze diepte als de afgrond, waar de ongehoorzame geesten gevangen zaten. Ook in Openbaring komen er kwade geesten uit deze afgrond (9:1-11; 20:1-3).

Vanuit deze benadering brengen uitleggers de zee in Openbaring 21:1 in relatie met de bron van het kwaad.<sup>16</sup> De diepte van de oerzee staat dan tegenover de hoogste hemel, van waaruit de verlossing op aarde gerealiseerd wordt. Deze zee zal niet meer bestaan bij de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Een moeilijkheid hierbij is dat Openbaring de zee op zichzelf niet als vijandig aan God voorstelt. Dat stemt tot voorzichtigheid om in de zee een kwade tegenstander van God te zien. Dat is wel mogelijk als de zee een symbolische verwijzing naar de ongelovige volken op aarde is. Die betekenis krijgt de zee in Openbaring 17:15: "De waterstromen die je zag," zei de engel, "waar de hoer aan zit, zijn vele landen en volken en stammen." De waterstromen verwijzen hierbij naar de zee. Het is dan het menselijke kwaad en de daarmee verbonden chaosmachten die moeten verdwijnen. Zoals het nieuwe Jeruzalem verwijst naar de gelovigen, Gods hoogste heilige plaats en Gods alomtegenwoordigheid, verwijst de zee in Openbaring naar de ongelovigen, de hoogste onheilige plaats en Gods afwezigheid.

In Openbaring is de zee eveneens een medium voor Babels zeehandel. Babel zelf wordt echter verwoest en als een molensteen in de zee gegooid (18:21). De zee is daardoor een plaats van het oordeel en de dood. Evenals Tyrus door de zee is weggespoeld, wordt dan Babylon weggespoeld (Ez26:19-21; vgl. Op8:8-9). Als we vernemen dat uit de zee, de dood en het dodenrijk straks de doden worden vrijgegeven (Op20:13), draagt de zee een negatieve naklank. De afwezigheid van de zee getuigt ervan dat de nieuwe schepping een plaats van vreugde zal zijn. Het is een plaats zonder kwaad of gevaar voor de oervloed als bron van het kwaad. Het is goed om vanuit deze achtergrond nog wat verder na te denken over de zee als theologisch motief.

## De zee als oervloed

Een eerste vermelding van de zee vinden we in Openbaring 4:6, waarin 'iets als een zee van glas' zich voor de troon van God bevindt (vgl. 15:2). Deze zee herinnert aan het koperen wasvat dat in de voorhof voor de tem-

---

16 Yeatts, 2003:399-400; Osborne, 2002:731; Beale, 1999:1042-1043; Aune, 1998:1119-1120; Mounce, 1998:381; Bauckham, 1993:53; Roloff, 1993:235; Sweet, 1979:297; Ford, 1975:361; Wallace, 1948:68; Charles, 1920:II:205.



pel stond. Als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde er zijn, is deze voorhof met zijn voorwerpen afwezig, omdat alles dan aan het Allerheilige zal toebehooren.

De voorhof buiten de tempel [...] is bestemd voor de heidenen, die de heilige stad tweeënveertig maanden lang zullen vertrappen (11:2).

De voorhof zal bij het begin van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde niet meer aanwezig zijn. Dat het wasvat in Openbaring 4 'voor de troon' van God staat, wordt dan opgevat in de betekenis dat het wasvat zich in de voorhof bevindt, buiten het Allerheiligste, waar de troon van God is. Die locatie van het wasvat is uit de tekst echter niet af te leiden. De afwezigheid van de zee duidt er dan op dat een wasvat om zich te reinigen niet meer nodig is. De weg tot God is volledig open. Het voorhangsel van het heiligdom is van boven naar beneden gescheurd. Dit gebeuren herinnert dan aan de uittocht uit Egypte, waar de Schelfzee eveneens een hindernis voor Israël was waartegen JHWH het opnam. Deze thematiek speelt een belangrijke rol bij de profeet Jesaja, die het volk met deze herinneringen bemoeit voor Gods verlossing in de toekomst (Js10:26; 11:15; 43:16; 51:10; vgl. Zc10:11).

Doordat Openbaring 21 het thema van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde uit Jesaja 65 opneemt, is het goed mogelijk dat deze achtergrond van Jesaja eveneens in de beschrijving daarvan meespeelt. De afwezigheid van de zee in Openbaring 21:1 is dan een echo van Jesaja's bijbels-theologische omschrijvingen van de nieuwe exodus. Deze thematiek van de uittocht vinden we in het Oude Testament al bij Jesaja, Ezechiël en Zacharia. Ze komt ook in Openbaring, dat sterk op deze werken voortbouwt, ter sprake. We horen van een grote ontelbare stroom gelovigen, die in Openbaring 7 uit de grote verdrukking komt, en van een oproep om uit te gaan van het Babylon aan de wateren (18:4).

In totaal zijn er daardoor zeven zaken waarvan de profeet getuigt dat zij er in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde 'niet meer zijn': de zee (21:1), dood, rouw, jammerklacht, pijn (21:4b), elke vloek (22:3) en de nacht (22:5). De middelste vijf elementen (dood-vloek) heffen de gevolgen van de menselijke ongehoorzaamheid in Genesis 3 op, terwijl de buitenste twee elementen (zee en nacht) de negatieve machten ongedaan maken die vanaf Genesis 1 al op aarde aanwezig zijn en in de Bijbel nooit het predicaat 'het was goed' ontvangen (hoofdstuk 2). Dat laatste is ook het geval in de oude Egyptische literatuur. Ook zijn de zee en de duisternis elementen die ingaan tegen de schepping (antschepping) en zich daarom als vreemde en negatieve machtssferen buiten de grenzen van de goede schepping bevinden.

Diezelfde gedachte zien we terug in de overige bijbelboeken. Zee en nacht zijn vanuit een bijbelse theologie veeleer fundamentele bronnen van het kwaad in de schepping. We zagen al in hoofdstuk 2 dat dit tot uiting kwam in Genesis 1:2: ‘De aarde was nog woest en doods, en duisternis lag over de oervloed, maar Gods Geest zweefde over het water.’ Het water van de oervloed en de duisternis van de nacht vormen een potentieel van waaruit het kwaad en de chaasmachten opkomen. Als midden op de dag de plotselinge duisternis van de nacht over het land komt, geldt dat als oordeel (Am8:9; Jl2:2, 31; Sf1:15). Deze diepe duisternis bedekt het land tijdens de kruisiging van Jezus Christus (Mc16:33) en is gereserveerd voor de kwaaddoeners waarover Judas in zijn brief spreekt (Jd1:6, 13). Datzelfde geldt voor de zee. Zo vernemen we in Daniel 7 dat de vier beesten uit de zee opkomen en elk een koninkrijk op aarde bouwen dat tegenover dat van de Mensenzoon uit de hemel staat. Ditzelfde patroon wordt later in Openbaring 13 voortgezet, waar het beest uit de zee zich eveneens tegen het koninkrijk van de Messias keert.

Uit een zee die het predicaat ‘goed’ draagt, zou het onmogelijk zijn dat dit kwaad opkomt. Door vast te houden aan de opvallende negatieve naklank vanuit Genesis over de nacht en de zee, sluit Openbaring zich aan bij de bijbelse theologie hierover. De schepping in Genesis 1 vindt haar rust en voltooiing in de nieuwe schepping van Openbaring 21–22, waar de zee, de nacht en alle kwaad voorgoed verdwenen zijn. Dat betekent dat het goede het slechte, dat vanaf het begin in de schepping aanwezig was, voorgoed heeft overwonnen. Het geslachte Lam getuigt ervan dat God trouw zijn schepping ondersteunt in het bereiken van haar doel: de wedergeboorte van de hele schepping.

# 12 Dieren in de nieuwe schepping

## 1. De diepe relatie tussen mens en dier

### Leven en sterven

Huisdieren zijn niet meer weg te denken uit onze samenleving. Duizenden jaren van samen optrekken hebben aangetoond dat mensen en dieren een bijzondere band met elkaar weten op te bouwen. Gemiddeld heeft de helft van alle gezinnen in Nederland en België een huisdier. Dat laat zien hoe kostbaar dieren voor mensen zijn. Veel ouderen die hun vroegere vrienden verloren, genieten in hun ouderdom enorm van hun huisdier. Hun hond of kat is hun enige vriend.

In de algemene ouderenzorg ontdekken we dat de zorg voor de huisdieren een motivatie voor velen is om de verhuizing naar de zorgwoning uit te stellen. Het welzijn van het huisdier gaat dan boven alles. De maatschappij mag dan wel vrijgevig zijn en tegemoetkomen aan het subsidiëren van de huur voor de zorgwoning, maar als de verhuizing impliceert dat er een scheiding komt tussen de oudere en het dier, is een verhuizing *not done*. De band tussen het dier en het baasje is niet vrij te kopen of op te lossen. De sociale uitdagingen die dit met zich meebrengt, zijn niet licht op te vatten. Vanuit de psychologie wordt daarbij gewezen op mogelijke uitdagingen die ontstaan als mensen op dezelfde manier een relatie met dieren denken te kunnen hebben als met mensen. Zo valt het op dat honden en hun eigenaars na verschillende jaren van samenzijn op soortgelijke wijze naar elkaar toegroeien zoals menselijke partners dat doen.

Dit toont hoe intensief de relatie tussen dieren en mensen kan zijn. Het is goed om daar alert op te zijn als we ingaan op de oprechte vraag of dieren ook in de hemel komen. Dieren zijn meer dan levende robots. Een bevestiging daarvan zien we in het gebruik van de welbekende Tamagotchi. Hoewel de Japanse ontwikkelaar Aki Maita (1967) met dit ontwerp in november 1996 iedereen een virtueel huisdier aanbood en daar meerdere miljoenen exemplaren van verkocht, blijven reële huisdieren voor jong en oud een groter succes dan deze spelcomputers.

Het huisdier is vaak in huis opgenomen als deel van het gezin. Doordat huisdieren een korter leven hebben dan de mens, komt het regelmatig voor dat kinderen al jong geconfronteerd worden met het verlies van hun favoriete huisdier. Het mag vreemd lijken, maar het verdriet en de rouw over de dood of het verlies van een geliefd huisdier kan daarbij voor een mens even

zwaar wegen als van een familielid of vriend.<sup>1</sup> Dikwijls vindt de dood van een huisdier zonder voorafgaande waarschuwing plaats. Het contact met het dier eindigt dan abrupt. Een tijd om afscheid te nemen van de dierbare troetelvriend ontbreekt. Te stellen dat we daar zomaar overheen moeten stappen en verder moeten gaan is gemakkelijker gezegd dan gedaan. Het is ook niet wat de eigenaars van het gestorven dier willen horen. De dood van een dier verwerkt een mens op dezelfde manier als de dood van een medemens. Er kan sprake zijn van slapeloze nachten, moeilijkheden bij de dagelijkse werkzaamheden en andere psychologische en sociale moeilijkheden.<sup>2</sup> Het is daarom onverantwoord om de pijn over het verlies van een huisdier te negeren of belachelijk te maken. Het komt regelmatig voor dat de ouders samen met hun kinderen even bij het leven van hun dier stilstaan als ze het in de tuin begraven. De goudvis of parkiet wordt begraven en sommigen voelen dat ze op dat moment een gebed willen uitspreken. ‘Moge je rusten in vrede.’ Vervolgens wordt de plaats gekenmerkt en komt niemand op de gedachte om een gat te gaan graven op die plek.

De dood van een geliefd huisdier is voor velen zelfs de eerste keer dat ze met de dood geconfronteerd worden. Dit verlies roept bij velen van hen allerlei vragen op over de dood en het verdere bestaan van het dier. Een stille getuige daarvan vormen de dagboeken van kinderen en ouderen:

Enkele hartverscheurende dagen zijn ondertussen voorbij [...] ik mis hem overal waar ik in huis ben. Ik voel een grote leegte in mijn hart, vooral omdat ik niet weet of God hem bij zich heeft geroepen en of wij elkaar ooit nog zullen terugzien. Ik zou zo graag willen weten of ik hem terug zal zien. Als God Ludo gemaakt heeft en hem meer kende en liefhad dan wij als gezin hem liefhadden, zal Hij dan ook het verlangen kennen om Ludo straks weer levend te maken? Jezus zei toch ooit dat God geen zwaluw vergeet.

In de medische wetenschap vindt er een groeiend onderzoek plaats naar de invloed die de dood van een huisdier op de mens heeft.<sup>3</sup> ‘Ik speelde met Tartoef elke dag. Hij kwam al meteen springend op me af als hij mij vanuit de verte zag,’ klinkt het elders bedroefd in een dagboek. Die bijzondere vreugdevolle ervaringen hadden de meeste kinderen verreweg niet met

---

1 Vgl. Kaufman and Kaufman, 2006:61–76.

2 Zie uitvoerig: Cowles, 2016:135–161; Field et al., 2009:334–355; Sharkin and Knox, 2003:414–421.

3 Zie bijv. Sharkin and Knox, 2003:414–421; Harrison and Harrington, 2001:159–169; Adams, Bonnett, and Meek, 2000:1303–1309.

hun grootouders. Kinderen beseften dat hun huisdier een onvoorwaardelijke liefde voor hen had. Het was een dierbare vriend die elke dag voor hen gereed stond. De oude Egyptenaren kozen er al voor om specifieke tamme dieren te mummificeren bij de dood van hun eigenaar. De eigenaar kon dan in het hiernamaals verder van zijn dieren genieten. Zij konden hem dienen als metgezellen in het rijk van de doden.

Kinderen stellen hun ouders daarom graag de vraag of hun gestorven huisdieren nu bij God in de hemel zijn. Als dat het geval is, biedt dit hoop om hun geliefde huisdier terug te zien. Er komt dan een dag waarop het kind opnieuw met zijn handen over de zachte vacht van het dier kan strelen, het gezicht op zijn warme rug kan leggen, met hem over de velden kan rennen en hem nieuwe kunstjes mag aanleren.

### Patroonheld Franciscus van Assisi

Dierenliefhebbers weten zich vanouds verbonden met de christelijke geloofsheld Franciscus van Assisi (1181–1226). In de basiliek te Assisi (Italië) vinden we het beroemde kleine schilderij waarop Franciscus het evangelie aan de vogels predikt. De Italiaanse kunstschilder en architect Giotto di Bondone (1266–1337) schilderde het doek rond 1297–1299. Omringd met een gouden aureool roept Franciscus de dieren ertoe op om God altijd met hun gezangen te blijven loven. Franciscus begreep de liefde die God voor zijn schepping had. Dat zorgde ervoor dat paus Johannes Paulus II hem in 1980 tot patroonheilige van de ecologie koos. Zijn zegen van de dieren wordt jaarlijks op 4 oktober herdacht, als Werelddierendag wordt gevierd en het leven van Franciscus in de christelijke traditie wordt herdacht.

Franciscus ging vriendelijk met dieren om en sprak hen toe als broer en zus. Als hij voor een tijd in volstrekte eenzaamheid in een kluis verbleef, maakte een valk hem 's nachts en 's morgens wakker om op tijd zijn gebeden uit te spreken. Op een ander moment genoot Franciscus van het gezang van een krekel. Als zwaluwen een van zijn preken plotseling verstoren met hun luide gekwetter, legt hij hun echter ook het zwijgen op. Een andere keer ontving Franciscus van een visser een watervogel. Het dier zat een tijd in zijn tuin en vloog vervolgens weg, nadat hij het daartoe de opdracht gaf. Als een zeug een lammetje doodde, werd zij door Franciscus vervloekt. De zeug stierf kort daarna en haar kadaver werd niet door prooidieren aangeraakt.<sup>4</sup>

Verder bevrijdde Franciscus een konijn dat in een strik was gevangen, wierp hij gevangen vissen terug in het water en kocht hij een lammetje, zodat het niet werd gedood en opgegeten. Ook weigerde hij een fazant te

---

4 Habig, 2008:§59,80-81,111,167-171.

eten, die hij cadeau kreeg. Toch koos Franciscus er niet voor om een vegetarische dwang op mensen te leggen. Bij de voorbereiding van een kerstfeest kreeg hij de vraag of er vlees moest worden klaargemaakt, omdat het kerstfeest op een vrijdag plaatsvond. Hij antwoordde dat ze zeker een luxe vleesmaaltijd moesten klaarmaken. Kerst was namelijk het mooiste feest van het jaar. Dat moment steeg uit boven de traditie om op vrijdag vis te eten.<sup>5</sup>

Over het algemeen zijn er van Franciscus weinig theologische teksten overgeleverd. Volgens de traditionele beeldvorming is Franciscus' uiterst positieve benadering van de natuur en de dierenwereld een nieuw element in de christelijke traditie. Maar zijn keuzes in de omgang met dieren zijn niet uniek. Ook talloze andere christenen uit zijn tijd wijzen op de vreugde die dieren in het leven kunnen bieden. Zo horen we van de Angelsaksische bisschop Cuthbert (634–687) dat als hij in de nacht zijn gebeden opzegt, met zijn voeten staande in de golven van de zee, er vervolgens in de ochtend twee otters uit de zee komen om met hun vacht zijn voeten te drogen. Op een ander moment eten vogels van zijn oogst. Hij beveelt hun om weg te gaan en ze gehoorzamen onmiddellijk.<sup>6</sup> De Engelse heremiet Goderik van Finchale (1065–1170) redt een hert, dat door jagers achtervolgd wordt en bevrijdt dieren die in strikken gevangen zijn geraakt.<sup>7</sup> In hoofdstuk 8 hebben we daarnaast nog diverse andere voorbeelden genoemd waarin mensen en dieren op een bijzondere manier met elkaar omgaan.

Bij de bovengenoemde nuancering komt nog het feit dat Franciscus niet alleen dieren, maar ook planten, stenen en een kaarsvlam als schepping van God bewondert. Zijn lof gaat daardoor verder dan enkel de dierenwereld. Het is een leven in erkenning van al het goede dat God geschapen heeft en waar Hij zijn weg mee gaat. In hoeverre kent deze dierenwereld een toekomst?

### Reflecties over een methodische aanpak

Doordat er in de christelijke geloofsleer lange tijd nauwelijks aandacht was voor de thematiek van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde en de thematiek van de dieren nauwelijks aan bod kwam, is de gedachte dat dieren in de nieuwe schepping aanwezig zijn voor velen nieuw. Dat kan ervoor zorgen dat dit voorstel al bij voorbaat wordt afgewezen. Maar de Britse theoloog en predikant John Wesley (1703–1791) riep zijn toehoorders er in de achttiende eeuw al toe op om zich in het nadenken hierover niet te laten

---

5 Ibid., §60-62,79,170,199-200.

6 Schenderling, 1999:147.

7 Ibid., 150.

beïnvloeden door maatschappelijke filosofieën, maar door de bijbelse openbaring. Het is namelijk niet nieuw voor de christenheid dat bepaalde bijbelse waarheden in de verkondiging zo ver op de achtergrond zijn geraakt dat ze in eerste instantie als ketterijen klinken voor wie ze hoort.

Een uitdaging in de reflectie over de toekomst van de dieren op de nieuwe aarde is verder het feit dat de Bijbel hierover weinig aanwijzingen bevat. De enige tekst waarin de termen ‘nieuwe hemel en nieuwe aarde’ direct in relatie staat met dieren is Jesaja 65:

Zie, Ik schep een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Wat er vroeger was raakt in vergetelheid, het komt niemand ooit nog voor de geest. [...] Wolf en lam zullen samen weiden, een leeuw en een rund eten beide stro en een slang zal zich voeden met stof. Niemand doet kwaad, niemand sticht onheil op heel mijn heilige berg – zegt JHWH (Js65:17, 25).

Tegelijk botst het geloof dat er op de nieuwe aarde dieren zijn op andere uitdagingen die kenmerkend zijn in de christelijke verkondiging. Christenen belijden namelijk dat mensen, die geloven in Christus, deel zullen hebben aan de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Bij dieren is dat een probleem. Zij worden in de Bijbel niet opgeroepen om zich te bekeren, hun gezindheid te veranderen en zich in te zetten voor Gods koninkrijk. Er klinkt geen *altar call* voor dieren in de Bijbel.

Hoewel verschillende christenen in de kerkgeschiedenis op een ezel of paard naar de kerk gingen, gebeurde het nergens dat deze dieren de kerk betraden om er samen met de aanwezigen God te loven en te prijzen of hun hart aan Jezus Christus te geven. De verwachting van een toekomstige hereniging met onze huisdieren lijkt vanuit de christelijke verkondiging op dat moment niet meer dan *wishful thinking*.

Ook werd er in het verleden op gewezen dat dieren geen deel hebben aan de verlossing en opstanding, omdat zij geen ziel hebben. Een voorbeeld hiervan vinden we bij de Italiaanse filosoof en theoloog Thomas van Aquino (1225–1274). Hij heeft zich in zijn tijd intensief met de plaats van de dieren in deze schepping beziggehouden. In de dertiende eeuw zag Aquino daarbij de mens als het enige schepsel dat direct op God betrokken was. De mens was er om God rechtstreeks te dienen. Het roepen van de dieren tot hun God in bijbelboeken als Jona of Joël (zie hoofdstuk 7) werd daardoor niet aards-concreet opgevat. Dieren hoorden bij een lagere scheppingsklasse en *leken* zich tot God te uiten. Zij dienden de mensen van de hogere scheppingsklasse, evenals de planten of ‘onbeweeglijke dieren’ (bijv. oesters) er voor de dieren waren. Kenmerkend voor het dier waren zijn impulsieve irrationele driften en de afwezigheid van een vrije

wil.<sup>8</sup> Hieruit concludeerden velen dat dieren geen ziel hadden en daarom geen toekomst.

Ook volgens de Noord-Afrikaanse kerkvader Augustinus (354–430) hadden dieren slechts een ‘levensziel’ (*anima*), maar geen ‘rationele geest’ (*spiritus, intelligentia, ratio*). Een dier zou daarom ophouden te bestaan als het stierf. Het was volgens deze filosofische gedachtelijn enkel nuttig in deze huidige schepping om de mensen te voorzien van voedsel en hulp.<sup>9</sup>

Toch werden deze filosofische gedachten over de toekomst van de dieren al eeuwen voor Thomas van Aquino kritisch bevestigd. Dat gebeurde onder andere door de Keltische vader van de scholastiek, Johannes Scotus (810–877) en de Engelse filosoof en benedictijn Adelard van Bath (±1080–1152).<sup>10</sup> In de aristotelische filosofie was het lagere (planten, dieren) er enkel omwille van het hogere (dieren, mens), zonder rekening te houden met de waarde voor het geheel. Dat leidde ertoe dat de vraag welke betekenis de lagere scheppingsklassen voor God hadden, weinig aan bod kwam. Vanuit een kosmologisch perspectief, waarin alles door en voor Christus geschapen én verzoend was, alles in de hemel en alles op aarde, het onzichtbare en het zichtbare, was geen sprake (vgl. Kol:16–20). Dat is merkwaardig voor wie beseft dat ook Aquino geloofde dat de schepping een uitdrukking was van Gods rijkdom.<sup>11</sup> Hoe kon een tijdelijke, voorbijgaande schepping een getuigenis zijn van die eeuwige, blijvende rijkdom?

Ook werd de opvatting dat dieren geen ‘ziel’ hadden betwijfeld. Hoe viel dit te bewijzen? In hoeverre maakte de Bijbel zo’n onderscheid tussen mens en dier? Daarin bleek namelijk dat de schrijvers de term ‘ziel’ zowel voor de mens als voor de dieren gebruikten. Beide werden, zonder enig onderscheid, een ‘levende ziel’ genoemd (Gn1:21, 24, 30; 2:7, 19; Op16:3). De vraag naar de toekomst van de dieren werd hierin niet diepgaand vanuit een bijbels-theologische en systematisch-theologische reflectie doordacht. Wie simpelweg stelt dat er geen dieren in de nieuwe schepping zijn, omdat er geen bekering van dieren wordt verwacht, kan vanuit eenzelfde ‘omdat’ beargumenteren dat er ook geen engelen meer zullen zijn in de nieuwe schepping. Ook tot hen klinkt er immers geen oproep van omkeer in de Bijbel. Toch ben ik nog geen christelijk werk tegengekomen dat stelt dat er in de eeuwigheid geen engelen meer bestaan.

8 Aquinas, 2009:III.22,112; 2006:I.78.1; 81.3; 83.1; 96.1; IIa.6.2; IIa.15.2; Chrysostom, 2012:Preek 92. Aquino volgde hierin de Griekse filosoof Aristoteles (384–322): Aristoteles, 2017:1256b. Vgl. Happ, 1969.

9 Augustine of Hippo, 2010:4.23. Vgl. Aquinas, 2009:II.82; 2006:I.75.3,6; Supp.91.5. Zie voor een historisch overzicht: Matthews, 1999:94; Nitschke, 1967:235–262.

10 Schenderling, 1999:135.

11 Ibid., 118.



In de christelijke geloofsleer is daarom meer nodig dan alleen de reflectie over bijbelteksten die het thema direct of indirect betreffen. Er is een reflectie nodig vanuit het volledige bijbelse spreken. Een voorbeeld hiervan vinden we ook in de christelijke reflectie over de leer van de *Drie-eenheid*. Hoewel het woord 'Drie-eenheid' of een equivalent daarvan niet in de Bijbel te vinden is, beseffen christenen dat het geloof in de Drie-eenheid tot het getuigenis van de Bijbel behoort. Hoewel een uitspraak als 'dieren gaan naar de nieuwe hemel en de nieuwe aarde' dus niet in de Bijbel staat, zijn er verschillende indicaties die erop wijzen dat het verlossingswerk van Christus ook de dierenwereld omvat. Zeker voor wie gelooft dat God de mens vanuit de dierenwereld liet evolueren, is de vraag belangrijk of dieren ook een toekomstverwachting hebben. Wat laat zich vanuit het bijbelse spreken daarom zeggen over de uiteindelijke toekomst van de dieren in de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde?

## 2. Bijbels-theologische reflecties

De argumenten om te geloven in een toekomst voor de dieren bij de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde laten zich vanuit verschillende benaderingen bij elkaar brengen: (1) bijbelteksten die aan het heilswerk van Jezus Christus een kosmologische functie verbinden; (2) bijbelteksten die dieren in relatie brengen met de verlossing en de toekomst; en (3) bijbelteksten die Gods zorg voor dieren in de heilsgeschiedenis laten zien.

### Kosmologische reflecties

Diverse christenen in de kerkgeschiedenis hebben de gedachte geuit dat niet alleen mensen, maar ook dieren een plaats op de nieuwe aarde vinden. Het was voor hen onaanvaardbaar dat het heilswerk van Christus alleen invloed had op de mens. Johannes 3 benadrukte juist dat God zijn Zoon gaf voor de hele schepping, de kosmos:

Want God had de wereld [ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ , *kosmos*] zo lief dat Hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in Hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft. God heeft zijn Zoon niet naar de wereld gestuurd om een oordeel over haar te vellen, maar om de wereld door Hem te redden (Jh3:16).

Christus was het Lam dat de zonde van de kosmos wegneemt: 'Daar is het Lam van God, dat de zonde van de wereld [ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ , *kosmos*] wegneemt' (Jh1:29).

Zo vond de Britse filosoof en theoloog Keith Ward (1938) het niet aanvaardbaar dat dieren wel door de eerste Adam meegetrokken zouden worden

in het verderf, maar niet door de laatste Adam meegetrokken zouden worden in de verheerlijking. De gruwelijke pijn die dieren in de heilsgeschiedenis moesten meemaken zou dan nooit afgewisseld worden met een vrede.<sup>12</sup>

Die vrede zien velen vervuld in het messiaanse vrederijk, dat voor de tijd van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde wordt verwacht. Na deze tijd zouden de dieren dan alsnog op aarde kunnen verdwijnen.<sup>13</sup> Het is echter de vraag hoe aannemelijk dit voorstel is binnen een verlossingsleer die van kosmische betekenis is. De indruk die het Nieuwe Testament namelijk geeft, is dat de kosmische impact van Jezus Christus niet beperkt blijft tot enkele jaren, maar eeuwigheidswaarde heeft. De schepping zou eeuwig worden bevrijd 'uit de slavernij van de vergankelijkheid' en 'delen in de vrijheid en luister die Gods kinderen geschonken wordt' (Rm8:21). Te stellen dat dit slechts tijdelijk zou zijn, zou even hard aankomen als te stellen dat de verlossing van de mens slechts tijdelijk zou zijn en na enkele jaren weer voorbij zou gaan. Dat zou immens tekortdoen aan het werk van Jezus Christus en alsnog de machten van dood en verderf over Gods schepping laten regeren.

De Franse theoloog Johannes Calvijn (1509–1564) schrijft in zijn commentaar bij Romeinen 8:21 terecht dat de context van deze bijbeltekst naast de heerlijke glorie van de zonen van God ook spreekt over de vernieuwing van alle schepselen. Daarbij merkt de Reformator op dat de apostel Paulus hiermee niet automatisch bedoelt te zeggen dat de dieren dezelfde glorie als de zonen van God hebben. Zij zullen wel op hun eigen manier delen in de betere toekomstige toestand, omdat God de schepping vernieuwt.<sup>14</sup> In die mening vindt hij bijval bij de Duitse reformator Maarten Luther (1483–1546), die op humoristische manier schreef:

U moet niet denken, dat de nieuwe hemel en nieuwe aarde gemaakt zullen zijn van niets anders dan lucht en zand, maar daar zal zijn wat er hoort – schapen, ossen, beesten, vis, zonder welke de aarde en de hemel niet kunnen bestaan. [...] Mieren, kevers en alle onprettige, stinkende schepselen zullen daar heel plezierig zijn en een wonderlijke geur hebben.<sup>15</sup>

Ook de Britse theoloog en predikant John Wesley (1703–1791) sprak in een prediking over Romeinen 8:19–22 (*The General Deliverance*) de gedachte uit dat de dieren deel hebben aan de nieuwe schepping:

---

12 Ward, 2018:255–256; 1985:202; 1977:223.

13 Southgate, 2008:85.

14 Calvin, 2010a.

15 Luther, 1913:2652b.

Na de dood zou er iets beters voorbehouden zijn voor deze schepselen. Zij zouden op een dag worden verlost van het verderf en voldoende herstel voor al het huidige lijden ontvangen.<sup>16</sup>

Het reddingswerk van Jezus Christus zou vrede brengen aan de hele schepping. Het Nieuwe Testament legt meerdere keren nadruk op dit 'alles' in de verkondiging van het heilswerk. Het was namelijk Gods

voornemen om met Christus de voltooiing van de tijd te verwezenlijken en zijn besluit om *alles* in de hemel en op aarde onder één hoofd bijeen te brengen, onder Christus (Efl:9–10).

Oorsprong is Hij, eerstgeborene van de doden, om in alles de eerste te zijn: in Hem heeft heel de volheid willen wonen en door Hem en voor Hem *alles* met zich willen verzoenen, *alles* op aarde en alles in de hemel, door vrede te brengen met zijn bloed aan het kruis (Ko1:18b–20).

In de Bijbel is de verlossing die Jezus Christus brengt een verlossing voor de hele schepping, *alles* op aarde en *alles* in de hemel. Dat betekent niet dat elk mens gered wordt, zoals alverzoeners graag beweren. Het betekent dat de redding die een mens persoonlijk ontvangt door het verlossingswerk van Christus onlosmakelijk verbonden is met het grotere geheel.<sup>17</sup> Er is in de Bijbel geen verlossing, geen sociaal en persoonlijk leven dat gescheiden is van de schepping als totaal. Vanaf Genesis tot Openbaring is er aandacht voor de verlossing van de hele schepping, opdat Christus in alles de Eerste zou zijn. Dat betekent niet dat het persoonlijke aspect van de verlossing afwezig is. Het betekent dat het in zijn grote belangrijkheid deel uitmaakt van een groter geheel.<sup>18</sup> De joodse denker Moses Maimonides illustreert deze relatie tussen het persoonlijke en het geheel als volgt:

Een individu onder de inwoners van de stad dacht dat de overheid als hoofddoel had zijn huis 's nachts tegen rovers te beschermen. Vanuit een bepaald perspectief is dit correct. Doordat het huis van het individu door de overheid wordt bewaakt, lijkt dit voor het individu het hoofddoel van de overheid te zijn.<sup>19</sup>

Als dit individu zich zou realiseren dat de overheid ook de huizen van de inwoners van de stad moet beschermen, zou dit hem of haar er niet toe

---

16 Wesley, 1872:II:449; 1825:131.

17 Wright, 2018:169–224; Helyer, 1994:235–246.

18 Gunton, 1993:33–34.

19 Maimonides, 1963:3.13.

dwingen de gedachte te verwerpen dat de overheid het huis van dit individu beschermt. Het is dan echter een gedachte die geen oog heeft voor het hoofddoel van de overheid voor het grotere geheel. De overheid beschermt niet enkel het huis van het individu maar van alle inwoners.

Vanuit de reflectie over de kosmische betekenis die het heilswerk van Jezus Christus heeft, is er hoop voor de toekomst van deze schepping. In de heilsgeschiedenis zien we namelijk uitvoerig dat God zorg draagt voor zijn werk en het niet overgeeft in de handen van zijn vijanden.

## Reflecties vanuit de toekomstleer

### *Voltooiing en vrede*

In Jesaja 65:17 kondigt de profeet aan dat God een nieuwe hemel en een nieuwe aarde zal scheppen. In de context van dit tekstgedeelte wordt er gesproken over de vernieuwing van de mensenwereld en van de dierenwereld:

Zie, Ik schep een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Wat er vroeger was raakt in vergetelheid, het komt niemand ooit nog voor de geest. Er zal alleen maar blijdschap zijn en groot gejuich om wat Ik schep. Ik herschep Jeruzalem in een jubelende stad en schenk haar bevolking vreugde. Dan zal Ik over Jeruzalem jubelen en Mij verblijden over mijn volk. Geen geweet of geweeklaag wordt daar nog gehoord. Geen zuigeling zal daar meer zijn die slechts enkele dagen leeft, geen grijsaard die zijn jaren niet voltooit; want een kind zal pas sterven als honderdjarige, en wie geen honderd wordt, geldt als vervloekt. Zij zullen huizen bouwen en er zelf in wonen, wijngaarden planten en zelf van de opbrengst eten; in wat zij bouwen zal geen ander wonen, van wat zij planten zal geen ander eten. Want de jaren van mijn volk zullen zijn als de jaren van een boom; mijn uitverkorenen zullen zelf genieten van het werk van hun handen. Zij zullen zich niet tevergeefs afmatten en geen kinderen baren voor een verschrikkelijk lot. Zij zullen, met heel hun nageslacht, een volk zijn dat door JHWH is gezegend. Ik zal hun antwoorden nog voor ze Mij roepen, Ik zal hen verhoren terwijl ze nog spreken. Wolf en lam zullen samen weiden, een leeuw en een rund eten beide stro en een slang zal zich voeden met stof. Niemand doet kwaad, niemand sticht onheil op heel mijn heilige berg – zegt JHWH<sup>7</sup> (Js65:17–25).

Doordat er in deze tekst sprake is van de stad Jeruzalem (vs18–19), van mensen die niet jong sterven (vs20) en die kinderen krijgen (vs20, 23), worden deze woorden uitgelegd als een beschrijving van het toekomstige messiaanse vrede. Dat vrede zal tijdelijk zijn en de schepping is dan nog niet perfect, omdat het kwaad nog niet volledig van de aarde is ver-

dwenen en ook de dood als laatste vijand nog aanwezig is. Het is de tijd die aanbreekt na de komst van de Messias. Daarin zal de Messias als Koning over de aarde regeren en alle vijanden van God aan zijn voeten leggen. De apostel Paulus vermeldt dit beknopt als hij spreekt over de volgorde van de opstandingen. Voor die opstandingen geldt:

Christus als eerste en daarna, wanneer Hij komt, zij die Hem toebehoren. En dan komt het einde en draagt Hij het koningschap over aan God, de Vader, nadat Hij alle heerschappij en elke macht en kracht vernietigd heeft [in het messiaanse vrederijk]. Want Hij moet koning zijn totdat ‘God alle vijanden aan zijn voeten heeft gelegd’. De laatste vijand die [in het messiaanse vrederijk] vernietigd wordt is de dood, want er staat: ‘Hij heeft alles aan zijn voeten gelegd.’ Wanneer er ‘alles’ staat, is dat natuurlijk uitgezonderd degene die alles aan Hem onderwerpt. En op het moment dat alles aan Hem onderworpen is, zal de Zoon zichzelf onderwerpen aan Hem die alles aan Hem onderworpen heeft, opdat God over alles en allen zal regeren [in de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde] (1Ko15:23–28).

Openbaring 20 wijst er verder op dat dit messiaanse vrederijk duizend jaar zal duren en dat het aan zijn einde komt na een oorlog met Gog en Magog. Na dat gebeuren spreekt Openbaring 20 over het oordeel voor de witte troon en luidt Openbaring 21 de komst in van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, zoals dat ook het geval is in het bovengenoemde citaat uit 1 Korinthe 15.

In Jesaja 65 loopt de beschrijving echter juist andersom: van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde naar de tijd in het messiaanse vrederijk, waarin de dood nog niet is weggedaan en de Messias alle vijanden van God onderwerpt (vgl. Js25:8; 26:6–9; Ps110:2). Met deze uitleg is niets mis. Wat wel opvalt, is dat de profeet deze beschrijving van de tijdelijke toestanden in het vrederijk inleidt met de woorden: ‘Zie, Ik schep een nieuwe hemel en een nieuwe aarde’ (65:17). Die vreemde introductie leidt er in de christelijke verkondiging vaak toe dat deze woorden genuanceerd worden of veranderd in: ‘Zie, Ik schep een tijdelijk messiaans vrederijk.’

Maar de profeet kiest juist niet voor die aanhef. Er wordt gekozen om de beschrijvingen van het vrederijk in het licht van de eeuwigheid te zien. Wie dit procesmatig perspectief niet accepteert, zal vaak een keuze maken uit één van de drie fasen: (1) Jesaja 65 beschrijft de huidige toestand van Gods koninkrijk op aarde; (2) Jesaja 65 beschrijft het vrederijk; of (3) Jesaja 65 beschrijft de nieuwe schepping. De uitdaging blijft dan de aanhef ‘nieuwe hemel en een nieuwe aarde’, die verwijst naar de voltooiden nieuwe

schepping (fase 3) en de verwijzingen naar de dood en vloek (65:20) die bij fase 1 en 2 horen (vgl. 25:8).<sup>20</sup>

Dit door de profeet bewust gecreëerde spanningsveld willen we niet oplossen. Samen met de oudtestamenticus John Oswalt (1940) kiezen we er daarom voor dat de profeet bij de aankondiging van de ‘nieuwe hemel en nieuwe aarde’ niet alleen aan de uiteindelijke voltooiing denkt, maar aan het hele proces van de herschepping.<sup>21</sup> Wat er in het vreedrijk gebeurt is namelijk een voorproef van wat er daarna gebeurt. De context getuigt daardoor van vergeten en verheugen. Eerst vergeet God (vs16b), daarna vergeet de mens (vs17b), vervolgens verheugt de mens zich (vs18a) en dan verheugt ook God zich (vs19a). Centraal in de beschrijving van de toekomst staat de vreugde in de stad die God voor zijn heerlijkheid uitkoos (vs18), de vervulling van de levensjaren (vs20), het genieten van huis, tuin en gezin (vs21–22), het veilig wonen van oud en jong (vs23), de diepe verbondenheid met God (vs24) en de harmonie tussen de dieren (vs25). Afgevoelen worden de gedachten aan het negatieve moeizame verleden (vs17), geweest en gekerm (vs19), het vervloekte (vs20) en het weggevoerd van de aardse zegeningen en nakomelingen (vs22–23). De schepping van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde is dan nauw verbonden met de toekomstige verlossing en vernieuwing van de uitverkoren stad Jeruzalem.<sup>22</sup> Dit is geen vreemd fenomeen. Ook elders in de profetie zijn de thema’s van de nieuwe schepping, Jeruzalem en het Davidische koningshuis met elkaar verbonden (Ps132:11–14). Het is een heerlijke beschrijving van wat er in de heilige stad zal gebeuren.

### *Verbinding met Jesaja 11 en Hosea 2*

In deze beschrijving komt ook de dierenvrede opnieuw ter sprake, die de profeet al in Jesaja 11 vermeldde. In hoofdstuk 8 zijn we al uitvoerig op dat tekstgedeelte ingegaan. Het eerste dierenpaar (wolf en lam) en het vijfde dierenpaar (leeuw en rund) uit Jesaja 11 keren in Jesaja 65 terug. Ook is het mogelijk in de slang van Jesaja 65 (שׁוֹרֵשׁ, *nāchās̄j*) een verwijzing te zien naar de adder (אֲרִיִּסָּה, *peten*) en de gifslang (אֲרִיִּסָּה, *tsif’oni*) van Jesaja 11:

Wolf en lam zullen samen weiden, een leeuw en een rund eten beide stro en een slang zal zich voeden met stof. Niemand doet kwaad, niemand sticht onheil op heel mijn heilige berg – zegt JHWH (Js65:25).

<sup>20</sup> Scofield, 1992:784.

<sup>21</sup> Oswalt, 1998:656–657.

<sup>22</sup> Keil and Delitzsch, 1988a:291.

De wolf en het lam eten harmonisch van dezelfde maaltijd. Er gebeurt geen kwaad en onrecht meer. Alle dieren voeden zich met plantaardige producten. Dan wordt Gods nieuwe verbond met de dieren vervuld, waarvan de profeet Hosea al getuigde:

Op die dag sluit Ik voor mijn kinderen een verbond met de dieren van het veld en met alles wat vliegt en kruipt (Hs2:20 [oude vert.:2:18], vgl. hoofdstuk 6).

De slang zal dan geen gevaar meer voor een ander schepsel vormen, maar wel nog op zijn buik blijven kruipen. Hij wordt niet in oorspronkelijke vorm hersteld (vgl. Gn3:14). Terwijl elk schepsel, wolf en lam, leeuw en rund, van de vloek wordt bevrijd, heeft de verleider geen deel aan de verlossing.<sup>23</sup>

#### *De nieuwe schepping als theater van Gods heerlijkheid*

Als we Jesaja 65 procesmatig opvatten en deze profetie als een zwakke weerspiegeling zien van waar God in de eeuwigheid naartoe wil werken, is er ook hoop voor de dieren. Het zou namelijk vreemd zijn om juist dat gegeven te beperken tot het messiaanse vrederijk of symbolisch op te vatten. De basis om dat te doen zou namelijk niet in de tekst aanwezig zijn, maar vanuit een eigen vooraf gemaakte keuze voortkomen. Het is echter cruciaal te erkennen hoe aards het hele visioen in Jesaja 65 is, hoe materieel en tastbaar.<sup>24</sup> Het is Gods belofte voor het leven in een reële wereld met reële huizen, tuinen en geboortes. Ver gaat dit uit boven het toekomstige leven in een symbolische fantasiewereld dat veel mystici in de geschiedenis verkondigden.

Jesaja 65 getuigt op die wijze van de vervulling van Gods plan met deze schepping. Wie niets wil weten van een eeuwig herstel in het dierenrijk, zal er daarom alles aan doen om deze tekst weg te redeneren. Doordat de profeet zijn beschrijving van de toekomstige vernieuwing inleidt met een verwijzing naar de 'nieuwe aarde' en beëindigt met de komende harmonie onder de dieren, lijkt ons dit geen goede keuze. Jesaja 65 pleit ervoor dat Gods nieuwe schepping niet alleen de menselijke maatschappij omvat, maar zegen brengt aan de hele schepping. Zowel de aanhef als het slot van Jesaja 65:17–25 getuigen daarom intens van de radicale kosmische verandering die er uiteindelijk in de schepping zal plaatsvinden.<sup>25</sup>

---

23 Riecker, 2013:272; Cassuto, 1989:160; Hengstenberg, 1855:I.18.

24 Brueggemann, 1998:250.

25 Whybray, 1981:275.

De Britse schrijver en christelijke apologeet Clive S. Lewis (1898–1963) speculeerde daarom dat op zijn minst de tamme dieren in de nieuwe schepping aanwezig zouden zijn. Zij kennen namelijk een intense relatie met de mens en zijn deze niet vijandig gezind.<sup>26</sup> In de toekomstige nieuwe stadstuin, waarvan Openbaring 21–22 getuigde, zou alles dan worden vernieuwd. In die toekomstige alomvattende tempel kan er plaats zijn voor dieren, zoals dat het geval was in Gods oude tempel:

Zelfs de mus vindt een huis en de zwaluw een nest waarin ze haar jongen neerlegt, bij Uw altaren, JHWH van de hemelse machten, mijn Koning en mijn God. Gelukkig wie wonen in Uw huis, gedurig mogen zij U loven (Ps84:4–5).

Heel de schepping geeft God eer en getuigt van zijn schoonheid en grootheid. De reformator Johannes Calvijn (1509–1564) schreef al in zijn aantekeningen op Genesis: ‘God schiep de schepping, zodat deze een theater van zijn heerlijkheid zou zijn.’<sup>27</sup>

#### *Dieren rond de troon*

Vanuit dit theologisch perspectief is het niet vreemd dat er rond de troon van het Lam aan het slot van Openbaring 5 opnieuw aandacht is voor de dieren:

Elk schepsel in de hemel, op aarde, onder de aarde en in de zee, alles en iedereen hoorde ik zeggen: ‘Aan Hem die op de troon zit en aan het lam komen de dank, de eer, de lof en de macht toe, tot in eeuwigheid’ (Op5:13).

Dit vers is een geweldige uitdrukking van de universele lof die het Lam in de eeuwigheid zal ontvangen. In het verleden rezen echter vragen of dit tekstgedeelte verwees naar een universeel lof. Doordat uitleggers vonden dat alleen mensen en engelen intelligentie hadden om te zingen, kon het bij ‘elk schepsel’ alleen om deze twee categorieën gaan.<sup>28</sup> Gregory Beale dacht bij ‘elk schepsel’ daarom aan de tegenstanders van God, die nu eer aan het Lam moesten betuigen (vgl. Fp2:10–11).<sup>29</sup> Uitdagingen voor deze uitleg waren: hoe waren de tegenstanders met ‘de hemel’ verbonden? Hoe lieten mensen of engelen zich met alles wat in de zee is verbinden? En waren de mensen niet reeds vermeld in 5:8–10 en de engelen in 5:11?

---

26 Lewis, 2009:145–146.

27 Calvin, 2010b.

28 Yeatts, 2003; Easley, 1999:96; Ladd, 1972:93.

29 Beale, 1999:365.



Dit pleitte ervoor om, na de mensen en engelen, in Openbaring 5:13 aan de dierenwereld te denken die God looft.<sup>30</sup> De plaatsbeschrijvingen duiden namelijk op de hele schepping: de vogels in de hemellucht, de landdieren op aarde, de kruipende dieren onder de aarde en de zeedieren op de zee en in de zee (vgl. Ex20:11; Jb11:8–9; Ps146:6; Ne9:6; Op5:3; 10:6). Deze communicatie over en weer tussen de dieren en God was in de Bijbel niet vreemd. De profeet Jesaja schreef in zijn reflectie over de toekomstige vernieuwing al namens God:

De wilde dieren zullen Mij eer bewijzen, de jakhalzen en de struisvogels, omdat Ik water schep in de woestijn en rivieren in de wildernis (43:20a).

Verder luidt het in de Psalmen:

Hemel en aarde moeten Hem loven, de zeeën, met alles wat daarin leeft (69:34).

Laat de hemel verheugd zijn, de aarde juichen, de zee bruisen en alles wat daar leeft. Laat het veld verblijd zijn en alles wat daar groeit, laten alle bomen jubelen voor JHWH (96:11–13a; vgl. 98:7–9a).

Prijs JHWH, al zijn schepselen, prijs Hem, overal in zijn rijk. Prijs JHWH, mijn ziel' (103:22). 'Alles wat adem heeft, loof JHWH. Halleluja! (150:6)

Dit is het getuigenis waar Psalm 148 volledig van vervuld is:

Halleluja! Loof JHWH, bewoners van de hemel, loof Hem daar in de hoogten, loof Hem, al zijn herauten, loof Hem, heel zijn engelenmacht. Loof Hem, zon en maan, loof Hem, heldere sterren, loof Hem, hoogste hemelen, water boven de hoge hemel. Laten zij loven de naam van JHWH: op zijn bevel zijn zij geschapen, Hij gaf hun een plaats voor eeuwig en altijd, Hij stelde een wet die nooit zal vergaan. Loof JHWH, bewoners van de aarde, zeemonsters en oceanen, vuur en hagel, sneeuw en rook, stormwind die doet wat Hij zegt. Alle bergen en heuveltoppen, hout dat vrucht draagt, alle ceders, dieren van het veld en dieren in de wei, alles wat kruipt en op vleugels gaat. Koningen van de aarde en alle naties, vorsten en alle leiders van de aarde, jonge mannen en jonge vrouwen, oud en jong tezamen. Laten zij loven de naam van JHWH, alleen zijn naam is hoogverheven, zijn luister gaat aarde en hemel te boven. Hij verhoogt het aanzien van zijn volk, de roem van al wie Hem trouw zijn, het volk van Israël, dat Hem nabij is. Halleluja!

---

30 Patterson, 2012:175; Osborne, 2002:264; Kistemaker, 2001:213–214; Aune, 1997:366; Morris, 1987:102.

Dit is een prachtig getuigenis dat aansluit bij de oude gedachte dat dieren geschapen werden als eerbetoon aan de godheid.<sup>31</sup> De hele schepping bracht eer aan de Schepper.

### *Een onterechte scheiding*

Hoewel we deze bijbelse uitspraken over lovende dieren metaforisch kunnen opvatten,<sup>32</sup> is het een terechte vraag wat ons tot die opvatting brengt. Doen we dat op basis van het bijbelse getuigenis of gebeurt dit op basis van andere opvattingen? Persoonlijk denk ik dat dit laatste het geval is. De ongewilde scheiding die er vanuit het verlichtingsdenken tussen mensen en dieren is gekomen, heeft ervoor gezorgd dat de bestaande relatie tussen de dieren en God in de Bijbel onvoorstelbaar werd (vgl. hoofdstuk 3). Zij is dan even vreemd als de ezel van Bileam die in staat was een engel te zien. Zulke bijbelse vertellingen moest de moderne mens vergeestelijken. Dieren hadden immers niet dezelfde intelligentie als mensen, ze hadden geen ziel en konden daardoor niet in relatie staan met God of de engelenwereld. Daarmee kwam ook het besef op de achtergrond te staan dat de hele schepping deelde in het verlossingswerk van de Messias.

Volgens de Engelse nieuwtestamenticus Richard Bauckham (1946) wijst het bijbelse spreken over de lofprijs van de dieren er juist op dat 'alle schepselen eer brengen aan God, door zichzelf te zijn en de rol te vervullen die God hun in zijn schepping schonk'.<sup>33</sup> Zo getuigt het bijbelboek Jona er van dat God een grote vis en een kleine worm gebruikt tot zijn eer (2:1; 4:7). 'ЈНВН, de God van de hemel, de God die de zee en het land gemaakt heeft' (1:9), draagt zorg voor deze dieren.<sup>34</sup> Het belang dat zij voor God hebben, blijkt uit de slotvraag van dit boek:

Zou Ik dan geen verdriet hebben om Nineve, die grote stad, waar meer dan honderdtwintigduizend mensen wonen die het verschil tussen links en rechts niet eens kennen, en dan nog al die dieren? (4:11).

De lofprijs van de dieren is in de Bijbel verbonden met de schepping, Gods verlossingsweg en het doel van God met deze schepping. Gods schepping roemt haar Schepper niet enkel voor wat er in het verleden gebeurde en wat er in het heden gebeurt. De lofprijs van de schepping staat ten diepste in relatie met Gods doel voor deze schepping: de toekomstige verheerlijking, de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. In de weg die God vanaf de

---

31 Beyerlin, 1999:22; Keel, 1978:47; Hillers, 1978:331.

32 Zie bijvoorbeeld: Allen, 2002:393.

33 Bauckham, 2002:47.

34 Schifferdecker, 2007:218.

oorspronkelijke schepping naar zijn nieuwe schepping gaat, krijgen dan ook de dieren hun bijzondere plaats voor God.<sup>35</sup> Daarom bevinden niet alleen mensen, maar ook dieren zich rondom de troon om het Lam hulde te brengen voor de verlossing en de heerlijke toekomst die er voor deze schepping zal zijn.

## Reflecties vanuit de reddingsleer

### *Gods intense zorg voor dieren*

God schiep deze schepping als uitdrukking van zijn heerlijkheid. Meerdere keren wijst God de mensen op de bijzondere karakteristieken van de dieren: 'Hoe talrijk zijn uw werken, *ИВН*. Alles hebt U met wijsheid gemaakt, vol van uw schepselen is de aarde' (Ps104:24). Deze dieren zijn er niet in eerste instantie voor de mens, ze zijn er voor God: 'Mij behoren de dieren van het woud, de beesten op duizenden bergen, Ik ken alle vogels van het gebergte, wat beweegt in het veld is van Mij' (Ps50:10–11). God staat met de dieren in relatie en draagt zorgt voor hen (vs21, 27–28, vgl. hoofdstuk 4). De psalmist roept daarom uit: 'laat *ИВН* zich verheugen in zijn werken' (vs31). Het is goed ons bewust te zijn van deze goede zorg die God voor dieren heeft.

In dit boek was al talrijke keren sprake van de plaats en zorg die God voor dieren in de heilsgeschiedenis heeft. Het zou overbodig zijn die allemaal in dit gedeelte te herhalen. We kunnen bij de onderdelen naar de betreffende hoofdstukken in dit boek verwijzen. Al vanaf het begin zijn mensen en dieren nauw met elkaar verbonden. God schiep de landdieren en de mensen op dezelfde dag (Gn1:24–30, hoofdstuk 2) en laat de mens namen geven aan de dieren (2:19–20, hoofdstuk 3). Door de ongehoorzaamheid worden niet alleen de mensen, maar ook de dieren onderworpen aan de machten van het kwaad en de vergankelijkheid (6:1–12, hoofdstuk 4). God kiest er echter voor om Noach een ark te laten bouwen voor mensen *en* dieren (6:18–20) en sluit met beide groepen een verbond (9:8–17, hoofdstuk 6). Diezelfde houding klinkt ook door bij de instelling van de rustdag op de berg Sinai: God wil dat zowel de mens als zijn dieren genieten van de rust (Ex20:8–11, hoofdstuk 7). In de geschiedenis zijn mens en dier intens met elkaar opgetrokken. Dat gebeurde zowel op een vreedevolle als wrede manier (hoofdstuk 5). De profeet Jona wordt later door God geconfronteerd met zijn wrede houding. Hij houdt geen rekening met de vele dieren in Nineve (Jn4:11, hoofdstuk 7). Ook hierin komt Gods keuze naar voren om dieren te redden van het onheil en hun leven te schenken.

---

35 Horrell and Coad, 2011:29–44; Patton, 2000:406; Wessels, 1990:31–32.

Uit de heilsgeschiedenis blijkt dat God meer ziet dan enkel de verlossing van de mens. In de weg die God met deze schepping gaat, krijgen ook de dieren een bijzondere plaats, zoals David betuigt: 'U, JHWH, bent de redder van mens en dier' (Ps36:7). Die weg van de redding wordt in de toekomst voortgezet. Jesaja 11 en 65 getuigen van de vernieuwing die God in het dierenrijk teweeg zal brengen. Veel christenen houden vast aan de fysiek-concrete uitleg van deze toekomstverwachting (hoofdstuk 8-10). Zou de uiteindelijke voltooiing van Gods plan met deze schepping dan werkelijk een stap achteruit zijn als het om de dieren gaat? Blijft het leven van de dieren voor eeuwig in de klauwen van de dood gevangen, ook al zijn dieren anders dan mensen? God mag juist als voorbeeld gelden van hoe mensen over de dieren dienen te regeren (hoofdstuk 3).

Vanuit de intense relatie tussen God en dieren die de Bijbel beschrijft, is de stelling niet vreemd dat dieren eveneens een plaats in de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde mogen kennen. Dat is een conclusie die ikzelf met dit boek heb willen onderbouwen. Ik beseft dat mensen ook die gedachte gemakkelijk als kinderachtig afwijzen, omdat het niet in hun denken past. Toch is het van belang dat hierin het bijbelse spreken het hoogste gezag kent. Dit getuigt van een toekomstig koninkrijk van God, waarin de Messias in het middelpunt staat en waarin niet alleen geestelijke, maar ook fysieke wezens aanwezig zijn. In de Bijbel klinkt keer op keer het getuigenis dat God deze schepping met haar tijd en ruimte gewild heeft, maar dat de machten van het kwaad deze onderwierpen aan de vergankelijkheid. We horen van een nieuwe aarde waar gerechtigheid woont (2Pt3:13). Als alle ongerechtigheid door de komende brand is verdwenen, breekt de tijd van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde aan. Dat is de tijd waarin de schepping bevrijd zal zijn van alle vergankelijkheid en de negativiteit die haar nu nog teistert. Het zal een tijd zijn waarin de wolf bij het lam zal zijn en het luipaard zich zal neerleggen bij het kleinvee (Js11:6).

### *Nieuwe dieren of opstanding*

Het is een terechte vraag of het bij deze dieren in de nieuwe schepping om nieuwe dieren gaat, die God speciaal daarvoor schept of om gestorven dieren, die God uit de macht van de dood verlost en opwekt. Zijn de dieren in de nieuwe hemel en de nieuwe aarde een gevolg van Gods scheppingsdaad of van Gods verlossingsdaad? Als we voor het laatste kiezen betekent dit dan dat elke dinosaurus, die in het verleden de aarde teisterde, op de nieuwe aarde aanwezig zal zijn?

Verreweg de meeste theologen, die over de nieuwe hemel en de nieuwe aarde reflecteren, vinden het ondenkbaar dat er op de nieuwe aarde geen dieren aanwezig zijn. Een wereld zonder dieren, bomen, bloemen en vele andere prachtige dingen, die deze schepping kent, zou een enorme achter-

uitgang zijn. Het zou een schepping zijn die enkel nog maar uit een ‘nieuwe hemel’ met zijn engelen en geesten bestaat en niet meer uit een ‘nieuwe aarde’, waarin alle beloften van God zich aards-concreet kunnen vervullen. Dat zou volledig buiten de verwachting liggen van de hoop die de bijbelse rechtvaardigen hadden, toen zij uitzagen naar een tijd waarin ze mochten genieten van de wijn en konden rusten onder de vijgenbomen.

Doordat velen het zich tegelijk niet kunnen voorstellen dat elk dier dat ooit op aarde leefde uit de dood zou opstaan, geloven de meeste christenen dat God speciaal nieuwe dieren voor de nieuwe aarde zal scheppen.<sup>36</sup> Een moeilijkheid hierbij is dan wel dat we met deze nieuwe dieren nog niet eerder een relatie hadden. We hadden namelijk een specifieke relatie met onze hond of kat en niet met een algemene categorie ‘honden’ of ‘katten’. Zullen we het huisdier dat we van harte liefhadden dan nooit meer terugzien? Vanuit de bijbelse openbaring is daar momenteel geen duidelijk antwoord over te geven.

### *Onsterfelijke dieren*

Vanuit de belofte dat de mens in de toekomst weer mag eten van de levensboom (Op2:7; 22:2), is de gedachte geoorloofd dat dit eten ervoor zorgt dat de mens weer toegang krijgt tot het eeuwige leven. In hoofdstuk 4 reflecteerden we al over de vraag of dieren, net als de mensen, eveneens sterfelijke geschapen waren. We ontdekten dat er een goede basis is om te stellen dat dit in Genesis 1–2 daadwerkelijk het geval was. Mensen en dieren waren sterfelijke geschapen, waarbij de mens de mogelijkheid had om eeuwig te kunnen leven door te eten van de levensboom. Wie daar niet van at, zou niet eeuwig leven. Daarom dacht God, na de ongehoorzaamheid van de mens:

Nu wil Ik voorkomen dat hij ook vruchten van de levensboom plukt, want als hij die zou eten, zou hij eeuwig leven. Daarom stuurde Hij de mens weg uit de tuin van Eden om de aarde te gaan bewerken, waaruit hij was genomen. En nadat Hij hem had weggejaagd, plaatste Hij ten oosten van de tuin van Eden de cherubs en het heen en weer flitsende, vlamrende zwaard. Zij moesten de weg naar de levensboom bewaken (3:22b–24).

In de toekomst wordt de weg terug naar de levensboom voor de mens geopend. Net als in Genesis horen we daarbij niet dat deze weg ook voor dieren wordt opengemaakt. Dat kan betekenen dat de dieren in de nieuwe schepping, evenals de dieren in de oorspronkelijke schepping, niet lijden of pijn hebben, maar wel sterven. Een andere mogelijkheid is dat God ervoor zorgt dat ook de dieren niet meer zullen sterven in de nieuwe hemel en de

---

<sup>36</sup> Zie bijv. Polkinghorne, 2006:152.

nieuwe aarde. De dood als vijand van het leven is dan voorgoed voorbij. Een uitspraak als: 'Er zal geen dood meer zijn, geen rouw, geen jammerklacht, geen pijn, want wat er eerst was is voorbij' (Op21:4), geldt dan voor mens *en* dier.

Een uitdaging bij deze sterfelijkheid is dan (net als in het gesprek over de oorspronkelijke schepping) de betekenis en het nut van de levensboom. Waarom is er een levensboom nodig als mensen en dieren het eeuwige leven in zichzelf ontvangen? Dat brengt mij voorlopig tot de conclusie dat mensen en dieren voor eeuwig van God afhankelijk blijven om het leven te ontvangen. Trouwens, als de dieren in de nieuwe schepping niet meer sterven, betekent dit dan dat wij mensen geen vlees meer zullen eten? Wat vertelt de bijbelse openbaring of de christelijke geloofsleer ons over onze eetmanieren in de toekomst? Zijn alle mensen vegetarisch en verdwijnen alle heerlijke zomerse vleesbarbecues voorgoed uit de geschiedenis als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde aanbreken?

# 13 Vegetarische toekomstmaaltijden

## 1. Vegetariërs en de Bijbel

### Christenen en groenten in de geschiedenis

Genieten van vegetarische gerechten hoort bij de culinaire trends. Wereldwijd bieden topkoks in hun restaurants vegetarische menu's aan die vleeseters ook kunnen waarderen. Deze keuze voor vegetarisme wordt door westerse christenen graag met oude filosofieën of oosterse religies verbonden. De Griekse filosoof Plato (427–347 v.Chr.) schreef dat een ideale staat vegetarisch leefde.<sup>1</sup> Hierin was hij niet alleen. Een eeuw eerder werd ook Pythagoras (±570–500 v.Chr.), de bekende wiskundige, het vlees van zijn bord en wierp hij ook nog eens de groenteboon daar vanaf. Zijn keuze om geen vlees te eten, raakte zo bekend dat wie vegetarisch at 'volgeling van Pythagoras' was. Pas rond het jaar 1850 zou de term 'vegetarisch' opkomen.

In de christenheid vinden we soortgelijke taferelen. Zo weigerden de Manicheeërs, in de tijd van de kerkvader Augustinus, om vlees te eten. Hun stichter, Mani uit Perzië, was in 276 n.Chr. zelfs door de Sassaniden om het leven gebracht, omdat hij weigerde vlees te eten. Vlees was volgens de geloofsovertuigingen van de Manicheeërs iets kwaadaardigs. Het moest als corrupt en slecht voor de mens worden beschouwd. Volgens de kerkvader Tertullianus (±160–230) kozen zij die veel vlees aten ervoor om hun buik tot god te maken. Hij had daarom zware kritiek op hen die de bijbelse uitspraak dat alle voedsel rein was (Rm14:20–21; 1Ko10:25) zelfzuchtig misbruikten om hun buik overvol te maken.<sup>2</sup>

Clement van Alexandrië (±125–215) en Ambrosius van Milaan (339–397) riepen de christenen op zich te verheugen over de vele groenten en het fruit waarvan de schepping hen voorzag. Clement sluit in zijn beschrijving van wat een 'geestelijk' dieet is nauw aan bij denkers als de Griekse filosoof Plato (428–348 v.Chr.), de Griekse historicus Plutarchus (46–120 n.Chr.) en de Romeinse filosoof Gajus Rufus (30–102). Een evenwichtige voeding bestond uit 'uien, olijven, enkele groenten, melk, kaas, seizoensfruit en gekookt voedsel zonder saus'. Ter onderscheiding van zijn tijdgenoten voegt Clement toe 'en als er geroosterd of gekookt vlees nodig is, laat

---

1 Plato, 2003.

2 Tertullianus, 2010:§15-16.

hem een portie ontvangen.<sup>3</sup> Hij wil hier voorzichtig mee omgaan, want vlees en wijn zouden als voedsel van genot de menselijke ziel verduisteren en vullen met kwade lusten. Zij zouden de ‘demonen van de buik’ wakker maken. Beter was het beide uit de menukaart te schrappen en de ziel rein te houden, zodat deze gezond en wijs bleef. Clement verwees hiervoor naar Paulus die schreef: ‘Vlees, wijn of iets anders waaraan uw broeder of zuster aanstoot neemt, kunt u beter laten staan’ (Rm14:21).<sup>4</sup> De context waarin de apostel deze woorden echter uitsprak, liet de kerkvader daarbij in zijn verwijzing achterwege.

Verder schrijft de kerkvader Athanasius van Alexandrië (295–373) dat Antonius van Egypte (251–356), de stichter van de eerste christelijke kloosters, enkel brood met zout at en water dronk. Vlees en wijn kwamen niet in de mond van deze heilige.<sup>5</sup> De grote Griekse kerkvader en monastische Basilius van Caesarea (330–379) volgde die trend en wees erop dat Genesis 1 toonde dat het Gods oorspronkelijke plan met mens en dier was dat beide vegetarisch zouden leven. Zowel mens als dier verliet die goddelijke instructies in de tijd van de zondvloed. In de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde zouden mensen en dieren echter terugkeren naar het beginsel uit Genesis 1 en enkel nog vegetarisch leven. Dan zou de mens ‘niet meer een slaaf van het vlees zijn. De mens zou vrij zijn en evenals de engelen in diepe intimiteit met God leven.’<sup>6</sup> Tegelijk erkende Basilius dat een groot deel van de christenen zich weinig van deze inzichten aantrok.<sup>7</sup>

Later verbood Benedictus van Nursia (480–547) het zijn kloosterorde om vlees te eten. Enkel bij ernstige ziekte durfde de monnik een oogje dicht te knijpen. Bij Augustinus horen we een genuanceerder geluid hierover:

Ik ben niet bang voor de onreinheid van vlees, maar voor de onreinheid van het verlangen ernaar. Ik weet dat Noach alle vlees mocht eten dat tot voedsel kon dienen, dat Elia weer op krachten kwam door het eten van vlees en dat Johannes met zijn bewonderenswaardige ascese niet verontreinigd werd door het eten van dieren, de sprinkhanen die zijn voedsel waren. Maar ik weet ook dat Esau verleid werd door zijn verlangen naar linzen, dat David zichzelf berispt heeft vanwege zijn verlangen naar water en dat onze koning op de proef gesteld is, niet met vlees maar met brood. En in de woestijn verdiende het volk een verwijt, niet omdat het naar vlees

3 Clementis Alexandrini, 2002:II.1.15; Ambrose of Milan, 2003:III.28. Vgl. Plato, 2003:II.13.372c; Plutarchus, 1999a:4.664a.

4 Clementis Alexandrini, 2002:I.11.1, II.1.15-16; 2.29.

5 Athanasius van Alexandrië, 2013.

6 Basilius Caesariensis, 2018:II.6-7.

7 Shaw, 2011:82.



verlangde maar omdat het in zijn verlangen naar voedsel tegen de Heer morde.<sup>8</sup>

De keuze om strikt vegetarisch te leven werd zodoende niet door iedereen gevolgd. De kerkvader Ireneüs van Lyon (±140–202) wees erop dat een resolute afwijzing van het eten van vlees eerder verbonden was met de dwaalleer van de gnostiek dan met het christelijke geloof.<sup>9</sup> De benedictijner monnik, prediker en mystiek schrijver, Eckbert van Schonau (±1120–1184), kondigde in het jaar 1163 tien dwalingen af over de zogenaamde Katharen. De tweede dwaling was dat zij weigerden vlees te eten. In het jaar 1208 verklaarde paus Innocentius III (1160–1216) de oorlog aan degenen die het vegetarisme leerden. Duizenden werden uitgeroeid in naam van de vleesetende christenheid.

Toch zou het vegetarisme niet verdwijnen. Vele bekendheden zouden het vlees aan de kant zetten: Gautama Buddha (±563–483 v.Chr.), Leonardo da Vinci (1452–1519), John Wesley (1703–1791), Ellen G. White (1827–1915), Vincent van Gogh (1853–1890), Mahatma Gandhi (1869–1948), Albert Schweitzer (1875–1965). In 1809 zou William Cowherd (1763–1816) in Engeland de *Christian Church* oprichten, die in haar leerstellingen het vereiste opnam om vegetarisch te leven. Hij baseerde zich hiervoor op de Zweedse Lutherse theoloog en mysticus Emanuel Swedenborg (1688–1772), die overtuigd was dat het eten van vlees tot de eerste zonde in het paradijs had geleid.

Hoewel er tegenwoordig in de maatschappij nieuwe tendensen zijn om vegetarisme te promoten, besteden kerken daar vaak weinig aandacht aan. Voedsel lijkt in de Bijbel van onderschikt belang te zijn. Schreef de befaamde apostel Paulus niet: 'Het koninkrijk van God is geen zaak van eten en drinken, maar van gerechtigheid, vrede en vreugde door de heilige Geest' (Rm14:17). Vegetarisme is daarom door christenen te snel geparkeerd als een thema dat vanuit het oosten een pluralistische wereld komt binnenwaaien.

Toch stellen christenen zich de vraag of het ook niet hun morele verantwoordelijkheid is om met het eten van vlees zuiniger om te gaan. De vraag wordt dan gesteld of de hoge consumptie van vlees, die het rijke Westen kenmerkt, niet een uiting van zijn zondige gulzigheid is. Daarmee sluiten zij aan bij een oude christelijke traditie.

Doen wij er goed aan om drie keer per dag vlees te consumeren dat in de voedselindustrie met massa's wordt geproduceerd? Waarom kiezen wij als christenen ervoor om door ons voedselpatroon mee te doen aan een

---

8 Possidius van Calama, 2016:104–105.

9 Irenaeus of Lyon, 2001:I.28.1.

vee-industrie die met de hoogst mogelijke efficiëntie en met een minimaal welzijn voor de gehouden dieren vleesproducten produceert? Is dit productieproces het waard om goedkopere varkensribbetjes, steaks en andere vleeswaren te kunnen kopen? In hoeverre mogen we hierin een verandering laten zien als door God aangestelde regeerders over deze schepping? Dit soort vragen zorgen ervoor dat vegetarisme niet als onbekend begrip in de christelijke traditie mag fungeren.

## Bijbelse argumenten

### *Het scheppingsverhaal*

Wie als christen vegetarisch wil leven verwijst tegenwoordig graag naar het bijbelse scheppingsverhaal en de bijbelse toekomsttaferelen waarin mensen en dieren nauw bij elkaar staan en in vrede met elkaar leven (Gn1:29; 2:19–20; Js65:25). Uit deze teksten laat zich afleiden dat Gods oorspronkelijke instructies ernaar uitgingen om mensen alleen groenten en fruit te laten eten. In het scheppingsverhaal lezen we dat God de vruchten van planten en bomen voor de mensen bestemde:

Ook zei God: ‘Hierbij geef Ik jullie alle zaaddragende planten en alle vruchtbomen op de aarde; dat zal jullie voedsel zijn. Aan de dieren die in het wild leven, aan de vogels van de hemel en aan de levende wezens die op de aarde rondkruipen, geef Ik de groene planten tot voedsel.’ En zo gebeurde het (Gn1:29–30).

Deze verzen hebben talrijke mensen tot de conclusie gebracht dat God aan de mens oorspronkelijk alleen vegetarisch voedsel gaf. Zij ontvingen de zaaddragende planten en de vruchtbomen. Zo mocht de mens genieten van fruit, vruchtgroenten, granen, peulvruchten, noten en vele andere zaden. Het consumeren van andere levende schepselen wordt niet genoemd.

Voor anderen was het niet gemakkelijk zich voor te stellen dat de mens in Genesis 1 geen vlees at. Het menselijk lichaam was namelijk toegerust om vlees te eten. Vragen hierover doken al vroeg op in de joods-christelijke traditie. Zo dacht de Franse reformator Johannes Calvijn (1509–1564) dat God de mens vanaf het begin toestond om dieren te doden en tenten en kleren voor zichzelf te vervaardigen. Er waren volgens Calvijn geen geldige redenen om te veronderstellen dat mensen geen dieren mochten eten.<sup>10</sup> Volgens de joodse vroegmiddeleeuwse commentaren aten de eerste mensen alleen het vlees van dieren die een natuurlijke dood waren gestorven.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Calvin, 2010b:Gn9:3; Vgl. Kline, 2006:55.

<sup>11</sup> Neusner, 2011k:56b.

Jagen op een dier om het te doden en op te eten deden Adam en Eva niet. Dat gold, evenals in andere culturen, als onrechtvaardig.<sup>12</sup> Het leven van een ander diende niet te worden beëindigd om iemand te voeden. Het eten van dieren die een natuurlijke dood waren gestorven, was daardoor waardiger. De gedachte hierachter was dat de dieren al konden sterven voorafgaand aan Genesis 3 (zie hoofdstuk 4).

Een andere joodse legende vond het eten van gestorven dieren geen goed voorstel, gezien de afwijzing hiervan in de latere voedselwetten (Lv11:1-47; Dt14:1-21). Men koos daarom voor de uitleg dat God ervoor zorgde dat de eerste mensen vlees uit de hemel ontvingen. Volgens rabbi Judah ben Tema gold:

Adam rustte in de tuin van Eden, terwijl de engelen voor hem vlees roosterden en wijn lieten persen.<sup>13</sup>

In de Bijbel komen we dit soort fabels echter nergens tegen. Het getuigenis van Genesis 1–2 laat veeleer zien dat er in Gods oorspronkelijke schepping een harmonie tussen de schepselen bestond. Allen vormden één grote familie met elkaar en aten plantaardig voedsel. Een dier werd niet gedood om een mens of een ander dier te voeden. Alle schepselen waren vegetarisch en genoten van een scheppingsvrede. Pas na de ongehoorzaamheid van de mens werd deze vrede verstoord en begon er een oorlog van iedereen tegen iedereen. Vanaf toen aten mensen en dieren elkaar op.

Pas na de verdrijving van de mensen uit de hof en de komst van de grote watervloed stemde God er vervolgens in toe dat de mens ook vlees mocht eten:

Alles wat leeft en beweegt zal jullie tot voedsel dienen; dit alles geef Ik je, zoals Ik je ook de planten heb gegeven. Maar vlees waarin nog leven is, waar nog bloed in zit, mag je niet eten (Gn9:3–4).

Die instemming was echter een tegemoetkoming van God na de stijgende ongehoorzaamheid van de mensheid tegenover elkaar (zie hoofdstuk 6). De toegift ontstond dus niet in een optimale situatie. God deed concessies in een tijdspanne die qua moord en verderf dramatisch uit de hand was gelopen. Vanaf Genesis 3 werd al duidelijk dat de mens ervoor koos om te nemen wat er te nemen viel. Die negatieve houding tegenover God en de schepping zou in de tijd daarna enkel nog toenemen. Bij het gereedmaken van de ark diende Noach onderscheid te maken tussen reine en onreine

---

<sup>12</sup> Plato, 2008:VI.782.

<sup>13</sup> Neusner, 2011k:59b.

dieren. In het geweld dat op aarde woedde, was immers ook het dierenrijk verweekeld geraakt. Dit gegeven bepaalt de keuze van God om zijn eerste expliciete verbond in Genesis niet alleen met de mens te sluiten, maar met mens en dier. Beide worden ter verantwoording geroepen bij overtreding van Gods uitspraken. Het eten van dieren krijgt daardoor een opmerkelijke nasmaak. Het wordt toegestaan in een verbond dat ervoor pleit om alle leven op aarde in de toekomst te beschermen. We wezen er al in hoofdstuk 6 op dat God met deze uitbreiding tot doel heeft de menselijke neiging tot geweld te controleren.

Een andere opvatting over Gods keuze in Genesis om de mens toe te staan vlees te eten, is dat God na de watervloed aan de mens enkel tijdelijk toestemming gaf om vlees te eten. De aanleiding daartoe was dat alle planten en bomen door de watervloed verwoest waren. De mens kon in die situatie niets anders doen dan dieren eten. Vervolgens werd de toestemming om dieren te eten weer opgeheven, nadat de flora zich had hersteld.

### *Manna en spijswetten*

Later geeft God het volk Israël in de woestijn manna te eten. De omschrijvingen van dat manna wijzen op een vegetarisch gerecht. Als de ontrouw opkomt bij de vreemdelingen en de Israëlieten wordt er pas geroepen om vlees. Het volk verlangt dan terug naar de vleespotten van Egypte en schreeuwt jammerlijk: 'Hadden we maar vlees te eten!' (Nm11:4). Vervolgens krijgen ze kwartels te eten, 'een volle maand, tot het u de neus uit komt en u er misselijk van wordt' (vs20). Later roept het volk Gods woede over zich af en brengt Hij hun een grote slag toe (vs34). Die keuze is begrijpelijk. God verlangt er namelijk juist naar dat het volk respect heeft voor zijn schepping en niet – evenals farao – het oordeel over zich afroept door zich boven de schepping te verheffen. Gods omgang met de schepping getuigt vanaf Genesis 1–2 veeleer van barmhartigheid en liefde. De Heer kiest er daarom voor om na de grote watervloed niet meer alle levende wezens te doden (Gn8:21).

Deze thematiek van vlees eten speelt een rol in de latere spijswetten van Israël. Deze inzettingen krijgen een bijzonder gewicht doordat ze voorop in de zogenaamde reinheids- en heiligingswetten staan (Lv11; vgl. Dt14). Het zijn vooral planteneters die als toegestane reine dieren worden vermeld. Het merendeel van de vleeseters, die Israël niet mag consumeren, krijgt het stempel onrein. Mede geïnspireerd vanuit deze spijswetten kiezen joden ervoor om vis en vlees van elkaar gescheiden te houden. Hoewel er tijdens de sabbat en andere feestdagen rijkelijk in vlees en vis wordt voorzien, worden beide in verschillende kookpotten bereid. De aanwezigen kiezen vervolgens voor de vis of voor het vlees. Een combinatie van beide wordt niet toegepast. Volgens de Babylonische Talmoed gebeurt dit

omdat het gecombineerd eten van vis en vlees een ‘slecht aroma en/of huidaandoeningen veroorzaakt’. Wel is het niet dramatisch als iemand vis op een vleeschotel eet.<sup>14</sup>

### *Vlees en kwalijke lusten*

Vegetariërs verwijzen graag naar gebeurtenissen waarin vlees een scheiding brengt tussen God en mensen. Deze situaties bevestigen de gedachte dat het eten van vlees kwalijke ‘lusten’ bij een mens kan oproepen. In de joodse legendes vernemen we dat Nimrod de eerste mens op aarde was die dieren begon te jagen en vlees begon te eten.<sup>15</sup> Hij gold als een gewelddenaar, een term die een negatieve klank heeft (vgl. hoofdstuk 6). Die relatie tussen eten en geweld werd ook verondersteld bij de rebelse zoon, waar Deuteronomium 21:18–21 over spreekt. Volgens de joodse overlevering was deze zoon een vleeseter en wijnzuiper.<sup>16</sup> Vlees stimuleert namelijk het lichaam en verhoogt het menselijke temperament. Tot het begin van de twintigste eeuw werd vlees gezien als de bron voor overmatig alcoholgebruik, seksuele uitpattingen en gruwelijke oorlogen. Vegetarisch leven was de remedie tegen al deze kwalen, die in het menselijk lichaam konden opkomen. Het niet eten van vlees bewerkte het verlangen naar puurheid, vriendelijkheid, vrede, pacifisme, nuchterheid en controle over de passionele lusten.<sup>17</sup> Nadat een veganistische Adolf Hitler een Tweede Wereldoorlog met al zijn gruwelijkheden had ontketend, verloor deze gedachte snel aan geloofwaardigheid. Hitler koos er kort na het sterven van zijn nicht Geli Raubal (1908–1931) voor om vegetarisch te leven.

Een verdere moeilijkheid met de opvatting dat christenen vegetarisch moeten leven, lag in de uitspraak van God:

Wanneer JHWH, uw God, u de beschikking heeft gegeven over het hele gebied dat Hij u beloofd heeft, ligt de plaats die Hij zal kiezen om er zijn naam te laten wonen misschien te ver weg. In dat geval kunt u, als u zomaar eens vlees wilt eten, dat toch met een gerust hart doen. U mag runderen, schapen of geiten die u van JHWH hebt gekregen, slachten zoals Ik u heb voorgeschreven, en het vlees eten wanneer u wilt, overal waar u woont (Dt12:20–21).

God legt Israël geen beperkingen op met betrekking tot het eten van vlees. Voor Israël was dit een groot genot. Breed was men namelijk de mening

14 Neusner, 2011i:76b.

15 Buber, 1973:Gn10:8.

16 Neusner, 2011k:70a; 1988c:8.2.

17 Walker, 2001:185; White, 1948:II:71; 1903:203.

toegedaan dat groente en fruit vooral voor de landdieren en vogels waren bestemd. Beide werden daardoor door de gemiddelde Israëliet niet hoog gewaardeerd. Doordat groentes in de Bijbel in de context van Egypte (Nm11:5) en de goddeloze koning Ahab werden genoemd (1Kn21), voelde men zich hierin gesteund. Daartegenover stond dan de wijsheidsspreuk: 'Beter een karige schotel groenten en liefde dan een vetgemeste os en haat' (Sp15:17). Ook in de Babylonische Talmoed werd het joden aanbevolen om de bovengenoemde instructies van Deuteronomium 12:20 pas toe te passen als men zelf voldoende vee had. Het gold dan als een deugd om enkele van de eigen dieren te slachten en niet die van de buurman.<sup>18</sup>

## Was Jezus vegetarisch?

### *Voor- en tegenstanders*

Graag wijzen vegetariërs op de liefde van Jezus Christus voor de schepping. De liefde van God de Vader wordt uitgedrukt in het voorbeeld van de mussen (Mt10:29; Lc12:6), God zorgt voor de vogels in het algemeen (Mt6:26; Lc22:24) en Jezus vergelijkt zichzelf met een hen die haar kuikens wil beschermen (Mt23:37). Zelfs de tempelreiniging, waarbij Jezus de dierenhandelaars hard aanpakt, wordt vanuit een pleidooi voor vegetarisme graag als een belangrijke messiaanse daad van dierenbescherming en -bevrijding geïnterpreteerd. Jezus zou zich ermee verzetten tegen een onnodige mishandeling en dood van de dieren.<sup>19</sup> God de Zoon draagt immers zorg voor de hele schepping en gaf zijn eigen leven, zodat deze schepping door Hem bevrijd wordt uit de macht van de dood. Het doden en consumeren van dieren is daardoor tegenovergesteld aan deze houding van de Messias, die zichzelf gaf om de schepping het leven te schenken.

Op basis van deze liefdevolle benadering van Jezus naar de dierenwereld toe is het voor christenen die vegetarisch willen leven, dikwijls een ramp dat Jezus aan het Paschamaal deelneemt waar lamsvlees wordt geserveerd. Sommige vegetariërs wijzen er dan op dat geen van de evangelisten impliciet schrijft dat Jezus tijdens deze maaltijd lamsvlees at.<sup>20</sup> De gedachte dat Jezus vlees at tijdens deze maaltijd valt daardoor niet te bewijzen.

Kort na het Paschamaal worden zij die stellen dat Jezus een vegetariër was, echter geconfronteerd met een andere uitdaging. Na zijn opstanding vernemen we namelijk dat Jezus een vis eet (Lc24:41-43). Als Jezus daarna opnieuw zijn discipelen bij het meer van Tiberias ontmoet, bedient Hij op de oever de barbecue, waarop weldra tientallen vissen worden gegrild, die

---

18 ben Joseph, 1987.

19 Webb, 2001:93-97; Akers, 2000:113-134; Vaclavik, 1986:260-271.

20 Webb, 2001:129-131, 150.

Jezus bijeen heeft gebracht. Daarnaast roept Jezus de vissers al aan het begin van zijn dienst op om Hem te volgen. Het zijn deze vissers, die Hij op een wonderbaarlijke manier aan vis hielp (Lc5:3–10), en waarbij Hij vis vermenigvuldigde om een menigte te voeden (Mc6:38–43). Ook vernehmen we meerdere keren in het Nieuwe Testament dat Jezus op de maaltijd bij aanzienlijke personen is uitgenodigd (Mc2:15; Lc7:36; 11:37; 14:1; 19:5). Hij krijgt zelfs het verwijt ‘wat een veelvraat, wat een dronkaard’ (Mt11:19).

De kans is groot dat er ook tijdens deze momenten vlees werd gegeten, ondanks dat dit in de oudheid een luxe product was (vgl. Sir39:26–27). Het is daarom nagenoeg onmogelijk om op basis van deze gegevens te concluderen dat Jezus vegetarisch was. Er blijven voor hen, die strikt aan een vegetarische Jezus willen vasthouden, dan slechts de mogelijkheden om: (1) te stellen dat de teksten in de evangeliën waarin Jezus vis of vlees eet latere toevoegingen zijn, (2) te stellen dat Jezus niet volmaakt was, omdat Hij niet vegetarisch was, (3) te stellen dat het doden en eten van vis niet hetzelfde is als het doden en eten van andere dieren, (4) te stellen dat het eten van dieren enkel in noodsituaties toegestaan is, of (5) te stellen dat Jezus een losse invulling gaf aan vegetarisme.

Tijdens een reclamecampagne van PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*) werd dit getuigenis klakkeloos overboord gegooid. Op een groot reclamebord was een Jezus te zien met een sinaasappelschijf als aureooltje op de achtergrond. Daarnaast stond in koeienletters te lezen: *Jesus was a vegetarian*, ‘Jezus was vegetarisch’. Het doel was christenen te winnen voor het vegetarisme. Op de website [jesus-online.com](http://jesus-online.com) was er alles aan gedaan om gebeurtenissen waarin Jezus vis vermenigvuldigde te ontdoen van hun authenticiteit.

Dit herinnert aan de oude joodse sekte van de Ebionieten, die eveneens een pleidooi hielden voor vegetarisme en ervoor koos om het menu van Johannes de Doper te veranderen van ‘sprinkhanen’ (ἀκρίς, *akris*) in ‘cake’ (ἔγκρίς, *enkris*).<sup>21</sup> Hoewel veel westerlingen grote voorkeur zouden geven aan dit laatste gerecht, blijft het toch een feit dat alle Griekse handschriften over ‘sprinkhanen’ spreken. Het herinnert aan het humoristische verhaal van het meisje in de zondagsklas dat thuiskwam en opgewonden riep dat Johannes de Doper sprinkhanen at, maar liever honing wilde eten. De meester van de zondagsschool had namelijk uit de Bijbel voorgelezen: ‘Johannes droeg een ruwe mantel van kameelhaar met een leren gordel; hij voedde zich met sprinkhanen *en wilde honing*’ (Mt3:4).

Gelukkig zijn er onder vegetariërs ook kritische geluiden over dit soort polemische propaganda te horen. De positieve houding van Jezus tegenover de schepping moet niet dwangmatig veronderstellen dat Hijzelf een

---

21 Luomanen, 2008:292.

vegetarische gewoonte volgde.<sup>22</sup> Van zijn leerlingen laat zich dat nog minder stellen. Zo zien velen het visioen van Petrus en verschillende uitspraken van Paulus als een groot obstakel in het pleidooi om het christelijke geloof gedwongen met een vegetarische levensstijl te combineren. In het visioen wordt Petrus namelijk door God opgeroepen om dieren te slachten en te eten (Hd10–11) en Paulus schrijft meermalen dat christenen alles mogen eten (1Tm4:3; vgl. Rm14:14; Gl2:1–10; 1Ko10:25–26).<sup>23</sup> Deze apostolische getuigenissen staan in lijn met de uitspraak van God zelf tot Noach en zijn nakomelingen:

Alles wat leeft en beweegt zal jullie tot voedsel dienen; dit alles geef Ik je, zoals Ik je ook de planten heb gegeven (Gn9:3).

De reactie van John T. Ferrier (1855–1943), de spirituele grondlegger van de christelijke sekte *Order of the Cross*, op de uitspraken van de apostelen is daarom abrupt: Paulus kende ‘Meester Jezus’ niet.<sup>24</sup>

Toch verduidelijken de apostolische gegevens dat er in het leven van de eerste christenen meerdere spanningen ontstonden die te maken hadden met eten. Mochten joodse christenen samen aan tafel zitten met christenen uit de volken? Dienden de christenen uit de volken zich net als de joden aan de spijswetten te houden? Op welke manier moesten christenen omgaan met vlees dat in relatie stond met de afgodsdienst? Hoewel de apostel Paulus in Romeinen 14:17 de uitspraak doet dat het koninkrijk van God niet uit eten en drinken bestaat, komt het thema ‘eten’ toch vaak op het bordje van de gemeente terecht.

### *Vegetarisme en gezondheid*

Er wordt daarom eerder geprobeerd om vegetarisme te verbinden met een gezonde levensstijl en met een afkeuring van dierenleed. Beide dienen een kenmerk te zijn van de volgelingen van Jezus. Wie ermee instemt dat de mens pas na de grote watervloed door God werd toegestaan om vlees te eten, verwijst dan graag naar de hoge levensjaren van de daarvoor levende personen in Genesis 5. De vegetarische Methusalem leefde maar liefst 969 jaar en zelfs Lamech geldt voor onze huidige standaard nog als hoogbejaard levenswonder met zijn 777 jaar. Op basis van deze gedachte koos de joodse rabbi Yitzchak (Abarbanel, 1437–1508 n.Chr.) ervoor om vegetarisch

---

22 Eberstadt, 2009:16; Linzey, 1996:135; McDonagh, 1995:140; 1990:158–159.

23 Voor de vraag hoe deze teksten en Marcus 7:19 van toepassing zijn op de joodse christenen, zie: Hausoul, 2018c; 2018n; 2016; 2018b; 2017a.

24 Ferrier, 1925:44.



door het leven te gaan.<sup>25</sup> Er was tot nu toe namelijk geen vleeseter in de geschiedenis te vinden die de bovengenoemde aartsvadersen wat dat betreft in leeftijd overtrof. Nadat de mens zijn eerste hap van een mals stuk vlees had genomen, zakte de leeftijdsverwachting drastisch. De Amerikaan George Malkmus (1934) baseerde zijn organisatie *Hallelujah Acres* (1976) op dit soort bijbeluitleggingen. Wie het 'Hallelujah Dieet' van zijn organisatie volgde en zich consequent vegetarisch met rauw voedsel en de nodige supplementen voedde, zou ziektes vermijden en mogen genieten van een lang leven.<sup>26</sup> Gezondheid en levensverlenging waren slechts een bord rauwkost met wortelsap van je verwijderd. Uiteraard werd hierbij stilzwijgend verondersteld dat alle mensen die voor de grote watervloed leefden zich keurig aan Gods voedselinstructies uit Genesis 1 hielden. Niemand van hen zou op de gedachte gekomen zijn om zijn rammelende maag eens te stillen door op jacht te gaan en een dier te verorberen. De basisgedachte van George Malkmus, om vlees als 'gedood' vergif voor het lichaam te zien en te pleiten voor het 'levende' vegetarische voedsel, vinden we ook in andere godsdienstige ideologieën terug, zoals bij de zevendedagsadventisten, die graag voor vegetarisme pleiten, omdat het lichaam een tempel van Gods Geest is.<sup>27</sup>

### *Vegetarisme en dierenleed*

Anderen vinden dat een met heerlijk vlees gevulde maag het dierenleed dat daaraan voorafgaat niet waard is. De opdracht om over de schepping te regeren, vanuit Gods beeld en gelijkenis, roept de mens ook op om barmhartig met andere schepselen om te gaan. 'Rechtvaardigt je momentele genot werkelijk de dood van een dier?' is dan een veel gestelde vraag. Het eten van vlees en vis gebeurde in de oudheid ook met een andere houding dan tegenwoordig. Het leven van een dier werd gerespecteerd. Er was vaak een natuurlijke band tussen de dieren en de mens. Dat zorgde ervoor dat het eten van vlees in mindere mate voorkwam dan vandaag het geval is in de rijkere landen (vgl. hoofdstuk 5). Die houding zorgde ervoor dat Jezus niet geconfronteerd werd met het dierenleed dat we tegenwoordig via de media waarnemen. Een voorbeeld hiervan is de uitbraak van de veeziekte mond-en-klawwzeer in 2001. In Nederland kostte deze ziekte meer dan honderdduizend dieren het leven. Omdat het vlees en de melk van besmette dieren niet verkocht en vervoerd mochten worden, koos men er omwille van economische redenen en landelijke reputatie voor om alle vee in de omgeving van de uitbraak te doden. In de weilanden van de als besmet beschouwde gebieden stonden alleen nog paarden; alle evenhoevigen waren geruimd.

---

25 Neusner, 2011k:59b; Goldwurm, 2006:70.

26 Malkmus, 2016; 1996.

27 White, 1948:II:70.

In normale omstandigheden zou het meeste vee dat besmet is door mond-en-klauwzeer zich echter na enkele weken weer hebben hersteld. Voor velen was het onbegrijpelijk dat de overheid op zulk een grote schaal vee uitroeide, terwijl de ziekte slechts tijdelijk was. Veehouders dachten daar dikwijls anders over. Zij hadden geen emotionele band met hun dieren en zagen er enkel economische belangen in. Een dier dat een paar weken moest uitzielen, leverde niets op en kon beter worden afgemaakt, zodat het niet onnodige kosten zou veroorzaken. Het conflict kreeg daardoor voor velen proporties van kwaad tegen goed, dood tegen leven en duisternis tegen licht.

Vanuit deze achtergrond roepen christenen elkaar op om verantwoord om te gaan met deze schepping. De schepping zucht namelijk onder het kwaad dat haar elke dag wordt aangedaan. Ze leeft echter in hoop en is in barensood, omdat ze beseft dat er straks een moment aanbreekt, waarin heel de schepping wordt bevrijd. De Zwitserse theoloog Karl Barth (1886–1968) verwijst in zijn zorg voor de dieren eveneens naar Romeinen 8. In zijn christelijke geloofsleer schrijft hij dat de woorden in Romeinen 8:18 ('Ik ben ervan overtuigd dat het lijden van deze tijd in geen verhouding staat tot de luister die ons in de toekomst zal worden geopenbaard') geschreven moeten worden in brandende vlammen op elk jachthuis, slachthuis en dierenlaboratorium.<sup>28</sup>

## 2. Vegetariërs en de toekomst

### Luxe maaltijden in toekomst en verleden

#### *Genieten aan tafel*

De bijbelse profeten getuigen ervan dat straks een tijd aanbreekt waarin mens en dier in vrede met elkaar leven. De leeuw verandert vanaf dan zijn bord met vlees in een bord met haksel en de wolf graast samen met het lam (Js65:25). Dan breekt het ogenblik aan waarin definitief Gods wil niet alleen in de hemel, maar ook op aarde gebeurt. Aan de brutale omgang van dieren met elkaar komt dan een einde. De reformator Maarten Luther (1483–1546) en vele anderen zagen in de beschrijvingen van de oorspronkelijke schepping in Genesis 1–2 een voorbode van de tijd die dan zal aanbreken.<sup>29</sup> Concreet betekent dit dat alle mensen vegetariër worden als de nieuwe hemel en de nieuwe aarde aanbreken. Ze zullen de dieren laten leven en genieten van de vruchten die de levensboom elke maand voortbrengt (Op22:2).

<sup>28</sup> Barth, 1969:ET:355.

<sup>29</sup> Ickert, 1998:99.

Het is hierbij bijzonder op te merken dat velen in de kerkgeschiedenis ervan overtuigd zijn geweest dat de mens straks, na de opstanding, nog voedsel tot zich zal nemen. Het waren de bijbelse getuigenissen over Jezus die een vis en honingraat at (Lc24:41–43) en dat de Messias opnieuw uit de wijnbeker zou drinken als het koninkrijk van God zou zijn aangebroken (Lc22:16), die daartoe aanleiding geven.

Op diverse plaatsen in de Bijbel klinkt het getuigenis dat God straks een heerlijk feestbanket voor alle mensen bereidt. Dat feestbanket is niet noodzakelijk om de mens gezond en in leven te houden. Net als in het voorbeeld van de verheerlijkte Christus, die een vis en honingraat eet, is het eten ook een uitdrukking van samen genieten. Wie bekend is met stripverhalen weet dat nagenoeg elke strip van Asterix en Obelix met een groot feestbanket eindigt en bijna elke Nero met het eten van wafels eindigt. Op die kleurrijke afbeeldingen ontdekken we echter dat het feest tot meer dient dan alleen het consumeren van producten. Eten zorgt ook voor plezier. Wie ziet dat de actuele voedingswijzers wijn, bier, chips en frietjes in de verboden hoek plaatsen, wordt niet meteen vrolijk. Zulke diagrammen stralen een streng ontmoedigingsbeleid uit en vergeten ons te zeggen dat het genieten van eten toch ook enigszins bijdraagt tot de mentale gezondheid van de mens.

Feestmaaltijden, zoals we die in de Bijbel tegenkomen, zijn daarom niet zeldzaam in de Oudheid.<sup>30</sup> We vinden voorstellingen hiervan al terug in de oude culturen, zoals het oude Egypte. Zo'n banket getuigde destijds van grote weelde en bevatte exotische vruchten, uitvoerige vlees- en visgerechten, gevarieerde wijn en andere sterkedrank. Het was een luxe maaltijd waarbij verschillende zangers, muzikanten en danseressen aanwezig waren en diverse gasten zich versierden met bloemen en parfums. In latere tijden schreef de Griekse dichter Homerus (±800–750 v.Chr.):<sup>31</sup>

Geen sociale gebeurtenis, zover mij bekend, geeft samen meer plezier dan wanneer goede moed een houvast op alle mensen heeft en de feestgangers in de zalen naar de bard luisteren. Allemaal zitten ze op orde met rondom hen tafels vol brood en vlees. Terwijl hij de sterke wijn uit de mengkom trekt, draagt de wijschenker hem rond en giet hij de wijn in de bekens.

Een bekend voorbeeld van een banket in de Bijbel is het huwelijksbanket (Re14:10; Jh2:1–10). Om zo'n feest met veel vrienden te kunnen beleven, werd er graag voor gekozen om het zeven dagen te laten duren (Gn29:22, 27). In die week vond elke vriend een geschikt moment om het werk even

---

30 Vgl. Hausoul, 2018e:4–7.

31 Homerus, 2016b:9.5–10.

achter zich te laten en samen met de anderen het huwelijk te vieren. Andere banketmaaltijden vonden plaats uit dankbaarheid voor de oogst. Zo kozen de inwoners van Sichem ervoor om in hun wijngaarden de druiven te plukken, deze uit te persen en vervolgens in de tempel van de godheid een oogstfeest te houden (Re9:27). Een ander voorbeeld was koning Salomo, die het Loofhutfest – dat een oogstfeest was – samen met vele Israëlieten zeven dagen lang uitbundig vierde (2Kr7:8). Een van de grootste feestbanketten in de oudheid vond plaats in het Assyrische rijk, onder het bewind van Assurnasirpal II (883–859 v.Chr.). Dit banket duurde tien dagen en werd door 69.574 gasten bijgewoond.<sup>32</sup>

### *Weelderige feestjes*

De profeet Amos richt zich tegen de luxe buitensporige maaltijden van de rijkere klasse, die zich van Gods inzettingen niets aantrekt:

Jullie liggen maar op je ivoren bedden, hangen op je divans, eten lammen uit de kudde en kalveren uit de stal. Luidkeels zingen jullie bij de harp, en jullie denken te spelen als David zelf. Uit grote schalen drinken jullie wijn, en met de beste olie wrijven jullie je in, maar jullie lijden er niet onder dat Jozefs volk ten onder gaat. Daarom gaan jullie nu als eersten in ballingschap; het gefeest en geluier is voorbij (Am6:4–6).

Zulke weelderige maaltijden vinden we ook bij de Babylonische vorsten. Koning Belsazar viert in Babel samen met vele machthebbers een feest, terwijl het Perzische leger voor de muren van de stad staat (Dn5:1–30). Ook komen deze maaltijden in het Perzische rijk voor. Zo vinden we maar liefst vijf verschillende in het bijbelboek Ester. Elke relatie met God of zijn feestinzettingen, zoals het Pascha in de eerste maand, wordt daarbij in dat bijbelboek vol feestbanketten achterwege gelaten. Tegenwoordig herinneren reliëfs in Persepolis nog steeds aan dit soort feestmaaltijden. Een van de oudste afbeeldingen van feestbanketten is afkomstig uit de vierde eeuw voor Christus en gevonden in de plaats Choga Mish in het zuidwesten van het huidige Iran. De afbeelding toont een persoon die een vat vasthoudt en dit aanbiedt aan een persoon die tijdens het feest aanligt en omgeven is door verschillende muzikanten die een harp en een soort tamboerijn bespelen.<sup>33</sup> Er zijn ook veel andere afbeeldingen te noemen, bijvoorbeeld een van Assurbanipal (669–627 v.Chr.) die twee eeuwen ouder is. Deze afbeeldingen kunnen dienen als illustratie bij de feestmaaltijden in de Oudheid, die ook vermoedelijk door Amos worden beschreven.

---

32 Collon, 1992:28.

33 Ibid., 23.

In de evangeliën vernemen we vervolgens dat Jezus diverse keren tijdens een maaltijd te gast is. Gastvrijheid en het aanbieden van een maaltijd stonden in het Israël van de eerste eeuw hoog in het vaandel. Wie zo'n feestbanket afwees, gold als onbeschoft. Die achtergrond verklaart de heftige gevolgen die verbonden zijn met de afwijzing van Gods toekomstige feestmaaltijd (Mt22:1–14). Als alle genodigden waren gearriveerd, werden de deuren gesloten, om binnendringers tegen te houden.

Hoewel hedendaagse lezers gewend zullen zijn om te zitten aan een maaltijd, was het in de Oudheid voor vrije mannen gebruikelijk om bij bijzondere maaltijden aan te liggen. Doordat ook de discipelen tijdens het laatste avondmaal aanlagen, is bijvoorbeeld het schilderij van Leonardo da Vinci *Het Laatste Avondmaal*, waar de discipelen op stoelen zitten, onjuist (vgl. Mc14:15; Jh13:12, 25). Al vanaf de zevende eeuw voor Christus was het namelijk gebruikelijk dat de gasten tijdens de maaltijden op ligbanken lagen. Op een ligbank konden maximaal een drietal personen aanliggen en in de gemiddelde eetruimte, het Griekse *triklinos* of Latijnse *triclinium*, bevonden zich drie ligbanken. De rijke klasse kon soms meerdere van zulke eetruimtes in huis hebben. Publieke ruimtes boden echter plaats aan een vijftiental ligbanken, die in een U-vorm in de zaal werden geplaatst, zodat de bedienden vanuit het midden elke gast konden bereiken.<sup>34</sup>

### *Tafelmanieren*

In de joodse traditie zijn de tafelmanieren bekend van Jesus Sirach. Zij roepen de gelovigen op tot nederigheid en genoegzaamheid:

Als je aan een welvoorzien tafelen zit, sper dan niet je mond open en zeg niet: 'Wat een rijke dis!' [...] Als iemand naar een schotel kijkt, tast dan niet toe, graai niet samen met hem in de schotel. Beoordeel de gevoelens van je tafelenoot als die van jezelf en denk na bij alles wat je doet. Eet wat je is voorgezet als een fatsoenlijk mens, wees geen veelvraat, wees geen weerzin op. Wees zo welgemanierd als eerste op te houden, wees geen gulzigaard, geef geen aanstoot. En als je met velen aan tafelen zit, tast dan niet als eerste toe. [...] Wie onverzadigbaar is krijgt last van slapeloosheid, van misselijkheid en maagkrampen. [...] Wie goede tafelmanieren heeft wordt geprezen, hij zal altijd een goede naam hebben. Over wie slechte tafelmanieren heeft spreekt heel de stad schande, hij zal altijd een slechte naam hebben. Wees geen held in het drinken van wijn, want wijn heeft velen te gronde gericht. Zoals de oven gehard staal beproeft, zo beproeft wijn het karakter van hoogmoedigen die ruziemaken. [...] Te veel wijn leidt tot bitterheid, ruzie en conflicten. Dronkenschap maakt een

---

34 Yamauchi, 2002:150.

dwaas zo woedend dat hij ten val komt, ze ondermijnt zijn kracht en brengt hem wonden toe. Maak geen ruzie met je naaste als je samen wijn drinkt en minacht hem niet als hij vrolijk wordt. Beledig hem dan niet en verneeder hem niet door iets van hem terug te vragen. Als jou de leiding van een feestmaal wordt gegeven, laat je daar dan niet op voorstaan. Wees als een gast onder je gasten, bekommer je eerst om hen, ga pas daarna zelf zitten. Neem pas plaats wanneer je al je taken hebt vervuld, dan verheug je je over hun tevredenheid en krijg je een krans voor je hoffelijkheid (31:12–32:2).

Dit soort instructies komen we ook elders tegen. Zo staat de Babylonische Talmoed het toe om tien bekers wijn te drinken in het huis van verdriet.<sup>35</sup> En op het Purimfeest, waarbij het joodse volk terugdenkt aan de gebeurtenissen die zich afspeelden in Perzië, is het de gelovigen toegestaan om zolang wijn te drinken totdat ze niet meer het verschil weten te benoemen tussen de vervloekte vijand Haman en de gezegende Mordechai.<sup>36</sup> Daarvoor zullen wel de nodige liters gedronken zijn.

### Jesaja en Gods toekomstige maaltijd

Een van de meest bekende teksten over het toekomstige feestbanket dat God zijn volk aanbiedt, vinden we beknopt bij de profeet Jesaja:

Op deze berg richt JHWH van de hemelse machten voor alle volken een feestmaal aan: uitgelezen gerechten en belegen wijnen, een feestmaal rijk aan merg en vet, met pure, rijpe wijnen (25:6).

Doordat de profeet in deze context ook over gerechten spreekt die op tafel komen, is het in dit hoofdstuk over het eten van dieren interessant daar nader bij stil te staan.

In de oude mythologie horen we vaak van koninklijke feesten, die ter ere van de goden worden gevierd. In de Bijbel vinden we zulke maaltijden in de tijd van Mozes, wanneer God verkiest om Mozes, Aäron, Nadab, Abihu en de zeventig oudsten een feestmaal op de berg Sinai aan te bieden (Ex24:11). Een andere tekst, bekender voor de meeste bijbellezers, is Psalm 23:5: ‘U nodigt mij aan tafel voor het oog van de vijand, U zalft mijn hoofd met olie, mijn beker vloeit over.’

Later is er in de Bijbel nog meerdere keren sprake van de relatie tussen Gods koninkrijk en een feestbanket (Mt8:11; Lc13:29; 14:15; 22:16, Op19:9). Zoals gezegd is het feestbanket van de profeet Jesaja bijzonder

---

<sup>35</sup> Neusner, 2011g:8b; 2011l:14a.

<sup>36</sup> Neusner, 2011h:7b.

voor ons thema, omdat het concreter spreekt over wat er op tafel komt. De profeet getuigt dat er een luxe aan voedsel aanwezig is. God zegent zijn volk met overvloed en geeft hun het beste van het beste. Alle volken worden uitgenodigd op de berg waar God woont. Aan tafel schenkt God hun heerlijke gerechten. Doordat Jesaja in vers 8 van hetzelfde hoofdstuk opmerkt dat de dood verslonden is, is dit feestbanket verbonden met de situatie van de nieuwe hemel en aarde (Js25:8; vgl. 1Ko15:54).

Geef de beschrijving van Jesaja echter antwoord op de vraag of in de toekomst nog steeds vlees of vis wordt geconsumeerd? Naast de gerijpte of belegen wijnen is er immers sprake van ‘gerechten vol merg’ (HSV), ‘verrukkelijke, uitgelezen gerechten’ (WV), ‘vetrijke spijzen vol merg’ (NB), ‘een feestmaal rijk aan merg en vet’ (NBV). Deze vertalingen geven de indruk dat mensen nog steeds dieren doden om op te eten. Hoe dienen we het ‘vet’ (שֶׁמֶן, *sjemen*) waarover de profeet spreekt echter op te vatten? In de Bijbel verwijst dit Hebreeuwse begrip naar plantaardige vetten (1:6; 39:2; 41:19; 57:9; 61:3) of naar een spreekwoordelijke rijke en luxe maaltijd, een grote vruchtbaarheid of een enorme kracht en sterkte (5:1; 10:27; 28:1, 4). Er is zelfs geen enkel bijbelvers te vinden waarin שֶׁמֶן/*sjemen* met het vet van dieren in relatie staat. Voor dierlijk vet gebruikt het Hebreeuws het woord חֵלֶב/*chēlev*. We mogen bij het ‘vet’ in Jesaja 25 daarom niet aan geslachte dieren denken, maar aan vette olijven en andere vegetarische zaken.

Moeilijker is de uitdrukking ‘merg’ (מַחֵה, *māchāh*). Dit woord verwijst zowel naar het beenmerg van dieren als naar het merg van planten.<sup>37</sup> In de Bijbel komt de uitdrukking alleen in Jesaja 25:6 voor. Dat maakt het moeilijk om te kiezen tussen beide opties. Ook de oude Griekse vertaling van Jesaja helpt ons hierin niet verder. De uitdrukking ontbreekt en we vernemen enkel wijn en parfum waarmee de genodigden zich tijdens de maaltijd verrijken. De verwijzing naar voedsel dat afkomstig is van dieren ontbreekt dus. Ook de joodse Targoem werkt de maaltijd van Jesaja 25:6 niet uit. Ze wordt zelfs als het oordeelsmaal over de volken opgevat.

Die onduidelijkheid leidt ertoe dat uitleggers gemakkelijk vanuit deze tekst concluderen dat de mensen tijdens dit rijke maal vlees zullen eten. Dieter Schneider schrijft bijvoorbeeld dat Jesaja 25 wijst op ‘vleesstukken die van vet druipen’ (*Fett triefenden Fleischstücken*) en John Oswalt schrijft dat we bij deze feestmaaltijd aan ‘de vette vleesporties’ (*the fat portions of the meat*) mogen denken. Concreet gaat het volgens hen om de vette vleesstukken (חֵלֶב, *chēlev*) die het volk vroeger aan God offerde (Lv3:3; 4:8–9).<sup>38</sup> Het volk zal dan ook in het hiernamaals vlees eten.

37 Holladay, 2000:190; Gesenius and Tregelles, 1979:463.

38 Schneider, 1997:359; Oswalt, 1986:463.

Een moeilijkheid is echter dat het Hebreeuws in Jesaja 25 nergens over *כְּלֵב*/*chēlev* spreekt. De enige aanduiding voor een mogelijke vleesmaaltijd is de aanwezigheid van het 'merg' (*מַחֵה*, *māchāh*). Verder ontbreekt elke verwijzing naar dierlijk voedsel, zoals we dat bijvoorbeeld wel terugvinden in het mythologische kroningslied voor Baäl:

De goden komen in grote massa. Er worden runderen en kleinvee geslacht, stieren en vette ossen, rammen, eenjarige kalveren, huppelende lammeren en geiten. Ook worden er gerijpte wijnen ingeschonken.<sup>39</sup>

Een andere mogelijkheid is de maaltijd op de berg Sion met de verwachting van een toekomstig messiaans vrederijk te verbinden. Dat breekt aan voor de komst van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde en beschrijft een situatie die nog niet ideaal is. In die context past ook een feestmaaltijd waarvoor dieren worden geslacht, omdat de dood er nog heerst (Js65:20). Het is pas na dit vrederijk dat de dood wordt overwonnen en de tranen worden weggewist (25:8). Voor die tijd is er in het vrederijk sprake van een maaltijd met vlees en vis, zoals er daarin sprake is van het eten van dierenoffers, die het volk aan JHWH op het altaar in Sion brengt (Ez40:39, 42; 42:13; vgl. Js19:21; 56:7; 60:7) of van de viering van het Pascha (Ez45:21). Als we hierbij tegelijk rekening houden met de profetie van Jesaja, dat nabij de berg Sion de dieren met elkaar in vrede zullen leven (Js11:10–16), maakt dit de situatie vrij complex. Bij de berg Sion is er dan volgens Jesaja tegelijk sprake van een dierenvrede (11:10–16), het eten van dieren (25:6) en van het offeren van dieren (19:21; 56:7; 60:7).

### Jezus' woorden bij het avondmaal

Het eten van dieren in een toekomstig vrederijk sluit ook nauw aan bij Jezus' woorden, als Hij spreekt: 'Ik zal geen pesachmaal meer eten voordat het zijn vervulling heeft gevonden in het koninkrijk van God' (Lc22:16). Jezus betuigt met deze woorden dat Hij van het Pesach of Pascha niet meer eet tot de doorbraak van het Godsrijk komt. In Lucas spreekt Hij deze woorden uit voor de maaltijd, en in Matteüs en Marcus doet Hij dat tijdens de maaltijd. Door dit te zeggen, worden de naderende dood en het lijden zichtbaar: 'Ik heb er hevig naar verlangd dit pesachmaal met jullie te eten voor de tijd van mijn lijden aanbreekt' (Lc22:15). Deze uitspraak wordt in vers 18 aangevuld door het niet meer drinken van de wijn: 'Want Ik zeg jullie: vanaf nu zal Ik niet meer drinken van de vrucht van de wijnstok tot het koninkrijk van God gekomen is' (Lc22:18; vgl. Mt26:29; Mc14:25).

<sup>39</sup> Pritchard, 1969:134–135.



Bij de voltooiing van het Godsrijk eet Jezus opnieuw van het Pascha.<sup>40</sup> Dit zou concreet betekenen dat in de tijd waarop Jezus wijst nog steeds lammeren worden geslacht. Andere uitleggers denken bij dit Godsrijk in eerste instantie aan het messiaanse vrederijk. In die tijd is de dood nog aanwezig en worden er offers in de tempel van Jeruzalem gebracht.<sup>41</sup> De profeet Ezechiël noemt in zijn profetie van die tijd ook de viering van het Pascha (Ez45:21). Jezus zou dan weer deelnemen aan een vleesmaaltijd.

Zij die moeilijkheden hebben met zulk een verwachting van een aards-fysiek vrederijk, proberen deze woorden in vervulling te laten gaan in de terugkerende vieringen van de tafel van de Heer in de kerkgeschiedenis. Jezus zou dan participeren in het avondmaal of jaarlijks paasfeest van de christenen. Die uitleg is echter theologisch niet gemakkelijk te verklaren. Ook blijft de moeilijkheid, dat Jezus' uitspraak over de toekomst een consumptie van dieren veronderstelt, bestaan.

Een andere optie is om bij de woorden van Jezus te denken aan de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Er moet dan worden verondersteld dat mensen in de eeuwigheid nog steeds dieren doden en opeten en dat Jezus daarin participeert. Door al dit soort moeilijkheden kiezen anderen voor de uitleg dat Jezus een intens verlangen uitdrukt dat nooit in vervulling zal gaan.<sup>42</sup> De teksten die de Bijbel ons over het toekomstige feestbanket aanreikt, helpen ons zodoende niet vooruit om concreet te kunnen zeggen dat deze maaltijden vegetarisch zijn. De motiveringen daarvoor kunnen alleen worden aangereikt vanuit een breder bijbels-theologisch perspectief. Die bevatten dan vooral de argumenten die we aan het begin van dit hoofdstuk al noemden.

In elk geval laat zich concluderen dat het voor velen vanuit de oorspronkelijke schepping niet aannemelijk is om bij de toekomstige eeuwige feestbanketten in de nieuwe hemel en op de nieuwe aarde aan het eten van dieren te denken. De dood zal in de toekomst immers voorgoed uit de schepping verdwijnen en tranen zullen worden weggewist. Deze heerlijke belofte staat nauw in relatie met de toekomstige feestmaaltijd:

Op deze berg richt JHWH van de hemelse machten voor alle volken een feestmaal aan: uitgelezen gerechten en belegen wijnen, een feestmaal rijk aan merg en vet, met pure, rijpe wijnen. [...] Voor altijd doet Hij de dood teniet. God, JHWH, wist de tranen van elk gezicht, de smaad van zijn volk neemt Hij van de aarde weg – JHWH heeft gesproken (25:6, 8).

---

40 Butler, 2000:368; Bock, 1996:1721; Nolland, 1993:1050; Stein, 1993:541; Marshall, 1978: 797.

41 Zie uitvoerig: Hausoul, 2018j.

42 Jeremias, 1960:ET:207-218; Arndt, 1956:438.

Bij de banketten die dan aanbreken, is het mogelijk te denken aan maaltijden met vegetarische gerechten uit verschillende landen. Mensen genieten dan van de vette olijven uit Israël, de humus uit Libanon, de kimchi uit Korea, de mango's uit Costa Rica, de aardappelen uit Engeland, de in sherry gesauteerde asperges en champignons uit Frankrijk, de kaas uit Zwitserland en Nederland, de vegetarische sushi's uit Japan en uiteraard: de heerlijke frieten uit België. Dit alles wordt blijvend geserveerd met de beste kostbare wijnen. Over die wijnen vernemen we zelfs in de Babylonische Talmoed dat ze gemaakt zijn van druiven, die sinds de eerste zes scheppingsdagen door God zijn bewaard.<sup>43</sup> Daarnaast mogen we zeker ook nog denken aan nieuwe onbekende gerechten, zoals het manna dat Jezus Christus heeft voor de overwinnaars (Op2:17).

In het laatste avondmaal, dat Jezus samen met zijn discipelen vierde, zien christenen ook graag vooruit naar de toekomstige maaltijd, die God voor zijn kinderen in gedachte heeft. Ook de liefdesmaaltijden, die de eerste christenen hielden, zijn vaak verbonden met deze hoopvolle verwachting.<sup>44</sup> Met de toekomstige voltooiing van het koninkrijk Gods zouden de nieuwe hemel en de nieuwe aarde werkelijkheid worden. Dan breekt het ogenblik aan waarop de gelovigen deel zullen nemen aan Gods grote feestmaaltijd. Vooral op momenten van verdrukking, waarin het voedsel dat de christenen hadden schaars was, was dit een prachtig vooruitzicht. Voor hen die vasthielden aan de fysieke verwachting van een vrederijk dat voordien door de Messias op aarde gegrondvest zou worden, brak dat vooruitzicht nog eerder aan. Zij zagen uit naar het grote moment waarop Jezus Christus terugkeerde en een feestbanket zou aanrichten op de tempelberg van Jeruzalem. In moeilijke situaties benadrukten zij dan graag de belofte van Psalm 23: 'U nodigt mij aan tafel voor het oog van de vijand, U zalft mijn hoofd met olie, mijn beker vloeit over' (vs5). Dat is het heerlijke vooruitzicht van wie Jezus Christus als Heer der heren en Koning der koningen belijdt.

---

43 Neusner, 2011c:34b.

44 Yamauchi, 2002:153-154.

## 14 Nawoord

Tegenwoordig staat de zorg voor de schepping in de belangstelling van de media. Ook in de kerk is er gelukkig een hernieuwde aandacht voor dit onderwerp gekomen. Diverse ontwerpen zijn gemaakt om de thematiek van het zorg dragen voor de hele schepping met heel haar flora en fauna een nieuwe plaats in de christelijke eredienst te geven. Een voorbeeld daarvan is de invoering van een nieuwe feestdag in Amerika, die de naam *Earth Day Sunday* draagt en voor het eerst op 22 april 2018 is gevierd. Een ander voorbeeld is de herwaardering van de oude Werelddierendag, die al vanaf 1930 jaarlijks op 4 oktober in Nederland en België wordt gevierd.

In dit boek is duidelijk naar voren gekomen dat de aandacht voor de dieren in Gods schepping niet los te koppelen is van het heilswerk van Jezus Christus. De eerste hemel en aarde en de nieuwe hemel en aarde vinden hun centrum in deze ene Persoon, Jezus van Nazaret. Ze bestaan alleen door Hem en zijn er alleen voor Hem, weet Paulus via zijn loflied in Kolossenzen 1:15–20 mee te delen. De bijbels-theologische reflectie over de toekomstleer (eschatologie) helpt ons daarmee een nieuw perspectief te krijgen op Gods grote plan met deze schepping. Het openbaart waar God mee bezig is in het totaal van deze werkelijkheid. Daarmee biedt het een tegenpool aan een wereld die wegwijnt in een individualisme waarin het eigen ‘ik’ centraal staat en de medescheepselen enkel dienen voor het eigenbelang. Het evangelie getuigt van een God die hart voor zijn hele schepping heeft en het werk van zijn handen niet laat varen. Het getuigt van een God die zoveel van zijn schepping houdt, dat Hij zijn eigen Zoon geeft om haar te verlossen uit de valstrikken van het kwaad. Het getuigenis van de nieuwe hemel en de nieuwe aarde is daarmee het getuigenis van het grote verlossingsplan voor deze schepping.

Door de instructies in het Oude en Nieuwe Testament laat God de mens zien hoe deze optimaal met de schepping dient om te gaan. God neemt het daarin op voor de dieren die Hij schiep. Ook zij zijn van Hem en gaan Hem nauw aan het hart. Zijn instructies omvatten daarmee opnieuw alle levende wezens en geven inzicht in de waarden die er in Gods hart leven. In de profetische verkondiging komt daarbij tot uiting wat de droom is die God voor deze schepping in gedachte heeft. Dat is een wereld die zich kenmerkt door het vredevolle karakter van God zelf. Een schepping waarin Hij het gezicht van zijn geliefde Zoon weerspiegeld ziet. Het nieuwe verbond is daardoor niet alleen een verbond dat de mensheid omvat. Het strekt zich evenals het begin van Genesis naar het totaal van de schepping

uit en laat zien hoe God wil dat er met zijn aarde wordt omgegaan. Vanuit het bijbelse getuigenis wordt God op die manier beleden als de Heer van het land. Door zich hieraan te oriënteren ontvangen de rechtvaardigen een kompas dat hen ook in de eenentwintigste eeuw zal leiden.

In dit boek is daarom vanaf begin tot einde zichtbaar gemaakt hoe ook de dieren in de schepping er naar verlangen om hun vrijmaking te beleven. Samen met de hele schepping zien zij vol verlangen uit naar de openbaring van Gods kinderen als erfgenamen. Want de schepping heeft door het werk van de Messias hoop gekregen, omdat ook zichzelf uit de slavernij van de vergankelijkheid zal worden bevrijd en zal delen in de vrijheid en luister die Gods zonen wordt geschonken (Rm8:20-21). Dat zorgt voor het heerlijke christelijke getuigenis, dat God voor zijn schepping geen hopeloos einde maar een fantastische eindeloze toekomst in gedachte heeft.

# Literatuurlijst

- Adams, Cindy L., Brenda N. Bonnett, and Alan H. Meek. 'Predictors of Owner Response to Companion Animal Death in 177 Clients from 14 Practices in Ontario.' *Journal of the American Veterinary Medical Association* 217.9 (2000): 1303–1309.
- Aelianus, Claudius. *De Natura Animalium*. Eds. Manuela G. Valdés, Luis A.L. Fueyo, and Lucía R-N. Guillén. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Berlin: De Gruyter, 2009.
- Aisopos. *Fabels van Aesopus*. Red. Hein L. van Dolen. Nijmegen: Vantilt, 2009.
- Akers, Keith. *The Lost Religion of Jesus: Simple Living and Nonviolence in Early Christianity*. New York: Lantern Books, 2000.
- Allen, Leslie C. *Psalms 101-150*. 2nd ed. Word Biblical Commentary 21. Nashville: Thomas Nelson, 2002.
- Ambrose of Milan. *Hexameron*. Tran. John J. Savage. Fathers of the Church 42. Washington: Catholic University of America, 2003.
- Anderson, Bernhard W. *From Creation to New Creation: Old Testament Perspectives*. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- Anderson, Gary. 'Celibacy or Consummation in the Garden? Reflections on Early Jewish and Christian Interpretations of the Garden of Eden.' *Harvard Theological Review* 82.2 (1989): 121–148.
- Aquinas, Thomas. *Summa Contra Gentiles [1264 n.Chr.]*. 4 vols. Notre Dame: University of Notre Dame, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Summa Theologiae [1266 n.Chr.]*. Cambridge: Cambridge University, 2006.
- Aristoteles. *Politica: Over politiek en staatsinrichting*. Red. Jan M. Bremer. Aristoteles in Nederlandse vertaling 5. Groningen: Historische uitgeverij, 2017.
- Arndt, William F. *The Gospel According to St. Luke*. Concordia Classic Commentary Series. St. Louis: Concordia, 1956.
- Associated Press. 'Hamster, Snake Best Friends at Tokyo Zoo.' *MSNBC*. 24 January 2006.
- Associated Press in Addis Ababa. 'Lions Save Girl from Kidnappers.' *The Guardian*. 22 June 2005.
- Astley, Jeff. 'Evolution and Evil: The Difference Darwinism Makes in Theology and Spirituality.' In *Reading Genesis after Darwin*, eds. Stephen C. Barton and David Wilkinson. Oxford: Oxford University, 2009.
- Athanasius van Alexandrië. *Antonius: Onsterfelijke icoon van de monnik [Vita Antonii]*. Red. Gerard Bartelink en Gueric Aerden. Vert. Vincent Hunink. Serie middel-eeuwse monastieke teksten 6. Budel: Damon, 2013.
- Athenaeus of Naucratis. *De Deipnosophistis*. Tran. Charles B. Gulick. 7 vols. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard, 1999.
- Auer, Alfons. *Umweltethik: Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion*. Düsseldorf: Patmos, 1985.
- Augustine of Hippo. *De Natura et Origine Animae*. Library of Latin Texts. Turnhout: Brepols, 2010.

- \_\_\_\_\_. 'On Genesis against the Manichees I-II [De Genesi Contra Manichaeos I-II]'. In *On Genesis: Two Books on Genesis*, tran. Roland J. Teske, 45–142. Fathers of the Church 84. Washington: Catholic University of America, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Literal Meaning of Genesis [De Genesi Ad Litteram]*. Tran. John H. Taylor. 2 vols. Ancient Christian Writers 41–42. New York: Newman, 1982.
- Augustinus, Aurelius. *Belijdenissen [Confessiones]*. Vert. Wim Sleddens. Budel: Damon, 2009.
- \_\_\_\_\_. *De stad van God [De Civitate Dei]*. Vert. Gerard Wijdeveld. Amsterdam: Ambo, 2014a.
- \_\_\_\_\_. *Enarrationes in Psalmos*. 2 vols. Corpus Christianorum Scholars Version. Turnhout: Brepols, 2013.
- \_\_\_\_\_. *God zoeken met de zinnen? De leefwijze van de kerk en de leefwijze van de manicheeërs [De Moribus Manichaeorum]*. Vert. Elly Houtsma, Marijke Nota, Rengers van Reisen en Hans van Reisen. Budel: Damon, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Over den waren Godsdiens [De Vera Religione]*. Vert. Gerard Wijdeveld. Amsterdam: De Spieghel, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Sermons on the Liturgical Season*. Tran. Mary S. Muldowney. Fathers of the Church 38. Baltimore: Catholic University of America, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Vier evangelisten, één evangelie [De consensu euangelistarum]*. Red. Joost van Neer en Martijn Schrama. Vert. Ton Hertogh, Sander van der Meijs en Leo Wenneker. Budel: Damon, 2012.
- Aune, David E. *Revelation 1–5*. Word Biblical Commentary 52A. Dallas: Word, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Revelation 17–22*. Word Biblical Commentary 52C. Dallas: Word, 1998.
- Bacon, Francis. *Valerius Terminus: The Interpretation of Nature [Orig. 1603]*. Belle Fourche: NuVision, 2003.
- Barr, James. 'Man and Nature: The Ecological Controversy and the Old Testament.' *Bulletin John Rylands University Library of Manchester* 55.1 (1972): 9–32.
- Barth, Karl. *Die Lehre von der Schöpfung 1*. Die kirchliche Dogmatik 3.1. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1945.
- \_\_\_\_\_. *Die Lehre von der Schöpfung 4*. 3. Aufl. Die kirchliche Dogmatik 3.4. Zürich: EVZ, 1969.
- Basilii Caesariensis. 'De Hominis Structura.' Geraadpleegd 11 juli 2018. <http://www.documentacatholicaomnia.eu>.
- \_\_\_\_\_. *Homilien zum Hexaemeron: Predigtreihe über die Schöpfungsgeschichte [Homiliae in Hexaemeron]*. Hrsg. Manuel A. de Mendieta und Stig Y. Rudberg. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 2. Berlin: De Gruyter, 2011.
- Baukham, Richard J. 'Jesus and Animals II: What Did He Practise?' In *Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics*, eds. Andrew Linzey and Dorothy Yamamoto, 49–60. Urbana: University of Illinois, 1998.
- \_\_\_\_\_. 'Jesus and the Wild Animals (Mark 1:13): A Christological Image for an Ecological Age.' In *Jesus of Nazareth: Lord and Christ: Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology*, eds. Joel B. Green and Max Turner, 3–21. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- \_\_\_\_\_. 'Joining Creation's Praise of God.' *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment* 7.1 (2002): 45–59.
- \_\_\_\_\_. *The Theology of the Book of Revelation*. Cambridge: Cambridge University, 1993.

- Beale, Gregory K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Grand Rapids: Baker Academic, 2011.
- . ‘Colossians.’ In *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, eds. Gregory K. Beale and Donald A. Carson, 841–870. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- . *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- van de Beek, A. (Bram). *God doet recht: Eschatologie als christologie*. Spreken over God 2.1. Zoetermeer: Meinema, 2008.
- . *Toeval of schepping? Scheppingstheologie in de context van het moderne denken*. Kampen: Kok, 2005.
- Bekoff, Marc. *Het emotionele leven van dieren*. Deventer: Ankh-Hermes, 2008.
- Berkhof, Hendrik. *Christelijk geloof: Een inleiding tot de geloofsleer*. 7de dr. Nijkerk: Callenbach, 1993.
- . ‘Schepping en voleinding.’ In *Bruggen en bruggehoofden: Een keuze uit de artikelen en voordrachten van prof. dr. H. Berkhof uit de jaren 1960-1981*, red. E. Flesseman-van Leer, F.O. van Gennep en W.E. Verdonk, 37–50. Nijkerk: Callenbach, 1981.
- Berkouwer, Gerrit C. *De mens het beeld Gods*. Dogmatische Studiën. Kampen: Kok, 1957.
- . *De wederkomst van Christus*. Vol. 1. 2 vols. Dogmatische Studiën. Kampen: Kok, 1961.
- Bernstein, Ellen. ‘(Mis)Reading Genesis: A Response to Environmentalist Critiques of Judaism.’ In *Ecology & the Jewish Spirit: Where Nature and the Sacred Meet*, ed. Neal J. Loevinger, 32–41. Woodstock: Jewish Lights, 2000.
- Best, Ernest. *Mark: The Gospel as Story*. Studies of the New Testament and its World. Edinburgh: T&T Clark, 1983.
- Beyerlin, Walter. *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*. Old Testament Library. Pretoria: Unisa, 1999.
- Bischoff, Erich. *Das Blut in jüdischem Schrifttum und Brauch nebst ausführlichen Anmerkungen: Eine Untersuchung*. Graz: Geheimes Wissen, 2009.
- Bleich, J. David. ‘Judaism and Animal Experimentation.’ In *Animal Sacrifices: Religious Perspectives on the Use of Animals in Science (Ethics and action)*, ed. Tom Regan, 61–114. Philadelphia: Temple University, 1986.
- Blocher, Henri A.G. ‘The Theology of the Fall and the Origins of Evil.’ In *Darwin, Creation and the Fall: Theological Challenges*, eds. R.J. Berry and T.A. Noble, 149–172. Nottingham: Apollos, 2010.
- Bock, Darrell L. *Luke 9:51-24:53*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Books, 1996.
- Boehmer, Julius. *Neutestamentliche Parallelen und Verwandte aus altchristlicher Literatur*. Stuttgart, 1903.
- de Boer, P.A.H., C.A. Rijk, J. Soetendorp en H. van Praag. *Zoals er gezegd is over de schepping*. Phoenix Bijbelpockets. Antwerpen: De Haan, 1962.
- Bouma-Prediger, Steven. *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care*. Engaging Culture. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Boyer, Paul S. *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Studies in Cultural History. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1992.

- Braaten, Carl E. 'The Significance of Apocalypticism for Systematic Theology.' *Union Seminary Review* 25.4 (1971): 480–499.
- Braun, Joseph. *Tracht und Attribute der Heiligen in der deutschen Kunst*. Stuttgart: Metzler, 1943.
- de Brès, Guido. *Confessio Belgica: De Nederlandse Geloofsbelijdenis*. Doornik, 1561. <http://www.online-bijbel.nl/belijdenisgeschrift/nederlandse-geloofsbelijdenis/>.
- van den Brink, Gijsbert. *En de aarde bracht voort: Christelijk geloof en evolutie*. Utrecht: Boekencentrum, 2017.
- British Broadcasting Corporation. 'Kidnapped Girl "Rescued" by Lions.' *BBC News*. 22 June 2005a. <http://news.bbc.co.uk>.
- \_\_\_\_\_. 'The Lioness and the Oryx.' *BBC News*. 7 January 2002b. <http://news.bbc.co.uk>.
- Bueggemann, Walter. *Isaiah 40-66*. Westminster Bible Companion. Louisville: Westminster John Knox, 1998.
- Buber, Salomon, ed. *Agadat Bereshit: Takhil Midrash Aggadah 'al Sefer Bereshit*. Jeruzalem, 1973.
- \_\_\_\_\_, ed. *Midrash Tanhuma A*. Wilna, 1885.
- Butler, Trent C. *Luke*. Holman New Testament Commentary 3. Nashville: Holman, 2000.
- Bynum, Caroline W. 'Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body: A Scholastic Discussion in Its Medieval and Modern Contexts.' In *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone, 2006.
- \_\_\_\_\_. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University, 1995.
- Caird, George B. *The Revelation of Saint John*. Harper's New Testament Commentaries 19. Peabody: Hendrickson, 1999.
- Calvin, John. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Ed. John King. Calvin's Commentaries. Bellingham: Logos, 2010a.
- \_\_\_\_\_. *Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis*. Ed. John King. Calvin's Commentaries. Bellingham: Logos, 2010b.
- Caneday, Ardel B. 'Mark's Provocative Use of Scripture in Narration: "He Was with the Wild Animals and Angels Ministered to Him."' *Bulletin for Biblical Research* 9 (1999): 19–36.
- Carmichael, Calum M. 'On Separating Life and Death: An Explanation of Some Biblical Laws.' *Harvard Theological Review* 69.1–2 (1976): 1–7.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis: Part One: From Adam to Noah*. Jerusalem: Magnes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A Commentary on the Book of Genesis: Part Two: From Noah to Abraham*. Jerusalem: Magnes, 1964.
- Chafer, Lewis S. *Systematic Theology*. 8 vols. Dallas: Dallas Theological Seminary, 1947.
- Chang, Hae-Kyung. *Die Knechtschaft und Befreiung der Schöpfung: Eine exegetische Untersuchung zu Römer 8,19-22*. Reihe Bibelwissenschaftliche Monographien 7. Wuppertal: Brockhaus, 2000.
- Charles, Robert H. *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*. 2 vols. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1920.
- Charlesworth, James H. *The Good and Evil Serpent: How a Universal Symbol Became Christianized*. New Haven: Yale University, 2010.



- Charron, B. 'Escape to Sterility for Designer Fish.' *New Scientist* 146 (1979): 22.
- Chrysostom, John. *Homilies on Genesis*. Tran. Robert C. Hill. Fathers of the church 74,82. Washington: Catholic University of America, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Homilies on Romans*. Tran. J.B. Morris. Memphis: General Books, 2012.
- Cicero, M. Tullius. 'De natura deorum.' In *Filosofische teksten: Een keuze uit Tusculanae disputationes*, vert. Eddy de Laet en Jef Ector. Astra 16. Antwerpen: Standaard Educatieve Uitgeverij, 1982.
- Clemens Alexandrinus. *Stromata*. Übers. Otto Stählin, Ludwig Früchtel und Ursula Treu. Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 3+52. Berlin: Akademie Verlag, 1985.
- Clementis Alexandrini. *Paedagogus*. Ed. Miroslav Marcovich. Supplements to Vigiliae Christianae 61. Leiden: Brill, 2002.
- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. The Catholic Biblical Quarterly. Monograph Series 26. Washington: Catholic Biblical Association, 1994.
- Collins, C. John. *Genesis 1-4: A Linguistic, Literary, and Theological Commentary*. Phillipsburg: P&R, 2006.
- \_\_\_\_\_. 'The Wayyiqtol as "Pluperfect": When and Why?' *Tyndale Bulletin* 46.1 (1995): 117–40.
- Collon, D. 'Banquets in the Art of the Ancient Near East.' In *Banquets d'Orient*, éd. Rika Gyselen et Marthe Bernus-Taylor. Res Orientales 4. Bures-sur-Yvette: Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, 1992.
- Cooper, W.R. 'Observations on the Serpent Myths of Ancient Egypt.' *Journal of the Victoria Institute* 6 (1873).
- Cowles, Kathleen V. 'The Death of a Pet: Human Responses to the Breaking of the Bond.' In *Pets and the Family*, ed. Marvin B. Sussman, 135–148. New York: Routledge, 2016.
- Cranfield, Charles E.B. *The Gospel According to Saint Mark: An Introduction and Commentary*. Cambridge Greek Testament Commentary. Cambridge: University, 1963.
- Culver, Robert D. *Daniel and the Latter Days*. Westwood: F.H. Revell Co., 1954.
- Darwin, Charles. 'Darwin Correspondence Project: To Asa Gray 22 May 1860.' Accessed 19 September 2017. <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCP-LETT-2814.xml>.
- \_\_\_\_\_. *De autobiografie van Charles Darwin, 1809-1882: De oorspronkelijke versie*. Amsterdam: Nieuwezijds, 2008.
- Descartes, René. *Descartes: Philosophical Letters*. Tran. Anthony Kenny. Oxford: Clarendon, 1970.
- Donahue, John R. and Daniel J. Harrington. *The Gospel of Mark*. Sacra Pagina Series 2. Collegeville: Liturgical, 2002.
- Dougherty, Trent. *The Problem of Animal Pain: A Theodicy for All Creatures Great and Small*. Palgrave Frontiers in Philosophy of Religion. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.
- Driver, Samuel R. *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*. International Critical Commentary. Edinburgh: T&T Clark, 1902.
- Easley, Kendell H. *Revelation*. Holman New Testament Commentary. Nashville: Broadman & Holman, 1999.
- Eberstadt, Mary. 'Pro-Animal, Pro-Life.' *First Things* 194 (2009): 15–19.
- Ellsberg, Daniel. *The Doomsday Machine: Confessions of a Nuclear War Planner*. London: Bloomsbury, 2018.

- Elwood, Robert W. and Mirjam Appel. 'Pain Experience in Hermit Crabs?' *Animal Behaviour* 77.5 (2009): 1243–1246.
- Eshnunna. *The Laws of Eshnunna*. Tran. Reuven Yaron. 2nd ed. Jerusalem: Hebrew University, 1988.
- Faro, Ingrid. 'The Question of Evil and Animal Death before the Fall.' *Trinity Journal* 35 (2015): 193–213.
- Farrer, Austin M. *Love Almighty and Ills Unlimited*. Fontana Library: Theology and Philosophy. London: Collins, 1966.
- Fascher, Erich. 'Jesus und die Tiere.' *Theologische Literatur Zeitschrift* 90 (1965): 561–570.
- Fensham, F. Charles. *Exodus*. 2nd ed. Prediking van het Oude Testament. Nijkerk: Callenbach, 1984.
- \_\_\_\_\_. 'Liability of Animals in Biblical and Ancient Near Eastern Law.' *Journal of Northwest Semitic Languages* 14 (1988): 85–90.
- Ferrier, J. Todd. *The Master: His Life and Teachings*. London: Order of the Cross, 1925.
- Feuerbach, Ludwig A. *Das Wesen des Christentums [1841 n.Chr.]*. Köln: Anaconda, 2014.
- Field, Nigel P., Lisa Orsini, Roni Gavish, and Wendy Packman. 'Role of Attachment in Response to Pet Loss.' *Death Studies* 33.4 (2009): 334–355.
- Fisher, Loren R. 'Creation at Ugarit and in the Old Testament.' *Vetus Testamentum* 15.3 (1965): 313–324.
- Ford, J. Massyngberde. *Revelation*. Anchor Bible 38. Garden City: Doubleday, 1975.
- France, Richard T. *The Gospel of Mark: A Commentary on the Greek Text*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.
- Francescotti, Robert. 'The Problem of Animal Pain and Suffering.' In *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, eds. Justin P. McBrayer and Daniel Howard-Snyder, 117–121. Chichester: Blackwell, 2013.
- Freedman, Harry and Simon Maurice, eds. 'Midrash Rabbah: Ecclesiastes.' In *Midrash Rabbah: Ruth and Ecclesiastes*. Midrash Rabbah 8. London: Soncino, 1983a.
- \_\_\_\_\_, eds. *Midrash Rabbah: Exodus*. Midrash Rabbah 3. London: Soncino, 1983b.
- \_\_\_\_\_, eds. *Midrash Rabbah: Genesis*. 2 vols. Midrash Rabbah 1–2. London: Soncino, 1983c.
- \_\_\_\_\_, eds. *Midrash Rabbah: Leviticus*. Midrash Rabbah 4. London: Soncino, 1983d.
- Fretheim, Terence E. *God and World in the Old Testament: A Relational Theology of Creation*. Nashville: Abingdon, 2005.
- Froom, LeRoy E. *The Prophetic Faith of Our Fathers: The Historical Development of Prophetic Interpretation*. 4 vols. Washington: Review and Herald, 1946–1954.
- Fullin, Hans, Adrian Egger, Richard Wiskin en Reinhard Junker. *Dinosauriërs: Een bijzondere visie op fascinerende schepselen*. Amersfoortse Studies 14. Amersfoort: B&W, 1993.
- Gaebelein, Arno C. *Kommentar zum Alten Testament: 1 Mose – 2. Chronik*. Bd. 1. 2 Bde. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1997.
- Gaius Plinius Secundus. *Naturalis Historia*. Ed. Karl Mayhoff. 2 vols. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Monachii: Saur, 2002.
- Garrett, Duane and Walter C. Kaiser. *NIV Archaeological Study Bible: An Illustrated Walk Through Biblical History and Culture*. Grand Rapids: Zondervan, 2005.
- Geach, Peter. *Providence and Evil*. The Stanton Lectures, 1971–1972. Cambridge: Cambridge University, 1979.

- van Genderen, Jan en Willem H. Velema. *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Kok, 1992.
- Gesenius, Wilhelm and Samuel Prideaux Tregelles. *Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament*. Baker Book House, 1979.
- de Geus, C.H.J. *De Israëlitische stad*. Palaestina Antiqua 3. Kampen: Kok, 1984.
- Gibson, Jeffrey B. *The Temptations of Jesus in Early Christianity*. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 112. Sheffield: Sheffield Academic, 1995.
- Gill, John. *The New John Gill's Exposition of the Entire Bible*. London: Woodward, 1763.
- Gindi, Joseph. *Greening the Torah: The Use of Classical Texts in Jewish Environmentalist Literature*. Ann Arbor: ProQuest, 2011.
- Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. 7 vols. Philadelphia: JPS, 1968.
- Glacken, Clarence J. *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. 8th ed. Berkeley: University of California, 2011.
- Gleason, Kathryn. 'Gardens in Preclassical Times.' In *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, ed. E. Meyers, 2:383–385. New York: Oxford University, 1997.
- Gnilka, Joachim. *Das Evangelium nach Markus: Mk 1–8,26*. Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2.1. Zürich: Benziger, 1978.
- Gogarten, Friedrich. *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Säkularisierung als theologisches Problem*. Gütersloh: Mohn, 1987.
- Goldingay, John. *Old Testament Theology: Volume One: Israel's Gospel*. Downers Grove: IVP Academic, 2015.
- Goldwurm, Hersh. *Daniel*. ArtScroll Tanach Series. Brooklyn: Mesorah, 2006.
- Gordon, Cyrus H. *Ugarit Handbook*. Analecta Orientalia 25. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1965.
- Gottlieb, Roger S. and Daniel Swartz. 'Jews, Jewish Texts, and Nature: A Brief History.' In *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*. Cambridge: International Society for Science and Religion, 2007.
- Grassmick, John D. 'Markus.' In *Das Neue Testament: Erklärt und Ausgelegt*, Hrsg. John F. Walvoord und Roy B. Zuck, 4:109–248. Holzgerlingen: Hänssler, 2000.
- Gregorius Nyssenus. *De Anima et Resurrectione*. Gregorii Nysseni Opera Online 15. Leiden: Brill, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Opera Exegetica in Genesim, Pars 1: In Hexaemeron*. Tran. Hubert R. Drobner. Gregorii Nysseni Opera 4.1. Leiden: Brill, 2009.
- Guelich, Robert A. *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary 34A. Nashville: Thomas Nelson, 1989.
- Gundry, Robert H. *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- Gunkel, Hermann. *Genesis*. Göttinger Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Gunton, Colin E. *Christ and Creation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Triune Creator a Historical and Systematic Study*. Edinburgh Studies in Constructive Theology. Edinburgh: Edinburgh University, 1998.
- Habershon, Ada R. *Vorbilder: Christus im Alten Testament*. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1989.
- Habig, Marion A. *St. Francis of Assisi: Writings and Early Biographie*. Cincinnati: Anthony Messenger, 2008.

- Hagencord, Rainer. *Gott und die Tiere: Ein Perspektivenwechsel*. Regensburg: Pustet, 2008.
- Ham, Ken, Jonathan Sarfati und Carl Wieland. *Fragen an den Anfang: Die Logik der Schöpfung*. Hrsg. Don Batten. Bielefeld: CLV, 2001.
- Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Hammurabi. *The New Complete Code of Hammurabi*. Ed. H.-Dieter Viel. Lanham: University of America, 2012.
- Happ, Heinz. *Die Scala naturae und die Schichtung des Seelischen bei Aristoteles*. Berlin, 1969.
- Harrison, Lucy and Richard Harrington. 'Adolescents Bereavement Experiences. Prevalence, Association with Depressive Symptoms, and Use of Services.' *Journal of Adolescence* 24.2 (2001): 159–169.
- Harrison, Peter. 'Descartes on Animals.' *The Philosophical Quarterly* 42.167 (1992): 219–227.
- Hartmann, Fred und Reinhard Junker. 'Paßten alle Tiere in die Arche Noah? Überlegungen und Berechnungen zur Ladekapazität der Arche.' *Wort und Wissen* 90.4 (2009).
- Hausoul, Raymond R. *1 Johannes: Leven in het licht*. indekerk.be, 2018a.
- \_\_\_\_\_. *1 Korinthe: Leven volgens Gods evangelie*. indekerk.be, 2018b.
- \_\_\_\_\_. *1 Timotheus: Instructies voor het gemeentelven in Efeze*. indekerk.be, 2018c.
- \_\_\_\_\_. *Amos: Verlangen naar gerechtigheid*. indekerk.be, 2018d.
- \_\_\_\_\_. 'An Evaluation of Jürgen Moltmann's Concept of Time and Space in the New Creation.' *Journal of Reformed Theology* 7.2 (2013): 137–159.
- \_\_\_\_\_. 'Bijbelse feestmaaltijden.' *Studiebijbel Magazine* 12.2 (2018e): 4–7.
- \_\_\_\_\_. *De nieuwe hemel en de nieuwe aarde: Een interdisciplinaire vergelijking tussen Jürgen Moltmann, Karl Rahner en Gregory Beale*. Utrecht: KokBoekencentrum, 2018f.
- \_\_\_\_\_. *Exodus: Roeping tot koninklijke priestervolk*. indekerk.be, 2018g.
- \_\_\_\_\_. *Ezechiël: God de Heilige*. indekerk.be, 2018h.
- \_\_\_\_\_. *Galaten: De waarheid van het evangelie*. indekerk.be, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Genesis: Begin van Gods koninkrijk*. indekerk.be, 2018i.
- \_\_\_\_\_. *Het vrederijk: Enkele penschetsen*. indekerk.be, 2018j.
- \_\_\_\_\_. *Jesaja: God, de verlossende Schepper*. indekerk.be, 2018k.
- \_\_\_\_\_. 'Jezus Stilt de Storm.' *De Kruisbanier* 9 (2012): 12–13.
- \_\_\_\_\_. *Leviticus: Wijding tot koninklijk priestervolk*. indekerk.be, 2018l.
- \_\_\_\_\_. *Marcus: Het evangelie van de Knecht voor de volken*. indekerk.be, 2017a.
- \_\_\_\_\_. *Mattheüs: Het evangelie van de Koning voor de joden*. indekerk.be, 2017b.
- \_\_\_\_\_. *Openbaring: Moed in de strijd voor het evangelie*. indekerk.be, 2018m.
- \_\_\_\_\_. *Romeinen: Rechtvaardiging van Gods evangelie*. indekerk.be, 2018n.
- \_\_\_\_\_. 'The Land in the Books of Exodus, Leviticus and Numbers.' In *The Earth and the Land: Studies about the Value of the Land of Israel in the Old Testament and Afterwards*, eds. Hendrik J. Koorevaar and Mart-Jan Paul, 65–95. Edition Israelogica 11. Berlin: Lang, 2018o.
- Heaton, E.W. *Het dagelijks leven in de tijd van het Oude Testament*. Bibliotheek van boeken bij de Bijbel. Baarn: Bosch & Keuning, 1960.
- Heil, John P. 'Jesus with the Wild Animals in Mark 1:13.' *Catholic Biblical Quarterly* 68.1 (2006): 63–78.

- Helyer, Larry L. 'Cosmic Christology and Col 1:15-20.' *Journal of Evangelical Theological Society* 37 (1994): 235–235.
- Hengstenberg, Ernst W. *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen*. 2 Bde. Berlin: Oehmigke, 1855.
- Hilbrands, Walter. 'Ein veraltetes Weltbild im biblischen Schöpfungsbericht? "Raquia" im Alten Testament.' In *Genesis, Schöpfung und Evolution: Beiträge zur Auslegung und Bedeutung des ersten Buchs der Bibel*, Hrsg. Junker Reinhard, 191–194. Studium Integrale Theologie. 2015.
- Hildenbrand, Michael D. *Structure and Theology in the Holiness Code*. BIBAL Dissertation Series 10. North Richland Hills: Bibal, 2004.
- Hillers, Delbert R. 'A Study of Psalm 148.' *Catholic Biblical Quarterly* 40.3 (1978): 323–334.
- Hoekema, Anthony A. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- Holladay, William L. *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Holzmeister, Urban. 'Jesus lebte mit den wilden Tieren.' In *Vom Wort des Lebens: Festschrift für Max Meinertz*, Hrsg. Nikolaus Adler. Neutestamentliche Abhandlungen (Ergänzungsband) 1. Münster: Aschendorff, 1951.
- Homerus. 'Ilias.' In *Ilias & Odyssee*, vert. M.A. Schwartz. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennepe, 2016a.
- \_\_\_\_\_. 'Odyssee.' In *Ilias & Odyssee*, vert. M.A. Schwartz. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennepe, 2016b.
- Horrell, David G. and Dominic Coad. "'The Stones Would Cry out" (Luke 19:40): A Lukan Contribution to a Hermeneutics of Creation's Praise.' *Scottish Journal of Theology* 64.1 (2011): 29–44.
- Houtman, Cornelis. *Wereld en tegenwereld: Mens en milieu in de Bijbel*. Levensbeschouwing en Wetenschap 2. Baarn: Ten Have, 1982.
- van Houwelingen, P.H. Rob. *2 Petrus en Judas: Testament in tweevoud*. Commentaar op het Nieuwe Testament. Kampen: Kok, 1993.
- Hutter, M. 'Adam als Gärtner und König (Gen 2,8.15).' *Biblische Zeitschrift* 30.2 (1986): 258–262.
- Hütterman, Aloys. *The Ecological Message of the Torah: Knowledge, Concepts, and Laws Which Made Survival in a Land of 'Milk and Honey' Possible*. South Florida Studies in the History of Judaism 199. Atlanta: Scholars, 1999.
- Hyrkanos, Elieser. *Pirkê de Rabbi Eliezer*. Tran. Gerald Friedlander. 4th ed. Judaic Studies Library 6. Breinigsville: Nabu, 2011.
- Ickert, Scott. 'Luther and Animals: Subject to Adam's Fall?' In *Animals on the Agenda: Questions about Animals for Theology and Ethics*, eds. Andrew Linzey and Dorothy Yamamoto, 90–99. Urbana: University of Illinois, 1998.
- Irenaeus of Lyon. *Adversus Haereses*. Tran. Norbert Brox. 5 vols. Fontes Christiani 8. Freiburg: Herder, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Praeparatio Evangelica*. Hrsg. Karl Mras und Édouard des Places. 2. Aufl. 2 Bde. Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 43. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Janowski, Bernd. 'Herrschaft über die Tiere: Gen 1,26-28 und die Semantik von הָרָר.' In *Die rettende Gerechtigkeit*, Hrsg. Bernd Janowski. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 2. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999.
- Jeffers, Ann. *Magic and Divination in Ancient Palestine and Syria*. Leiden: Brill, 1996.

- Jeremias, J. *New Testament Theology*. London: SCM, 1971.
- Jeremias, Joachim. *Die Abendmahlsworte Jesu*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- \_\_\_\_\_. ‘Aḏām.’ In *Theological Dictionary of the New Testament*, eds. Gerhard Kittel and Gerhard Friedrich, 1:141–143. Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
- ben Jitschaki (Rasji), Sjlomo. *Complete Tanach with Rashi*. Ed. A.J. Rosenberg. Brooklyn: Judaica, 2005.
- John, Harold St. *An Analysis of the Gospel of Mark*. London: Pickering and Inglis Ltd., 1956.
- Joines, Karen R. ‘The Serpent in Gen 3.’ *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 87.1 (1975): 1–11.
- ben Joseph, Akiva. *Sifre Devarim*. Ed. Jacob Neusner. Midrash Halakhah. Lanham: University Press of America, 1987.
- Justinus de Martelaar. *Dialogus cum Tryphone Judaeo*. Hrsg. Miroslav Marcovich. Patristische Texte und Studien 47. Berlin: De Gruyter, 2005.
- Kara, Simeon. *Yalkut Shimoni: Midrash Al Torah, Neviim u-Khetuvim*. Ed. Abraham A. Gombiner. 2 vols. Yerushalayim: Makor, 1990.
- Kärkkäinen, Veli-Matti. *Creation and Humanity*. Constructive Christian Theology for the Pluralistic World 3. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.
- Kaufman, Kenneth R. and Nathaniel D. Kaufman. ‘And Then the Dog Died.’ *Death Studies* 30.1 (2006): 61–76.
- Kay, Jeanne. ‘Human Dominion over Nature in the Hebrew Bible.’ *Annals of the Association of American Geographers* 79.2 (1989): 214–232.
- Keel, Othmar. *The Symbolism of the Biblical World Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. London: SPCK, 1978.
- Keil, Carl F. and Franz J. Delitzsch. *Isaiah*. Commentary on the Old Testament 7. Grand Rapids: Eerdmans, 1988a.
- \_\_\_\_\_. *The Pentateuch*. Commentary on the Old Testament 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1988b.
- Keller, Timothy. *Aan Gods hand door pijn en lijden*. Franeker: Van Wijnen, 2014.
- Kemp, Marcel S.F. *Het verscheurde beeld: de vraag naar lot, kwaad en lijden in de pastoraal-theologische theorievorming, benaderd vanuit het joodse denken over de mens als beeld Gods*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2002.
- Kistemaker, Simon J. *Exposition of the Book of Revelation*. New Testament Commentary. Grand Rapids: Baker Academic, 2001.
- Kline, Meredith G. *Images of the Spirit*. Baker Biblical Monograph. Grand Rapids: Baker Book House, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*. London: Wipf & Stock, 2006.
- Koch, Klaus. ‘Gestaltet die Erde, doch heget das Leben! Einige Klarstellungen zum dominium terrae in Genesis 1.’ In *Spuren des hebräischen Denkers: Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Hrsg. Klaus Koch, 223–237. Gesammelte Aufsätze 1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Koch, Kurt. ‘Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung.’ In *Hoffnung über den Tod hinaus: Antworten auf Fragen der Eschatologie*, Hrsg. Herbert Vorgrimler, 139–179. Theologische Berichte 19. Zürich: Benzinger, 1990.
- Kok, Wim J. en Raymond R. Hausoul. *Jezus geneest: Rijkdom van Gods nieuwe schepping*. Hoornaar: Gideon, 2016.

- Krolzik, Udo. *Umweltkrise: Folge des Christentums?* Stuttgart: Kreuz, 1980.
- Küng, Hans. *Eeuwig Leven?* Hilversum: Gooi en sticht, 1983.
- Labuschagne, Casper J. 'Creation and the Status of Humanity in the Bible.' In *Interpreting the Universe as Creation: A Dialogue of Science and Religion*, ed. Vincent Brümmer, 123–131. Studies in philosophical theology 4. Kampen: Kok, 1991.
- \_\_\_\_\_. "You Shall Not Boil a Kid in Its Mother's Milk": A New Proposal for the Origin of the Prohibition.' In *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A.S. van Der Woude*, eds. Florentino G. Martínez, A. Hilhorst and Casper J. Labuschagne, 6–17. Supplements to Vetus Testamentum 49. Leiden: Brill, 1992.
- Ladd, George E. *A Commentary on the Revelation of John*. Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Landau, Yehezkel. 'The President and the Bible: What Do the Prophets Say to Our Time?' *Christianity and Crisis* 12 (1983): 474–475.
- Lane, William L. *Hebrews 1-8*. Word Biblical Commentary 47A. Dallas: Word Books, 1991.
- Laweé, Eric. 'The Reception of Rashi's "Commentary on the Torah" in Spain: The Case of Adam's Mating with the Animals.' *The Jewish Quarterly Review* 97.1 (2007): 33–66.
- \_\_\_\_\_. 'The Sins of the Fauna in Midrash, Rashi, and Their Medieval Interlocutors.' *Jewish Studies Quarterly* 17.1 (2010): 56–98.
- Le Goff, Jacques, Roland Fagel en P. Leupen. *De cultuur van middeleeuws Europa*. Historische Reeks. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1987.
- Lenski, Richard C.H. *The Interpretation of the Epistles of St. Peter, St. John and St. Jude*. Minneapolis: Augsburg, 1966.
- Lewis, Clive S. 'Het lijden van dieren als theologisch vraagstuk.' In *De tijdloze kern en andere essays (1940-1963)*, red. Arend Smilde, 136–151. Franeker: Van Wijnen, 2016.
- \_\_\_\_\_. *The Problem of Pain*. Collected Letters of C.S. Lewis. New York: HarperCollins, 2009.
- Lichtheim, Miriam, ed. *Ancient Egyptian Literature: The New Kingdom*. Ancienne Egyptian literature 2. Berkeley: University of California, 2006.
- Lichtheim, Miriam and Antonio Loprieno, eds. *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*. Ancienne Egyptian literature 1. Berkeley: University of California, 2006.
- Lietzmann, Hans. *Geschichte der Alten Kirche 4: Die Zeit der Kirchenväter*. Berlin: De Gruyter, 1944.
- Linzey, Andrew. *Animal Theology*. London: SCM, 1996.
- Litton, Edward A. *Introduction to Dogmatic Theology*. London: Clarke, 1960.
- Lloyd-Russell, Vincent. *The Serpent as the Prime Symbol of Immortality Has Its Origin in the Semitic-Sumerian Culture*. Los Angeles: University of Southern California, 1938.
- Lohfink, Norbert. "Macht euch die Erde untertan"?' In *Studien zum Pentateuch*, Hrsg. Norbert Lohfink, 11–28. Stuttgarter biblische Aufsatzbände 4. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1988.
- Lohmeyer, Ernst. *Das Evangelium des Markus*. Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- Lopez, Antonio P. *La disputa de Tortosa*. Vol. 2. 2 vols. Instituto Benito Arias Montano de Estudios Hebraicos. Madrid, 1957.

- Louth, Andrew. *Genesis 1-11*. Ancient Christian Commentary on Scripture 1. Downers Grove: InterVarsity, 2001.
- Luomanen, Petri. 'Nazirenes.' In *A Companion to Second-Century Christian 'Heretics'*, eds. Antti Marjanen and Petri Luomanen, 279–314. Leiden: Brill, 2008.
- Luther, Martin. *Tischreden: Zweiter Band (1531-1546)*. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe 2. Weimar: Böhlau, 1913.
- MacDonald, Donald. *The Biblical Doctrine of Creation and the Fall*. Minneapolis: Klock & Klock, 1984.
- Mackintosh, C.H. *Gedanken zum 1. Buch Mose*. Winschoten: Heijkoop, 1973.
- Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed*. Chicago: University of Chicago, 1963.
- Malkmus, George H. *God's Way to Ultimate Health: A Common Sense Guide for Elimination of Sickness Through Nutrition*. Shelby: Hallelujah Acres, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Why Christians Get Sick*. Eidson: Hallelujah Acres, 2016.
- Marcus, Joel. *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible 27. New York: Doubleday, 2000.
- Marshall, I. Howard. *The Gospel of Luke*. New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- Matthews, Gary. 'Augustine and Descartes on the Souls of Animals.' In *From Soul to Self*, ed. M. James C Crabbe, 89–107. London: Routledge, 1999.
- McDonagh, Sean. *Passion for the Earth: The Christian Vocation to Promote Justice, Peace and the Integrity of Creation*. Quezon City: Claretian, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Greening of the Church*. Maryknoll: Orbis, 1990.
- Meijer, Fik. *De hond van Odysseus: Het dier in de oudheid*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2009.
- Mell, Ulrich. 'Jesu Taufe durch Johannes (Markus 1, 9-15): Zur narrativen Christologie vom neuen Adam.' *Biblische Zeitschrift* 40.2 (1996): 161–178.
- Methodius Olympus. 'De Resurrectione.' In *Methodius Olympus: Werke*, Hrsg. G. Nathanael Bonwetsch, 217–424. Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 27. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Mitchell, A. 'Three Lions Save Girl.' *The Scotsman*. 22 June 2005.
- Moberly, R. Walter L. 'Why Did Noah Send out a Raven?' *Vetus Testamentum* 50.3 (2000): 345–356.
- Moloney, Francis J. *The Gospel of Mark: A Commentary*. Peabody: Hendrickson, 2002.
- Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Systematischen Beiträge zur Theologie 5. München: Kaiser, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie*. Systematischen Beiträge zur Theologie 6. München: Kaiser, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*. Systematischen Beiträge zur Theologie 2. München: Kaiser, 1985.
- \_\_\_\_\_. *In der Geschichte des dreieinigen Gottes: Beiträge zur trinitarischen Theologie*. München: Kaiser, 1991.
- Morley, Brian. *God in the Shadows: Evil in God's World*. Ross-Shire: Christian Focus, 2006.
- Morris, Henry M. *The Biblical Basis for Modern Science*. Green Forest: Master Books, 2002.
- Morris, Leon. *The Book of Revelation*. 2nd ed. Tyndale New Testament Commentaries 20. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Mounce, Robert H. *The Book of Revelation*. The New International Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.



- Mühling, Markus. *Grundinformation Eschatologie: Systematische Theologie aus der Perspektive der Hoffnung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Murray, Robert. *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace, and the Integrity of Creation*. London: Sheed & Ward, 1992.
- bar Nafha, Yohanan and Salomon Buber, eds. *Midrash Tehillim*. Jerusalem: Hotza'at Midrash, 1966.
- Neumann-Gorsolke, Ute. *Herrschen in den Grenzen der Schöpfung: Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten*. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 101. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004.
- Neusner, Jacob, ed. *B. 'Abodah Zarah*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 17. Nashville: Hendrickson, 2011a.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Baba Batra*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 15. Nashville: Hendrickson, 2011b.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Berakhot*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 1. Nashville: Hendrickson, 2011c.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Gittin*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 11. Nashville: Hendrickson, 2011d.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Hagigah*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 7. Nashville: Hendrickson, 2011e.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Hullin*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 20. Nashville: Hendrickson, 2011f.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Ketubot*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 9. Nashville: Hendrickson, 2011g.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Megillah*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 7. Nashville: Hendrickson, 2011h.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Pesahim*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 4. Nashville: Hendrickson, 2011i.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Qiddushin*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 12. Nashville: Hendrickson, 2011j.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Sanhedrin*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 16. Nashville: Hendrickson, 2011k.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Sotah*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 11. Nashville: Hendrickson, 2011l.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Tamid*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 22. Nashville: Hendrickson, 2011m.
- \_\_\_\_\_, ed. *B. Yebamot*. The Babylonian Talmud: A Translation and Commentary 8. Nashville: Hendrickson, 2011n.
- \_\_\_\_\_. 'M. Hullin.' *Mishnah*. New Haven; London: Yale University, 1988a.
- \_\_\_\_\_. 'M. Qiddushin.' In *Mishnah*. New Haven; London: Yale University, 1988b.
- \_\_\_\_\_. 'M. Sanhedrin.' In *Mishnah*. New Haven; London: Yale University, 1988c.
- \_\_\_\_\_. 'T. Sanhedrin.' In *Tosefta*. New Haven; London: New Haven, 1981.
- Nitschke, August. 'Verhalten und Bewegung der Tiere nach frühen christlichen Lehren.' *Studium Generale* 20 (1967): 235–262.
- Nolland, John. *Luke 18:35-24:53*. Word Biblical Commentary 35C. Dallas: Word Books, 1993.
- Noth, Martin. *Das zweite Buch Mose, Exodus*. Alte Testament Deutsch 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

- Olley, John. 'Mixed Blessings for Animals: The Contrasts of Genesis 9.' In *The Earth Story in Genesis*, eds. Norman C. Habel and Shirley Wurst, 130–139. Sheffield: Sheffield Academic, 2000.
- Origen. *Against Celsus [Contra Celsum]*. Ed. Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Homilies on Leviticus: 1-16*. Tran. Gary W. Barkley. Fathers of the Church 83. Washington: Catholic University of America, 2005.
- Osborne, Grant R. *Revelation*. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Oswalt, John N. *The Book of Isaiah. Chapters 1-39*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Book of Isaiah. Chapters 40-66*. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Otto, Eckart. *Theologische Ethik des Alten Testaments*. Theologische Wissenschaft 3.2. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- Ouweneel, Willem J. *Die Offenbarung Jesu Christi. Bibelstudien über das Buch der Offenbarung*. Bielefeld: CLV, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Hoogtijden voor Hem*. Vaassen: Medema, 2001.
- Pårvan, Alexandra. 'Genesis 1-3: Augustine and Origen on the Coats of Skins' *Vigiliae Christianae* 66.1 (2012): 56–92.
- Pascal, Blaise. *Gedachten: Pensées*. Vert. Frank de Graaff. Grote klassieken. Amsterdam: Boom, 2017.
- Patterson, Paige. *Revelation*. New American Commentary 39. Nashville: B&H, 2012.
- Patton, Kimberley C. "'He Who Sits in the Heavens Laughs": Recovering Animal Theology in the Abrahamic Traditions.' *Harvard Theological Review* 93.4 (2000): 401–434.
- Paul, Mart-Jan. *Oorspronkelijk: Overwegingen bij schepping en evolutie*. Apeldoorn: Labarum Academic, 2017.
- Paul, Mart-Jan, Gijs van den Brink en J.C. (Hans) Bette, red. *Bijbelcommentaar Genesis-Exodus*. Studiebijbel Oude Testament 1. Veenendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2004.
- Philo of Alexandria. 'On Rewards and Punishments [De Praemiis et Poenis].' In *The Works of Philo*, tran. Charles D. Yonge. Peabody: Hendrickson, 2005a.
- \_\_\_\_\_. 'On the Creation [De Opificio Mundi].' In *The Works of Philo*, tran. Charles D. Yonge. Peabody: Hendrickson, 2005b.
- \_\_\_\_\_. 'Questions on Genesis [Quaestiones in Genesim].' In *The Works of Philo*, tran. Charles D. Yonge. Peabody: Hendrickson, 2005c.
- Plato. 'Politeia: Wat is rechtvaardigheid?' In *Platoon Verzameld Werk*. Vol. 10. Amsterdam: De Driehoek, 2003.
- \_\_\_\_\_. 'Wetten [Nomoi].' In *Platoon Verzameld Werk*. Vol. 17. Amsterdam: De Driehoek, 2008.
- Plotinus. *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Ed. Paulos Kalligas. Trans. Elisabeth K. Fowden and Nicolas Pilavachi. Vol. 1. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Plutarchus, L. Mestrius. *Moralia IV: Griekse en Romeinse gebruiken en uitspraken*. Vert. Gerard Janssen. Leeuwarden: Chaironeia, 1999a.
- \_\_\_\_\_. *Moralia VII: Psychologie En Ethica*. Tran. Gerard Janssen. Leeuwarden: Chaironeia, 1999b.
- Polkinghorne, John C. *Science and the Trinity: The Christian Encounter with Reality*. New Haven: Yale University, 2006.

- van der Poll, Evert. *Sacred Times for Chosen People: Development, Analysis and Missiological Significance of Messianic Jewish Holiday Practice*. Zoetermeer: Boekencentrum, 2008.
- Possidius van Calama. *Het leven van Augustinus: Biografie uit de vijfde eeuw, met een lijst van al zijn werken*. Red. Paul van Geest. Vert. Vincent Hunink. Budel: Damon, 2016.
- Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University, 1969.
- Procksch, Otto. *Die Genesis*. Kommentar zum Alten Testament 1. Leipzig: Deichert-sche, 1942.
- Pseudo-Baruch. *2 Baruch: Syrische Apocalyps*. 120 v.Chr.
- Pseudo-Ezra. '4 Ezra.' In *Buiten de Vesting*, vert. Pieter Oussoren en Renate Dekker, 331–370. Vught: Skandalon, 2009.
- Pseudo-Henoch. *1 Henoch*. Vert. M.A. Knibb. Deventer: Ankh-Hermes, 1994.
- \_\_\_\_\_. '2 Henoch.' Übers. Johannes Flemming; und Ludwig Radermacher. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 5. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1901.
- Pseudo-Mattias. 'Evangelie van Mattias.' In *Het Grote Boek der Apokriefen: Geheime vroegchristelijke teksten*, red. Jacob Slavenburg, 69. Deventer: Ankh-Hermes, 2009.
- Pseudo-Mozes. *The Book of Jubilees*. Ed. James C. VanderKam. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha. Sheffield: Sheffield Academic, 2001.
- Pseudo-Sibille. 'Sibyllijnse Orakels.' In *Het Grote Boek der Apokriefen : Geheime vroegchristelijke teksten*, red. Jacob Slavenburg, 593–711. Deventer: Ankh-Hermes, 2009.
- Raabe, Paul R. "'Daddy, Will Animals Be In Heaven?'" 'The Future New Earth.' *Concordia Journal* 40.2 (2014): 148–160.
- Rahner, Karl. 'Auferstehung des Fleisches.' In *Schriften zur Theologie*, Hrsg. Karl Rahner, 2:211–225. Einsiedeln: Benziger, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Auferstehung des Fleisches: Können wir noch daran glauben?* Kevelear: Butzon & Bercker, 1962.
- \_\_\_\_\_. 'Der Leib in der Heilsordnung.' In *Schriften zur Theologie*, Hrsg. Karl Rahner, 12:407–427. Einsiedeln: Benziger, 1975.
- \_\_\_\_\_. 'Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis.' In *Schriften zur Theologie*, Hrsg. Karl Rahner, 3:47–60. Einsiedeln: Benziger, 1956.
- \_\_\_\_\_. 'Einheit von Geist und Materie.' *Neues Forum* 16.160–161 (1967): 337–340.
- \_\_\_\_\_. *Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*. Hrsg. Albert Raffelt. Sämtliche Werke 4. Freiburg: Herder, 1997.
- \_\_\_\_\_. 'Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen.' In *Schriften zur Theologie*, Hrsg. Karl Rahner, 4:401–428. Einsiedeln: Benziger, 1960.
- Ratzinger, Joseph. *In the Beginning: A Catholic Understanding of the Story of Creation and the Fall*. Ressourcement. Edinburgh: T&T Clark, 2005.
- Raven, Charles E. and Joseph Needham. *The Creator Spirit: A Survey of Christian Doctrine in the Light of Biology, Psychology and Mysticism*. Hulsean Lectures, Cambridge, 1926-1927. London: Hopkinson & Co, 1932.
- Rendtorff, Rolf. 'Some Reflections on Creation as a Topic of Old Testament Theology.' In *Priests, Prophets, and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp*, eds. Joseph Blenkinsopp and Eugene Ulrich. Journal for the study of the Old Testament. Supplement Series 149. Sheffield: JSOT, 1992.

- Richter, Sandra. 'Environmental Law in Deuteronomy: One Lens on a Biblical Theology of Creation Care.' *Bulletin for Biblical Research* 20.3 (2010): 355–376.
- Ridderbos, Herman N. *De Komst van het Koninkrijk: Jezus' Prediking volgens de Synoptische Evangelien*. Kampen: Kok, 1950.
- Riecker, Siegbert. 'De belofte van het zaad van de vrouw.' In *Theologie van het Oude Testament: De blijvende boodschap van de Hebreeuwse Bijbel*, red. Hendrik J. Koorevaar en Mart-Jan Paul, 257–284. Zoetermeer: Boekencentrum, 2013.
- Riede, Peter. *Im Spiegel der Tiere: Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*. Orbis biblicus et orientalis 187. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.
- Rifkin, Jeremy. *Beyond Beef: The Rise and Fall of the Cattle Culture*. New York: Dutton, 1992.
- Roloff, Jürgen. *The Revelation of John*. Continental Commentary. Minneapolis: Fortress, 1993.
- Roop, Eugene F. *Genesis*. Believers Church Bible Commentary. Scottdale: Herald, 1987.
- Ross, Allen R. '1. Mose.' In *Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt*, Hrsg. John F. Walvoord und Roy B. Zuck, 3–114. 1. Holzgerlingen: Hänssler, 2000.
- Rossing, Barbara. 'River of Life in God's New Jerusalem: An Eschatological Vision for Earth's Future.' In *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, eds. Dieter T. Hessel and Rosemary R. Ruether, 205–224. Religions of the world and ecology 26. Cambridge: Harvard University, 2007.
- van Ruler, Arnold A. 'God en de chaos.' In *Verzameld werk: Deel 3*, red. Dirk van Keulen, 159–172. Zoetermeer: Boekencentrum, 2009.
- Samuelson, Norbert M. *Judaism and the Doctrine of Creation*. Cambridge: Cambridge University, 2010.
- Sandy, Brent. *Plowshares & Pruning Hooks: Rethinking the Language of Biblical Prophecy and Apocalyptic*. Westmont: InterVarsity, 2013.
- Sarna, Nahum M. *Genesis [Bereshit]: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: JPS, 1989.
- Schenderling, Jacques. *Mens en dier in theologisch perspectief: Een bijdrage aan het debat over de morele status van het dier*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1999.
- Schifferdecker, Kathryn. "'And Also Many Animals': Biblical Resources for Preaching about Creation." *Word & World* 27.2 (2007): 210–223.
- Schmidt, Thomas E. "'And the Sea Was No More': Water as People, Not Place." In *To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry*, eds. Thomas E. Schmidt and Moises Silva, 233–249. Journal for the study of the New Testament. Supplement Series 100. Sheffield: Sheffield Academic, 1994.
- Schnackenburg, Rudolf. *Die Johannesbriefe*. Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament. Freiburg: Herder, 2002.
- Schneider, Dieter. *Der Prophet Jesaja: Kapitel 1-39*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: Brockhaus, 1997.
- Schochet, Elijah J. *Animal Life in Jewish Tradition: Attitudes and Relationships: Attitudes and Relationships*. New York: Ktav, 1984.
- Schulze, Wilhelm August. 'Der Heilige und die wilden Tiere.' *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 46.3–4 (1955): 280–283.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Revelation: Vision of a Just World*. Proclamation commentaries. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

- Schwartz, Richard H. 'Tsa'ar Ba'alei Chayim—Judaism and Compassion for Animals.' In *Judaism and Animal Rights: Classical and Contemporary Responses*, ed. Roberta Kalechofsky, 59–70. Marblehead: Micah, 2002.
- Scofield, Cyrus I. *Scofield Bibel: Revidierte Elberfelder Übersetzung mit Einleitungen, Erklärungen und Ketten-Angaben*. Wuppertal: Brockhaus, 1992.
- Scott, Walter. *Exposition of the Revelation of Jesus Christ*. Westwood: Revell, 1968.
- Seely, Paul H. 'The Firmament and the Water Above.' *Westminster Theological Journal* 53 (1991): 227–240.
- Sharkin, Bruce S. and Donna Knox. 'Pet Loss: Issues and Implications for the Psychologist.' *Professional Psychology: Research and Practice* 34.4 (2003): 414–421.
- Shaw, Teresa M. 'Vegetarianism, Heresy, and Asceticism in Late Ancient Christianity.' In *Eating and Believing: Interdisciplinary Perspectives on Vegetarianism and Theology*, eds. David Grumett and Rachel Muers, 75–95. Edinburgh: T&T Clark, 2011.
- Smith, Mark S. 'The Light in Genesis 1:3—Created or Uncreated? A Question of Priestly Mysticism?' In *Birkat Shalom: Studies in the Bible, Ancient Near Eastern Literature, and Postbiblical Judaism*, ed. Chaim Cohen, 125–134. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008.
- Sneddon, Lynne U. 'The Evidence for Pain in Fish: The Use of Morphine as an Analgesic.' *Applied Animal Behaviour Science* 83.2 (2003): 153–162.
- Southgate, Christopher. *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil*. Louisville: Westminster John Knox, 2008.
- Srokosz, Meric A. and Simon Kolstoe. 'Animal Suffering, the Hard Problem of Consciousness, and a Reflection on Why We Should Treat Animals Well.' *Science and Christian Belief* 28.1 (2016): 3–19.
- Steck, Odil H. *Welt und Umwelt*. Stuttgart: Kohlhammer, 1978.
- Stein, Robert H. *Luke*. New American Commentary 24. Nashville: Broadman & Holman, 1993.
- Stipp, Hermann-Josef. 'Dominium Terrae: Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28.' In *Alltestamentliche Studien: Arbeiten zu Priesterschrift, Deuteronomistischem Geschichtswerk und Prophetie*, Hrsg. Hermann-Josef Stipp, 53–94. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 442. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Sweeney, Emmet. *The Pyramid Age 2: Ages in Alignment Series*. New York: Algora, 2007.
- Sweet, John P.M. *Revelation*. Philadelphia: Westminster, 1979.
- Tatianus and Jörg Trelenberg. *Oratio Ad Graecos: Rede an Die Griechen*. Beiträge zur historischen Theologie 165. Tübingen: Mohr, 2012.
- Templeton, Charles. *Farewell to God: My Reasons for Rejecting the Christian Faith*. Toronto: McClelland & Stewart, 1999.
- Tertullianus, Quintus S.P. *De ieiunio adversus psychicos: Over het vasten tegen het materialisme*. Red. A. Reifferscheid en G. Wissowa. Library of Latin Texts. Turnhout: Brepols, 2010.
- Thiselton, Anthony C. 'The Future of Biblical Interpretation and Responsible Plurality in Hermeneutics.' In *The Future of Biblical Interpretation: Responsible Plurality in Hermeneutics*, eds. Stanley E Porter and Matthew R. Malcolm, 11–27. Downers Grove: IVP Academic, 2013.
- Thurneysen, Eduard. 'Christus und seine Zukunft: Ein Beitrag zur Eschatologie.' *Zwischen den Zeiten* 9 (1931): 187–211.

- Trethowan, Illyd. *An Essay in Christian Philosophy*. London: Longmans Green and Co., 1954.
- Turner, Linda. *Heaven Can't Wait*. Don Mills: Harlequin, 2013.
- Vaclavik, Charles P. *The Vegetarianism of Jesus Christ: Pristine Christianity's Dietary Testimony*. Three Rivers: Kaweah, 1986.
- Vriezen, Theodorus Ch. *Onderzoek naar de paradijsvoorstellingen bij de oude semi-etnische volken*. Wageningen: Veenman, 1937.
- Waddell, Helen. *Beasts and Saints*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Walker, Pamela J. *Pulling the Devil's Kingdom Down: The Salvation Army in Victorian Britain*. Berkeley: University of California, 2001.
- Wallace, Howard. 'Leviathan and the Beast in Revelation.' *Biblical Archaeologist* 11.3 (1948): 61–68.
- Walte, Bruce K. *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 2008.
- Ward, Keith. *Pascal's Fire: Scientific Faith and Religious Understanding*. New York: One-world, 2013. Accessed 30 June 2018. <http://rbdigital.oneclickdigital.com>.
- \_\_\_\_\_. *Rational Theology and the Creativity of God*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Concept of God*. Glasgow: Collins, 1977.
- Way, Kenneth C. 'Animals in the Prophetic World: Literary Reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13.' *Journal for the Study of the Old Testament* 34.1 (2009): 47–62.
- Webb, Barry G. *The Message of Isaiah: On Eagles' Wings*. Bible Speaks Today. Leicester: InterVarsity, 1996.
- Webb, Stephen H. *Good Eating*. Christian Practice of Everyday Life. Grand Rapids: Brazos, 2001.
- Wenham, Gordon. *Genesis 1–15*. Word Biblical Commentary 1. Dallas: Word Books, 1987.
- Wesley, John. 'The General Deliverance.' In *Sermons on Several Occasions*. London: Kershaw, 1825.
- \_\_\_\_\_. *The Works of John Wesley*. Ed. Thomas Jackson. Grand Rapids: Zondervan, 1872.
- Wessels, Marc A. 'The Spiritual Link between Humans and Animals.' *Prism* 5.2 (1990): 25–36.
- Westermann, Claus. *Genesis 1-11*. Biblischer Kommentar Altes Testament 1.1. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Genesis 1-11: A Continental Commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.
- Whitcomb, John C. and Henry M. Morris. *The Genesis Flood: The Biblical Record and Its Scientific Implications*. Phillipsburg: P&R, 1961.
- White, Ellen G.H. *Education*. Oakland: Pacific, 1903.
- \_\_\_\_\_. *Testimonies for the Church*. 4th ed. 9 vols. Mountain View: Pacific, 1948.
- White, Lynn T. 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis.' *Science* 155.3767 (1967): 1203–1207.
- Whorton, Mark S. *Peril in Paradise: Theology, Science, and the Age of the Earth*. Waynesboro: Authentic Media, 2005.
- Whybray, R. Norman. *Isaiah 40-66*. New Century Bible Commentary. Grand Rapids: EerdmansT&T Clark, 1981.
- Wildberger, Hans. 'Das Abbild Gottes.' *Theologische Zeitschrift* 21 (1965): 481–501.
- Wilkinson, David. *Christian Eschatology and the Physical Universe*. London: T&T Clark, 2010.

- Williams, Michael. 'Man and Beast.' *Presbyterion* 34.1 (2008): 12–26.
- Wilson, David S. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago, 2010.
- Wirzba, Norman. *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*. Oxford: Oxford University, 2007.
- Wiseman, Donald J. 'Mesopotamian Gardens.' *Anatolian Studies* 33 (1983): 137–144.
- Wöhrl, Jakob. 'Dominium terrae: Exegetische und religionsgeschichtliche Überlegungen zum Herrschaftsauftrag in Gen 1,26–28.' *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 121.2 (2009): 171–188.
- Woodmorappe, John. *Noah's Ark: A Feasibility Study*. Santee: ICR, 1996.
- Wright, Christopher J.H. *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative*. Westmont: InterVarsity, 2013.
- Wright, G. Ernest. *The Old Testament against Its Environment*. Studies in Biblical Theology 2. London: SCM, 1996.
- Wright, N. Tom. *Goede Vrijdag: De dag dat de Revolutie begon*. Franeker: Van Wijnen, 2018.
- \_\_\_\_\_. *The Resurrection of the Son of God*. Christian Origins and the Question of God 3. London: SPCK, 2003.
- Yamauchi, Edwin M. 'Banquets in the Biblical World.' *Proceedings, Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 22 (2002): 147–157.
- Yeatts, John R. *Revelation*. Believers Church Bible Commentary. Scottdale: Herald, 2003.
- Zenger, Erich, ed. *Einleitung in Das Alte Testament*. Kohlhammer Studienbücher Theologie 1. Stuttgart: Kohlhammer, 2006.
- Zimmerli, Walther. *Grundriß der alttestamentlichen Theologie*. 7th ed. Theologische Wissenschaft 3.1. Stuttgart: Kohlhammer, 1999.
- Zlotowitz, Meir. *Bereishis 1:1-28:9*. Vol. 1. 2 vols. ArtScroll Tanach Series. New York: Mesorah, 2007.

