



Universiteit
Leiden
The Netherlands

In het laatste der dagen. Eindtijdverwachting in Nederland op de drempel van de moderne tijd (1790-1880)

Kielman, R.H.

Citation

Kielman, R. H. (2017, April 13). *In het laatste der dagen. Eindtijdverwachting in Nederland op de drempel van de moderne tijd (1790-1880)*. Academische Uitgeverij Eburon, Delft. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/47898>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/47898>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/47898> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Kielman, R.H.

Title: In het laatste der dagen. Eindtijdverwachting in Nederland op de drempel van de moderne tijd (1790-1880)

Issue Date: 2017-04-13

1. Bijbel en wereldbeeld

1.1 De wereld van het heilige boek

1.1.1 Een weerbarstig wereldbeeld

In de Inleiding werd het begrip ‘wereldbeeld’ geïntroduceerd, een in de mentaliteitsgeschiedenis gangbaar begrip, zelden expliciet gedefinieerd, maar hier opgevat als het geheel van impliciete voorstellingen en vanzelfsprekende noties, dat aan het handelen ten grondslag ligt.¹ Die belangstelling voor de vanzelfsprekende noties deelt de mentaliteitsgeschiedenis met de kennissociologie, waarbij vooral het werk van Peter Berger, bekend vanwege zijn samen met Thomas Luckmann geschreven *The social construction of reality* (1966) en zijn godsdienstsociologische studie *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (1967) vruchtbare aanknopingspunten biedt. In deze optiek staat het wereldbeeld voor de alomvattende betekeniswereld, op basis waarvan, al dan niet bewust, het individuele en collectieve leven wordt ingericht. Dit referentiekader construeert de mens zelf, noodgedwongen – door zijn beperkte instincten existing in een ongedefinieerde werkelijkheid, moet hij zijn wereld zelf ordenen en structureren, om niet volstrekt weerloos te zijn in een onbegrijpelijke en angstaanjagende realiteit. Om de kwetsbaarheid te reduceren, de interactie met groepsgenoten zo voorspelbaar mogelijk te maken, kristalliseren gedragingen tot vaste gedragspatronen, die gelegitimeerd worden door een allengs uitdijend stelsel van normen, waarden en voorstellingen. Daartoe behoren ook een scheppingsverhaal en de voorstelling van een kosmische machtsstrijd tussen goed en kwaad, waardoor ‘onbegrijpelijke’ zaken als lijden en tegenslag kunnen worden verklaard. De verwijzing naar een metafysische instantie geeft aan dit geheel eenheid en samenhang, en maakt het tot een sluitend systeem.²

Door de koppeling van de veranderlijke werkelijkheid aan een onveranderlijke sacrale orde krijgt het wereldbeeld een vanzelfsprekend karakter. Deze betekeniswereld wordt vastgelegd in ‘heilige’ boeken, afbeeldingen en rituelen, die de overdraagbaarheid ervan op volgende generaties vereenvoudigt, en het individu tegen identiteitsverlies beschermt. Het wereldbeeld dat karakteristiek is voor een specifieke cultuur of subcultuur wordt daardoor gekenmerkt door een inherente weerbarstigheid. Variatie in het grondpatroon van het wereldbeeld – wereldbeschouwelijke differentiatie – is mogelijk, en zal zich in een complexe,

¹ Frijhoff, *Cultuur, mentaliteit*, 32-33; Idem, ‘Bij wijze van opening’, 15; J. van Agt e.a., Voorwoord bij themanummer ‘Wereldbeelden’, *Groniek* 112-113 (juni 1991) 5-7; H.R. Plomp, ‘Het heelal als hemel-en-aarde? Kosmologie en theologie’, in: J.W. Hovenier e.a. eds., *De plaats van aarde en mens in het heelal: beschouwingen over kosmologie* (Kampen 1987) 80-81; P. Spierenburg, *De verbroken betovering. Mentaliteitsgeschiedenis in preindustriële Europa* (Hilversum 1998³) 11-13, 21-28; R. Chartier, *Cultural history: between practices and representations* (Cambridge 1988) 4-40; P. Burke, *History and social theory* (Cambridge 1992) 91-96.

² D. van Lente, ‘Mentaal-culturele geschiedenis van industriële samenlevingen: een historiografische verkenning’, *TvSG* 8 (1982) 371-374, 383-384; L. Rademaker ed., *Sociologische Encyclopedie* (Utrecht-Antwerpen 1978) 75, 199-204, 314-319; P.L. Berger en Thomas Luckmann, *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge* (New York 1966) 1-5, 45-96; P.L. Berger, *Het hemels baldakijn: bijdrage tot een theoretische godsdienstsociologie* (Utrecht 1969) 37-57; N. Abercrombie, ‘Knowledge, order and human autonomy’, in: James Davison Hunter en Stephen C. Ainlay eds., *Making sense of modern times. Peter L. Berger and the vision of interpretative sociology* (Londen-New York 1986) 11-30; Becker, *Het eeuwige heimwee*, 52-53.

geïndividualiseerde samenleving zeker voordoen, maar dat neemt niet weg dat ook deze levensbeschouwelijke varianten het karakter zullen hebben van een vanzelfsprekend referentiekader, een reservoir van alledaagse kennis, beelden, normen en waarden, dat voor de drager ervan in essentie niet ter discussie staat.³

Door de cruciale rol die heilige boeken vervullen bij de verankering van een betekeniswereld in een ontwijfelbare, sacrale werkelijkheidsorde, krijgen deze geschriften een onaantastbare status. Voor de christelijke wereld werd die rol vervuld door de bijbel: de Heilige Schrift, die niet alleen dicteerde hoe de christen zich had te gedragen, maar ook fundamentele uitspraken bevatte omtrent de aard van de werkelijkheid, de wording van de wereld en de afstamming van de mens; daarnaast fundamentele uitspraken over het verloop van de geschiedenis en de toekomst van de beschaving. De vergruizing van het bijbelse wereldbeeld, die zich vanaf de zestiende eeuw in Europa heeft voltrokken, verliep dan ook moeizaam, en werd gekenmerkt door een grillig verloop. Periodes waarin veranderingen versneld verliepen, en waarin de sacrale positie van de bijbel ter discussie stond, werden niet zelden gevolgd door een fundamentalistische reactie (resacralisatie), opgeroepen door het dreigende verlies van de traditionele betekeniswereld.⁴

Maar al bleef de status van de bijbel als heilig boek lange tijd onaangetast – niet te ontkennen viel dat die metafysische openbaring door feilbare mensen op schrift was gesteld. Onherroepelijk drong zich daarbij de vraag op of deze wijze van overdracht invloed had gehad op de boodschap zelf. Was die boodschap ongehavend doorgekomen – de woordelijke inspiratieleer – of had de mens die toch aangepast aan zijn eigen beperkte werkelijkheidsopvatting, waardoor de Schrift een amalgaam van sacrale en profane elementen was geworden? Waren die sacrale passages soms het gevolg van ‘directe inspiratie’, terwijl de meer profane passages ontstaan waren onder ‘indirecte’ inspiratie van de metafysische instantie? Of diende men onverkort vast te houden aan de directe inspiratie van de Heilige Schrift, maar betrof het niettemin een aan de profane werkelijkheid aangepaste boodschap, omdat de metafysische instantie zich als een goede vader had willen aanpassen – ‘accomoderen’ – aan het beperkte begripsvermogen van zijn kinderen en zijn boodschap daarom versluisd had doorgegeven, gebruikmakend van begrippen en beelden die zij konden bevatten?⁵

Gedurende de Middeleeuwen domineerde op het gebied van bijbelverklaring de meervoudige Schriftzin. Het meest aan de oppervlakte lag de letterlijke betekenis, verwijzend naar concreet-historische gebeurtenissen die zich in het verleden hadden afgespeeld. Van meer importantie waren de sacrale betekenislagen die daarachter schuilgingen: de ethische richtlijnen die men uit bijbelverhalen kon destilleren, de verwijzingen ook naar een hogere spirituele werkelijkheid. En niet te vergeten de verwijzingen naar de heilsgeschiedenis, het plan Gods met de wereld – in typologische zin verborgen in verhalen als de wonderbare uittocht uit Egypte. In dat kader werden ook talloze oudtestamentische leiders opgevat als prefiguraties (voorafschaduwingen) van Christus. Dat maakte het Oude Testament voor christenen onverminderd relevant – in typologisch opzicht vormde het immers met het

³ Clifford Geertz, *The interpretation of cultures; selected essays* (Londen 1975²) 100-107; H.L.M. Coenen, ‘Fenomenologie en sociologie’, in: L. Rademaker en H. Bergman eds., *Sociologische stromingen* (Utrecht 1977) 101-112.

⁴B. Lang, ‘Geschichte des Christentums als Buchreligion’, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* II, 152-164; H. Mol, *Identity and the sacred: a sketch for a new social-scientific theory of religion* (Oxford 1976) 1-15.

⁵F. Laplanche, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII^e siècle* (Amsterdam-Maarssen 1986) 86-87, 162, 205-206, 625-626; H.W. de Kniijff, *Sleutel en slot: beknopte geschiedenis van de bijbelse hermeneutiek* (Kampen 1980) 62-66.

Nieuwe Testament een onverbreekelijke eenheid. Maar hoe relevant ook, gevolg van deze Schriftopvatting was wel dat het klaarblijkelijk om een gecodeerde boodschap ging, slechts toegankelijk voor deskundigen.⁶

Die notie sneuvelde met de Reformatie. Bij de hervormers bestond grote weerzin tegen die wildgroei aan betekenislagen die de Schrift voor een leek ontoegankelijk maakten. De Openbaring Gods was voor de individuele gelovigen bedoeld en kon dus in zichzelf niet onbegrijpelijk zijn. De letterlijke betekenis, de historische dimensie van de tekst (in de Middeleeuwen relatief veronachtzaamd) kwam nu meer centraal te staan; de accommodatiegedachte (de aangepaste Openbaring) boette aan betekenis in.⁷ Die herwaardering voor de letterlijke betekenis werd versterkt door de filologische revolutie die in de Renaissance plaatsvond: door de ontdekking van klassieke bronnen kreeg het tekstkritisch onderzoek een krachtige impuls. Ook de ontstaansgeschiedenis van de bijbel, en de vraag of de Heilige Schrift in de loop der eeuwen onveranderd was gebleven, drong zich daarbij op. Die vraag werd nijpend toen ontdekking en bestudering van Griekse bijbelversies talloze tekstverschillen met de officiële Latijnse bijbel, de vroegmiddeleeuwse Vulgaat, aan het licht bracht. Dat deed in protestantse kring de roep sterker worden om een nieuwe bijbelvertaling op basis van een betrouwbaarder grondtekst – de masoretische bijbel bijvoorbeeld, het door gezaghebbende Joodse schriftgeleerden geautoriseerde Oude Testament. Begin zestiende eeuw kwam Erasmus met een direct uit het Grieks vertaalde en op bronnenkritiek gebaseerde Latijnse versie van het Nieuwe Testament; bijbelvertalingen in de volkstalen door protestantse humanisten volgden al snel. Reformatie en Contrareformatie kwamen daardoor op het gebied van bijbelopvatting lijnrecht tegenover elkaar te staan.⁸

De katholieken verwierpen met klem de gereformeerde notie van de in zichzelf verstaanbare Schrift. De bijbel was slechts toegankelijk voor autoriteiten bekleed met kerkelijk leergezag, en (anders dan de protestanten beweerden) niet de enige openbaringsbron – minstens zo belangrijk was de apostolische traditie, die in de eerste eeuwen mondeling was overgedragen en uiteindelijk was vastgelegd in de geschriften van de kerkvaders. Ook hielden de katholieken onverminderd vast aan de Vulgaat – van de hand tenslotte van een gezaghebbende kerkvader en daarom wat betreft het Oude Testament te verkiezen boven de jongere masoretische bijbel, al was dat een (door de toegevoegde vocaaltekens) toegankelijker tekst.⁹ Weer een geheel andere houding tegenover de Schrift leefde bij de Radicale Reformatie – mystici als Sebastiaan Franck (c.1499-c.1543) en Jakob Böhme (1575-1624) ontleenden hun kennis niet aan een geïnspireerd geschrift, maar aan het spirituele contact tussen het Opperwezen en de individuele gelovige. Zij beschouwden de bijbel van ondergeschikt belang, of interpreteerden de Schrift geheel subjectief, daarbij het gezag van

⁶ TRE VI (Berlijn-New York 1980) s.v. 'Bibel IV', 54-60; De Knijff, *Sleutel en slot*, 28-32.

⁷ J.D. Douglas ed., *The New International Dictionary of the Christian Church* (Grand Rapids 1974) s.v. 'Accommodation'; J.B. Rogers en D.K. McKim, *The authority and interpretation of the Bible: an historical approach* (New York 1979) 9-12, 31-32; J.D. Woodbridge, 'Some misconceptions of the impact of the "Enlightenment" on the doctrine of Scripture', in: D.A. Carson en J.D. Woodbridge eds., *Hermeneutics, authority and canon* (Leicester 1986) 255-263.

⁸ P.G. Bietenholz, *Historia and fabula: myths and legends in historical thought from antiquity to the modern age* (Leiden enz. 1994) 157-158; G. A. Benrath, 'Die Lehre des Humanismus und des Antitrinitarismus' in: C. Andresen ed., *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* III (Göttingen 1984) 6-7, 16; H. Smolinsky, 'The Bible and its exegesis in the controversies about reform and reformation', in: B. Uffenheimer en H. Graf Reventlow eds., *Creative biblical exegesis: Christian and Jewish hermeneutics through the centuries* (Sheffield 1988) 115-130; M.-E. Boismard, 'L'hypothèse synoptique de Griesbach', in: Y. Belavel en D. Bourel eds., *Le siècle des Lumières et la Bible* (Parijs 1986) 130; H.J. de Jonge, *Van Erasmus tot Reimarus: ontwikkelingen in de bijbelwetenschap van 1500 tot 1800* (Leiden 1991) 5-8.

⁹ Bietenholz, *Historia and fabula*, 157-158, 224; De Knijff, *Sleutel en slot*, 56.

theologen grotendeels negerend. Door de hoofdstroom van de Reformatie werden deze 'spirituelen' evenzeer verketterd als de katholieke opponenten.¹⁰

Het is tegen de achtergrond van de strijd tussen aanhangers van Reformatie, Contrareformatie en Radicale Reformatie, dat met name in protestantse kring een toenemende sacralisering van de bijbel valt waar te nemen. Om Contra- en Radicale Reformatie te ontwapenen, werd de onfeilbaarheid van de Schrift steeds nadrukkelijker geponeerd, een proces dat goed valt te volgen aan de hand van de protestantse geloofsbelijdenissen die in de loop van de zestiende en met name de zeventiende eeuw werden geformuleerd. Zagen Luther en Calvijn, beïnvloed door het tekstkritische onderzoek van humanisten, de Schrift nog als een goddelijke openbaring in een menselijke verpakking – in het zich institutionaliserende lutheranisme en calvinisme verdween dat menselijk aandeel in de totstandkoming van de bijbel steeds meer naar de achtergrond. Zo kwam de nadruk te liggen op de woordelijke inspiratieleer.¹¹

Een late humanist als Hugo de Groot (1583-1645) hield de tekstkritische traditie in de bijbelwetenschap levend en vormde een schakel naar de krachtige opleving van de bijbelkritiek in de achttiende eeuw, maar in de zeventiende eeuw zelf was zijn invloed gering. Zijn pleidooi voor de accommodatiegedachte vond, gezien het spanningsveld met de centrale notie van *het sola scriptorum*, in de kring van gezaghebbende protestantse theologen weinig gehoor. Daar werd de bijbel opgevat als het letterlijke Woord Gods, niet alleen het ethisch en heilshistorisch richtsnoer, maar ook een onfeilbare kennisbron voor processen in de natuurlijke werkelijkheid: voor het begin van de wereld, de afstamming van de mens, en de vroege geschiedenis van de beschaving. Met name het gezag dat aan de eerste vijf bijbelboeken werd toegekend, de Pentateuch of Boeken van Mozes, was rond 1600 vrijwel onbetwist. Als een van de grootste religieuze leiders uit de Joodse geschiedenis werd Mozes geacht in direct contact te hebben gestaan met het de metafysische instantie, die hem de Pentateuch woordelijk had gedictieerd. In het verlengde daarvan werd het boek Genesis, met name in orthodox-protestantse kring, strikt letterlijk opgevat.¹²

In grote lijnen zag dat op Genesis gebaseerde scheppings- en geschiedbeeld er als volgt uit. God had de wereld in zes dagen geschapen, een proces dat, afgaande op de chronologische aanwijzingen in de bijbel, plaats moest hebben gevonden ca. 4000 jaar v.C. Behalve de aarde schiep God ook de mens, naar Zijn beeld, dus vanaf het begin beschikkend over verstandelijke vermogens en behept met innerlijke beschaving. Na de zondeval en de verdrijving uit het paradijs hadden Adam en Eva en hun nakomelingen zich vanuit het Oosten over de wereld verspreid. Een mondiale zondvloed had deze mensheid vrijwel vernietigd – het einde van de 'eerste wereld' – slechts het gezin van Noach had in de Kaukasus kunnen overleven en had van daaruit de aarde opnieuw bevolkt. Mozes had dit alles opgetekend en was daarmee de eerste geschiedschrijver geworden; de joodse beschaving was de moeder aller

¹⁰ *Dictionary of gnosis & western esotericism*, ed. W.J. Hanegraaff e.a. (Leiden-Boston 2006) s.v. 'Christian Theosophy'; M.E.H.N. Mout, 'Spiritualisten in de Nederlandse reformatie van de zestiende eeuw', *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden (BMGN)* 111 (1996) 297-303; Rogers en McKim, *Authority*, 218; G. Hornig, 'Lehre und Bekenntnis im Protestantismus I', in: Andresen, *Handbuch der Dogmen- und der Theologiegeschichte* III (Göttingen 1984) 79-80; R.H. Popkin, *Isaac la Peyrère (1596-1676): his life, work and influence* (Leiden enz. 1987) 39-40.

¹¹ Laplanche, *Écriture*, 62-68, 83-85; Rogers en McKim, *Authority*, 108-125, 147-148, 163-164; De Knijff, *Sleutel en slot*, 62.

¹² H. Graf Reventlow, 'Bibelexegese als Aufklärung. Die Bibel im Denken des Johannes Clericus (1657-1736)', in: H. Graf Reventlow, W. Sparn en J. Woodbridge eds., *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung* (Wiesbaden 1988) 18-19; Idem, 'Wurzeln der modernen Bibelkritik', in: Reventlow, Sparn en Woodbridge, *Historische Kritik*, 52-53; Rogers en McKim, *Authority*, 166-180; Laplanche, *Écriture*, 206-208, 334-337; Benrath, 'Humanismus und Antitrinitarismus', 45-47; Hornig, 'Lehre und Bekenntnis', 72-79.

beschavingen en het Hebreeuws de oertaal der mensheid. Logisch in het verlengde daarvan lag de aanname dat de klassieke mythologie van recenter datum was dan de Joodse cultuur, en dat mythologische figuren geïnspireerd waren op de hoofdrolspelers uit het Oude Testament.¹³

Door de invloed van nieuwe geologische en geschiedkundige inzichten kwam eind zeventiende eeuw de geloofwaardigheid van het bijbelse scheppingsverhaal onder druk te staan. Tot een grootschalige devaluatie van de Heilige Schrift leidde dat niet, wel tot een herziening van de heersende Schriftopvattingen. De letterlijke verklaring, die sinds de opkomst van het humanistische tekstonderzoek centraal had gestaan, boette aan betekenis in. Letterlijk opgevat kon men met de tijdschaal en het scheppingsverhaal in de bijbel immers moeilijk uit de voeten. Om toch aan de openbaringskern van het boek Genesis vast te kunnen houden, werd teruggегrepen naar de accommodatiegedachte die tijdens de Reformatie naar de achtergrond was verschoven, maar die in kringen van vrijzinnig-protestanten en katholieke bijbelwetenschappers levend was gebleven.¹⁴ Zo beweerde de Engelse bisschop Thomas Burnet in *The sacred theory of the earth* (1684) dat de zes scheppingsdagen verwezen naar zes opeenvolgende geologische tijdperken. In de loop van de achttiende eeuw werd dat een populair denkbeeld in gematigd-verlichte academische kring: de aarde zou een aantal eerdere 'scheppingen' hebben gekend, telkens vernietigd door een catastrofe, waarvan de laatste, de zondvloed, de mensheid had gedecimeerd. Aldus ontstond er ruimte voor de gedachte dat de aarde wellicht miljoenen jaren oud was.¹⁵

Deze vrijzinnige bijbelopvatting ging rond 1700 een klein groepje Engelse radicalen – de deïsten – niet ver genoeg. Gezien het feit dat talloze aspecten van de bijbel in strijd waren met de natuurwetten en ingingen tegen wat logischerwijs van een liefdevolle schepper verwacht kon worden, constateerden zij dat de bijbel, en dan met name het Oude Testament, kennelijk was ontsproten aan de belevingswereld van een betrekkelijk primitieve beschaving. Deze denkbeelden gingen als een schokgolf door de geleerde wereld en veroorzaakten een krachtige bijbelapologetische tendens, een herwaardering van de bijbel als openbaringsdocument. Dat gold voor zowel de orthodoxe als gematigd-verlichte stromingen in de protestantse kerk, maar ook voor de katholieke kerk, die – al had men aan de bijbel nooit een absoluut gezag willen toekennen – deze aanval op een van de pijlers van het geloof onmogelijk kon tolereren. Wetenschappers die de bijbel als kenbron negeerden, stuitten op grote weerstand: *Histoire et théorie de la Terre* (1749) van de gerenommeerde geoloog George-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1788) werd om die reden in 1751 door de theologen van de Sorbonne scherp veroordeeld.¹⁶

Behalve de geologie begaven in de achttiende eeuw ook de paleontologie en de biologie zich steeds verder buiten de bedding van de bijbelse werkelijkheidsopvatting. Die

¹³ Bietenholz, *Historia and fabula*, 244-247.

¹⁴ *Ibidem*, 248-251.

¹⁵ Whitrow, *Time in history*, 152-155; R. Hooykaas, *Catastrophism in geology: its scientific character in relation to actualism and uniformitarianism* (Amsterdam 1970) 281; M.J. Crowe, *The extraterrestrial life debate, 1750-1900. The idea of a plurality of worlds from Kant to Lowell* (Cambridge enz. 1986) 134; Popkin, *La Peyrère*, 127; H. Graf Reventlow, *The authority of the Bible and the rise of the modern world* (Londen 1984) 334-340; W. Lepenies, *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts* (München-Wenen 1976) 44; R.G. Mazzolini en S. A. Roe eds., *Science against the unbelievers: the correspondence of Bonnet and Needham, 1760-1780* (Oxford 1986) 108-117.

¹⁶ Reventlow, 'Wurzeln', 60-62; Bietenholz, *Historia and fabula*, 318-319; F. Laplanche, 'La Bible chez les Réformés', in: Belavel en Bourel, *Siècle des Lumières*, 470-472; J.-R. Armogathe, 'Sens littéral et orthodoxie', in: Belavel en Bourel, *Siècle des Lumières*, 431-440; Mazzolini en Roe, *Science against the unbelievers*, 111-112; Haber, *Age of the world*, 114; E.G.E. van der Wall, 'Profetie en Providentie: de Coccejanen en de vroege Verlichting', in: P. Bange e.a. eds., *Kerk en Verlichting* (Zwolle 1990) 30-32; T.D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake* (Londen 1956) 111-112.

bevindingen brachten het beeld van een statische schepping en een onveranderlijke soortenhiërarchie – de grote ‘scheppingsketen’ – in beweging. Fossiele vondsten van soorten die klaarblijkelijk uitgestorven waren, leken te wijzen op soortverandering. Bijbelvaste wetenschappers verzetten zich daartegen en stelden dat levende exemplaren van deze soorten zich nog ergens op aarde moesten bevinden – er waren tenslotte nog voldoende witte plekken op de wereldkaart om deze veronderstelling te wettigen. Anderen trachtten het gegeven van soortverandering in het bijbelse wereldbeeld op te nemen door enerzijds vast te houden aan de schepping ineens, anderzijds aan te nemen dat niet al het geschapene tegelijkertijd tot ontplooiing hoefde te komen. Bepaalde componenten van de schepping sluimerden kennelijk in kiemvorm en ontvouwen zich pas in een latere fase, betoogde Charles Bonnet (1720-1793) in zijn invloedrijke werk *Contemplation de la Nature* (1764). Het boek werd enthousiast ontvangen door verlichtingsgezinde christenen die hierin munitie zagen tegen goddeloze naturalisten als James Burnett, Lord Monboddo (1714-1799) en Pedro Moscati (1740-1824), die de mens niet langer als een schepsel Gods beschouwden, maar als een produkt van natuurlijke ontwikkelingsprocessen.¹⁷

Niet te ontkennen viel echter dat in de achttiende eeuw juist die afstamming van de mens een prangend probleem was geworden. Het monogetische scheppingsverhaal – waarbij de totale wereldbevolking werd herleid tot één ouderpaar in Azië – leek steeds moeilijker te verenigen met wat aan kennis over verschillende culturen en mensensoorten beschikbaar kwam. Al in de zestiende eeuw had zich de vraag voorgedaan naar de herkomst van de indianen. Het moesten nakomelingen van de Noach zijn, maar hoe waren ze dan de oceaan overgestoken? Of waren dit wellicht afstammelingen van de tien verloren stammen van Israël die nooit waren teruggekeerd uit ballingschap en die volgens de voorspellingen herontdekt zouden worden in de eindtijd? Voorzichtige veronderstellingen dat Adam slechts een van de stamvaders van het mensdom was geweest, werden als ketterij verworpen.¹⁸

Vormde de herkomst van indianen en eskimo's een belangrijk onderwerp van debat in de zeventiende eeuw, in de achttiende eeuw werd de status van de zwarte een brandende kwestie. Was hij een afstammeling van Noach, en zo ja, hoe was dan zijn donkere huidskleur te verklaren? Al in de Middeleeuwen waren Europeanen op de hoogte geweest van het bestaan van donkergekleurde mensen. Toen was echter aangenomen dat zij afstamden van Cham, de oneerbiedige zoon van Noach die door hem vervloekt was, en wiens nakomelingen zich in Afrika gevestigd hadden. Die verklaring was voor verlichtingsgezinde wetenschappers als de eerder genoemde Buffon en Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) niet langer afdoende – zij veronderstelden dat de diversiteit in huidskleur door klimaatverschillen veroorzaakt moesten zijn.¹⁹

Blumenbach was ook de bedenker van een soortenindeling, die eveneens in brede kring ingang zou vinden. Als primaire soort onderscheidde Blumenbach het blanke Kaukasische ras: daar immers, bij de ark van Noach, lag de oorsprong van het mensdom. Onbetwist bleef deze stellingname echter niet. Naarmate meer kennis over het dierenrijk werd vergaard, met name over de aap en de mensaap, raakte het debat over de herkomst van negroiden verweven met het debat over de positie van de aap. Stond de zwarte wellicht dichterbij de mensaap, was hij een schakel in een ontwikkelingsproces van aap naar mens,

¹⁷ M. Foucault, *De woorden en de dingen: een archeologie van de menswetenschappen* (Baarn 1982²) 149-155; Lepenies, *Ende*, 41-49; M. Wenzel, ‘Die Anthropologie Johann Gottfried Herders und das klassische Humanitätsideal’, in: G. Mann en F. Dumont eds., *Die Natur des Menschen. Probleme der physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850)* (Stuttgart-New York 1990) 153.

¹⁸ Wenzel, ‘Anthropologie Herders’, 33-34.

¹⁹ R.G. Mazzolini, ‘Anatomische Untersuchungen über die Haut der Schwarzen (1700-1800)’, in: Mann en Dumont, *Natur des Menschen*, 174-182; Popkin, *La Peyrère*, 138.

zoals de bioloog Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829) veronderstelde? In dat geval was de eerste mens niet blank maar zwart geweest, en had zijn wieg niet in Azië maar in Afrika gestaan. Bij het grote publiek vond deze 'Zwarte Adam' echter geen ingang. Toen de Duitse filosoof Christoph Meiners (1747-1810) eind achttiende eeuw de gemeenschappelijke oorsprong van de mens verwierp en op grond daarvan de slavernij vergoelijkte, joeg hij niet alleen Blumenbach, maar ook de publieke opinie tegen zich in het harnas. Meiners' reputatie leed onherstelbare schade, en zijn hoofdwerk verscheen postuum.²⁰

1.1.2 Bijbelopvatting in de achttiende eeuw

De invloed van de Verlichting reikte in de achttiende eeuw dus niet zover dat afscheid werd genomen van het openbaringskarakter van de bijbel. De meerderheid van gelovige christenen hield daaraan vast, maar stond daarnaast in meer of mindere mate open voor wetenschappelijke ontdekkingen, wat in de praktijk betekende dat gezocht werd naar een compromis tussen Openbaring en rede. Ter rechterzijde bevond zich de antiverlichtingsgezinde orthodoxie. Gealarmeerd door de opkomst van de bijbelkritiek zocht deze richting zijn toevlucht in het bijbelliteralisme: de Schrift bevatte het Woord Gods en diende in alles letterlijk genomen te worden. Dat hield in dat de wereld in 4000 v.C. in zes dagen was geschapen, dat de mens na de zondeval uit het paradijs was verdreven, en dat die verbanning zou eindigen met het Laatste Oordeel, waarna in een nieuwe hemel en aarde de oorspronkelijke volmaaktheid van de schepping zou worden hersteld.²¹

Meer ruimte aan de rede werd gegeven door de Gematigde Verlichting. Populair in deze kring was de fysicotheologie: de opvatting dat Gods Woord zich behalve in de bijbel ook openbaarde in de natuur. Natuuronderzoek bracht de doelmatigheid van de schepping aan het licht en dwong tot diep ontzag voor de almachtige en alwetende schepper. Theologisch vond dit zijn uitdrukking in het supranaturalisme. Anders dan de verlichtingsfilosofen, die de wonderverhalen in de bijbel aangrepen om de primitieve oorsprong ervan aan te tonen, meenden supranaturalisten dat dergelijke wonderen rationeel 'verklaard' konden worden, en dat wanneer deze verklaring ontbrak, een verwijzing naar de 'verborgenheden Gods' volstond. Waar de orthodoxen dus vasthielden aan de bijbel als directe openbaring van God vonden gematigd-verlichten in de Schrift wel degelijk sporen van indirecte openbaring, van een heilige boodschap die gekleurd was door het beperkte begripsvermogen van de mens.²² Een gedachte die nader werd uitgewerkt door de stroming die zich ter linkerzijde van het supranaturalisme bevond: de neologie of Duitse verlichtingstheologie, ontwikkeld door theologen als Johann August Ernesti (1707-1781), Johann David Michaelis (1717-1791) en Johann Salomo Semler (1725-1791). Zij concentreerden zich op het menselijke aandeel in de ontstaansgeschiedenis van de Schrift, en kwamen tot de conclusie dat er door het gebrekkige communicatieproces tussen schepper en schepsel onherroepelijk fouten in de boodschap

²⁰ F.W.P. Dougherty, 'Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumenbach im Streit um den Begriff der Menschenrasse', in: Mann en Dumont, *Natur des Menschen*, 92-105; G. Lilienthal, 'Samuel Thomas Soemmering und seine Vorstellungen über Rassenunterschiede', in: *Ibidem*, 31-34; A. Sens, 'Was Adam zwart? Nederlandse bijdragen aan de aap-debatten in de achttiende en negentiende eeuw', *ThG* 24 (1997) 12-26; Popkin, *La Peyrère*, 127, 148.

²¹ J.C. O'Neill, *The Bible's authority: a portrait gallery of thinkers from Lessing to Bultmann* (Edinburgh 1991) 8; R. Smend, 'Späorthodoxe Antikritik. Zum Werk des Johann Gottlob Capzov', in: Reventlow, Sparn en Woodbridge, *Historische Kritik*, 127-137.

²² W.W. Mijnhardt, 'De Nederlandsche Verlichting: een terreinverkenning', in: *Figuren en figuraties: acht opstellen aangeboden aan J. C. Boogman* (Groningen 1979) 1-25; Laplanche, *Écriture*, 623-629; O. Merk, 'Von Jean-Alphonse Turretini zu Johann Jakob Wettstein', in: Reventlow, Sparn en Woodbridge, *Historische Kritik*, 89-112; M. Schloemann, 'Wegbereiter wider Willen: Siegmund Jacob Baumgarten und die historisch-kritische Bibelforschung', in: *Ibidem*, 149-155.

waren geslopen. Dat had men in de pre-kritische fase, verwijzend naar de sturende rol van de Voorzienigheid, nog uitgesloten.²³

Door de nadruk op de profane ontstaanscontext van de Schrift kwamen de letterlijke betekenis en de concreet-historische dimensie van de tekst opnieuw centraal te staan. Om te achterhalen wat een historische auteur bedoeld kon hebben, diende men te weten welke betekenis bepaalde begrippen in een specifieke historische context hadden, en voor welk publiek de tekst bedoeld was. De verlichte bijbelwetenschapper kon daarom niet buiten een grondige kennis van de Joodse en vroegchristelijke geschiedenis, diende op de hoogte te zijn van de Joodse gebruiken, en de finesses van het Hebreeuws, het Aramees en het Grieks. In de achttiende eeuw nam de oriëntalistiek dan ook een hoge vlucht. In het verlengde daarvan werd de conclusie onontkoombaar dat de Joodse cultuur niet de bakermat der beschaving was geweest, waarmee het Hebreeuws de status van oertaal verloor. Dat deze taal door de eeuwen heen een ontwikkelingsproces had doorgemaakt, maakte de goddelijke oorsprong ervan – de taal die gesproken werd in het paradijs – niet langer aannemelijk. Het gevolg was dat het sacrale fundament van de Schrift nog verder onder de druk kwam te staan.²⁴

Die groeiende aandacht in de achttiende eeuw voor ontwikkelingsprocessen weerspiegelt de opkomst van een modern historisch besef. Zo zagen de neologen de bijbel niet langer als eenheid: het Oude en Nieuwe Testament waren documenten uit verschillende ontwikkelingsfasen van de mensheid, en diverse aspecten uit het Oude Testament waren daarom voor verlichte christenen niet langer relevant. Een enkeling ging nog verder. Gezien het feit dat de wonderverhalen in het Oude Testament parallellen vertoonden met de fantastische verhalen uit de antieke mythologie, leek de veronderstelling gewettigd dat het Oude Testament naast een openbaringskern ook talloze fabels en mythen bevatte (zoals de sprekende slang in het paradijs), die aan de kinderlijk-magische verbeeldingskracht van deze primitieve beschavingen waren ontsproten. Deze ‘mythische’ verklaringswijze, ontwikkeld door de classicus Christian Gottlob Heyne (1729-1812) aan de jonge, betrekkelijk censuurvrije universiteit te Göttingen, werkte via diens leerling, de theoloog Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), ook door bij de ‘hoog-kritische’ stroming in de neologie, die zich nadrukkelijk wenst te onderscheiden van de ‘lagere’ bijbelkritiek van gematigde neologen als J.D. Michaelis en J.S. Semler.²⁵

Dat spanningsveld in neologische kring maakt duidelijk dat er met name voor de oudere generatie grenzen waren aan de desacralisatie van de Schrift. Als bron van wetenschap was de bijbel niet langer betrouwbaar, maar de heilsboodschap, de uiteindelijke vervolmaking van de mensheid, bleef overeind. Scherp werd daarom door Semler en Michaelis stelling genomen tegen de beruchte *Fragmente eines Ungenannten* (H.S. Reimarus, naar later zou blijken), die door Lessing tussen 1774-1778 in het tijdschrift *Zur Geschichte und Literatur* werden gepubliceerd. De deïst Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) beweerde daarin dat de bijbel geen openbaringskern bevatte, maar op leugens en misvattingen berustte, een

²³ O'Neill, *Bible's authority*, 42-45; Woodbridge, 'Misconceptions', 265-266; Smend, 'Spätorthodoxe Antikritik', 132-136.

²⁴ D. Bourel, 'Die deutsche Orientalistik im 18. Jahrhundert. Von der Mission zur Wissenschaft', in: Reventlow, Spam en Woodbridge, *Historische Kritik*, 113-126; A.-R. Löwenbrück, 'Johann David Michaelis' Verdienst um die philologisch-historische Bibelkritik', in: *Ibidem*, 162.

²⁵ De Knijff, *Sleutel en slot*, 65-67; Bietenholz, *Historia and fabula*, 219-236, 251, 266-269; G. Hornig, 'Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler', in: Reventlow, Spam en Woodbridge, *Historische Kritik*, 219-236; H.W. Frei, *The eclipse of biblical narrative: a study in eighteenth and nineteenth century hermeneutics* (New Haven-Londen 1974) 261; R. Smend, *Epochen der Bibelkritik* (München 1991) 18; Idem, 'Johann David Michaelis und Johann Gottfried Eichhorn. Zwei Orientalisten am Rande der Theologie', in: B. Moeller ed., *Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe* (Göttingen 1987) 75-76; Bietenholz, *Historia and fabula*, 256-257, 284-288; O'Neill, *Bible's authority*, 80-86.

opvatting zo gedurfd dat hij die wijselijk niet had durven ventileren tijdens zijn leven. De publicatie van het manuscript veroorzaakte echter zo'n storm van protest – de *Fragmentenstreit* – dat Lessing van verdere publicatie afzag.²⁶

Die behoudzuchtige tendens werkte ook door op geschiedwetenschappelijk terrein. De deïstische verlichtingsfilosoof Voltaire achtte het weliswaar ondenkbaar dat de mensheid uit één ouderpaar was voortgekomen en al in de beginfase een relatief hoog beschavingsniveau had gekend, maar representatief was hij niet en veel weerklank vond hij evenmin. Hier en daar werd aan de universiteiten wel een striktere scheiding tussen gewijde en profane geschiedschrijving betracht, en de geboorte van Christus als uitgangspunt voor de jaartelling geopperd, in plaats van het met veel twijfel omgeven 'scheppingsjaar'. In deze academische voorhoede maakte de aan de bijbel ontleende geschiedindeling geleidelijk plaats voor de door humanisten geïntroduceerde periodisering Oudheid-Middeleeuwen-Nieuwe Tijd. Maar de portee daarvan moet niet overschat worden – een breder draagvlak kende nog steeds het Joods-christelijke tijdsperspectief, waarbij de tijd niet als een ononderbroken proces maar als een opeenvolging van verschillende tijdorden of 'bedelingen' werd beleefd, van elkaar gescheiden door grote crises, en culminerend in een eindtijd. Rond 1800 hielden de meeste historici – theologen vaak – nog onbekommerd vast aan de bijbelse tijdschaal en aan de bijbelse historie als grondslag voor handboeken algemene geschiedenis.²⁷

Hadden bijbel-kritische noties in de achttiende eeuw slechts ingang gevonden bij een vooruitstrevende minderheid in geleerde kring – de orthodoxen onder de geleerden, en belangrijker nog, de meerderheid van gewone christenen was dit alles een gruwel. Opwekkingsbewegingen en bijbelapologetische stromingen waren het gevolg. Een van de speerpunten van de achttiende-eeuwse *Great Awakening* was de verdediging van het heilige boek tegen de aanvallen van 'ongodisten'.²⁸ Dat vormde ook een hoofdthema in het Laat-Piëtisme, een bijbelapologetische stroming die in het laatste kwart van de achttiende eeuw een breed draagvlak vond bij gematigd-verlichte christenen. Het militante zelfbewustzijn weerspiegelde zich in de oprichting van genootschappen ter verdediging van de christelijke godsdienst en in de tendens de bijbel als Gods Woord onfeilbaar te verklaren.²⁹ Dat gold ook voor de profetische bijbelboeken Jesaja, Daniël en de Openbaring van Johannes, waarvan de authenticiteit door bijbelcritici openlijk in twijfel was getrokken. Sterker nog, meer en meer gingen de bijbel-apologeten ertoe over om juist in de profetieën het 'bewijs' te zien van de goddelijke oorsprong van het heilige boek. Zoals een aantal oudtestamentische messiaanse

²⁶ Smend, *Epochen*, 105-117; Frei, *Eclipse*, 113; Löwenbrück, 'Michaelis' Verdienst', 166-170; M.H. de Lang, *De opkomst van de historische en literaire kritiek in de synoptische beschouwingen van de evangeliën van Calvijn (1555) tot Griesbach (1774)* (Leiden 1993) 226-234, 273; O'Neill, *Bible's authority*, 48-52.

²⁷ J.G.A. Pocock, 'Gibbon and the idol Fo: Chinese and Christian history in the Enlightenment', in: D.S. Katz en J.I. Israel eds., *Sceptics, millenarians and Jews* (Leiden 1990) 20-21, 30-31; M. Riedel, 'Historischer, metaphysischer und transzendentaler Zeitbegriff', in: R. Koselleck ed., *Studien zum Beginn der modernen Welt* (Stuttgart 1977) 306-309; A.Th. van Deursen, 'Wijsgerige geschiedschrijving in Nederland', in: J.A.L. Lancée ed., *Mythe & werkelijkheid. Drie eeuwen geschiedbeoefening (1600-1900)* (Utrecht 1979) 109; D. Spadafora, *The idea of progress in eighteenth-century Britain* (New Haven-Londen 1990) 370-378; Foucault, *Woorden en dingen*, 133-134; Popkin, *La Peyrère*, 133-134; Bietenholz, *Historia and fabula*, 370.

²⁸ Bietenholz, *Historia and fabula*, 14-16; De Jong, *Waters*, 116-119.

²⁹ M. Brecht, 'Spätpietismus und Erweckungsbewegung', in: Gäbler en Schram, *Erweckung am Beginn des 19. Jahrhunderts*, 1-32. Zie voor de begripsbepaling: J. Boneschansker, *Het Nederlandsch Zendeling Genootschap in zijn eerste periode: een studie over opwekking in de Bataafse en Franse tijd* (Leeuwarden 1987) 181-185; Holtrop, *Piëtisme en Réveil*, 156-161; C. Graafland, 'Ewaldus Kist (1762-1822) en de Nadere Reformatie', in: J.H. van de Bank e.a. ed., *Theologie en kerk in het tijdperk van de Camera Obscura: studies over het Nederlandse protestantisme in de eerste helft van de negentiende eeuw* (Utrecht 1993) 34; P.J. Buijnters, *Hiëronymus van Alphen (1746-1803)* (Assen 1973) 324-325; J. van Eijnatten, *God, Nederland en Oranje: Dutch calvinism and the search for the social centre* (Kampen 1993) 201-202.

profetieën in vervulling was gegaan met de geboorte van Christus, zo zouden ook de nog resterende profetieën in vervulling gaan, was de vaste overtuiging. En dit toekomstscenario won niet alleen veld onder orthodoxe gelovigen, maar ook in gematigd-verlichte kring, waar men weinig moest hebben van de godsdienstondermijnende implicaties van het radicale verlichtingsdenken. Zo kregen de bijbelse profetieën in de achttiende eeuw een sleutelrol toebedeeld in de strijd om de interpretatie van de Schrift.³⁰

1.2 Het bijbelse heilsperspectief

1.2.1 Profetische hermeneutiek

De profetieën van het Oude en Nieuwe Testament zijn typische verlossingsvisioenen, ontstaan in de Joodse cultuur tegen de achtergrond van grote buitenlandse dreiging, en verder uitgewerkt tijdens het vroege christendom, de periode van de Romeinse christenvervolgingen. Soms beslaan die profetieën hele boekdelen. In het Oude Testament zijn dat bijvoorbeeld de boeken der ‘grote’ profeten Jesaja, Jeremia, Ezechiël en Daniël; in het Nieuwe Testament betreft dat het laatste bijbelboek, de Openbaring van Johannes. Soms echter betreft zo’n profetie niet meer dan een incidentele passage in een overwegend kroniekmatig exposé. Een aantal profetieën beperkt zich tot het moment van de verlossing, andere beschrijven ook de aanloop daarnaartoe, en vormen aldus een heilsgeschiedenis. Het zijn met name die heilshistorische voorspellingen – het oudtestamentische boek Daniël, en de nieuwtestamentische Openbaring van Johannes – die van grote invloed zijn geweest op het tijds- en toekomstperspectief dat eeuwenlang de christelijke cultuur zou domineren.³¹

Het bijbelboek Daniël is vernoemd naar de veronderstelde auteur, een Joodse balling die als droomuitlegger aan het hof van de Assyrische koning Nebuchadnezar (zesde eeuw v.C.) een vooraanstaande positie zou hebben ingenomen.³² Het boek bevat twaalf hoofdstukken waarin de toekomstvisioenen van de koning en Daniël zelf een belangrijke plaats innemen. Daniël 2 is gewijd aan Nebuchadnezars droom over een groot standbeeld dat door een klein steentje wordt versplinterd. De kolos heeft een gouden hoofd, een zilveren borst, koperen buik en dijen, en voeten van ijzer en leem – vier componenten die volgens Daniël verwezen naar vier opeenvolgende wereldrijken. Na het machtige rijk van Nebuchadnezar (het gouden hoofd) zou de neergang inzetten, verbeeld in de afnemende waarde van de materiaalsoorten. Na het verbasterde vierde rijk zou het met de wereldrijken zijn gedaan – God zelf zou de mensheid verlossen door een nieuw rijk op aarde te stichten, dat eeuwig zou blijven bestaan. Een vergelijkbaar stramien is te vinden in Daniël 7. In een droom ziet de profeet vier dieren uit zee kruipen: een gevleugelde leeuw, een vraatzuchtige beer, een vierkoppig gevleugeld luipaard, en een monster met tien hoorns, waartussen een elfde hoorn verschijnt – de ‘kleine hoorn’ waarover de profetische uitlegkunde zich eeuwenlang het hoofd zou breken – die de overige hoorns vernietigt. Dat roept een Godsoordeel over de wereld af: het tijdperk van de vier dieren is voorbij en het tijdperk van de Mensenzoon breekt aan. Zowel in Daniël 2 als in Daniël 7 ligt de nadruk dus op verlossing in een vijfde rijk dat eeuwig zal zijn.

³⁰ D.S. Katz, ‘The Hutchinsonians and Hebraic fundamentalism in eighteenth-century England’, in: Katz en Israel, *Sceptics, millenarians and Jews*, 237-255; Laplanche, ‘La Bible’, 470-472; Van der Wall, ‘Profetie’, 30.

³¹ TRE X (Berlijn-New York 1982) s.v. ‘Eschatologie II-IV’, 256-299; *Ibidem*, s.v. ‘Ezechiël/Ezechiëlboek’; TRE XVI (Berlijn-New York 1987) s.v. ‘Jeremia/Jeremiabuch’, ‘Jesaja/Jesajabuch’.

³² TRE VIII (Berlijn-New York 1981) s.v. ‘Daniel/Danielboek’; B. McGinn, *Antichrist. Two thousand years of the human fascination with evil* (San Francisco 1994) 13.

In de nieuwtestamentische Openbaring van Johannes staat eveneens het heilshistorisch proces centraal, onderverdeeld echter niet in vier maar in zeven perioden, aan het eind waarvan – net als in Daniël – het rijk van de verlosser de aardse rijken zal verdringen. Een eerste verwijzing naar die zeven perioden is te vinden in de hoofdstukken 2 en 3: in de zeven brieven van Johannes aan de zeven christelijke gemeenten. Vervolgens wordt melding gemaakt van een boek met zeven zegels, dat Johannes uit de hemel krijgt aangereikt (Openbaring 5), waarin de toekomst ligt vastgelegd. Met de opening van elke zegel wordt hem telkens een nieuwe episode in de geschiedenis geopenbaard (Openbaring 6). Na de opening van het zevende zegel volgt weer een nieuw zevental: zeven engelen met evenzoveel bazuinen verschijnen op het toneel (Openbaring 8). Om beurten wordt een bazuin geblazen, telkens een nieuwe reeks van gebeurtenissen in gang zettend, waarmee opnieuw een zevenvoudige periodisering wordt gesuggereerd (Openbaring 9). Hetzelfde geldt voor het visioen in Openbaring 15: opnieuw verschijnen zeven engelen, nu met zeven drinkbekers (fiolen) die om beurten over de aarde worden uitgegoten: de zeven laatste plagen.

Een opvallende parallel met het boek Daniël wordt gevormd door het motief van het dier of monster dat ook in de Openbaring een belangrijke rol speelt. In hoofdstuk 13 kruipt een zevenkoppig monster met tien hoorns – het Beest – uit de zee; dat regelrecht ontleend lijkt aan het vierde dier uit het visioen van Daniël. Daarmee werd de suggestie gewekt dat het Beest uit de Openbaring zou verschijnen ten tijde van het vierde en laatste wereldrijk of zelfs daarmee identiek zou zijn. Zo bezien was de Openbaring van Johannes een nadere uitwerking van de slotfase van de geschiedenis – de eindtijd – die bij Daniël nog in algemene termen was geschilderd. Aldus leverden Daniël en de Openbaring het temporele kader van het heilsproces, dat vervolgens nader ingevuld kon worden met de talloze oud- en nieuwtestamentische voorspellingen die specifieke hoogtepunten uit het heilsdrama tot onderwerp hadden.³³

Bij de profeten van het Oude Testament ging het om de oordeelsaankondiging aan het afvallige Israël, en het visioen van toekomstig nationaal herstel door de komst van een messias. Wel was er sprake van accentverschillen. Zo wordt in Amos en Habakuk meer aandacht besteed aan de oordeelsaankondiging dan aan de verkondiging van het heil; en staat bij de profeet Jesaja het hoge zedelijke peil van de toekomstige heilstaat centraal. Met name zijn visioen over een heilsorde waarin de wolf met het lam zal verkeren, en de aarde vervuld zal zijn met ‘de kennis des Heeren’ zou van grote betekenis worden.³⁴ Ook de laatste hoofdstukken van Jesaja schetsen een paradijselijk beeld van het toekomstige Zion na het Oordeel en de bekering van de heidenen.³⁵ Daarentegen wordt in Ezechiël veel aandacht besteed aan de infrastructurele en institutionele aspecten van het Nieuwe Jeruzalem: gedetailleerd werden tempelbouw en eredienst beschreven, het grondplan van de stad, en de grenzen van het land.³⁶

Veel aspecten van deze Joodse heilsverwachting zijn terug te vinden in het Nieuwe Testament. Zo is ook daar sprake van de komst van een verlosser, een toekomstig oordeel over Israël en de uiteindelijke verlossing van de Joden; een verlossing die gepaard zal gaan met een opstanding uit de dood en de vernietiging van de goddelozen. Een nadere uitwerking van de ‘kleine hoorn’ uit Daniël is de nieuwtestamentische Antichrist die eerst verslagen moet

³³ N. Cohn, *The pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarianism* (New York 1961²) 7-8; L.E. Froom, *The prophetic faith of our Fathers: the historical development of prophetic interpretation I* (Washington 1950) 156-158; J. van den Berg, ‘Glorious Revolution and Millennium: the “apocalyptic thoughts” of Drue Cressener’, in: J. van den Berg en P.G. Hoftijzer eds., *Church, change and revolution* (Leiden 1991) 137.

³⁴ Jesaja 11: 6-9.

³⁵ Jesaja 60-66.

³⁶ Ezechiël 40-48.

worden voor de heilsfase kan aanbreken. Het oudtestamentische Zion heeft in de Openbaring van Johannes de vorm aangenomen van een Duizendjarig Rijk dat aan het Laatste Oordeel zal voorafgaan; een prelude op de volmaakte Nieuwe Aarde die dan zal worden geformeerd. Dat zal gepaard gaan met de ‘binding van het Beest’ (een duizendjarige gevangenschap) en met de ‘eerste opstanding’: de opstanding uit de dood van de christelijke martelaren, opdat zij deel kunnen nemen aan het paradijselijke Duizendjarige Rijk. De beeldtaal van beide testamenten vertoont ondanks accentverschillen zoveel parallellen dat van één traditie gesproken kon worden.³⁷

En zo is dat van oudsher in de christelijke profetische hermeneutiek ook opgevat. Dat was met name het geval in de Middeleeuwen, toen men uitging van de eenheid der Schrift, het product immers van één heilige auteur. De opvatting van de meervoudige schriftzin bood bovendien een gelegenheid de Joodse en christelijke heilsverwachting betrekkelijk naadloos te harmoniseren. Zo kon Israël tegelijkertijd worden opgevat als een verwijzing naar het historische Israël als naar de ware gelovigen – de christenen. Evenzo annexeerde het christendom de Joodse heilsverwachting door haar te vergeestelijken en te projecteren op de kerk: het Duizendjarige Rijk uit de Openbaring van Johannes, dat ofwel was ingegaan met de geboorte van Christus, ofwel met de bekering van keizer Constantijn begin vierde eeuw. Ergens tussen de jaren 1000 en 1300 kon men dus het einde der tijden en de vernieuwing van de aarde verwachten. Het vroegmiddeleeuwse heilsperspectief was statisch van karakter en gericht op een relatief nabij wereldeinde (apocalyptiek). Gelovigen die de profetieën letterlijk namen en op grond daarvan meenden dat de komst van een Duizendjarig Rijk nog in de toekomst lag – aanhangers van het chiliasme – werden als ketters vervolgd.³⁸

Na het jaar 1000, toen het einde der tijden uitbleef, sloeg men in hermeneutisch opzicht nieuwe wegen in. Twijfel rees aan de figuurlijke verklaring van het Duizendjarige Rijk als een verwijzing naar de christelijke kerk. Bij Joachim van Fiore (ca. 1135-1202) beleefde de letterlijke, realistische opvatting van het Duizendjarige Rijk en de Antichrist een wederopstanding. In zijn optiek was het Duizendjarige Rijk nog niet begonnen; evenzo lag de krachtmeting met de Antichrist nog in het verschiet. Het door hem geschetste tijdsperspectief brak met het immobilisme van de vroege Middeleeuwen: vóór het einde der eeuwen verwachtte hij nog het aanbreken van een nieuwe (derde) tijdorde, die hij het tijdperk van de Geest doopte, naar analogie van de trits Vader, Zoon en Heilige Geest. Correspondeerden de eerste twee tijdperken met het Oude en Nieuwe Testament; een nieuwe openbaring – het Eeuwig Evangelie – zou bepalend zijn voor de heilsfase. Door de kerk werd hem dat niet in dank afgenomen, maar de driefasenleer werd wel opgepikt door heterodoxe radicaal-religieuze stromingen voor en na de Reformatie. Geleidelijk aan ruimde de vroegmiddeleeuwse statische hermeneutiek plaats in voor een meer dynamische, op de toekomst gerichte ‘historisch-typologische’ verklaringswijze. In die optiek werd Adam gezien als de prefiguratie van Jezus (de tweede Adam), het Oude Testament als de prefiguratie van het Nieuwe en de ondergang van Jeruzalem als de prefiguratie van de jongste dag.³⁹

Tijdens en na de Reformatie veranderde de profetische hermeneutiek opnieuw ingrijpend. De viervoudige schriftzin sneuvelde, de letterlijke verklaringswijze won aan

³⁷ TRE XV (Berlijn-New York 1986) s.v. ‘Herrschaft Gottes/Reich Gottes’; TRE III (Berlijn-New York 1978) s.v. ‘Antichrist’; TRE VII (Berlijn-New York 1981) s.v. ‘Chiliasmus’.

³⁸ D.J. Moo, ‘The problem of *sensus plenior*’, in: D.A. Carson en J.D. Woodbridge eds., *Hermeneutics, authority and canon* (Leicester 1986) 177-182; Cohn, *Pursuit*, 14; De Jong, *Waters*, 27; W.H. Rutgers, *Premillennialism in America* (Goes 1930) 13-14.

³⁹ P. Eligh, *Leven in de eindtijd: ondergangsstemmingen in de Middeleeuwen* (Hilversum 1996) 93-98; A.L. Morton, *The world of the Ranters: religious radicalism in the English Revolution* (Londen 1979²) 71; Reventlow, *Authority of the Bible*, 140-141; L. Nauta, ‘Dante en de grenzen van de middeleeuwse hermeneutiek’, *ThG* 22 (1995) 419-420.

kracht. Wel hielden de Reformatoren vast aan de eenheid van de Schrift: aan het Oude Testament als voorafschaduw van het Nieuwe, aan de 'messianistische' dimensie van de oudtestamentische profetieën, deels vervuld in het eerste verblijf van Christus op aarde, deels nog onvervuld in zijn Wederkomst. Aldus bleef de typologische verklaringswijze gehandhaafd, zij het niet langer in een viervoudige, maar in een dubbele (letterlijk-figuurlijke) schriftzin.⁴⁰ De historisch-typologische geschiedopvatting nam bovendien in de zeventiende eeuw een hoge vlucht door toedoen van Johannes Coccejus (1603-1669), hoogleraar in Franeker en Leiden, maar ook buiten de Republiek van grote invloed. Net als de joachimieten verdeelde hij het verloop van de geschiedenis in drie tijdorden, waarvan de laatste was begonnen met het christendom. Naar analogie van de zevenvoudige periodisering in de Openbaring van Johannes veronderstelde hij dat het verloop van die laatste christelijke tijdorde zeven fasen zou kennen, ieder gekenmerkt door hetzelfde cyclische patroon van bloei, verval en crisis, met als grondtoon een tendens van vervolmaking.⁴¹

Het visioen van het Duizendjarige Rijk dat in de middeleeuwse officiële hermeneutiek uiterst suspect was geweest, won na de Reformatie weer aan betekenis. Verwachtte Luther nog op korte termijn het einde der tijden – protestantse theologen als Joseph Mede (1586-1638) en Thomas Goodman (1600-1680) plaatsten het Duizendjarige Rijk in de toekomst, en verbonden deze bloeitijd met de tijdens de Reformatie doorgevoerde geloofsvernieuwing. Zo ontstond in protestantse kring een nieuw eschatologisch heilsperspectief: naast de op een figuurlijke verklaringswijze gebaseerde apocalyptiek (gericht op het Laatste Oordeel) en het op een letterlijke interpretatie gebaseerde chiliastische heilsperspectief (de verwachting van een zichtbare wederkomst van Christus aan het begin van het Duizendjarige Rijk) ontstond in de zeventiende eeuw een merkwaardige mengeling van letterlijke en figuurlijke verklaring: het millennialisme.⁴² Dat nam nadrukkelijk afstand van het met anarchie en 'vleselijke' verwachtingen geassocieerde chilasme van de zestiende-eeuwse anabaptisten van Münster: de heilstaat zou primair spiritueel van aard zijn en gecentreerd zijn rond de kerk. 'Heerlijke Kerkstaat' was de term die in de Nederlandse Republiek hiervoor werd gemunt, naar het Engelse *Glorious state of the Church*. Die bloeitijd werd veelal in een groeiperspectief geplaatst, gekoppeld aan de zeven-perioden-leer van de Openbaring van Johannes, waarbij verondersteld werd dat ieder tijdvak een hogere trap van ontwikkeling zou kennen.⁴³

Dat groeiperspectief onderscheidde het millennialisme van het apocalyptische en chiliastische heilsperspectief, dat tot aan de Wederkomst geen vooruitgang, maar juist achteruitgang of hoogstens stilstand verwachtte. Weliswaar verwachtte ook het chilasme nog vóór het einde der tijden een paradijs op aarde, maar dat zou uitsluitend het gevolg zijn van het ingrijpen van de metafysische instantie: de wedergekomen Christus. Op grond van een letterlijke lezing van het Profetisch Woord veronderstelden de chiliasten dat Christus bij de inauguratie van de heilsorde, vooruitlopend op het Laatste Oordeel, het 'eerste oordeel' aan de goddelozen zou voltrekken, en de martelaren zou belonen met een 'eerste opstanding' uit de dood. De millennialisten daarentegen interpreteerden deze voorspellingen in figuurlijke zin, als verwijzingen naar een opmerkelijke geloofsvernieuwing, die – vermoedde men – het

⁴⁰ Reventlow, *Authority of the Bible*, 147.

⁴¹ W.J. van Asselt, *Amicitia Dei: een onderzoek naar de structuur van de theologie van Johannes Coccejus (1603-1669)* (Ede 1988) 53-55; C.J. Meeuse, *De toekomstverwachting van de Nadere Reformatie in het licht van haar tijd. Een onderzoek naar de verhouding tussen het zeventiende-eeuwse chilasme en de toekomstverwachting van de Nadere Reformatie, met name bij Jacobus Koelman* (Kampen 1990) 58-59.

⁴² L.E. Froom, *The prophetic faith of our Fathers: the historical development of prophetic interpretation II* (Washington D.C. 1948) 278; Tuveson, *Redeemer Nation*, 29-38.

⁴³ Van den Berg, 'Joseph Mede', 116 -122; Meeuse, *Toekomstverwachting*, 94; De Jong, *Waters*, 49, 74-75; *TRE XV* (Berlijn-New York 1986) s.v. 'Herrschaft Gottes'; Hornig, 'Lehre und Bekenntnis', 97-101; S. Hutton, 'Henry More and the Apocalypse', in: Wilks, *Prophecy and eschatology*, 133-136.

gevolg zou zijn van een wonderbare Uitstorting van de Heilige Geest.⁴⁴ Volgens een invloedrijke stroming in het millennialisme zou het laatste tijdperk zelfs al aangebroken zijn, met de Reformatie namelijk, en was het slechts een kwestie van tijd vóór die gouden tijd zijn volledige bloei zou bereiken.⁴⁵

Aldus weerspiegelde het protestantse millennialisme de eerste tekenen van secularisatie die zich in de vroegmoderne tijd begon af te tekenen: het Duizendjarige Rijk zou zich geleidelijk ontplooiën als onderdeel van een ontwikkelingsproces, waarin de mens – anders dan bij apocalyptiek en chiliasme – een actieve rol vervulde. Niettemin was de scheidslijn met het chiliasme soms bijzonder dun. Hoe nadrukkelijk de millennialisten zich ook van het chiliasme distantiëerden, in de ogen van veel tijdgenoten werd regelmatig een grens overschreden en waren de beschuldigingen van chiliasme niet van de lucht. Dat was al zo in de zeventiende eeuw, toen het millennialisme zich nog nauwelijks als zelfstandig heilsperspectief had uitgekristalliseerd, maar gold nog steeds in de late achttiende eeuw, toen bijbel-apologeten hun toevlucht zochten bij het – op een letterlijke lezing gebaseerde – ‘profetische bewijs’ voor de goddelijke oorsprong van de Schrift. Zo deed zich het merkwaardige feit voor dat een aantal millennialisten volhield geen chiliast te zijn, hoewel zij een bijzonder letterlijke opvatting van het Duizendjarige Rijk predikten en zelfs een zichtbare wederkomst van Christus aan het begin van dat Rijk niet uitsloten. Als afsplitsing van het chiliasme behield het millennialisme dus een hybride karakter, ook in de achttiende eeuw.⁴⁶

Dit nieuwe heilsperspectief was niet de enige vrucht van de Reformatie – de strijd tussen katholicisme en protestantisme werkte ook anderszins door op het terrein van de profetische hermeneutiek. Tegenover het historicisme van de protestanten, die de profetieën opvatten als de beschrijving van een langdurig proces waarin de pauselijke Antichrist een centrale rol speelde, brachten katholieke theologen het preterisme in stelling: de opvatting dat de voorspellingen over het Beest en de Antichrist al in de Romeinse keizertijd in vervulling waren gegaan, de periode immers van gruwelijke christenvervolgingen. Daarnaast stak in katholieke kring het futurisme de kop op, de opvatting dat de vervulling van de Antichristvoorspelling nog toekomstig was. Nam men het Profetisch Woord strikt letterlijk dan zou de Antichrist pas verschijnen tijdens de grote crisis die direct aan het einde der tijden vooraf ging. Gevolg was dat de profetieën voor protestanten onverminderd actueel bleven, als verwijzingen naar een ontwikkelingsproces waar men nog middenin zat, terwijl ze bij katholieken een veel geringere rol speelden: als niet langer, of juist nog niet relevant werden beschouwd. Aan leken werd door de katholieke clerus de studie van het Profetisch Woord bovendien ontraden.⁴⁷

Anders lag dat bij het jansenisme, een katholieke afscheidingsbeweging met in de achttiende eeuw vooral volgelingen in Frankrijk en de Republiek. Jansenisten verwierpen het absolute gezag van de Paus en eisten ruimte op voor Schriftstudie door leken. Door de vervolgingen waaraan zij blootstonden had de studie van het Profetisch Woord hun speciale belangstelling – naast reguliere apocalyptiek werd daar hen ook het chiliasme of millennialisme gepropageerd.⁴⁸

⁴⁴ De Jong, *Waters*, 81; Davidson, *Logic of millennial thought*, 141-143.

⁴⁵ Meeuse, *Toekomstverwachting*, 53.

⁴⁶ E.L. Tuveson, *Millennium and Utopia: a study in the background of the idea of progress* (New York 1964²) 76-88, 152; Van der Wall, ‘Profetie’, 29-37; Van Campen, *Gans Israël II*, 245-250; zie ook: J.C. Baum, *De Messias, Israels Koning, of proeve over het koninkrijk van Christus: bepaaldelijk over zijn allerbijzonderst, erkelijk en eigenlijk-gezegde Rijk, over het land en volk van Israël*, Amsterdam 1783.

⁴⁷ Fromm, *Prophetic faith II*, 481-510; Laplanche, *Écriture*, 165; D. Brady, *The contribution of British writers between 1560 and 1830 to the interpretation of Revelation 13.16-18 (the number of the Beast). A study in the history of exegesis* (Tübingen 1983) 157-158; 201-202.

⁴⁸ Garret, *Respectable folly*, 21-22.

1.2.2 Heilsperspectieven in de achttiende eeuw

In de loop van de achttiende eeuw kwam, door het groeiende inzicht in de ontstaansgeschiedenis van de bijbel en vooral van het menselijk aandeel daarin, de notie van de eenheid der Schrift en de daaraan gerelateerde typologische verklaringswijze steeds verder onder druk te staan.⁴⁹ Met name de visie op het Oude Testament veranderde daardoor drastisch – niet langer werd dat kritiekloos als voorafschaduw van het Nieuwe Testament gezien, maar veeleer als het product van een betrekkelijk onbeschaafde cultuurfase. De oudtestamentische profetieën waren bewonderenswaardige staaltjes van Oosterse poëzie, maar dat ze op christendom en eindtijd preluderende ‘messianistische voorzeggingen’ zouden bevatten, leek steeds moeilijker te verdedigen.⁵⁰

Zo kwam het reguliere eschatologische heilsperspectief bij de verlichte voorhoede onder vuur te liggen. Een letterlijke opvatting van Laatste Oordeel, Wereldbrand en Nieuwe Aarde leek regelrecht in strijd met het gezonde verstand en de natuurwetten. Alleen in figuurlijke zin kon men met de bijbelse heilsverwachting uit de voeten, als verwijzing namelijk naar een proces van maatschappelijke en zedelijke vervolmaking. Van puur seculier vooruitgangdenken was echter slechts incidenteel sprake, zoals bij vooruitgangsfilosofen als M.J.A.N. de Condorcet (1743-1794) en Immanuel Kant (1724-1804), die in de achttiende eeuw al uitgingen van een oneindig tijdsperspectief.⁵¹ De meeste verlichtingsgezinden combineerden hun vooruitgangsgeloof met een rotsvast vertrouwen op de Voorzienigheid. Het resultaat was een toekomstvisie die omschreven zou kunnen worden als christelijke vooruitgangdenken, zich enerzijds van het millennialisme onderscheidend door het lineaire ontwikkelingsperspectief dat abrupte veranderingen uitsloot, anderzijds van het seculiere vooruitgangdenken door de expliciete oriëntatie op de bijbel, en het geloof aan een door de Voorzienigheid gestuurd heilsproces dat zou uitmonden in een heilsfase waarin ‘God één en in allen zou zijn’.⁵² Exemplarisch is het toekomstperspectief van Lessing, die de nabije doorbraak van een derde tijdperk voorzag, een heilsorde waarin een nieuw testament, door hem het Eeuwig Evangelie of het Testament van Johannes genoemd, bepalend zou zijn.⁵³

Een middenpositie tussen orthodoxie en vooruitgangsgeloof werd ingenomen door het supranaturalisme, de theologie van de Gematigde Verlichting.⁵⁴ Met name in Engeland was deze richting onder theologen breed vertegenwoordigd. Doof was men niet voor de nieuwe bijbelkritische geluiden – dat het Oude Testament in alle opzichten een prefiguratie van het Nieuwe Testament was, zou in deze kring niet gauw beweerd worden – maar het Oude Testament bevatte wel degelijk het Woord van God en enige onmiskenbaar messianistische profetieën. Toch had men ten aanzien van de oudtestamentische profetieën een voorkeur voor de preteristische verklaringswijze. De profetie over een vijfde monarchie (Dan. 2:44) verwees in hun ogen naar het christendom en niet, zoals chiliasten beweerden, naar een nog toekomstig Godsrijk op aarde. Aangezien de heilshistorische strekking van het Nieuwe Testament zich nog niet ten volle had gerealiseerd, werd ten aanzien van de

⁴⁹ Laplanche, *Écriture*, 699-712; G.W.H. Lampe, ‘The reasonableness of typology’, in: G.W.H. Lampe en K.J. Woollcombe eds., *Essays on typology* (Londen 1957) 14-17.

⁵⁰ R. Morgan en J. Barton, *Biblical interpretation* (Oxford 1988) 207-209.

⁵¹ *Geschichtliche Grundbegriffe* II, 377, 382-384 (‘Fortschritt’); R. Wendorff, *Zeit und Kultur: Geschichte des Zeitbewusstseins in Europa* (Wiesbaden 1980²) 291, 332; 395; *TRE X* (Berlijn-New York 1982) 320 (Eschatologie).

⁵² *Geschichtliche Grundbegriffe* II, 369 (‘Fortschritt’); *Ibidem*, 652 (‘Geschichte’); G.A. Kelly, *Idealism, politics and history: sources of Hegelian thought* (Cambridge 1969) 153.

⁵³ J.H.J. van der Pot, *De periodisering der geschiedenis: een overzicht der theorieën* (Den Haag 1951) 50.

⁵⁴ Frei, *Eclipse*, 88.

nieuwtestamentische profetieën – en dat gold dus ook voor de Openbaring van Johannes – een historicistische verklaringswijze geprefereerd.⁵⁵

In de tweede helft van de achttiende eeuw won echter een nieuwe cultuurstroming aan invloed en kracht: het illuminisme, de wederopstanding van de smalle maar vitale theosofische stroming in het christendom – een amalgaam van neoplatonisme, hermetisme, gnostiek en kabbala. Die wederopstanding was, naast het opduiken van de vroegromantische *Empfindsamkeit*, een duidelijk signaal dat het geloof in de rede tanende was. Op zoek naar nieuwe kenbronnen die een tegenwicht moesten bieden tegen het materialisme van de Radicale Verlichting, werd teruggegrepen naar het gedachtegoed van mystici als Joachim van Fiore en Jakob Böhme, waarop weer werd voortgeborduurd door eigentijdse mystici als Martines de Pasqually (ca. 1710-1774) en Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803). In de reguliere vrijmetselaarsloges ontstonden kapittels voor ingewijden, waar men zich de nazaten waanden van eeuwenoude ridderorden als de tempeliers. Uitgaande van de mystieke eenheid van goddelijke en natuurlijke werkelijkheid meenden deze ridders in alchemistische experimenten de sleutel tot de geheimen van het bestaan op het spoor te zijn. Tvenaars en zieners als Cagliostro en de graaf van Saint-Germain werden *salonfähig*.⁵⁶

Ook Franz Anton Mesmer (1734-1815) wist onder verlichte geesten een groeiende schare volgelingen te verwerven. Centraal in zijn stelsel stond het 'fluidum' dat mens en kosmos zou verbinden, een levensvloeistof die men met behulp van magneten kon manipuleren. Deelnemers aan dergelijke 'dierlijk-magnetische' sessies raakten soms in een diepe trance, waarin helderziende vermogens ontwaakten (sommambulisme), contact met overledenen mogelijk werd en lichamelijke of psychische stoornissen verdwenen. Mesmer beweerde zelfs dat door juiste toepassing van het dierlijk magnetisme een universeel-harmonieuze wereld gecreëerd zou kunnen worden. Deze heilsverwachting vond in vrijmetselaarskringen een gretig gehoor en werd van daaruit verder verbreid.⁵⁷

Invloedrijk was ook de Zweedse wetenschapper en mysticus Emanuel Swedenborg (1688-1772), die de gebeurtenissen op aarde als een afspiegeling zag van ontwikkelingen in de geestenwereld. Met die wereld stond hij in continu contact en zo was hij in 1757 getuige geweest van het Laatste Oordeel en het aanbreken van het Nieuwe Jeruzalem, dat zich in hoger sferen voltrokken had. Sindsdien voelde hij zich geroepen de wereld op de hoogte te stellen van de in aantocht zijnde heilsorde. Van een letterlijke interpretatie van de bijbelse eschatologie moest Swedenborg weinig hebben. In zijn optiek was de ondergangsgedachte onverenigbaar met de oneindige ontwikkelingsproces dat de mensheid doormaakte, en dat na de dood van het lichaam in het hiernamaals werd voortgezet. In het verlengde daarvan stelden swedenborgianen zich de hemel voor als een geestenwereld bestaande uit talloze niveaus, die

⁵⁵ J. Roelevink, *Gedictieerd verleden: het onderwijs in de algemene geschiedenis aan de Universiteit te Utrecht, 1735-1839* (Amsterdam 1986) 244-245; Idem, 'In the beginning was chronology: an early eighteenth-century attempt to model the eschaton on the creation', in: Wilks, *Prophecy and eschatology*, 161; Hartvelt, *Gebinte*, 60.

⁵⁶ *Dictionary of gnosis* (Leiden-Boston 2006) s.v. 'Christian Theosophy', 'Illuminism'; *Christelijke Encyclopaedie voor het Nederlandsche volk*, ed. F.W. Grosheide e.a. (Kampen 1926) s.v. 'Antinomianen'; G. Steiner, *Freimaurer und Rosenkreuzer: Georg Forsters Weg durch Geheimbünde. Neue Forschungsergebnisse auf Grund bisher unbekannter Archivalien* (Berlijn 1987²) 65; C.A. van Sypesteyn, *Voltaire, Saint-Germain, Cagliostro, Mirabeau in Nederland. Historische herinneringen uit de achttiende eeuw* (Den Haag 1869) 86-109, 119-159.

⁵⁷ R. Darnton, *Mesmerisme en het einde van de Verlichting in Frankrijk* (Amsterdam 1988) 11-58, 84-86; Garret, *Respectable folly*, 20, 89-117; 229-230; D. Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid: negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Groningen 1994) 12-22.

correspondeerden met de mate van verlichting die individuele zielen hadden weten te bereiken.⁵⁸

In die hiernamaalsopvatting stond Swedenborg in de achttiende eeuw niet alleen. Onder invloed van de Verlichting hadden vrijzinnige christenen moeite gekregen met de orthodox-protestantse notie van de 'zieleslaap' – de sluimertoestand waarin de overledene verkeert in afwachting van de opstanding bij het Laatste Oordeel. Zij achtten stilstand onverenigbaar met de verlichte notie van onafgebroken groei, en gingen er daarom van uit dat de gestorvene meteen na het overlijden het hiernamaals zou betreden om daar zijn vervolmakingsproces voort te zetten (de atheïstische opvatting dat met het afsterven van het lichaam ook de ziel verloren gaat, was in de achttiende eeuw nog betrekkelijk zeldzaam). Gematigd-verlichte christenen ging dit alles echter veel te ver – zij hielden vast aan de traditioneel-bijbelse verwachting van een collectief Laatste Oordeel, waarbij zowel een transformatie van hemel en aarde, als een transformatie van de mens zou plaatsvinden.⁵⁹

Zo resulteerde de radicaal-verlichte aanval op het openbaringskarakter van de bijbel, en de opkomst van nieuwe mystieke stromingen als swedenborgianisme en mesmerisme, tijdens de Late Verlichting in een herwaardering van de letterlijke bijbelverklaring.⁶⁰ Exemplarisch voor deze benaderingswijze was het biblicisme van de Duitse theoloog Johann Albrecht Bengel (1687-1752), waarin de bijbel werd opgevat als een cumulatief openbaringsdocument. Zoals het Nieuwe Testament een nadere uitwerking was van het Oude, zo bevatte de Openbaring van Johannes concretere heilshistorische aanwijzingen dan het boek Daniël, waarin een en ander nog betrekkelijk rudimentair was verwoord. Het biblicistische tijdsperspectief bestond uit een reeks van bedelingen, waarin het Profetisch Woord steeds vollediger, steeds letterlijker werd vervuld. In het verlengde daarvan nam Bengel ook de tijdrekenkundige aanwijzingen zeer serieus en baseerde daarop zijn voorspelling dat het Duizendjarige Rijk in 1836 zou aanbreken. Daarmee zou een einde komen aan een drie en een half jaar durend bewind van een duivelse Antichrist. Beide voorspellingen zouden begin negentiende eeuw van grote betekenis worden.⁶¹

De groeiende nadruk op de letterlijke interpretatie van het Profetisch Woord leidde er ook toe dat men in bijbelapologetische kring meer oog kreeg voor de futuristische verklaringswijze: nam men Daniël en de Openbaring van Johannes strikt letterlijk dan leek er per saldo nog maar weinig in vervulling te zijn gegaan. Ook de heilsverwachting bij Jesaja, Jeremia en Ezechiël zou dus nog heel goed cruciale aanwijzingen voor toekomstige gebeurtenissen kunnen bevatten. Opmerkelijk is dat deze nadruk op een letterlijke lezing van de profetieën ook doorwerkte bij een neoloog als J.D. Michaelis. Toch lag dat in het verlengde van zijn opvatting dat de letterlijke betekenis bij een tekstanalyse voorop moest

⁵⁸ E. Zwink, 'Einleitung', in: H. Bergmann en E. Zwink eds., *Emanuel Swedenborg, 1688-1772. Naturforscher und Kundiger der Überwelt* (Stuttgart 1988) 6-7; E. Benz, 'Emanuel Swedenborg', in: *Ibidem*, 11-14; A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme I. Illuminisme – Théosophie, 1770-1820 I* (Parijs 1979²) 75-79.

⁵⁹ P.J. Buijnsters, *Tussen twee werelden: Rhijnvis Feith als dichter van "Het graf"* (Assen 1963) 53-60; Hornig, 'Lehre und Bekenntnis', 142-145; C. McDannell en B. Lang, *De hemel: een aardse geschiedenis* (Haarlem 1991) 221-225; E. Kunz, 'Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung', in: M. Schmaus e.a. eds., *Handbuch der Dogmengeschichte* IV.7c1 (Freiburg enz. 1980) 118; J. Matse, "'Zoudt gij voor lijken beven?" Over de dood in de wereld van Hiëronymus van Alphen', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 6 (1979-1980) 227-248.

⁶⁰ Laplanche, *Écriture*, 717-719.

⁶¹ TRE VI (Berlijn-New York 1980) s.v. 'Biblizismus'; R.B. Evenhuis, *De biblicistisch-eschatologische theologie van Johann Albrecht Bengel* (Wageningen 1931) 85-107; Hornig, 'Lehre und Bekenntnis', 110-111; P. Deghaye, 'La mystique protestante. Oetinger', in: Belavel en Bourel, *Siècle des Lumières*, 481-482; Brady, *Contribution*, 218-222; H. Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik: ein Beitrag zur Theologie Luthers und zur Geschichte der christlichen Frömmigkeit* (Leipzig 1906) 261-263; TRE III (Berlijn-New York 1978) s.v. 'Antichrist IV', 38-39.

staan. Waar dus gesproken werd van een toekomstige verlossing van Israël moest bedoeld zijn op de Joden en niet op een nog toekomstige gemeenschap van christenen. En als de Schrift zich onomwonden uitsprak voor een toekomstig herstel van de Joodse staat moest men aannemen dat deze profetie nog onvervuld was – dat het om Joodse propaganda zou kunnen gaan (zoals de deïsten beweerden) was voor een gematigd neoloog als Michaelis ondenkbaar.⁶²

Behalve voor de futuristische verklaringswijze groeide in orthodoxe en gematigd-verlichte kring ook de ontvankelijkheid voor het ‘profetisch bewijs’ – niets leek het openbaringskarakter van de bijbel beter te schragen dan oudtestamentische profetieën die letterlijk waren uitgekomen. Zo had Jeremia lang vóór het optreden van de Perzische koning Cyrus (die in de zesde eeuw v.C. een einde zou hebben gemaakt aan de Babylonische ballingschap) de komst van een zekere ‘Kores’ aangekondigd, die de Joden zou verlossen. Ook de opeenvolging van wereldrijken die in het bijbelboek Daniël was voorspeld, leek zich precies zo te hebben voltrokken.⁶³ Omgekeerd werd juist om die reden in vrijzinnige kring aan de authenticiteit van deze bijbelboeken getwijfeld. Dat Daniël in de Hebreeuwse bijbel (vijfde eeuw v.C.) tot de ‘geschriften’ werd gerekend en niet tot de boeken der profeten, wekte de suggestie dat de profetische passages er later aan waren toegevoegd.⁶⁴

Twijfel groeide ook aan de canoniciteit van Jesaja (een profeet die geacht werd te hebben geleefd in de achtste eeuw v.C.) – met name suspect werd de ontstaansgeschiedenis van de hoofdstukken 40 tot en met 66. Dat was een ernstige zaak, want het was in Jesaja 45 en 46 dat de al genoemde Kores ten tonele werd gevoerd, wiens identificatie met de latere Cyrus een van de pijlers van het ‘profetisch bewijs’ vormde. Eind achttiende eeuw opperden Michaelis en Eichhorn de mogelijkheid dat die bewuste hoofdstukken latere toevoegingen waren. Ook hadden de neologen – vooral Semler was stellig op dit punt – twijfels over de betrouwbaarheid van de Openbaring van Johannes. Het leek hen gezien het taalgebruik onwaarschijnlijk dat het boek geschreven was door de apostel Johannes. Propagandisten van de Verlichting voelden zich zelfs geroepen het boek te ridiculiseren en ‘ongeleerden’ de lectuur ervan ten strengste te ontraden. Dat riep niet alleen weerstand op bij biblicisten die het laatste bijbelboek beschouwden als de meest complete weergave van de Openbaring Gods – ook veel gematigd-verlichte christenen ging deze neologische aanval op de bijbelse profetieën te ver.⁶⁵

Zo was tegen het eind van de achttiende eeuw het Profetisch Woord nog steeds van grote invloed op de tijds- en toekomstbeleving van het merendeel der gelovige christenen. Wel bestond er inmiddels een grote verscheidenheid in de wijze waarop de profetieën werden

⁶² J.D. Michaelis, *Nieuwe overzetting des Ouden Testaments, met aanmerkingen voor ongeletterden. XVII, 1e stuk; behelzende het eerste gedeelte der Voorzeggingen van Jesaia*, in het Nederduitsch overgebragt [door Y. van Hamelsveld] (Amsterdam 1794) 55-56, 265-272; J.L. Overdorp, *Verhandeling over de profetiën des Ouden Verbonds, bijzonder der messiaansche, of van die, welke het beloofde Godsrijk op aarde betreffen I* (Amsterdam 1838) 75-79; O ‘Neill, *Bible’s Authority*, 30-32.

⁶³ H. Graf Reventlow, ‘Humanistic exegesis: the famous Hugo Grotius’, in: B. Uffenheimer en H. Graf Reventlow eds., *Creative biblical exegesis: Christian and Jewish hermeneutics through the centuries* (Sheffield 1988) 182; E. Sehmsdorf, *Die Prophetenauslegung bei J. G. Eichhorn* (Göttingen 1971) 91; J. van den Berg, ‘Priestley, the Jews and the Millennium’, in: D.S. Katz en J.I. Israel eds., *Sceptics, millenarians and Jews* (Leiden 1990) 259-268; Van der Wall, ‘Profetie’, 30; Frei, *Eclipse*, 91; Reventlow, *Authority of the Bible*, 368; Smend, *Epochen*, 13-20.

⁶⁴ M. Müller, *The first Bible of the Church: a plea for the Septuagint* (Sheffield 1996) 13-14, 25; Sehmsdorf, *Prophetenauslegung*, 51-53.

⁶⁵ Reventlow, ‘Humanistic exegesis’, 182; Hornig, ‘Hermeneutik Semler’, 235; Löwenbrück, ‘Michaelis’ Verdienst’, 127; G. Paape, *Mijne vrolijke wijsbegeerte in mijne ballingschap*, ed. P. Altena (Hilversum 1996) 76; Laplanche, ‘La Bible’, 477; G. Hornig, ‘Lehre und Bekenntnis’, 110; C. Sepp, *Proeve eener pragmatische geschiedenis der theologie in Nederland, van 1787 tot 1858* (Leiden 1869³) 105-111.

uitgelegd: letterlijk, figuurlijk of typologisch; geheel, gedeeltelijk, of nog niet vervuld; verwijzend naar een cataclystisch, gefaseerd of gradueel geschiedproces. Gerubriceerd naar type en ontstaanswijze van de toekomstige heilsorde, kunnen in de achttiende eeuw een viertal eschatologische heilsperspectieven onderscheiden worden:

- *Apocalyptiek* (Wederkomst, Laatste Oordeel, Nieuw Hemel en Aarde)
- *Chiliasme* (Wederkomst, Eerste opstanding, Duizendjarig Rijk)
- *Millennialisme* (Uitstorting Heilige Geest, Heerlijke Kerkstaat)
- *Christelijk vooruitgangdenken* (zedelijke en maatschappelijke vervolmaking, wereldkerstening)

De chronologische volgorde waarin deze perspectieven geplaatst zijn, weerspiegelt de toenemende differentiatie in de christelijke heilsverwachting, vanaf de Romeinse tijd tot de Late Verlichting, die gepaard ging met dynamisering van het tijdsperspectief en onttovering van het wereldbeeld. In zuivere vorm kwamen deze ideaaltypische heilsperspectieven wel voor, maar variatiemogelijkheden op het thema waren legio. Niet ongebruikelijk was dat men een toekomstperspectief formuleerde dat in grote lijnen met een van de eschatologische hoofdcategorieën overeenkwam, en dan een of meer kenmerken deelde met een aangrenzende categorie. Dat gold bijvoorbeeld voor de Engelse historicist Thomas Brightman (1562-1607), die, nog sterk beïnvloed door de middeleeuwse apocalyptiek, toch ook de contouren schetste van een toekomstig Duizendjarig Rijk.⁶⁶

Bovendien waren deze perspectieven niet statisch. Van grote invloed daarop was de mate van alarmisme, de termijn waarop een finale omwenteling verwacht werd. Een kortetermijnverwachting ging doorgaans gepaard met verhoogd crisisbesef en een groeiende oriëntatie op de sacrale dimensie van het wereldbeeld. Zo konden millennialisten onder invloed van drukkende tijdsomstandigheden een cultuurpessimisme ventileren dat van het chiliastische ondergangsscenario nauwelijks te onderscheiden viel, en het soms zelfs zo dicht benaderde dat met recht gesproken kan worden van een perspectiefwisseling. Dat deed zich bijvoorbeeld voor bij de scheikundige en politiek theoreticus Joseph Priestley (1733-1804), die – in de ban van de Franse Revolutie – overstapte van gematigd millennialisme naar uitgesproken chiliasme.⁶⁷ Ook christelijke vooruitgangsdenkers bleken in dergelijke omstandigheden niet immuun voor ‘verticale’ tendensen. Geconfronteerd met ingrijpende lotswisselingen maakte het graduele vervolmakingsperspectief soms plaats voor alarmistisch millennialisme, waarbij een actuele doorbraak werd geïnterpreteerd als het geboortemoment van het Gouden Tijdperk.⁶⁸

Maar al hing alarmisme samen met crisisbesef – niet iedere crisis werd automatisch heilshistorisch geduid. Bij het ontstaan van alarmisme speelden in de regel een beperkt aantal profetieën een katalyserende en sturende rol. Welke profetieën dat waren en hoe die met name in de achttiende eeuw de eigentijdse perceptie en de toekomstverwachting beïnvloedden, zal in de slotparagraaf worden belicht.

⁶⁶ Froom, *Prophetic faith* II, 516; Van der Wall, ‘Profetie’, 36.

⁶⁷ Fruchtmann, *Apocalyptic politics*, 40, 59; Van den Berg, ‘Priestley’, 271-274; Robinson, ‘Identifying the Beast’, 599.

⁶⁸ Zie hoofdstuk 4.1.2.

1.3 Sleutelprofetieën: de eindtijdverwachting rond 1800

Ten aanzien van het begrip *eindtijd* bestond in de achttiende eeuw geen eenduidigheid. Voor apocalyptici verwees het naar een betrekkelijk korte tijdspanne – het einde der tijden – waarbij de wedergekomen Christus het Laatste Oordeel zou voltrekken. Chiliasten en millennialisten hadden er een ruimere opvatting van: voor hen verwees ‘het laatste der dagen’ naar de eindfase van de geschiedenis, inclusief de zevende dag, (het Duizendjarige Rijk) die als opmaat naar het Laatste Oordeel werd gezien.⁶⁹ Om zich goed op deze eindtijd te kunnen voorbereiden stond de gelovige een aantal aanwijzingen in het Profetisch Woord ter beschikking: *tijdprofetieën* (chronologische aanwijzingen voor het berekenen van de finale omwenteling) en *tekenen des tijds* (specifieke gebeurtenissen die het begin van het einde zouden aankondigen).

1.3.1 Tijdprofetieën

Kenmerkend voor het Joods-christelijke tijdsperspectief was de opeenvolging van verschillende tijdorden of ‘bedelingen’, culminerend in een aan het einde der tijden gekoppelde heilsorde. Dat heilshistorische scenario kende echter talloze varianten, die tot ver in de Nieuwe Tijd courant bleven. De drieperiodenleer van Joachim van Fiore en de vierrijkenleer van Daniël zijn al genoemd, evenals de op de Openbaring van Johannes gebaseerde zevenperiodenleer. Gangbaar was ook de Elias-theorie, de aan de Talmood ontleende voorspelling dat de wereld zesduizend jaar zou bestaan: tweeduizend jaar vóór de wet, tweeduizend jaar onder de wet, en tweeduizend jaar onder de Messias. Nauw hiermee verbonden was de notie van de ‘wereldweek’. Uitgaande van de bijbeltekst “dat één dag bij den Heere is als duizend jaren, en duizend jaren als één dag”(2 Petrus 3:8) werd verondersteld dat de scheppingsweek verwees naar een scheppingsduur van zes millennia, gevolgd door een sabbat, een eeuwige rust die zou intreden met het Laatste Oordeel. Niet altijd werden die zes millennia strikt letterlijk genomen – zo ging Augustinus liever uit van zes tijdperken van ongelijke duur, zes *aetates* die tussen begin en einde van de schepping zouden liggen.⁷⁰ Weer anderen plaatsen de zevende dag niet buiten, maar nog binnen de wereldgeschiedenis, en verbonden deze laatste periode met gelukzaligheid en vrede. Een gedachte die vooral leefde bij millennialisten.⁷¹ Welke opvatting men ook over die wereldweek koesterde – ervan uitgaande dat de schepping van de wereld had plaatsgevonden ca. 4000 v.C. was in de achttiende eeuw de conclusie onontkoombaar dat de ‘week’ grotendeels voorbij was en de zevende dag in zicht.

Ook volgens de vierrijkenleer van Daniël was de wereldgeschiedenis in haar slotfase beland – in brede kring werd namelijk het Romeinse Rijk als het vierde en laatste wereldrijk gezien. Volgens calvinisten was het vijfde rijk zelfs al aangebroken met de komst van het christendom; een opvatting echter die niet onbetwist was en concurreerde met de overtuiging dat het Romeinse Rijk nog voortduurde in het Heilige Roomse Rijk. In dat geval lag de vijfde monarchie nog in het verschiet en zou de komst ervan gepaard moeten gaan met een totale ineenstorting van de bestaande politieke orde. Een ondergangsscenario dat werd aangehangen

⁶⁹ K. van Dijk, *Het rijk der duizend jaren: beschouwingen in het verleden en het heden over het duizendjarig rijk* (Kampen 1933) 417; De Jong, *Waters*, 129.

⁷⁰ J.T. Marcus, *Heaven, hell and history. A survey of man's faith in history from antiquity to the present* (New York-Londen 1967) 369-382; C. Graafland, ‘De toekomstverwachting der Puriteinen en haar invloed op de Nadere Reformatie’, *Documentatieblad Nadere Reformatie (DNR)* 3 (1979) 77; Hartvelt, *Gebinte*, 18-28.

⁷¹ De Jong, *Waters*, 50; R. Bisschop, *Sions vorst en volk: het tweede-Israëlidee als theocratisch concept in de Gereformeerde kerk van de Republiek tussen ca. 1650 en ca. 1750* (Veenendaal 1993) 53-54.

door chiliasten, die daarom in de wandel ook wel ‘vijfde monarchisten’ werden genoemd.⁷² Daarentegen werd de zevenperiodenleer (ontleend aan de Openbaring van Johannes) niet op de wereldgeschiedenis van toepassing verklaard, maar op een kortere tijdspanne: de geschiedenis van de christelijke kerk. Deze periodenleer was vooral in zwang bij de protestantse geschiedtheologen van de zeventiende en achttiende eeuw, aanhangers van de historicistische verklaringswijze van het Profetisch Woord. Zij veronderstelden dat de zevenvoudige reeks die in de Openbaring van Johannes domineert (de zeven zegels, bazuinen en fiolen) correspondeerde met zeven fasen die de christelijke kerk zou doormaken. Overgangen tussen die fasen zouden klaarblijkelijk gekenmerkt zijn door een crisis, waarna de laatste crisis zou uitmonden in het Duizendjarige Rijk, voorafgegaan door dan wel afgesloten met de wederkomst van Christus.⁷³

Om te achterhalen in welke ‘bedeling’ of ‘huishouding’ men zich bevond, en hoelang het aanbreken van de heilsorde nog op zou laten wachten, was het voor protestantse godgeleerden niet ongebruikelijk het schema van de Openbaring van Johannes op het geschiedproces te projecteren. Over hoe dat moest gebeuren liepen de meningen echter uiteen. Sommigen hingen het ‘recapitulisme’ aan: de veronderstelling dat de diverse zevenvoudige reeksen verwezen naar een en hetzelfde heilshistorische proces. Informatie over bijvoorbeeld de zevende fase kon men dan ontleen aan de beschrijving van respectievelijk het zevende zegel, de zevende bazuin, en de zevende fiool.⁷⁴ Andere exegeten veronderstelden dat deze reeksen niet samenvielen maar elkaar opvolgden in de tijd, en dan was van belang te achterhalen in welk tijdvak men inmiddels was aanbeland: in het tijdvak van de zegels, de bazuinen, of wellicht al in dat van de zeven fiolen. Aanhangers van beide richtingen waren het er rond 1800 echter over eens dat het heilsproces al vervorderd was en het einde reeds in zicht.⁷⁵

Behalve deze globale periodisering bevatte de bijbel ook concrete chronologische aanwijzingen – getallen die de gelovigen moesten helpen bij het traceren van specifieke hoogtepunten in het eschatologische scenario. In de Inleiding werd al verwezen naar de in de Openbaring van Johannes voorkomende voorspelling dat de heerschappij van het Beest, ofwel de Antichrist, 1260 dagen zou duren.⁷⁶ Uitgaand van het dag-jaar-principe werd dit door protestanten geprojecteerd op een pauselijke Antichrist, aan wiens heerschappij klaarblijkelijk na 1260 jaar een einde zou komen. In het verlengde daarvan leverde de cryptische passage in Daniël 7:25, waarin over de regeringsduur van de ‘kleine hoorn’ werd vermeld dat hij “een tijd, en tijden, en een gedeelte eens tijds” zou regeren, voor een exegeet als Mede geen onoverkomelijke problemen meer op. Aangezien de kleine hoorn en de Antichrist identiek waren moest dit een verholde verwijzing zijn naar het tijdvak van 1260 jaar.⁷⁷

Daarnaast was in Daniël sprake van een ‘gruwel’ die 1290 dagen zou bestaan, en van een gelukzaligheid die zou intreden na 1335 dagen.⁷⁸ Gangbaar rond 1800 was de zogenoemde continuïteitsleer – de opvatting dat de 1260, 1290 en 1335 ‘dagen’ hetzelfde beginpunt hadden – waardoor men uitkwam op een verlossingsscenario van 75 jaar. Eerst zou na 1260 jaar een einde komen aan het pausdom, 30 jaar later eveneens aan de ‘gruwel’, om 45 jaar later te eindigen met de oprichting van het Godsrijk. Vaak werd dan aangenomen dat het einde van de 1335 dagen

⁷² Van der Pot, *Periodisering*, 78-81; Hartvelt, *Gebinte*, 55-60; W. Hurd, *Oude en tegenwoordige staat en geschiedenis van alle godsdiensten, van de Schepping af tot op den tegenwoordigen tijd VII*, uit het Engelsch vertaald (Amsterdam 1791) 373-383; Meeuse, *Toekomstverwachting*, 58.

⁷³ J. van den Berg, ‘Toch een wegbereider? Salomon van Til (1643-1713)’, in: K. Fens ed., *Verlichte geesten: een portrettengalerij voor Piet Buijsters* (Amsterdam 1996) 116-117; Van Campen, *Gans Israël II*, 293-294.

⁷⁴ From, *Prophetic faith I* (Washington 1950) 338-340, 460-467, 546; Hutton, *Henry More*, 134-135; J.C. de Bruïne, *Herman Venema: een Nederlandse theoloog in de tijd der Verlichting* (Franeker 1973) 120-125.

⁷⁵ From, *Prophetic faith III*, 184, 217-220, 278-280.

⁷⁶ Openb. 11:1-11; Openb. 12:5-6.

⁷⁷ From, *Prophetic faith II*, 261-273, 299, 338-339, 463; Van den Berg, ‘Glorious Revolution’, 132-134.

⁷⁸ Dan. 12:11-12.

samenviel met een andere tijdsaanduiding in het boek Daniël, de voorspelling namelijk dat na 2300 dagen het heiligdom in oude luister hersteld zou worden (Dan. 8:14). Vanaf welk tijdstip men dan precies moest gaan rekenen was niet helemaal duidelijk, wel was een meerderheid van mening dat het beginpunt in of kort na de tijd van Daniël moest liggen, vermoedelijk rond 450 v.C. Een klein rekensommetje leerde dan dat de heilvolle omwenteling verwacht kon worden in de loop van de negentiende eeuw.⁷⁹

Deze vorm van tijdrekenkunde was in de achttiende eeuw vooral populair bij de historicistische richting onder de bijbeluitleggers. Het betrof hier in de regel orthodoxe tot gematigd-verlichte bijbelapologeten, overtuigd van de goddelijke herkomst van de profetieën en dus ook van de tijdrekenkundige aanduidingen daarin. De Reformatie gold in deze kring als heilshistorisch scharnierpunt. Voor de niet-recapitulisten onder hen was het zonneklaar: de Reformatie markeerde het begin van de laatste heilsfase, het tijdvak van de zeven fiolen of plagen, bedoeld om het Beest op de knieën te krijgen. Een prominente vertegenwoordiger van deze richting was de Schot Robert Fleming jr. (c.1660-1716), die in 1701 een eschatologische tijdsbeschouwing publiceerde, getiteld *Apocalyptical key, and extraordinary discourse, on the rise and fall of Papacy; or the pouring out of the vials, in the Revelation of St. John. Chap. XVI*. Hij veronderstelde dat het tijdvak van de zeven fiolen, in gang gezet met de Reformatie, in het jaar 2000 zou uitmonden in het Duizendjarige Rijk. Zelf meende Fleming te leven in het tijdvak van de vierde fiool (uitgegoten over 'de Zon'), dat in 1794 zou overgaan in het tijdvak van de vijfde fiool (uitgegoten over 'de troon van het Beest') en in 1848 zou uitmonden in het tijdvak van de zesde fiool (uitgegoten over 'de Eufraat'). Op grond daarvan verwachtte Fleming rond 1794 de ondergang van de Franse monarchie, rond 1848 een zware nederlaag voor het pausdom, dat vervolgens in 2000, samen met het Turkse Rijk, definitief zou verdwijnen. Die tijdreeks 1794-1848-2000 was gebaseerd op gebeurtenissen die zich volgens Fleming 1260 Joodse maanden (gelijk aan 1242 zonjaren) eerder hadden afgespeeld: in 552 had keizer Justinianus de wereldlijke macht van paus Vigilius verruimd, in 606 had keizer Phocas paus Bonifatius als hoofd van de kerk erkend, en in 758 had de Frankische vorst Pippijn grondgebied afgestaan voor de vorming van de Pauselijke Staat.⁸⁰

Niet alleen Fleming verwachtte rond 1794 het einde van de Franse monarchie – ook de Franse predikant Pierre Jurieu (1637-1713), die als hugenoot zijn vaderland had moeten ontvluchten, had voorspeld dat de Franse monarchie vóór het einde van de achttiende eeuw ineen zou storten. Een cruciale rol hierin speelde de voorspelling over een grote aardbeving, waarbij een tiende deel van een stad verloren zou gaan (Openb. 11:13). Door verschillende exegeten was dit visioen van toepassing verklaard op een toekomstige omwenteling, die zich waarschijnlijk in Frankrijk zou voltrekken. Die prognoses werden door tegenstanders van het Franse absolutisme dankbaar geëxploiteerd. De belangstelling voor Flemings werk bereikte bovendien een piek nadat de door hem voorspelde revolutie in 1789 inderdaad was uitgebroken – in heel Europa en Noord-Amerika rolden herdrukken van de pers. Hetzelfde gebeurde in 1848, het jaar dat de Paus gevangen werd genomen, een gebeurtenis die Fleming honderdvijftig jaar eveneens nauwkeurig leek te hebben voorzien.⁸¹

Zo was in de achttiende eeuw in protestantse kring een toekomstige politieke aardbeving, hoogstwaarschijnlijk in Frankrijk, al een centraal thema lang vóór het uitbreken van de Franse Revolutie. Nog een preoccupatie vloaide voort uit de historistische

⁷⁹ Froom, *Prophetic faith* II, 702-705, 718-719; *Ibidem* III, 12, 220, 273-277, 360-361, 388, 409, 420, 489, 521, 537-538, 651-652, 695, 721-726.

⁸⁰ Meeuse, *Toekomstverwachting*, 53; Froom, *Prophetic faith* II, 642-646; De Jong, *Waters*, 111-112; Brady, *Contribution*, 19, 31-32.

⁸¹ De Jong, *Waters*, 161; Brady, *Contribution*, 33; McGinn, *Antichrist*, 242-243; Froom, *Prophetic faith* II, 646-647, 723.

hermeneutiek: de gerichtheid namelijk op het Turkse Rijk, het land van de Eufraat, waarvoor volgens het Profetisch Woord in de eindtijd nog een sleutelrol was weggelegd. Die belangstelling was in de achttiende eeuw met name groot bij hen die de Openbaring van Johannes in recapitulistische zin interpreteerden. Ervan uitgaande dat men in het vijfde tijdvak leefde, werd om de nabije toekomst te ontcijferen niet alleen de passage over het zesde zegel bestudeerd, maar ook de passages over de zesde bazuin en de zesde fiool. En het kon geen toeval zijn dat die allebei verwezen naar gebeurtenissen bij de Eufraat. Zo zou het blazen van de zesde bazuin (Openb. 9:13-21) de aldaar gelegerde Turkse troepen aanzetten tot een aanval op het Westen, en het leeggieten van de zesde fiool (Openb. 16:12) de uitdroging van de Eufraat tengevolge hebben – een metafoor voor de ineenstorting van het Turkse Rijk. In het verlengde daarvan werd dat Rijk in de achttiende eeuw gespannen in het oog gehouden. Onrust in die contreien werd niet zelden heilshistorisch geduid als een grote sprong voorwaarts op weg naar het einde.⁸²

Theologen die zich bezighielden met bijbelkritisch onderzoek moesten van een dergelijke tijdrekenkunst weinig hebben. Volgens hen moest men deze tijdprofetieën in de toenmalige Joodse context plaatsen en waren ze voor christenen niet meer relevant. De behoefte de tijd van het einde te willen berekenen werd dan ook gezien als een typisch tijdverdrijf voor onnozele dweppers, die van de nieuwste bijbelwetenschappelijke inzichten onkundig waren gebleven. Zover wilden de meeste gematigd-verlichten niet gaan. Laverend tussen de Scylla van bijbelkritiek en de Charybdis van bibliolatrie klampten ze zich vast aan de stelregel van Jezus, die als een bezweringsformule aan al te enthousiaste tijdrekenkundigen werd voorgehouden: “Doch van dien tijd en ure weet niemand (...) dan Mijn Vader alleen” (Matth. 24:36).⁸³

Waar verlichtingsgezinden de tijdprofetieën als irrelevant terzijde schoven, nam de apologetische stroming ze als onderdeel van de woordelijk geïnspireerde Schrift uiterst serieus. Vandaar dat zich tegen het eind van de achttiende eeuw juist in deze kring een wederopleving manifesteerde van het futurisme, de in de zestiende eeuw door de katholieken geïntroduceerde profetische hermeneutiek, waarbij de bijbelse profetieën niet werden opgevat als een beschrijving van een historisch proces, maar uitsluitend van de tijd van het einde. De bij historicisten gangbare opvatting, dat een profetische ‘dag’ verwees naar een jaar kon in die optiek steeds minder genade vinden – dat de heerschappij van de Antichrist 1260 ‘dagen’ zou duren, verwees dus naar een letterlijke tijdspanne van drie en een half jaar, die klaarblijkelijk nog in het verschiet lag. Het exacte tijdstip van deze kosmische omwenteling viel bij het futurisme vooraf nauwelijks te berekenen – men kon in feite pas gaan tellen wanneer de Antichrist op het toneel was verschenen.⁸⁴

1.3.2 Teken des tijds

Eindtijdberekeningen waren echter niet de enige hulpmiddelen die de christenen in hun arsenaal hadden – daarnaast had men de beschikking over de ‘tekenen des tijds’. Ook in

⁸² Froom, *Prophetic faith* II, 533-534, 594; *Ibidem* III, 301; McGinn, *Antichrist*, 221-222; Meeuse, *Toekomstverwachting*, 78-80; Buisman, *Vroomheid en Verlichting*, 136-137.

⁸³ Froom, *Prophetic faith* II, 506-510; De Jong, *Waters*, 154-156; J. van den Berg, *Constrained by Jesus' love: an inquiry into the motives of the missionary awakening in Great-Britain in the period between 1698 and 1815* (Kampen 1956) 160-162; Jacobus Hinlopen, ‘Overdenkingen over Mark. XIII: 32’, in: *Idem, Overdenkingen I* (Utrecht 1797) 231-246; ‘Wat dachten de Apostelen over eene kort op handen wederkomst van Christus ten algemeenen oordeele? (uit het Engelsch)’, *Algemeene Vaderlandsche Letter-oefeningen* (AVL) 1803 II, 668-669.

⁸⁴ Preuss, *Vorstellungen vom Antichrist*, 263; F. Groth, *Die ‘Wiederbringung aller Dinge’ im württembergischen Pietismus. Theologiegeschichtliche Studien zum eschatologischen Heilsuniversalismus württembergischer Pietisten des 18. Jahrhunderts* (Göttingen 1984) 219.

verlichte kring werden deze aanwijzingen doorgaans serieus genomen. Dit waren immers geen oudtestamentische voorspellingen, maar aanwijzingen afkomstig van Christus zelf, handreikingen aan de gelovigen om gereed te zijn als het einde dáár was:

“En als Hij op den Olijfberg gezeten was, gingen de discipelen tot Hem alleen, zeggende: Zeg ons, wanneer zullen deze dingen zijn, en welk zal het teken zijn van Uw toekomst, en van de voleinding der wereld?

En Jezus, antwoordende, zeide tot hen: Ziet toe, dat niemand u verleide.

Want velen zullen komen onder Mijn Naam, zeggende: Ik ben de Christus; en zij zullen velen verleiden.

En gij zult horen van oorlogen, en geruchten van oorlogen; ziet toe, wordt niet verschrikt; want al die dingen moeten geschieden, maar nog is het einde niet.

Want het ene volk zal tegen het andere volk opstaan, en het ene koninkrijk tegen het andere koninkrijk; en er zullen zijn hongersnoden en pestilentieën, en aardbevingen in verscheidene plaatsen. Doch al die dingen zijn maar een beginsel der smarten.

Alsdan zullen zij u overleveren in verdrukking, en zullen u doden, en gij zult gehaat worden van alle volkeren om Mijns Naams wil.

En dan zullen er velen geërgerd worden, en zullen elkander overleveren, en elkander haten.

En vele valse profeten zullen opstaan, en zullen er velen verleiden.

En omdat de ongerechtigheid vermenigvuldigd zal worden, zo zal de liefde van velen verkouden.

Maar wie volharden zal tot het einde, die zal zalig worden.

En dit Evangelie des Koninkrijks zal in de gehele wereld gepredikt worden tot een getuigenis allen volkeren; en dan zal het einde komen.

Wanneer gij dan zult zien den gruwel der verwoesting, waarvan gesproken is door Daniël, den profeet, staande in de heilige plaats (die het leest, die merke daarop.⁸⁵ (...)

Want alsdan zal grote verdrukking wezen, hoedanige niet is geweest van het begin der wereld tot nu toe, en ook niet zijn zal.⁸⁶ (...)

En terstond na de verdrukking dier dagen, zal de zon verduisterd worden, en de maan zal haar schijnsel niet geven, en de sterren zullen van den hemel vallen, en de krachten der hemelen zullen bewogen worden.

En alsdan zal in den hemel verschijnen het teken van den Zoon des mensen; en dan zullen al de geslachten der aarde wenen, en zullen den Zoon des mensen zien, komende op de wolken des hemels, met grote kracht en heerlijkheid”.⁸⁷

Los van deze opsomming, maar eveneens tot de verbeelding sprekend, stond een teken des tijds dat betrekking had op de Joden. Oudtestamentische profetieën lieten er geen twijfel over bestaan dat de in verstrooiing levende Joden zouden terugkeren naar het Beloofde Land: “En Hij zal een banier oprichten onder de heidenen, en Hij zal de verdrevenen van Israël verzamelen, en de verstrooiden uit Juda vergaderen, van de vier einden des aardrijks” (Jesaja 11:12). Of: “Hoort des HEEREN woord, gij heidenen! en verkondigt in de eilanden, die verre zijn, en zegt: Hij, Die Israël verstrooid heeft, zal hem weder vergaderen, en hem bewaren als een herder zijn kudde” (Jeremia 31:10). Ook in Amos 9:11-15 stond die terugkeer centraal: “Te dien dage zal ik de vervallen hut van David wederoprichten (...) Ik zal de gevangenis van Mijn volk Israël wenden, en zij zullen de verwoeste steden herbouwen en bewonen (....) en zij

⁸⁵ Matth. 24:3-15

⁸⁶ Matth. 24:21

⁸⁷ Matth. 24:29-30

zullen niet meer worden uitgerukt uit hun land, dat Ik hunlieden gegeven heb, zegt de HEERE, uw God.” Daarentegen stond in het Nieuwe Testament niet zozeer de Joodse terugkeer centraal, alswel hun toekomstige bekering tot het christendom: “En alzo zal geheel Israël zalig worden; gelijk geschreven is: De Verlosser zal uit Sion komen en zal de goddeloosheden afwenden van Jakob” (Romeinen 11:26).

Een ander teken des tijds dat in de achttiende en negentiende eeuw een belangrijke rol speelde was de grote geloofsafval die aan de Wederkomst vooraf zou gaan: “Dat gij niet haastelijk bewogen wordt van verstand, of verschrikt (...) alsof de dag van Christus aanstaande ware. Dat u niemand verleide op enigerlei wijze; want die komt niet, tenzij dat eerst de afval gekomen zij, en dat geopenbaard zij de mens der zonde, de zoon des verderfs” (2 Thess. 2:2-3). Tenslotte was er nog de verwachting van een grote religieuze opwekking in het laatste der dagen: “En daarna zal het geschieden, dat Ik Mijn Geest zal uitgieten over alle vlees, en uw zonen en uw dochteren zullen profeteren; uw ouden zullen dromen dromen, uw jongelingen zullen gezichten zien. Ja, ook over de dienstknechten, en over de dienstmaagden, zal Ik in die dagen Mijn Geest uitgieten. En Ik zal wondertekenen geven in de hemel en op aarde: bloed, en vuur, en rookpilaren. De zon zal veranderd worden in duisternis, en de maan in bloed, eer dat die grote en vreselijke dag des HEEREN komt” (Joël 2:28-31).

Kort samengevat omvatte het geheel van eindtijdsignalen dat van invloed was in de achttiende eeuw: valse messiassen, geloofsafval, grootschalige oorlogen, hongersnood, epidemieën, aardbevingen, tekenen in de hemel, een samenleving zonder naastenliefde, de verschijning van een gruwel der verwoesting, verdrukking door de ongelovigen, een indrukwekkende opwekkingsbeweging onder de gelovigen, mondiale verkondiging van het evangelie en de kerstening van de Joden, al dan niet gecombineerd met hun terugkeer naar het Heilige Land.

Niet al deze tekenen des tijds hadden een even grote impact, en soms was het effect slechts van korte duur. Dat gold met name voor incidenten in de natuurlijke sfeer: een opmerkelijk hemelverschijnsel (zoals de verschijning van een komeet) of natuurrampen als aardbevingen en overstromingen. Vooral kometen hadden een ‘alarmerende’ werking, en behielden die tot ver in de achttiende eeuw. Dat valt af te lezen uit reacties in de pers en uit het relatief grotere aantal eschatologische publicaties dat rond zo’n komeetverschijning het licht zag. De onrust beperkte zich bovendien niet tot het ongeletterde publiek. Een wereldeinde, veroorzaakt door een botsing met een komeet, werd ook in verlichte kring niet uitgesloten, en door een enkeling zelfs zeer waarschijnlijk geacht. In het fysicotheologische denken ging men er immers vanuit dat de natuurwetten waren ingesteld ter ondersteuning van het op de voleinding gerichte Godsplan met de wereld. Hield de onrust rond een komeetverschijning zelden lang aan – groter was de impact wanneer zo’n hemelverschijnsel samenviel met een aantal andere tekenen des tijds. In de jaren vijftig van de achttiende eeuw volgden de grote aardbeving van Lissabon en de verschijning van de komeet van Halley kort op elkaar. Bovendien worstelde Europa in die jaren met een grootschalige conflict als de Zevenjarige Oorlog en met epidemieën als de runderpest. Dat vormde een vruchtbare voedingsbodem voor eschatologische speculaties, maar omdat deze crisisverschijnselen geen permanent karakter hadden, was ook het daarmee samenhangende alarmisme van voorbijgaande aard.⁸⁸

Constanter van aard was in de achttiende eeuw de onrust over de voorspelde geloofsafval in het laatste der dagen. In bijbelapologetische kring werd de verlichte aanval op

⁸⁸ P. Rossi, *The dark abyss of time: the history of the earth and the history of nations from Hooke to Vico*, Chicago 1984) 66; *Algemeen huishoudelyk, natuur -, zedekundig en konst-woordenboek* VI, ed. N. Chomel en J.A. de Chalmot (Amsterdam 1791) s.v. ‘komeet’; Buisman, *Vroomheid en Verlichting*, 94-99, 109-130.

de bijbel als een nog niet eerder vertoonde blasfemie ervaren – de geloofsafval die de opmaat zou vormen naar de wederkomst van Christus. Bovendien leek de aan kracht winnende bijbelapologetische beweging zelf onder de tekenen des tijds gerangschikt te kunnen worden, als onderdeel namelijk van de grote religieuze opwekking die voor de eindtijd voorspeld was. Ook de *Great Awakening* die rond 1740 in Noord-Amerika de kop opstak en vervolgens naar Engeland en de rest van Europa oversloeg, werd in dat licht gezien. Deze evangelische opwekkingsbeweging werd bovendien gekenmerkt door een krachtige zendingsdrang ten opzichte van de nog onbekeerde heidenen – opnieuw een verschijnsel dat als een teken des tijds kon worden aangemerkt.⁸⁹

Minder eenduidig te interpreteren was de in het boek Daniël voorspelde ‘gruwel der verwoesting’ die zich zou manifesteren in ‘het heiligdom’ en de gelovigen zou verdrukken. Het leek een verkapte verwijzing naar de Antichrist die in het laatste der dagen zou verschijnen, maar over de vraag wie of wat die Antichrist precies zou zijn, waren de meningen verdeeld. Deze tegenhanger van de Messias komt in uiteenlopende gedaanten in de bijbel voor: als de oorlogszuchtige “kleine hoorn” (Dan. 7:8-25), als “de koning van het Noorden” die God naar de kroon zal steken (Dan. 11:15-45) en als de “mens der zonde”, exponent van de geloofsafval, die als een God in de tempel plaats zal nemen (2 Thess. 2:3-4). Slechts in 1 Joh. 2:18 wordt hij expliciet de “antichrist” genoemd, die in “de laatste ure” zal verschijnen. Die term ontbreekt in de Openbaring van Johannes, maar over het algemeen werd aangenomen dat hij daar voorkwam in de gedaante van het Beest.⁹⁰ Verwarrend was wel dat in de Openbaring van Johannes sprake is van meerdere beesten: een Beest “dat uit den afgrond opkomt” (Openb. 11:7), een Zevenkoppig Beest met tien hoorns (Openb. 13:1), en een Beest met twee hoorns (Openb. 13:11). Met name het Zevenkoppige Beest met de tien hoorns sprak tot de verbeelding. Er leek namelijk al eerder aan gerefereerd te zijn in het boek Daniël, waar immers van het Vierde Dier gezegd werd dat het tien hoorns had. Verwezen beide Beesten naar een en dezelfde Antichrist, of zat het nog complexer in elkaar? In de profetische hermeneutiek is dit eeuwenlang een brandende kwestie geweest.

Het eerste Beest dat in de Openbaring van Johannes ten tonele verschijnt is het Beest “uit den afgrond”. Het doodt de “twee getuigen”: twee niet met name genoemde eindtijdpfeten, maar in navolging van de in de Middeleeuwen gezaghebbende exegeet Adso vaak geïdentificeerd als Elia en Henoch, ooit levend opgenomen in de hemel, om van daaruit op aarde terug te keren, als het einde nabij is.⁹¹ In hoofdstuk 12 krijgt het kwaad al iets meer contouren: een zevenkoppige rode draak met tien hoorns die de gelovigen 1260 dagen verdrukt (Openb. 12:3-6). In hoofdstuk 13 verschijnt opnieuw een Zevenkoppig Beest met tien hoorns, ditmaal opkomend vanuit de zee, “en op zijn hoofden was een naam van godslastering” (Openb. 13:1). Spoedig krijgt het gezelschap van een tweede monster, het Beest met de twee Lamshoorns, dat ervoor zorgt dat de wereldbevolking het Zevenkoppige Beest aanbidt, zijn beeltenis vereert en zijn teken op het voorhoofd draagt (Openb. 13:16-17). Cryptisch is de verwijzing naar het ‘getal’ van het Zevenkoppige Beest, “het getal eens mensen: en zijn getal is zeshonderd zes en zestig” (Openb. 13:13-18). In hoofdstuk 17 wordt dit Beest nog nader uitgewerkt: het “was en is niet; en het zal opkomen uit den afgrond”. Bovendien draagt het op zijn rug de “grote hoer”, getooid met goud en edelstenen, dronken van het bloed der heiligen (Openb. 17:1-8).

⁸⁹ De Jong, *Waters*, 117-119, 140-151; W. van Vlastuin, ‘Nijkerk en Northampton’ in: J. Spaans ed., *Een golf van beroering: de omstreken religieuze opwekking in Nederland in het midden van de achttiende eeuw* (Hilversum 2001) 62.

⁹⁰ Laplanche, *Écriture*, 160.

⁹¹ Openb. 11:7; Eligh, *Eindtijd*, 222-235.

De rest van het hoofdstuk (Openb. 17:9-18) bestaat uit aanwijzingen die de cryptische bewoordingen iets verhelderen. De zeven hoofden – hier ook omschreven als “zeven bergen, op welke de vrouw zit” – zouden symbool staan voor een reeks van zeven vorsten, waarvan er inmiddels vijf geregeerd hadden. De zesde koning zou slechts korte tijd regeren, over de zevende werd niets gezegd, maar de achtste koning, voortgekomen uit de zeven, zou het Beest blijken te zijn. De tien hoorns stonden voor tien toekomstige vorsten, die tegelijk zouden aantreden met dit Beest en nauw met hem zouden samenwerken in zijn strijd tegen Christus. Daarentegen zouden deze tien vorsten de oorlog verklaren aan de hoer – hier ook genoemd: “de grote stad” – haar verslaan en brandschatten. In hoofdstuk 18 wordt vervolgens de val van dit “grote Babylon” nader uitgewerkt. Met het Beest is het dan ook snel afgelopen: in hoofdstuk 19 daalt Christus met zijn heiligen neer vanuit de hemel en werpt het Beest met zijn handlanger de Valse Profeet in de vuurpoel (Openb. 19:11-21). In hoofdstuk 20 wordt ook de kwade genius achter dit alles, de Draak – hier expliciet “de duivel en satanas” genoemd – verslagen en voor duizend jaar opgesloten (Openb. 20:1-3). Na die duizend jaar weet hij weer te ontsnappen en een laatste opstand tegen God te ontketen, maar wordt dan opnieuw verslagen en ditmaal voor eeuwig naar de vuurpoel verbannen, waar het Beest en de Valse Profeet zich reeds bevinden. (Openb. 20:7-10).

In de profetische hermeneutiek hebben de Antichrist, het Zevenkoppige en het Tweehoornige Beest, en hun medewerker de Valse Profeet eeuwenlang een sleutelrol gespeeld – wie hun identiteit kende, wist ook wanneer de eindtijd zou aanbreken. Met name tijdens de Reformatie ging het thema van de Paus als Antichrist – de vervolger van de ware gelovigen – een cruciale rol spelen.⁹² Maar met welk Beest viel hij samen: met het Zevenkoppige of het Tweehoornige? Invloedrijk was de opvatting van de Engelse historicist Mede die de samenwerking tussen de twee Beesten opvatte als een goddeloze samenzwering tussen wereldse en geestelijke macht. Het eerste (zevenkoppige) Beest – omschreven als ‘was, is niet, en zal worden’ – zou verwijzen naar het Romeinse Rijk: ooit oppermachtig, vervolgens ineengestort, en herleefd in het Heilige Roomse Rijk. De Antichrist (de Paus) zou dan schuilgaan achter het Tweede (dubbelhoornige) Beest.⁹³ Andere protestantse exegeten ontwaarden de Paus echter in het Zevenkoppige Beest, aangezien Rome op zeven heuvels was gebouwd. Het tweede Beest speelde in deze opvatting een ondergeschikte rol, en verwees mogelijk naar een wereldse machthebber die de Paus in de eindtijd terzijde zou staan. Hoe het ook zij: in beide historicistische interpretaties stond niet ter discussie dat de Paus de Antichrist was en dus 1260 jaar zou regeren. Toen in het laatste decennium van de achttiende eeuw de Franse monarchie ten onder ging en de Paus werd gearresteerd, leidde dat tot grote opwindings: nu Babylon was gevallen leek het Godsrijk nabij.⁹⁴

In de achttiende eeuw was de hegemonie van de historicistische verklaring echter niet meer onbetwist. In vrijzinnig-verlichte kring had men een voorkeur voor een symbolische verklaring van het Profetisch Woord, en figureerde de Antichrist vooral als metafoor voor onverdraagzaamheid, liefdeloosheid of onderdrukking door de staat of de staatskerk.⁹⁵ Er waren wel verlichtingsgezinden die de Antichrist letterlijk opvatten – als een concreet historisch personage – maar zij veronderstelden dat het hier om een inmiddels vervulde profetie ging. Uitgaande namelijk van de veronderstelling dat God als een liefdevolle vader deze profetieën had gebruikt om Zijn schepselen te waarschuwen voor acuut gevaar, moesten ze betrekking hebben op de Joodse of vroegchristelijke geschiedenis. Aangenomen werd daarom dat de kleine hoorn in het boek Daniël verwees naar Antiochus IV (tweede eeuw

⁹² McGinn, *Antichrist*, 201-202.

⁹³ Brady, *Contribution*, 99.

⁹⁴ Froom, *Prophetic faith* II, 686-687; *Ibidem* III, 9-10; Sandeen, *Roots of fundamentalism*, 5-9.

⁹⁵ Brady, *Contribution*, 105-109, 139-142, 156.

v.C.), en dat het Beest uit de Openbaring van Johannes zich al in het begin van de jaartelling had gemanifesteerd – Nero leek dan een voor de hand liggende kandidaat.⁹⁶

Verwierpen verlichte en bijbelkritische christenen dus de historicistische verklaring van een pauselijke Antichrist – ook katholieken moesten logischerwijs niets van deze verklaring hebben. Zij zagen meer in een figuurlijke, preteristische, of futuristische verklaring van de Antichrist: als respectievelijk metafoor voor het kwaad, een onderdrukker van gelovigen tijdens het vroege Christendom, of een nog toekomstige vervolger. In de achttiende eeuw vond dit futurisme bovendien weerklank bij protestantse bijbelapologeten met een voorkeur voor de woordelijke inspiratieleer. Aangezien de Antichrist in de bijbel nadrukkelijk met geloofsafval werd geassocieerd, kon dat geen betrekking hebben op de Paus, die formeel immers nooit het christendom had afgezworen. Maar wie of wat was het dan wel?

Nam men de bijbelse profetieën en de overige voorspellingen die zich in de loop der eeuwen rond de figuur van de Antichrist hadden opgehoopt strikt letterlijk, dan zag een profielschets van deze Mens der Zonde er als volgt uit: het betrof een werelds heerser, een ‘achtste koning’, (ofwel de achtste koning in één dynastie, ofwel iemand die aan het hoofd stond van de achtste bestuursvorm sinds de tijd van Johannes), in wiens naam het getal 666 verborgen zou zitten. Iemand die op het toppunt van zijn macht zijn intrek zou nemen in Jeruzalem, zich in de plaats van God zou stellen, de twee getuigen zou doden en de christenen zwaar vervolgen, maar het uiteindelijk slechts drie en een half jaar zou uithouden. De wederkomst van Christus zou aan zijn regime een einde maken en ofwel de Nieuwe Aarde (volgens apocalyptici), ofwel het Duizendjarige Rijk (volgens chiliasten en millennialisten) inaugureren. Tegen deze achtergrond was het niet vreemd dat rond 1800 Napoleon volgens cultuurpessimistische bijbelapologeten aan alle criteria van de Antichrist voldeed, een beeldvorming die nog eens gestimuleerd werd door zijn vertrek richting Egypte en het Heilige Land.⁹⁷

Het feit dat men in de naam Napoleon ook het getal van het Beest (666) terug kon vinden, leek deze veronderstelling verder te ondersteunen. Dergelijke naamcijfers werden gedecodeerd met behulp van de gemetrie, het systeem van cijferweergave door letters, dat gangbaar was in de Oudheid.⁹⁸ Protestanten lazen in het getal van het Beest een verhulde verwijzing naar de Paus, want zowel *λατεινος* (Romein) als *Vicarius Filii Dei* (plaatsvervanger van Gods Zoon) hadden een getalswaarde van 666. Maar ook wanneer het als een verwijzing naar een tijdspanne werd opgevat kon men ermee uit de voeten: zo’n kleine zeven eeuwen na het op schrift stellen van de Openbaring van Johannes was immers de machtsopbouw van de Paus begonnen.⁹⁹ Probleem was echter dat die getalswaarde 666 uit nog veel meer namen en titels gedestilleerd kon worden. Contrareformatorici ontwaarden er ‘Martin Luthera’ in, tegenstanders van de Franse monarchie ‘Ludovicus’, en Nederlandse patriotten eind achttiende eeuw zelfs stadhouder Willem V.¹⁰⁰ De grote rekbaarheid van het geheimzinnige getal maakte het bij verlichte hermeneutici dan ook verdacht – achttiende-eeuwse bijbelcritici meenden zelfs dat christenen deze Joodse getallensymboliek gerust konden negeren. Dat deden ze echter niet: voor talloze gelovigen behield het geheimzinnige

⁹⁶ Laplanche, *Écriture*, 174-175, 670-671; Froom, *Prophetic faith* II, 510.

⁹⁷ R.H. Popkin, ‘Introduction’, in: Idem ed., *Millenarianism and messianism in English literature and thought, 1650-1800* (Leiden 1988) 11; De Jong, *Waters*, 191; Robinson, ‘Identifying the Beast’, 606-607.

⁹⁸ McGinn, *Antichrist*, 53-54; Brady, *Contribution*, 303-304.

⁹⁹ Brady, *Contribution*, 15-17; 27, 253; Froom, *Prophetic faith* II, 605-608.

¹⁰⁰ Brady, *Contribution*, 22-23, 39-43; McGinn, *Antichrist*, 243; *Het Prophetisch Gezicht van den Ziender Johannes, beschreven in het 13 hoofdstuk zijner Openbaringe, op den tegenwoordige aanmerkelijke omstandigheden en zaken toepaslijk* (Antwerpen 1789²) 1-18.

getal – de vingerwijzing Gods naar de identiteit van de Antichrist – een bijzondere fascinatie.¹⁰¹

Ook over de rol van de Joden in de eindtijd liepen in de achttiende eeuw de meningen uiteen. De verwachting dat ze ooit nog eens naar het Beloofde Land zouden terugkeren dateert pas vanaf de Reformatie, toen de letterlijke betekenis van de Schrift weer op de voorgrond trad. Radicale literalisten (chiliasten) gingen daarom uit van een herstel van de Joodse staat in de eindtijd; millennialisten (die een middenpositie innamen tussen letterlijke en figuurlijke verklaring) hielden het in de regel op slechts een Joodse bekering tot het christendom. Dat gold met name voor de calvinisten. Zij pasten de profetie van het Messiasrijk toe op een toekomstige bloeitijd van kerk en samenleving, zagen daarom weinig in een herstel van een Joodse staat, en al helemaal niets in een herstel van de Joodse tempeldienst. Toch ging dit zeker niet voor alle millennialisten op. Met name in Engeland werd ook door veel millennialisten met grote overtuiging vastgehouden aan een letterlijke interpretatie van de voorspellingen aangaande de toekomst der Joden. Deels hing dit samen met de ook in de achttiende eeuw nog doorwerkende invloed van de exegeet Joseph Mede, bij wie de Joodse restauratie een kernthema was geweest. Maar het hing ook samen met de grote betekenis die vooral in Engeland in bijbelapologetische kring werd gehecht aan het ‘profetisch bewijs’ voor de goddelijke herkomst van de Schrift.¹⁰²

Eind achttiende eeuw stak deze Joodse restauratieverwachting, parallel aan de aan kracht winnende bijbelapologetiek in Europa, ook buiten Engeland steeds vaker de kop op in gematigd-verlichte kring. Dat het Joodse volk zich door de eeuwen heen, ondanks zware vervolging, als afgezonderd volk had weten te handhaven werd in die optiek gezien als een teken dat de Voorzienigheid nog bijzondere bedoelingen met hen had. Een verwachting die bovendien naadloos aansloot bij de al eerder gemelde verwachting van een naderende ineenstorting van het Turkse Rijk. Dat zou immers de weg vrijmaken voor een ongehinderde Joodse terugkeer naar het vooralsnog onder de Turken ressorterende Heilige Land.¹⁰³

1.3.3 *De daad bij het Woord.*

Welke gevolgen had een alarmistische stemming nu voor het handelen van mensen? In de Inleiding werd gesteld dat de neutraliserende, remmende dan wel katalyserende werking die van alarmisme uit kan gaan, samenhangt met de wisselwerking tussen maatschappelijke werkelijkheid en wereldbeeld, die zich op het microniveau van de individuele belevingswereld voltrekt.

Hier volgen enkele voorbeelden om een en ander te verhelderen. Een gematigd-verlicht christen die de tijdprofetieën als niet langer actueel of zelfs irrelevant terzijde heeft geschoven, had aanmerkelijk meer speelruimte bij het formuleren van een omwentelingsprognose, dan de bijbelapologeet die ook de tijdrekenkundige aanwijzingen als een openbaring Gods opvatte. Wanneer een vrijzinnige bijbellezer, louter op basis van de tekenen des tijds, besloot dat een grote doorbraak ophanden was, stond niets een snelle afwikkeling van dit scenario in de weg. Sterker nog, door een actieve deelname aan maatschappijhervormingen en evangelisatieprojecten, kon men de doorbraak van dit Godsrijk zelfs bespoedigen. Een reactiepatroon dat kan worden aangetroffen bij de eschatologisch bevlogen *Evangelicals*, wereldverbeteraars die rond 1800 ijverden voor de afschaffing van de slavernij, omdat zij de exploitatie van de medemens in strijd achtten met het ophanden zijnde

¹⁰¹ Reventlow, ‘Humanistic exegesis’, 184; Hornig, ‘Hermeneutik Semler’, 233.

¹⁰² Garret, *Respectable folly*, 122-123; Van Dijk, *Rijk der duizend jaren*, 73-82, 350-355; Popkin, ‘Introduction’, *Millenarianism and messianism*, 11; Van den Berg, ‘Joseph Mede’, 114; Van den Berg, ‘Priestley’, 274.

¹⁰³ Popkin, *La Peyrère*, 106-108; Frei, *Eclipse*, 73; Chr. Hill, ‘Till the conversion of the Jews’, in: Popkin, *Millenarianism and messianism*, 27.

Godsrijk. Een enkeling bepleitte zelfs de afschaffing van wapens, aangezien die in de toekomst overbodig zouden zijn, afgaande op de bijbeltekst: "...en zij zullen hun zwaarden slaan tot spaden, en hun spiesen tot sikkelen; het ene volk zal tegen het andere volk geen zwaard opheffen, en zij zullen geen oorlog meer leren" (Jesaja 2: 4). Ook de zendingsopdracht werd in deze kring voortvarend ter hand genomen. Nieuwe zendingsgenootschappen, veelal op interconfessionele evangelische grondslag, schoten in het laatste decennium van de achttiende eeuw als paddestoelen uit de grond. Begin negentiende eeuw werd daar ook de zending onder de Joden aan toegevoegd.¹⁰⁴

Een dergelijk activisme lag echter minder voor de hand bij hen die zich strikt lieten leiden door de tijdprofetieën. Iemand die rond 1800 de tijdreeks van Fleming aanhield, was zich er wel van bewust in een cruciale heilshistorische fase te zijn beland, maar zou zelf de overgang naar de volgende fase (1848) vermoedelijk niet meer beleven, en zeker niet het aanbreken van het Duizendjarige Rijk rond het jaar 2000. Wel kon hij ervan uitgaan dat de polarisatie tussen het Rijk des Lichts en het Rijk der Duisternis een steeds feller karakter zou aannemen, en de toekomst van rampspoed vervuld zou zijn. Dat proces kon de gelovige echter noch versnellen, noch veranderen. Er bleef hem weinig anders over dan alles met christelijke blijmoedigheid te ondergaan, en zich waar mogelijk in te zetten voor de uitbreiding van het Rijk Gods op aarde.

Niet iedere historicist werkte echter vanuit een omwentelingsperspectief dat zo'n tweehonderd jaar besloeg. De afzetting van de Paus door Franse troepen in 1798 leek een duidelijke indicatie dat de 1260 jaren van verdrukking door het Beest voorbij waren en dat het nog maar 75 jaar zou duren – rond 1870 – voor de voorspelde gelukzaligheid zou aanbreken die met het einde van de 1335 'dagen' geassocieerd werd. Of men het aanbreken van de heilstaat zelf nog zou meemaken was weliswaar onzeker, maar dat men in de aanloopfase verkeerde was zonneklaar. Van de gelovigen vroeg dat inzet en betrokkenheid. Men kon dat proces weliswaar niet versnellen, maar wel proberen via evangelisatie en zending nog zo veel mogelijk bekeerlingen te maken en tijdgenoten te waarschuwen voor de naderende crisis.¹⁰⁵

Was de handelingsruimte van de bijbelgetrouwe historicist dus beperkter dan van de vrijzinnig gelovige, nog beperkter was de handelingsruimte van de futurist, die een crisistraject voor ogen had dat slechts enkele jaren in beslag zou nemen. Strikte futuristen meenden op basis van een letterlijke bijbellezing dat de omwenteling niet langer dan drie en een half jaar zou duren: de periode tussen opkomst en ondergang van de Antichrist. Er waren echter ook futuristen die uitgingen van een iets langere overgangsperiode, variërend van enkele jaren tot enkele decennia. Zij concentreerden zich op het laatste tijdvak van de zeven fiolen, dat volgens hen niet aangebroken was met de Reformatie, maar nog in de toekomst lag. Een korte maar heftige overgangsperiode, waarin de zeven plagen zich in crescendo zouden aandienen, met als slotakkoord de vestiging van het Godsrijk op aarde. Het wachten was slechts op een crisis die als startschot voor dit omwentelingsscenario aangemerkt kon worden. Diende een dergelijke crisis zich aan, dan kon de gelovige weinig anders doen dan waken en bidden, of de vlucht nemen naar een ander continent – rampen van ongekende omvang stonden immers voor de deur. Hoop kon echter geput worden uit de onmiddellijke nabijheid van de heilstaat die aan de horizon gloorde. Daardoor gesterkt, vooruitlopend op de omwenteling, begonnen sommigen in kleine kring aan de opbouw van de nieuwe wereld die op punt van doorbreken stond. Exemplarisch voor een dergelijk reactiepatroon is de

¹⁰⁴ W.H. van der Linden, *The international peace movement, 1815-1874* (Amsterdam 1987) 51; De Jong, *Waters*, 159-160, 182-198.

¹⁰⁵ Froom, *Prophetic faith* II, 765-782; *Ibidem* III, 277, 361, 370, 387-390, 399-400.

piëtistische emigratiestroom richting Noord-Amerika en Rusland, die rond 1800 in West-Europa van start ging.¹⁰⁶

Op grond waarvan nam men nu aan dat de eigentijdse crisis inderdaad de grote crisis van de eindtijd was? Het was hier dat de tekenen der tijden zo'n belangrijke rol speelden. Daarbij ging het niet zozeer om incidenten die zich beperkten tot de natuurlijke of maatschappelijke werkelijkheid, maar op tekenen die verwezen naar ontwikkelingen in de spirituele sfeer: de voortgang van het Koninkrijk Gods in de wereld. Tekenen die tot optimisme aanleiding gaven waren opwekkingsverschijnselen en successen op het gebied van wereldevangelisatie, gecombineerd met signalen dat het rijk van de Antichrist op z'n retour was. Tekenen die toekomstpessimisme in de hand werkten, waren indicaties van de groeiende macht van het Beest: de om zich heen grijpende Afval en de opkomst van een Antichrist. Tegen die achtergrond wordt ook duidelijk waarom de heilshistorische duiding van de Franse Revolutie zo'n breed draagvlak kende. Toekomstoptimisten interpreteerden de val van de katholieke monarchie als een grote overwinning op het Beest, die de weg zou vrijmaken voor verdere uitbreiding van het Godsrijk. Pessimisten daarentegen beschouwden de revolutie als symptoom van de Afval, en als aanloop naar de komst van de Antichrist. De Franse revolutionairen schaften immers officieel het christendom af en voerden een nieuwe eredienst en een nieuwe kalender in. Voor bijbelgetrouwe christenen was het duidelijk dat de laatste krachtmeting tussen Antichrist en Messias ophanden was.¹⁰⁷

En het was vooral de confrontatie met de Antichrist en het Beest die de bereidheid stimuleerde om in actie te komen. Of men deze personificatie van het kwaad nu associeerde met de Paus, ketterij, staatsabsolutisme of onverdraagzaamheid – geconfronteerd met het kwaad kon men niet werkeloos blijven toezien. Ook als men alle hoop stelde op een hemelse verlosser die als *deus ex machina* zou verschijnen als de nood op z'n hoogst was, diende men zich op zijn minst van het Beest distantieëren om de positie van uitverkorene niet te verspelen. Dat kon men doen via afzondering in een conventikel, een afscheiding van de gevestigde kerk, of emigratie naar een ander continent. Ook de weigering om aan 'goddeloze' eisen van de staat tegemoet te komen, zoals het dragen van wapens of het afleggen van de eed, hoort bij dit reactiepatroon. Deze gelovigen identificeerden zich doorgaans met 'de Vrouw bekleed met de Zon' (Openb. 12:1-6) die in zwangere toestand de woestijn invlucht om te ontkomen aan de klauwen van het Beest – het standaardsymbool voor de uitverkoren gemeente, dat bijvoorbeeld ook door de Noord-Amerikaanse revolutionairen in stelling werd gebracht om de vrijheidsoorlog tegen het 'antichristelijke' Engeland te legitimeren.¹⁰⁸

Ook bij talloze profetische bewegingen was strijd van de Vrouw met het Beest een belangrijk motief. Soms identificeerde de groepering zich als geheel met de Vrouw, soms alleen de profeet zelf. Dat was onder meer het geval bij Joanna Southcott (1750-1814), de leidster van een profetische beweging in Engeland uit het begin van de negentiende eeuw.¹⁰⁹ Voor de profeten echter die een meer sturende rol in de heilsgeschiedenis wilden spelen, die voor zichzelf een rol als assistent-verlosser, soms zelfs als de Messias zagen weggelegd, was het model van de vluchtende vrouw minder geëigend. Gewilder was dan de positie van gids der Joden, de godsgezant die in het laatste der dagen het uitverkoren volk naar het Heilige Land zou terugvoeren – een rol die door diverse profeten werd opgeëist.¹¹⁰ Gewild was ook

¹⁰⁶ E. Benz, *Endzeiterwartung zwischen Ost und West. Studien zur christliche Eschatologie* (Freiburg 1973²) 111-113; K.J.R. Arndt, *George Rapp's Harmony Society, 1785-1847* (Rutherford 1972²) 43-58, 94-97.

¹⁰⁷ D. Menozzi, 'La Bible des Révolutionnaires', in: Belavel en Bourel, *Siècle des Lumières*, 681-685.

¹⁰⁸ Froom, *Prophetic faith* II, 626; N.O. Hatch, *The sacred cause of liberty. Republican thought and the Millennium in revolutionary New England* (New Haven 1977) 60-90.

¹⁰⁹ R. Matthews, *English Messiahs: studies of six English religious pretenders, 1656-1927* (Londen 1936) 54-84.

¹¹⁰ Hill, *Conversion*, 26-27.

de rol van Elia, de profeet die voor de Dag des Heeren op aarde zou terugkeren om de mensheid te waarschuwen (Maleachi 4:5-6). Sommige profeten lieten zich niet inperken door de bijbelse rolbezetting, maar creëerden in hun vindingrijkheid uit verschillende bijbelse componenten een geheel eigen messiasfiguur.¹¹¹

Ook in Nederland liet men zich wat dat betreft niet onbetuigd, zoals in de komende hoofdstukken zal worden belicht. Eerst nu aandacht voor de periode die aan de eschatologische hausse van de vroege negentiende eeuw vooraf ging: de tijds- en toekomstbeleving in de Late Republiek.

¹¹¹ Eligh, *Eindtijd*, 225; Matthews, *English Messiahs*, 107; J. Kok, *De profeet van Opperdoes (Jan Mazereeuw)* (Kampen 1919) 23.