



Universiteit
Leiden

The Netherlands

**Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen : over het
eschatologisch element in de vrijzinnige theologie van
de twintigste eeuw, in het bijzonder bij de
remonstranten K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J.
Heering**

Holtzapffel, K.J.

Citation

Holtzapffel, K. J. (2009, September 15). *Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen : over het eschatologisch element in de vrijzinnige theologie van de twintigste eeuw, in het bijzonder bij de remonstranten K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering*. Theologische Uitgeverij Narratio, Gorinchem. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/14000>

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/1887/14000>

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

Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen

*Over het eschatologisch element in de vrijzinnig protestantse
theologie van de twintigste eeuw, in het bijzonder bij de
remonstranten K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering*

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van Doctor aan de Universiteit Leiden,
op gezag van Rector Magnificus prof. mr. P.F. van der Heijden,
volgens besluit van het College voor Promoties te verdedigen op
dinsdag 15 september 2009
klokke 15.00 uur

door

Koenraad Jan Holtzapffel

geboren te 's-Gravenhage
in 1961

Narratio

Promotiecommissie:

Promotores: Prof. dr. Th.M. van Leeuwen
Prof. dr. G.G. de Kruijf
(Protestantse Theologische Universiteit)

Overige leden: Dr. J.W. Buisman
Prof. dr. G.C. den Hertog
(Theologische Universiteit Apeldoorn)
Prof. dr. E.G.E. van der Wall

De uitgave van dit proefschrift is mede mogelijk gemaakt door de steun van:
Gilles Hondius Foundation
Remonstrantse Broederschap
Stichting Fonds Legaat 'Ad Pias Causas'
Stichting Nicolette Bruining Fonds
Stichting Vera Gottschalk-Frank Fonds

Illustratie omslag: Marc Mulders 'Apocalyps' (fragment)
Museum Catharijneconvent, Utrecht.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

ISBN 978 90 5263 929 1
NUR: 707

© 2009 theologische uitgeverij NARRATIO, Postbus 1006, 4200 CA Gorinchem tel. 0183 62 81 88 fax 084 739 29 45 e-mail: verkoop@narratio.nl
Actuele informatie is te vinden op www.narratio.nl.
Onze uitgaven zijn ook te koop via de boekhandel en www.kerkboek.nl (ook in België).

Niets uit deze uitgave mag verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie, microfilm, digitale bestandskopie, luisterboek, Digi-boek, Internet-PDF of op welke andere wijze dan ook, behoudens voor eigen gebruik, zonder de voorafgaande toestemming van de uitgever c.q. de auteur. Citaten tot maximaal vier regels zijn toegestaan, grotere citaten vallen onder het overnamerecht waarvoor toestemming is vereist, tenzij gedaan in het kader van een recensie.

Inhoudsopgave

Lijst van gebruikte afkortingen	6
Hoofdstuk 1	9
Inleiding	9
1.1 Vraagstelling en hypothesen	9
1.2 Het begrip eschatologie	13
Hoofdstuk 2	17
Korte geschiedenis van de Godsrijkverwachting volgens G.J. Heering, met aanvullende aandacht voor de remonstrantse positie	
2.1 Inleiding	17
2.2 Voor en tijdens de Reformatie: aan de echte verwachting voorbij	18
2.3 De zeventiende eeuw: remonstranten weinig afwijkend	19
2.4 De achttiende eeuw: wending naar de toekomst	22
2.5 De negentiende eeuw: van hemelse reünie naar evolutionistische eschatologie	24
2.6 De twintigste eeuw: tussen presente en toekomstige eschatologie	27
2.6.1 Barth en Althaus: de dreiging van tijdloosheid	27
2.6.2 Schweitzer: eschatologie zonder transcendentie	29
2.6.3 Bultmann: ontmythologiserend actualisme	30
2.6.4 Dodd: eschatologie zonder profetie	30
2.7 Waardering van Heerings overzicht	32
Hoofdstuk 3	35
Eschatologie bij K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering	
3.1 Inleiding op hun eschatologische geschriften	35
3.1.1 K.H. Roessingh: om versterking van het eschatologisch element	35
3.1.2 De macht van de eschatologie in het werk van H.J. Heering	42
3.1.3 G.J. Heering en de verwachting van Gods rijk	47
3.1.3.1 Voor de Tweede Wereldoorlog	49
3.1.3.2 Na de Tweede Wereldoorlog	52
3.1.3.3 Het zielsbegrip bij G.J. Heering	53
3.1.3.4 Theocratie als aardse uitdrukkingvorm van hemelse verwachting	54
3.1.4 Beïnvloed door, en vervolgens zelf beïnvloedend...	56
3.2 Het werk systematisch bekeken aan de hand van een dertiental aspecten en kernbegrippen	61
3.2.1 Te onderscheiden typen eschatologie	65
3.2.1.1 Present en toekomstig	66

3.2.1.2 Individueel en universeel, realistisch en idealistisch	69
3.2.2 Gebruik bijbelse bronnen	70
3.2.2.1 De voorkeur van H.J. Heering voor de synoptici	71
3.2.2.2 G.J. Heering: verwachting en geloof in God	73
3.2.3 Hermeneutische vragen	75
3.2.3.1 Roessingh en de oud-christelijke toekomstverwachting	76
3.2.3.2 H.J. Heering en de pneumatische duiding van bijbelse begrippen	76
3.2.3.3 G.J. Heering: Gods openbaring en bijbelse voorstellingswereld	78
3.2.4 Tijd en eeuwigheid, geschiedenis en eschaton	79
3.2.4.1 H.J. Heering: intensieve tijd als receptaculum voor de eeuwigheid	80
3.2.4.2 G.J. Heering: Gods eeuwigheid als bestendige duur	82
3.2.4.3 Zin der geschiedenis?	83
3.2.5 God, Jezus Christus en de Geest	86
3.2.5.1 God	87
3.2.5.2 Jezus Christus	89
3.2.5.3 Geest	90
3.2.6 Rijk van God	92
3.2.7 Opstanding	95
3.2.7.1 H.J. Heering: opstanding als bres, in de wereld geschoten	96
3.2.7.2 Geringe rol bij G.J. Heering	101
3.2.8 Parousie	104
3.2.9 Gericht: 'wat God weerstaat, vergaat'	106
3.2.9.1 H.J. Heering: Gods oordeel niet zonder zijn liefde	108
3.2.9.2 G.J. Heering: eerst het oordeel, dan het rijk	109
3.2.10 Eeuwig leven	111
3.2.11 De plaats van de mens: zijn verlangen naar eeuwigheid	114
3.2.11.1 Roessingh: axiologische en teleologische motieven van de mens	114
3.2.11.2 H.J. en G.J. Heering en de heimwee naar verloren gerechtigheid	117
3.2.12 De mens en zijn bijdrage aan de komst van Gods rijk:	119
eschatologie en ethiek	119
3.2.12.1 Roessingh: ombuigen in de goede richting	120
3.2.12.2 H.J. Heering: hoogste goed als ethisch geladen begrip	122
3.2.12.3 G.J. Heering: 'Onze ethiek dient niet direct maar indirect Gods koninkrijk'	125
3.2.13 De plaats van de kerk	129
3.3 Samenvattende opmerkingen per auteur en conclusies per deelgebied	130
3.3.1 Samenvattende opmerkingen per auteur	131
3.3.1.1 Roessingh	131
3.3.1.2 H.J. Heering	132
3.3.1.3 G.J. Heering	133
3.3.2 Roessingh en G.J. Heering, G.J. Heering en H.J. Heering vergeleken	135
3.3.3 Conclusies per deelgebied	138
Excurs 1: H.J. Heerings oordeel over Reinhold Niebuhr: gevangen in een web van tragiek	141

Hoofdstuk 4	147
Andere twintigste-eeuwse vrijzinnig protestantse auteurs over eschatologie	
4.1 Rechts en links in het vrijzinnig christendom	148
4.2 H.T. de Graaf: om het hoogste goed	151
4.3 H. Faber: over eschatologisch en humanistisch christendom	156
4.3.1 De geschiedenis als theologisch probleem	156
4.3.2 Eschatologie en pneumatologie	160
4.4 J. de Graaf: ethiek onder eschatologisch gezichtspunt	162
4.4.1 Ethos en eschaton	163
4.4.2 Bergrede	165
4.5 J.M. de Jong: de wichelroede der symbolische uitleg voorbij?	167
4.5.1 De Jongs kritiek	169
4.5.2 De Jongs antwoord: opstanding in het krachtenveld van Gods komend rijk	171
4.6 Conclusies	174
Excurs 2: vrijzinnig protestantse reacties op Moltmanns <i>Theologie der Hoffnung</i>	175
 Hoofdstuk 5	 181
Toetsing hypotheses en slotbeschouwing	181
5.1 Toetsing hypotheses	181
5.1.1 Welk type eschatologie?	181
5.1.2 Eschatologie en ethiek	184
5.1.3 Hermeneutische vragen	186
5.2 Een vrijzinnige kijk op de opstanding en op de mens als medearbeider	187
5.2.1 De opstanding en de zeggingskracht van bijbelse symbolen	189
5.2.2 De mens als medearbeider en de werking van de Geest	192
5.2.3 Een vrijzinnige kijk	196
 Bijlagen:	 198
Remonstrantse Belijdenis 2006	198
Geraadpleegde literatuur	199
I Werken van K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering	199
II Overige literatuur	202
Zusammenfassung	221
Register van persoonsnamen	226
Curriculum vitae	229

Lijst van gebruikte afkortingen

Boeken

<i>De menselijke ziel</i> =	G.J. Heering, <i>De menselijke ziel. Haar wezen en bestemming</i> , Arnhem 1955.
<i>De opstanding</i> =	H.J. Heering, <i>De opstanding van Christus</i> , Amsterdam 1946.
<i>De religieuze toekomstverwachting</i> =	H.J. Heering, <i>De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie</i> , Amsterdam 1937.
<i>De verwachting</i> =	G.J. Heering, <i>De verwachting van het Koninkrijk Gods</i> , Arnhem 1952.
<i>Handboek</i> =	W. van 't Spijker (ed.), <i>Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting</i> , Kampen 1999.
RGG =	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>
TRE =	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>
<i>Verzamelde werken</i> =	K.H. Roessingh, <i>Verzamelde werken van Dr. K.H. Roessingh, bijeengebracht en van een inleidend overzicht voorzien door G.J. Heering, eerste tot en met vijfde deel</i> , Arnhem 1926-1929.
<i>Voorrang aan de toekomst</i> =	J.M. de Jong, <i>Voorrang aan de toekomst. Een keuze uit het werk van Dr. J.M. de Jong, in leven rector van het Theologisch Seminarium der Nederlandse Hervormde Kerk te Driebergen, Nijkerk</i> 1969.

Tijdschriften:

DNK	=	<i>Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800.</i>
IdW	=	<i>In de Waagschaal.</i>
NTT	=	<i>Nederlands Theologisch Tijdschrift.</i>

Overige afkortingen:

a.w.	=	aangehaald werk
bijv.	=	bijvoorbeeld
curs.	=	cursivering
diss.	=	dissertatie
ed(s).	=	eindredacteur(en)
e.v.	=	en verder

idem	=	dezelfde (auteur of publicatie)
jaarg.	=	jaargang
Nederl.	=	Nederlandse
n.	=	noot
p.	=	pagina
par.	=	paragraaf
resp.	=	respectievelijk

'Of laat ik een toontje lager zingen: verwacht niet, dat een theoloog kan zeggen, hoe de toekomst zal verlopen en hoe de laatste dingen zich zullen afspelen. Als men dat van hem verwacht, dan zegt hij: u moet me niet storen, ik zit met kaarten te spelen',

A.A. van Ruler, 'Eschatologische Notities', in: *Theologisch Werk I*, Nijkerk 1969, 225.

Hoofdstuk 1

Inleiding

1.1 Vraagstelling en hypotheses

Aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw voltrok zich de zogenoemde 'eschatologische Wende' in de theologie. De nieuwtestamentische wetenschap van die tijd liet zien dat de eschatologische verwachting het centrale thema vormt van het nieuwtestamentisch getuigenis.

'De prediking van Jezus en de apostelen draagt een eschatologisch karakter, beheerst als zij wordt door de vraag naar de vervulling van Gods heilsplan voor de wereld. Evangelisten en apostelen getuigen van gebeurtenissen, die het einde inluiden, de huidige tijd als eindtijd kenmerken en bepalend zijn voor het verloop van de geschiedenis'.¹

Jezus' eerste woorden in het Marcusevangelie luiden dan ook:

'De tijd is aangebroken, het koninkrijk van God is nabij: kom tot inkeer en hecht geloof aan dit goede nieuws'.²

In het navolgende wordt onderzocht op welke wijze deze 'eschatologische wending' binnen het vrijzinnig protestantisme, in het bijzonder bij remonstranten, vorm gekregen heeft. Hiertoe worden de relevante geschriften geanalyseerd van de drie belangrijkste remonstrantse theologen uit de twintigste eeuw, K.H. Roessingh (1886-1925), G.J. Heering (1879-1955) en H.J. Heering (1912-2000).³ In hun werk komen eschatologische onderwerpen ter sprake en dat is in de loop der jaren door anderen ook herkend en gewaardeerd.⁴ In dit onderzoek wordt hun werk systematisch en in onderlinge samenhang op het eschatologisch karakter onderzocht.

1. A. Noordegraaf, 'De eschatologische prediking van het Nieuwe Testament', in: *Handboek*, 85.
2. Marcus 1: 15. Alle bijbelcitaten zijn ontleend aan de Nieuwe Bijbelvertaling van 2004.
3. E.P. Meijering neemt juist deze remonstranten op in zijn overzicht *Een eeuw denken over christelijk geloven*, Kampen 1999.
4. G.C. Berkouwer noemt Roessinghs eschatologische accenten in *Een halve eeuw theologie. Motieven en stromingen van 1920 tot heden*, Kampen 1974, 25-27. Tevens G.C. den Hertog, 'Eschatologische verwachting in een tijd van crises', in: *Handboek*, 424-426. H. Berkhof noemt zowel Roessingh als G.J. Heering in *Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer*, Nijkerk 1967, 88, 91. Recent A. van de Beek, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008 (bijv. 157, 252, 269-271).

Daarnaast wordt, ter vergelijking en mogelijke aanvulling, aandacht besteed aan enige andere vrijzinnig protestantse theologen die in hun werk eschatologische vragen aan de orde hebben gesteld: H.T. de Graaf (1875-1930), H. Faber (1907-2001), J. de Graaf (1911-1991) en J.M. de Jong (1911-1968).

Dat het vrijzinnig protestantisme de invloed van de eschatologische wending heeft ondergaan, hoeft op zichzelf niet verrassend te worden genoemd bij een stroming die pretendeert open te staan voor 'de geest van de tijd'. Die invloed van eschatologische denkbeelden op de theologie van de twintigste eeuw is breed aanwijsbaar en het vrijzinnig protestantisme vormt daarop geen uitzondering. Maar aard en omvang van die beïnvloeding verrassen wel. En wat het vooral interessant maakt te bezien hoe die wending binnen het vrijzinnig protestantisme gestalte heeft gekregen, is het feit dat er vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw een problematische relatie heeft bestaan tussen vrijzinnig protestantisme en eschatologische denkbeelden. Vanaf die tijd wilde het vrijzinnig protestantisme immers modern zijn, in navolging van en geïnspireerd door de Duitse liberale theologie. Dat hield in dat gepoogd werd traditionele geloofsvoorstellingen, bijvoorbeeld op het gebied van wonderen, het koninkrijk van God en Jezus' opstanding, in overeenstemming te brengen met het moderne, wetenschappelijk bepaalde wereldbeeld. Het Godsrijk zou zich organisch uit het aardse heden ontwikkelen, mede door zedelijke inspanning van de mens.⁵ Op het vlak van de eschatologie impliceerde dit een aantal beperkingen die ook vandaag de dag door veel vrijzinnigen nog worden gevoeld:

'Beelden van verlossing berusten vaak op een verouderd wereldbeeld. De hemel kunnen wij in onze tijd van ruimtevaart niet goed plaatsen. Een toekomstig Koninkrijk van God, een nieuwe hemel en een nieuwe aarde waar de dood niet meer zal zijn: het zijn voorstellingen die emotioneel aanspreken maar die een ongeloofwaardige breuk in de natuurlijke processen veronderstellen. Een dergelijk hoopvol vluchten kan volgens mij niet meer'.⁶

Of het nu gaat om vragen van individueel-eschatologische aard (zoals die naar het leven na de dood) of van universeel-eschatologische aard (de vraag bijvoorbeeld naar de komst van Gods rijk), elke poging tot beantwoording voert heen over de grenzen die rede en modern wereldbeeld stellen. Het kan leiden tot een wat ongemakkelijke verzuchting als van de remonstrantse predikant C.E. Hooykaas (1878-1933), die schreef moei-

5. Over de moderne theologie in Nederland recent R. Benjamins, *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen 2008, met name 49-82.

6. W.B. Drees, 'Een vriend die mij mijn feilen toont: bevrijdende en bedreigende wetenschap', in: Drees (ed.), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, z.p. 1999, 134.

te te hebben met het geloofsartikel van de komst van het koninkrijk van God, maar toch te willen geloven dat de eeuwige kringloop van het leven 'ergens doorgebroken wordt door Gods wil'.⁷ Er zijn ook andere reacties mogelijk op de vragen waarvoor de christelijke toekomstverwachting de moderne gelovige stelt.

Eenzijds is er de reactie van afscheid nemen van het traditionele eschatologische gedachtegoed als voor moderne gelovigen niet meer relevant. De remonstrantse predikant J.C.A. Fetter (1885-1959) kiest hiervoor als hij in 1939 onomwonden spreekt van een eschatologisch denken van de historische Jezus dat wij zoveel eeuwen later niet 'als een last op de schouders' hoeven te dragen.⁸ Door hun eschatologische gerichtheid concentreerden Jezus en de eerste christenen zich op het wezenlijke, het eeuwige. Fetter noemt de eschatologische accenten in de evangeliën 'inkleeding, omhulling, die vallen kan en moet':

'Onze eschatologie is vager maar ook ruimer, omdat wij leven in een oneindigen kosmos, waarvoor andere tijd- en ruimtematen gelden dan die, waarvan Jezus en de eerste christenen wisten. Onze eschatologie is een, zeker door het christendom beïnvloede, overgave: God weet, wat geschieden zal na onzen individueelen dood en na den dood der aarde, waarop wij leven'.⁹

Eschatologie in moderne geest lijkt hier samen te vallen met overgave.

Anderzijds is er de reactie van iemand als G.J. Heering, die de traditionele eschatologie juist nieuwe relevantie wil geven in een (vrijzinnig) christendom dat hiervan volgens Heering lang vervreemd is geweest. Dat vrijzinnig christendom leefde in de negentiende eeuw in de ban van een 'bewust of onbewust naturalisme, dat Gods werk zich liet afspelen binnen de grenzen van de "moderne wereldbeschouwing"'.¹⁰ Het 'cultureel karakter van het vrijzinnig Protestantisme' maakte dat het afwerend stond tegenover 'alle Jenseitigheid, dus ook tegenover alle eschatologie'.¹¹ In die afwerende houding moet, aldus Heering, verandering worden gebracht.

We zullen in het navolgende onderzoeken hoe hij die noodzakelijk geachte verandering zelf vorm gaf. Tevens zal uit dat onderzoek blijken of Heering als enige uitzondering moet worden gezien op de door de remonstrantse godsdienstwijsgeer L.J. van Holk (1893-1982) geformuleerd

7. Hooykaas, *Zeven preeken over de Openbaring van Johannes*, Huis ter Heide 1928, 92, geciteerd bij G.J. Heering, *De verwachting*, 212.

8. Fetter, 'Wie is Christus voor ons', in: *Levensrichting* 1939 (5/1), 32.

9. A.w., 32.

10. *De verwachting*, 211.

11. A.w., 211. Overigens meent Meijering dat de moderne theologie in de negentiende eeuw lang is blijven vasthouden 'aan het geloof in een leven na de dood'. Hij noemt dit 'misschien wel het laatste traditionele leerstuk dat overboord ging', *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, Amsterdam 2007, 178.

‘regel’ dat de ‘eschatologische toon’ in het vrijzinnig protestantisme zwaker klinkt dan elders.¹²

Overigens hangt de vervreemding van het vrijzinnig christendom van eschatologische vraagstukken niet alleen samen met het gekoesterde moderne wereldbeeld. Roessingh voegt nog een ander, zedelijk getint, element toe. Het is volgens hem niet vreemd dat de

‘echte liberale, humanistische stroomingen van de 19^e eeuw, vol geestdrift over de rijkdom der moderne cultuur, vol optimistisch vertrouwen op een altijd voortgaande ontwikkeling naar beter’ weinig plaats hadden ‘voor een denken boven wereld en tijd uit, voor een verlangen naar het heel andere, het heel nieuwe, dat als een verlossing zal wezen van wat nu is’.¹³

Wie het goed gaat heeft niet zoveel behoefte aan een volstrekt andere toekomst, in welke vorm dan ook.¹⁴

Op welke wijze verbonden voornoemde remonstrantse theologen in hun werk ‘het humanistisch en het eschatologisch element’?¹⁵ Hoe kregen in theologische ontwerpen ‘tussen Geest en tijdgeest’ de eschatologische vragen aandacht? Welke accenten werden er gelegd, tot welk type eschatologie kunnen de bijdragen gerekend worden, waarover werd juist wel geschreven en waarover juist niet? En wat zegt dat over de in vrijzinnige kring zelf wel gehoorde opvatting dat veel van de dogmatische bezinning aldaar primair reactie is op wat elders aan de orde is, ‘een commentaar, met vele kritische voetnoten’.¹⁶ Wordt die opvatting in dit onderzoek bevestigd of behoeft ze nuancering?

Als te toetsen hypotheses formuleren wij het volgende drietal:

1. Uit verlegenheid met betrekking tot vragen rond bijvoorbeeld eindgericht en hiernamaals, zal het vrijzinnig protestantisme inzake de eschatologie eerder aandacht besteden aan het presente (‘nu reeds’) dan aan het toekomstige (‘nog niet’), eerder aan het universele dan aan het individuele, en dat alles op idealistische,

12. Van Holk, *Het Vrijzinnig Protestantisme en de Maatschappij. Heeft het vrijzinnig protestantisme een eigen antwoord op de vragen, die de huidige maatschappij stelt?*, Utrecht 1957, 8. Ook Van Holk zelf schreef, zoals we nog zullen zien, over de christelijke toekomstverwachting.

13. ‘Eschatologie’, in: *Verzamelde werken* 4, 514.

14. Omgekeerd constateert Berkouwer dat in schokkende tijden de vraag naar de toekomst juist wel wordt gesteld (*Een halve eeuw theologie*, 254).

15. Naar het artikel van Roessingh, ‘Het humanistisch en het eschatologisch element in het Modernisme’, in: *Verzamelde werken* 2, 347-371.

16. B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen, ‘Een blik op de toekomst: Vrijzinnig protestantisme, waarheen?’, in: Klein Wassink en Van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989, 514, 519.

niet op realistische wijze. Dit is een hypothese met betrekking tot het *type eschatologie*.

2. Gezien de humanistische, praktisch-moralistische oriëntatie van het vrijzinnig protestantisme, zal binnen de eschatologie grote aandacht uitgaan naar de verbinding van eschatologie en ethiek (respectievelijk zal sprake zijn van 'moralisering van de eschatologie'). Tevens zal in die verbinding de nadruk worden gelegd op een zich mede door mensenhand in de geschiedenis realiserend rijk van God. Dit is een hypothese met betrekking tot de verhouding van *eschatologie en ethiek*.

3. Ook wanneer het vrijzinnig protestantisme zich (uitvoerig) met eschatologische vragen bezighoudt, spelen rede en modern wereldbeeld op de achtergrond een belangrijke rol. De behoefte aan herinterpretatie en symbolische uitleg van eschatologische beelden en gedachten is dus steeds aanwezig. Alleen zo worden zij voor de moderne mens verstaanbaar, op gevaar af dat men aan hun oorspronkelijke inhoud en betekenis tekort doet. Dit is een hypothese met betrekking tot de *hermeneutiek*.

1.2 Het begrip eschatologie

Omdat achter het begrip eschatologie heel verschillende opvattingen over toekomst-verwachting schuil gaan¹⁷, lichten we het aan het begin van het onderzoek nader toe én bakenen het af van verwante begrippen. We nemen daarbij ons uitgangspunt in een viertal existentiële vragen, waarin naar de opvatting van C.H. Ratschow de eschatologische thematiek is gegrond. Hij onderscheidt¹⁸:

- de *antropologische* vraag naar hetgeen met een mens geschieden zal na zijn dood. Met de dood kan toch niet alles voorbij zijn? In de eschatologie leidt het tot beschouwingen over *de dood en wat nadien geschiedt*, en ook over een *tussentijd*;
- de *kosmologische* vraag naar ondergang en vernieuwing van de wereld. De wereld als Gods wereld kan niet in het niets (ver)vallen. In de eschatologie gaat het dus over een *nieuwe wereld*, een *nieuwe kosmos* die de huidige af zal lossen (zoals de oude door de nieuwe mens wordt afgelost);

17. G. Sauter spreekt van 'ein Sammelbegriff oder gar ein Sammelbecken für höchst verschiedene Fragestellungen und weitreichende Anschauungen' (*Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995, XII).

18. Ratschow, 'Eschatologie VIII. Systematisch-theologisch', in: *TRE* X, 334-363.

- de *hamartiologische* vraag naar een uiteindelijke vereffening van de zonde en het kwaad in de wereld. Aperte ongerechtigheid moet eens vergolden worden. Eschatologisch betreft het de gedachte aan een *gericht*, een *oordeel*. Daarbij speelt de vraag mee hoe Gods vergevende liefde zich met zijn oordeel verbinden laat;

- en tenslotte de *soteriologische* vraag naar het heil voor de gehele wereld, dat door God wordt gewild, ook al lijkt het vaak anders. Dan gaat het om het rijk, het *koninkrijk van God*, waar Gods verborgenheid aan het licht komt.

Deze vragen, ook in andere godsdiensten gesteld, worden in het christendom verbonden met leven en werk van Jezus Christus, in wie het rijk van God op bijzondere wijze present is. De vragen keren terug in het werk van de te onderzoeken auteurs.

Onder *eschatologie*¹⁹ verstaat A.S. van der Woude 'de voleinding en bekroning van Gods doelstellingen met zijn volk en de gehele wereld, waardoor op definitief onomkeerbare wijze een nieuw tijdperk begint'.²⁰ Deze formulering biedt voldoende ruimte om de verschillende accentueringen in eschatologische ontwerpen recht te doen, ook in ontwerpen van een *christelijke* toekomstverwachting. Tegelijk wordt het begrip begrensd door de gedachte dat alle eschatologie met voleinding en onomkeerbaar nieuw begin van doen heeft.

Er zijn andere (godsdienstige) begrippen waarin het toekomstaspect van mens en wereld eveneens een belangrijke rol speelt: apocalyptiek, profetie en utopie. Om spraakverwarring te voorkomen is het belangrijk deze begrippen zo helder mogelijk van eschatologie te onderscheiden, onder gelijktijdige erkenning dat de schotten tussen deze begrippen niet waterdicht zijn.

*Apocalyptiek*²¹ wordt van eschatologie wel onderscheiden als een vorm van eschatologische profetie, die zich kenmerkt door 'een geheel eigen taalgebruik en samenstelling van denkbeelden'.²² Alle apocalyptiek is dan eschatologisch van aard, maar niet alle eschatologie is apocalyptisch ge-

19. Letterlijk: leer van de laatste dingen, van het griekse *τά ἐσχάτα*. Berkhof noemt 'leer van de laatste dingen' een 'nare vertaling' (*Gegronde verwachting*, 8). Hij spreekt liever van 'toekomstleer'.

20. Geciteerd bij H.G.L. Peels, 'Heiligheid en heiliging in de oudtestamentische eschatologie', in: C.J. van den Boogert en G.C. den Hertog (eds), *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid. Aspecten van heiligheid in de bijbel en in de joodse en christelijke traditie*, Zoetermeer 1999, 38.

21. Voor literatuurverwijzingen over apocalyptiek zie A. Houtepen, 'Apocalyptiek en het Rijk van God', in: Th. Clemens, W. Otten, G. Rouwhorst (eds), *Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom*, Nijmegen 1999, 291 n.1. Houtepen onderscheidt de begrippen eschatologie en apocalyptiek niet altijd even duidelijk (bijv. a.w., 300-306).

22. Peels, 'Heiligheid en heiliging in de oudtestamentische eschatologie', 45.

tint.²³ De apocalyptische kijk op de toekomst speelt een belangrijke rol in tijden van ingrijpende culturele, politieke en economische veranderingen met bijbehorende gevoelens van onzekerheid en onbehagen. De eigen tijd wordt gezien als onheilstijd. In een op het Nieuwe Testament toegespitst artikel over eschatologie en apocalyp tiek omschrijft W. Schmithals het onderscheid aldus: eschatologie vat het heden op als de vervulde tijd, als 'zur Zukunft hin offene Heilszeit', terwijl apocalyp tiek het heden slechts als een tijd verstaat, 'sei es auch als die Endzeit des alten Äons'.²⁴

Door apocalyp tiek als vorm van eschatologische *profetie* te omschrijven komt ook de profetie zelf in beeld. Hierin speelt (heils)toekomst eveneens een belangrijke rol, in nauwe relatie tot een kritische beoordeling van het heden. Vanuit joods-messiaans perspectief spreekt M. van Loopik van een conditionele opvatting ten aanzien van de toekomst in de profetie en van een determinerende opvatting in de apocalyp tiek. In de profetie ligt de toekomst niet geheel vast. Verlossing en toekomstig heil zijn (mede) afhankelijk van de religieuze opstelling (beter: de ommekeer) van gemeenschap en individu. Bovendien zijn de verwachtingen 'door en door historische idealen'. In de apocalyp tiek daarentegen is ommekeer, voornamelijk van het individu, niet langer voorwaarde om een ideale toekomst te realiseren, maar waarschuwing om te veranderen zolang het nog kan. De toekomst ligt min of meer vast. Apocalyp tiek is dualistisch, deterministisch, speculatief en ook antihistorisch. De onthulling van het 'onafwendbare lot van Israël en de wereld' staat centraal en de uiteindelijke verwachting is gericht op de 'opheffing van de historische werkelijkheid'.²⁵

Tenslotte dient eschatologie duidelijk onderscheiden te worden van *utopie*:

'Utopie is een mengeling van rationalisme en fantasie; het utopisch ontwerp is te zien als oplossing die de denkende mens voorstelt voor het probleem van de optimale samenleving. Het rijk Gods, het voorwerp van de eschatologische verwachting, daarentegen ontspringt aan de geloofskennis'.²⁶

Naast de afbakening van het eschatologiebegrip van andere begrippen, wordt binnen het eschatologiebegrip op drieërlei wijze nader onderscheid

23. 'De eschatologie is dus niet noodzakelijk in deze (fantastische, K.H.) zin apocalyp tisch'. G.J. Heering, *De verwachting*, 18.

24. Schmithals, 'Eschatologie und Apokalyp tik', in: *Verkündigung und Forschung* 1988 (33/1), 65. Vergelijk K. Rahner: 'Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalyp tik' ('Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen', in: *Schriften zur Theologie Band IV Neuere Schriften*, Einsiedeln 1960, 418).

25. Alle citaten zijn ontleend aan M. van Loopik, *Terugblik op de toekomst. Messianisme, een joodse visie op tijd en geschiedenis*, Hilversum 1993, 11-15.

26. Geciteerd bij H.J. Adriaanse, 'Utopie en eschatologie bij en n.a.v. Ernst Bloch; Kan een marxist het christendom beërven?', in: *Wijsgerig Perspectief*, 1982/1983 (23/4), 101.

aangebracht: tussen *presente* en *toekomstige* eschatologie, tussen *individuele* en *sociaal-maatschappelijke (universele)* eschatologie én tussen een *realistische* en een *idealistische* opvatting van de voleinding.

Bij *presente* eschatologie staat centraal dat we Gods toekomst hier en nu (bijvoorbeeld in de verkondiging) reeds beleven kunnen, terwijl in de *toekomstige* eschatologie de nadruk ligt op Gods toekomst als grote belofte, als de verwachte toekomst waarheen we op weg zijn maar waarvan nu bepaald nog niet alles (resp. niet zo veel, weinig) merkbaar en zichtbaar is.²⁷

Bij *individuele* eschatologie gaat het om de vraag hoe ik tegenover God sta en wat er straks 'van mijn arme ziel' terecht komt.²⁸ De toekomst van de enkele mens na zijn dood staat centraal. Bij *universele* eschatologie gaat het om de vraag naar het heil voor de wereld. Wat zal er aan het eind van de geschiedenis met de mensheid of met de wereld als geheel gebeuren? De universele (soms zelfs kosmische) betekenis van de eschatologie staat dan centraal.

Tenslotte kan gesproken worden over *realistische* en *idealistische* eschatologie.²⁹ Realistische eschatologie heeft een reële voorstelling van de eeuwigheid. G.G. de Kruijf duidt er het geloof mee aan 'in een nieuwe, verlore wereld waarin de wereld waarin wij nu leven herkend kan worden'.³⁰ Daartegenover staat een 'gepostuleerde, ideële eeuwigheid'.³¹

Na deze begripsbepaling gaan we in hoofdstuk 2 over tot een korte geschiedenis van de Godsrijkverwachting aan de hand van het door G.J. Heering in *De verwachting* gegeven overzicht daarvan. Aanvullende aandacht is er voor de remonstrantse positie. Heerings overzicht kan behulpzaam zijn bij het in context plaatsen van de te onderzoeken bijdragen van de remonstrantse auteurs.

27. In overzichten van het eschatologisch denken in de twintigste eeuw wordt dit wel geïllustreerd aan de hand van de tegenstelling tussen R. Bultmann en J. Moltmann met hun accent op respectievelijk een *presente* en een *toekomstige* vorm van eschatologie.

28. G.C. van Niftrik, 'Universele en individuele eschatologie', in: *Kerk en Theologie* 1972 (23/3), 255.

29. De Kruijf 'De protestantse ethiek van de 'betrekkelijkheid'', in: *Kerk en Theologie* 2004 (55/4), 288-289.

30. A.w., 288.

31. Van de Beek spreekt in dit verband (in navolging van Adriaanse) van 'een temporele en een utopische eschatologie' (*God doet recht*, 250). Veel theologen combineren beide modellen en nemen 'de utopische oriëntatie van de Verlichting' over, maar houden ook vast 'aan Gods definitieve komen' (251). Van de Beek vindt de 'Vermittlungstheoloog' Berkhof een goed voorbeeld van dit gecombineerde, volgens hem semi-pelagiaanse, model (252-253).

Hoofdstuk 2

Korte geschiedenis van de Godsrijkverwachting volgens G.J. Heering, met aanvullende aandacht voor de remonstrantse positie

2.1 Inleiding

De geschiedenis van de theologische doordenking van de eschatologische vragen hoeft in dit onderzoek niet opnieuw verhaald te worden. Er zijn, ook in het Nederlandse taalgebied, goede overzichten voorhanden.³² Toch is het noodzakelijk deze geschiedenis kort te memoreren om de bijdragen van vrijzinnig protestantse zijde in context te kunnen plaatsen. De betreffende auteurs lieten zich vanzelfsprekend inspireren door en reageerden op wat anderen aan eschatologisch gedachtegoed inbrachten, zowel in vroeger tijden als in hun eigen tijd.

Gezien de aard van het onderzoek hebben wij ervoor gekozen om bij deze korte geschiedschrijving ons uitgangspunt te nemen in het overzicht dat G.J. Heering schreef in zijn *De verwachting van het Koninkrijk Gods*.³³ Na een beschrijving van die verwachting in de bijbel zelf, komt Heering te schrijven over 'De verwachting in de kerkgeschiedenis'³⁴ en over 'De eschatologische richtingen van onze tijd'. Hij doet dat alles uitvoerig, het historisch overzicht beslaat meer dan de helft van zijn boek. Bij zijn overzicht kiest Heering niet voor een specifiek vrijzinnig protestantse invalshoek. Wel klinkt zijn eigen Godsrijkverwachting door in de beoordeling van diverse perioden en bijdragen. Ook dat is een goede reden om van zijn overzicht gebruik te maken. Zo komen wij al iets van Heerings eigen inzichten op het spoor.

Omdat door Heering niet voor een specifiek vrijzinnige invalshoek wordt gekozen, voegen wij aan zijn overzicht exemplarisch uit de literatuur bekende gedachten toe van remonstranten, die zich in voorbije eeuwen met eschatologische vragen bezighielden. Heerings boek verscheen in 1952 en zijn historisch overzicht gaat niet verder dan de eerste helft van de twintigste eeuw. Wij vullen het overzicht niet aan voor de tweede eeuwheft omdat er, zoals gezegd, voldoende overzichten beschikbaar zijn. Maar een

32. Redelijk uitputtend is het in orthodox protestantse kring geschreven *Handboek* uit 1999. Daarnaast zijn er voor de twintigste eeuw korte overzichtsartikelen beschikbaar, bijvoorbeeld Berkhof, 'Twintigste eeuwse eschatologie tussen bijbelgezag en levensbesef', als slothoofdstuk opgenomen in *Gegronde verwachting*, en De Kruijf, 'Een eeuw eschatologie', in: *Kerk en Theologie* 1999 (50/4), 278-292.

33. Zie ook de korte samenvatting daarvan bij A.F.U. Braakman, *Heimwee naar het Koninkrijk. Leven en werk van Gerrit Jan Heering*, Gorinchem 2007, 93-95.

34. Onderscheiden naar 'De eschatologie tot 1800', 'De eschatologie in de negentiende eeuw' en 'De religieus-sociale verwachting'.

in de tweede helft van de vorige eeuw belangrijk theoloog als J. Moltmann blijft daarmee geheel buiten beeld. Op hem komen we terug in Excurs 2 over de vrijzinnig protestantse reactie op zijn *Theologie der Hoffnung*.

Voorafgaand zij nog vermeld dat het ontstaan van de Remonstrantse Broederschap mede van doen had met in dit onderzoek te behandelen (individueel-)eschatologische vragen. De strijd tussen remonstranten en contra-remonstranten concentreerde zich op soteriologische vragen³⁵ rond het individuele heil en de bijdrage die een mens daaraan geven kan. Wie verkiest God tot hemelse zaligheid? Volgens Arminius de mens die zich vanuit het door Gods Geest geschonken geloof, door liefde werkende, openstelt voor Gods (meewerkende) genade.³⁶

2.2 Voor en tijdens de Reformatie: aan de echte verwachting voorbij

In *De verwachting* beschrijft G.J. Heering hoe in de lange periode voorafgaand aan de Reformatie de kerk zichzelf steeds meer zag als voorafschaduwing van het komende koninkrijk van God. Dit gebeurde mede op grond van het door Paulus in 1 Korintiërs 15: 23-28 gemaakte onderscheid tussen het strijdende rijk van Christus en het volmaakte rijk van de Vader.³⁷ Met hulp van dit onderscheid werd het gemakkelijker de kerk te identificeren met tenminste het rijk van Christus, in afwachting van de komst van het Godsrijk. Vooral Augustinus is bij deze identificatie-tendens van betekenis geweest en Heering ziet de identificatie van kerk en Godsrijk doorgaan tot in de twintigste-eeuwse Rooms-katholieke kerk. De bijbelse, eschatologische verwachting van een komend rijk van God is daarmee volgens Heering al vroeg van alle kracht beroofd.³⁸ Het zal een kern-observatie blijken, vanwaar uit Heering de verdere geschiedenis van de Godsrijk-verwachting beziet en beoordeelt. Niet alleen de catholica blijkt daarbij afgeweken van het rechte pad.

In het tweede deel van zijn voor de oorlog verschenen *Geloof en Openbaring*³⁹ formuleert G.J. Heering reeds kritiek op de reformatoren. Volgens hem hebben zij zelf (en ook hun navolgers) hoofdmomenten in de bijbelse (oudtestamentische en synoptische) verwachting van het Godsrijk veronachtzaamd. Dit blijkt uit hun aandacht voor, opnieuw, de apostel Paulus.

35. Over de soteriologische vragen (door Ratschow als gezegd nadrukkelijk verbonden met de eschatologie) en Arminius' heilsleer zie het essay van K.D. Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*, Leiden/Boston 2007.

36. Een cruciale tekst in de theologische strijd vormde de individueel-eschatologisch geladen zinsnede Johannes 3: 16: 'Want God had de wereld zo lief dat hij zijn enige Zoon heeft gegeven, opdat iedereen die in hem gelooft niet verloren gaat, maar eeuwig leven heeft'.

37. We komen het onderscheid opnieuw tegen in de diss. van H.J. Heering.

38. In *Hoe ik tot mijn geloof kwam* gebruikt Heering het woord 'verslapping' (76, 79).

39. Hoofdstuk V, par. 8: 'Reformatie en Koninkrijk Gods'. De eerste druk van het tweede deel verscheen in 1937.

En binnen de paulijnse brieven legden de reformatoren het accent dan weer meer op bijvoorbeeld 1 Korintiërs 15 (over de betekenis van Christus' opwekking uit de dood voor ons eigen leven en sterven, een vorm van individuele eschatologie) dan op Romeinen 8 (het leven door de Geest, waarin volgens Heering ook een universele eschatologie doorklinkt). Persoonlijke zaligheid en oordeel komen centraal te staan. Heering spreekt fel van een 'diep te betreuren lacune in de Reformatie zelve, een vitium originalis met donkere gevolgen'.⁴⁰ En dat te meer omdat volgens hem juist 'de reformatorische Godsopvatting' de basis kan zijn 'voor het herstel der Godsrijkverwachting'.⁴¹ In *De verwachting* stelt Heering dat de Reformatie het koninkrijk Gods gelukkig nooit met de zichtbare gestalte van de kerk vereenzelvigde, zoals Rome deed. Toch ontnam ook zij de eschatologische verwachting veel van haar kracht: het echte verwachten bleef achterwege. Nadruk werd gelegd op een geestelijk rijk ('regnum spirituale') en op een eeuwig leven na dit aardse bestaan (42).

Wat dat betreft is Heering veel positiever over de Radicale Reformatie. Die streed terecht tegen zowel de opvatting dat koninkrijk Gods en kerk identiek zouden zijn, als tegen de opvatting dat dit Godsrijk slechts als geestelijk beschouwd dient te worden en/of dat het toch vooral gaat om persoonlijke zaligwording in het hiernamaals.⁴²

2.3 De zeventiende eeuw: remonstranten weinig afwijkend

Over de zeventiende eeuw is Heering in *De verwachting* kort. Wel meent hij dat de piëtisten het rijk van God nog meer verinnerlijkten dan de Reformatie reeds gedaan had.⁴³

Maar de zeventiende eeuw is natuurlijk ook de eeuw waarin de remonstranten ten tonele verschijnen. In 1619 stichten zij hun Remonstrantse Broederschap. Heering wijdt er geen woorden aan, maar juist in de theologie van hun geestelijke vader Jacobus Arminius (1559-1609) én in de strijd tussen remonstranten en contra-remonstranten spelen met de individuele eschatologie verbonden (soteriologische) vraagstukken een belangrijke

40. A.w., 278.

41. A.w., 282.

42. In het *Handboek* liggen de accenten niet wezenlijk anders dan bij Heering. De reformatoren hebben zich volgens W. van 't Spijker met hun zogenoemde 'Schriftbeginsel' vooral georiënteerd op de evangeliën en Paulus, en minder op de Openbaring van Johannes en de apocalyptiek (zoals de Radicale Reformatie dat deed). Toch was er wel degelijk sprake van een specifiek reformatorisch, bijbels-eschatologisch bewustzijn ('Eschatologie bij de reformatoren', in: *Handboek*, 202).

43. Roessingh ziet ook een positief aspect aan het Piëtisme. Hier wordt benadrukt dat de dag van het oordeel nabij is. Dat brengt een dramatische spanning in het leven ('Eschatologie', in: *Verzamelde werken* 4, 515). H.J. Heering oordeelt eveneens positief over het latere 'methodisme en piëtisme'. Zij 'leverden de pioniers voor de bestrijding van slavernij, drankmisbruik, armoede, oorlog en kerkelijke verdeeldheid' en maakten het zo mogelijk opnieuw 'aards te spreken over het Koninkrijk Gods'. H.J. Heering, W.P. ten Kate, J. Sperna Weiland, *Dogmatische verkenningen*, Den Haag 1968, 158.

rol. Hoe zit het met de verhouding tussen genade en vrije wil en met 's mensen bijdrage aan de verwerving van het heil? Zeker is dat die bijdrage volgens Arminius zeer beperkt is. Een mens is afhankelijk van Gods genade en van de assistentie van de Heilige Geest. Hij kan het aanbod van Gods genade wel afwijzen of er in toestemmen, maar dat is dan niet meer dan voorwaarde en mag geen bijdrage worden genoemd.⁴⁴ Arminius' heilsleer is verbonden met de levenspraktijk en met zorgen over een predestinatieleer die uit dreigt te lopen op óf wanhoop óf zorgeloosheid.⁴⁵ Primair gaat het hem 'om onze persoonlijke verantwoordelijkheid voor ons eeuwig lot'.⁴⁶ Het leidde steeds opnieuw tot de beschuldiging van pelagianisme.

Er is regelmatig gewaarschuwd voor een identificatie van de theologie van Arminius met die van de vroege remonstranten en het latere arminianisme.⁴⁷ Voor inzicht in de eschatologische opvattingen van de vroege remonstranten is daarom de na Arminius' dood verschenen remonstrantse Geloofsbelijdenis van 1621 een belangrijk document. In twee van de 25 hoofdstukken wordt expliciet aandacht besteed aan eschatologische thema's, namelijk in XIX en XX.⁴⁸ De subtitels per caput specificeren een en ander nader. Van Caput XIX luiden ze: 'Heilzame daden in 't toekomstige leven', 'De opwekking der dooden' en 'De Heerlykmaking en het eeuwig leven'. Van Caput XX: 'Werkingen van toorn en wraak over de ongeloovigen', '1. De Verwerping', '2. Verblinding en Verharding', '3. Exemplaire straffe', '4. De eeuwige verdoemenis' en tenslotte 'Nieuwe Werelt'. De opwekking van de doden zal geschieden op het moment dat Christus, gezeten op de rechterstoel van zijn Vader, iedereen oordelen zal 'en naar de hoedanigheid en het gewicht harer werken die zy in het lichaam gedaan hebben goede of quade loon of straffe toeëigenen zal'.⁴⁹

Simon Episcopius (1583-1643) was de opsteller van de Belijdenis van 1621 en gold als een van de kopstukken uit de vroege tijd van de remonstranten. Hij werd de eerste hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium. Inte-

44. Hierover E. Dekker, *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (diss.), Zoetermeer 1993, bijv. 174-176.

45. '5. Sy neemt wech vreesen en beven daer mede wij onse salicheyt wercken moeten Phil. 2. 12' en '6. Sy baert wanhope'. *Verklaring van Jacobus Arminius afgelegd in de Vergadering van de Staten van Holland op 30 oktober 1608*, Lochem 1960, 87. Zie ook Stanglin, *Arminius on the Assurance of Salvation*, 180-193.

46. Berkhof, 'De ware ring van Arminius', in: *In het spoor van Arminius*, Nieuwkoop 1975, 53.

47. Zo bijvoorbeeld, in navolging van de remonstrant G.J. Hoenderdaal, W.J. van Asselt, 'De ontwikkeling van de remonstrantse theologie in de zeventiende eeuw als deel van het internationale calvinisme', in: P.J. Knegtman en P. van Rooden (eds), *Theologen in onderdal*, Zoetermeer 2003, 39, n. 1

48. Respectievelijk 'Van de Goddelijke Beloften, behorende tot het toekomstige Leven: of van de Opwekking uit den Dooden, en het Eeuwige Leven' en 'Van de Bedreigingen en Straffen, zoo tot dit, als tot het toekomstige leven, behorende: namelyk, de Verwerping, Verharding, Verblinding, mitsgaders van de Verdoemenis en den eeuwigen Dood'.

49. Geciteerd wordt uit de *Belijdenis of Verklaring van het gevoelen der leeraren die in de verenigde Nederlanden Remonstranten worden genaamt. Over de voornaamste Artyken van den Christelijken Godsdienst*, Rotterdam 1756⁷.

ressant zijn zijn opvattingen over de ziel. De remonstrantse theoloog A.H. Haentjens (1876-1968) meent dat in Episcopius' *Institutiones theologicae* de nadruk ligt op de antropologie, meer dan op de soteriologie: 'Want de godsdienst was practisch, niet speculatief'.⁵⁰ Hij laat zien dat Episcopius (in navolging van Plato en, in diens spoor, het Griekse denken) een scheiding aanbrengt tussen lichaam en ziel. Episcopius leert wel de onsterfelijkheid van de ziel, die buiten het lichaam kan bestaan en bij de dood het lichaam verlaat en terugkeert tot God, maar niet die van het lichaam.⁵¹ Geloof in de onsterfelijkheid van de ziel is voor Episcopius necessarium, wederopstanding van het lichaam (zoals beleden in de Apostolische Geloofsbelijdenis) non-necessarium. Haentjens noemt dit standpunt opmerkelijk én inconsequent, mede omdat Episcopius de Apostolische Geloofsbelijdenis zelf wél als necessarium beschouwt.⁵²

Een invloedrijk opvolger van Episcopius was Philippus van Limborch (1633-1712, maar liefst 44 jaar seminariumhoogleraar). Hij beschouwde zichzelf als 'de geestelijke erfgenaam van Episcopius'.⁵³ In de ondertitel van zijn veelgelezen hoofdwerk *Theologia christiana* (1686) komt de praktische oriëntatie van de zeventiende-eeuwse remonstrantse dogmatiek tot uitdrukking.⁵⁴ Nu was Van Limborch ten aanzien van de (vooral individueel opgevatte) eschatologie zeer terughoudend,

'en weinig afwijkend van de algemene opvattingen in het protestantisme van die tijd. De zielen van de doden worden niet met de lichamen vernietigd, maar slapen tot de opstanding, die letterlijk en lichamelijk begrepen dient te worden en het oordeel met zich meebrengt. Dan zal deze wereld vernietigd worden, maar niemand weet wanneer'.⁵⁵

50. Haentjens, *Simon Episcopius als Apologeet van het Remonstrantisme in zijn leven en werken geschetst* (diss.), Leiden 1899, 118.

51. Toen een gebruikelijke opvatting, zie A. Jelsma, 'Een oude kwestie: Geloven in een ziel die niet bestaat', in: *VolZin* (7/3), 8 februari 2008, 30-33.

52. Haentjens, *Simon Episcopius*, 125 en idem, *Remonstrantsche en Calvinistische Dogmatiek in verband met elkaar en met de Ontwikkeling van het dogma*, Leiden 1913, 93-95. Haentjens pleit zelf voor geloof in onsterfelijkheid van lichaam én ziel.

53. S.B.J. Zilverberg, 'Van gedulde tot erkende geloofsgemeenschap', in: G.J. Hoenderdaal en P.M. Luca (eds), *Staat in de vrijheid, de geschiedenis van de remonstranten*, Zutphen 1982, 69.

54. Van Asselt, 'De ontwikkeling van de remonstrantse theologie', in: *Theologen in onder-tal*, 50. De ondertitel van *Theologia christiana* luidt *ad praxin pietatis ac promotionem pacis Christianae unice directa* (later vertaald als 'tot oeffening der godzaaligheid en bevordering der Christelijke vrede bijzonder aangeleid' oftewel: uitsluitend gericht op de praktijk der vroomheid en de vrede der kerk).

55. P.J. Barnouw, 'De voorlaatste dingen bij Philippus van Limborch (1633-1712)', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten door de eeuwen heen*, Utrecht 2002, 11.

In het zesde boek van de *Theologia christiana* worden 'de persoonlijke zaligheid en het leven na de dood' behandeld.⁵⁶

'Over de staat van de zielen na de dood kan veiliger gezwezen worden, omdat de Schrift er ook niet veel van zegt. Maar er worden zoveel dwalingen over verkondigd, dat het toch nodig is erover te spreken. De zielen worden niet, met de lichamen, vernietigd; zij slapen niet zonder enig bewustzijn en de zielen der vromen triumpferen nog niet in de hemel, zo min als de zielen der goddelozen onmiddellijk na de dood de helse pijnigingen zullen moeten ondergaan. (...) De gedachte van het vagevuur wordt absoluut afgewezen.

De opstanding der doden is niet als een geestelijk gebeuren, maar proprie dictu op te vatten (...) en de opstanding van Christus is het beste bewijs. Alle mensen die vóór de jongste dag gestorven zijn, zullen dan opstaan en niet, zoals sommige volgelingen van Faustus Socinus schijnen te leren, alleen de vromen en gelovigen. De goddeloze en slechte mensen zullen wel degelijk mee moeten opstaan om hun straf te dragen. (...) God en Jezus Christus zullen de rechters zijn (...). Het tijdstip, waarop dit geschieden zal, is niet bekend. Dan zal de wereld vernietigd worden – het duizendjarig rijk als tussenfaze wordt betwijfeld – en er komen een nieuwe hemel en een nieuwe aarde.

De gelukzaligheid der vromen in het eeuwige leven zal niet voor allen gelijk zijn (...). Op dezelfde wijze zullen er verschillen in de eeuwige straffen zijn, maar zij zullen ongetwijfeld eeuwig zijn, zoals de Schrift dat leert'.⁵⁷

2.4 De achttiende eeuw: wending naar de toekomst

Positiever dan over de zeventiende eeuw schrijft Heering over het liberaal getinte idealisme van de Duitse Verlichting. In Kants zedelijke 'Vernunftreligion' ziet hij bij alle godsdienstige tekortkoming een vorm van filosofische eschatologie: een duidelijk besef van het rijk van God als een 'bovenkerkelijke, boven-nationale geestelijke macht en gemeenschap', hier en nu reeds werkend en in de toekomst 'zich ten volle openbarend' (49).

S. Vuyk noemt de achttiende eeuw een eeuw van wending naar de toekomst, ook bij de remonstranten. Er ontstond twijfel over bepaalde geloofsvoorstellingen, bijvoorbeeld betreffende het hiernamaals, en onder invloed van Kant groeide ook bij hen een vorm van toekomstgericht denken. Ten aanzien van de remonstrant J. Konijnenburg (1758-1831) heet het dat hij

56. Barnouw, *Philippus van Limborch* (diss.), Den Haag 1963, 119.

57. Geciteerd wordt uit de samenvattende tekst van voornoemde diss. van Barnouw (a.w., 121-122).

‘als grond voor een geloof in het hiernamaals niet meer teruggreep op het wonder van de opstanding, maar uitsluitend op het zedelijk beginsel dat het onrecht op aarde eenmaal in de toekomstige wereld zou moeten worden rechtgezet’.⁵⁸

In Vuyks artikel over de opleiding van de remonstrantse predikanten in de achttiende eeuw herinnert hij aan de opvatting van Konijnenburg dat er ‘slechts zedelijke argumenten voor een toekomstig leven en een definitieve afrekening van goed en kwaad’ zijn.⁵⁹ Het is een opvatting die we in later tijd opnieuw tegen zullen komen.

Het ging Konijnenburg in de prediking om ‘zedelijke volkomenheid’, om de ‘vrede in de ziel’ en tevens om het ‘reikhalzend leren uitzien naar de eeuwige zaligheid’.⁶⁰ Opnieuw blijkt hier de praktische, zedelijke gerichtheid van de remonstranten, ook als het het hiernamaals betreft. Eschatologie en ethiek zijn nauw met elkaar verbonden.⁶¹ Het is een verbinding die eveneens tot uitdrukking komt in de bekende polemiek uit 1769 tussen de gereformeerde predikant P. Hofstede en zijn remonstrantse collega C. Nozeman (1720-1786) over de vraag of ook deugdzame niet-christenen in het hiernamaals kunnen rekenen op Gods barmhartigheid.⁶²

In het *Handboek* wordt benadrukt dat sedert de Verlichting de bijbels-eschatologische verwachting in een gespannen verhouding staat tot het moderne levensgevoel. Vanaf die tijd ontstaat een eschatologisch visioen waarin de mens zelf een rol gaat spelen in de totstandkoming van het koninkrijk. Er is sprake van voortgaande vervolmaking van de wereld en van vooruitgang in de geschiedenis. Onder eschatologisch gedachtegoed wordt opruiming gehouden en bij Leibniz leidt dat tot het verstaan van het rijk van God ‘als een moreel rijk van de geesten’.⁶³

58. Vuyk, ‘De wending naar de toekomst. Over de remonstranten en hun begrip van toekomst in de 18^e eeuw’, in: *Toekomstverwachting bij de Remonstranten*, 16, 21. Over het verlichte christendom in de achttiende eeuw ook Ernestine van der Wall en Leo Wessels (eds), *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*, Nijmegen 2008².

59. Later werd dit gezien als een ‘verregaande’ vorm van reductie uit de late Verlichtingstijd, zo Vuyk, ‘De opleiding tot predikant aan het seminarium der remonstranten in de eeuw van de Verlichting (1712-1835)’ in: *Theologen in ondertal*, 69.

60. A.w., 79.

61. Interessant is nog dat Vuyk vermeldt dat in de achttiende-eeuwse scripties van het Remonstrants Seminarium het meest (21 keer) geschreven wordt over opstanding en onsterfelijkheid en ook 7 keer over de eeuwige straffen. In de achttiende-eeuwse proefpreken is eveneens 21 keer ‘opstanding en onsterfelijkheid’ het onderwerp (Vuyk, ‘De opleiding tot predikant’, 70-71).

62. Nozeman schreef hierover zijn *Socrates eere gehandhaafd* (1769). Zie over de zogenoemde ‘Socratische oorlog’: E. van der Wall, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemiek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk*, Hilversum 2000.

63. Den Hertog, ‘Eschatologische verwachting in het tijdperk van de Verlichting’, in: *Handboek*, 312, 339.

2.5 De negentiende eeuw: van hemelse reünie naar evolutionistische eschatologie

In de negentiende-eeuwse eschatologie draait het voor G.J. Heering om de 'kerkvaders van het nieuwere Protestantisme' (49), F.D.E. Schleiermacher (1768-1834), representant van de eerste helft van de negentiende eeuw, en A. Ritschl (1822-1889), representant van de tweede helft. Heerings behandeling, vooral van Ritschl, laat trouwens zien dat niet te snel moet worden geconcludeerd tot een geheel nieuwe start van het denken over eschatologie rond 1900.

Bij 'de gevoelstheoloog' Schleiermacher (50) spreekt Heering ten aanzien van het koninkrijk van God van een 'psychologisch-ethische zienswijze' waardoor deze niet toekomt 'aan een eigenlijke eschatologie' (50).

De opvatting van Ritschl over het Godsrijk noemt Heering 'te eenzijdig-zedelijk en daardoor te menselijk' (51), maar hij geeft onmiddellijk toe dat Ritschl de twee hoofdmotieven van het evangelie (te weten 'persoonlijke verlossing en koninkrijk Gods', 52) duidelijk heeft benoemd en op elkaar betrokken. Het gaat om 'de individuele verlossing (wedergeboorte, verzoening, rechtvaardiging) en de collectieve gemeenschap, het kosmische rijk Gods' (52). Voor Ritschl is het Godsrijk niet alleen 'een ideëel-psychologisch begrip, doch een ontologische werkelijkheid' (53). Terecht wordt hij 'de theoloog van het Godsrijk' genoemd (52). Ritschl heeft het komende Godsrijk ook met het praktisch christelijk leven verbonden, en dat spreekt Heering aan. Ritschls 'ellips met twee brandpunten' (individuele verlossing en Godsrijk) verdient blijvende aandacht, ook al is zijn beschouwing van het Godsrijk te 'diesseitig' (55), te veel ook deel van het negentiende-eeuwse 'cultuur-optimisme' (54).

Wat Nederland betreft is Heering van opvatting dat de negentiende-eeuwse theologie een vrij sterke toekomstverwachting huldigde, beïnvloed als zij was door Kant, Schleiermacher en Ritschl.⁶⁴ Die invloed is vooral te vinden in de zogenoemde ethische theologie. Heering verwijt die stroming wel zich spoedig te hebben teruggetrokken 'op de individualistische soteriologie' (57).

De moderne richting, bij alle kritiek ook Heerings eigen richting, verbindt vervolgens de achttiende-eeuwse 'religieuze vooruitgangsidee' met 'de evolutie-gedachte' van de negentiende eeuw (58) en komt tot een vorm van evolutionistische eschatologie.⁶⁵ Heering kan daarmee niet instemmen, maar onderstreept dat de afkeer van de moderne theologen van een 'passief-makende Jenseitigheid' stimuleerde tot de, door verlangen naar de gerechtigheid van Gods rijk ingegeven 'zedelijk-sociale activiteit' (59).

64. Als voorbeeld noemt hij de rede van A. des Amorie van der Hoeven bij het tweede eeuwfeest van het Remonstrants Seminarium, waaruit volgens Heering een 'hoopvolle verwachting aangaande de door God geleide geschiedenis sprak' (57).

65. De term is niet van Heering maar wordt gehanteerd door Van Holk, 'Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting', in: *Theologie en Practijk* 1941 (4/7), 196.

Die door Heering zeer gewaardeerde activiteit komt des te sterker naar voren in de 'religieus-sociale verwachting' (60) van mensen als L. Ragaz (1868-1945) en W. Rauschenbusch (1861-1918), wier 'Godsrijkverwachting' Heering, bij alle sympathie, toch 'te weinig eschatologisch' bepaald is (71). Immers, de uiteindelijke doorbraak van het rijk zal pas geschieden 'aan het einde der tijden', hoezeer de geschiedenis ook 'het terrein is van Gods leiding en gericht' (71).⁶⁶

Den Hertog deelt in het *Handboek* Heerings oordelen over de negentiende eeuw, zowel ten aanzien van Duitsland als ten aanzien van Nederland. Hij stelt dat in die eeuw de eigenlijke eschatologie door Schleiermacher verinnerlijkt wordt. Het oneindige dient in de eindigheid, de individualiteit gezocht te worden. Het religieuze ogenblik is voor Schleiermacher het eschaton zelf, en op die lijn zal 'alle presentische eschatologie van het idealisme' verder gaan.⁶⁷

Aan het overzicht van Heering voegen wij kort enige opvattingen van negentiende-eeuwse vrijzinnig protestanten toe, eveneens uit de eerste, romantische, én uit de tweede, modernistische, helft van die eeuw.

In zijn dissertatie over Abraham des Amorie van der Hoeven (1798-1855) stelt E.H. Cossee dat wij in diens leven en werk 'talrijke blijken' tegenkomen van groot vertrouwen in het hiernamaals. Bijna al zijn bewaard gebleven preken eindigen 'met het uitzicht op de hemelse zaligheid'.⁶⁸ Door T.R. Barnard wordt Van der Hoeven in het kader van de persoonlijke toekomstverwachting van een leven na dit leven genoemd als een man die het ging om het 'bewaard worden in Gods naam'.

'Aan het einde van het leven wacht het goddelijk oordeel dat resulteert in een plaats in de hemel of in de hel. Wie nu deugdzaam leeft en voor de weg van Christus blijft kiezen, mag rekenen op Gods genade en zal de hemelse zaligheid verwerven. Voor anderen is er het oordeel waar Van der Hoeven liever over zwijgt'.⁶⁹

Zijn individueel-eschatologische denkbelden ontleende Van der Hoeven mede aan zijn schoonvader Martinus Stuart (1765-1826), in wiens 'milde orthodoxie'⁷⁰, zeker na de dood van zijn vrouw, het 'leven bij God na dit aardse bestaan' sterk gethematiseerd werd.⁷¹ Voor zijn 'hemelse reünie

66. Zie voor G.J. Heering en het 'social gospel' tevens H. de Jonge, *Walter Rauschenbusch en de werkelijkheid van het Godsrijk* (diss.), Gorinchem 2002, 179-180.

67. Den Hertog, 'Eschatologische verwachting in een eeuw van optimisme', in: *Handboek*, 363.

68. Cossee, *Abraham des Amorie van der Hoeven 1798-1855. Een Remonstrants theoloog in de Biedermeiertijd* (diss.), Kampen 1988, 221.

69. Barnard, 'Negentiende eeuwse remonstrantse visies op de toekomst', in: *Toekomstverwachting bij de Remonstranten*, 37.

70. Vuyk, *Uitdovende Verlichting. Remonstranten als deftige vaderlanders (1800-1860)*, Amsterdam 1998, 77.

71. A.w., 82. In zijn preken wordt vaak naar het hiernamaals verwezen (83), en het aardse

en de hereniging van zijn huisgezin bij de hemelse Vader' grijpt Van der Hoeven terug op het bijbelse argument: 'Het berouw hier op aarde begonnen, zal in het hiernamaals zijn vrucht dragen'.⁷² De mens heeft dus zeggenschap in 'die beloftevolle afrekening' en omgekeerd betekent de leer van de universele genade niet dat iedereen zomaar 'de betekenisvolle eeuwigheid kon binnenwandelen'.⁷³ In een rede over de wederkomst van Christus en de voleinding der wereld voor het Nederlandsche Zending-genootschap zegt Van der Hoeven:

'En als Hij wederkomt, dan zullen ook wij met Hem geopenbaard worden in heerlijkheid. Dan vangt op de nieuwe aarde onder den nieuwen hemel het nieuwe leven aan, het leven zonder moeite en zonde, ziekte en dood; het leven der hereeniging met onze vrome ontslapenen, wier volkomen zaligheid ook op dien grooten dag van Jezus toekomst wacht; het leven in de gemeente der verlostten, het leven in het vaderhuis, waar God alles in allen zal wezen, en waar wij den Vriend en Redder onzer zielen zullen zien gelijk Hij is. Wanneer die grootheerlijke gebeurtenis zal plaats hebben, is ons niet geopenbaard'.⁷⁴

Voor moderne theologen als C.P. Tiele (1830-1901) was in de tweede helft van de negentiende eeuw een dergelijk persoonlijk voortleven na de dood geen thema meer:

'Op het individuele niveau verlaten de moderne theologen de uitgesproken gedachten van hun theologische vaders. Het nadrukkelijk spreken over het komende oordeel en een leven na dit leven in Gods heerlijkheid waarin men elkaar weer zal terugzien, is niet meer aan de orde. De godsdienst is immanent geworden. Daar zocht men Gods Koninkrijk. Over een persoonlijk voortbestaan sprak men niet meer'.⁷⁵

leven wordt voorgesteld als 'proefstaat' (87). Er moet geleefd worden voor de hemel, er moet dagelijks aan de dood worden gedacht en er mag gehoopt worden op opname en hereniging na de dood (87-88).

72. Vuyk, 'De opleiding tot predikant', 69.

73. A.w., 70

74. Des Amorie van der Hoeven, *De verkondiging des evangeliums aan alle volken de voorwaarde van de wederkomst des Heeren en van de voleinding der wereld*, Leeuwarden 1849, 7.

75. Barnard, 'Negentiende eeuwse remonstrantse visies op de toekomst' in *Toekomstverwachting bij de Remonstranten*, 41. De doopsgezinde predikant H. Bakels vond dat het onsterfelijkheidsgeloof 'stelselmatig "verdonkeremaand"' was in de psalmberijming zoals opgenomen in de moderne *Godsdienstige Liederen* uit 1882 (A. le Coq, *Wat vlied' of bezwijk'. Het vrijzinnige kerklied in Nederland 1870-1973* (diss.), Kampen 2005, 129). In zijn eigen *Bouquetje Dogmatiek*, Enkhuizen 1907³ (hoofdstuk IX, 'Over Onsterfelijkheid') komt Bakels tot een af en toe curieuze verdediging van de onsterfelijkheid van de ziel.

Hoe met het rijk Gods verbonden thema's bij de modernen ter sprake komen laat zich illustreren aan een geschrift van de moderne oudtestamenticus A. Kuenen (1828-1891) over *Het duizendjarig rijk* (1875). Kuenen oordeelt genuanceerd over wat hij een chiliastisch visioen noemt. Hij verwerpt het exclusivisme van dit visioen, en ook de gedachte aan 'een plotseling ingrijpen in den natuurlijken loop der dingen' (a.w., 67). Zijn voorkeur gaat uit naar Jezus' komen in en door de geest zoals het Johannesevangelie daarover spreekt (68, een voorkeur die we vaker tegenkomen in de liberale theologie). Tegelijk ontdekt Kuenen 'drie deelen zuiver metaal' (74) in het chiliasme, die teruggaan op Jezus zelf. Het gaat om de terechte onvoldaanheid met het bestaande (een argument dat we later ook bij Roessingh tegen zullen komen), om het vertrouwen op de komst van Gods rijk, en tenslotte om de verwachting dat die komst hier op aarde zal geschieden (70-72). Maar als puntje bij paaltje komt belijdt ook Kuenen in typisch moderne geest een chiliasme dat geen ander zijn kan 'dan een vurig en werkdadig geloof aan den zedelijken en maatschappelijken vooruitgang' (78). Gods 'zedelijke schepping' komt tot stand als vrucht van 's menschen eigen zedelijke werkzaamheid, de uitkomst van den strijd, dien hij zelf heeft volstreden' (78).

2.6 De twintigste eeuw: tussen presente en toekomstige eschatologie

De eschatologische richtingen van Heerings eigen tijd, de eerste helft van de twintigste eeuw, worden door hem uitvoerig behandeld en met een zestalt typeringen aangeduid: *tijdloze eschatologie* (K. Barth, P. Althaus), *consequente eschatologie* (A. Schweitzer en volgelingen), *mythologie en eschatologie* (R. Bultmann, U. Neuenschwander), *vervulde verwachting* (C.H. Dodd), *vervulling en verwachting* (R. Otto, W.G. Kümmel, O. Cullmann, H.N. Ridderbos) en *verwachting en teleurstelling?* (W. Nigg). Bij zijn behandeling paart Heering op evenwichtige wijze waardering aan kritiek. Af en toe gaat hij in op de maatschappelijke en culturele context waarbinnen eschatologische ontwerpen tot stand komen (zo bijvoorbeeld bij Barth, 72-73).

2.6.1 Barth en Althaus: de dreiging van tijdloosheid

Centraal bij Barth (1886-1968) stelt Heering diens fundamentele kritiek op de negentiende-eeuwse immanente rijk-Gods-verwachting die de wereld, haar mogelijkheden en geschiedenis zo optimistisch waardeerde.⁷⁶ In reactie plaatst Barths dialectische theologie (waarvan ook Althaus de invloed heeft ondergaan) tijd en eeuwigheid scherp tegenover elkaar:

76. Berkouwer spreekt van een protest tegen alle vormen van theologie waarin van de mens veel wordt verwacht als het gaat om de opbouw van het rijk Gods. *Een halve eeuw theologie*, 260.

‘De eschatologische spanning heeft niets met het verloop der eeuwen te maken, maar alles met Gods eeuwigheid, die als een overhangende rotswand boven ons hoofd staat. Heden, nù is de crisis’ (74).

Van Barth waardeert Heering de nadruk op het eeuwige ogenblik, maar hij meent dat bij hem zowel als bij Althaus de nieuwtestamentische eschatologie toch onrecht wordt aangedaan:

‘De feitelijkheid der “laatste dingen” werd “vergeestelijkt” tot een tijdloze geestelijke situatie’ (75).⁷⁷

Dat is volgens Heering gevaarlijk, want de bijbelse God leidt de *geschiedenis* van Israël en daalt in Jezus Christus tot de geschiedenis in. Eschatologie wil nu juist zeggen dat hetgeen boven en buiten de tijd is ooit ten volle zal doorbreken in de tijd. Voor de profeten zijn tijd en eeuwigheid niet alleen maar tegengesteld: ‘God was de Heer van beide, de Heer van tijd en eeuwigheid’ (77). Bij iemand als Roessingh klinkt dat volgens Heering gelukkig duidelijk door.

Ook in zijn bespreking van Althaus (1888-1966, zoals we nog zullen zien belangrijk voor Roessinghs eschatologische gedachtevorming, zie 3.2.1), waarschuwt Heering voor de dreiging van tijdloosheid. In zijn zogenoemde axiologische eschatologie stelt Althaus ‘het rijk der ideeën of waarden tegenover de empirische, tijdelijke wereld’ (77). Overigens spreekt Althaus wel van axiologische én teleologische motieven en heeft Roessingh die twee bijeengebracht (Heering citeert Roessingh: ‘Nù is de heerlijkheid van het Koninkrijk Gods, maar er is meer, dat komen moet’, 78).⁷⁸

Bij de latere Barth (vanaf 1940) bespeurt Heering tot zijn voldoening een kentering. Barth krijgt er oog voor dat het niet alleen gaat om de boven-tijdelijkheid van God, maar ook om diens na- en vóórtijdelijkheid. Daaraan schonk de Reformatie te weinig aandacht, en zoals vaker door Heering gesteld, precies daarom is

‘de eschatologie, de hoop, de bepaling van het menselijk leven door het komende koninkrijk Gods in de theologie der Reformatie te kort gekomen’ (80).⁷⁹

77. Scherper is Van Holk die meent dat Barth en de zijnen aan de eschatologische verkondiging een nieuw, zij het ook ‘gekunsteld leven’ hebben ingeblazen. Eschatologie is hier ‘de ingewikkelde dialektische omhulling van het kultuurkritisch denken, dat op de liberale periode der “Kulturseligkeit” volgde’ (‘Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting’, 195).

78. Heering vermeldt óók dat vanaf de vierde druk van *Die letzten Dinge* de horizontale lijn van het werken Gods meer recht wordt gedaan.

79. Zo ook Berkhof over Barth: bij een opvatting van het eschaton ‘als blikseminslag van de eeuwigheid in het hier-en-nu’ gaan bijbelse noties van tijd en geschiedenis verloren. Naast hier-en-nu hoort ‘daar-en-straks’. Bij de latere Barth krijgt naast de actualistische interpretatie van de eschatologie ook de teleologische dimensie weer de aandacht die zij

2.6.2 Schweitzer: eschatologie zonder transcendentie

De meeste pagina's besteedt Heering aan de 'consequente eschatologie'.⁸⁰ Die uitvoerigheid heeft zonder twijfel te maken met het feit dat de vrijzinnige Albert Schweitzer (1875-1965) in belangrijke mate heeft bijgedragen aan de 'herontdekking' van de eschatologie rond de eeuwwisseling.⁸¹ Natuurlijk voelt Heering verwantschap met Schweitzers 'ethische eschatologie' (89), op z'n minst met zijn 'ethisch enthousiasme' (89). Maar Schweitzer laat Jezus denken en handelen vanuit het 'laat-Joodse eschatologische dogma' zonder dat hij een poging doet om

'het innerlijk en noodwendig verband te tonen tussen dit dogma, dat Jezus gelooft, en de God, in Wien hij gelooft' (86).

Uiteindelijk maakt Schweitzer zich grotendeels los van de bijbelse eschatologie. Er is wel sprake van een 'heroïsche geloofsethiek' (90), maar er wordt te scherp gescheiden

'tussen Jezus' geloofsvoorstelling van het Godsrijk en zijn komst enerzijds en het wezen van dit geloof anderzijds' (91).

Het is duidelijk: het rijk van God wordt hier volgens Heering 'te eenzijdig-immanent gedacht als een te bevorderen rijk *in* deze wereld' (92). God en mens worden te dicht bij elkaar gedacht.⁸²

Dit probleem heeft Heering ook met Schweitzers navolgers, de theologen van de zogenoemde Berner school, M. Werner, F. Buri en U. Neuenschwander⁸³. Ook bij hen, te beginnen bij Werner (1887-1964), wordt hartstochtelijk gesproken over 'het oerchristelijk-eschatologische ethos' (99). Maar dat ethos is bijbels gesproken ingebed in een transcendente Godsopvatting. En juist die opvatting laat Werner varen omdat die niet meer zou sporen met de moderne wereld- en levensbeschouwing.⁸⁴ Hetzelfde geldt voor Buri (1907-1995). Het 'eschatologische pathos' (103) moet behouden blijven, met name vanwege de impuls die daarvan uitgaat voor

verdient (*Gegronde verwachting*, 89).

80. C.J. den Heyer spreekt liever van Schweitzers consequente apocalyptiek ('Schweitzer over Paulus' in G. van Oyen (ed.), *Albert Schweitzer. Voor het leven*, Budel 2008, 71).

81. Den Hertog, 'Eschatologische verwachting in een tijd van crises', in: *Handboek*, 402-403.

82. De essentie van Heerings kritiek op Schweitzer is al te vinden in zijn *De christelijke Gods-idee*, Arnhem 1945, 153. Hier spreekt Heering van Schweitzers 'agnostische metafysica' en van zijn 'sceptische houding tegenover de eschatologie'. Gelijkluidend in zijn oordeel over Schweitzer is Den Hertog, *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek*, Zoetermeer 2007, 42, 44.

83. Neuenschwander (1922-1977) wordt door Heering tezamen met Bultmann behandeld. Hij noemt Neuenschwanders theologie rationalistisch. Voor het Godsbeeld van het christelijk geloof is geen plaats meer, wat resteert is een ethische inhoud (128-129).

84. Heering relateert met hulp van de Godsconceptie ook het door de Berner school benadrukte probleem van het niet-in-ervulling-gaan van de 'Nah-erwartung'. Daarmee hoeft de verwachting zelf nog niet te worden prijsgegeven. Die is immers niet gegrond in de nabijheid, maar in de Godsconceptie (*De verwachting*, 131-132).

de ethiek, maar dat pathos is ingebed in een horizontale opvatting van geloof waarin de mens en diens wil centraal staan en God eigenlijk geen rol meer vervult.⁸⁵

Van de in een laatste paragraaf behandelde Walter Nigg (1903-1988) wordt instemmend geciteerd: 'zonder toekomstverwachting is het Christendom niet te denken en is het christelijk leven niet vol te houden' (153). Maar gelijk Werner en Buri gelooft Nigg alleen in de eschatologische gezindheid, niet in de eschatologie zelf; wel in het verlangen, niet in Hem die de grond en 'Realisator' (158) van dat verlangen is en zal zijn.

2.6.3 Bultmann: *ontmythologiserend actualisme*

Ook op Rudolf Bultmann (1884-1976) gaat Heering uitvoerig in. Het probleem van de verhouding tussen het moderne wereldbeeld en de bijbelse voorstellingen komt bij hem als bij geen ander naar voren. Heering erkent het: als de bijbelse verwachting gevangen blijft in een mythische voorstelling van zaken, dan komt de boodschap niet meer over. Ontmythologisering is dus nodig, ook als het gaat om de eschatologie. Maar Bultmanns monisme (dat onvoldoende rekent met een eigen werkelijkheid van God) en zijn existentialisme zitten hem in de weg. Geïnspireerd door het Johannesevangelie en de zogenoemde Paulus-mystiek, schakelt hij de tijd uit en maakt een reële toekomst ondenkbaar.

'Natuurlijk heeft Bultmann gelijk, dat het eschaton in het geloof reeds zijn ernst en macht en heerlijkheid doet voelen. Maar door de tijdeloosheid als het doel te stellen en de tijd uit te schakelen, maakt hij een reële toekomst ondenkbaar; want deze heeft alles met de tijds-categorie te maken' (124).

Het eschaton laat alleen nog hier en nu zijn macht voelen. Voor Heering is Bultmann hét voorbeeld van een actualistische eschatologie waarin het teleologische aspect ten onder gaat.⁸⁶

2.6.4 Dodd: *eschatologie zonder profetie*

Van Dodds 'realised eschatology' moet Heering niet veel hebben. Ten onrechte wordt daarin gesuggereerd dat de verwachting reeds (geheel) is vervuld. Dat in Jezus het koninkrijk al gekomen is is niet onwaar, maar 'de eschatologie in de futuristische zin' (135) wordt hier opgeofferd aan een

85. O. Jager stemt in met Heerings oordeel. Buri kan alleen existentialistisch oproepen 'tot de poging van de op zichzelf aangewezen mens tot zinsverwezenlijking in een zinloze wereld' (*Het eeuwige leven, met name in verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid* (diss.), Kampen 1962, 362). Enzo Meijering, 'Eschatologie en ontologie', in: *Theologie en praktijk* (32/2) 1972, 72.

86. Vergelijk Berkhof, *Gegronde verwachting*, 91-92. Kuitert meent dat in de existentiëletheologie eschatologie geen rol meer speelt als betrokkenheid op een toekomst die het einde is van 'lineaire voortgang waarvan het heden ook een onderdeel is' (*De realiteit van het geloof*, 120). Er is sprake van 'onthistoriseren' van het geloof, a.w., 123.

geheel presente werkelijkheid van het Godsrijk. Dodd (1884-1973) berooft het christendom van zijn profetische kenmerken. Heering citeert de joodse geleerde J. Schoeps die terecht stelt dat én in het jodendom én in het christendom de gezamenlijke verwachting bestaat "'dat het Eigenlijke, dat wij niet kennen, dat wij slechts vermoeden kunnen, eerst nog *komen zal*, in dat uur, waarin het Begin zich oplost in het Einde"' (141).

Heering voelt zich meer thuis bij in zijn ogen minder eenzijdige denkers, bij theologen 'die meer synthetisch denken' (142) en erkennen dat het Godsrijk met Jezus gekomen is, maar dat het nog ten volle komen moet: 'het is Praesens maar het wacht op het grote Futurum' (142). Hij noemt in dit verband Otto, Kümmel, Cullmann en de Nederlander Ridderbos. Belofte en vervulling krijgen bij deze auteurs beide hun plaats, hetgeen Heering het meest in overeenstemming acht met de joods-christelijke traditie.

We gaan nu niet zoals in de voorgaande paragrafen in op de specifieke vrijzinnig protestantse ontwikkelingen inzake eschatologisch gedachtegoed na 1900. Deze komen immers uitgebreid ter sprake in de volgende hoofdstukken. We noemen alleen nog de na 1900 opkomende en met Roessingh en G.J. Heering verbonden beweging van de 'malcontenten' (in het verlengde van de zogeheten 'mystieke modernen').⁸⁷ Uit de vroege periode (1903/1904) van deze stroming stammen een 'voorlopige geloofsbelijdenis' en een 'verklaring' waarin gesproken wordt over het 'koninkrijk Gods' en 'persoonlijke onsterfelijkheid'.⁸⁸ De maatschappij-betrokken remonstrantse predikant P. Eldering (1868-1954) sprak over 'de hoop op het eeuwige leven'⁸⁹ en schreef later een brochure 'Het eeuwige leven' (1914).⁹⁰ De (individueel-)eschatologische noties waren, na een korte periode van afwezigheid, ook op het vrijzinnig erf teruggekeerd.

87. C.M. van Driel, 'De malcontenten. Geschiedenis en 'theologie'', in: *Schermen in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum 2007, 139. Elders in die bundel noemt Van Driel de ontwikkeling van eschatologische opvattingen bij de malcontenten 'pregnant' in vergelijking met de opvattingen van de oud-modernen, 189 n. 71. *Binnen* het rechts-modernisme zou van een (pregnante) ontwikkeling minder sprake zijn. De wending naar de eschatologie binnen het geheel van de theologie vindt ook plaats in deze tijd en is 'geheel en al vervlochten met de crisis in de cultuur' (Den Hertog, 'Kerkgeschiedenis als cultuurgeschiedenis van het christendom? Commentaar vanuit de systematische theologie', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 2006 (9/4), 127).

88. Van Driel, 'De malcontenten', 157, 159. In het eerste geval citeert Van Driel uit het werk van J. Herderscheë, *De modern-godsdienstige richting in Nederland*, Amsterdam 1904, 329-330.

89. In 1909, Van Driel, 'De malcontenten', 164.

90. In deze brochure, met als uitgangspunt de vraag uit Lucas 10 wat een mens moet doen om deel te krijgen aan het eeuwige leven, ligt het accent op een vorm van presente eschatologie in verbinding met de daad. Het kennen van de Eeuwige is al eeuwig leven, maar dan niet zonder het gaan van de weg tót het eeuwige leven, de navolging van Jezus. Zie ook H. Noordegraaf, *P. Eldering (1869-1954). Een radicaal sociale predikant in de Remonstrante Broederschap*, Gorinchem 2006, 29.

2.7 Waardering van Heerings overzicht

Hoe is Heerings behandeling van de bemoeienis door de eeuwen heen met eschatologische vragen nu te waarderen? En ontstaat er uit dit alles zicht op ijkpunten voor zijn eigen eschatologisch ontwerp? We hebben gezien dat de opvattingen van Heering regelmatig door anderen worden beaamd, ook door auteurs van het uit veel later tijd en een ander geestelijk klimaat stammende *Handboek*. Dat zegt iets over de zorgvuldige wijze waarop Heering tot zijn opinies kwam. Met betrekking tot ijkpunten voor zijn eigen ontwerp springen de volgende punten er uit:

- Heering wil een reële verwachting van het koninkrijk handhaven;
- hij is gekant tegen identificatie van kerk en koninkrijk;
- voor hem horen eschatologie en een transcendente Godsopvatting bijeen;
- het gaat hem om vervulling én belofte, om presente maar vooral ook om toekomstige eschatologie en dus keert hij zich tegen elke vorm van tijdloze eschatologie.

Volgens De Kruijf is (1) de wending naar 'een presentisch verstaan van het Koninkrijk Gods'⁹¹ een belangrijk kenmerk van de (eschatologisch gerichte) theologie van de twintigste eeuw. Daarnaast is (2) het perspectief verschoven van 'na de dood' naar 'midden in het leven' en (3) van 'het apocalyptische einde van de wereld' naar 'een vooruitgang van de wereld in de richting van het Rijk Gods'.⁹² Voor de ethiek impliceert dit (4) 'een concentratie op het verlossende karakter van menselijk handelen'.⁹³ In de termen van de in 1.1 geformuleerde hypothesen is dat een wending van toekomstig naar present, van individueel naar universeel en van realistisch naar idealistisch.⁹⁴

De Kruijfs typering biedt een kader om de bijdragen van de remonstrantse auteurs te beoordelen. Passen ze binnen deze ommekeer? Op grond van Heerings beoordeling van de Godsrijkverwachting door de eeuwen heen kan in ieder geval geconstateerd worden dat hij tegenwicht heeft willen bieden aan een eenzijdige tendens. Ook in eschatologisme wilde Heering een middenpositie innemen. Zelf synthetiserend theoloog⁹⁵, waardeerde

91. De Kruijf, 'Een eeuw eschatologie', 283.

92. De Kruijf, 'De protestantse ethiek van de 'betrekkelijkheid'', 289.

93. De Kruijf, a.w., 289 en 'Een eeuw eschatologie', 281.

94. Overigens ziet De Kruijf aan het eind van 'een eeuw eschatologie' opnieuw verschuivingen optreden, onder meer onder invloed van het einde van een al te optimistisch vooruitgangdenken. Moltmanns boek *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Gütersloh 1995) is voor die verschuiving representatief.

95. Zo J.P. Heering, 'Transformatie der vrijzinnige theologie: de betekenis van G.J. Heerings

hij die theologen het meest die er blijk van gaven eveneens synthetiserend te kunnen en willen denken.

'Geloof en Openbaring', in: S. Bouman en E.J. Kuiper (eds), *Remonstrantse Toetsen. Ervaringen met de theologie 1934-1984*, Utrecht 1984, 61 (onder pseudoniem A.H. Idema).

Hoofdstuk 3

Eschatologie bij K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering

3.1 Inleiding op hun eschatologische geschriften

In algemene zin geldt: 'In de twintigste eeuw kwam het onder theologen van het rechts-modernisme tot een overtuigende formulering van het geloof in de verwachting van het Koninkrijk Gods'.⁹⁶ Dit oordeel heeft alles van doen met de in het navolgende te behandelen auteurs. Bij die behandeling laten we een wat algemenere inleiding (3.1) volgen door een systematische behandeling van een dertiental aspecten en kernbegrippen (3.2). In de inleiding (3.1) wordt kort ingegaan op leven en werk van de auteurs, opdat de lezer de specifieke eschatologische gedachten in een kader kan plaatsen. H.J. Heering, hoewel later levend in de tijd, gaat in het navolgende steeds aan zijn vader G.J. Heering vooraf. De belangrijke 'eschatologische' geschriften van H.J. Heering verschenen eerder dan die van zijn vader (resp. in 1937/1946, en in 1952/1955)⁹⁷ en door ze als eerste te bezien ontstaat oog voor de ontwikkeling van het remonstrantse eschatologisch gedachtegoed door de tijd heen.

3.1.1 K.H. Roessingh: om versterking van het eschatologisch element

Karel Hendrik Roessingh, in 1886 in de stad Groningen geboren, studeerde vanaf 1905 in Leiden theologie en promoveerde in 1914. Na een kort predikantschap werd hij in 1915 privaat-docent in Leiden en een jaar later hoogleraar (als opvolger van zijn promotor P.D. Chantepie de la Saussaye). Reeds in 1925 overleed Roessingh op negenendertigjarige leeftijd. Zijn persoonlijkheid had in die korte periode grote indruk gemaakt en inspireerde anderen de door hem ontdekte nieuwe wegen voor de vrijzinnigheid verder te exploreren.

G.J. Heering heeft in de door hem bijeengebrachte en van een inleidend overzicht voorziene *Verzamelde werken* van Roessingh een onderscheid aangebracht tussen de theologische geschriften (de eerste twee delen van de *Verzamelde werken*) en de geschriften van, zoals Heering dat noemde, godsdienstige en algemene aard (de delen 3 en 4).⁹⁸ De voor ons onder-

96. Cossee en Tjalsma (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten*, 4.

97. Vergelijk Jager, *Het eeuwige leven*. Ook hij behandelt eerst H.J. Heering en dan G.J. Heering (resp. 362-363 en 379-381). Eveneens De Jonge, *Walter Rauschenbusch en de werkelijkheid van het Godsrijk*, 179-180.

98. In de eerste twee delen zijn bijvoorbeeld Roessinghs diss. over de moderne theologie in Nederland te vinden en zijn inaugurele redes over 'Het Waarheidsprobleem in de Nieuwere Theologie' en 'Persoonlijkheid en Cultuur'. In de delen drie en vier gaat het om voordrachten en verhandelingen over zeer verschillende onderwerpen, onder meer uit de tijd dat Roessingh voorzitter was van de Vereniging der Woodbrookers in Holland. Over Roessinghs werk: G.J. Heerings inleiding bij de *Verzamelde werken* en deel 1 III.6 van *Geloof en Openbaring*; Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, 19-28; Meijering,

zoek relevante geschriften zijn over de diverse delen van het verzameld werk verspreid.

Wie het werk leest zal instemmen met het oordeel van J. de Graaf dat Roessingh zich godsdienstwijsgerig en ethisch uitdrukte in de 'terminologie van het toen heersende neo-kantiaanse wijsgerig denken'.⁹⁹ Hij zocht, zoals hij het ook zelf zei, naar een synthese tussen de principes van de idealistische wijsbegeerte en het reformatorische christendom.¹⁰⁰ De invloed van het Duitse idealisme (Kant) en de Badense neokantianen met hun waardenfilosofie is bij Roessingh overal aanwijsbaar. Met name Troeltsch (1865-1923, zie verder bij 3.2.4) was voor hem van groot belang.¹⁰¹ Diens denken richtte zich er op

'om vanuit het relatieve in een creatieve synthese de gerichtheid op volstreekte doeleinden te vinden. Vanuit de historische weergave als zodanig wordt voortgeschreden tot een stellingname tegenover de in de historie aan de dag tredende waarden, zodat op die wijze de geschiedenis in de engere zin wordt overschreden'.¹⁰²

Troeltsch zette aan tot het onderscheid van axiologische en teleologische eschatologie dat we via Althaus ook bij Roessingh aantreffen.

Roessingh is op zoek naar een hoogste waarde (voor hem Christus) in een wereld die steeds meer moeite heeft een zin in de geschiedenis te ontdekken, laat staan vooruitgang richting een hoogste doel of boventijd-

Een eeuw denken over christelijk geloven, 12-26; Benjamins, *Een en Ander*, 83-159 en Karel Hendrik Roessingh, *theoloog op het breekpunt van de tijd*, Utrecht 1987, onder redactie van Adriaanse.

99. Artikel in *Remonstrants Weekblad* 15 maart 1986. Kuiper stelt dat het vrijzinnig protestantisme nauw met het neokantianisme verbonden was, 'en daardoor ook met een cultuuropvatting, waarin de gedachte van het "geldige" - dus verplichtende - een fundamentele plaats heeft'. Deze oriëntatie op het normatieve had Roessingh getrokken. Kuiper, 'Vrijzinnig Protestantisme in Ontwikkeling', in: E.J. Kuiper en J. van Goudoever (eds), *Vooruit, Voorbij, Verder*, Utrecht 1982, 23.

100. Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, 21. Roessingh houdt eraan vast dat de idealistische wijsbegeerte als enige 'de werkmiddelen' verschaffen kan voor de opbouw van een 'moderne Christelijke theologie' ('Het humanistisch en het eschatologisch element', in: *Verzamelde werken* 2, 357). Apart over het idealisme (en over Kant) schrijft hij 'De Beteekenis van het Duitse Idealisme voor onzen Tijd', in: *Verzamelde werken* 3, 1-21. Over eschatologie bij Kant: Den Hertog, 'Eschatologische verwachting in het tijdperk van de Verlichting', in: *Handboek*, 342-345.

101. Over Troeltsch: J. Klapwijk, *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch* (diss.), Assen 1970; de diss. van G.W. Reitsema, *Ernst Troeltsch als godsdienstwijsgeer*, Assen 1974, en Den Hertog, *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek*, Zoetermeer 2007, 35-39. Reitsema noemt Roessingh 'de kroongetuige van Troeltsch in de Nederlandse theologie', 141. Benjamins, *Een en Ander*, 140-141 n. 104, meent dat Roessingh uiteindelijk existentiëler eindigt dan Troeltsch 'doordat hij meer nadruk legde op het persoonlijke levensbesluit als basis om van absolute waarden in de geschiedenis te spreken'. In de *Verzamelde werken* 2 is van de hand van Roessingh een 'In memoriam Ernst Troeltsch' opgenomen.

102. Reitsema, *Ernst Troeltsch als godsdienstwijsgeer*, 103.

se waarde. Een mooie illustratie hierbij vormt Roessinghs bespreking van O. Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* onder de titel 'Een Moderne Apocalypse'. Hij wijst Spenglers relativisme af:

'Door hem wordt alles – men lette goed op – alles verhistoriseerd tot volstreckte tijdelijkheid; voor een volgende cultuur is elke waarheid, waarbij ik zweer, even zinloos en onverstaanbaar, als voor mij een Mexicaansch godenbeeld'.¹⁰³

Hiertegenover 'belijdt' Roessingh:

'Want er is maar op één basis thans waarachtige arbeid mogelijk. Dat is bij een geloof in den "zin" dezer wereld, bij een geloof in de volstreckte geldigheid van de theoretische en de practische Idee, ook al zal het ons op aarde nooit gelukken voor dat wat absolute waarde heeft, ook maar bij benadering de goede, adaequate realisering te vinden; dat is bij een geloof hieraan, dat deze vergankelijke werkelijkheid van menschen en culturen toch niet gansch en al van eeuwigheidsgehalte verstoken is'.¹⁰⁴

Eerder heette het al over de cultuurontwikkeling dat zij niet slechts

'een louter zinloos worden en verworden van maatschappelijke en geestelijke factoren is, maar dat er in die cultuurgroei een zedelijke waarde schuilt, dat, met oneindig veel moeite en met vallen en opstaan toch zedelijke begrippen worden veroverd, die tot de rijkste bezittingen behooren van ons menschelijk geslacht'.¹⁰⁵

Het neokantianisme van Roessingh heeft G.J. Heering, bij zijn bespreking van diens theologie in *Geloof en Openbaring*, het nodige aan kritische opmerkingen ingegeven.¹⁰⁶ Precies dat neokantianisme klinkt ook door in de drie thema's die Heering onderscheidt in zijn artikel 'Roessingh en zijn theologie' (in de *Verzamelde werken*): het waardeprobleem, het waarheidsprobleem en de geschiedenis.¹⁰⁷ Heering benadrukt dat het

103. *Verzamelde werken* 4, 508.

104. A.w., 509.

105. 'Wat ons belemmert en wat ons helpt om tot God te komen', in: *Verzamelde werken* 3, 146-147.

106. Maar hij ziet Roessinghs aansluiting bij de Badense neokantianen ook als een belangrijke stap voorwaarts voor de vrijzinnige theologie. G.J. Heering, *De christelijke Godsídee*, 28-29.

107. Adriaanse, 'Roessingh als godsdienstwijsgeer en ethicus', in: idem (ed.), *Karel Hendrik Roessingh*, benadrukt dat het Roessingh niet gaat om een systeem van algemeen-geldige waarden. Hij gaat enerzijds de kant op van een volstrekt individualisme: persoon-zijn 'dat wil zeggen: geschiedenis-makende-en geschiedenis-begrijpende-kracht-zijn' (24) is slechts in individuele vorm mogelijk. Anderzijds gaat hij de kant op van een boven het waardensysteem uitreikende absolute waarde, de Christus.

waardeprobleem, en dus de vraag naar normen en ethiek voorop gaat (Kants 'Primat der praktischen Vernunft'¹⁰⁸).

In het neokantianisme komt de eschatologie via de begrippen waarde en waarheid in beeld. Ook zo heeft het neokantianisme Roessingh beïnvloed (en trouwens Heering zelf eveneens¹⁰⁹). Maar waarde en waarheid zijn niet aan elkaar gelijk. Het godsdienstig besef weet 'dat de volstreckte waarheid eerst in de toekomst zal geschonken worden'.¹¹⁰

In de *Verzamelde werken* zijn enige artikelen te vinden waarin de eschatologische vragen een rol spelen. In zijn inleiding op dat verzameld werk (deel I, XXXX) geeft G.J. Heering aan dat Roessingh in zijn werk met nadruk vraagt om 'versterking van het eschatologisch element, ook en vooral in onze prediking; want dààrvoor komen de meesten in de kerk'. Toch zou het onjuist zijn om de eschatologische vragen een al te centrale plaats te geven in Roessinghs werk. Daarom valt het te meer op dat zijn (bescheiden) bijdragen op eschatologisch gebied toch een niet onbelangrijke plaats hebben gekregen in overzichtsartikelen. Zijn belangrijkste artikel in dit verband, 'Eschatologie', dateert van kort voor zijn dood in 1925 en wordt door Den Hertog in het *Handboek* vermeld (ook Berkhof vermeldt Roessingh in zijn overzichten van de twintigste-eeuwse eschatologie). Roessingh schetste de eerste contouren van een nieuw vrijzinnig protestants theologisch ontwerp, ook wat betreft aandacht voor eschatologische vragen. Het is een 'theologie in wording, waarin nog veel om oplossing vraagt'.¹¹¹ Daaraan kon Roessingh zelf niet meer bijdragen door zijn vroege dood.¹¹²

De roep om versterking van het eschatologisch element is bij Roessingh mede verbonden met de hernieuwde aandacht daarvoor in de Duitse theologie¹¹³, in samenhang met een kritische benadering van het modernisme.¹¹⁴ Dat blijkt uit de twee in dit verband relevante artikelen: 'Het humanistisch en het eschatologisch element in het Modernisme' en het reeds genoemde 'Eschatologie'.

108. Roessingh zelf daarover in 'De Beteekenis van het Duitsche Idealisme', 16-19.

109. H.J. Heering spreekt van een blijvend kantiaanse inslag in het werk van zijn vader, ook waar het betreft de theocratie ('Theocratie en eschatologie in de theologie van prof. Heering', in: *De theologie van Prof. Dr. G.J. Heering*, Oriëntatiereeks IV-VI, Lochem 1957, 62, 66).

110. Reitsema, *Ernst Troeltsch als godsdienstwijsgeer*, 134. Troeltsch over het godsdienstig motief: a.w., 134-135. Zie ook Reitsema's aantekening over 'geloof als axiologische eschatologie', 160.

111. Zo G.J. Heering in zijn inleiding op de *Verzamelde werken*, XV.

112. Niet alleen zijn vroege dood is de oorzaak. Adriaanse spreekt ook van Roessinghs 'terughoudendheid t.a.v. de klassieke kerkelijke dogma's. Veelzeggend is waar hij allemaal over *zwijgt*: over de twee naturen van Christus, over de maagdelijke geboorte, de lichamelijke opstanding, de wederkomst en het laatste oordeel' ('De schijnwerper op K.H. Roessingh 1886-1925', in: *AdRem* 2006 (17/9 en 17/10)). Overigens schreef Roessingh wel degelijk over het oordeel, zij het niet in het artikel dat bij Adriaanse centraal staat (zie 3.2.9).

113. Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, 25.

114. Zie *Het Modernisme in Nederland* en de daaraan voorafgaande diss. over *De moderne theologie in Nederland. Hare voorbereiding en eerste periode* (1914).

Het eerstgenoemde artikel is te vinden in het tweede deel van de *Verzamelde werken*¹¹⁵ en verscheen eerder in het *Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1924/4). Het wordt wel gezien als de eerste poging van een Nederlandse vrijzinnige 'tot een serieuze "Auseinandersetzung" met de theologie van de jonge Karl Barth'.¹¹⁶ In het artikel staat het *humanistisch* element voor 'de mensch in zijn Godverwanten aard, deze wereld, gedragen door goddelijke kracht, dit leven, dat in zichzelf zijn heerlijkheid bezit' (a.w., 351). Uitdrukkelijk daar tegenover is, zonder nadere bepaling, het *eschatologisch* element geplaatst. Er is sprake van of humanisme of eschatologie. Het humanistisch element is, zoals Roessingh vaker had betoogd, volop aanwezig in het modernisme, het eschatologisch element juist niet. Ja, het ontbreken daarvan is een hoofdpunt van Roessinghs kritiek op de moderne vroomheid.

Hij heeft met dit artikel een driedelig doel:

1. een 'korte aanwijzing' van het humanistisch karakter van de moderne 'vroomheid';
2. een 'overzicht van de religieuze motieven en theologische argumenten' tegen dit humanistisch element (vooral in Duitsland);
3. 'een kritisch positie-nemen ten opzichte van het vraagstuk, dat hier ligt' (a.w., 347).

Het artikel bedoelt overigens 'geen uitwerking, maar oriëntering' (371). De auteur zal daarbij zijn vrijzinnig gehoor en lezerspubliek op het oog hebben gehad. Dat bleek steeds een belangrijke functie van Roessinghs arbeid: grote, door de vrijzinnigheid verontachtzaamde thema's uit de christelijke traditie opnieuw bij een vrijzinnig publiek onder de aandacht brengen.

Omdat naar onze mening Roessinghs specifiek eschatologische opvattingen in dit veel aangehaalde artikel nog niet aan de orde zijn, behandelen we het reeds op deze plaats, ter inleiding op zijn specifiek eschatologische bijdragen.

Roessingh gaat, als gezegd, eerst in op het humanistisch element in het christendom van de nieuwere tijd. Humanistisch wil hier zeggen: wijd open voor de cultuur, vol verering voor het goddelijke in de mens en vol durf om de wereld 'nabij te brengen aan Gods koninkrijk' (349). De bijbel wordt een menselijk boek en Jezus een mens als wij, een religieus genie. Godgeleerdheid wordt godsdienstwetenschap.

115. De pagina's 347-373.

116. J.R. Kubacki, 'G.J. Heerings verwachting van het Koninkrijk Gods', in: *Toekomstverwachting bij de Remonstranten*, 43. Den Hertog stelt dat het artikel er blijk van geeft dat 'de nieuwe beweging van de Dialektische Theologie, en m.n. Barth' niet langs Roessingh heen is gegaan ('Eschatologische verwachting in een tijd van crises', in: *Handboek*, 425). Berkouwer meende al eerder dat Roessingh begrip had 'voor Barths radikale kultuurkritiek en zijn eschatologische accenten' (*Een halve eeuw theologie*, 26).

Toch wordt dit humanistisch element in de religie van de nieuwere tijd ook afgewezen. In de kritiek erop ontwaart Roessingh één rode draad, die hij aanduidt met het 'eschatologisch element' en die zich laat construeren uit vier punten van kritiek:

1. kritiek op de historische beweging waaruit de moderne Duitse theologie put, namelijk die van een eeuw Duits idealisme:

'Hegels bearbeiding der historie en Schleiermachers cultuurphilosophie zijn als de twee grandiose syntheses aan het einde, zuivere tegenbeelden tegen een eschatologische geschiedbeschouwing als van Augustinus en een cultuurwaardering als van het oude Christendom en de Reformatie' (356);

2. kritiek op het moderne vroomheidstype. Barth, hier de woordvoerder genoemd van de kritiek, en Gogarten gaan in tegen de moderne negentiende-eeuwse godsdienst. Zij benadrukken: 'Er is vergeving, er is liefde Gods, maar ons blijft het verborgen, ons blijft het onbegrijpelijk, paradox, slechts hoop op later, eschatologie' (359);

3. kritiek op de psychologisch-historisch gerichte theologie van het modernisme. De kritiek gaat ook in tegen de (Amerikaanse) godsdienstpsychologie als aspect van of zelfs kern van een theologie waarin alle aandacht zich concentreert op de religieuze ervaring, de subjectieve resonantie in de ziel van Gods openbaring (Schleiermacher);

4. kritiek tenslotte op de 'cultuurwaardering en levensbeschouwing' (352) van het moderne protestantisme, dat alle poorten open wil houden om maar niemand buiten te sluiten. Het is het 'grootsch, breed-opgezet synthetisch streven van het modern Protestantisme' (365), waarin bij een aantal individuen en stromingen 'elke herinnering aan het ascetisch, cultuurkritisch, eschatologisch element van het Christendom' (366) verdwenen schijnt te zijn.

Tegenover dit modernisme staat dan het besef 'van de problematieke verhouding van het Christendom tot alle cultuur' (366). Roessingh concludeert: 'Het eschatologisch besef blijkt telkens weer de wezenlijke kern der reactiebeweging' (368).

Wat betekent dit antihumanisme, dit eschatologisch gericht-zijn van deze nieuwe (dialectische) Duitse theologie, nu voor het humanistisch christendom? Het vraagt minstens naar de inhoudelijke rijkdom en diepgang van de humanistische variant van het christendom. En daar is inderdaad het nodige over te zeggen, want 'het optimistisch ethisch idealisme' (369) van

enige generaties eerder zal niemand meer zo durven overnemen. Roessingh refereert dan aan Schweitzer:

‘Men behoeft maar aan Schweitzer te denken en trouwens aan zooveel meer om te erkennen, hoe volstrekt het “humanistische” in Jezus is teruggetreden achter het eschatologische, waarmee immers het heele N. Testament als het ware in een anderen toonaard is overgebracht’ (369).

Het zijn vooral ook de ‘wereldnood’ van het sociale vraagstuk én de duistere wereldoorlog die ertoe gebracht hebben om Gods werkelijkheid in andere woorden/symbolen te benaderen dan vroeger: ‘het Duistere, Zwijgende, Oordeelende, het “Andere”, het Irrationeele’ (370). En dus ook om het wezen van de mens anders te duiden. De mens is nog wel goddelijk, ‘maar niet langer als een vlotte stelling’ (370), maar als een wonder. Wereld en cultuur worden duidelijker gezien in hun ongoddelijkheid, in hun botsing ‘met heel den geest, met den diepsten zin van het Christendom’ (370). En tenslotte is er het besef dat twee grootheden op elkaar stoten en niet gemakkelijk ineen te schuiven zijn: ‘eeuwigheid en tijd’ (370).

Roessingh pleit niet voor klakkeloze overname van de antwoorden van de Duitse theologen door het vrijzinnig protestantisme. Dat zou niet eens kunnen want ‘Erasmus is onze voorvader’ (371). Maar de ‘dringende roep’ om ‘het anti-humanistische, het eschatologische element in den godsdienst’ (371) zou gehoord moeten worden. En Roessingh is ervan overtuigd dat ‘erkenning van dit eschatologisch element’ (371) de theologie ingrijpend zal wijzigen.

Al met al biedt het artikel nog niet veel zicht op Roessinghs eigen opvattingen inzake eschatologie. Eschatologie functioneert hier als een niet nader omschreven verzamelbegrip dat fundamentele kritiek op de humanistische, liberale godsdienst impliceert. Hier is sprake van een moderne interpretatie van eschatologie die niet verwijst naar een eindtijd maar naar Gods toekomst ‘die op ieder moment haaks staat op het menselijke heden’.¹¹⁷ Maar na lezing laat zich wel scherp de vraag stellen: wat betekent erkenning van dit eschatologisch element voor de vrijzinnig protestantse theologie?

Roessingh heeft zich later inhoudelijker over eschatologische vragen uitgelaten. In het vierde deel van de *Verzamelde werken*¹¹⁸ is het artikel met de eenvoudige titel ‘Eschatologie’ opgenomen. Het is een lezing, oorspronkelijk in 1924 (een jaar voor zijn dood) uitgesproken in Barchem en opgeno-

117. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 22-23. Zie ook Adriaanse, die stelt dat eschatologie hier wil zeggen ‘de leer van de uiteindelijke goddelijke werkelijkheid als een die al het menselijke tot een crisis brengt en onder kritiek stelt’ (‘De invloed van Karl Barth op het theologiseren in remonstrantse kring’, in: *Remonstrantse Toetsen*, 161).

118. De pagina’s 511-523.

men in het toenmalige orgaan van de Vereniging Woodbrookers in Holland (*Omhoog* februari 1925). Roessingh heeft erbij geschreven zich te hebben laten inspireren door het toen net (in 1922) verschenen, en in hoofdstuk 2 van dit onderzoek al genoemde, *Die letzten Dinge* van Althaus.¹¹⁹ Ook al is de lezing niet bedoeld als een verhandeling over theologische kwesties, het geeft in vergelijking met het reeds besproken artikel duidelijker aan hoe Roessinghs eigen eschatologisch ontwerp er in uitgewerktere vorm uit zou hebben kunnen zien.¹²⁰ Het is daarom voor ons onderzoek Roessinghs belangrijkste artikel. Het behandelt de eschatologie in een vorm die een vrijzinnig protestantse hand verraadt, aanknopend bij thema's die later ook terugkeren bij H.J. en G.J. Heering (bijvoorbeeld de motieven die een mens tot eschatologische vragen brengen en de verhouding van tijd en eeuwigheid). In paragraaf 3.2 zal regelmatig uit dit artikel worden geput.

Naast deze artikelen dienen nog enkele andere teksten uit de *Verzamelde werken* te worden genoemd waarin eschatologische vragen, meer of minder expliciet, aan de orde zijn gesteld. Het betreft onder meer de in het derde deel te vinden artikelen 'De vrede Gods, die alle verstand te boven gaat' (1917, sluitingswoord van een zogenoemde ledencursus van de Woodbrookersvereniging) en 'Christendom en Wereld' (1923); het in het vierde deel te vinden 'Vrijzinnig Godsgeloof' (1924, met name de passage over het koninkrijk Gods) en de preek 'De Overwinning op den Dood' (deel 5). Ook van deze teksten zal in paragraaf 3.2 gebruik worden gemaakt.

3.1.2 De macht van de eschatologie in het werk van H.J. Heering

Herman Johan Heering, zoon van G.J. Heering, werd in 1912 geboren in Dordrecht. Zijn grootvader en vader waren predikant. Hij trad in hun voetsporen en ging theologie studeren in Leiden. Reeds in 1937 promoveerde hij op een eschatologisch onderwerp. Na van 1937 tot 1964 verschillende gemeentes gediend te hebben werd hij in 1964 hoogleraar godsdienstwijsbegeerte en ethiek aan de Leidse theologische faculteit. Gedurende meer dan dertig jaar publiceerde hij zowel op het terrein van de godsdienstwijsbegeerte als op dat van de ethiek. Hij werd theologisch als rechts-vrijzinnig, maar politiek als links beschouwd (evenals zijn vader en Roessingh).

H.J. Heering overleed in 2000. Het dagblad *Trouw* typeerde hem als vrijzinnig, veelzijdig, erudiet, bewogen en vroom. Hij was bijbels theoloog en ethicus, iemand wiens denken en ethiek sterk door de Tweede Wereldoorlog waren bepaald.¹²¹ J.F. Goud spreekt in een artikel over de vrijzinnige denkstijl van H.J. Heering, die hij als volgt typeert:

119. Roessingh noemt Althaus' geschrift, dat hij in de eerste druk las (zo G.J. Heering, *De verwachting*, 78), 'een heel goed boek' waaraan hij een en ander heeft ontleend (a.w., 511). De lezing is zeker niet bedoeld als een 'verhandeling over de theologische kwesties' (511).

120. Zo ook G.J. Heering in zijn in het eerste deel opgenomen inleiding op Roessinghs *Verzamelde werken*, XIII.

121. Zie verder Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 165-166.

‘de beweeglijke redeneertrant, de openheid voor cultuur in de breedste zin van het woord, de morele ernst, de esthetische en literaire gevoeligheid, en de ongedwongen omgang met de christelijke traditie. Het is vrijzinnig, maar zonder zich daarmee tot bepaalde vrijzinnig geachte geloofsvoorstellingen en uitspraken te willen verplichten. Het streeft geen dwingend en sluitend betoog na, maar laat culturele dwarsverbanden zien, toont zich gevoelig voor nuances, en nodigt de lezer zo tot een andere manier van kijken en denken uit. (...) Het kiest met vrijmoedige, zo men wil “postmoderne” intuïtie zijn weg door de werelden van de geloofstaal, de geloofsleer, de wijsbegeerte en de literatuur’.¹²²

In Heerings denken is sprake van onbevangenheid en ontvankelijkheid. Van openheid ook, in de wetenschap dat de werkelijkheid voorlopig is en open naar wat komen gaat.

In veel werk van H.J. Heering komen eschatologische vragen aan de orde. In een feestbundel bij zijn vijfenzestigste verjaardag schreef G.J. Hoenderdaal over ‘De macht van de eschatologie in het werk van H.J. Heering’.¹²³

We beperken ons in het navolgende tot een viertal geschriften waarin hij (soms meer, soms minder uitgebreid) op eschatologische vragen is ingegaan: zijn dissertatie uit 1937 over *De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie*, zijn boek over *De opstanding van Christus* uit 1946 en zijn geschriften uit de jaren zestig: *Tragiek. Van Aeschylus tot Sartre* (1961) en *Ethiek der voorlopigheid* (1969). Heerings twee belangrijkste werken over eschatologische thema’s gaan als gezegd in de tijd vooraf aan het belangrijkste werk van zijn vader op dit gebied.

Uit de titel van Heerings dissertatie blijkt reeds dat in dit boek eschatologie alle aandacht heeft. Waar G.J. Heering pas aan het eind van zijn leven een werk schreef met de eschatologie als hoofdonderwerp (*De verwachting*), deed zijn zoon dat al bij aanvang van zijn wetenschappelijk werk. Het eerste deel van de dissertatie behandelt de toekomstgedachte in de Amerikaanse theologie, het tweede deel bevat H.J. Heerings eigen ‘Verantwoording en Weerwoord’.

In de inleiding onderscheidt Heering tijden waarin het terugzien centraal staat en tijden met een sterk toekomstbewustzijn. In de nieuwe wereld van Amerika is de toekomstvoorstelling, de toekomst-bereidheid, kortom ‘de sfeer van opgang’ (a.w., 4) bewaard gebleven die in het Europa van na

122. Goud, ‘God overal en nergens – De vrijzinnige denkstijl van H.J. Heering’, in: J. Beumer, *Zo de ouden zongen... leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 71.

123. In: *God, goed en kwaad*, 1977, 17-27. Goud stelt dat Heerings theologie altijd ‘een eschatologische theologie’ is geweest, steeds bedacht ‘op de toekomst van God en mens’ (‘God overal en nergens’, 82).

de Eerste Wereldoorlog sterk is aangetast. Die toekomstvoorstelling heeft wortels tot in de sociaal-ethische aard van het Amerikaanse christendom en dient betrokken te worden bij de doordenking van in Europa veel gestelde vragen naar zin en betekenis van menselijke (cultuur)arbeid in relatie tot de komst van Gods rijk.

Bij de behandeling van de door de Amerikaanse theologie gegeven antwoorden legt Heering nadruk op 'de mensheid als geheel', anders is ook 'het individuele heil' niet goed voorstelbaar (3). De auteur onderscheidt tussen vooruitgang als eindig perspectief (het realisme) en als oneindig perspectief (idealisme, neo-naturalisme, pragmatisme, humanisme en 'social gospel'). In het neo-naturalisme overheerst in de religie het esthetische moment het ethische (75). Het zogenoemde social gospel (onder anderen Rauschenbusch) wordt van vraagtekens voorzien.¹²⁴ Verlossing wordt in Amerika steeds meer een individueel gegeven (63, 100), het presente van het koninkrijk Gods wordt benadrukt.

Over het zogenoemde neo-protestantisme (met name Reinhold Niebuhr) is Heering gematigd positief. Hij waardeert het realisme ervan: de 'koppige feiten en tegenstrijdige ervaringen dienen erkend te worden' (111). Maar Heering concludeert dat de Amerikaanse theologie overwegend aandacht heeft voor het hier en nu. Kennis der natuur en feitenmateriaal der ervaring overheersen. In de eschatologie komt dat neer op 'de *verwarring van het verticale met het horizontale perspectief*' (130, curs. H.J.H.). Die verwarring wordt veroorzaakt door het feit dat men natuurlijke evolutie op één lijn stelt met zedelijke vooruitgang én doordat 'het religieuze bewustzijn bv. van schuld (vaak te spoedig met leed samengenomen) en heilsverlangen niet genoeg in zijn eigen recht wordt gelaten' (131).

In het tweede deel komt Heering met een 'Verantwoording en Weerwoord'. In gesprek met de Amerikaanse theologie gaat hij in op de relatie tussen tijd en eeuwigheid en op de relatie tussen hoogste goed, respectievelijk koninkrijk Gods, en de toekomst. Bij aanvang van hoofdstuk VI over het koninkrijk Gods benadrukt Heering dat de hoofdstukken IV, V en VI schematisch zijn en zich beperken tot die punten die van belang zijn in het gesprek tussen Amerikaanse en Europese theologie. Heering verantwoordt waarom hij inductief het tijds- en zedelijk bewustzijn heeft onderzocht voordat hij nu komt tot 'de religieuze interpretatie en uitwerking van het boven gevondene' (191). Het theologisch denken moet het eigen geloofsbezit ordenen, maar vervolgens ook onderzoeken of zijn uitgangspunten inductief te verstaan zijn uit het menselijk leven, in casu uit het tijds- en zedelijk bewustzijn. Tenslotte mag het dan eigen 'opperste waarheid' (190) vrij verkondigen. Heering waardeert in de Amerikaanse theologie haar openheid naar de cultuur, maar het element van transcendentie komt tekort. Dit alles leidt tot drie conclusies:

124. Volgens H. de Jonge hield Heering het social gospel voor een verouderde vorm van 'liberaal denken' (*Walter Rauschenbusch en de werkelijkheid van het Godsrijk*, 179).

- de religieuze toekomstverwachting wordt door het geloof gedragen én begrensd;
- al dan niet godsdienstig geïnspireerde vooruitgang heeft 'eeuwigheids-waarde' (213, curs. H.J.H.), al is over de omvang van die vooruitgang weinig te zeggen en zijn ook negatieve krachten werkzaam;
- het geloof mag uitzien naar een eindtijd, een eschatologische vervulling 'waarin vrijheid en bestemming samenvallen en waarin het verlies is opgeheven' (213).

Heering noemt dit 'eschatologisch vertrouwen in de cultuur', voorzover die cultuur dan 'aan haar van God gegeven bestemming beantwoordt' (213).

In het op grondige bijbelstudie¹²⁵ gebaseerde *De opstanding van Christus* (1946), stelt Heering opnieuw de eschatologie aan de orde. Christus' opstanding is voor Heering eschatologisch geladen. De aard van het opstandingsgeloof wordt bepaald door christologie en eschatologie (a.w., 18). Christus' opstanding heeft te maken met en is vooruitwijzing naar het einde der tijden. Ze richt de aandacht op de toekomst. Na de opstanding staat de huidige wereld onder spanning: ze is nog niet veranderd en toch ook weer wel. Opstanding is ook een actief beginsel: er bestaat geen opstanding zonder bekering en wedergeboorte.

In paragraaf 3.2 wordt vooral gebruik gemaakt van het tiende en elfde hoofdstuk van *De opstanding*. In het tiende stelt Heering de hermeneutische vraag aan de orde naar de verhouding van de evangelienschrijvers tot de moderne mens: wat betekent het dat mythe en geschiedenis in de loop der eeuwen van elkaar gescheiden zijn? In het daarop volgende slothoofdstuk geeft Heering in tien paragrafen aan 'wat de opstanding voor ons en onze wereld betekent' (211).

In 1961 schreef Heering een boek met als titel *Tragiek. Van Aeschylus tot Sartre*. Het is van belang kort Heerings opvattingen over het tragische te noemen, zeker waar die in een laatste hoofdstuk uitmonden in 'Het Metatragische (de eschatologische vraag)' (a.w., 231). Heering verstaat onder het tragische 'de innerlijke noodzaak waardoor het goede zich ten kwade keert; de verborgen samenhang tussen 's mensen hoogste pogen en zijn val' (20).

De boodschap van Heerings boek is dat het tragische, hoe belangrijk ook om te doordenken, zeker van christelijke zijde, niet het laatste woord heeft en ook niet mag hebben. Het tragische is voorlaatste werkelijkheid (219-220). In het slothoofdstuk, over het metatragische, gaat Heering uitvoerig in op de reeds genoemde Reinhold Niebuhr. Net als hijzelf wil Niebuhr niet bij het voorlaatste van de tragiek stil blijven staan. De tragiek kan doorbroken worden in 'compassie en vergeving, genade en hoop, welke boven dit leven uitgaan en tegelijk in het leven ingaan' (235-236). Principieel spreekt

125. Acht van de elf hoofdstukken hebben direct betrekking op de bijbel.

Heering niet anders dan Niebuhr, wel verwijt hij Niebuhr het laatste, het metatragische, onvoldoende te hebben uitgewerkt.¹²⁶

Heering noemt tragiek in de grond van de zaak 'beschouwelijk en statisch', het evangelie is daartegenover 'existentieel en dynamisch'. De eschatologie wijst de gedachte af dat de mens 'het volmaakte' uit eigen kracht zou kunnen volbrengen. Maar ook berusting wordt afgewezen, 'het sanctioneren van de gegeven situatie' (239). De feiten mogen niet de overhand krijgen op de beloften, het verleden niet op de toekomst, het 'altijd-zo-geveest-zijn' niet op de bekering, traditie niet op voortgang en dood niet op leven (240).

Tenslotte dient *Ethiek der voorlopiegheid* uit 1969 te worden vermeld. Het geschrift is niet specifiek eschatologisch gericht, maar via het begrip toekomst komen ook in dit werk eschatologische vragen aan de orde. Centraal staat dat de oude moraal 'het niet meer doet'. Zij verandert en dat wordt ingegeven door de gecompliceerdheid van de wereld. Wat zedelijk handelen is moet opnieuw ontdekt worden, niet deductief maar inductief. Het zedelijke is er nog wel, maar moet in de situatie zelf opgespoord worden. Hedendaagse ethiek is dan ook ethiek van een mens in een specifieke situatie. Maar in die specifieke situatie zijn verbindingslijnen te trekken met verleden en toekomst, ook met het transcendente, kortom met alles wat niet in de situatie zelf besloten ligt.

Volgens Heering vertoont het ethos zich in de bijbel in tenminste drie gestalten: 'die van gebod en verbod, die van recht en zede, en die van praktische raadgevingen' (a.w., 70). Vervolgens gaat hij in op het karakteristieke van de gebodsstructuur. Karakteristiek is dat hier de imperatief rust op een indicatief. Gods bevrijdend handelen gaat vooraf aan de oproep om ook zelf bevrijdend te handelen. Het gebod is persoonlijk gericht, het is onvoorwaardelijk/ categorisch, en legt een verbinding met de toekomst: 'want', 'opdat'. 'Er klinkt in het gebod daarom altijd iets van toekomstmuziek, die naar het Nieuwe Testament steeds sterker wordt' (73).¹²⁷ Zoals gezegd, hiernaast bestaan recht en zede, en praktische raadgevingen. En of de bijbelse godsdienst nu wel of niet volkomen 'ethische religie' genoemd kan worden, het ethos is daarin sterker naar voren gekomen dan de cultus. Dienst aan God is onlosmakelijk verbonden met dienst aan mensen. Het koninkrijk Gods 'welft zich' over geluk en nood, recht en onrecht, maar wordt ook steeds meer verstaan als 'een nog-niet, als hoop, als toekomst voor- en toekomstend op het heden' (77). Het bijbels ethos spitst zich tenslotte toe, niet in een gebod, maar in een

126. Zie verder Excurs 1: 'H.J. Heerings oordeel over Reinhold Niebuhr: gevangen in een web van tragiek'.

127. In het Oude Testament wordt het gebod verbonden met de straks aanbreekende tijd van gerechtigheid en vrede. Het Nieuwe Testament plaatst de geboden voortdurend in een eschatologische context. 'Deze geboden vormen, met name in Matteüs 5, de leefregels van het komende koninkrijk, dat in Christus al is aangebroken. Het gebod verlost de mens uit de ban van verleden en heden en zet hem op de weg naar de toekomst!'. Heering, *Ethiek der voorlopiegheid*, 73.

mens, een mens die volhardt 'in de vertrouwende gehoorzame tweespraak met zijn God...' (78). Deze mens 'eist noch bedwingt, maar vraagt en gaat, opdat de anderen antwoorden en volgen' (78). Het ethos is betrokken op de aardse werkelijkheid. Sterker nog, het is betrokken op de genezing van het lijden, op verzoening en vrede:

'Daartoe wordt de mens, midden tussen het lijden en de schuld, de goedheid en het geluk, opgeroepen, hoe onvolmaakt hij zelf ook is. Daartoe wordt hij in staat gesteld. *Het bijbelse ethos is dialogisch en eschatologisch*' (78).

In het navolgende (3.2) is vooral gebruik gemaakt van het tweede deel van Heerings dissertatie ('Verantwoording en Weerwoord') en van *De Opstanding*.

3.1.3 G.J. Heering en de verwachting van Gods rijk

Gerrit Jan Heering werd in 1879 in Passoeroean (Oost-Java) geboren en stierf in 1955. Zoon van een predikant, studeerde hij theologie in Leiden en promoveerde aldaar in 1906 op een proefschrift over het zedelijk oordeel, in het bijzonder bij de filosoof James Martineau. Na ruim tien jaar predikant te zijn geweest werd hij in 1917 kerkelijk hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium in Leiden. Hij bleef in functie tot 1949 en kreeg mede bekendheid door zijn werk voor de christen-pacifistische beweging 'Kerk en Vrede'. Iets ouder dan Roessingh zette hij diens werk voort en werd hij de belangrijkste en invloedrijkste theoloog van remonstrantse huize in de twintigste eeuw.¹²⁸ Het pacifistische *De zondeval van het christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog* (1928) en de zogenoemde vrijzinnige dogmatiek *Geloof en Openbaring* (1935-1937) zijn z'n meest bekende werken en ze gelden ook als zijn belangrijkste.

Zijn werk kan getypeerd worden als een zoeken naar het beste van twee werelden:

'in het respect voor het menselijke wilde hij de Moderne Theologie trouw blijven en in zijn (persoonlijke) eerbied voor het goddelijke volgde hij de klassieke lijn van de rechtzinnigheid'.¹²⁹

Vanuit een sterk geloofsvertrouwen verbond hij daarbij dogmatiek en ethiek.¹³⁰

128. J.P. Heering (= A.H. Idema), 'Transformatie der vrijzinnige theologie: de betekenis van G.J. Heerings 'Geloof en Openbaring'', in: *Remonstrantse Toetsen*, 57.

129. Braakman, *Heimwee naar het Koninkrijk*, 100.

130. 'Dogmatiek en ethiek zijn voor Heering niet te scheiden. Elke dogmatische uitspraak wordt door hem op het leven betrokken. Zij heeft een ethische strekking' (J.J. Buskes, 'De zondeval van het christendom (over prof. dr. G.J. Heering)', in: *Dwarsliggers*, Wageningen 1974, 116). Ook het leven na de dood is aan ethische voorwaarden gebonden, G.J. Heering, *De menselijke ziel*, 144.

Als belangrijke bijdrage van remonstrantse zijde aan de doordenking van eschatologische vragen kan het boek van Heering over *De verwachting van het Koninkrijk Gods* worden genoemd. Het dateert uit 1952 en is in de laatste jaren van Heerings leven geschreven.¹³¹ In het voorbericht stelt Heering dat in de loop der jaren 'de bijbelse verwachting van het Koninkrijk Gods' steeds meer beslag heeft gelegd op zijn geest, 'als de kroonbelofte van het Evangelie'.¹³² Het is een van de weinige aparte studies van remonstrantse zijde aan het onderwerp gewijd, en kan als aanvullende monografie bij *Geloof en Openbaring* worden gezien.¹³³ Van Holk zag alle lijnen van Heerings theologie samenkomen in *De verwachting* en noemde het boek 'de exponent' voor de latere Heering.¹³⁴ Meijering spreekt van het belang van Heerings gerichtheid op de toekomst, én voor zijn geloof én voor zijn theologie. Na de boven reeds genoemde werken zou *De verwachting* als zijn belangrijkste werk worden beschouwd.¹³⁵

Daarmee wil niet gezegd zijn dat Heerings betrokkenheid bij eschatologische vragen pas van na de Tweede Wereldoorlog dateert. In het navolgende maken wij onderscheid tussen Heerings voor- en naoorlogse bijdragen (3.1.3.1 en 3.1.3.2). Tevens gaan wij kort in op een tweetal voor het verstaan van Heerings eschatologische zienswijze relevante begrippen, namelijk ziel (3.1.3.3, individuele eschatologie) en theocratie (3.1.3.4, universele eschatologie).

Overigens speelt inzake de eschatologie ook het symboolbegrip¹³⁶ een belangrijke rol: hoe symbolisch of letterlijk dienen de eschatologische denkbeelden te worden opgevat? In het eerste deel van *Geloof en Openbaring*, hoofdstuk I.2 en I.3, resp. 'Dogma en Symbolisme' en 'Beteekenis van "Symbool"', erkent Heering in algemene zin het symbolisch karakter van religieuze kennis, maar hij onderscheidt daarbij tussen mythe, zinnebeeld, gelijkenis, allegorie en symbool. Hij benadrukt dat religie niet zonder symbolen kan en houdt vast aan 'de oude, dynamisch-realistische betekenis', waarin het symbool niet alleen verwijst naar 'het Wezen', maar

131. Braakman schrijft dat het erop lijkt dat 'het samenbindend vermogen en de visionaire blik' van Heering in die naoorlogse jaren verdwenen waren, *Heimwee naar het Koninkrijk*, 33. In *De verwachting* keert die blik dan kennelijk toch weer terug.

132. De verwachting leefde niet alleen bij G.J. Heering. Le Coq haalt een enquête uit de jaren vijftig aan naar het gebruik van de vrijzinnige *Bundel* 1944. De rubriek 'Koninkrijk Gods, Belofte en Uitzicht' blijkt een van de meest gebruikte uit de liederenbundel. Het koninkrijk Gods is hier overigens niet meer 'exponent van cultuuroptimisme', maar teken van 'roepingsbesef en gehoorzaamheid' (*Wat vlied' of bezwijk'*, 202).

133. J.P. Heering, 'Transformatie der vrijzinnige theologie', 64.

134. Geciteerd bij H.J. Heering, 'Theocratie en eschatologie in de theologie van prof. Heering', 67-68. Buskes spreekt van de Godsrijkverwachting bij Heering als van 'het sluitstuk van zijn geloof', 'als een verwachting, die de inhoud van ons geloof en ons geloofsleven van het begin tot het einde bepaalt', *Dwarsliggers*, 117.

135. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 36-37.

136. Over betekenissen en complexiteit van het symboolbegrip, R. Plum, *Spreken over God. Een theologische vergelijking tussen het symboolbegrip van Paul Ricoeur en Ernst Bloch*, Kampen 2005, 32-35 en 84-102. Plum zou bij Heering spreken van een naïef symboolbegrip dat het openbaringskarakter ervan benadrukt.

dat Wezen tegelijk is. 'Het symbool is meer dan gelijkenis, zelfs meer dan verwantschap, het is representatie en tegelijk praesens van datgene, waarvan het 't teeken is' (a.w., 21). Symbool wordt dus door Heering in zo realistisch mogelijke zin opgevat

'd.i. als representatief èn praesens, als niet-ident maar toch innig verwant, ja, wezenséén, 't midden houdend tusschen "dit is" en "dit stelt voor", doch dichter bij het eerste' (23, 24).

Hij maakt daarbij ook nog onderscheid tussen primair en secundair symbool:

'Het secundaire is beeldrijker, "gedurfder", het primaire (abusievelijk staat er opnieuw het secundaire, K.H., zie latere drukken) is bleeker, minder anthropomorf belast: achter het secundaire symbool "de Vader" staan de primaire: de Liefde en de Persoon (Hij)' (24).

De theologie werkt met het primaire symbool, het godsdienstig besef ook met het secundaire, dat warmer kan zijn. Beide zijn in ieder geval adequater dan filosofische begrippen.¹³⁷

3.1.3.1 Voor de Tweede Wereldoorlog

In het interbellum had het onderwerp eschatologie in veel van Heerings colleges een plaats¹³⁸, zo ook in *De zondeval van het christendom* en in het tweede deel van *Geloof en Openbaring*. Om daarvan enige voorbeelden te geven: in *De zondeval van het christendom*¹³⁹ wordt de relatie tussen christelijk geloof en christelijke ethiek reeds benadrukt. De eschatologie komt vooral in negatieve zin ter sprake als poging van 'tegenstanders' om

137. Zie ook G.J. Heerings latere beschouwingen over de 'symbolische aanduiding Gods' in *De christelijke Godsidee*, 45-60. In *De verwachting* heet het: 'Wij moeten ons losmaken van de verslapte, moderne betekenis van symbool, die "allegorie" en "gelijkenis" nadert, en terugkeren tot zijn oude en oorspronkelijke zin, die representatief is voor het wezen waarop het wijst, zoals oudtijds de scepter en de troon voor de Koning, de ark voor Jahwè. Het is een met noodwendigheid ontstaan teken, dat niet ident maar wel wezensverwant is met betekende', a.w., 130.

H.J. Heering wijdt in *God ter sprake. Reflecties over de taal van de religie*, Meppel 1984, ook een passage aan 'symbolen', 100-106. Hij noemt de symboolopvatting van zijn vader en stemt ermee in (103). Wel aarzelt hij bij de opvatting van zijn vader dat de theologie zich alleen met primaire symbolen zou moeten bezig houden (die zijn vader kern- tegenover kranssymbolen noemt), 104.

138. Kuiper, 'Het Seminarium der Remonstranten 1934-1984', in: *Remonstrantse Toetsen*, 15-16, 21. Zie ook Heerings rede *De kracht van het geloof* waarin hij de 'hoofdinhoud' van het christelijk geloof samenvat in een zevental punten. Het zevende punt handelt over 'Gods koninkrijk dat komt'. Dat heeft 'absolute waarde': 'Alles ontstaat en vergaat, maar dit Koninkrijk komt en blijft'. G.J. Heering, *De kracht van het geloof. Rede gehouden op het vierde lustrum van den vrijz. chr. stud. bond. Arnhem 16 december 1935*, Utrecht 1939³, 17.

139. De vooroorlogse drukken zijn van 1928, 1929 en 1933.

de door Heering verdedigde gedachte dat evangelie en geweld elkaar uitsluiten onschadelijk te maken.¹⁴⁰ Dat gebeurt volgens Heering door het benadrukken van enige trekken van de oorlogs-Messias in Paulus' eschatologie en in de joodse apocalyptiek, of door te stellen dat de Bergrede alleen bedoeld zou zijn voor een korte tussentijd of zelfs alleen voor het komende rijk van God.¹⁴¹

In het tweede deel van *Geloof en Openbaring* neemt de eschatologie geen uitgebreide, maar wel een belangrijke plaats in.¹⁴² Van het geloof in de synoptische evangeliën (hoofdstuk I.3) wordt door Heering sterk het eschatologisch-ethisch karakter benadrukt. Het komende rijk staat centraal en daarmee gepaard gaat een 'rigoreus-ethisch karakter van het geëischte geloofsleven' (a.w., 28). In 'Openbaring en eschatologie' (II.6) stelt Heering dat de eschatologie sterk betrokken is op de nieuwtestamentische opvatting van geloof en openbaring. Ja, juist in de toekomstverwachting treedt het openbaringskarakter van het geloof aan de dag, het feit dat geloof meer dan ervaring is. Want 'van de toekomst heeft men geen ervaring' (111).

De grond van de christelijke toekomstverwachting (die door de komst van Christus op aarde vastere vormen aanneemt) is het geloof in God als de Heilige en de Almachtige. Deze God belooft dat zijn rijk komen zal, en het zal ook komen. 'Eens zal de Heilige blijken de Almachtige te zijn en de Almachtige de Heilige' (113). Heering waardeert bij Paulus de verbinding van de individuele en de universele eschatologie. Hij dicht de Heilige Geest een belangrijke eschatologische component toe. Ook het presente en het toekomstige horen voor hem bij elkaar. Het geloof geeft ons het nodige in het heden, maar juist het geloof zegt ons ook 'dat het volle Heil toekomstig is' (116).

140. Zie ook de door H. Noordegraaf gememoreerde discussie van G.J. Heering met J.C. Wissing over de betekenis van het koninkrijk Gods voor deze wereld (Wissing promoveerde in 1927 op een studie *Het begrip van het koninkrijk Gods, vooral met betrekking tot de religieus-socialen in Zwitserland*). 'Met Wissing deelt Heering de opvatting dat de toekomst van het Koninkrijk Gods een boventijdelijke bedeling is. Hij wil evenwel meer dan deze vasthouden aan de richting gevende normering daarvan voor de samenleving en verzet hij zich tegen de wijze waarop Wissing het Koninkrijk Gods geheel naar het Jenseits verschuift. Immers, ook in het heden is het Koninkrijk al werkzaam, al wacht het op zijn voltooiing'. H. Noordegraaf, 'Het begrip van het Koninkrijk Gods. Momenten uit de discussie in de vroege oecumene in Nederland', in: S.J. Voolstra en J. Vree (eds), *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid*, Zoetermeer 2000, 227.

141. *De zondeval van het christendom*, Arnhem 1933³, 25-26, 29-31. Na de Tweede Wereldoorlog en na de verschijning van *De verwachting* wordt in de vierde druk van *De zondeval van het christendom* uit 1953 duidelijk gesteld dat de redding van Godswege in twee gestalten tot ons komt: als God die de mens zoekt en als het koninkrijk Gods dat komende is. Heering ziet het eschatologisch gedachtegoed nu beslist niet meer als wapen in de hand van zijn tegenstanders om zijn eigen pacifisme onschadelijk te maken (*De zondeval van het christendom*, Utrecht 1953⁴, 15).

142. Omdat het ons hier gaat om de vooroorlogse eschatologische opvattingen van Heering citeren wij uit de eerste, tweedelige, druk van *Geloof en Openbaring* uit 1935-1937. In 1944 verscheen een tweede herziene druk in één band, in 1950 een derde, gewijzigde druk (eveneens in één band).

'Al wat naar de eeuwigheid tendeert, al wat culmineert in de verwachting van het koninkrijk Gods, en dat doet het christelijk geloof allereerst, is eschatologisch van aard, niet slechts in den tijdeloozen zin van de "crisis" (Barth) en van de z.g. "axiologische" eschatologie (Althaus) – dat al 't tijdelijke onder het oordeel van het eeuwige staat, blijft natuurlijk het uitgangspunt – maar ook en vooral in den reëel-eschatologischen zin der wêrkelijk-laatste dingen, ta eschata, aan het einde van dezen aeoon. Zeker, Christus is ook in het heden de Redder, Hij heeft door den H.G. de verlossing gebracht ook in het heden, en van het gebrachte heil leeft de gemeente der geloovigen. Doch zoolang de mensch ménsch blijft, en dat blijft hij ondanks zijn geloofsverlossing zoolang hij leeft in deze onverloste wereld, kan zijn verlossing niet anders dan aanvankelijk zijn. Juist wát hij ervaren heeft, doet hem beseffen dat het nog maar een begin is; de rijke gave doet hem verlangen naar meer; nu ziet hij pas, hoe arm hij is' (116).

Ook als het om eschatologische vragen gaat blijkt de vrijzinnige Heering wars van speculaties. Hoe de verhouding tussen tijd en eeuwigheid precies is (iets waarop hij overigens in *De verwachting* uitgebreid terug komt), of deze wereld zal verdwijnen of een andere gedaante aanneemt, er wordt in de evangeliën verschillend over gedacht en wij moeten ons er dus niet te veel het hoofd over breken.

Heering stelt nog andere, hermeneutische, vragen. De gedachte aan een duizendjarig rijk voorafgaand aan gericht en rijk van God wordt zonder meer afgedaan als 'een fantastische speculatie, die aan de ongebreidelde Joodsche apocalyptiek ontleend is' (119). Tegelijk ziet hij het gevaar dat juist als het om de eschatologie gaat alles aan het verstand geofferd wordt. Juist, of beter: ook hier moet een middenweg gevonden worden die in geloof accepteert dat in de eschatologie gedachten schuilen 'die niet alleen supra maar ook contra naturam et rationem schijnen te zijn' (120). Het belangrijkste voor de gelovige is dat het koninkrijk komt, niet wanneer en hoe precies, en... het oordeel hoort daar zeker bij.

Overigens valt het in *Geloof en Openbaring* op dat wel uitgebreid over het kruis gesproken wordt, maar eigenlijk nauwelijks over de opstanding, laat staan dat het eschatologisch karakter van de opstanding tot uiting komt.¹⁴³

We zullen zien dat Heering op veel van de in *Geloof en Openbaring* aangesneden thema's na de oorlog uitvoerig terugkomt.

143. Vergelijk Meijering die van Roessingh stelt dat de opstanding in zijn christologie geen rol speelt, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 18. De opstanding komt bij G.J. Heering na de oorlog iets uitgebreider ter sprake, zie 3.2.7 van dit onderzoek. P.D. Tjalsma spreekt overigens van een eschatologisch perspectief in het werk van G.J. Heering dat nauw met de christologie verbonden is ('Heering's plaats in het rechts-modernisme', in: *In Koninklijke Dienst. Opstellen aangeboden aan Professor Dr G.J. Heering op zijn zeventigste verjaardag 15 maart 1949*, Arnhem 1949, 70).

3.1.3.2 Na de Tweede Wereldoorlog

Ook in ander na-oorlogs werk dan *De verwachting* komt de eschatologie ter sprake, onder meer in zijn in 1945 verschenen *De christelijke Godsidee*. Het christendom heet hier 'de godsdienst van de hoop' (a.w., 129): 'De hoop hangt onverbrekkelijk samen met het karakter der profetische religie' (130).

'De begrippen "God" en "Uitkomst" behoren in den Bijbel bijeen. Hij is een reddend God, Hij wil redden, en omdat Hij almachtig is en zoowel de tijden als de omstandigheden beheerscht, kan en zal Hij redden, op Zijn wijze en op Zijn tijd, zoo niet in den tijd, dan in de eeuwigheid' (130). (...)

'God is een God van uitkomst en daardoor van de toekomst. Een Christen heeft nooit het licht achter zich maar altijd vóór zich, want dáár verrijst het Rijk. "Uw Koninkrijk kome", bidt hij dagelijks en hij weet: het komt. Want de christelijke hoop heeft geen keerzijde in den angst, maar haar vaste fundament in het geloof' (131).

De bijbelse verwachting kan alleen geboren worden 'uit de spanning der Godsidee en een scherp dualistisch geaard monotheïsme' (161).

'Alleen waar hevig de discrepantie wordt gevoeld tusschen de souvereiniteit Gods over een zondige, smartelijke wereld enerzijds en Gods gerechtigheid en liefde anderzijds, begint de stuwung, die de golven van het geloof hoog doet gaan in een reikhalzen naar een toekomst, waarin blijken moge, wat we hier wel gelooven, maar niet zien: dat deze gerechtigheid en liefde toch één zijn, niet alleen met elkander, maar ook met de souvereine Almacht. Van deze eenheid is Christus, des Almachtigen Zoon, het symbool, voor deze toekomst is Hij, de Strijder en Overwinnaar Gods, de waarborg' (161).

De christelijke Godsidee, met een stevig ethisch accent, is nooit te scheiden van de gedachte van Gods koninkrijk. De christelijke Godsidee 'dringt en drijft' (182) naar de eschatologie omdat de in haar gegeven spanning alleen in die richting kan worden opgelost.

Waar de spanning tussen Gods souvereiniteit over een zondige wereld en zijn gerechtigheid en liefde wordt gevoeld, daar wordt het komende Godsrijk intens verwacht. Juist die 'geweldige spankracht der Messiaansche Godsrijkverwachting' moet behouden blijven.

Heering legt de volle nadruk op de ethische aard van Gods heiligheid¹⁴⁴

144. Vergelijk Kants ethiek van gehoorzaamheid aan de zedewet. Bij Kant waardeert Heering ook het besef dat 'de incongruentie op aarde van deugd en gelukzaligheid' vraagt om vereffening door een hogere macht in een andere wereld (*De menselijke ziel*, 76). Hier is eveneens de 'vergeldingsgedachte' aan de orde, a.w., 148-149.

en juist die nadruk 'op het ethische moment in de Godsidee vraagt om een toekomst, waarin Gods zedelijke wil zich doorzetten en triomfeeren zal' (176). En dus heeft de vrijzinnig hervormde theoloog W. Banning ongelijk wanneer hij stelt dat bij dieper geloofsleven de verwachting minder betekenis krijgt. Het is omgekeerd. Waar het geloof groeit krijgt de toekomstverwachting juist groter betekenis (180).¹⁴⁵

Met *De verwachting* (1952) maakten we reeds kennis in hoofdstuk 2. We komen er in paragraaf 3.2 uitgebreid op terug.

In 1955 tenslotte verschijnt van Heerings hand nog een boek dat tezamen met *De verwachting* als een tweeluik kan worden beschouwd, *De menselijke ziel. Haar wezen en bestemming*.¹⁴⁶ In het jaar van zijn dood verschijnt dus een boek waarin Heering uitvoerig ingaat op het leven na de dood. Het gaat hier om individuele verwachting die aansluit bij en opgenomen is in de universele verwachting van het koninkrijk Gods (aldus G.J. Heering zelf in het woord vooraf, 7). Beide werken uit Heerings laatste jaren zijn voor ons onderzoek van belang, al wordt *De menselijke ziel* in de literatuur veel minder vaak genoemd.¹⁴⁷

3.1.3.3 Het zielsbegrip bij G.J. Heering

Uit de titel van *De menselijke ziel* blijkt het belang van het zielsbegrip voor Heering. Zijn oratie uit 1917 handelde reeds over *De zelfstandigheid der ziel*.¹⁴⁸ Bijna veertig jaar later komt hij er uitgebreid op terug. Voor de christelijke denker draait het volgens Heering om God en de menselijke ziel (*De menselijke ziel*, 12). Met Plato (de ziel is onvergankelijk maar kan na de dood niet automatisch 'een soort eeuwig leven' tegemoet zien, a.w., 18) en Kant (de ziel is 'kenner en drager der absolute geboden en normen, als ethisch-metafysisch wezen, dat Gods wil heeft te willen', 79) handhaaft de christelijke zielskunde 'de individualiteit, de zelfstandigheid, de metafysische oorsprong en het transcendente wezen der ziel' (141). Het is de ziel 'die aan het leven zijn waarde en betekenis geeft' (136). De ziel is verdeeld, bevat goed én kwaad tegelijk, en het is Gods Geest die helpen moet. Zoals 'de oude Remonstranten' al beleden: het heil is uit God 'door Wien wij in Christus, door Zijn Heilige Geest, moeten herboren en

145. Hier kritiseert Heering, met een beroep op de Duitse theoloog Karl Heim, ook de dialectische theologie 'waarin het eeuwige voortdurend het tijdelijke "oordeelt" en deze eeuwig-onvolkomen wereld voortdurend in de "crisis" staat van de heiligheid Gods' (*De christelijke Godsidee*, 181).

146. G.J. Heering overleed op 18 augustus 1955. De verschijning van *De menselijke ziel* maakte hij niet meer mee.

147. Ook Braakman behandelt onder het kopje 'Heimwee naar de toekomst van God' alleen *De verwachting* (*Heimwee naar het Koninkrijk*, 92-98). Overigens noemt hij *De menselijke ziel* wel, a.w., 38.

148. Over het begrip ziel en de in de remonstrantse Geloofsbelijdenis van 1940 gefomuleerde opdracht om de zielen te leiden op de eeuwige weg, zie K.J. Holtzapffel, 'Kerk van Christus', in: Johan Goud en Koen Holtzapffel (eds), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer 2004, 130-132. Over de idee van de onsterfelijke ziel in de christelijke traditie en de relatie met het lichaam, Van de Beek, *God doet recht*, 64-69.

vernieuwd worden' (122). Maar Gods genade werkt niet zonder ons. Het christelijke zieleleven is

'een paradoxale synthese van Gods initiatief en Zijn overheersende actie en 's mensen reële werkzaamheid, zijn reële daad. De Vader trekt en roept de verloren zoon. Maar deze zoon staat op en gaat uit eigen beweging uit berouw en heimwee' (122, 123).

Volgens Heering bereikt de samenleving haar bestemming niet in de geschiedenis. Hoe zit het dan met de bestemming van de menselijke ziel? Zou die over de dood heen reiken? Ja, de christelijke zielkunde dringt daartoe, mede in het licht van haar Godsopvatting (vergelijk de redenering ten aanzien van het koninkrijk Gods!). Maar de vraag naar het leven van de ziel na de dood is wel een zaak 'van inzicht en geloof' (142) en Heering kan zelf niet alle 'in ons historisch Christendom levende verwachtingen en voorstellingen' aanvaarden. Zoveel is zeker: het christendom heeft het leven uit de dood, het toekomstig leven 'aan ethische voorwaarden gebonden' (144). Het christendom is immers tegelijk ethisch, teleologisch en eschatologisch gericht.

3.1.3.4 Theocratie als aardse uitdrukking van hemelse verwachting¹⁴⁹
In de in 1931 te Zürich gehouden rede over *De Kerk en haar Vredestaak* gaat Heering uitgebreid in op 'Theokratie en Koninkrijk Gods'.¹⁵⁰ De scheiding van kerk en staat wordt door hem noodzakelijk genoemd, maar dat geldt niet voor een scheiding van *godsdienst* en staat. *Profetisch* geloof, en christelijk geloof is dat, kent als grondgedachte de heerschappij van God op aarde. Die heerschappij is er nu nog niet volledig, dat is evident, maar mag ook niet met een zekere gemakzucht naar het einde der tijden worden doorgeschoven. Uit een van de subkopjes in de rede ('Theokratie en Koninkrijk Gods') blijkt al dat voor Heering theocratie en (verwachting van het) koninkrijk van God nauw met elkaar verbonden zijn. Hij noemt theocratie een 'vormgevend beginsel' dat gevoed wordt door de verwachting van dat koninkrijk:

'De theokratie is de aardsche uitdrukking van de hemelsche verwachting. Theokratie is niet de opbouw, maar de voorbereiding van Gods Koninkrijk' (a.w., 11).

Het rijk van God kan door mensenhand niet worden gemaakt, maar het mag ook niet passief worden afgewacht. Daarbij helpt dat er verband is tussen hemel en aarde en dus 'heilige richting en aanloop in deze richting,

149. Zie hierover ook Holtzapffel, 'Over theocratie als aardse uitdrukking van hemelse verwachting', in: *Al doende geloven. Over de kerkelijke betrokkenheid bij maatschappelijke vragen*, Utrecht 2007, 18-22.

150. Ten onrechte beweert Braakman dat Heering de gedachte van de theocratie pas veel later ontwikkelde (*Heimwee naar het Koninkrijk*, 45).

naar *dit* Doel' (11). In die richting moeten mensen leven en arbeiden en die richting heet theocratie.

Theocratie is dus tussenvorm. Zij tilt het aardse leven reeds boven het alledaagse uit en laat van het hemelse al iets proeven. Ja, theocratie 'is de verbinding tusschen menscheidswereld en Godsrijk en houdt met de realiteit van beide rijken rekening' (12). Het is voorlopige realisering van gerechtigheid op aarde, als compromis tussen evangelische geboden en harde eisen van het leven van alledag.

En juist de kerk heeft hierbij een belangrijke rol te vervullen omdat zij bekend is met zowel de realiteit van deze wereld als van het koninkrijk Gods. Zelfstandig tegenover staat en samenleving staand heeft zij voor haar deel mee te helpen bij de realisering van de theocratie. Zo tracht de kerk Gods rijk mee voor te bereiden. Aldus Heering in Zürich.

Ruim twintig jaar later (in 1952) zal Heering in *De verwachting* deze theocratische gedachte in bijna gelijke bewoordingen opnieuw ter sprake brengen. De theocratie moet de hemelse, eeuwige wetten van gerechtigheid, broederschap en barmhartigheid kennen en de aardse wetten van het land daaraan zoveel mogelijk conformeren. Niet met de pretentie het rijk van God op te bouwen, wel vanuit de opdracht het komende rijk als getuige en als aanloop voor te bereiden.¹⁵¹

In een artikel uit 1957 over 'Theocratie en eschatologie in de theologie van prof. Heering'¹⁵² laat H.J. Heering zien dat geloof en ethiek reeds spoedig in het denken van zijn vader verbonden werden, maar dat de verwachting van het koninkrijk Gods daar oorspronkelijk niet zo duidelijk bij hoorde. Volgens de zoon zijn de eschatologische denkbeelden van zijn vader voortgekomen uit diens ethische en theocratische gedachten en tevens uit de Godsconceptie. Het heilig recht Gods en daarmee verbonden een sterk theocratisch vertrouwen, ze stonden oorspronkelijk centraal, en G.J. Heering verbond dit met zijn christenpacifisme. Pas toen er kritiek kwam op dit christenpacifisme ('het wilde immers in deze wereld handelen als leefde men reeds in het Koninkrijk Gods! (...) Het is noch geoorloofd noch mogelijk om zo eschatologisch te leven', a.w., 56-57), bleek nadere doordenking van de verhouding van theocratie en eschatologie noodzakelijk, vooral in hun tegenstrijdigheid. Als God nu de wereld al regeert, wat valt er met het oog op de toekomst dan nog te verwachten, en omgekeerd: als Hij eens zijn

151. G.D.J. Dingemans onderscheidt hierbij tussen een ruimere en meer strikte opvatting van theocratie. In de ruimere moeten politiek en maatschappij rekening houden met Christus' heerschappij, en opkomen voor recht en gerechtigheid. In de striktere opvatting komt men op voor het christelijke, zelfs reformatorische karakter van de natie, 'waarvoor ook de overheid, op haar specifieke wijze, verantwoordelijk is' (*Een huis om in te wonen. Schetsen en bouwstenen voor een Kerk en een Kerkorde van de toekomst*, Den Haag 1987, 32). Heerings theocratische opvattingen kunnen tot de ruimere variant gerekend worden, al hanteert ook hij termen als 'christelijke natie' en 'corpus christianum'. Vergelijk Van Ruler, 'Theocratie en tolerantie' in *Theologisch Werk III*, Nijkerk 1971, 164-177.

152. In *De theologie van Prof. Dr. G.J. Heering*. H.J. Heering refereert hier aan het eerste hoofdstuk ('God regeert') uit G.J. Heerings boek *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, Amsterdam 1954.

rijk pas vestigt, staat de wereld van nu daar dan helemaal buiten?

H.J. Heering laat zien hoe in de loop der jaren het eschatologisch inzicht 'a.h.w. met noodwendigheid uit het theocratisch geloof zelf ontstaan' is (58). De ethiek zette bij G.J. Heering 'haar stempel op de dogmatiek', niet omgekeerd (68). Eerst verscheen *De zondeval van het Christendom*, daarna pas *Geloof en Openbaring*. Nog preciezer: gewetens-verontrusting over verbinding van christelijke kerk en modern oorlogsbedrijf leidde tot ethische doordenking die de dogmatiek mee vormde. Vanaf het begin van de Eerste Wereldoorlog stelde Heering zich de vraag: 'hoe rijmt zich dit met het Christelijk geloof?'.¹⁵³

In het navolgende is vooral gebruik gemaakt van *De verwachting* en het complementaire *De menselijke ziel*. Het vorenstaande maakt duidelijk dat deze werken het late resultaat zijn van een langdurige betrokkenheid op met eschatologische vragen verbonden thema's.

3.1.4 Beïnvloed door, en vervolgens zelf beïnvloedend...

Voor wij nu het werk van genoemde auteurs systematisch behandelen aan de hand van een dertiental aspecten en kernbegrippen, willen wij eerst kort nagaan welke invloeden bovengenoemde auteurs hebben ondergaan en vervolgens wie zij zelf hebben beïnvloed. We zijn ons er van bewust dat de categorieën 'beïnvloed door' en 'zelf beïnvloedend' vragen oproepen. Hoe wordt bepaald of iemand door een specifiek werk en/of een specifieke denker of situatie beïnvloed is, zeker als dat nergens expliciet wordt vermeld? Hoe breed of smal dienen 'beïnvloed door' en 'zelf beïnvloedend' te worden opgevat?¹⁵⁴ We beperken ons in het navolgende tot een kort overzicht, waarbij wij beide begrippen niet al te scherp omlijnen. In ieder geval is van belang wat de auteurs zelf over mogelijke beïnvloeding geschreven hebben.

Waar het gaat om de invloeden die *Roessingh* ondergaan heeft kan in ieder geval een viertal 'bronnen' worden genoemd:

153. G.J. Heering, *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 64. Zie ook J.R. Kubacki die stelt dat Heerings ethische opvattingen 'de onmisbare achtergrond vormen voor zijn denken over de laatste dingen' ('G.J. Heerings verwachting van het Koninkrijk Gods', in: *Toekomstverwachting bij de Remonstranten*, 47). Kubacki meent dat Heering kritischer dan Roessingh stond ten aanzien van de Zwitserse theologie, in casu Barth en Brunner. Uitgangspunt van Heerings eschatologische gedachten ziet Kubacki 'wellicht meer in het verlengde van de klassieke remonstrantse standpunten: in de ethiek (in de remonstrantse traditie krijgt de soevereiniteit van God een duidelijke ethische dimensie), met name in zijn radicaal en consequent pacifisme' (43-44).

154. Er kan bijvoorbeeld onderscheiden worden tussen de invloed van een directe leermeester, en meer indirecte bestudering van geschriften en doorwerking van gedachten. J.P. Heering stelt zich de vraag of nog wel van directe beïnvloeding gesproken mag worden als hij de invloed van G.J. Heerings *Geloof en Openbaring* op Berkhof poogt aan te tonen. J.P. Heering (= A.H. Idema), 'Transformatie der vrijzinnige theologie', in: *Remonstrantse Toetsen*, 78.

1. *ethisch-orthodoxen* als vader en zoon D. en P.D. Chantepie de la Saussaye¹⁵⁵ en J.H. Gunning jr.¹⁵⁶ D. Chantepie de la Saussaye (1818-1874) liet bijvoorbeeld in 1868 *De toekomst. Vier eschatologische voorlezingen* het licht zien.¹⁵⁷ Hij benadrukt dat Jezus' hoofdgedachte die van het koninkrijk is, en zoekt vervolgens een weg tussen de 'moderne rigting' en de 'confessionele orthodoxie' (a.w., 206), tussen de Scylla en Charybdis van respectievelijk 'de spiritualistische en de materialistische opvatting der profetie' (275).¹⁵⁸ Aan het slot van zijn artikel 'De Uitgangspunten eener Christologie op den Grondslag der kritische Theologie'¹⁵⁹ benadrukt Roessingh de verschillen tussen zijn uitgangspunten en die van de ethische theologie, maar dat doet niets af aan zijn 'dankbaarheid voor wat ethische theologen me hebben gegeven en nog geven';

2. *neokantianen* als Windelband, Troeltsch en in hun voetspoor ook Althaus met hun historiserende vraagstelling en waardenleer. De eerste druk van *Die letzten Dinge*¹⁶⁰ van Althaus beïnvloedde zoals we nog nader zullen bezien het artikel 'Eschatologie' van Roessingh in sterke mate. Wat Roessingh meldt over de ontmoeting met de Eeuwige in het leven hier en nu (in het gebod) is bij Althaus te vinden als de ontmoeting met de norm. In de ervaring van het zedelijke ontmoet de mens de absoluteheid van waarden, het/de Eeuwige;

155. Roessingh schreef een 'In memoriam Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye', in: *Verzamelde werken* 2, 459-471. Over D. Chantepie de la Saussaye en de ethische theologie zie H. Veldhuis, 'Vanuit het midden. Hoofdlijnen van de theologie van Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874)', in: *NTT* 1992 (46/2), 109-123.

156. Over J.H. Gunning jr. (1829-1905) zie Den Hertog, 'Eschatologische verwachting in een eeuw van optimisme', in: *Handboek*, 382-383. Volgens hem bevat Gunnings eschatologie ook 'een appèl aan de christelijke gemeente de toekomst des Heren tegemoet te leven' (383). Over de eschatologische verwachting bij Gunning tevens A. de Lange, 'De eschatologische heroriëntatie van de theologie door J.H. Gunning jr.', in: *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid*, 124-153.

157. De eschatologische voorlezingen zijn opgenomen in *Verzameld werk Deel 3 1865-1874, Een keuze uit het werk van Daniël Chantepie de la Saussaye*, Zoetermeer 2003.

158. Voor de invloed van vader en zoon Chantepie de la Saussaye en van Gunning op Roessingh zie J.P. Heering, 'Met een oprecht verlangen naar God', in: *Karel Hendrik Roessingh*, 34. Heering noemt P.D. Chantepie de la Saussaye Roessinghs 'belangrijkste leermeester'. Zie ook Van Driel, 'De malcontenten. Geschiedenis en 'theologie'', 138. Volgens Van Driel dateren de 'malcontente sympathieën' van Roessingh en G.J. Heering reeds van vóór de Eerste Wereldoorlog (a.w., 184).

159. *Verzamelde werken* 2, 346.

160. F. Holmström noemt dit boek zeer invloedrijk en bepalend voor de discussies over eschatologie na de Eerste Wereldoorlog, *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts*, Gütersloh 1936, 279-281. Bijna veertig jaar na de eerste druk in 1922 verscheen in 1961 nog een achtste druk. Holmströms eigen boek is overigens aan Althaus opgedragen.

3. de *dialectische theologie*¹⁶¹: de spanningsvolle tegenstellingen tussen God en mens/wereld deden opnieuw de behoefte ontstaan aan het gebruik van eschatologische noties. In het artikel 'Eschatologie' noemt Roessingh Barth expliciet en citeert diens beroemde zinsnede over een christendom dat, als het niet geheel eschatologisch is, niets van doen heeft met Christus¹⁶²;

4. natuurlijk kan hiernaast de invloed van de *Eerste Wereldoorlog* moeilijk overschat worden, juist ook als het gaat om de eschatologische vragen. De Eerste Wereldoorlog wakkerde een crisisbesef aan. Sindsdien 'gaan eeuwigheid en tijd niet meer op gemoedelijke voet met elkaar om'.¹⁶³ Gods gericht komt over onze wereld en Roessingh heeft getracht 'deze ervaring met het humanistische element in het christelijk geloof te verzoenen'.¹⁶⁴ Daarbij moeten zijn eigen ervaringen in die Wereldoorlog mede een rol hebben gespeeld. In 'Eschatologie' spreekt hij van een (wederom) kenterende stemming vanwege

'de schijnbaar zinnelooze massadood van vele miljoenen, de radicale verloochening van zoovele hoge waarden der menselijke samenleving als recht en waarheid' die natuurlijk leidde tot de vraag: 'waartoe dit alles, is er zin in deze cultuur, in heel deze tijdelijke wereld, is dit alles, wat wij zien en ervaren, het laatste?' (a.w., 514).¹⁶⁵

Waar het gaat om de door *H.J. Heering* ondergane invloed kan het volgende worden gesteld:

in het vijfde hoofdstuk van zijn dissertatie maakt Heering duidelijk dat hij zowel in het vierde als in het vijfde hoofdstuk veel te danken heeft aan het

161. Adriaanse benadrukt dat Roessingh door zijn vroege dood alleen een 'ondogmatische Barth' heeft gekend: de Barth van vóór de *Kirchliche Dogmatik* ('De invloed van Karl Barth op het theologiseren in remonstrantse kring', in: *Remonstrantse Toetsen*, 159). Voor Roessinghs wat dubbele reactie op de dialectische theologie: J.P. Heering, 'Met een oprecht verlangen naar God', in: *Karel Hendrik Roessingh*, 39. Over Roessinghs reactie op Barth zie S. Hennecke, 'Barth??? Twee vrijzinnige portretten met commentaar en nabeschouwing', in: *Kerk en Theologie* 2008 (59/3), 230-250.

162. Het citaat stamt uit Barths *Römerbrief* waarvan in 1922 een tweede uitgebreide druk verscheen. Roessingh, 'Eschatologie', in: *Verzamelde werken* 4, 514.

163. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 87.

164. A.w., 88.

165. Berkouwer noemt de Eerste Wereldoorlog eveneens: 'Roessingh had de duistere en irrationele aspecten der werkelijkheid ervaren en zag zich geplaagd voor de allerdiepste vragen van *het humanum* in het licht van het eschaton' (*Een halve eeuw theologie*, 26). Berkhof sprak eerder al 'van een door het crisisbesef na de eerste wereldoorlog gevoede actualistische confrontatie van de mens met het transcendente waarin hij het laatste ervaart' (*Gegronde verwachting*, 88). Het argument van het sombere tijdsgebeuren dat vraagt om 'eschatologisch georiënteerd geloof' is ook te vinden in het artikel van de remonstrantse predikante E.B.A. Poortman: 'Het eschatologisch moment in ons geloof', in: *Het Kouter* 1941 (6/7), 219.

boek van H.T. de Graaf, *Om het Hoogste Goed* en ook aan de dissertatie van H. Faber, *De Geschiedenis als theologisch probleem*.¹⁶⁶ Als het gaat om het tijdsbegrip wordt ook Tillich genoemd. Natuurlijk heeft de zoon in algemene zin de invloed van zijn vader ondergaan, maar dat heeft hij later niet alleen positief gewaardeerd. In een interview aan het eind van zijn leven spreekt hij van de 'veel te hoge en strakke eisen' die zijn opvoeding stelde. 'De moraal moest het altijd maar voor het zeggen hebben'.¹⁶⁷ Dan zegt hij ook niet alles terug te willen lezen wat hij ooit in *De opstanding* schreef over de eeuwige toekomst bij God: 'Dat lag nog te veel in de lijn van zijn vader, wiens eschatologie hij ook te verticaal vond'.¹⁶⁸ Tenslotte, zoals Roessingh en G.J. Heering mede door de Eerste Wereldoorlog werden bepaald, zo H.J. Heering door de Tweede.¹⁶⁹

En ten aanzien van de invloed die G.J. Heering heeft ondergaan:

H.J. Heering stelt in het artikel 'Theocratie en eschatologie in de theologie van prof. Heering' dat tussen 1928 en 1953 zijn vader de ogen voor het koninkrijk Gods werden geopend door Kutter, de beide Blumhardts, Ragaz¹⁷⁰, Rauschenbusch en later Schweitzer. Daarnaast is er verwantschap met Roessingh en H.T. de Graaf (62). P.D. Chantepie de la Saussaye was ook Heerings leermeester.

G.J. Heering noemt zelf *Otto's Reich Gottes und Menschensohn* (1934) belangrijk.¹⁷¹ Ook hij onderging de cultuuromslag na de Eerste Wereldoorlog¹⁷² en deelde met Roessingh de invloed van de dialectische theologie.¹⁷³

166. Overigens inclusief het verwijt dat Faber eeuwigheid en vooruitgang te probleemloos op elkaar zou hebben betrokken en aan de transcendentie van het zogenoemde 'Hoogste Goed' te kort zou hebben gedaan.

167. Interview 'Vuile handen' in *Trouw*, 28 november 1997.

168. Meijering, 'De schijnwerper op H.J. Heering 1912-2000', in: *AdRem* 2007 (18/1).

169. Goud noemt 'de verschrikkingen' van Tweede Wereldoorlog en holocaust 'bepalend voor zijn denkontwikkeling' en refereert aan de eerste zin van *De opstanding* (1946!) over 'het mateloze sterven' dat 'de mens van onze tijd' heeft gezien ('God overal en nergens', 76).

170. Buskes noemt in *Dwarsliggers*, 117 Ragaz 'één van Heerings geestverwanten'. Ragaz hielp Heering om het Godsrijk, mede vanuit de bijbelse getuigenissen, niet idealistisch te verstaan maar in relatie tot de (heils)geschiedenis. Over Ragaz zie het reeds genoemde artikel van H. Noordegraaf, 'Leonhard Ragaz en het religieus-socialisme'. In 1977 verscheen van M.J. Top *Leonhard Ragaz. Religieus socialisme contra nationaal socialisme*. Aldaar 144-157. Top memoreert dat G.J. Heering Ragaz in *De verwachting* verdedigt tegen de beschuldiging Gods koninkrijk alleen als aards mensenwerk voor te stellen (150).

171. *De verwachting*, 15. Heering citeert regelmatig uit Otto's boek, vooral in het eerste hoofdstuk over de bijbelse verwachting. Otto hoort voor hem bij de theologen 'die meer synthetisch denken'. Terecht legt Otto nadruk 'op het transcendente karakter van het Godsrijk' (a.w., 142-143). Zie ook 2.6.4 van dit onderzoek.

172. Ook Goud noemt als verklaring voor Heerings pacifisme (en dus voor de mede daaruit voortgekomen eschatologische gedachten) de 'verbijsterende realiteit van de Eerste Wereldoorlog' ('God overal en nergens', 74).

173. Zie daarover Adriaanse, 'De invloed van Karl Barth op het theologiseren in remonstrantse kring', in: *Remonstrantse Toetsen*, 159-164.

Wie hebben zij zelf beïnvloed?

In hoeverre Roessinghs opvattingen over eschatologie specifieke invloed hebben gehad is moeilijk te zeggen. Feit is dat G.J. Heering instemmend passages uit Roessinghs artikelen citeert en dat Roessinghs bijdragen op dit gebied niet vergeten zijn (zie de eerdere opmerking over Roessinghs plaats in overzichtsartikelen over eschatologie).

Dat het moeilijk is uitspraken te doen over uitgeoefende invloed geldt zeker ook voor het eschatologisch gedachtegoed van H.J. Heering. Meijering spreekt van de vruchten van Heerings open manier van theologiseren, waarvan diverse kerkelijke kringen hebben geprofiteerd.¹⁷⁴ Betreft het ook zijn eschatologische opvattingen? We moeten ons beperken tot de constatering dat een boek als *De opstanding*, een van de weinige (vrijzinnig) protestantse bijdragen aan dit onderwerp gewijd, niet onopgemerkt is gebleven.¹⁷⁵

Het meest uitgebreid staan we stil bij de invloed van G.J. Heering. Zijn theologie is wel 'het sluitstuk van de moderne theologie' genoemd.¹⁷⁶ H.J. Heering stelt dat J. de Graaf de theologische lijnen van G.J. Heering het meest rechtstreeks heeft doorgetrokken.¹⁷⁷ Of dat werkelijk zo is zal worden besproken bij de behandeling van J. de Graaf in hoofdstuk 4.

J.P. Heering (onder pseudoniem A.H. Idema) meent dat de receptie van, in ieder geval, Heerings *Geloof en Openbaring* 'eerst in het werk van Berkhof ten volle heeft plaatsgevonden'.¹⁷⁸ Omdat Berkhofs betekenis in de laatste decennia van de vorige eeuw groot is geweest, bezien we J.P. Heerings opvatting nader met betrekking tot de eschatologie.

Volgens Berkhof (1914-1995) hebben axiologische en teleologische eschatologie elkaar in de twintigste eeuw steeds afgewisseld.¹⁷⁹ Die afwisseling loopt bij Berkhof zelf uit op een derde weg 'die van Christus en de Geest uit naar het eschaton toe denkt'.¹⁸⁰ Ons baserend op het slothoofdstuk van Berkhofs *Christelijk geloof* zijn er verschillen aanwijsbaar tussen Berkhof en Heering. Zo bijvoorbeeld als het om het eeuwig leven gaat. Volgens Berkhof zal het eeuwig leven niet geschiedenis-loos zijn zoals bij

174. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 179.

175. A.w., 167 over Berkhofs reactie. Zie ook Van Driel, 'Om de realiteit van het klassiek-christelijk geloof', 257-258.

176. Van Driel, 'De theologische ontwikkelingsgang', 215.

177. H.J. Heering, 'Theocratie en eschatologie', 74.

178. Zie hierover J.P. Heering (= A.H. Idema), 'Transformatie der vrijzinnige theologie', 78-81. J. de Graaf stelt in het *Remonstrants Weekblad* van 15 maart 1986 dat Berkhof aantoonbaar door G.J. Heering is beïnvloed. Over Berkhof en het rechts-modernisme ook Van Driel, 'Om de realiteit van het klassiek-christelijk geloof', 264, 268, mede over Berkhofs blijvende aarzeling ten aanzien van Heerings 'autonomiebegrip'.

179. Berkhof spreekt in dit verband van G.J. Heerings 'fraaie vrijzinnige variant der teleologische eschatologie' (*Gegronde verwachting*, 91).

180. Zo in 'Over de methode der eschatologie', in: *NTT* 1965 (19/6), 491.

Heering en vele anderen wel het geval is.¹⁸¹ Berkhof staat ook anders tegenover de zelfstandigheid van de ziel.¹⁸²

Tegelijk spreekt hij zoals we zagen positief over Heerings teleologisch ontwerp en kan hij, met Heering, als synthetiserend theoloog worden beschouwd, ook inzake de eschatologie. Beiden zoeken ze een weg die de eenzijdige accenten van presente en toekomstige eschatologie tracht te vermijden. Beiden willen de individuele én universele eschatologie tot hun recht laten komen en voor beiden zijn Christus en de Geest belangrijke werkelijkheden als het gaat om Gods toekomst. Berkhof noemt (in Heerings lijn) de toekomst een 'centraal grensbegrip' (a.w., 543), poogt 'extrapolatie' en 'discontinuïteit' samen te denken (546) en onderstreept de eenheid van 'de persoon, de mensheid en het samenlevingsgeheel' (548). Hij benadrukt dat de enige taal die ons ter beschikking staat als het om de toekomst gaat de taal is van het beeld (544). Van het goddelijk ja mag 'net nog iets groter' (554) worden gedacht dan van het menselijk nee, en ook Berkhof is op zijn wijze anti-speculatief. Over een zogenoemde tussentijd tussen sterven en oordeel kan een mens niets zinnigs zeggen (548), al weet Berkhof wel een reeks elementen te noemen van het eeuwige leven (556-558). Tenslotte vindt ook hij (met het heilshistorisch accent in zijn theologie) de aardse geschiedenis van groot belang en ziet verband tussen deze geschiedenis en het eeuwig leven, want 'heel onze cultuurontwikkeling' zal zinvol blijken in verband met de eeuwigheid (562).¹⁸³

3.2 Het werk systematisch bekeken aan de hand van een dertiental aspecten en kernbegrippen

We zullen het eschatologisch gedachtegoed van K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering nu analyseren. We doen dit met hulp van een dertiental aspecten en kernbegrippen die aan de orde zijn bij een 'leer van de laatste dingen'.¹⁸⁴ Gepoogd is zoveel mogelijk aspecten en kernbegrippen

181. Hierover *Christelijk geloof*, 548, 562-563: 'De spanningsvolle drieslag van verleden-heden-toekomst wordt niet opgeheven', 563. In *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1958, noemt Berkhof G.J. Heering als een van vele theologen die menen dat met het eind der tijden ook de tijd ophoudt. In het komende koninkrijk zal er geen tijd meer zijn 'in onze betekenis van het woord' (*De verwachting*, 201). Met Berkhof mee gaat P. Sherry, 'A neglected argument for immortality', in: *Religious Studies* 1983 (19), 23. Zo ook L.J. van den Brom, 'Eschatologie als theologisch laboratorium - Een illustratie', in: *Kerk en Theologie* 1989 (40/2), 117-121.

182. *Christelijk geloof*, 550: men mag zich het eschaton niet denken 'als ontsnapping van de ziel aan de materie'.

183. Ook Van de Beek constateert dat Berkhof veel overeenkomst met Heering vertoont, bijvoorbeeld als het gaat om het (volgens Van de Beek ten onrechte gelegde) verband tussen geschiedenis en Gods heil. Berkhofs idee van 'Christus als zin van de geschiedenis' ziet Van de Beek eveneens bij Heering en eerder al bij Roessingh. Dat geldt ook voor de gedachte dat mensen meewerken aan de bouw van het Godsrijk (*God doet recht*, 252-253).

184. Hiertegenover Sauter die stelt dat het bij de 'leer van de laatste dingen' gaat om 'ihre Ausrichtung der Hoffnung auf das Leben in der Einheit mit Gott, nicht das Repertoire von

recht te doen, daarbij wel rekening houdend met door de auteurs zelf aangesneden onderwerpen (zo ontbreekt 'Israël' als aparte eschatologisch relevante categorie).¹⁸⁵

Als uitgangspunt voor het overzicht is de onzes inziens nog steeds bruikbare indeling van Berkhof gekozen in het boek *Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer* (1967).¹⁸⁶ Berkhof voert zijn lezers daarbij van algemenere naar meer specifieke onderwerpen.¹⁸⁷ Het type eschatologie, de bijbelse fundering, hermeneutische en godsdienstfilosofische vragen gaan vooraf aan bijvoorbeeld opstanding, 'parousie' en gericht.

Alvorens de aspecten en kernbegrippen te behandelen noemen we ze hier kort, waarbij we tevens de betreffende hoofdstukken in het boek van Berkhof vermelden én de betreffende belangrijke passages bij Roesingh en zoon en vader Heering. Het is dan helder waar in het navolgende Berkhofs indeling wordt aangevuld en/of waar andere termen worden gebruikt.

In Berkhofs (overigens niet genummerde) 'indeling in dertien' ontbreken 3.2.5 (God, Jezus Christus, Geest), 3.2.6 (rijk van God), 3.2.11 (plaats van de mens) en 3.2.13 (kerk). Dat wil natuurlijk niet zeggen dat Berkhof hierover niets schrijft in *Gegronde verwachting*. In 3.2.10 en 3.2.12 is een minder specifieke terminologie gehanteerd dan door Berkhof zelf.

Themen, das auch heute immer noch in Lexika unter dem Begriff "Eschatologie" geführt wird: der Tod, das Jüngste Gericht als Gottes Beurteilung aller Menschen und die Urteilsvollstreckung, die Erhebung in den Himmel oder der Sturz in die Hölle' (*Einführung in die Eschatologie*, 214).

185. Zie bijv. het belang dat De Kruijff hieraan hecht bij zijn positieve beoordeling van Moltmanns *Das Kommen Gottes*, 'Een eeuw eschatologie', 280. Maar de vrijzinnigheid kent geen 'Israël-theologie', zo Mijne Bosman-Huizinga, 'Deo vivamus amici: een remonstrants geluid', in: Jannie Kuik en Iris Wevers (eds), *Israël en de Palestijnen: een asymmetrische conflict*, Utrecht 2008, 40-41. Overigens zijn H.J. en G.J. Heering zich zeer bewust van het feit dat in eschatologie het christendom veel te danken heeft aan de 'prachtige toekomstverwachting van Israël', *De verwachting*, 75, eveneens G.J. Heering, *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 74.

Nog weer andere categorieën komen uitgebreid ter sprake in Van de Beeks eschatologisch ontwerp *God doet recht*. Hij besteedt veel aandacht aan de eschatologische betekenis van doop (hoofdstuk 6) en avondmaal (hoofdstuk 10).

186. Natuurlijk zijn andere indelingen mogelijk. In het *Lehrbuch der Dogmatik*, Göttingen 1988, van H.-G. Fritzsche wordt onderscheiden tussen 'Geschichtseschatologie' en 'Individual-eschatologie'. Moltmann onderscheidt in *Das Kommen Gottes* tussen 'Personale -' 'Geschichtliche -' 'Kosmische -' en 'Göttliche Eschatologie'. Berkhof zelf hanteert in het korte deel over eschatologie in *Christelijk geloof* ('Alles nieuw') weer een iets andere indeling dan in *Gegronde verwachting*: 'Christus, de Geest en de toekomst', 'De mensen, de mensheid en de toekomst' en 'Het eeuwige leven'. Met name de plaats van 'koninkrijk Gods', 'mens', 'kerk' en 'hermeneutiek' varieert in de diverse dogmatische werken.
187. In F. Buri, J.M. Lochman en H. Ott, *Dogmatik im Dialog Band I: Die Kirche und die letzten Dinge*, Gütersloh 1973, wordt onderscheiden tussen 'Allgemeine Fragen' (bijvoorbeeld naar type eschatologie, tijd en eeuwigheid, hermeneutiek) en 'Spezielle Fragen' (bijvoorbeeld naar dood, gericht, verzoening). Dit onderscheid is bruikbaar, maar waar vindt de overgang van algemene naar speciale vragen precies plaats? Hoort bijvoorbeeld de vraag naar de betekenis van de opstanding bij de algemene of de bijzondere vragen?

Overzicht van aspecten en kernbegrippen zoals te behandelen in 3.2	Betreffend(e) hoofdstuk(ken) in H. Berkhof, <i>Gegronde verwachting</i> (het nummer verwijst naar de plaats in het boek)	Betreffende hoofdstukken (niet uitputtend) bij K.H. Roessingh (KHR) , H.J. Heering (HJH) en G.J. Heering (GJH)
Welke typen eschatologie zijn in het werk van de auteurs te onderscheiden? (3.2.1)	‘De crisis van de christelijke toekomstverwachting’ (1) ‘Twintigste-eeuwse eschatologie tussen bijbelgezag en levensbesef’ (13)	KHR art. ‘Eschatologie’ GJH <i>De verwachting</i> III ‘De eschatologische richtingen van onze tijd’
Hoe worden bijbelse bronnen gebruikt? (3.2.2)	‘De methode van de christelijke toekomstverwachting’ (2)	HJH <i>De opstanding</i> II – IX GJH <i>De verwachting</i> I ‘De verwachting in de Bijbel’ GJH <i>De menselijke ziel</i> I.2 ‘De Bijbelse beschouwing’
Hoe worden de in dit verband opdoemende hermeneutische vragen beantwoord? (3.2.3)	‘De taal van de christelijke toekomstverwachting’ (3)	HJH <i>De opstanding</i> X ‘De Evangelieschrijvers en wij’ GJH <i>De verwachting</i> III.3 ‘Mythologie en eschatologie’
Hoe wordt de verhouding tussen tijd en eeuwigheid, tussen geschiedenis en eschaton verwoord? (3.2.4)	‘Tijd en eeuwigheid’ (4)	KHR art. ‘Het probleem der geschiedenis’ en art. ‘Geloof en Geschiedenis’ HJH <i>De religieuze toekomstverwachting</i> IV ‘Tijd en eeuwigheid’ en V (4) ‘De zin der geschiedenis’ GJH <i>De verwachting</i> IV ‘Tijd en eeuwigheid’ en V.4 ‘De zin der geschiedenis’
Hoe komen God, Jezus Christus en de Geest ter sprake? (3.2.5)		GJH <i>De verwachting</i> V.1 ‘Ons Godsgeloof’

Komt het rijk van God apart ter sprake en zo ja, hoe? (3.2.6)		HJH <i>De religieuze toekomstverwachting</i> VI 'Het Koninkrijk Gods' GJH <i>De verwachting</i> IV.6 'Koninkrijk Gods en Kosmos'
Welke plaats neemt de opstanding in? (3.2.7)	'Toekomst als opstanding' (5) 'De toekomst en ons sterven' (11)	HJH <i>De opstanding</i> XI 'Credo' GJH <i>De menselijke ziel</i> IV.6 'Opstanding'
Hoe wordt gedacht over Christus' wederkomst, zijn 'parousie' ? (3.2.8)	'Toekomst als wederkomst' (6)	
Gericht: vergaat wat God weerstaat? (3.2.9)	'Toekomst als gericht' (7) 'Toekomst als scheiding' (8) 'Het dubbele beeld van de toekomst' (10)	GJH <i>De menselijke ziel</i> IV.2 'Vergelding'
Eeuwig leven (3.2.10)	'Toekomst als verheerlijking' (9)	KHR preek 'De Overwinning op den Dood' GJH <i>De menselijke ziel</i> IV.3 'Voleinding'
Welke plaats heeft de mens met z'n hoop, vrees en verlangen in de betreffende ontwerpen? (3.2.11)		GJH <i>De verwachting</i> V.3 'Het christelijk leven'
Hoe wordt gedacht over de mogelijke bijdrage van de mens aan de komst van Gods rijk? (3.2.12)	'Eschatologie en futurologie' (12)	HJH <i>De opstanding</i> XI.9 'Opstanding is in dit alles ook een actief beginsel' GJH <i>De verwachting</i> V.5 'De betekenis van ons leven voor het komende Rijk'
De plaats van de kerk (3.2.13)		HJH <i>De religieuze toekomstverwachting</i> VI (2) 'Christus en Zijn rijk' GJH <i>De verwachting</i> V.5 (3) 'De Kerk'

Na het overzicht van aspecten en kernbegrippen (3.2.1 tot en met 3.2.13) wordt een aantal samenvattende opmerkingen per auteur gemaakt (3.3.1), worden de auteurs kort met elkaar vergeleken (3.3.2) en worden tenslotte enige conclusies uit het verzamelde materiaal getrokken (3.3.3).

3.2.1 Te onderscheiden typen eschatologie

Zoals in de inleiding (1.2) reeds is opgemerkt, bij de ordening van eschatologische vragen wordt onderscheid gemaakt tussen *presente* (actuele) en *toekomstige* (futurische) eschatologie. Tevens wordt onderscheiden tussen *individuele* en *universele* (sociaal-maatschappelijke) en tussen *realistische* en *idealistische* eschatologie. In hun werk hebben de auteurs met deze onderscheidingen gewerkt. Ons interesseert daarbij in het bijzonder het door Troeltsch en Althaus benadrukte onderscheid tussen presente en toekomstige eschatologie.

In zijn invloedrijke¹⁸⁸ artikel over eschatologie uit 1910 (in de eerste druk van *RGG*) schrijft Troeltsch dat godsdienst een ervaring van laatste dingen is, van laatste werkelijkheden en waarden die met de tijd niets van doen hebben. Vanuit dat uitgangspunt komt hij vervolgens tot een dubbel eschatologiebegrip. Een pantheïstisch-immanente grondvorm van eschatologie is te onderscheiden van een personalistisch-transcendente.¹⁸⁹ De tweede vorm is tot wasdom gekomen in joden- en christendom.

In Althaus' *Die letzten Dinge* keert dit dubbele eschatologiebegrip terug in de vorm van het onderscheid tussen axiologische en teleologische eschatologie. De idealistisch gekleurde axiologische eschatologie heeft daarbij het primaat.¹⁹⁰ Bij die vorm hoort geloof, bij de andere vorm hoop. Dit onderscheid gaat bij Althaus gepaard met een uitvoerige en principiële bestrijding van een door hem met apocalyptiek geassocieerde 'end-geschiedtliche' eschatologie (die hij niet altijd even helder onderscheidt van een teleologische eschatologie). Voor de lutheraan Althaus heeft de voleinding van deze wereld uiteindelijk niets te maken met een voltooiing van de geschiedenis in de tijd: 'Die "letzten Dinge" haben mit der letzten Periode der Geschichte nichts zu tun'.¹⁹¹ In latere drukken van *Die letzten Dinge* erkent hij dat de eeuwigheid niet volledig kan worden losgekop-

188. Die invloed betrof een hele theologengeneratie, niet alleen Althaus maar bijvoorbeeld ook de jonge Tillich (Den Hertog, 'Eschatologische verwachting in een tijd van crises', in: *Handboek*, 420).

189. Troeltsch noemt de ene grondvorm 'die auf das überall gegenwärtige zeitlose absolute Sein bezogene', de andere 'die auf den Ideen der Freiheit und des Werdens beruhende' ('Eschatologie IV. Dogmatisch', in: *RGG* 2/1910, 626). Van een bijbelse eschatologie is hier overigens geen sprake meer: 'Das Eschaton und das Absolute werden zu austauschbaren Begriffen' (U. Asendorf, 'Eschatologie VII. Reformations- und Neuzeit', in: *TRE* X/1982, 333).

190. *Die letzten Dinge*, 1922¹, 26: 'jedenfalls kommt die teleologische Eschatologie schwerlich zustande, ohne dass "letzte Dinge" sich gegenwärtig aufdrängen. Deren Gegenwart in der Geschichte schafft erst den Dualismus und damit die Spannung der Enderwartung, verbürgt zugleich wie ein Pfand die Erfüllung'.

191. A.w., 64.

peld van geschiedenis en tijd. Er zijn historische tijden die dichter en die minder dicht bij de eeuwigheid staan. Het gaat in de eeuwigheid niet alleen om de opheffing, maar ook om de oogst van de geschiedenis.¹⁹²

Nu zagen we reeds in 2.6.1 dat G.J. Heering vraagtekens zette bij Althaus' opvattingen vanwege diens neiging tot een vorm van tijdloze eschatologie. En dat terwijl, zeker bijbels gezien, de door Heering als verticaal betitelde tijdloos-presente lijn in de eschatologie beslist niet belangrijker of fundamenteeler mag worden geacht dan de horizontaal-toekomstige lijn. De toekomst in godsdienstige zin kan niet zonder tijd en geschiedenis worden gedacht, al is daarmee niet gezegd dat de goddelijke toekomst zelf nog een gebeuren in tijd en geschiedenis zal zijn.

3.2.1.1 Present en toekomstig

Roessinghs artikel 'Eschatologie', waarin de spanning tussen tijd en eeuwigheid centraal staat, is een goed voorbeeld van een door Troeltsch en Althaus beïnvloede gedachtegang die gebruik maakt van het dubbele eschatologiebegrip present-toekomstig.

Met hulp van een lang citaat uit Windelbands *Präludien*¹⁹³ maakt hij duidelijk dat 'midden in de voortglidende golven van den tijd'¹⁹⁴ in een mens het eeuwige geboren kan worden. De vraag naar de laatste dingen wordt voor de gelovige mens ten diepste beantwoord in God de eeuwige. Maar elk mens, gelovig of niet, blijft ook steeds vragen: wanneer en hoe zal het zijn?

De eschatologische verwachtingen, 'het uitzien naar en de hoop op wat eenmaal in de toekomst komen zal' (a.w., 513), spelen een belangrijke rol in de bijbel, juist ook bij een onderdrukt volk als dat van het oude Israël. En de eerste christenen waren vol 'van de spanning van "den laatsten dag", die nabij was' (514). Maar moeten we eigenlijk wel blijven vragen naar toekomst? Ja, zegt Roessingh, we moeten in tijdsvormen blijven spreken en wat geen tijd heeft 'moet toch in den tijd worden voorgesteld' (520)¹⁹⁵, al heeft dat iets absurds. Er valt daarbij niet aan een zekere eenzijdigheid te ontkomen. Daarom spreekt Roessingh eerst eenzijdig over het presente

192. Holmström gaat uitvoerig de verschillende, steeds uitgebreidere drukken van *Die letzten Dinge* na, en laat zien hoe vanaf de vierde druk uit 1933 de plaats van de geschiedenis in de theologie positiever wordt gewaardeerd. Het onderscheid tussen axiologie en teleologie wordt nu beperkt tot de filosofische eschatologie en het belang van de teleologische eschatologie in de bijbel voluit erkend. Toch blijft volgens Holmström de 'Grundstruktur des übergeschichtlichen Gedankenganges' gehandhaafd (*Das eschatologische Denken*, 413).

193. Vergelijk Althaus, die in *Die letzten Dinge*, 1922¹, 17-18 in verband met de axiologie eveneens uit de meditatie 'Sub specie aeternitatis' uit het tweede deel van de *Präludien* citeert. Althaus spreekt van Windelbands filosofische eschatologie, inclusief een idealistisch eeuwigheidsbegrip. Roessingh is vermoedelijk door Althaus geïnspireerd om uit de meditatie te citeren, al haalt hij deels andere zinsneden aan (namelijk *Präludien* 2, 333, 334 en 343).

194. *Verzamelde werken* 4, 511.

195. 'Roessingh wil geen speculaties over de tijdloosheid, over een eeuwigheid, die de tijd zou devalueren', Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, 26.

element in de eschatologie en vervolgens (even eenzijdig) over het toekomstige element.

Het presente element houdt in dat de laatste dag niet over duizend jaar, niet eenmaal aan het einde der tijden plaatsvindt:

‘Nu is het oordeel. Er zal niet “eenmaal” een tijd komen, dat de Antichrist over de wereld rondgaat, nu reeds is zijn macht groot op de aarde. Niet “eenmaal” zal Gods Koninkrijk komen; het is er altijd’ (520).

De vraag naar het wanneer is zonder zin, nu is het oordeel, elke minuut:

‘Iedere tijd is de laatste tijd, iedere dag is dag des oordeels, dag des Heeren’ (521).

Ook in Roessinghs eschatologie-opvatting klinkt dat presente element door:

‘Eschatologie is niet verschuiving naar verre toekomst, maar is opheffing der geschiedenis’ (521);

‘Dat is eschatologie: het zich verbonden weten en gebonden aan de eeuwigheid, aan God, die oordeelt en zich erbarmt. God en mijn ziel, nu’ (521).

Maar tegelijk, en daarmee komt het toekomstige element van eschatologie in beeld: heeft de wereld dan geen betekenis en is de tijd dan niets voor God? Nee, dat toch ook weer niet:

‘zeker, nu is het oordeel, maar straks pas ten volle; ik weet niet, hoe en wanneer. Nu is de heerlijkheid van het Koninkrijk Gods, maar er is meer, dat komen moet’ (521, 522);

‘En nu bouw ik een eschatologie op, die “verwachten” is, hoop, uitzien naar wat nog komen moet’ (522).

Er zal een ogenblik komen ‘waarin de volheid van mijn leven voor mij zal open liggen’ (522), maar ook de volheid van de gemeenschap, van natuur en cultuur. Hoe het zal zijn weet niemand, maar de ‘oude, beeldrijke fantasieën’ (522) van een nieuw Jeruzalem lijken dan zo vreemd niet meer.

Er is dus sprake van tweeheid die niet snel in een hogere eenheid kan worden opgelost. Nu eens leven mensen onder de indruk van Gods tegenwoordigheid, dan weer in de verwachting van zijn toekomst. De ene keer leeft men johanneïsch, ‘het eeuwige leven, dat nu is’, een andere keer paulinisch, ‘het zuchten der schepping om verlossing’ (522).

De tijd kan een mens benauwen: ‘En ik roep tot God, die boven den tijd is, dat Hij ons redde van den tijd’ (523). Maar als de mens iets van Gods eeu-

wigheid heeft geproefd en zich van de tijd heeft losgemaakt, 'dan staan wij toch weer in den tijd, in deze wereld met hare geschiedenis, waar ons werk ligt' (523).

G.J. Heering spreekt eveneens van presente en 'futuristische' eschatologie.¹⁹⁶ Maar zowel hij als H.J. Heering leggen de accenten tegenovergesteld aan die van Troeltsch en Althaus. Nu krijgt de teleologische eschatologie het primaat. Tijd en geschiedenis dienen hun plaats te bezitten in elk eschatologisch ontwerp.¹⁹⁷ En waar bij Althaus de ervaren spanning tussen aan- en afwezigheid van eeuwig heil in deze wereld 'slechts' dient ter verklaring van het ontstaan van de teleologische eschatologie, daar is dit dualisme bij G.J. Heering oorzaak van het ontstaan van alle eschatologie. God is heilig en goed en toch is zijn wereld vol van zonde en leed. Dat mag en dat zal zo niet blijven...

Berkhof noemt in het reeds genoemde overzichtsartikel (de slotbeschouwing van *Gegronde verwachting*) G.J. Heerings eschatologie terecht teleologisch, al betekent dat niet dat Heering geen aandacht zou hebben voor het presente element in de eschatologie. In christologische termen: in Jezus Christus' komst op aarde is het rijk Gods reeds aangebroken, maar het is beslist nog niet voltooid.

Roessinghs eschatologie wordt door Berkhof een door het crisisbesef na de Eerste Wereldoorlog gevoede actualistische (presente) confrontatie van de mens met het transcendente genoemd waarin hij het laatste ervaart. En deze ervaring poogt Roessingh 'met het humanistische element in het christelijk geloof te verzoenen' (a.w., 88). Met die schematische nadruk op het actualistische in Roessinghs eschatologie stelt Berkhof Roessinghs opvattingen te veel op één lijn met die van Troeltsch en Althaus. In het artikel 'Eschatologie' poogt Roessingh zowel de axiologische als de teleologische motieven in samenhang recht te doen (zo oordeelt ook G.J. Heering, zie 2.6.1¹⁹⁸). Hij legt het primaat niet bij de axiologische eschatologie, iets wat zelfs bij de latere Althaus nog wel het geval lijkt te zijn.

196. Zo bijvoorbeeld in *De verwachting*, 134, 139.

197. In die lijn later ook Hoenderdaal die spreekt van de problematische kant van een 'idealistische scheiding tussen toevallige geschiedenis-waarheden en algemene waarheden des geestes' die aan de eschatologie het geschiedenis karakter ontnemen (*Geloven in de heilige Geest*, Wageningen 1968, 156). Hoenderdaal pleit zelf, conform Roessingh, voor een samengaan van de axiologische en de teleologische variant omdat de tijds categorie in eschatologien niet gemist kan worden: 'Eschatologie denkt n.l. steeds tegelijkertijd in heden en toekomst' (a.w., 156).

198. Heering spreekt van het johanneïsche accent ('de eeuwigheid, die den tijd doorbreekt, het oordeel en het Godsrijk in het tijdelooze heden') én het paulinische ('het oordeel en het Godsrijk in de toekomst, aan het einde der tijden, waar alles op uitloopt, maar waarin ook alles zijn verlossing en voleinding vindt'). G.J. Heering, 'Inleiding: Roessingh en zijn Theologie', in: *Verzamelde werken 1*, XXXX. De synoptici ontbreken hier! Ook Den Hertog heeft oog voor het 'teleologisch motief' bij Roessingh, *Handboek*, 425-426.

3.2.1.2 Individueel en universeel, realistisch en idealistisch

Na deze uitvoerige behandeling van het onderscheid tussen presente en toekomstige eschatologie staan we nog kort stil bij de betekenis voor de auteurs van het op twee andere punten gemaakte onderscheid binnen de eschatologie.

H. J. Heering meent dat het individuele heil niet goed denkbaar is zonder 'de mensheid als geheel'.¹⁹⁹ Hij kritiseert in het Amerikaanse denken de nadruk op de individuele inslag van de toekomstige verlossing.²⁰⁰ Zijn vader spreekt van het onderscheid tussen individuele en universele eschatologie. Het evangelie heeft een persoonlijk ('God en de mens, de mens en zijn God') en een sociaal karakter ('Christus en de gemeenschap').²⁰¹ Dat onderscheid herkent G.J. Heering in Ritschls beeld van het christendom als ellips met twee brandpunten (persoonlijke verlossing en rijk Gods) en hij meent dat die twee brandpunten op elkaar betrokken zijn:

'De persoonlijke verlossing maakt helderziende en gelovig ten opzichte van het koninkrijk Gods, en omgekeerd schenkt dat koninkrijk aan die verlossing een verheven doel en bestemming; de verlossing stuwt, het rijk trekt' (*De verwachting*, 56).

In *De menselijke ziel* geeft G.J. Heering aan dat de universele voleinding (de boodschap van het komende koninkrijk) de individuele voleinding overkoepelt, maar dat de universele voleinding toch niet zonder de individuele gedacht kan worden.²⁰² Hoe het individuele eeuwige leven en het Godsrijk zich precies tot elkaar verhouden is een lastig vraagstuk. In ieder geval is Gods koninkrijk er ook nu al, bij God in de hemel ('God is niet zonder Zijn rijk', a.w., 182), en diegenen die het eeuwige leven reeds kennen bevinden zich in die hemel. Maar verondersteld mag worden dat 'de voltooiing' van het Godsrijk op aarde ook voor bedoelde categorie mensen 'iets groots betekenen zal' (182). Want de individuele mens kan niet zonder de gemeenschap, ja pas in de gemeenschap wordt hij volledig mens.

Zo vormt de gemeenschapsgedachte 'de trait d'union tussen de individuele en universele voleinding' (163). En om het nog gecompliceerder te maken: naast de individuele en universele zal er ook een kosmische voleinding zijn, 'een nieuwe hemel en een nieuwe aarde' (163-164). Dat leidt tot moeilijke vragen over de verhouding tussen koninkrijk en kosmos, zeker ook

199. *De religieuze toekomstverwachting*, 3.

200. A.w., 63.

201. *De verwachting*, 69.

202. Zie pagina's 162-166, paragraaf 5 over 'Individuele en universele voleinding' (curs. G.J.H.). Vergelijk Van Ruler die stelt dat het God 'centraal te doen is om de samenleving van de mensen met elkaar, niet alleen in het klein, van persoon tot persoon, maar ook in het groot. Het meest kenmerkende van de nieuwe aarde is, dat daarop gerechtigheid woont' ('Eschatologische Notities', 228). 'De samenleving van de mensen is het hart van historie en eschaton' (a.w., 229).

‘bij de huidige visie op het onmetelijk heelal met zijn honderden melkwegen en zijn myriaden van zonnestelsels’ (166).

Hier moet de ‘docta ignorantia’ maar betracht worden, ‘de kosmische omlijsting van dit Gebeuren aan Hem overlatende’ (166).²⁰³

Tenslotte kan bij de onderzochte auteurs niet van een realistische eschatologie gesproken worden. Toch wil dat niet zeggen dat eschatologische begrippen en beelden niet ook een reële zijde hebben. Voor G.J. Heering is in *Hoe ik tot mijn geloof kwam* het rijk Gods ‘geen utopie, geen droomrijk, maar een reëel Rijk, dat de levende God wèrkelijk zal maken’ (a.w., 80). Zijn symboolbegrip benadrukt dat het symbool representatie én presentie is van dat waarheen het verwijst. En voor Roessingh is het oordeel van God weliswaar niet een gebeurtenis in de tijd waarbij ieder mens staande voor Gods hemelse troon zal worden ondervraagd, tegelijkertijd blijven beelden als van Gods troon nodig, ‘wanneer wij hun levende werkelijkheid willen vasthouden’ (‘Eschatologie’, 520).²⁰⁴

3.2.2 Gebruik bijbelse bronnen

In Roessinghs artikelen over eschatologie is nauwelijks sprake van een beroep op bijbelse bronnen. In ‘Het humanistisch en het eschatologisch element in het Modernisme’ wordt alleen in algemene zin gerefereerd aan Schweitzer en anderen die er voor zorgden dat het humanistische achter het eschatologische element terugtrad in het verstaan van het Nieuwe Testament.²⁰⁵ In ‘Eschatologie’ heet het dat de eschatologische verwachtingen ‘een zeer grote rol spelen in onzen Bijbel’. Dat wordt kort uitgewerkt (zie ook 3.2.3.1), maar zonder verwijzingen naar specifieke bijbelse opvattingen.²⁰⁶ Zijn preek over de overwinning op de dood uit 1915 is losjes gebaseerd op Paulus’ bekende zinsnede ‘Dood, waar is je overwinning? Dood, je engel?’ (1 Korintiërs 15: 55).

In twee subparagrafen gaan we in op de bijbelse oriëntatie van H.J. en G.J. Heering. Zij hebben zich in hun theologische beschouwingen veel duidelijker op bijbelse bronnen georiënteerd dan Roessingh. In eschatologisch stemden zij kennelijk in met de gedachte van Althaus dat ook een leer van de laatste dingen zich op de *bijbelse* toekomstvisie moet baseren.²⁰⁷ Maar hoe omschrijven zij die toekomstvisie dan en vooral, hoe waarderen zij de

203. Hier komt Heerings anti-speculatieve geest naar voren. Elders heet het: ‘Wij moeten ons niet verliezen in grondeloze bespiegelingen’. Er is juist ook in eschatologisch een ‘wijze onwetendheid’ (199, hier citeert Heering Calvijn) die behoedt voor ‘nuda speculatio’ (200).

204. Met Van de Beek zou hier gesproken kunnen worden van een gecombineerd model, zie eerder n. 31.

205. *Verzamelde werken* 2, 369.

206. *Verzamelde werken* 4, 513-514, ook 519-520.

207. ‘Eine Eschatologie, die da meinte, die biblischen Zukunftsworte vergessen und nun auf eigene Faust denken zu können, wäre ein lächerliches Unternehmen’, Althaus, *Die letzten Dinge*, 1933⁴, 64 (in iets andere bewoordingen ook al in de derde druk uit 1926, 53).

verschillende accenten die in de bijbel worden gelegd, in het Nieuwe Testament bijvoorbeeld door de synoptici en Paulus en Johannes?

3.2.2.1 De voorkeur van H.J. Heering voor de synoptici

In *De opstanding* bestudeert H.J. Heering uitvoerig vier 'opstandings-theologieën', te weten die van Matteüs, Paulus, Johannes en de Apocalyps. Bijbels theoloog als Heering is motiveert hij dit als volgt:

'Christus stond op uit de dood. Willen wij de zin van dit getuigenis verstaan, dan zullen wij ons allereerst moeten buigen over het Nieuwe Testament' (a.w., 18).

Overigens erkent Heering dat schifting daarbij noodzakelijk is en daartoe dient te rade te worden gegaan bij 'het inwendig getuigenis van de Heilige Geest' (218).

Voor de nieuwtestamentische schrijvers is Christus' opstanding het antwoord op de laatste vragen van leven en dood. Maar Heering benadrukt dat zijn opstanding eveneens onlosmakelijk verbonden is met de verwachting van het koninkrijk van God, ja zij is daarvan voorspel. Het (oudtestamentisch) profetisme zal dit koninkrijk nooit puur geestelijk maar altijd ook 'aards' zien en in de eschatologie dient die zienswijze behouden te blijven. In het Nieuwe Testament is dat gelukkig het geval:

'Het leven op aarde moet Gode waardig worden ingericht, ook al zullen mensen het Koninkrijk Gods niet bouwen. "Zoekt eerst Zijn Koninkrijk en de gerechtigheid die daartoe behoort, en de rest zal als een toegift u geschonken worden!" (Matth. 6: 33). Het zijn, op andere toon en met gewijzigde inhoud, Jesaia's woorden' (32).

Heering vindt dit profetisch element overigens vooral bij de synoptici terug, in verbinding met het koninkrijk van God. Christus' opstanding is er voorspel tot het Godsrijk. Bovendien:

'In de verwachting van het Koninkrijk Gods ligt de evangelische ethiek hecht verankerd' (32, 33).

Bij Paulus, en zeker ook bij Johannes en in de Apocalyps is dat minder het geval.

Paulus legt andere accenten. Zijn eschatologie is in grote trekken dezelfde als die van de synoptici en het geloof berust op de opstanding. Maar in de evangeliën ligt de opstanding in het verlengde van Jezus' leven en sterven en Heering verwijt Paulus achter de nadruk op de opstanding de glans van Jezus' leven eigenlijk niet meer te zien. De prediking van het Godsrijk komt minder centraal te staan, de verwachting heeft een rustpunt gevonden en daarom spreekt Heering bij Paulus van een gebroken eschatologie. Ethisch

gezien leidt dit eveneens tot een verschuiving. De synoptische ethiek is naast ethiek der genade ook ethiek van de opdracht, zogenoemde bekerings-ethiek. Het koninkrijk Gods is sociaal gericht en het is verbonden met de gerechtigheidsgedachte (Matteüs 5: 20, 6: 33). Maar Paulus' ethiek is alleen nog genade-ethiek, opstandingsethiek:

'Zij geeft de richtlijnen aan voor dat leven uit de dood, dat aan den gelovige geschonken wordt en dat wordt gedragen door de vreugde der verlossing' (112).

Johannes blijft de synoptische traditie trouw in geloof in de lichamelijke van Christus' opstanding, maar Heering mist hier verontrusting over gelovige en wereld, ja de hoop waarvan de synoptici getuigen. Bij Johannes is de eschatologie 'in hoofdzaak van het futurum naar het praesens verlegd' (221). In eschatologie moet Johannes de synoptici dus aanvullen en zeker niet domineren (136).

Waar vrijzinnigen nog wel eens een voorkeur hebben voor het presentische van Johannes²⁰⁸, daar is dat bij Heering, met zijn nadruk op het belang van de verwachting, beslist niet het geval. En wat voor Johannes geldt geldt nog in versterkte mate voor de Apocalyps. Daar wordt bijbelse waarheid in 'hellenistisch-mythologisch gewaad' gehuld (150). Er is sprake van een apocalyptische neiging tot 'illusionisme', van

'de verwaarlozing van het aards-mogelijke en van de historische evangelieprediking, verblinding voor wat God in Christus aan dit leven reeds schonk, een dualisme van nu en straks dat meer irraans dan bijbels is' (222).

Hiervan moet Heering niet veel hebben. Apocalyptiek staat sowieso 'aan de rand van het christelijke erf' (222), en is het 'bête noire in het christendom' (222). Overigens dient haar 'critische functie in de wereld van kerken en secten' (222) beslist te worden erkend en zal ze steeds machtig zijn in tijden van 'wereldse druk en kerkelijke gerustheid' (222).

Concluderend (en rekening houdend met verscheidenheid én eenheid in het nieuwtestamentisch opstandingsgetuigenis) stelt Heering dat de synoptici de continuïteit tussen Jezus' leven en prediking én zijn koningschap na de opstanding gehandhaafd hebben. Daarmee wordt ook de eschatologische verwachting gehandhaafd die in Jezus' koningschap besloten ligt. Bij Paulus staat de opstanding centraal en dat verzwakt de eschatologische verwach-

208. Zo bijvoorbeeld Kuenen in de negentiende eeuw, zie par. 2.5. Ook Buri e.a., *Dogmatik im Dialog Band 1*, 199, legt het verband tussen presente eschatologie en 'Kulturprotestantismus'. In de twintigste eeuw heeft Bultmann het presente in het Johannesevangelie benadrukt, 'das eschatologische Jetzt'. Overigens door het ook aanwezige toekomstige aspect bij Johannes te elimineren, zo L. van Hartingsveld, *Die Eschatologie des Johannes-evangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann* (diss.), Assen 1962.

ting, bij Johannes is die verwachting bijkomstig geworden (want hij 'ziet den levenden en den opgestanen Christus inéén', 155). Evenwel, de grondtoon van het nieuwtestamentisch opstandingsgetuigenis is en blijft dat Gods liefde sterker is dan zonde en dood, dat de gekruisigde Jezus is geopenbaard als levende Heer, dat de eindtijd is aangebroken en dat 'hetgeen in Christus' leven en opstanding aangevangen is' (156) nog niet is voltooid maar dat dat van Godswege spoedig zal geschieden.

3.2.2.2 G.J. Heering: verwachting en geloof in God

Is bij G.J. Heering diezelfde voorkeur voor de synoptici terug te vinden als bij zijn zoon?

In *De verwachting* (1952) spreekt G.J. Heering uitvoerig over de verwachting in de bijbel, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament. Die verwachting is direct verbonden met het geloof in God.

Als grondgedachte van de bijbel noemt hij 'dat God de Schepper is' (a.w., 9) en dus de 'Machthebbende'. Zo heeft Hij zich aan de mens geopenbaard, 'als de God van heiligheid, gerechtigheid en liefde' (9). Maar de mensenwereld weerspiegelt dat niet en daaruit ontstaat heimwee en verlangen, verwachting van toekomst 'die ééns dagen zal, zo waarlijk als God leeft' (10). De verwachting is inherent aan het geloof aan een heilig en almachtig God, die 'niet alleen de Zijnde' is, 'maar ook de Komende' (10). Gods toekomst draagt tweeërlei karakter: 'Oordeel en Rijk' (10). De gedachte van het koninkrijk Gods is in Israël geboren. God is de ware koning, het messiaanse rijk is Gods koninkrijk:

'Israël's geloof en geloofsverwachting zijn in het Christendom verdiept en verrijkt. Maar de oorsprong is dezelfde: de souvereiniteit van God, die Zijn heilig koninkrijk van gerechtigheid en vrede wil en zal vestigen' (11).

Bij alle verschil wachten joden en christenen op de voleinding der geschiedenis. Het messiaanse rijk waarnaar de joden verlangen is het werk van God alleen, bovenaards, en gaat door het gericht heen.²⁰⁹

Voor de synoptici is het koninkrijk van God 'in begin en beginsel' (22) met en in Jezus op aarde gekomen. Dat rijk zal eens voltooid worden en is moeilijk te omschrijven. De diverse aspecten worden samengebonden door de persoon van Jezus, achter wie God staat.

Overigens, de radicale geboden van het evangelie (Bergrede) zijn meer dan eschatologisch bepaalde interimsethiek die in ons heden niet meer relevant zou zijn. De liefdes-eis van het evangelie is niet zozeer eschatologisch bepaald als wel door de Godsgedachte én door de eis volmaakt te zijn zoals de hemelse Vader volmaakt is (Matteüs 5: 48). Het is niet de verwachting,

209. *De verwachting*, 18. Heering volgt hier de hervormde predikant J.C. Wissing die als vermeld in 1927 promoveerde op *Het begrip van het koninkrijk Gods*. H. Noordegraaf, 'Het begrip van het Koninkrijk Gods', 214. Zie eerder n. 140.

maar de Godsgedachte (van een heilige God met een heilige wil die heilige geboden stelt) die een radicale ethiek schept. Het komende gericht accentueert dan 'de radicale ernst dezer ethiek' (24).

Bij Paulus spreekt Heering van een levendige eschatologische verwachting van 'Gods toekomstig oordeel en rijk' (32), maar tevens bespeurt hij bij Paulus geloofsgedachten die de eschatologische verwachting kunnen verzwakken: de beleefde bevrijding in Christus die later zal leiden tot de gedachte dat de verlossing reeds volledig geschied is; de 'hoop op individuele herschepping' die steeds losser komt te staan van de 'messiaans-kosmische herschepping' (33); het feit dat 'alleen Christus en niet Zijn rijk steeds meer het middelpunt van het geloofsleven' wordt (33). Het gaat meer over Christus dan over het rijk dat Hij verkondigde. Overigens, het is in strijd met 1 Korintiërs 15: 50 ('wat uit vlees en bloed bestaat kan geen deel hebben aan het koninkrijk van God') om in later tijd alle nadruk te leggen op 'opstanding des vleses' (32).²¹⁰

Voor Heerings gevoel is in het evangelie van Johannes de eschatologische verwachting 'op de achtergrond gedrongen' (33). De hier te bespeuren 'Helleense geest' is 'evenmin messiaans als de mystiek' (33). Geloven heeft geen profetisch accent meer en over het koninkrijk Gods wordt nauwelijks gesproken. Het heil is 'bijna uitsluitend-individueel' (37) gedacht en bij alle waardering voor Johannes noemt Heering dit 'een groot verlies' (37). Toch blijft ook in dit evangelie een zekere spanning voelbaar tussen 'nu reeds' en 'nog niet'.²¹¹

De Openbaring van Johannes, voor Heering een christelijk voorbeeld van apocalyptische literatuur, kent natuurlijk wel een (gespannen) verwachting: parousie, duizendjarig rijk, speculatieve apocalyptische berekeningen. Maar de anti-speculatieve Heering toont zich dankbaarder voor de eschatologie van de synoptici met hun 'eenvoud en soberheid der toekomstschildering' (27). En terecht schilderen de synoptici Jezus als profeet van het Godsrijk en niet als apocalypicus (zoals Schweitzer dat deed).

Concluderend: ook bij G.J. Heering staat de waardering van de synoptische toekomstverwachting centraal. Tot haar eigen schade heeft de kerk Paulus op johanneïsche wijze uitgelegd en het Johannesevangelie centraal gesteld. Zo won in de kerk het verleden het van de toekomst en kreeg de secte de rol toebedeeld 'aan de Toekomst' (38) te herinneren. De eschatologische verwachting werd helaas 'meer een geloofsartikel dan een levend geloof' (38).

210. Heering baseert zich hier mede op *De opstanding* van H.J. Heering, een boek dat hij op de pagina's 31 en 32 aanhaalt.

211. Jager noemt Heerings kritiek op Johannes eveneens: 'Johannes ziet het eeuwige leven bijna uitsluitend individueel en heeft een zwakke eschatologie' (*Het eeuwige leven*, 379). Maar Jager neemt Johannes (en Paulus) in bescherming tegen dergelijke kritiek. Johannes 'wijst op de toekomst', er is geen sprake van een 'boventijdelijke mystiek' (a.w., 549). Zie ook H. Baarlink, W.S. Duvekot, A. Geense (eds), *Vervulling en voleinding*, Kampen 1984. Toekomstige eschatologie bij Paulus is bijv. te vinden in Romeinen 8: 18-30.

Zowel hij als zijn zoon onderscheiden, dit in navolging van de negentiende-eeuwse liberale theologie, scherp tussen profetisch-ethisch geïnspireerde eschatologie²¹² en apocalyptiek. Ook al spreekt eschatologie vaak in apocalyptische taal en kan zelfs Jezus als apocalypticus worden gezien (Schweitzer), apocalyptiek is (te) dualistisch en speculatief en de verbinding van apocalyptische beelden met concrete historische gebeurtenissen is problematisch.²¹³

3.2.3 Hermeneutische vragen²¹⁴

Wie zich met eschatologische thema's bezig houdt ontkomt niet aan hermeneutische vragen. Hoe behouden wij het zicht op de eschatologische waarheidsmomenten, waar wij tegenwoordig moeite hebben met de eschatologische taal en het eschatologische wereldbeeld? Slaan woorden als voleinding, gericht en heil op empirische toestanden, of zijn het symbolen 'voor het beslissingskarakter der werkelijkheid'.²¹⁵ Hoe gedetailleerd kan er überhaupt over de toekomst gesproken worden? Van Ruler zegt in alle scherpste:

'Vraagt men, wat men nu precies onder deze toekomst-in-striktezin moet verstaan, wat men zich daarbij kan denken en voorstellen, dan staat men met de mond vol tanden. Wat is dat: de wederkomst van Christus? (...) Op deze vragen kan men alleen antwoorden: dat weet ik niet precies, ik spreek hier niet meer geheel exact, in discursieve begrippen, ik spreek in beelden'.²¹⁶

In de derde hypothese formuleerden we de verwachting dat de remonstrantse auteurs oog hebben voor deze vragen, en dus voor herinterpretatie en symbolische uitleg (eventueel: voor de in de twintigste-eeuwse theologie zo belangrijke notie van 'ontmythologisering').

212. Vergelijk Ragaz, die G.J. Heering beïnvloedde. Hij onderscheidt twee geloofsvormen: een 'esthetisch-cultisch' en een 'ethisch-profetisch' gerichte geloofsvorm. Volgens hem is de eerste bij Paulus en Johannes, de tweede bij de synoptici te vinden. H. Noordegraaf, 'Leonhard Ragaz en het religieus-socialisme', in: *Kritisch denkerslexicon*, 13.

213. In die lijn later ook Hoenderdaal die stelt dat de beelden waarin de apocalyptiek zich uitdrukt 'verwarrend' werken en niet het ontstaan bevorderen van ruimte 'voor een geloof dat de beweging Gods in de tijd erkent en de eigen existentie in de tijd met deze beweging Gods kan verbinden' (*Geloven in de heilige Geest*, 157).

214. Over het begrip hermeneutiek als kunst van het uitleggen en begrijpen: Plum, *Spreeken over God*, 41-45. Over de hermeneutiek van eschatologische uitspraken: Rahner, 'Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen', 401-428 en Buri, e.a., *Dogmatik im Dialog, Band 1* III/22, 'Die Hermeneutik eschatologischer Aussagen', 230-240.

215. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 88.

216. Van Ruler, 'Eschatologische Notities', 217. Van de Beek noemt dat de spanning tussen voorstelling en voorstelbaarheid (*God doet recht*, 85). Onze taal is inadequaat om de eschatologische werkelijkheid te beschrijven. Toch moeten we spreken, maar daarbij aangeven dat het om een 'hernieuwde wereld' gaat die aan andere categorieën onderworpen is dan de huidige (a.w., 90). Alle eschatologische taal verwijst naar een werkelijkheid 'die omvattender en groter is dan wat dit ondermaanse kan bevatten' (344).

3.2.3.1 Roessingh en de oud-christelijke toekomstverwachting

Roessingh stelt duidelijk: 'wij kunnen ons niet meer vinden in de vormen der oud-Christelijke toekomstverwachting' (*Verzamelde werken* 4, 519). De 'Rede over de laatste dingen' in Marcus 13 wordt daarbij als voorbeeld genomen:

'de grootsche natuurverschijnselen, de zon, die zal worden verduisterd en de maan, die zal ophouden te glanzen, de sterren, die van den hemel zullen vallen, de parousie van den Christus op de wolken, de opstanding der dooden, de Antichrist, die zal rondgaan over de aarde, het duizend-jarig rijk, de verschrikkingen van de hel en de zaligheid van den hemel. In dien kinderlijken vorm zullen niet velen zich meer in die geloofswereld kunnen thuis voelen', (a.w., 520).

Maar hoe moet het dan wel? Moeten we eigenlijk nog wel naar toekomst vragen? Ja stelt Roessingh, we moeten in tijdsvormen blijven spreken:

'Wat geen tijd heeft, moet toch in den tijd worden voorgesteld' (520).

Maar zodra dat gebeurt klinkt het ook weer absurd. Toch dienen mensen tot dramatische beelden hun toevlucht te nemen wanneer zij 'hun levende werkelijkheid' vast willen houden (520).

3.2.3.2 H.J. Heering en de pneumatische duiding van bijbelse begrippen²¹⁷

In het tiende hoofdstuk van *De opstanding*, 'De evangelienschrijvers en wij', stelt H.J. Heering uitgebreid de vraag aan de orde naar de verschuivingen

'die gedurende de 19 eeuwen tussen de bijbelschrijvers en ons hebben plaatsgevonden in het leven, denken en geloven' (a.w., 157).

De evangelienschrijvers denken visueel, beeldend, concreet en realistisch. De tegenstelling mythe-geschiedenis, onhistorisch-historisch kennen zij niet en ziel en lichaam vormen nog een eenheid. Wij die veel later leven kunnen dat niet meer overnemen. Voor ons is er een blijvende kloof tussen 'geschiedenis en Gods heilsverwachting' (183). Bovendien zijn bepaalde woordcombinaties en voorstellingen 'volstrekt onaannemelijk' geworden, bijvoorbeeld de paulinische voorstelling van de opstanding van het lichaam (die niet hetzelfde is als de opstanding van het vlees).

217. H.J. Heering noemt als taak van de hermeneutiek om na te gaan 'of hetgeen de oude tekst zeggen wil, bij voorbeeld ten aanzien van de lichamelijke opstanding (H.J. Heering 1946) op een voor huidige verstaanders relevante wijze gezegd kan worden', *God ter sprake*, 91. Heering gaat in op de betekenis van metafoor en symbool en noemt symbolen 'als het ware *verheven metaforen*', 102. Zie ook n. 137.

‘In onze eeuw denkt niemand dan een doorgewinterde theoloog daarbij aan iets anders dan aan spieren en beenderen en wat dies meer zij – terwijl het Paulus juist om iets anders te doen was. (...) Het handhaven van de uitdrukking “opstanding des lichaams” is in onverzoenlijke strijd met het huidige besef van lichaam en dood, en geeft aan onze tijd het wezenlijke der evangelische opstandingsverkondiging niet weer’ (173).

Maar ook nu kan de werkelijkheid worden beleden van ‘Gods reddende macht in oordeel en belofte’ (185).

In de eschatologie geeft het geloof zich rekenschap ‘van de hoop, die in haar is’ (185), maar die eschatologie kan niet tot de geschiedenis gerekend worden. Ze is alleen werkelijk voor het geloof, pneumatische werkelijkheid, ‘werkelijk door de kracht van Gods heilige geest in de geschiedenis en in de gelovigen’ (185). Dat het koninkrijk Gods zeer nabij is, dat is 2000 jaar later niet meer vol en vast te houden. Maar wel ‘het besef van Gods grote nadering, en het weten dat alleen aan Hem het laatste woord is, ook op deze aarde!’ (185). Zoals van de opstanding (zie 3.2.7), zo spreekt Heering ook van het rijk van God paradoxaal als van een *historische mythe*:

‘... niet alleen richt- maar ook eindpunt der geschiedenis, uitdrukking van het geloof dat alle dingen uiteindelijk in Gods hand zijn; eeuwig naderend, en uiteindelijk alles overwinnend; door de tijd brekend, en achter alle geschiedenis vervuld; de historie richtend, en bovenhistorisch haar voleindigend’ (187).

De pneumatische duiding van bijbelse begrippen blijkt voor Heering bijna een hermeneutisch principe te zijn. Het begrip *eeuwigheid* in het Nieuwe Testament is een ‘ethisch-pneumatisch en een dynamisch begrip’ (189). Het is reëel, ‘als het einde dat in Gods hand is, als pneumatisch gebeuren’ (191). Ook *wonderen* hebben een pneumatisch, niet zintuiglijk-waarneembaar karakter, en dat geldt tevens voor het wonder van de opstanding. Voor de bijbelschrijvers is het wonder eerder boven-natuurlijk dan tegen-natuurlijk, het wijst in de natuurlijke gebeurtenissen zelf Gods verlossing aan. Dat is een geheimenis, alleen zichtbaar voor wie ogen heeft om te zien (en dus bekeerd is).

In de negentiende eeuw werd, zeker voor de vrijzinnigheid, boven-natuurlijk gelijk aan tegen-natuurlijk, wonder werd mirakel. Maar waar het om gaat is dat de tekenen toen en nu moeten worden verstaan en dat daarbij toch niet ‘de maatstaf van een hedendaags natuurbegrip, door het verstand opgesteld’ (201) het laatste woord mag hebben.

Heering benadrukt tenslotte opnieuw dat er voor de evangelienschrijvers nog geen spanning bestond tussen (historische) werkelijkheid en (godsdiens- stige) waarheid, al ging het ook bij hen niet om pure historische werkelijkheid, maar om ‘de pneumatische waarheid die zij (namelijk die werkelijk-

heid, K.H.) openbaart' (206). Voor hen kon elk historisch argument als bewijs dienen voor de waarheid van het opstandingsgeloof. Voor ons geloofsdelen gelden zulke bewijzen sinds Kant niet meer. Maar het gaat om wat toen en nu als pneumatische waarheid vanuit pneumatische gegrepenheid ontvangen is. Zich mede beroepend op de inzichten van zijn vader in *Geloof en Openbaring* stelt Heering dat de Heilige Geest (zie verder 3.2.5.3) niet zonder redelijke aanvaardbaarheid en doordenkbaarheid is en ook zedelijk van aard. De pneumatische werkelijkheid 'openbaart zich aan den mens als het Hoogste Goed' (207). De Heilige Geest stemt ons geloof op de openbaring af waarbij mede op grond van pneumatische criteria niet alles als openbaring hoeft te worden aanvaard. Maar in de grond wordt wel aanvaard wat in Christus' opstanding aan de dag treedt en nooit geheel redelijk te verantwoorden is:

'In het geloof heeft men steeds met een dimensie méér te rekenen dan in het redelijke denken. Voor die ene dimensie staan geen redelijke, logische termen meer ter beschikking – die reiken niet verder dan hun gebied. Slechts beelden kunnen gebruikt worden om verder te komen. De geloofstaal kan deze beelden en verbeelding dan ook niet missen. Het denken kan en mag niet anders dan steeds weer trachten die beelden te be-grijpen. In die spanning van het onzegbare, dat toch gezegd moet worden, staat alle spreken over God, en daarmee zeker dat over eschatologie' (243).

3.2.3.3 G.J. Heering: Gods openbaring en bijbelse voorstellingswereld

G.J. Heering erkende de noodzaak van Bultmanns ontmythologiseringsprogramma (zie eerder al 2.6.3). Alleen zo kan de bijbelse boodschap verstaanbaar blijven in de moderne tijd.

'Wij bewijzen zowel het Evangelie als de moderne mens een dienst, wanneer wij de mythologische elementen "kritisch interpreteren", hun betrekkelijke waarde, hun symbolische betekenis aantonen' (*De verwachting*, 117).

Het moet dan wel duidelijk zijn wat onder mythe wordt verstaan. Volgens Heering heeft Tillich terecht onderscheid gemaakt tussen 'gebroken' en 'ongebroken' mythe.²¹⁸ Heering kan met Bultmann meegaan voorzover deze de aanval opent op de ongebroken mythe, de mythe als 'het empi-

218. Over mythe en symbool bij Tillich, niet zonder kritiek, Kuiper, *Symboliek en hermeneutiek. Beschouwingen over expressie en mededeling in de theologie van Paul J. Tillich* (diss.), z.p. 1975. Bij Tillich ligt het accent op het symbool. 'De mythe, hoezeer ook verwant aan het symbool, draagt zwaarder concreethistorische last dan het symbool' (a.w., 58). Het is interessant te zien hoe Tillich, net als G.J. Heering (zie 3.1.3), een relatie handhaaft tussen het symbool en hetgeen het symboliseert. Het verhaal zegt iets, het symbool is ook iets. 'Het symbool participeert in datgene, waar het naar verwijst en deze participatie is beslissend voor zijn zeggingskracht' (65).

rische verschijnen van het Jenseitige' (a.w., 131). Maar met de gebroken mythe ligt het anders. Dat is de mythe die doorzien wordt, 'die niet in haar empirische realiteit wordt aanvaard maar als pregnant symbool gebezigd' (130). En die gebroken mythe is wel degelijk onmisbaar voor het christelijk geloof.

Wat betekent dit nu als het bijvoorbeeld gaat om voorstellingen van een leven na de dood? In *De menselijke ziel* benadrukt Heering dat de vraag naar het leven van de ziel na de dood een zaak is 'van inzicht en geloof' (a.w., 142), en dat wij 'niet alle in ons historisch Christendom levende verwachtingen en voorstellingen' (142) kunnen aanvaarden. Hij erkent dat het moeilijk is zich een leven van de ziel voor te stellen zonder lichaam, in 'een zuiver geestelijke bestaansvorm' (176). Paulus zocht al naar een vorm van bekleding, 'belichaming' (177) van de ziel, zonder er goed uit te komen. Steeds weer blijkt 'dat Gods openbaring in de Schrift niet samenvalt met de bijbelse voorstellingswereld' (179). Er kan geen sprake zijn van een radicale ontmythologisering, maar tegelijk hoeft ook niet elke apocalyptische voorstelling omarmd te worden waarin de eschatologie zich hult. Met instemming citeert Heering Brunner:

'Een eenvoudige overname van de apokalyptisch-eschatologische voorstellingen van het Nieuwe Testament is ons mensen van deze tijd volstrekt onmogelijk geworden' (179).

We moeten dus bijvoorbeeld niet vasthouden aan Jezus' terugkomst en de vestiging van Gods koninkrijk 'als toekomstige *historische* feiten, dus binnen het tijd-ruimtelijke kader van deze wereld' (179). Elders wordt het symboolkarakter van veel voorstellingen benadrukt (zie eerder 3.1.3). Ten slotte geldt ook voor Heering dat er veel vergeefse vragen blijven:

“'Wegen Gods, hoe duister zijt gij!' God geeft geen rekenschap van Zijn beleid. Hoe willen wij met ons aardse, beperkte verstand Gods wegen begrijpen?' (*De verwachting*, 245).

3.2.4 *Tijd en eeuwigheid, geschiedenis en eschaton*

Wie zich over eschatologische kernbegrippen buigt, stoot op de begrippen tijd en eeuwigheid en daarmee samenhangend de vraag naar (de zin van de) geschiedenis en eschaton. In de eschatologie gaat het om de verhouding tussen ons huidige bestaan in tijd en geschiedenis²¹⁹ én ons toekomstige 'eeuwige' leven. Hoe verhoudt zich het eeuwige van de toekomst tot het tijdelijke van het heden? Wordt in het einde der tijden 's mensen tijdelijkheid 'opgeheven'? En geldt dat ook voor de geschiedenis? Van Ruler spreekt van een correlatie van eschaton en historie:

219. De begrippen tijd en geschiedenis vallen niet samen, maar zijn nauw verbonden. 'Ervaring van tijd is niet altijd historische ervaring, historische ervaring is evenwel een vorm van tijdsbeleven', Van Loopik, *Terugblik op de toekomst*, 107.

‘Zonder eschaton is er geen historie. Het eschaton is het trekpunt, dat de historie in beweging houdt en er een lijn doorheen trekt. Het geeft aan de historie ook dat karakter van eenheid en onomkeerbaarheid, zonder hetwelk de historie ophoudt historie te zijn.’

Maar het omgekeerde geldt eveneens.

‘Het eschaton is het eschaton van de historie, het einde, de samenvatting, de voleinding ervan. Daarom is de historie de inhoud van het eschaton. Als er geen historie is geweest, dan kan er ook geen eschaton zijn’.²²⁰

In het navolgende behandelen we eerst de beschouwingen over tijd en eeuwigheid bij H.J. en G.J. Heering (3.2.4.1 resp. 3.2.4.2). Daarna wordt de vraag naar de zin van de geschiedenis gesteld (3.2.4.3).

Roessinghs gedachten over (de spanning tussen) tijd en eeuwigheid kwamen al ter sprake in 3.2.1.1 als voorbeeld van gebruik van een dubbel eschatologiebegrip (present-toekomstig). Daarom vangen we nu met H.J. Heering aan.

3.2.4.1 H.J. Heering: intensieve tijd als receptaculum²²¹ voor de eeuwigheid
Direct in het eerste hoofdstuk (IV) van het tweede deel van zijn dissertatie spreekt H.J. Heering over het probleem van tijd en eeuwigheid. Hij analyseert het begrip eeuwigheid:

‘is eeuwigheid het in het nu ontheven-zijn aan het tijdelijke, of de eindeloze toekomst, of ook een synthese van beide?’ (131).

Een ding is zeker, hierover valt niet te spreken zonder nadere overdenking van het begrip tijd.

In de Amerikaanse theologie blijft tijd een wat ongekwalificeerde, objectieve realiteit, één-dimensionaal, formeel. En dat terwijl volgens Heering de tijd ‘particularistisch’ (a.w., 136) is. Hierna introduceert hij de in zijn analyse belangrijke categorieën van in- en extensieve tijd. De intensieve tijd is de tijd waarom het draait in de eschatologie. Het is die tijd die in het verstaan van zin haar oorsprong heeft en op het spoor brengt van historie, geest en eeuwigheid. Het is

‘die spanne tijds waarbinnen het beïnvloeden en beïnvloed-worden reikt, zover zich uitstrekkend achter het nu als het eigen verleden reikt, zover zich rekkend naar voren als de toekomst door eigen gesteldheid is bepaald en zover de verwachting reikt’ (144).

220. Van Ruler, ‘Eschatologische Notities’, 219. Zie hierover ook Th.M. van Leeuwen, ‘De tijd – niet te vergeten’, in: *Kerk en Theologie* 1999 (50/4), 322-334.

221. Van receptare: i.c. bewaarplaats, ook toevluchtsoord.

Vergelijking van eigen 'intensieve tijd' met die van anderen leidt tot ordening en zo worden we ons bewust van extensieve tijd die als enige meetbaar is.²²² Intensieve tijd heeft betekenis in de wereld van de geest en is met de toekomst verbonden. Hij 'gaat op iets toe, is naar voren gericht' (158). In het midden van de (intensieve) tijd wordt zin ervaren die zich naar de toekomst uitstrekt. Zin is het hoogste doel van het bestaan. Het is het verlangen naar het aan de tijdelijkheid onthevene en brengt in contact met het eeuwige. Zin bemiddelt *'tussen het in zijn gebrekkigheid gevangen bestaan en de in haar volstrektheid nooit geheel vatbare eeuwigheid'* (162, curs. H.J.H.). De ervaring van zin in de intensieve tijd leidt naar de eeuwigheid.

Eeuwigheid 'is een godsdienstig tijdsbegrip' (160) dat de zin der dingen in zich draagt en zich aan de tijd meedeelt in vervoering, verrukking, in gedreven worden, kortom als het verticale dat in ons horizontale bestaan inslaat. Eeuwigheid kan zich aan de tijd meedelen in verleden, heden en verlangen naar toekomstige vervulling:

'Meestal is het zo met wat wij van eeuwigheid verstaan, dat haar *inhoud* in het verleden of heden meegedeeld werd (de "zin"), doch dat in de "toekomst" haar *gestalte* verwacht wordt' (163).

Omdat eeuwigheid zich aan de tijd meedeelt, daarom weet de tijd van eeuwigheid, maar tegelijkertijd gaat eeuwigheid niet op in de tijd en gaat zij alle begrip te boven.

Als gezegd, in de intensieve tijd komt de mens de eeuwigheid op het spoor:

'de intensieve tijd is receptaculum voor de eeuwigheid, en hij is dit te gereder, naarmate hij zich eigen intentie meer bewust is' (161/162).

'De waarlijke zin van den intensieven tijd is zonder enig eeuwig gehalte niet te denken' (162, curs. H.J.H.).

In het christendom wordt de betrekking op de eeuwige zin in verleden, heden en toekomst heilsgeschiedenis genoemd. De heilsgeschiedenis is 'de dramatische ontvouwing van de eeuwigheid; of de eeuwigheid is de samenvatting der heilsgeschiedenis' (164).

222. Van Loopik stelt dat tijd het objectieve aspect bezit van 'fysiologisch meetbare tijd', maar ook het subjectieve van een 'persoonlijk ervaren duur en afstand tussen heden, verleden en toekomst', *Terugblik op de toekomst*, 107. Moltmann spreekt van de aardse tijd als de '*chronologische tijd* van het worden en het vergaan' en van de hemelse tijd als de '*eonische tijd* van een relatieve eeuwigheid' (*In het einde ligt het begin. Een kleine leer van de hoop*, Zoetermeer 2006, 165). Over de verschillende opvattingen van tijd L.J. van den Brom, 'Eschatologie als theologisch laboratorium – Een illustratie', in: *Kerk en Theologie* 1989 (40/2), 114-117. Hij spreekt van een idealistische, een realistische en een relationele tijdstheorie.

Dit wat ingewikkeld geschreven hoofdstuk over tijd en eeuwigheid uit Heerings dissertatie recapitulerend:

- over toekomst valt niet te spreken zonder overdenking van het begrip tijd;
- in de eschatologie gaat het om de subjectieve, persoonlijk ervaren intensieve tijd; die intensieve, niet objectief-meetbare, tijd brengt op het spoor van zin en eeuwigheid;
- de eeuwigheid deelt zich aan en in het midden van de tijd mee: de eeuwigheid laat de tijd niet met rust en juist in de intensieve tijd komt de mens de eeuwigheid (die de zin der dingen draagt) op het spoor.²²³

3.2.4.2 G.J. Heering: Gods eeuwigheid als bestendige duur

In *De verwachting* gaat ook G.J. Heering in een vierde hoofdstuk met als titel 'tijd en eeuwigheid' uitgebreid in op dit aspect van eschatologie. En ook hij doet dat op het moment dat hij zijn eigen visie op de eschatologie gaat ontvouwen:

'De verwachting van het Koninkrijk Gods, het hoogste verlangen, de grootste visie en het laatste woord van het christelijk geloof, vraagt van ons denken een wijde en stoute bespiegeling over aarde en hemel, tijd en eeuwigheid' (a.w., 165).

Die bespiegeling geeft Heering vervolgens aan de hand van het werk van anderen, en hij vangt daarbij aan met Plato's gedachten over de wording van de wereld. Want daarmee hangt het vraagstuk van tijd en eeuwigheid samen. Zoals de tijd een *modus*, een bestaanswijze van de wereld is, zo is de eeuwigheid een *modus* van God.

Zoals veel bij Heering moet ook het vraagstuk van tijd en eeuwigheid in het licht gesteld worden van de Godsconceptie.

Het door zijn zoon gehanteerde onderscheid tussen intensieve en extensieve tijd keert bij G.J. Heering terug. De intensieve tijd gaat op de toekomst toe en wordt daarin doorsneden door een verticale lijn:

'Juist de inhaerente zin der geschiedenis, die naar een doel wijst, geeft aan de toekomst een religieus karakter; dit karakter verbindt de tijd met de eeuwigheid' (187).

223. Jager spreekt bij H.J. Heering van een 'door Tillich beïnvloede theologische tijdsbeschouwing' (*Het eeuwige leven*, 362). 'De toekomst is een tijdsbegrip waarin het normatieve een beslissende rol speelt. De vooruitgang, waar deze plaats vindt, bezit eeuwigheids-waarde' (363). In zijn diss. noemt Heering zelf al de invloed van Tillich op zijn 'theologische tijdsbeschouwing' (*De religieuze toekomstverwachting*, 158). Het gaat dan vooral om het artikel 'Kairos und Logos' in de door Tillich uitgegeven bundel *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Darmstadt 1926. Heering spreekt van de tijd 'als kwalitatieve categorie' (a.w., 150) en Tillich noemt kairos 'die qualitativ erfüllte Zeit' ('Kairos und Logos', 28). Volgens Heering hanteert Tillich wel een 'te formeel Kairos-begrip' (*De religieuze toekomstverwachting*, 158 n. 40).

Eeuwigheid is ook hier een godsdienstig begrip. Er is een alles-omvattende toekomst waarin historische en kosmische tijd samenvallen. Die samenhang is eeuwig, goddelijk. Hoe Gods eeuwigheid te denken is ten aanzien van de tijd? Volgens Heering identificeert Barth de eeuwigheid te snel met de komst van Gods rijk. Het koninkrijk is immers 'een heel bijzondere vorm en inhoud van Gods eeuwigheid' (195), die niet vóór en na de tijd hetzelfde is, want dan wordt het *komen* van dit rijk uit het oog verloren.

Daarnaast is er nog de verhouding van komend rijk Gods en kosmos. Goed remonstrants waarschuwt Heering (net als eerder in *Geloof en Openbaring*) voor 'nuda speculatio': 'We moeten niet aarzelen om onze onwetendheid te belijden' (199). Juist bij eschatologische vragen lopen we 'langs de grens van het menselijk denkvermogen' (199).

We dienen ons te beperken tot 'het evangelisch getuigenis en het christelijk geloofsinzicht omtrent het komende koninkrijk Gods' (200). Die twee verzekeren ons onder meer dat er dan geen tijd meer bestaat in onze betekenissen van het woord. De tijd wordt opgeheven in de eeuwige duur van God. En iets van dat opgeheven worden ervaart de gelovige die op aarde, midden in de tijd, met een 'eeuwigheidsblik' (202) Gods toekomst schouwt. Dat geloof rekent met de tijd, maar richt zich tegelijk boven de tijd uit en wordt niet meer gehinderd door de lange tijden die de aarde wellicht nog doorlopen moet:

'Boven alle tijden uit richt zijn blik zich regelrecht op Gods toekomst' (202).

Maar evangelisch getuigenis en christelijk geloofsinzicht vertellen niet hoe aan het eind der tijden vernieuwing en vergeestelijking (zoals Heering dat noemt) zullen plaatsvinden. Het is moeilijk zich een vernieuwde aarde en hemel te denken en we moeten ons hier niet in 'grondeloze bespiegelingen' (199) verliezen, of ze nu de wijze van Jezus' wederkomst betreffen of zoiets als een louteringsproces na de dood. Wel spreekt Heering van de zekerheid van Christus' overwinning op alle tegenstrevende machten.

De vraag die hierbij opkomt is of Heering wel duidelijk genoeg aangeeft hoe een onderscheid gemaakt kan worden tussen op getuigenis en inzicht gebaseerde zekerheid én speculatie.

3.2.4.3 Zin der geschiedenis?

Wie nadenkt over de verhouding tussen tijd en eeuwigheid stuit vroeg of laat op de vraag naar betekenis en zin van de geschiedenis (mede in relatie tot het geloof). Die vraag hield velen in de negentiende eeuw bezig, in het bijzonder diegenen die gerekend worden tot de stroming van het historisme. Om de beantwoording door remonstrantse auteurs van de vraag naar de zin van de geschiedenis goed te kunnen verstaan gaan wij eerst kort in op de wijze waarop Troeltsch omging met de door het historisme opgeworpen vragen en problemen.

De centrale gedachte van het historisme (dat de geschiedenis het bestaan bepaalt, dat alles in de maalstroom van de tijd is opgenomen en dat alles dus in principe relatief is), roept de vraag op of er temidden van de eenmaligheid van gebeurtenissen toch van continuïteit kan worden gesproken, van samenhang en ontwikkeling. Bestaan er boven de tijd uitstijgende waarden en idealen, heeft de geschiedenis zin en doel en zou zij bijvoorbeeld met Kant nog steeds kunnen worden gezien als motor van zedelijke vooruitgang richting een rijk van vrijheid?

Troeltsch ontkent de juistheid van de historische vraagstelling en zienswijze niet, maar vreest voor een afglijden in de richting van een permanent relativisme. Daarom tracht hij in steeds andere bewoordingen een objectief doel, een hoogste goed en een laatste zingevende bestemming te formuleren, ook in relatie tot het christendom. We gaan hier op die formuleringen niet in, maar het is duidelijk: met name na de alles verwoestende Eerste Wereldoorlog blijken *Der Historismus und seine Probleme* veel duidelijker te formuleren dan *Der Historismus und seine Überwindung*.²²⁴ Uiteindelijk resteert bij Troeltsch een individualistisch en mystiek getint historisme dat grote moeite heeft om een objectieve grond van het bestaan te benoemen.²²⁵

Vooraf aan Roessingh zijn Troeltsch's inspanningen om te komen tot de formulering van een voor de moderne cultuur acceptabele 'zin van de geschiedenis' niet onopgemerkt voorbij gegaan. Troeltsch's vragen zijn zijn vragen: naar welke waarden moeten we ons in onze arbeid richten en aan welke dragende ideeën moeten we verder bouwen? Wat is de zin van de geschiedenis en hoe werkt God in haar?

Hoewel ook H.J. en G.J. Heering zich deze vragen stellen lijken zij minder door de problemen van Troeltsch en het historisme geraakt. In plaats daarvan komt een primair bijbelse beschouwingswijze, zeker bij G.J. Heering

In Roessingh's artikel 'Het probleem der geschiedenis' is Troeltsch gesprekspartner en inspiratiebron. Direct wordt de vraag naar de zin van de geschiedenis gesteld en een poging gewaagd om 'den magischen cirkel van het oneindig relatieve' (a.w., 292) te doorbreken. Het leidt tot de 'boven-empirische vooronderstelling' (292) dat er onvoorwaardelijk geldige waarden moeten zijn. Die constatering is van levensbelang voor de ethiek en tegelijk een kwestie van persoonlijke overtuiging. Elk mens wordt uitgedaagd 'tot het ethisch waagstuk der zelfbepaling van wat mij "het hoogste goed" zal zijn' (297).

224. *Der Historismus und seine Probleme* (1922) is de titel van de derde band van het verzameld werk van Troeltsch. *Der Historismus und seine Überwindung* (1924) is de titel van postuum uitgegeven voordrachten die Troeltsch aan Britse universiteiten had zullen houden. Klapwijk spreekt van een misleidende titel, omdat het beslist niet Troeltsch's bedoeling was het historisme als zodanig te overwinnen (alleen negatieve gevolgen ervan zoals een permanent relativisme) (*Tussen historisme en relativisme*, 47-48, 415-416).

225. Zie hierover verder Klapwijk, a.w., 434-443.

Als Roessingh zich vervolgens, inderdaad subjectief, afvraagt met welke hoogste geestelijke waarde hij het wagen wil, dan dringt Christus zich als die hoogste waarde aan hem op, als centrum en zin der geschiedenis. Roessingh weet zich geroepen te werken aan de verwerkelijking van hetgeen deze hoogste waarde belichaamt en hij belijdt dat God in de geschiedenis werkzaam is en dat Hij Christus tot de overwinning zal leiden. Christus wordt op deze wijze toch veel meer dan de Christus van 'slechts' de persoonlijke keuze. Het is Christus 'zooals hij is, zooals hij geldt in tijdelooze volstrektheid' (304).²²⁶

In het artikel 'Geloof en Geschiedenis' spitst zich dit toe op de wijze waarop de figuur van Christus in het Nieuwe Testament getekend wordt. Enerzijds betekent die historische beschrijving volgens Roessingh niets, in het historisch eenmalige is de waarheidsgrondslag van het geloof immers niet te vinden (het gaat om het 'logisch-eeuwig geldige', a.w. 309). Maar tegelijk betekent die beschrijving alles omdat de vrome mens beseft dat zo uit de geschiedenis die krachten tot hem komen 'die hem boven den tijd uithalen' (311). In de geschiedenis spreekt altijd meer dan 'causaal gebonden toevalligheid'. God zelf spreekt 'in de worsteling der tijden', al is dat nooit exact aanwijsbaar:

'De vrome mensch beseft, dat uit de geschiedenis iets tot hem spreekt; dat uit de geschiedenis tot hem komen die krachten, die hem boven den tijd uithalen, die zijn leven vullen met die mysterieuse macht, die wij noemen den Heiligen Geest. (...) De Geest werkt daar om zich te realiseeren, God spreekt in de worsteling der tijden. Waar? Is dat aan te wijzen? Zeker, meent de rechtzinnige, daar, daar alleen. Wij zien dat wijder, en op grond van religieuze indrukken, die van zoo vele zijden uit het verleden tot ons komen en op grond van wijsgeerige bezinning, die het ons eens vooral onmogelijk maakt te gelooven, dat het normatieve, het volstrekt geldige, de absolute waarde in één empirisch feit ten volle gerealiseerd zou zijn geweest. Er is niets in den tijd, dat niet de beperktheid, de betrekkelijkheid, het anti-normatieve, het zondige van alle tijdelijkheid aan zich draagt. Niet op één punt, maar telkens spreekt de geschiedenis tot ons geloof, spreekt uit de geschiedenis God tot ons'.²²⁷

Ook H.J. Heering noemt Troeltsch in zijn dissertatie als de vraag naar de zin van de geschiedenis wordt gesteld. De vraag of er vooruitgang in de geschiedenis bestaat is objectief niet te beantwoorden omdat ons de absolute maatstaven ter beoordeling ontbreken. Maar voor Heering heeft de

226. Vergelijk hiermee Berkhofs *Christus de zin der geschiedenis*. In *Christelijk geloof*, 65-66, stelt Berkhof dat God zijn eigen geschiedenis creëert, 'die enerzijds aan de algemene wetten van de geschiedenis deelneemt en anderzijds middels interrupties, wendingen, catastrofes en bevrijdingen daarin haar eigen traditie sticht'.

227. *Verzamelde werken* 2, 308, 311.

geschiedenis zin omdat zij een doel heeft. Troeltsch roept terecht op tot een op waarden betrokken persoonlijke keuze, en de ethiek eist dat ook. Het gaat om de onderschikking van alles aan een hoogste goed (zie verder 3.2.12.2) en vanuit het westers christendom kan dit hoogste goed geduid worden als christelijke humaniteit, als liefdevolle gerechtigheid die als bestemming nooit verloren gaat:

‘De zin der geschiedenis is haar gericht-zijn óp en dóór de Christelijke humaniteit – maar tevens op wat mateloos meer is dan deze’ (*De religieuze toekomstverwachting*, 186).

Zo komen dan het rijk van Christus en het rijk van God in beeld. In het rijk van Christus (zie verder 3.2.6) krijgt de zin van de geschiedenis daadwerkelijk gestalte. Zij wordt ‘door Christus als den Logos’ (a.w., 203) op God betrokken en zo heilsgeschiedenis.

G.J. Heering tenslotte geeft een vergelijkbaar antwoord op de vraag naar de zin van de geschiedenis. De verwachting van het Godsrijk alleen al geeft de geschiedenis zin en dat is voor het christendom van groot belang omdat het een historische godsdienst is die een God verkondigt die zich ‘in de geschiedenis openbaart en die de geschiedenis leidt’ (*De verwachting*, 217). Weliswaar verzwakte het eschatologisch besef in de loop van de geschiedenis en sprak Troeltsch terecht van het liberaal messianisme als van ‘een diesseitig - en immanent-geaard toekomstgeloof’ (a.w., 219)²²⁸, maar die tendens moet nu worden doorbroken. Verder denkend op Roessingh²²⁹: de geschiedenis verliest haar betekenis niet door de eschatologische zienswijze maar omgekeerd, ze herkrijgt zo juist haar zin. Immers, op deze wijze levert ze een bijdrage aan een bovenhistorisch doel dat binnen de tijd niet te bereiken is.

En in deze ‘eschatologische geschiedbeschouwing’ (229), gericht op een bovenhistorisch doel, klinkt tevens door dat God trouw is. Hij zal voleinden wat Hij begon. Zijn rijk zal zeker komen. Niet omdat wij het willen en verwachten maar omdat Hij het wil. God stelt zich geen doel dat niet verwerkelijk wordt. Hij openbaart zich in de geschiedenis en leidt haar richting zijn rijk, dat zich overigens niet binnen het raam van de geschiedenis verwerkelijk. Het is een eeuwig rijk ‘waarin alle geschiedenis zich oplost’ (226).

3.2.5 God, Jezus Christus en de Geest

Berkhof stelt dat de christelijke toekomst voortzetting is, ‘bevestiging, uitbreiding en voltooiing van wat God in verleden en heden heeft gedaan’.²³⁰

228. In de par. ‘De zin der geschiedenis’ brengt Heering naast Troeltsch ook H. Faber, O. Spengler, J. Huizinga en (uitgebreid) A. Toynbee ter sprake.

229. Geciteerd op p. 228. Het betreft het slot van Roessinghs bespreking van het boek van Spengler én Roessinghs lezing over ‘Eschatologie’.

230. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 16.

In het oude Israël waren *de grote daden Gods* van uittocht en intocht onderpand van de verwachting van de toekomst. Wat voor het Oude Testament uittocht en intocht waren, dat zijn voor de nieuwtestamentische getuigen de verschijning, de daden, het sterven en de opstanding van *Jezus Christus* en de uitstorting en werking van de *Heilige Geest*. Zo worden toekomst, God, Christus en de Geest met elkaar in verband gebracht. In het navolgende gaat het dus niet om hun betekenis in algemene zin in het werk van Roessingh, H.J. en G.J. Heering, maar om de wijze waarop God, Jezus Christus en de Geest in eschatologisch verband ter sprake worden gebracht.

3.2.5.1 God

God staat mede centraal in Roessinghs godsdienstig bewustzijn, maar dwingt (zoals bij G.J. en H.J. Heering) ook bij Roessingh de Godsconceptie tot eschatologie? In 'Eschatologie' komt God ter sprake als de soevereine vorst die regeren zal. De gebrokenheid van de wereld toont dat daarvan nu nog geen sprake is. Dat doet verlangen naar die nieuwe tijd, en de tegenstelling tussen huidige wereld en Godsrijk vraagt, nee eist ook op zedelijke grond die voleinding.²³¹ Het is niet anders dan we later bij zoon en vader Heering horen.

Volgens H.J. Heering (in *De toekomstverwachting*) weet geloof zich ten diepste door de Ander geïnspireerd, op de Ander en het toekomstend heil betrokken:

'Alle hoop op een eventuele vooruitgang wordt gevoed uit de zekere verwachting van het komende Godsrijk' (193).

Het hoogste goed zal overwinnen, maar dat is een transcendent gebeuren op Gods tijd: 'De mens kan en moet er naar reiken, maar God moet het aanreiken' (195). Overigens, Gods heiligheid gaat voorop, ook in de bijbel. Op deze wijze is het transcendente primair, al ligt het toekomstmoment daarin besloten:

'Het Godsbewustzijn moest een verwachting van Zijn overwinning met zich meebrengen' (197).

231. Volgens J.P. Heering deed de dialectische spanning tussen God en wereld, evangelie en cultuur ook bij Roessingh de behoefte ontstaan aan eschatologie ('Met een oprecht verlangen naar God', in: *Karel Hendrik Roessingh*, 39). Voor Roessingh zijn de thema's van Gods souvereiniteit en van het inwendig getuigenis van de Heilige Geest even belangrijk als zijn vaak genoemde christologische concentratie (a.w., 41).

De dialectische spanning tussen God, Christus en wereld komt trouwens ook al ter sprake in de eerste druk van *Die letzten Dinge* van Althaus, 41-50. De ervaring van die spanning is de grond van alle teleologische eschatologie. Hoe intenser de ervaring, hoe krachtiger de toekomstverwachting.

Bij Schweitzer en Buri ligt inzake de eschatologie alle nadruk op het toekomstmoment dat vervolgens, vooral bij Buri, als achterhaald buiten het geloof wordt gesloten. Zo kan het niet: bewustzijn van God (inclusief zijn transcendentie) dient voorop te gaan, eschatologische gedachten volgen daaruit.

G.J. Heering is dat roerend met zijn zoon eens. Voor hem staat of valt de eschatologie met het Godsgeloof. Ja, het Godsgeloof fundeert de eschatologie: 'God moet het laatste woord hebben'.²³² In de inleiding op Heerings geschriften kwam het reeds ter sprake: de Godsconceptie dwingt als het ware tot eschatologie. In die zin is de plaats van God in Heerings eschatologisch ontwerp uitermate groot. In Heerings eigen woorden:

'God is de Heilige en de Almachtige. Hij kàn en hij zàl niet gedogen, dat deze van Hem zich afwendende en tegen Christus ingaande wereld in haar onzalige houding volhardt. (...) Eén ding is zeker: dat Koninkrijk komt. Want het is Gods wil, dat Christus als Koning heersen zal' (*Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 77).

'Wat God weerstaat, vergaat. Want Hij blijft de Almachtige, en daarom mag men hopen en verwachten dat Zijn heilige wil eens overal zal zegevieren en Zijn heilige orde zal herstellen' (a.w., 74).

In *De verwachting* wordt de schepping 'een heilige daad' genoemd van Gods almacht en liefde (a.w., 204). Maar die schepping is geschonden door 'de duistere macht der zonde' (204). God laat de zonde toe, maar wil die niet en Hij zal zijn wil doorzetten: 'Dit is de diepe reden, de logos van alle christelijke eschatologie' (205).²³³

Van Ruler noemde overigens Heerings redenering terecht een syllogisme dat als volgt luidt:

'1. God is goed en heilig – dat staat vast op grond van het evangelie; 2. deze wereld is zijn wereld – dat is een grondwaarheid van de hele bijbel en een van de hoofdstellingen van het christelijke geloof; 3. daarom is het volstrekt onmogelijk, dat de wereld zo blijft, zoals ze nu is, zo vol zonde en zo vol leed. Vanuit het hart van het evangelie is de eschatologie dwingend noodzakelijk en dan een zodanige eschatologie, dat daarin niets van de historie wordt losgelaten'.²³⁴

232. G.J. Heering citeert de Duitse theoloog K. Heim: 'Gottesglauben und Endglauben sind unzertrennlich' (*De verwachting*, 205).

233. Vergelijk Van Holk 'Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting', in *Theologie en Practijk* 1941 (4/7), 195-196. Aan de christelijke toekomstverwachting liggen de volgende motieven ten grondslag: 'het geloof in de volstrektheid van het zedelijk oordeel', 'het smartelijk besef van de menigvuldige zege van het kwaad' en 'dus het postulaat eener uiteindelijke vereffening der onbetaald gebleven en zelfs altijd groter wordende rekening der ongerechtigheid'.

234. Van Ruler, 'Eschatologische Notities', 222.

3.2.5.2 Jezus Christus

In Roessinghs bekende artikel 'De uitgangspunten eener christologie op den grondslag der kritische theologie' komt de eschatologie niet ter sprake. Het gaat in het artikel om uitgangspunten. De vraag (door Roessingh zelf gesteld) 'en wat dan uwe eschatologie wordt?' kan nog niet worden beantwoord.²³⁵ Wel klinkt de nadruk op de persoonlijk ervaren macht van Christus door.²³⁶ Christus staat in het centrum van Roessinghs theologie²³⁷, maar deze Christus is niet de historische Jezus. Nee, het is de Christus

'als openbaring van Gods genade', 'als de Logos der historie, die zin geeft aan wereld en wereldgeschiedenis', (...) 'Christus, die onmiddellijk, ongereflekteerd, met diep ontzag wordt erkend als "het Andere": de Heilige Gods' (zo Heerings inleiding tot de *Verzamelde werken*, XXXIV-XXXV).

In eschatologics zal het eveneens om die Christus als centrum, zin en hoogste waarde van de wereldgeschiedenis gaan.

Via de geest en de liefde komt H.J. Heering over Christus en zijn rijk te spreken als over

'de voortdurende voorbereiding, plaatsbereiding voor de voleinding van het Koninkrijk Gods'.²³⁸

De kern van Heerings Jezus-beschouwing in eschatologisch verband is te vinden in *De opstanding* (zie 3.2.7).

De verbinding tussen Christus en rijk van God vinden we terug bij G.J. Heering. Wie in Christus gelooft gelooft ook in het koninkrijk van God, want een 'Christus-gelovige is een Godsrijk-gelovige, want hij gelooft in Christus' overwinning'. Hij ziet *de* en *het* 'Onzienlijke', hij ziet het koninkrijk 'door het venster van Christus' (*De verwachting*, 242).²³⁹

235. *Verzamelde werken* 2, 344.

236. Roessingh schrijft dat hij van Christus spreekt 'omdat ik Christus in mijn leven als een groote werkelijkheid ontmoet, telkens weer', *Verzamelde werken* 3, 160. W. Hensen stelt dat het Roessingh niet om de historische werkelijkheid achter de nieuwtestamentische berichten over Jezus gaat. Nee, voor Roessingh is de ervaring van de verlossende kracht van de persoonlijkheid van Christus 'eigenlijk het enig criterium'. Hensen, *Christuservaring*, Baarn 1997, 50. Hierover ook J.P. Heering, 'Met een oprecht verlangen naar God', 39, 41. Over het 'Christusbeeld' van Roessingh en G.J. Heering tenslotte E. Kopmels, *Christus en Cultuur. Beelden van Christus in de moderne theologie*, Budel 2005, 55-58 en 62-64.

237. Zo G.J. Heerings inleiding op de *Verzamelde werken*: 'Men zal R.'s (= Roessinghs, K.H.) theologie niet begrijpen, als men Christus niet in haar centrum ziet', XXXIII.

238. *De religieuze toekomstverwachting*, 202.

239. Van Driel, 'De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme', 201-208, onderstreept dat Heering aan Roessinghs scherpe scheiding van de historische Jezus en de kosmische Christus voorbij poogde te komen. Het historische en metafysische moesten worden verbonden. Maar het blijft de vraag in hoeverre Heering wel in staat was 'de

Waar toe de bijbelse Godsidee dringt wordt in Jezus Christus bevestigd. Door Jezus kennen wij God en zijn Rijk:

‘de Almachtige heeft Hem gezonden als de Openbaring van Zijn heiligheid, van Zijn oordeel en van Zijn liefde. Daarom draagt Hij het eschaton in zich, het koninkrijk der hemelen’ (a.w., 206).
Overall waar Gods geest in Jezus ‘op leven en wereld inwerkt, breekt dat Koninkrijk door’ (206).

Jezus’ leven is eschatologisch bepaald, Hij is de vervulling van de oudtestamentische beloften en ‘belofte van een nog hogere Toekomst’ (206). Zijn komst is het keerpunt in de geschiedenis: ‘De beslissende slag is immers geslagen’ (206), ja in zijn lijden schuilt overwinnende kracht, het is ‘de macht van het Kruis’ (207).

3.2.5.3 Geest

Gesproken wordt wel van de ‘spiritualistische inslag’²⁴⁰ van het vrijzinnig protestantisme, met een sterke nadruk op de werking van de Geest. Het impliceert relativisering van de traditie en het voorhandene. De Geest immers waait waarheen Hij wil. Klinkt deze spiritualistische inslag door in de eschatologische passages in het werk van de betrokken auteurs?

Omdat hij een adept van Troeltsch was zou op dit punt bij Roessingh het nodige verwacht mogen worden.²⁴¹ Meer en meer kwam Roessingh tot de overtuiging dat de zekerheid omtrent God van ‘irrationeel-intuïtieve aard’ is. Het is een geloofs zekerheid waarvan de grond het inwendig getuigenis van de Heilige Geest is.²⁴² Dit getuigenis waarborgt ‘de theocentrische aard van het geloof’ en dus de erkenning van de souvereiniteit van God. Roessingh zelf vult dat nog niet eschatologisch in, H.J. en G.J. Heering zullen dat wel doen.²⁴³ In Roessinghs ‘Geloof en Geschiedenis’ is het overigens, zoals reeds gememoreerd, de Heilige Geest die als een mysterieuze macht uit de geschiedenis tot de mens spreekt, als een kracht die de mens boven de tijd uithaalt en z’n leven vult.

waarheid’ te funderen ‘op historische feiten’ (a.w., 206).

240. Holtzapffel, ‘Kerk van Christus’, in: *Wij geloven – wat geloven wij?*, 121. Hoenderdaal verwachtte bij de vroege remonstranten al ‘een denken in de richting van de Geest’ vanwege hun angst voor de vastlegging van het geloof in een confessie, maar hij vond dat nergens (*Geloven in de heilige Geest*, 100). Hij wijst dat aan de strijdpositie waarin de remonstranten zich bevonden: alle energie moest worden gestoken in verduidelijking van het standpunt over de predestinatie (101). Kuiper spreekt van een ‘traditioneel vrijzinnige voorkeur voor het spirituele, voor de geesteswerking, voor het charismatische’, ‘Vrijzinnig Protestantisme in Ontwikkeling’, in: *Vooruit, Voorbij, Verder*, 33.

241. Over het spiritualisme bij Troeltsch zie Reitsema, *Ernst Troeltsch als godsdienstwijsgeer*, 98-99, 101. Ook 129: de notie van de ‘handelende tegenwoordigheid van de goddelijke Geest in de eindige geest’ (curs. R.).

242. Van Driel, ‘De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme’, 192 en n. 81. Ook J.P. Heering, ‘Met een oprecht verlangen naar God’, 40 e.v. en Benjamins, *Een en Ander*, 137-139, 146.

243. Zie J.P. Heering, ‘Met een oprecht verlangen naar God’, 40-41.

Volgens H.J. Heering verbindt de Heilige Geest de mens direct met God, maar die Geest gaat 'nooit buiten Christus om'²⁴⁴:

'Door het pneuma deelt de mens in Christus' leven, lijden en opstanding, maar is hij tevens reeds deelgenoot aan het komende Koninkrijk Gods. Het geloof leeft uit den Heiligen Geest – het is Heilige Geest'.²⁴⁵

In *De opstanding* stelt Heering dat God zich 'in geschiedenis en leven' openbaart op 'pneumatische wijze' (a.w., 205). De opstanding is ook een 'pneumatisch gebeuren, openbaring van Geest tot geest' (205). Heering verduidelijkt zijn bedoeling met het woord pneumatisch, refererend aan de inzichten van zijn vader zoals verwoord in *Geloof en Openbaring* (207).²⁴⁶

De Heilige Geest is onder meer 'niet zonder redelijke aanvaardbaarheid en doordenkbaarheid' (207), Hij is 'zedelijk van aard' ('de pneumatische werkelijkheid openbaart zich aan den mens als het Hoogste Goed', 207) en Hij draagt de categorie van 'het Heilige' in zich (207). De Geest geeft ook een 'geïnspireerde vrijheid' (209) om de traditie 'te onderzoeken en te schiften' (210), hoofd- van bijzaken te onderscheiden en het eeuwige van het tijdsgebundene.

Bij G.J. Heering is de Heilige Geest de verbinding 'tussen Gods geest en 's mensen geest', waarbij de Geest opnieuw nooit zonder Christus kan worden gedacht.²⁴⁷ De Heilige Geest 'is het middel, waardoor God zich aan den mensch openbaart en in hem werkt. Openbaring is nooit te denken zonder Heiligen Geest'.²⁴⁸ In het geloof werken Gods Geest en 's mensen geest samen. In de paragraaf over 'Openbaring en eschatologie' (109) noemt Heering de Geest die in Christus is de Geest van het rijk van God:

'De H. G., terwijl Hij ons Zijn (voorloopig) heil schenkt, herinnert er ons aan, dat er een andere wereld is, een Rijk, dat is (bij God) en komt; dáár hoort de H.G. thuis. In zooverre is ook de H.G. een door en door eschatologisch begrip' (117).²⁴⁹

244. *De religieuze toekomstverwachting*, 198.

245. A.w., 198.

246. Overigens noemt hij die inzichten nog te zeer op het denken geconcentreerd, hij poogt 'in existentiële zin te verbreden'.

247. G.J. Sirks, 'De centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest', in: *Oriëntatiereeks I-II*, Lochem 1956, 9.

248. *Geloof en Openbaring*, deel 2 II, par. 3 en 4, 94. Vergelijk C. van der Kooi: 'De Geest is de macht waardoor de mens instemt met wat in het Woord, in het evangelie aangeboden wordt', *Tegenwoordigheid van Geest. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest*, Kampen 2006, 162. Aldaar 219. 'Als er onder mensen sprake is van een kennen van God (...) dan is dat te danken aan het werk van de Geest van God'.

249. In een bespreking van deel 2 van *Geloof en Openbaring* spreekt W.F. Zuurdeeg van Heering's boek als van 'Een theologie van den Heiligen Geest'. Zuurdeeg, 'Een theologie van den Heiligen Geest', in: *Levensrichting* 1938 (4/3), 11. Voor Heering is de Heilige Geest 'levende verbinding van Openbaring en Geloof'. Omdat de Heilige Geest ons het

In *De verwachting* vervult de Geest slechts een zeer beperkte rol. God en Christus staan centraal. Trinitarisch denkt Heering niet, althans niet in de zin van de oud-kerkelijke leer der Drieëenheid.²⁵⁰ Ook bij thema's als 'De cultuur' en 'Het christelijk leven' komt de Geest niet ter sprake. Maar bij 'De betekenis van ons leven voor het komende Rijk' spreekt Heering over 'Ons getuigenis', en dat kan daden voor het Godsrijk impliceren, zowel van individuen als van kerkelijke gemeenschappen. Die daden moeten dan onder meer 'het zegel van de Heilige Geest dragen' (a.w., 234). Eens komt de oogst, waartoe

'alle gedachten, woorden en daden gerekend worden, die bij de mens uit Gods geest zijn geboren en die hier hebben gediend om in deze weerbarstige wereld iets van die goede orde te brengen, die een afspiegeling is van de heilige orde Gods' (244).

Het komende rijk van God moeten we ons denken 'als een heilige orde die het ganse rijk doortrekt, een orde van gerechtigheid, vrede en blijdschap door de Heilige Geest' (244).

3.2.6 *Rijk van God*

Het draait in de christelijke toekomstverwachting om de komst van het koninkrijk van God. Het in de bijbel opgeroepen beeld van het koninkrijk impliceert veel van de gedachten die in dit overzicht apart worden benoemd. Maar het begrip heeft ook een eigen zeggingskracht. De remonstrantse auteurs realiseren zich dat, overigens zonder over de notie van het rijk van God héél veel apart te zeggen en de inhoudelijke contouren ervan te schetsen.²⁵¹ In ieder geval: de komst van het rijk van God betekent verlossing van mens én wereld. En het is zeker niet alleen negatie van wat reeds was, maar eveneens het tot definitieve bestemming brengen van wat is.

In het artikel 'Vrijzinnig Godsgeloof' uit 1924 stelt Roessingh dat het doel van deze wereld in God ligt. Roessingh verbindt die gedachte met Gods koninkrijk:

inzicht schenkt in het heil, dat God ons heeft toegedacht, vormt hij het geloofsinzicht. Openbaring is aan Gods kant de uitgang, geloof aan des menschenkant de ingang voor den Heiligen Geest' (15, vet gedrukt W.F.Z.). Zie ook Van Driel, 'De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme', 194, 196 (ook de kritiek op Heerings opvatting van de werking van de Geest komt hier ter sprake).

250. Die leer heeft de christelijke Godsidee volgens Heering verdiept maar ook bedreigd. Het waarheidselement erin komt goed tot uitdrukking in de zogenoemde openbaringstriniteit: 'God, zich openbarend als de Vader, in de Zoon, door den Heiligen Geest' (G.J. Heering, *De christelijke Godsidee*, 101, 103, 115). Daarmee moeten we het doen. Vergelijk Tjalsma over de drieëenheidsleer: 'In goed Hollands gezegd: we worden er in ons geloof niet veel wijzer mee, het heeft te veel van een menselijk gedachtenspinsel, waar we in blijven steken' (*Waar is uw God?*, "Vader, Zoon en Heilige Geest", Utrecht 1948, 16).

251. G.J. Heering kritiseert dit ook bij Roessingh, *Geloof en Openbaring deel 1*, 249.

‘ “Gods Koninkrijk”, in dat woord ligt voor den geloovigen mensch de uiteindelijke oplossing van al de vragen zonder antwoord en van al de innerlijke tegenstrijdigheden, waarvoor ernstig leven in deze wereld ons ieder oogenblik weer plaatst. “Gods Koninkrijk”, dat woord brengt het wijde perspectief en de grootsche roeping in onzen gemeenschappelijken arbeid’ (*Verzamelde werken* 4, 410).

In ‘Eschatologie’ is het rijk Gods er reeds nu, maar straks pas ten volle. Zowel ‘axiologische’ als ‘teleologische’ motieven spelen een rol (*Verzamelde werken* 4, 516). ‘Niet “eenmaal” zal Gods Koninkrijk komen; het is er altijd’ (a.w., 520). Tegelijk heet het: ‘Nu is de heerlijkheid van het Koninkrijk Gods, maar er is meer, dat komen moet’ (521-522).²⁵²

Zoals reeds bij de bespreking van de eschatologische betekenis van ‘Jezus Christus’ aan de orde kwam, H.J. Heering spreekt in zijn dissertatie *De religieuze toekomstverwachting* over het rijk van Christus als de plaatsbereider voor het rijk van God (in hoofdstuk VI ‘Het Koninkrijk Gods’). Het onderscheid tussen rijk van Christus en rijk van God gaat terug op de schildering van het duizendjarig rijk in het twintigste hoofdstuk van de Openbaring van Johannes.²⁵³ Het rijk van Christus is de kerk, of liever nog de gemeenschap van geroepenen. Het is daar ‘waar het evangelie in mensen en in instellingen lééft’ (a.w., 200). Het gaat om

‘een gemeenschap van mensen, overtuigingen en in materie omgezette overtuigingen, die wij het rijk van Christus zouden willen noemen’ (201).

De weg van deze gemeenschap is die van het kruis en ze mag gemeenschap van Christus genoemd worden ‘omdat zij door het geloof in zijn leven en genade deelt’ (201). Dit rijk is de ‘voortdurende voorbereiding, plaatsbereiding voor de voleinding van het Koninkrijk Gods’ (202). Het rijk van Christus is voorafschaduw van de voleinding, maar ook anticipatie²⁵⁴, hoe gedeel-

252. Roessingh verwoordt hier de bekende spanning tussen het ‘reeds nu’ en het ‘nog niet’. Van de Beek waarschuwt, vanuit zijn nadruk op het aanbreken van Gods rijk in Christus’ komst, voor de afvlakkende werking van dit ‘schema “reeds nu – nog niet”’ op de ‘claim’ dat het rijk in Christus reeds gekomen is (*God doet recht*, 150).

253. Den Heyer spreekt in dit verband van een messiaans rijk ‘dat als een “interim” zal functioneren tussen deze wereld en het eeuwige koninkrijk van God’ (‘Schweitzer over Paulus’, 78).

254. Zie tevens het latere dispuut van Moltmann en Berkhof over anticipatie versus extrapolatie. Voor Moltmann is ook in de opstanding van Jezus het eschaton nog niet gerealiseerd, zelfs niet voor Jezus zelf. Moltmann, ‘Extrapolation und Antizipation. Zur Methode in der Eschatologie’, in: *Weerwoord, reacties op Dr. H. Berkhof’s ‘Christelijk geloof’*, Nijkerk 1974, 201-208. Volgens Berkhof levert zijn eigen methode van extrapolatie, gegrond in de ‘extrapolatie-structuur van de bijbelse eschatologie’, een gevulder beeld van toekomst en eschaton (*Christelijk geloof*, 544-547). Meijering volgt Berkhof: ‘De theologie en het geloof kunnen alleen vooruitkijken op grond van het geloof in wat God in het verleden in Christus heeft gedaan en wat voor de hele geschiedenis is bedoeld’ (*Inspiratie uit de Traditie. Gegrond geloof*, Kampen 1996, 197).

telijk en gebrekkig ook, 'in zoverre roeping, genade, liefde gestalte krijgen in deze wereld' (202). Het is de voortgang, de strijd en de 'veranderende continuïteit', voorafgaande aan het koninkrijk van God als 'eeuwige vrede, ongebroken en onveranderlijk' (204).

In *De opstanding* wordt in een zesde paragraaf van het slothoofdstuk (nogmaals) de relatie tussen opstanding en Godsrijk onderstreept. Opstanding is nooit los van het koninkrijk te denken en teken dat het rijk op handen is. Het gaat daarbij niet alleen om het lichaam of alleen om de ziel: 'Christus' opstanding houdt in de belofte van opstanding van den gehélen mens' (a.w., 223). Bovendien gaat het niet alleen om verlossing van de mens, maar van Gods hele scheppingswerk, al spreekt het Nieuwe Testament daar sober over. Dit betekent gedeeltelijk, antithetisch, de verbreking van het tot nu toe bestaande. Maar opwekking betekent ook opwekking van iets dat machteloos neerlag maar er toch al wel was. Het koninkrijk van God is niet alleen negatie van de mensenwereld, het is ook 'de glorieuze herschepping van wat als bestemming in de schepping was neergelegd' (224). Van die bestemming komt al iets naar voren in waarachtige barmhartigheid, in zelfverloochenende liefde en in onbaatzuchtige worsteling om gerechtigheid en vrede. Heering wil in dit verband overigens niet spreken van verlossings-universalisme, ook het oordeel heeft een plaats. Maar, Gods oordeel bestaat niet zonder zijn liefde, ja bestaat vanuit zijn liefde.

Tenslotte, de gedachte dat het koninkrijk van God zeer nabij is, is 2000 jaar later niet meer vol te houden. Wel mogelijk is

'het besef van Gods grote nadering, en het weten dat alleen aan Hem het laatste woord is, ook op deze aarde!' (185).

Deze verwachting valt niet onder de geschiedenis en net als bij de opstanding stelt Heering bij het rijk Gods voor te spreken van *historische mythe*:

'... niet alleen richt- maar ook eindpunt der geschiedenis, uitdrukking van het geloof dat alle dingen uiteindelijk in Gods hand zijn; eeuwig naderend, en uiteindelijk alles overwinnend; door de tijd brekend, en achter alle geschiedenis vervuld; de historie richtend, en bovenhistorisch haar voleindigend'.²⁵⁵

Valt over het koninkrijk Gods bij G.J. Heering apart nog iets te zeggen, waar de verwachting van dat rijk zo centraal staat in *De verwachting van het Koninkrijk Gods*? Heering bestudeert in *De verwachting* de nieuwtestamentische gelijkenissen aangaande het koninkrijk (19-24), en hij tracht de verhouding te schetsen tussen rijk van God en kosmos (196-203). Het Evangelie kent twee hoofdgedachten (Ritschls ellips met twee brandpunten): 'de vergevende en verlossende liefde Gods en het komende Koninkrijk' (207). Persoonlijke verlossing geeft helder zicht op Gods koninkrijk,

255. *De Opstanding*, 187, zie verder bij 3.2.3 en 3.2.7.

‘en omgekeerd schenkt dat koninkrijk aan de verlost mens een doel en bestemming’ (208). Gods verlossende liefde is dan de *causa originalis*, zijn koninkrijk ‘*causa finalis* van het christelijk leven en streven’ (208), ‘het ene stuwt, het andere trekt’ (208). De verwachting van het Godsrijk schenkt

‘aan het christelijk werken en strijden een onverliesbaar perspectief. Er is een Doel, dat boven alle aardse doeleinden uitgaat’ (214).

Heering citeert dan Roessingh²⁵⁶: Gods koninkrijk ‘brengt in het leven de onbedwingbare durf om voort te gaan’ (214). De gelovige ‘voelt zich gestuwd, gericht en getrokken door dit Rijk’ (214). Dit Rijk is als een doel:

‘Er zijn richtlijnen naar dit doel vanuit de wijzing van het evangelisch gebod, en er zijn lichtstralen die vanaf de lichtende Toekomst in het donkere heden schijnen’ (214).

Tevens behoedt de Godsrijkverwachting ‘voor overschatting van het aardse leven en bezit’ (215). Deze wereld gaat voorbij...

De vraag of het menselijk leven (doen en laten) ook iets voor (de komst van) het rijk betekenen kan is onderwerp van paragraaf 3.2.12.

3.2.7 Opstanding

De christelijke toekomstverwachting is vaak verwoord als verwachting van de opstanding van de doden, een verwachting die verbonden is met de opstanding van Christus. Zijn opstanding is óók belofte voor onze toekomst, want naar het bekende woord van Paulus in 1 Korintiërs 15 is Jezus wel eersteling, maar geen eenling.²⁵⁷ De geschiedenis van Jezus’ dood en opstanding brengt midden in de geschiedenis de afloop van die geschiedenis aan het licht en heeft dus vanuit eschatologisch gezichtspunt grote betekenis. Niet de dood maar het leven heeft het laatste woord en dat geeft moed voor de toekomst.²⁵⁸

In Roessinghs christologie speelt de opstanding als wonder geen rol, en ook de eschatologische betekenis van de opstanding niet. Maar in een preek uit 1915 over ‘De Overwinning op den Dood’ laat Roessingh wel iets los over zijn visie op de opstanding:

256. Roessingh, *Verzamelde werken* 4, 409-411.

257. Moltmann noemt Christus’ opstanding ‘niet exclusief zijn privé-zaak’. Hij is opgewekt ‘als eerstgeborene van de hele schepping’ (Moltmann, *In het einde ligt het begin*, 83).

258. De opstanding is eschatologisch ‘omdat hier in de tijd aan een mens geschiedt wat volgens messiaanse, profetische en apocalyptische verwachtingen pas aan het eind der tijden verwacht werd. In deze gebeurtenis begint het “einde der tijden” present te zijn. De opstanding van Christus heeft het karakter van een *prolepsis*. (...) Daarmee wordt de toekomst als toekomst van recht-zetten, van eindelijk gerechtigheid, verkondigd als reeds begonnen: het Koninkrijk Gods’ (H. Jansen, *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*, Zoetermeer 2002, 43).

‘Het oude Christendom, gegrondvest op het oude verhaal van Jezus’ opstanding, is voor ons een legende, die, ook al ware ze historisch, ons hart niet zoo kan treffen. Maar laten wij het erkennen: het is een wonderschoon verhaal, een zinnebeeld. Het leven van den Godszoon is te sterk, te machtig voor het graf; de steen wordt afgewenteld en Hij staat op uit de dooden. Het leven van Gods kinderen is te machtig voor het graf, voor den dood. Zij hebben den dood overwonnen. – Als wij ons maar kinderen Gods mogen noemen: onze harten openstellen, om Gods genade in onze levens te ontvangen. Dan zal het alles goed zijn’.²⁵⁹

3.2.7.1 H.J. Heering: opstanding als bres, in de wereld geschoten

In H.J. Heerings *De opstanding van Christus* komt de opstanding natuurlijk uitgebreid ter sprake. We gaan er in het navolgende wat uitvoeriger op in, en geven tevens een voorbeeld van mogelijke kritiek op Heerings opstandingsvisie.

In een eerste hoofdstuk van *De opstanding* stelt Heering dat men het christendom altijd in staat achtte om antwoord te geven op de vraag naar de betekenis van de dood. Soms zozeer dat het leek of de antwoorden ten aanzien van de dood helderder waren dan ten aanzien van het leven. Maar de negentiende eeuw verving opstandings- door onsterfelijkheidsgeloof. En dat terwijl juist het opstandingsgeloof bijbels is en verbonden met de verwachting van het koninkrijk van God. Er ligt een cesuur tussen onsterfelijkheid en opstanding: ‘in de gebrokenheid van eigen leven voor Gods oordeel en genade’ (a.w., 15). Deze cesuur én het belang van het opstandingsgeloof werden door de dialectische theologie herontdekt, al zette zij het tijdsperspectief dat de evangeliën beheerst dialectisch om in een ‘boventijdelijk perspectief’ (17).

De vraag wat er op Pasen precies is gebeurd mag niet ontweken worden en leidt tot tweeërlei reconstructie: die van een oorspronkelijk Paasgebeuren én van een Paasgeloof. Heering noemt de opstanding *historische mythe*²⁶⁰:

‘Voor Jezus en de oudste christenen vormde de opstanding een onderdeel van het eschatologisch gebeuren’ (187).

‘...opstanding is de uitdrukking van het geloof in de nieuwe werkelijkheid, die God in Christus’ historische komst en kruis aan de aarde heeft gegeven; een werkelijkheid van genade, vrijheid en eeuwigheid’ (187).

259. *Verzamelde werken* 5, 44.

260. Jaren later, in *Over het boze. Als macht en als werkelijkheid*, Meppel 1974, besteedt Heering in een apart hoofdstuk opnieuw aandacht aan het begrip mythe en spreekt van ‘mythen der geschiedenis’. Hij erkent dat het terminologisch niet geoorloofd is mythe en geschiedenis te koppelen. Tegelijk: het bijbelse wereldbeeld wordt ons wel als mythe verteld, maar op den duur gaat het mythische steeds meer op in het historische, ‘terwijl de historie nimmer puur menselijk bedrijf wordt doch zich blijft afspelen coram Deo en binnen Zijn heilsbedoeling’ (a.w., 20-21).

Geloof heeft volgens Heering bij de synoptici te maken met empirisch waarneembare feiten. Maar als het om de opstanding zelf gaat, dan moet het begrip visioen helderheid brengen. De leerlingen ontvingen na Jezus' dood zulke intense visioenen van hem, dat zij wel moesten erkennen dat de gekruisigde de Christus was.²⁶¹ Zij plaatsten deze verschijningen in het licht van Jezus' eigen opstandings- en parousie-voorzegging. Opstanding was opstanding tot parousie. Pas toen de voleinding uitbleef schoven opstanding en parousie uiteen. Voor wie beleeft dat Jezus de Christus was richtte de aandacht zich in het vervolg niet meer vooruit maar naar achter, naar hetgeen in Christus reeds van Gods liefde zichtbaar was geworden. 'In Hem was de eschatologie reeds verwerkelijkt' (154), was het koningschap aangebroken en waren zonde en dood in beginsel overwonnen.

'Toch bleef de blik ook vooruit gericht naar de definitieve verlossing van het Koninkrijk Gods' (154).

'De laatste dingen waren geopenbaard, maar nog niet verwerkelijkt, aan de gelovigen gegeven maar nog gebroken door het kruis' (154).

Anders dan bij de synoptici komt bij Paulus en Johannes geloven apart te staan, wordt het vergeestelijkt. Alleen 'in het grote Straks' (204) wordt openbaring empirisch waarneembaar. Het is volgens Heering niet meer mogelijk achter Paulus en Johannes terug te gaan. Ook niet als het gaat om de opstanding. God openbaart zich pneumatisch en ook de opstanding is een pneumatisch gebeuren van Geest tot geest, alleen voor het geloof (de gelovigen) te herkennen en dus te verstaan.²⁶²

In het lange slothoofdstuk van *De opstanding* met als titel 'Credo' geeft Heering in tien paragrafen aan 'wat de opstanding voor ons en onze wereld betekent' (211). In de noten wordt verwezen naar G.J. Heering, maar ook naar Buber en Althaus.²⁶³ Christus' opstanding is 'Gods "ja" tot Jezus' leven en prediking, zijn kruis en Messiasschap', zij onthult 'de zin van Jezus' leven en sterven' (211). Er zijn feiten, maar de opstanding zelf is openbaring en kan, als gezegd, alleen door het geloof worden aanvaard. De opstanding plaatst de wereld in het teken 'van den door God verhoogden Jezus,

261. Heering spreekt zelf van 'objectieve visioentheorie', *De opstanding*, 168. Zo ook Meijering: 'Niet het dode lichaam van Jezus is uit het graf herrezen, het betreft ook geen zuiver subjectief gebeuren in de harten en hoofden van de leerlingen, maar God heeft de levende Christus in visioenen laten verschijnen' ('De schijnwerper op H.J. Heering 1912-2000', in: *AdRem* 2007 (18/1)).

262. Overigens stelt Heering in *Dogmatische verkenningen*, Den Haag 1968, 163: 'Door de nadruk te leggen op de lichamelijke der opstanding wordt de identiteit bewaard tussen de gekruisigde en de opgestane, tussen het kruis en het nieuwe leven. Op aarde, in mensen richt God zijn rijk op'.

263. In zijn bespreking van Heerings boek in *NTT* 1947 (2/2) onder de titel 'Tussen Zijn en Zin' stelt Berkhof: 'Dit gedeelte is het zwakste van het hele boek. En tegelijk het schoonste! Want H. zegt hier ware en heerlijke dingen. Maar ze zweven in de lucht', 112.

die gekruisigd is en lééft' (212). Ook hier verbindt Heering opstanding met eschatologie:

'De opstanding van Christus richt allereerst de aandacht vooruit: God is met de laatste dingen bezig, Zijn oordeel en verlossing zijn zeer nabij! Christus' opstanding staat nimmer op zichzelf, maar vormt het voorspel tot het Koninkrijk Gods' (212).

'Door de opstanding is de eschatologische strekking van het Christusgeloof verhevigd' (213).

Heering benadrukt dat de opstanding teken is, niet voltooiing. De spanning tussen het 'nu reeds' en het 'nog niet' moet ten volle worden doorleefd. Daarom maakt als het goed is de opstanding eerder ongerust dan gerust: ongerust over wat er in de wereld allemaal mis is in het licht van het nieuwe begin. Er lijkt nog niet veel veranderd, maar toch: de wereld wordt in een ander licht gezien:

'De bres is in de wereld geschoten, bevrijding kan daardoor binnendringen' (215).

Met dat nieuwe begin is een nieuw, een messiaans tijdperk ingetreden, voorafgaande aan het koninkrijk Gods. Klinkt messiaans rijk niet te verheven? Waar het om gaat is dat de wereld nog wacht op Gods voleinding, maar dat er toch al iets veranderd is:

'... de erkenning van hetgeen in beginsel reeds is geschied (geoordeeld, bevrijd) scherpt de blik voor wat in de praktijk nog moet geschieden' (216).

'... de opstanding doet ons verstaan een gebroken, maar verhevide eschatologie' (216).

'De openbaring is in wezen voltooid, haar verwerkelijking nog niet' (216).

In de vijfde paragraaf van 'Credo' onderscheidt Heering (zie 3.2.2.1) 'vier hoofdtypen van opstandings-theologie' (222). Hij laat zijn voorkeur voor de synoptici duidelijk spreken. Bij hen ligt nadruk op het feit dat *Jezus* is opgewekt, bij Johannes en Paulus op het feit dat Jezus is *opgewekt*. In de apocalyptiek is de opstanding nog slechts 'laatste sein' voor de aanstaande wederkomst van Christus. Het johanneïsch-paulinisch getuigenis mag de synoptici niet overschaduwten, want juist bij de synoptici blijft de eschatologische verwachting in volle kracht bestaan. De opstanding werpt haar licht terug én vooruit, op het komende Godsrijk:

'Zij is het teken dat dit rijk ophanden is, zo getuigden de evangelisten' (223).

Tenslotte, opstanding is niet los te maken 'van het geloof in God die werkt en die Zijn werk ook voltooien zal' (242). God heeft het laatste woord, zowel in de geschiedenis als in het persoonlijk leven.²⁶⁴ Hoe precies, dat kan de geloofstaal niet zonder beeld en verbeelding tot uitdrukking brengen. Dat geldt ook voor de individuele opstanding van de mens. Een veronderstelde wachttijd der gestorvenen moet volgens Heering in ieder geval verworpen worden, tenzij wellicht als louteringstijd (245).

Een horizontale (universele) en een verticale (individuele) verwachting zijn te onderscheiden, waarbij de horizontale de verticale verwachting doordringt:

'Het uitzicht maakt het vertrek van het heden donker of licht, al naar gelang dat uitzicht benauwd of wijd is. Omgekeerd is dit toekomstende de voleinding van Gods werk in heden en verleden, het doortrekken van de lijn van het oordeel, en de vervulling van de gegeven belofte, de voltooiing van wat in Christus' leven, kruis en opstanding is aangevangen' (244).

Mensen leven tussen de tijden, gelovend in de uiteindelijke overwinning, een overwinning die op twee tijdstippen aanbreekt: individueel met de dood (wanneer de mens definitief overgaat in Gods gebied), collectief met het einde van alle leven en geschiedenis. Want ook daarachter staat God: 'Zijn vrede gaat alle verstand te boven, aan Zijn Rijk is geen einde' (246).

Kritiek op Heerings opstandingsvisie²⁶⁵

H. Jansen noemt H.J. Heerings boek in zijn dissertatie *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus*

264. Dit is opnieuw tegen Barth gericht die stelt dat Christus' opstanding 'kein geschichtliches Ereignis' is. Heering verwijt Barth ook tijd en eeuwigheid teveel uit elkaar te trekken, geschiedenis en heilsgeschiedenis (*De opstanding*, 243) én cultuur en koninkrijk Gods (240).

265. Zie ook Van Driel, 'Om de realiteit van het klassiek-christelijk geloof', 257-258. De orthodoxie nam, niet verrassend, na het verschijnen van Heerings boek afstand van diens opvattingen. Berkhof meende in de reeds genoemde boekbespreking dat Heering bijbelse boodschap en modern idealistisch denken beide vast wilde houden met als gevolg: 'het merkwaardige heen-en-weer in zijn gedachtengang' (112). Zijn en zin van de opstanding zijn bij Heering gescheiden. Dat is een 'doodlopende weg', want er is een 'bijbelse eenheid van zijn en zin'. Jansen is niet de eerste met (vergelijkbare) kritiek op Heerings opstandingsvisie.

‘een rijpe vrucht van deze vernieuwingen (namelijk in de moderne theologie, K.H.), specifiek in relatie tot het thema van het belijden van de opstanding in de spanning van Evangelie en moderniteit’ (a.w., 137).

Volgens Jansen is het boek ‘een van de weinige Nederlandstalige studies uit de theologiegeschiedenis van het protestantisme’ over dit geloofsartikel (137). Heering accepteert het moderne wereldbeeld en zet daar bij in. Tegelijk is zijn inzet hoog:

‘Wat bijbels gezien minimaal geloofd moet worden betreft onder meer de personaliteit Gods, de feitelijkheid, objectiviteit en werkelijkheid van de opstanding, de unieke messianiteit van Jezus’ (138).

Maar dat betekent nog niet dat hij per se bepaalde kerkelijke leerstellingen behouden wil. Jansen spreekt van ‘een populair-theologische studie’ met ‘een zwakke logische consistentie’ (138). Theologiehistorisch is de waarde beperkt tot het feit ‘dat het een poging is de visioensthe nieuw leven in te blazen, in relatie tot “*het pneumatische*” als de categorie van voor de Christus-presentie’ (138). Heering bezigt af en toe ‘krachtig-realistische taal’ (139) maar er blijft een kloof tussen de reële Jezus toen en Christus nu voor ons, vergelijkbaar met ‘de negentiende-eeuwse splitsing tussen de historische Jezus en de Christus-der-gemeente’ (140).

Ook Heerings behandeling van de problematiek van tijd en eeuwigheid roept bij Jansen vragen op. Heering contrasteert een bijbels geschiedenisbegrip wel met een eeuwigheids- en kairosbegrip, maar eeuwigheid is bij Heering toch vooral

‘een ethisch-pneumatisch en dynamisch begrip van durende aanwezigheid in de tijd, en kairos het met deze eeuwigheid geladen en gevuld-beleefde moment van beslissing’ (140).

Volgens Jansen verwijst bij Heering het woord opstanding naar het einde van zijn boek toe steeds nadrukkelijker

‘uitsluitend naar het binnenwereldse gebeuren van het ontstaan van ethisch goed leven (door bekering en wedergeboorte heen) als effect van “het pneuma”’ (141) en het woord opstanding ‘lijkt nu haast alleen nog allegorisch van toepassing te zijn op datgene wat op Pasen aan Jezus voltrokken is’ (141).

Hier dreigt reductionisme waar juist meer mythisch besef geboden is. Redelijke aanvaardbaarheid lijkt hier op de achtergrond steeds als eis mee te spelen en dat geldt ook voor de wijze waarop Heering ‘de visioensthe theologisch integreert’ (142).

Jansens kritische kanttekeningen bij Heerings boek zijn niet onjuist, maar dan wel vanuit het door hem zelf geconstrueerde minimale 'begrip van opstanding volgens het Evangelie' (39), het '*bijbels-veronderstelde minimum*' (40, waarbij de auteur vier materiële en twee formele aspecten onderscheidt). Het modernisme (in meer of mindere mate D.F. Strauss navolgend) hanteert volgens Jansen een minimalistisch opstandingsbegrip, het fysisch supranaturalisme een maximalistische variant. Het modernisme nu tendeert, niet alleen bij Heering, tot

'een reductie van het getuigenis van de opstanding tot *chiffre* – een louter expressief symbool zonder historische referentie, dat uitsluitend verwijst naar werkelijkheid die *gedaan* moet worden – zodat opstanding herleid kan worden tot de categorische imperatief' (60).

Scherp wordt gesteld dat bij Heering de opstanding van Christus staat 'voor de eigen opstanding door een ethisch réveil heen' (170). Tevens blijft de relatie tussen de historische Jezus en de 'Christus van het geloof' (170, de '*praesentia realis Jesu Christi*') onduidelijk: 'Nergens is deze een ontologische identiteit' (170).

Jansens kritiek wordt ingegeven door de geëxpliciteerde vooronderstelling dat de modernistische pneumatische visie per definitie tot een onaanvaardbare vorm van reductie van het bijbels gefundeerd geloof leidt. Over de onaanvaardbaarheid van die 'reductie', als het al een reductie is, wordt in vrijzinnige kring anders gedacht.²⁶⁶ Dat daarbij inderdaad een nauwe relatie wordt gezien tussen opstanding en ethiek moge duidelijk zijn.

3.2.7.2 Geringe rol bij G.J. Heering

In *Hoe ik tot mijn geloof kwam* meent G.J. Heering dat de scherpte van de tegenstelling tussen recht- en vrij-zinnigen over de opstanding gelukkig verminderd is in de loop der jaren. De vrijzinnigen zien in dat, 'hoe geestelijk ook gedacht', een herrijzenis heeft plaats gevonden 'die tot het bewustzijn van zijn aanhangers doordrong' (a.w., 55). De rechtzinnigen leggen niet meer zo eenzijdig de nadruk op 'de vleselijke opstanding' (55).

Het opstandingsbegrip speelt bij Heering zelf een veel geringere rol dan bij zijn zoon. Het kruis staat centraal: in hoc signo vincit!²⁶⁷ In het tweede

266. Overigens relateert Jansen aan het slot van zijn studie ook zelf de klassieke opstandingsvoorstellingen. Hij spreekt dan van het 'archetypische van de Opgestane' in een 'contemplatief-theologische beschouwing' (*Door Simon gezien*, 318) die bedoeld is om te beproeven of de visioenstheze (toch!) theologisch geïntegreerd kan worden, en wel met hulp van de 'klassieke leer van het innerlijk getuigenis van de heilige Geest' (a.w., 289).

267. Terecht spreekt J.P. Heering van een 'staurocentrische soteriologie': Christus verlost ons door het Kruis op zich te nemen ('Transformatie der vrijzinnige theologie', 63). 'Opvallend was dat Heering het heilsfeit van de opstanding op de derde dag telkens oversloeg en de opstanding tot futurum maakte', aldus Heerings orthodoxe critici (Van Driel, 'Om de realiteit van het klassiek-christelijk geloof', 253). Voor een hedendaagse christocentrische eschatologie met nadruk op het kruis, Van de Beek, *God doet recht*.

deel van *Geloof en Openbaring* wordt gesteld dat de 'lijdende Knecht des Heeren, die stierf op Golgotha' juist door zijn kruis in het middelpunt van de geschiedenis staat. Zo heeft God het verzet van mensen willen breken en 'Zoo hééft Hij het in beginsel gebroken' (a.w., 175-176).

Toch blijft de opstanding niet geheel ongenoemd. Sinds Christus' verschijning leven mensen in de eschatologische tijd, 'in het "interim" tussen opstanding en overwinning'.²⁶⁸ En in de lezing over 'het leven en de dood' in *Hoe ik tot mijn geloof kwam* speelt het werkwoord opstaan wel degelijk een rol. Opstanding hier en hierna zijn daarbij met elkaar verbonden:

'Dat is het devies van het Christelijk leven: *opstaan*, altijd weer opstaan! (...) Wie hier de opstanding kent, de altijd herhaalde opstanding tot God en de goede strijd des geloofs, die wandelt reeds in het licht en mag hopen, dat hij ééns de opstanding zal kennen hiernà, de uiteindelijke verlossing tot het leven in Gods vrijheid, vrede en vreugde. In die opstanding is Christus ons voorgedaan' (a.w., 72-73).

In *De menselijke ziel* gaat G.J. Heering zelfs vrij uitgebreid op het onderwerp in.²⁶⁹ Interessant daarbij is het zielsbegrip dat hij hanteert en de wijze waarop hij omgaat met de veronderstelde tegenstelling tussen onsterfelijkheid en opstanding. Heerings opvattingen over de ziel komen voor het eerst naar voren in zijn oratie uit 1917 *De zelfstandigheid der ziel*. Hij noemt zijn beschouwing over de ziel dan een hypothese die gedragen wordt 'door de verzekerdheid eener heilige geloofservaring, die geene bewijzen behoeft' (a.w., 29). De ziel is een 'onstoffelijk individueel wezen, on-samengesteld en als zoodanig onvergankelijk' (7).²⁷⁰

Ten aanzien van de opstanding onderstreept Heering de relatie tussen opstanding én opwekking. Met zijn zoon stelt hij dat onsterfelijkheid eeuwigheid zonder gerechtigheid is (*De menselijke ziel*, 166). Er is niet zoiets als een onsterfelijke ziel 'die krachtens haar wezen het eeuwige leven tegemoet gaat' (a.w., 166). Toch moet de tegenstelling tussen onsterfelijkheid en opstanding niet te stevig worden aangezet (zoals door G. van der

268. *De verwachting*, 216.

269. Hoofdstuk IV, par. 6. Het betreft ook dan niet specifiek Christus' opstanding.

270. Vergelijk Heerings verre voorganger als hoogleraar aan het Remonstrants Seminarium Simon Episcopius (zie 2.3). Zie ook Heerings links-vrijzinnige collega Van Holk, die schreef dat wij gelukkig niets weten van het leven in het hiernamaals: 'Want zoo wij van het leven nà dit leven concrete feiten wisten en vaste voorstellingen hadden, zou het aardsche leven of waardeloos worden geacht, of zoo gulzig worden opgeslurpt, dat de samenleving eerst recht onmogelijk werd' ('De godsdienstige beteekenis van den Dood', in: *Het Kouter* 1940 (5/1), 12). Tegelijk durft Van Holk te spreken van een 'wijsgeerig-wetenschappelijk bevestigde overtuiging, dat de ziel een zelfstandig wezen is' (a.w., 13). Daarover ging eerder al het artikel 'Heeft de menselijke ziel een oneindige waarde voor God?' (in: *De Smidse* 1933 (8/11), 351-362). 'Ja' luidt het antwoord: 'Zooals de liefde nimmermeer vergaat, zoo ook de ziel niet, die uit die liefde zalig worden zal' (354-355).

Leeuw²⁷¹). De onsterfelijkheid van de ziel is niet slechts een hellenistische (en dus verwerpelijke) gedachte. Er is geen continuïteit maar wel verbinding tussen het oude en het nieuwe leven, en ook in *dit* leven kan reeds crisis (oordeel) en opstanding plaats hebben. Onsterfelijkheid van de ziel betekent volgens G.J. Heering twee dingen:

‘dat zijn geestelijke ziel het sterven van het lichaam overleeft en dus de mogelijkheid bezit tot een leven na de dood’ en ‘dat God onder Zijn gaven ook de onsterfelijkheid bezit en deze schenken kan’ (173).²⁷²

Het Nieuwe Testament, vooral Paulus, legt een verband tussen Jezus’ opstanding en die van zijn volgelingen (1 Korintiërs 15). De precieze aard van de opstandingsberichten is zeer onzeker (174), maar er is een zin van Christus’ opstanding die in geloof kan worden aanvaard. G.J. Heering citeert dan de reeds genoemde woorden van zijn zoon in *De Opstanding*: “‘Christus’ opstanding is Gods “ja” tot Jezus’ leven en prediking, zijn kruis en Messiasschap”. Christus’ opstanding is vervolgens ook ‘de waarborg voor de opstanding der Zijnen’ (175). Gods koninkrijk, in Christus verschenen, zal stand houden en overwinnen.

Heering constateert meer geloofsaandacht voor de onmiddellijke toekomst van de ziel na de dood dan voor de opstanding ten laatsten dage. Dat is begrijpelijk. Die opstanding ten laatsten dage veronderstelt een tussentoestand, een slaap, die Heering afwijst: ‘Het eeuwig leven begint dus terstond na het “heengaan” der ziel’ (181). Het is ook onjuist dat de ‘opstanding des vleeses’ samen met het geloof aan de jongste dag een steeds sterker belijdenis-artikel geworden is. Voor de meeste gelovigen is dit ‘zonderling artikel’ in ieder geval ‘geen levend element meer van het geloof’ (181).²⁷³

271. G. van der Leeuw, *Onsterfelijkheid of Opstanding*, Assen 1938³. G.J. Heering meent ‘dat het Ik niet anders kan zijn dan de geestelijke ziel die ondanks alle veranderingen van het lichaam aan zichzelf gelijk blijft’. Heering, *De menselijke ziel*, 169-173. Tjalsma noemt dit een vorm van idealistisch denken, terwijl de bijbel vasthoudt aan de gedachte dat een mens niet in een lichaam en een ziel te splitsen is (‘De laatste dingen’, in: *Remonstrants Weekblad* 1964 (23/41)).

272. Ten aanzien van de onsterfelijkheid van de ziel stelt W. Pannenberg terecht dat die gedachte eigenlijk geen hoop op iets nieuws na de dood is, ‘maar een vertrouwen op iets dat blijft, namelijk de onsterfelijke ziel’. Wordt de dood eigenlijk wel ernstig genomen ‘bij het aannemen van zo’n onvergankelijke kern van het menselijk bestaan’? Bovendien en in de eerste plaats meent Pannenberg dat vanuit de antropologie ‘een tweedeling van de mens in ziel en lichaam niet meer te handhaven is en beschouwd moet worden als een abstractie’ (geciteerd in C. Stam, *De opstanding van de doden in de theologie van K. Barth, R. Bultmann en W. Pannenberg*, Zoetermeer 2003, 250). G. Manenschijn verwoordt de moderne scepsis ten aanzien van de voorstelling van de ziel in *God is zo groot dat Hij niet hoeft te bestaan*, 236.

273. Vergelijk de kritiek van Van Holk. In *De Boodschap van het Vrijzinnig Christendom* (1939) zet hij zich stevig af tegen de vleselijke opstanding als deel van de kerkelijke heilsverwachting: ‘De uitdrukking moet stellig letterlijk verstaan worden, juist om haar wondermaak: dat maakt haar tot specifiekum der christelijke gemeente. Niettemin moet dit

Geloof aan lichamelijke opstanding noemt Heering joods:

‘De Joden geloven in een opstanding van het lijfelijke lichaam; aan de Christenen heeft Paulus voorgehouden, dat het alleen een geestelijk lichaam kan zijn. Al het zichtbare is immers tijdelijk’ (181).

Zo is de notie van de opstanding voor Heering, naarmate zijn leven vorderde, een belangrijker rol gaan spelen, zeker in relatie tot de ‘onsterfelijke’ ziel.

3.2.8 *Parousie*

In het Nieuwe Testament wordt de toekomst dikwijls verbonden met de persoonlijke wederkomst van Jezus Christus. Eventueel met het komen van het koninkrijk, maar de komst van de koning is dan inbegrepen. Nu betekent *παρουσία* tegenwoordigheid, komst, niet zozeer wederkomst. Berkhof noemt de wederkomst dan ook de ‘organische voltooiing van het voortgaande komen van de Heer’.²⁷⁴ Zo ergens dan hier wordt de heden-daagse mens geconfronteerd met bijbelse beelden die vragen oproepen en maar moeilijk in overeenstemming te brengen zijn met het moderne wereldbeeld.²⁷⁵ Hoe letterlijk moeten die beelden dan genomen worden? De remonstrantse auteurs kiezen niet voor een symbolische en/of existentiële interpretatie van de parousie. De temporele dimensie dient gehandhaafd te blijven, al kunnen de beelden waarin de belofte van Jezus’ definitieve komst geschilderd wordt aan verandering onderhevig zijn. Uiteindelijk gaat het niet om de vorm maar om de inhoud waarnaar het beeld verwijst. Bovendien, Jezus’ komst is eeuwigheidsgebeuren dat aan tijd en geschiedenis een einde maakt.

Het niet spoedig vervuld zijn van de verwachting van zijn komst, de ‘Parousieverzögerung’, hoeft niet als een groot probleem voor het geloof te worden beschouwd. Het gaat immers niet om de tijdsspanne (niemand kent dag of uur), het gaat om de intensiteit van het Godsgeloof en de levende verwachting van zijn rijk.

Ook over de parousie laat Roessingh zich niet apart uit. Wel neemt hij (zoals we zagen in 3.2.3) in het artikel ‘Eschatologie’ afstand van de vormen

leerstuk als volstrekt ongeloofwaardig verworpen worden. Eenige heilsnoodwendigheid is er niet in te ontdekken. Wel onderstelt het een maximum aan aardschgezindheid, eudaemonisme, en concreet leven in het hemelsche Jeruzalem. Maar wie ter wereld kan in volle waarachtigheid getuigen: “Ja, dat geloof ik. Ja, daarmee eerst is mijn heil voleindigd”? Het is een kinderachtig, en ontstellend onvroom geloof voor ons, later levenden. Daarom is het ook zoo volstrekt oneerlijk, altijd maar weer ook dit leerstuk in de belijdenis op te nemen’ (a.w., 164).

274. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 42. Enzo R. Zuurmond, ‘Vanwaar Hij komt om te oordelen levenden en doden’, in: *IdW* 2008 (ns 37/17).

275. Zo Handelingen 1: 11b: ‘Jezus, die uit jullie midden in de hemel is opgenomen, zal op dezelfde wijze terugkomen als jullie hem naar de hemel hebben zien gaan’.

der oud-christelijke toekomstverwachting, waaronder 'de parousie van den Christus op de wolken'.²⁷⁶

Volgens H.J. Heering klinkt in het nieuwtestamentisch opstandingsgetuigenis door dat Jezus zijn opstanding onmiddellijk na zijn dood verwachtte en dat Hij Jeruzalem als plaats van de parousie verwierp en daartoe Galilea aanwees.²⁷⁷ Jezus' verschijningen werden door z'n leerlingen gezien 'in het licht van zijn opstandings- en parousie-voorzegging' (*De opstanding*, 153). Opstanding was 'opstanding tot de parousie', later pas 'schoven opstanding en parousie voor het geloof uiteen' (154).

In later jaren noemt Heering Christus' wederkomst en het laatste der dagen als

'uitdrukkingen voor de geloofsverwachting, dat aan de reddende God uiteindelijk het laatste woord is over het lot'.²⁷⁸

In *Geloof en Openbaring* (deel 2) spreekt G.J. Heering in de paragraaf 'Openbaring en eschatologie' van hoofdstuk II over een overwinning aan het eind, 'bestaande in het Eindgericht en het aanbreken van Gods koninkrijk', en die overwinning wordt voorgesteld

'als een terugkomst van Christus, maar dan in Zijn heerlijkheid: de Paroesie. Eigenlijk is het minder een terugkomst dan wel een Komst, het messiaansche Komen, want nu pas wordt de messiaansche verwachting vervuld en breekt het Godsrijk aan: "Wanneer de Zoon des Menschen komen zal in Zijn heerlijkheid..." (Matt. 25: 31)'.²⁷⁹

Volgens G.J. Heering hopen en verwachten wij, dat Jezus Christus zijn werk zal doorzetten tot aan de parousie ('Paroesie'), 'Zijn eschatologische bestemming' (*De verwachting*, 208). Wij weten niet hoe die parousie te denken is, of het een reële wederkomst zal zijn of een komst van zijn geest. Maar een overwinning zal het zijn:

'Hoe wij die Paroesie moeten denken, als een reële Wederkomst van Christus of als een overwinning van Zijn geest ("de Heer nu is de Geest", 2 Kor. 3: 17) vermogen wij niet uit te maken; het laatste ligt ons zeker nader dan het eerste. Maar in elk geval gaat het om de overwinning van de levende Christus, de onzichtbare Heer der gemeente, de overwinning van Zijn strijdende rijk, dat overgaat in het eeuwige rijk Zijns Vaders' (a.w., 208).

276. *Verzamelde werken* 4, 520.

277. *De opstanding*, 152.

278. *Dogmatische verkenningen*, 164.

279. *Geloof en Openbaring* 2, 114.

Natuurlijk is onze beleving van de tussentijd tussen Christus' komst op aarde en de voltooiing van zijn rijk een andere dan die van de eerste christenen, maar dat hoeft niet zo problematisch te zijn als door de Berner school wordt gesteld (zie n. 84):

'Voor ons is de tussentijd niet een korte periode, wij weten, dat de wereld waarschijnlijk nog heel, heel lang zal blijven. Maar daarom is de eschatologie, gelijk we zagen, voor ons niet minder waar. De tijd, ook de langste, is voor Gods oog maar een moment; zij is dit ook voor de profetische blik en daardoor ook voor de blik van het waarachtig geloof, waarin het profetische element nooit ontbreekt' (215).

In *De menselijke ziel* benadrukt Heering opnieuw 'dat Gods openbaring in de Schrift niet samenvalt met de bijbelse voorstellingswereld' (a.w., 179). Hij wijst Bultmanns ontmythologiserings-programma af, dat de hele eschatologie 'naar het rijk der mythologie verwijst' (179). Maar vervolgens citeert hij met instemming Brunners opvatting dat de apocalyptische voorstellingen, waarin de nieuwtestamentische eschatologie zich vaak hult, niet zomaar overgenomen kunnen worden (179, we haalden het reeds aan in 3.2.3). Dat geldt ook voor de bijbelse voorstellingen ten aanzien van parousie en komst van Gods koninkrijk 'als toekomstige *historische* feiten, dus binnen het tijd-ruimtelijke kader van deze wereld' (179):

'Het is geen tijds- maar een eeuwigheidsgebeuren, dat niet in de geschiedenis valt maar aan deze geschiedenis een einde maakt' (179).

Heering belijdt zijn geloof in Christus' eindoverwinning 'naar de geest', maar hoe zijn 'terugkomst' gedacht moet worden 'in een geestelijk maar zichtbaar lichaam' is onduidelijk (179). En de Wereldraad van Kerken, in 1954 te Evanston bijeen, had het thema 'Jezus Christus, de Hoop der wereld' (179) niet onmiddellijk moeten verbinden met zijn wederkomst. Nee, de aandacht van het geloof moet zich verplaatsen

'van "de opstanding ten laatsten dage" naar de onmiddellijke toekomst der ziel na de dood. Dán valt de beslissing: Gods oordeel, Zijn heilige wil ten opzichte onzer ziel' (180).

3.2.9 Gericht: 'wat God weerstaat, vergaat'²⁸⁰

Ook gericht, κρίσις, wordt door Berkhof een sleutelwoord genoemd in de christelijke toekomstverwachting. Hij interpreteert dit op grond van het oudtestamentische שפט als het tot stand brengen van de juiste orde der dingen. Het laatste gericht houdt in dat Gods recht-makende werk wordt

280. *De verwachting*, 10.

voltooid. Dat impliceert bevrijding en oprichting, maar ook scheiding en veroordeling van alle werken en werkers der ongerechtigheid, zoals de psalmist dat noemt. God wil die veroordeling en die verwerping niet, maar het is 'de rechtstreekse consequentie van de beslissingen die hier en nu worden genomen'.²⁸¹

Roessingh spreekt in 'Eschatologie' over het koninkrijk van God dat er nu reeds is, maar nog niet ten volle. Datzelfde geldt voor het oordeel:

'Nu is het oordeel, elke minuut, dat een mensch in de eenzaamheid zich gesteld ziet voor den leegen afgrond van zijn leven en God Zijn vragen hoort stellen. Nu zien wij het onverbiddelijk vonnis, het rechtmatig oordeel Gods gaan over ons leven en onze daden. Nu kan een mensch van vergeving getuigen, en verzekerd zijn, dat hij toch Gods kind is, niet worden zal aan het einde, maar is, voor alle eeuwigheid'.²⁸²

Tegelijk geldt:

'zeker, nu is het oordeel, maar straks pas ten volle; ik weet niet, hoe en wanneer' (a.w., 521).

Bij H.J. en G.J. Heering is het oordeel bepaald niet afwezig. Gods liefde bestaat niet zonder zijn oordeel en dat is ook vanuit ethisch oogpunt van belang. Toch kan het oordeel het laatste woord niet zijn. Oordeel (en gericht) sluiten heil voor allen niet bij voorbaat uit, al wil dat ook weer niet zeggen dat heilsuniversalisme heilsautomatisme impliceert.²⁸³ Het luistert hier nauw!

281. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 54. Van de Beek meent zelfs: 'Zonder een laatste oordeel verdampt de hele eschatologie' (*God doet recht*, 277).

282. *Verzamelde werken* 4, 520-521. Vergelijk Johannes 12: 31: 'Nu wordt het oordeel over deze wereld geveld, nu zal de heerser van deze wereld uitgebannen worden'.

283. Over het onderscheid tussen een heilsdualistische en een heilsuniversalistische lijn in de eschatologie G. van Ek, 'Genade en gericht. Het spreken over eindgericht, oordeel en eeuwige straf in de gereformeerde traditie', in: N.T. Bakker, W. Klouwen e.a., *Het oordeel*, Baarn 2003, 94. De dualistische lijn voert volgens hem de boventoon in de gereformeerde traditie. De heilsuniversalistische (vrijzinniger) lijn heeft beslist óók bijbelse papieren, mits het heil dan niet benadrukt wordt ten koste van het gericht: 'Heilsuniversalisme verwordt dan tot heilsautomatisme' (a.w., 104). Overigens zou de heilsuniversalistische tendens inmiddels ook tot de niet-vrijzinnige delen van de kerk zijn doorgedrongen, waarbij te onderscheiden valt tussen 'heimelijk' universalisme, 'open' universalisme en 'totaal' universalisme (K. Runia, 'Tweede helft van de twintigste eeuw', in: *Handboek*, 458-463). Ook Berkhof komt volgens K. Blei dicht in de buurt van een leer van de 'alverzoening' ('Toekomstverwachting als prognose. Notities bij de eschatologie van H. Berkhof', in: *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van H. Berkhof*, z.p. 1994, 173).

3.2.9.1 H.J. Heering: Gods oordeel niet zonder zijn liefde

In het zesde hoofdstuk van zijn dissertatie spreekt H.J. Heering van 'verlossing uit de omklemmende zonde' (*De religieuze toekomstverwachting*, 209). Dat is bijvoorbeeld

'het compromisloze oordeel over alle onrechtvaardigheid, liefde-loosheid, ongeloof. Zonder dit oordeel geen aanvaarding' (a.w., 209).

Maar door het oordeel heen gaat niet alles verloren. Het gaat ook om vervulling, om verwerkelijking van de bestemming van de wereld:

'Want het Koninkrijk Gods is de analogie -, maar tegelijk het totaal andere van deze wereld. Het is in analogie met zijn voorbereiding, met den gelouterden mens, met het Koninkrijk van Christus. Wat God aan mensen schonk van Zijn genade in schoonheid, gerechtigheid, liefde en zoveel andere gaven, wordt niet teniet gedaan' (209).

Presens en futurum wisselen elkaar hier af, net als bij Roessingh, en de verbinding van God met de woorden heilig en almachtig klinkt inmiddels vertrouwd:

'Gods Koninkrijk is - het oefent, in oordeel en vervulling, zijn werking reeds nu in deze wereld. Het zal zijn juist omdat het is; omdat in het praesente gericht en in de praesente vervulling het "zàl" als onontkoombaar wordt gesteld. God is de Heilige én de Almachtige' (210).

In het slothoofdstuk van *De opstanding* wil Heering niet spreken van een in vrijzinnige kring regelmatig verondersteld 'verlossings-universalisme'. Ook het oordeel heeft een plaats:

'Oordeel onderstelt de mogelijkheid van veroordeling, en het geloof neemt die mogelijkheid volstrekt reëel. Reëel voor zichzelf, dus ook voor anderen' (a.w., 229).

De remonstrantse Geloofsbelijdenis van 1940 lijkt dat, althans volgens Heering, te vergeten en daaraanvoorafgaand ook 'het tweede artikel der remonstrantie' (230).²⁸⁴ De bijbel zelf kent talloze voorbeelden van afwijzing van de gedachte aan heil voor allen:

284. Dat spreekt van het feit dat Jezus Christus voor allen gestorven is en dat Hij zo de zonden van de gelovige mens verzoent. Over het oordeel wordt niet gesproken. Overigens stelt de Geloofsbelijdenis van 1940 in de passage over God wel degelijk dat zijn oordeel 'gaat over alles'.

‘Een verlossings-universalisme wordt door Mattheüs 25 en vele andere gedeelten uitdrukkelijk ontkend’ (228).

Volgens Heering zou je (goed remonstrants) kunnen zeggen ‘dat Gods liefde tot allen uitgaat, maar dat niet allen die beantwoorden’ (228). Is vooraf dan al bepaald wie het rijk Gods zullen binnengaan? Er zijn wat dat betreft ‘twee zelfstandige melodieën’ die elkaar aanvullen, te weten ‘voorbeschikking en de roep om bekering’ (228). Zekerheid omtrent eigen verkiezing leidt tot hoogmoed (vergelijk Arminius’ zorgeloosheid, zie 2.3). Maar eisen dat God alle mensen redt, ‘die eis stelt de menselijke solidariteit hoger dan de relatie met Gods soevereine liefde, en doet daarmee aan die Goddelijke soevereiniteit te kort’ (229).

Overigens breekt de tijd van het gericht voor de individuele mens aan, onmiddellijk na zijn verscheiden:

‘Wij geloven dat met de dood de mens definitief in Gods gebied overgaat, niet als voortreffelijke eenling, maar als onderworpen aan Zijn gericht en deelgenoot aan Zijn rijk’ (245).

Mogelijk speelt in dat verband nog een ‘wachttijd der gestorvenen’ een rol, die we dan als ‘louteringstijd’ zouden mogen zien (245). Maar Heering eindigt vervolgens met de nadrukkelijke verzekering dat Gods oordeel niet bestaat zonder zijn liefde, ja ‘God spreekt het oordeel vanuit Zijn liefde’ (231). Christus’ opstanding bevestigt ‘dat Gods liefde sterker is dan zonde en schuld’ (227). En geen mens bepaalt ‘of God wellicht niet toch allen tot de opstanding zal brengen’ (230).

3.2.9.2 G.J. Heering: eerst het oordeel, dan het rijk

In *De christelijke Godsidee* spreekt G.J. Heering van het ‘primaire symbool’ van Gods oordeel. Het door hem gemaakte onderscheid tussen primaire en secundaire symbolen (zie 3.1.3) maakt het mogelijk een rangorde aan te brengen in de importantie van de gebruikte symbolen, en dus ook in de mate waarin dergelijke symbolen geïnterpreteerd mogen worden. Als het gaat om het oordeel stelt hij:

‘De ernstig-vrome mensch weet, dat er een normatief oordeel over de wereld gaat (hoe hij zich dit oordeel ook voorstelt) en dat dit oordeel is van God. God oordeelt met volstreekte wetenschap, met volstrekt gezag en recht. Wij menschen oordeelen gebrekkig, Gods oordeel is onfeilbaar; aan het menschelek gericht kan men soms ontkomen, nimmer aan het gericht van God. Uit dit goddelijk oordeel is het secundaire symbool ontstaan: God is “rechter”, waarmee men te kennen wil geven: Hij handhaaft de gerechtigheid. Om deze secundaire symbolen weven zich in de godsdienstige gedachtenwereld, vooral der eenvoudigen, weer

andere voorstellingen: van Gods "troon", van Zijn "rechterstoel" e.a.' (a.w., 57).

In *De verwachting* erkent Heering dat er gericht zal zijn: 'Zonder dit Gericht is er geen Koninkrijk' (a.w., 243). Later heet het dat de zich tegen God kerende wereld aan Gods oordeel niet ontkomt:

'Zijn oordeel gaat nog steeds over de wereld. De draden van dit oordeel lopen over de ganse aarde en ééns zullen deze draden door Gods hand worden aangetrokken. Dat is het Oordeel. Wat Christus weerstaat, die gesteld is "tot een val en tot een opstanding", zal verdwijnen, opdat er ruimte kome voor Zijn rijk. Eén ding is zeker: dat Koninkrijk komt. Want het is Gods wil, dat Christus als Koning heersen zal'.²⁸⁵

Het christendom heeft het leven uit de dood niet voor niets aan ethische voorwaarden gebonden en daarbij hoort vergelding:

'Waar het geweten ontwaakt, wordt men zich bewust, dat het leven aan de gestelde norm niet beantwoordt en dat ter wille der zedelijke wereldorde vergelding en vereffening noodzakelijk is'.²⁸⁶

De christelijke opvatting van vergelding gaat uit van 'Gods rechtvaardig oordeel en rechtvaardig wereldbestuur' (*De menselijke ziel*, 148). Zedelijke wereldorde wordt tot 'de heersende wil van God Almachtig' (a.w., 148). De mens kan Gods gericht niet ontgaan en de boze ziel gaat verloren. De vergeldingsgedachte hoort in het godsdienstig leven thuis en doet recht aan Gods recht en gerechtigheid en aan 'Zijn heilig oordeel over ons leven' (149). Gods liefde die alles vergeeft centraal stellen doet het godsdienstig bewustzijn verslappen.

Maar ook hier weer: Gods gerechtigheid is er toch niet zonder zijn liefde en genade. De gedachte aan eeuwige straf en pijniging dient te worden verworpen, al kan er wel sprake zijn van loutering. Ook het geloof in een hel wordt verworpen, tenzij het gaat om een geestelijke hel, 'waarin de opstandige mens, die zich verhardt, zich zelf werpt'.²⁸⁷ Naast vergelding staat vergeving als godsdienstig beginsel. Alleen, het gaat om de juiste volgorde: 'Eerst het oordeel en dan het Rijk'.²⁸⁸

Wie behoort nu tot 'de "Oogst" van Gods koninkrijk' (*De verwachting*, 243)? Het is diegene die Gods wil doet, het zijn de in de zaligsprekingen genoemden, enzovoort. En tot de oogst behoren ook 'alle gedachten, woorden en daden (...) die bij de mens uit Gods geest zijn geboren' (a.w.,

285. *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 77.

286. *De menselijke ziel*, 145.

287. *De verwachting*, 243.

288. *De menselijke ziel*, 150.

244) en in deze wereld iets van de goede orde in de duisternis hebben gebracht.²⁸⁹

Daartegenover is een verloren gaan in de dood denkbaar, zeker van die mensen die zo beestachtig hebben geleefd dat geloof aan hun behoud onmogelijk is. Toch is er ook dan nog hoop: God oordeelt anders dan wij. Of Gods gerechtigheid en barmhartigheid elkaar in evenwicht houden of dat ook hier de liefde de meeste is, we weten het niet, maar we durven God in ieder geval te bidden om allen tot zich te nemen, van 'die Hem liefhadden en dienden' tot 'die Gij kunt vergeven hoeveel zij ook hebben misdaan, wetend, of onwetend...'.²⁹⁰

Op grond van het voorgaande menen we dat A. van de Beek Heerings beschouwingen over Gods oordeel geen recht doet. Hij typeert Heering als een theoloog die 'bewust een modern humaan godsbeeld' aanvaardt als basis van het theologische denken. Wraak en oordeel horen dan ook niet bij het christelijk geloof, dat 'allesomvattende liefde' predikt.²⁹¹ Los van de vraag of Heerings Godsbeeld adquaat omschreven wordt met alleen de termen modern en humaan, in Heerings vrijzinnig protestantse beschouwingen spelen wraak en oordeel wel degelijk een rol. Maar het gaat er Heering om dat Gods gericht geen 'eeuwige straf en pijniging' hoeft te impliceren. Inderdaad, het luistert hier nauw.

3.2.10 Eeuwig leven

Als het gaat om het geloof in een eeuwig leven, dan combineert Berkhof dat begrip met het begrip verheerlijking. Wij zullen deelnemen aan Gods heerlijkheid in Christus. Dat wordt uitgedrukt in beelden van de toekomst als maaltijd, feest, bruiloft, stad en koninkrijk. Ook bij de remonstrantse auteurs wordt de overwinning op de dood beleden. God laat niet varen het werk dat zijn hand begon. Maar dat is iets anders dan hier en nu het ondoorgrondelijke doorzien.

In de preek 'De Overwinning op den Dood' uit 1915 noemt Roessingh de vraag naar de dood, en wat er na de dood zal zijn, het grote en moeilijke vraagstuk van ons leven. Omdat wij het leven liefhebben en bang zijn voor de scheiding van wat ons lief is, én omdat wij weet hebben van schuld die nog gedelgd moet worden voor het te laat is.

Kunnen we de dood overwinnen? Waar echt, doorleefd christendom is, daar klinkt steeds opnieuw (in navolging van Paulus): de dood is overwonnen. Maar dat is iets anders dan het negeren van de dood. Nee, dat is 'dat al wat dood is, ook de Dood, die ons wacht, straks, na korten tijd, zal worden tot Leven'.²⁹² Ja, dat is in navolging van Christus alles, ons leven

289. Zie ook Kubacki, 'G.J. Heerings verwachting van het Koninkrijk Gods', 46.

290. *De menselijke ziel*, 196-197.

291. *God doet recht*, 269-270, 280.

292. *Verzamelde werken* 5, 41.

en onze dood 'overgeven aan God, die het Leven is, en het leven ervan zal bewaren tot in alle eeuwigheid' (a.w., 41, bedoeld is het leven van alle dingen die wij God overgeven, K.H.).

Maar Roessingh voegt daar wel drie belangrijke opmerkingen aan toe:

- in de eerste plaats: dat wij niet weten hoe het aan de overzijde zijn zal:

'- wij weten het niet, wij kunnen het gordijn voor de eeuwigheid niet oplichten. Dat verontrust den waren Christen niet. God zal het goedmaken, dat weten wij, daar gaan we vast op, God zal het goed maken, als wij ons leven geven aan Hem. Het staat niet aan ons, nieuwsgierigen, het ondoorgroendelijke te willen verstaan; wij hebben te zwijgen, stil te zijn, geduld te oefenen, en welgemoed en rustig en geloovig afscheid te nemen van wie van ons heenreizen met een vertrouwd: tot weerziens' (42).

Het ondoorgroendelijke moeten we niet (nu reeds) willen verstaan;

- ten tweede: 'Het leven der eeuwigheid Gods is niet het leven der ongestoorde rust' (42). Ook dan is er worsteling, geloofsstrijd 'op een langen tocht naar den troon Gods' (42);

- ten derde: 'de overwinning op den dood begint niet op den dag van ons sterven' (43). De dood is overal en kan en moet met Gods hulp elke dag overwonnen worden. Vergelijk daarmee eens Johannes die stelt dat eeuwig leven is: 'boven den tijd uitgaan en God kennen, die de Eeuwige is' (43). Wie midden in het leven zich aan de dood weet te ontworstelen, die vreest de dood minder, die wordt rustiger en vertrouwt er op dat het ook later goed zal zijn: 'omdat God met ons is en God het Leven is en het leven Gods den dood overwint' (43). Zoals het leven van Jezus te sterk is voor het graf, zo ook dat van 'Gods kinderen' (44).

H.J. Heering bespreekt in hoofdstuk VI van *De religieuze toekomstverwachting* enige themata, samenhangend met het koninkrijk van God en aangereikt door de Amerikaanse theologie. Het betreft onder meer de relatie tussen dit leven en het hiernamaals. De onsterfelijkheidsgedachte staat hier naast de opstandingsgedachte. Opstanding is niet los te denken van bekering in dit leven, zoveel is duidelijk. Heering wil het verband tussen opstandingsgedachte en onsterfelijkheidsgedachte vasthouden. In elk geestelijk geloof dringt volgens Heering 'de onsterfelijkheidsgedachte in de opstandingsbeschouwing zelf door' (205). Maar opstanding is het beslissend keerpunt binnen de onsterfelijkheid. Is dan niet ieder mens in beginsel onsterfelijk en tot opstanding bestemd? Heering houdt hier vast aan universalisme, want dat is volgens hem het evangelische principe, al kan het anders gaan dan wij denken. En hoe het precies zal gaan wat betreft de verhouding tussen natuur en

koninkrijk Gods? Paulus spreekt van omzetting van het menselijk lichaam in een 'soma pneumatikon'. Daarmee wordt uitgedrukt

'dat het Koninkrijk Gods is het grote geheimenis, waarin dit onderkend kan worden, dat het is Gods daad, door den mens alleen voorbereid; het is gericht en aanvaarding; vervulling en verlossing; naar analogie van het bestaande, maar toch geheel anders; hetgeen is en komen zal' (208-209).

Verlossing is er dus, maar wel uit de 'omklemmende zonde' (209), zo benadrukt Heering en dat laatste vergeet de Amerikaanse theologie.

In de achtste paragraaf van het slothoofdstuk van *De opstanding* wordt gesteld dat opstanding de bevestiging is van Gods overwinning op de dood. Dat opstandingsgeloof weert drieërlei aanval af:

- dat het leven niet belangrijk zou zijn,
- dat het leven zelf het hoogste goed zou zijn én
- dat het leven per definitie onsterfelijkheid verdienen zou vanwege z'n eigen innerlijke waarde.

Opstanding bevestigt Gods overwinning op de dood. Daar zit een profetisch aspect aan. De zonde maakt de dood machtig (Heering noemt in dat verband 'egoïsme, drankmisbruik, geslachtsziekte, oorlog'). Gevraagd wordt om geloof aan de 'vernieuwende kracht Gods' die de zonde overwint.²⁹³

G.J. Heering gaat in *De menselijke ziel* uitgebreid in op het leven na de dood. Het begrip onsterfelijkheid (van de ziel, van onsterfelijkheid en/of opstanding van het vlees moet Heering als gezegd niet veel hebben, zie 3.2.7²⁹⁴) speelt daarbij een belangrijke rol.²⁹⁵ Ook de vraag naar het weerzien (paragraaf 7 van het vierde hoofdstuk) komt aan de orde. Indien er leven is na de dood, een leven van de ziel bij God, is dit dan een blind en onbewust leven? Nu, zegt Heering, het eeuwig leven zal in ieder geval niet een minder maar een hoger leven zijn. Bedenk dat het niet het lichaam maar de ziel is die ziet en hoort en denkt. God zal ook de tot eeuwig leven gewekte ziel toerusten met wat nodig is. En of er dan een weerzien zal zijn van mensen die elkaar lief hadden op aarde?²⁹⁶ Heering stelt het 'innig' te

293. Heering bespreekt ook nog het Paulijnse aspect, met name te lezen in Romeinen 6: 23: de dood als het loon der zonde. Wat Paulus hier stelt is waar binnen het geloofsperspectief. God stelt ons bij de dood kritische vragen over ons leven. Dat wil nog niet zeggen dat er een specifiek verband bestaat tussen de vorm waarin de dood tot de mens komt en de specifieke zonde van die ene mens (a.w., 233-237).

294. Heering is hierover ook in *De verwachting* al kritisch. Gedreven 'door een verkeerd realistisch besef' dacht men dat 'het vergankelijke vlees herstelbaar' was (32).

295. Heering zet zich daarbij af tegen de wijze waarop Schleiermacher 'in zijn eerste periode' onsterfelijkheid verbindt met het 'in de eindigheid één worden met het oneindige'. Dat is 'de onsterfelijkheid der mystiek, niet van de profetische religie, niet van het Christendom' (*De menselijke ziel*, 160-161).

296. Van de Beek noemt dit terecht een voor de pastorale praktijk zeer relevante vraag waar in de theologie weinig aandacht aan wordt besteed (*God doet recht*, 308).

hopen en 'het niet onmogelijk' te achten (186). Er zal in ieder geval geen scheiding meer zijn, maar onze ziel zal Christus respectievelijk God (moeten) liefhebben 'boven alles' (187).

Eerder al, in *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, heet het troostrijk:

'God is de Heer van leven en dood. Het sterven kan moeilijk zijn. Maar de bevrijding wacht. De stem van de dood kan ruw zijn en hard. Maar het is nooit de laatste stem: de dood is slechts een dieenaar. Het laatste woord is aan God, aan Hem, die het Leven is en het leven geeft. Wanneer wij Hem ootmoedig naderen, dan zal het laatste woord een woord zijn van genade, een woord van vergiffenis, een woord, dat ons opricht, reinigt en binnenleidt in die wijde, wijde velden, waar de wind der vrijheid waait en waar het eeuwige licht schijnt, het licht van die Zon, die nimmer, nimmer ondergaat' (a.w., 73).

3.2.11 *De plaats van de mens: zijn verlangen naar eeuwigheid*

Op grond van de veronderstelling (hypothese 2) dat het vrijzinnig protestantisme humanistisch en praktisch-moralistisch georiënteerd is, is te verwachten dat bij de remonstrantse auteurs ook in eschatologisch 's mensen verwachtingen en verlangens ter sprake komen. Niet voor niets luidt de titel van het boek van G.J. Heering met een antropologisch accent *De verwachting van het Koninkrijk Gods*. Het betreft hier het 'eschatologisch verlangen' dat in de mens zelf meer of minder latent aanwezig is. De auteurs spreken van de ontmoeting met het eeuwige, de zedelijke eis der voleinding en ook van het feit dat de ziel is aangelegd op geloof en dat geloof eeuwigheid wil.

3.2.11.1 Roessingh: axiologische en teleologische motieven van de mens

In 'Eschatologie' stelt Roessingh de mens centraal bij de beantwoording van de vraag naar het ontstaan van eschatologische motieven. Die motieven liggen bij Roessingh vooral in de hamartiologische en soteriologische sfeer.²⁹⁷ Hij constateert dat na een periode van afstand nemen van eschatologische vragen (zeker in het liberale protestantisme) inmiddels door de Wereldoorlog de stemming (opnieuw) gekenterd is: 'is dit alles, wat wij zien en ervaren, het laatste?' (a.w., 514). Hierop volgt het bekende citaat van Barth dat het christendom geheel en al eschatologisch moet zijn, anders heeft het niets met Christus van doen. Er is heimwee naar het andere dat eenmaal wezen zal, en dat als enige zin aan het leven geeft.

297. Zie de in de inleiding (1.2) genoemde derde en vierde vraag van Ratschow.

Vervolgens constateert Roessingh dat de mens ook recent veel antwoorden gegeven heeft op eschatologische vragen. Van Spenglers *Der Untergang des Abendlandes*²⁹⁸ tot de communistische 'eschatologie zonder eeuwigheid' (515).²⁹⁹ Expliciet stelt Roessingh de vraag:

'welke ervaringen brengen er ons eigenlijk toe, om "verder" te gaan met ons denken en hopen en gelooven dan dit leven, zoowel in zooverre het ons individueel bestaan als in zooverre het de gemeenschap betreft, waarin wij zijn geplaatst' (516)?

Roessingh onderscheidt dan axiologische en teleologische motieven, die hij benoemt als 'de ontmoeting met het eeuwige en als de eisch eener voleinding aller dingen' (516).

Wat betreft de (axiologische) ontmoeting met het/de Eeuwige noemt Roessingh een viertal 'momenten'. Het eerste moment: alles komt op en vergaat in een grote stroom, maar midden in die stroom 'stooten wij op iets, dat niet wijken wil' (516). In de volstrekte liefde die Christus aan de mensheid openbaart breekt het eeuwige in in de tijd:

'Hier ontmoeten wij het eeuwige. Beter andersom: hier ontmoet het eeuwige ons, pakt ons in onze ziel, bindt ons, met onvoorwaardelijk gezag' (516).

'Hier staan wij voor iets, dat niet uit ons is' (516).

'Hier dan ook reiken wij boven den tijd, hier staan wij stil en beginnen te peinzen over "de laatste dingen", omdat wij ervaren, dat deze wereld en wat uit haar is, niet het einde beteekent, nog niet het laatste woord kan zijn' (516-517).

Veel sterker spreekt dit nog in een tweede moment, wanneer een mens meent te mogen spreken van een ontmoeting met de eeuwige God. Nu zal de ervaring van het eeuwige niet altijd via de ontmoeting lopen. In een derde moment ontstaat voor een mens het bewustzijn dat deze wereld het laatste niet is

'wanneer hij in hopelooze ellende zich neergooit voor een gebod, dat met onafwijsbaren dwang hem bindt: gij zult! Dan breekt de eeuwigheid in, (...), dan weet hij, dat hij nu heeft te antwoorden: ja of neen' (517).

298. Door Roessingh als gezegd apart besproken: 'Een moderne Apocalypse', in: *Verzamelde werken* 4, 493-510.

299. Zie over geseculariseerde eschatologie ook H.G. Hubbeling, *Denkend Gelooven. Inleiding tot de Wijsbegeerte van de godsdienst*, Assen/Amsterdam 1976, 109-112. In *Geloof en Openbaring* 2, hoofdstuk VII/2, 319-320 betreft G.J. Heering de geseculariseerde verwachting op de Renaissance.

Dan ook krijgt het gezegde betekenis over een oordeelsdag, 'waarop de mensch met zijn leven voor Gods troon zal staan' (518). En tenslotte, vierde moment, ook wie in Christus God leert kennen zal in de buurt komen van de eschatologie. Hij zal zich ondanks alles geborgen weten,

'mensch van een andere wereld en toch wonend op deze vergankelijke aarde; en hij zal beginnen te peinen over de eeuwigheid, die zoo radicaal den tijd kan vernietigen, over dat Koninkrijk Gods, dat er is, en dat toch komen zal.' (...) 'Zoo is dan wel de ontmoeting met het eeuwige een zeer machtig motief tot eschatologische vroomheid' (518).

Het andere, teleologische motief is volgens Roessingh

'de eisch der voleinding aller dingen. Dat is het heimwee, sterker, de hartstochtelijke noodkreet: Maranatha! Heer, kom toch! Het is de ellende over het onvoltooid karakter van al wat uit deze wereld is, het "nog niet" in ons zelf, het "nog niet" in de wereld, het uitzien' (518).

Hier gaat het over een tijd die eenmaal komen zal, de vorst ook die komen zal. Ja, hier spreekt een groots toekomstvisioen:

'De religieuze mensch is de phantastische mensch en nergens komt deze kracht van kinderlijke phantasie zoo ontroerend tot uiting als juist daar, waar men dat diepste geheimenis der goddelijke toekomst wil doorgronden' (518).

Majestueus én naïef is het verhaal van het einde, van het nieuwe Jeruzalem. Het is als een heimwee 'uit de gebrokenheid van deze wereld' naar een tijd, waarin God souverein regeren zal. Het is daarnaast ook een eis, 'de zedelijke eisch der voleinding' (519). Wie vindt dat het in deze wereld goed toeven is en dat wij al een aardig eind op weg zijn 'op onzen tocht naar het ideale leven' (519), die zal weinig reden hebben te verlangen naar de laatste dingen.³⁰⁰ Maar,

'Wie scherp de tegengesteldheid van wereld en Godsrijk erkent en als het ware in eigen zieleleven ervaart, zal juist daarom eschatoloog worden en gelooven: er is nog iets anders, dat komen moet' (519).

300. Vergelijk Hooykaas die in zijn preken over de Openbaring van Johannes stelt: 'Wanneer wij het goed hebben in de wereld, dan lacht in onze ziel iets om den droom der Volmaaktheid. 't Is op aarde zoo kwaad niet; de zon schijnt, onze tafel is gedekt en ons bed is gespreid; er zijn veel vriendelijke menschen in de wereld en wij hebben lust en kracht voor ons leven en ons werk -, wie tobt daarbij over de Volmaaktheid?' (*Zeven preeken over de Openbaring van Johannes*, 90).

Want er moet een oplossing zijn. Godsgeloof immers kan niet blijven staan bij 'een uiteindelijke dualiteit, bij een onbeantwoorde vraag aan het slot' (519).³⁰¹ Er is sprake van een meervoudige paradox, maar juist vanuit die paradox wordt de eschatologie geboren. De paradox laat zich omschrijven als: zondebesef tegenover geloof in 'Godskindschap' (519); 'smart der sterfelijkheid tegenover het zich nochtans geborgen weten bij den eeuwig-gen God' (519); erkenning van Gods almacht die zich in alle werkelijkheid openbaart tegenover 'meeleven in deze wereld van onrecht en wreedheid' (519) en tenslotte: de zekerheid dat wij uit de natuur zijn tegenover de ervaring 'en toch weet ik van gemeenschap met God en Zijnen heiligen Geest' (519).

'Het is uit die paradox, die ten laatste altijd weer teruggaat op de mysterieuze tweeheid: tijd en eeuwigheid, dat de eschatologie wordt geboren' (519).

3.2.11.2 H.J. en G.J. Heering en de heimwee naar verloren gerechtigheid
Erg expliciet komt het thema van het verlangen van de mens naar eeuwigheid niet aan de orde bij H.J. Heering. Wel benadrukt hij dat aan de mens iets is toevertrouwd, 'een zekere vrijmacht allereerst' die 'ten kwade zowel als ten goede' kan worden aangewend en daarnaast ook 'een erfenis van liefde en waarachtigheid, van gebod en belofte, waarin God Zijn liefde openbaarde'.³⁰² Maar de in de Amerikaanse theologie zo prominente 'ervaring' en 'postulaat' hebben niet het laatste woord:

'Zoals de *ervaring* van het normatieve opgevangen en versterkt werd door het *postulaat*, zo wordt het postulaat opgenomen en bevestigd in het *geloof*. Het geloof neemt de inhoud van het postulaat over, en zelfs ook vaak den vorm. Bij de eschatologische geloofsuitspraken is dit niet in de laatste plaats het geval. Maar het geloof is meer. Aan dit "meer" is de Amerikaanse theologie zelden toegekomen. Het postulaat blijft te zeer gespannen vanuit den menselijken geest, reikend tot in gebieden waar de geest machteloos wordt. (...) Door het geloof is de mens met God verbonden, of verbindt God den mens aan Zich. In het geloof worden ervaring en postulaat tot vervulling en tot rust gebracht, omdat het erkent dat het op den mens niet aankomt, maar enkel op den God, die de wereld tot Zijn heil opheffen wil'.³⁰³

Heering onderstreept vervolgens het belang van de categorie van de hoop.

301. Zie de vergelijkbare redenering bij G.J. Heering, 3.2.5.1.

302. *De opstanding*, 224-225.

303. *De religieuze toekomstverwachting*, 191.

G.J. Heering schetst in het slothoofdstuk van *De verwachting* de 'betekenis der verwachting voor ons leven'. Hij werkt dat in twee richtingen uit. Er is een praktische betekenis van de verwachting van het rijk voor ons leven. Maar tevens is er een betekenis van ons leven (ons doen en laten) voor de komst van het rijk.

Volgens Heering is de vraag naar de laatste dingen een vraag 'van de gereijpte mens' (a.w., 204). De volwassene vraagt naar zin en doel, hij vraagt, hoopt en vermoedt wellicht. Overeenkomstig *Geloof en Openbaring* (deel 2) stelt Heering: 'Het antwoord geeft het geloof, dat een gave is van God' (204). Het geloof is nooit zonder gegronde hoop (Hebreeën 11:1), zonder zekerheid die het ontleent aan Gods openbaring. De mens gelooft, hij ziet niet. Maar het geloof zegt ons: 'wat wij niet zien, maar waarnaar wij hunkerend uitzien, zal ééns aanschouwd worden' (205).

De verwachting van het koninkrijk van God is afsluiting en bekroning van het christelijk geloof: 'In evenredigheid daarmee is haar praktische betekenis voor het persoonlijk leven' (212). Wat betekent de verwachting dus voor het christelijk leven? Heering noemt drie gebieden, waarvan het eerste relevant is in het verband van deze paragraaf.

De verwachting beantwoordt 'aan een diepe behoefte van de menselijke ziel' (212, curs. G.J.H.): 'Onze ziel is aangelegd op geloof en alle geloof wil eeuwigheid'.³⁰⁴ De wereld kent die eeuwigheid niet en dus richt het geloof zich op de 'Toekomst'. In het westen leeft volgens Heering alle toekomstgeloof 'onder de beademing van het Christendom' (213, bijvoorbeeld het socialisme). Maar in het geloof gaat het daarbij niet om (over)morgen, maar om de eeuwige morgen 'die onafhankelijk van ons willen en werken zekerlijk komen zal' (213):

'Alle hoop op een toekomst in de tijd moet opgevangen worden door een eeuwige verwachting' (214).

In 1955 heet het tenslotte:

'Het eeuwige leeft in de mens als heimwee naar verloren gerechtigheid en als verlangen naar hoger, waardoor hij het vermogen bezit zichzelf te transcenderen ("selftranscendence"), wat reeds blijkt uit de erkenning van zijn schuld en zijn zelfveroordeling (Rom. 7: 21-25)' (*De menselijke ziel*, 123).

304. Vergelijk *Geloof en Openbaring* 2, hoofdstuk VI/3, 301: 'Er is in 's menschen ziel – hoezeer ook verzwakt en verborgen – een verlangen, een eroos naar het goddelijke en eeuwige. Onze ziel weet echter den waren weg niet te vinden, omdat zij de waarheid niet duidelijk voor zich ziet'. Dat de ziel is 'aangelegd op' geloof is trouwens iets anders dan een aanleg van de ziel tot geloof. Die aanleg is er niet. Maar er is wel (tegenover Barth) een 'latente (niet aangebrachte, maar inherente en door den H.G. geactualiseerde) ontvanke-lijkheid' (a.w., 298-299).

Ondanks 'zonde en schuld' blijft in de ziel van de mens 'het heilige en eeuwige' leven bestaan (a.w., 126):

'Het heilige als een onrustig geweten dat ons in stilte veroordeelt, het eeuwige als een verborgen heimwee naar een onbegrensd vertrouwen. En daartussen in het heimelijk verlangen om liefde te mogen geven en te mogen ontvangen. De mens voelt zich, door eigen schuld, verdreven uit het Paradijs, maar hij heeft een innerlijk weten wáár het te vinden is' (126).

3.2.12 *De mens en zijn bijdrage aan de komst van Gods rijk: eschatologie en ethiek*

In het Nieuwe Testament bestaat al een nauw verband tussen eschatologie en het ethos van de gemeente, respectievelijk houding en handelwijze van de mens³⁰⁵:

'Levend in een heidense omgeving als een minderheid worden de gemeenteleden op grond van wat zij in Christus ontvangen hebben, opgewekt tot een wandel, overeenkomstig de roeping waarmee zij geroepen zijn. Zij hebben zich af te keren van het heidense leven van hun omgeving, te breken met een levenspatroon naar het schema van deze wereld. Zij zijn immers met Christus opgewekt tot een nieuw leven'.³⁰⁶

In dat nieuwe leven anticiperen zij op de toekomst van Godswege. De boodschap van de komst van het rijk van God heeft dus consequenties voor ons leven en handelen hier en nu. Eschatologie heeft betekenis voor ethiek: 'De toekomstperspectieven zijn bedoeld om onze houding in het heden te bepalen'.³⁰⁷

De verhouding van eschatologie tot ethiek, in casu de vraag naar de bijdrage van de mens aan de komst van Gods rijk, is voor remonstrantse auteurs van belang in verband met hun interesse in de 'praxis pietatis'³⁰⁸.

305. Naast het reeds genoemde Marcus 1:15 valt onder meer te denken aan Matteüs 6: 33: 'Zoek liever eerst het koninkrijk van God en zijn gerechtigheid, dan zullen al die andere dingen je erbij gegeven worden', en aan Hebréeën 12:14: 'Streef ernaar in vrede te leven met allen en leid een heilig leven; wie dat niet doet zal de Heer niet zien'.

306. A. Noordegraaf, 'De eschatologische prediking van het Nieuwe Testament', in: *Handboek*, 137.

307. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 68. C.E. Braaten spreekt van eschatologie als van 'the Key to Christian Ethics' en vandaar van 'eschatological ethics' (*Eschatology and Ethics. Essays on the theology and ethics of the Kingdom of God*, Minneapolis 1974, 105).

308. Vergelijk Roessinghs nadruk op het 'Primat der praktischen Vernunft'. In de verhouding tussen wijsbegeerte en ethiek gaat bij Roessingh de ethiek voorop. G.J. Heering, 'Inleiding: Roessingh en zijn Theologie', XXIV- XXV. Hiermee samen hangt een optimistisch mensbeeld. Meijering verwoordt het remonstrantse standpunt aldus: 'dat de mens wel degelijk van God een vrije wil heeft gekregen en die door de zonde niet is kwijtgeraakt, dat hij in staat is het goede te doen dat God van hem vraagt en ervoor verantwoordelijk mag worden gesteld als hij dat nalaat' (*Mijn tijd is mijn leven. Doordenken op Augustinus*, Zoetermeer 2007, 25).

We zullen zien dat het nodige gezegd wordt over de bijdrage van de mens aan het rijk van God, maar dat dat wel voorzichtig geschiedt en met mitsen en maren is omkleed. Speelt angst voor beschuldiging van een vorm van pelagianisme de remonstrantse auteurs hier parten?³⁰⁹

In ieder geval, als we een profetische denkwijze en houding (die omkeer/bekering als belangrijke voorwaarde voor verlossing ziet) onderscheiden van een deterministisch-apocalyptische denkwijze³¹⁰, dan ligt G.J. Heerings pleidooi voor het profetisch *element* in godsdienst en kerk in het verlengde van die eerste houding. Hij kritiseert in *De verwachting* Dodds 'eschatologie zonder profetie' (zie 2.6.4) en stelt in dat verband niet profetisch en apocalyptisch, maar wel profetisch en priesterlijk naast elkaar: 'Alleen waar het profetisch en het priesterlijk element elkaar in evenwicht houden, is de ware kerk van Christus aanwezig' (139).

3.2.12.1 Roessingh: ombuigen in de goede richting

In Roessinghs artikelen 'De vrede Gods, die alle verstand te boven gaat' (1917) en 'Christendom en Wereld' (1923) gaat het onder meer om de vraag naar de verhouding tussen de christen en de wereld waarin hij leeft, en tevens om de eigen bijdrage van de mens aan de verwerkelijking van Gods belofte. Roessingh constateert in 'Christendom en Wereld' dat er een 'wonderlijke spanning' bestaat tussen die twee (*Verzamelde werken* 3, 195). Juist diegene die zich met hart en ziel stort op het werk in deze wereld, zeker ook voor de naaste, juist hij weet dat er nog iets anders is dat de wereld overstijgt en tevens dat aan 'alle cultuurarbeid' 'het merkteken van het onvolledige' (a.w., 195) blijft kleven. Er is geen enkele reden voor een blind optimisme 'dat zoo heel gemakkelijk Christendom en wereld over elkaar schuift en van de betrekkelijke tweeheid van het menschenleven niet weet' (195). Maar toch is er de opdracht om 'die oorspronkelijke wereld om te buigen naar wat ik heb verstaan van Gods wil' (195). En dan volgen de later ook door G.J. Heering geciteerde woorden:

'Ik zal Gods koninkrijk niet stichten en niemand na mij zal het doen op aarde, want het is niet voor deze vergankelijke, altijd zoekende wereld om de volheid Gods te dragen, maar ombuigen in de goede richting, dat kunnen wij, dat is het glorieijke, het goddelijke van ons werk in dit leven' (195).

309. Zo ook Van de Beek: 'Pelagianisme krijgt in de gereformeerde traditie het gezicht van arminianisme' (*God doet recht*, 374).

310. Zie eerder 1.2. Vergelijk Den Hertog, die spreekt van een 'joods denken' waarin God en mens samenkomen in 'een op de toekomst gericht verbond' en waarin aan de menselijke inspanning 'messiaanse' kwaliteit wordt toegekend. Daartegenover staat een 'radicaal-reformatorische theologie' waarin de wet gezien wordt 'als in Christus geheel vervuld, en ook de heiliging als geheel en al gave van God' ('Messianisme en ethiek. De relatie van eschatologie en ethiek, een vergelijking tussen K.H. Miskotte en G.H. ter Schegget', in: G.C. den Hertog en S. Schoon (eds), *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen*, Zoetermeer 2006, 201).

Op twee manieren kan iemand zijn werk als christen in de wereld verrichten: door zuiver te arbeiden op de plaats waar hij gesteld is én door werk in de grote wereld, in kerk en maatschappij.

‘En juist dan, wanneer ik zoo arbeid, in mijn onvolmaaktheid in deze onvolmaakte wereld, zal ik gaan zien, dat ook in die wereld God werkt’ (196).

Juist dit laatste klinkt ook door in ‘De vrede Gods, die alle verstand te boven gaat’ (1917!). Precies die vrede is als een toekomstdroom, een ideaal, waaraan mensen wel willen maar niet altijd kunnen werken. De vrede Gods gaat ver boven ons uit:

‘Wij zullen Gods koninkrijk niet op aarde brengen, ook wij Woodbrookers niet, nu niet en nooit’ (*Verzamelde werken* 3, 219).

Maar de vrede Gods is rijke toekomstdroom en opdracht tegelijk.

Spanning blijft er en eerder al benadrukt Roessingh dat alle christendom ‘in diepste wezen bovenwereldlijk’ is.³¹¹ Dat moet behouden blijven want alleen dan geldt “Das Jenseits ist die Kraft des Diesseits”.³¹² Gods koninkrijk is niet van deze wereld:

‘En daarin ligt ook iets van de gedachte, dat deze wereld niet van God is en van God niet weet. De eeuwige spanning: werken in de wereld en werken voor wat meer is dan de wereld; de wereld liefhebben en toch ook niet liefhebben; cultuurethiek en de ethiek van Gods koninkrijk’.³¹³

Die spanning klinkt tenslotte door in ‘Vrijzinnig Godsgeloof’ (1924) waar het geloof in God verbonden wordt met Gods koninkrijk als het doel van deze wereld.

‘“Gods Koninkrijk”, in dat woord ligt voor den geloovigen mensch de uiteindelijke oplossing van al de vragen zonder antwoord en van al de innerlijke tegenstrijdigheden, waarvoor ernstig leven in deze wereld ons ieder oogenblik weer plaatst. “Gods Koninkrijk”, dat woord brengt het wijde perspectief en de grootsche roeping in onze gemeenschappelijken arbeid. Godsgeloof verbindt ons samen, niet bovenal in gevoelige stichtelijkheid maar in den vasten wil tot gezamenlijken arbeid, het brengt in het leven den onbedwingbaren durf om voort te gaan, hoopvol, geestdriftig, want de

311. In ‘Wat ons belemmert en wat ons helpt om tot God te komen’, in: *Verzamelde werken* 3, 184.

312. Roessingh citeert hier met instemming ‘Trölsch’ (a.w., 184).

313. A.w., 184.

overwinning is verzekerd, niet aan ons en ons geslacht, maar aan God, het eeuwig doel ook van deze aarde, Zijne schepping'.³¹⁴

3.2.12.2 H.J. Heering: hoogste goed als ethisch geladen begrip

In het werk van H.J. Heering zijn drie begrippen van belang als het gaat om eschatologie en ethiek: hoogste goed, opstanding (opnieuw!) en medemenselijkheid. We gaan de betekenis van deze begrippen kort na. Overigens benadrukt Heering in *De opstanding* in navolging van Schweitzer ook de eenheid van het eeuwige en het ethische:

'Eeuwig leven wordt geschonken. Het vergt bekering, wedergeboorte, geloof. Het onderstelt oordeel en loutering' (a.w., 191).

Over een profetische houding gesproken!

Hoogste goed

In Heerings dissertatie neemt in het gedeelte 'Verantwoording en Weerwoord' het ethisch geladen idealistische begrip van het 'hoogste goed' een belangrijke plaats in.³¹⁵

In hoofdstuk V met als titel 'Om het hoogste goed'³¹⁶ wordt het goede een categorie op zich genoemd, die zich de wet niet laat voorschrijven door de empirie maar die ziet 'in verticaal perspectief' (a.w., 168). Hoogste goed en ethos hangen met elkaar samen. Immers, het ethos dwingt naar de hoogste, de eeuwige toekomst. Aanvaarding van het hoogste goed impliceert nog niet de verwerkelijking ervan. In de praktijk van het leven blijkt de vereiste en veronderstelde eenheid van het hoogste goed 'een gebroken, een tragische eenheid' (177). Is er, de vraag van het historisme, wel vooruitgang bij alle verlies? Wij kennen de maatstaven niet op grond waarvan we 'de groote winst- en verlies-rekening' (182) zouden kunnen opmaken en het

314. *Verzamelde werken* 4, 410. We citeerden de passage gedeeltelijk reeds in 3.2.6. Vergelijk hiermee hetgeen Hooykaas in 1928 in zijn preken over de Openbaring van Johannes schrijft: 'Op aarde schijnt de eeuwige Machtige vaak hulpeloos, een lijdende en vervolgte God te zijn. Waarom? Hoe dit zoo kan wezen? 't Is opdat wij zullen medestrijden met Hem, tegen wat slecht en laaghartig is, medestrijden als de knechten van Zijn rijk, opdat door onze menselijke gehoorzaamheid en trouw, Zijn koninkrijk kome, Zijn wil geschiede, gelijk in den hemel zoo ook op aarde' (*Zeven preeken over de Openbaring van Johannes*, 66). De Machtige wordt hier hulpeloos opdat mensen medestrijders worden en opdat door hun trouw het rijk komt! Dit gaat een stap verder dan hetgeen Roessingh schrijft.

315. Het begrip speelt ook een rol bij bijvoorbeeld Schleiermacher die spreekt van een 'Stufung' bij 'sittlichen Gütern'. 'So kommt durch Vereinigung der untergeordneten Güter das "höchste Gut" zustande: das Himmelreich. Damit ist das "höchste Gut" als sittlicher Zentralbegriff in die theologische Ethik eingeführt und wird bis hin zu Ritschl verwandt' (aldus R. Schäfer, 'Adolf von Harnack - eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?', in: H.M. Müller (ed.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, 143). Overigens, de christelijke traditie zag, reeds lang voor Kant, in God zelf het hoogste goed (summum bonum).

316. Vergelijk het gelijknamige boek van H.T. de Graaf.

demonische is aan het werk. Maar Heering wil in die zin van vooruitgang spreken dat er '*zuivering van het inzicht*' is en '*verbreiding van de kultuur*' (180, curs. H.J.H.). Ook al is de geschiedenis soms eindeloos en hopeloos, zij is niet zin- of doelloos. 'De opdracht en bestemming blijven' (182), en dus eist de ethiek tegenover de toekomst stoer haar plaats op:

'Ethiek nu eist een nieuwe beslissing en handeling, en rechtvaardiging van die handeling, en zij geeft aan het waagstuk der keuze de voorkeur boven de angstvallige passiviteit. Ethisch bezien moet iedere epoeche alles onderschikken aan wat zij zelf als Hoogste Goed verstond' (183).

Zo dan is het ethos zelfs 'de logos der geschiedenis' (184).

In het bijzonder de christelijke humaniteit is voor Heering schat en opdracht, in het hoogste goed begrepen, 'in het ethos als logos der geschiedenis herkend en in den historischen logos als ethos bevestigd' (185). Het hoogste goed is het omvattende, het laatste, en de tijd met zijn verlies zal eens in de eeuwigheid van het hoogste goed opgaan:

'Het ethos, dat het verlies niet verdragen kan, dringt naar deze eeuwige toekomst, zozeer dat het gehele ethos op de toekomst gericht is en vooruitdringt naar het futurum. Het werkt voor de tijdelijke toekomst, omdat het daarin ziet de anticipatie van de eeuwige toekomst' (188).

Daarmee is het hoogste goed voor alles (eschatologische) toekomst:

'Het gericht-zijn door en op het Hoogste Goed is het gericht-zijn door en op de toekomst' (189).

De 'gerichte mensen-wil' (189) zal de eeuwige toekomst niet bewerken, maar er wel heen willen werken, tegelijk uitziende naar die macht die 'de uiteindelijke vervulling' (189) tot stand kan brengen:

'Op die Macht moet de ethiek een beroep doen. Dat is dan ook het einde der ethiek' (189).

Opstanding

Ook het begrip opstanding is verbonden met de bijdrage van de mens aan de komst van Gods rijk. Het is namelijk mede een actief beginsel. In opstanding worden goddelijke en menselijke activiteit één. Dat geldt al voor Christus' opstanding, die niet alleen áán hem geschiedt. Christus staat ook zelf op 'in Gods kracht' (*De opstanding*, 239). Er is sprake van 'een heilige vervlochtenheid van 's mensen diepste krachten in Gods almachtig werk' (a.w., 239).

Zo kan de paradox verklaard worden dat het koninkrijk Gods zeker komt, en dat toch ook het 'bekeert u' klinkt:

'Zonder bekering en wedergeboorte is er geen opstanding tot het Koninkrijk Gods' (239).

Matteüs 25 stelt zelfs dat de barmhartigen in het koninkrijk der hemelen worden opgenomen. Er is daarbij geen sprake van werkheiligheid, nee de barmhartigen betoonden hun barmhartigheid juist om zichzelf wil, in 'de argeloosheid der onopzettelijkheid' (240). En juist in zulke zuiverste en diepste krachten is het God die werkt (laat, semi-pelagiaans uitgedrukt, de mens 'God met zich werken', 240). Dat geldt in groter verband ook voor het werk in de cultuur, voor de ontginning van de natuur tot ordening van waarheid, goedheid en schoonheid.³¹⁷ Opstandingsleven is als nieuw leven,

'met een gelouterde liefde, een gelouterde gerechtigheid, een gelouterd brein en een geheiligde kracht' (240).

Leven uit de opstanding, daar moet om gebeden worden, en daar mag ook naar geleefd worden, zowel individueel als samen in het maatschappelijk leven. Ja, stelt Heering zelfs,

'... het mag niet verzwegen worden, dat de opstanding te maken heeft met het streven naar een internationale rechtsorde...' (242).

Menselijkheid ter wille van de toekomst

In het veel latere *Ethiek der voorlopigheid* (1969) spreekt Heering in het tiende hoofdstuk over 'ethos en eschaton' (let op de volgorde!) aan de hand van het begrip menselijkheid. Dit begrip, hoewel niet scherp gedefinieerd, keert steeds terug. Menselijkheid staat niet vast. Er moet steeds opnieuw richting aan gegeven worden. Zowel in een specifieke situatie als ook in de tijd.

Wordt het ethos gevoed door verleden, heden of toekomst? Volgens Heering is het duidelijk dat de mens pas in het heden geloven kan, 'als hij in de toekomst gelooft' (a.w., 95-96). En ter wille van die toekomst wordt ons verantwoordelijkheid en (mede-)menselijkheid opgedragen. De ethiek moet zich dus van haar 'toekomst'-component bewust zijn, zoals omgekeerd het toekomstdenken moet beseffen dat zij zonder ethiek niet klaar is. In het fraaie slotaccord van de paragraaf heet het:

'Geen futurologie zonder ethische verantwoording. Geen ethos zonder toekomstperspectief. Geen eschatologie die het heden geen richting aanwijst. Geen liefde tot het leven, tot de wereld, die niet tevens hoopt. Geen hoop dan met een element kritiek, oordeel. Geen eschaton dat niet tegelijk omhoog en vooruit ziet. Hoe

317. Heering gaat in tegen Barths scheiding van christendom en cultuur.

zou het ook - alle ethos roept toch om toekomst, elke toekomst roept toch om ethos?' (111).

3.2.12.3 G.J. Heering: 'Onze ethiek dient niet direct maar indirect Gods koninkrijk'³¹⁸

Na bij de aanvang al gesproken te hebben over het bijbelse beeld van de mens als medearbeider Gods³¹⁹, stemt G.J. Heering in *De verwachting* in met Ragaz en Rauschenbusch dat mensen (en dat is Gods genade!) de zekere komst van Gods rijk mogen voorbereiden. Het komende rijk impliceert richtlijnen voor het heden, want het houdt in ieder geval 'gerechtigheid, broederschap, vrede' in (a.w., 66). In gesprek met Schweitzer wil Heering 'de arbeid voor het koninkrijk Gods' niet minachten, en graag erkennen: 'waarachtige Christenen' zijn 'mede-arbeiders tot Gods Koninkrijk (1 Kor. 3: 9)' (91-92).³²⁰

In het slothoofdstuk van *De verwachting* schetst Heering dan de 'betekenis der Verwachting voor ons leven' (204). Zoals gezegd, hij werkt dat in twee richtingen uit. Er is een praktische betekenis van de verwachting van het rijk voor ons leven (zie 3.2.11.2), maar tevens is er een betekenis van ons leven (ons doen en laten) voor de komst van het rijk. Onze arbeid en cultuur kunnen op het komende rijk betrokken worden. De mens arbeidt onder Gods leiding aan de opbouw van de cultuur, 'wier hoofdstrekking in de lijn ligt van rechtvaardigheid en barmhartigheid' (209). Opnieuw uit de dissertatie van zijn zoon citerend: waartoe de geschiedenis ook geroepen is, het is op zijn minst tot christelijke humaniteit. Maar het hoogste, het eeuwige goed is meer dan ethiek, het stijgt er boven uit. Het christelijk ethos dringt naar de eeuwige toekomst, 'het werkt voor de tijdelijke toekomst, omdat het daarin ziet de anticipatie van de eeuwige toekomst' (210).³²¹

'Wie in de komst van het koninkrijk Gods gelooft, kan moeilijk regelrecht voor dat koninkrijk werken - het doel is te hoog - maar hij zal niet nalaten met zijn arbeid indirect daarop aan te sturen. De aardse doeleinden, die hij nastreeft - zijn geloof eist het - moeten liggen in de richting van dat rijk. En door dit voor hem onbereikbaar einddoel komen zij in een heilig licht te staan' (210).

Heering is bekend met de controverse over de betekenis van ons doen en laten voor de komst van Gods rijk. Voor de geseculariseerde toekomstverwachting, voor het liberale messianisme is ons doen en laten van grote

318. *De verwachting*, 233.

319. *De verwachting*, 21, het betreft 1 Korintiërs 3: 9 en Kolossenzen 4: 11.

320. Wel is het rijk meer dan 'de hoogste humaniteit'. Als 'Sittliche Gottesgeist' en 'menselijke Sittlichkeit' te veel ineen vloeien, wordt te kort gedaan 'aan het evangelisch besef van Heilige Geest en van Gods liefde', a.w., 92.

321. Ook dit is aan de diss. van H.J. Heering ontleend. Het begrip anticipatie krijgt, zoals gemeld (3.2.6), speciale betekenis in de discussie tussen Berkhof en Moltmann over 'Extrapolation und Antizipation'.

betekenis. De geschiedenis is een lange en moeizame weg naar boven, eindigend in heilstaat of Godsrijk. Er is sprake van *continuïteit*. Aan het koninkrijk Gods kunnen wij allen meebouwen. Daartegenover wordt Barth opgevoerd, die de *discontinuïteit* benadrukt:

‘Tussen mens en God, tussen geschiedenis en Godsrijk ontbreekt elk aanknopingspunt. Finitum non capax infiniti’ (230).

Heering spreekt van het gelijk van Barth. We kunnen wetenschap, politiek en kunst niet meer naïef in dienst stellen van het koninkrijk van God. Maar Barth is ook eenzijdig. De mens is niet alleen maar zondig en slecht, en terecht poogde A. Deissmann ‘de “passivistische” en de “activistische” opvattingen’ (232) op een oecumenische conferentie in 1927 te verzoenen.³²² Het koninkrijk Gods komt niet *door* de mens tot stand, maar wie leeft in de verwachting van de komst van het rijk, die getuigt daar zeker van. God is de enige die zijn rijk doet komen, maar de mens kan met woord en daad, met heel zijn levenshouding verkondigen dat hij Gods rijk verwacht:

‘Onze dienst aan Gods komend Rijk is “getuigenisdienst”’ (233).

Is er meer dan dat? Ja, want via Christus’ ‘leer en leven en sterven’ krijgen wij enig inzicht in het wezen van Gods koninkrijk. Een open hart voor Christus én de tegenwoordigheid nu van zijn rijk kunnen ons drijven tot een bijzondere daad, die ‘allereerst Gods scheppende daad is’ (234), maar dan toch ook onze daad. Zo’n daad, van individu of gemeente, heeft drie kenmerken:

- ze bevat het ‘neen van Jezus’ kruis’ (234), zelfverloochening dus;
- ze moet de opstanding van Jezus ‘aan zich hebben’: ‘alleen opgestane mensen kunnen met God daden doen’ (234) en tenslotte
- moet ze ‘het zegel van de Heilige Geest’ (234) dragen.

Dit is meer dan getuigenis of verkondiging, dit is ook ‘een *aankondiging*’ van het komende Godsrijk:

‘Er zijn woorden en daden en gebeurtenissen, die de poort der eeuwigheid openen, of die haar toeslaan’ (234).

Overigens haast Heering zich te zeggen dat ‘niet te véél nadruk’ gelegd mag worden op woorden, daden en gebeurtenissen als ‘directe voorboden van het komende Rijk’ (234). Het gaat eerder om *indirecte* voorbereiding:

322. Het betrof een conferentie over het koninkrijk Gods te Canterbury, als vervolg op het oecumenisch congres van Stockholm 1925. Zie ook Berkouwer, *Een halve eeuw theologie*, 260-261.

“Bereidt in de woestijn de weg des Heren, effent in de wildernis een baan voor onzen God” (Jez. 40: 3) (234).

Maar het is ook niet waar - zo stelt hij tegenover een bepaalde vorm van orthodoxie - dat het koninkrijk Gods niets te zeggen zou hebben ten aanzien van ons gedrag op aarde. En Heering introduceert dan opnieuw de term theocratie (zie daarover eerder al de inleiding op Heerings werk, 3.1.3.4). Hij ziet het niet als clericaal begrip, maar als centrale gedachte van elke profetische, en dus voor hem theocratische, godsdienst,

‘waarin de souvereiniteit Gods voorop staat en eist, dat Zijn wil op aarde geschiede gelijk als in de hemel’ (235).

Theocratie betekent: de eeuwige wetten van God kennen, die van gerechtigheid, broederschap en barmhartigheid, en daaraan de wetten van het land conformeren.³²³ God alleen weet of en wat zijn koninkrijk dient, maar mensen mogen geloven dat er bewegingen zijn die in de richting van het koninkrijk voeren. Er zijn, zo schreef Rauschenbusch, vestingen van de duivel, maar ook vestingen van God en tot die laatste behoren:

‘de hoge cultuurgoederen, waarin iets van het christelijk denken en willen een concrete gestalte heeft aangenomen’ (238).³²⁴

Zo kan het menselijk leven getuigenis zijn, teken waarin het koninkrijk zich aankondigt, zo kan het voor de komst van het koninkrijk de weg bereiden en tenslotte ook bijdragen tot de oogst.³²⁵

In zijn rede uit 1946 *Welke hoop is er voor deze wereld?* benadrukt Heering, in aansluiting op de remonstrantse Geloofsbelijdenis van 1940, dat het rijk is en komt, dat het dóórbreekt waar Christus in de harten heerst en

‘wat die harten denken, wat de handen doen in Zijn geest, dat is bevordering van het Rijk. Wat hier op aarde werkelijk in Gods

323. Hier haalt Heering met instemming de zinsnede van Roessingh over ombuiging in de goede richting aan (zie 3.2.12.1), *De verwachting*, 237.

324. Cultuur is hier niet bedoeld als ‘een zelfstandige grootheid’, ‘die min of meer naast de Godsvereering staat’, G.J. Heering, *Geloof en Openbaring* 2, hoofdstuk VII/5, 354. Het vrijzinnig protestantisme dient daar volgens Heering op te letten.

325. H.J. Siebrand stelt terecht dat bij Heering het koninkrijk van God zowel gave als opgave is. Maar het accent ligt op het eerste. En dat leidt er volgens Siebrand toe dat geheel ongewis blijft ‘wat goed genoeg is als bijdrage van mensen aan Gods nieuwe wereld’ (‘Hints: dit koninkrijk is als...’, in: *Wij geloven – wat geloven wij?*, 139). Het is de vraag of het zó ongewis blijft als Siebrand het doet voorkomen. Evangelisch getuigenis en christelijk geloofsinzicht moeten hulp bieden bij het maken van onderscheid en het bepalen van de richting. Overigens memoreert Van Driel het verwijt van Miskotte aan Heerings adres inzake ‘socinianisme’ (‘Om de realiteit van het klassiek-christelijk geloof’, 252).

naam geschiedt, is nooit vergeefs gedaan. Dat behoort tot den opbouw, dat wordt ingevoegd in het bouwsel Gods. Alles hier op aarde is vergankelijk, maar wat voor Christus' zaak gedaan wordt, heeft eeuwige beteekenis' (a.w., 15).

En op dezelfde pagina:

'God geve, dat wij op de plaats, waar wij zijn gesteld, in den tijd, waarin we leven, en in de omstandigheden, waarin we verkeerden, mogen staan als getuigen, getuigen met woord en daad, van het Rijk, dat *is* en dat *komt*, als medewerkers aan de Toekomst, die God zal doen dagen' (15).³²⁶

Op deze wijze krijgt bij G.J. Heering het werken aan het koninkrijk de nodige aandacht, maar dat werken geschiedt niet alleen op eigen kracht. Heering haalt met instemming Brunner aan die stelt dat een mens die leeft van de Godsrijk-verwachting iemand is 'die dingen doet, die hij niet zou doen, als hij *niet* in dat rijk geloofde'.³²⁷

Dit ligt in de lijn van de remonstrantse opvatting dat Gods genade niet zonder ons werkt. G.J. Heering wijst een vorm van synergisme niet radicaal van de hand en voert deze gedachte terug op de Geloofsbelijdenis uit 1621. In de strijd rond Arminius ging het ook om déze vorm van samenwerking tussen God en mens.³²⁸

Zo poogt Heering de eenzijdigheden te boven te komen van de orthodoxe én de liberale positie, zoals die enige jaren later door Berkhof worden geschetst. Berkhof spreekt van een orthodoxie die benadrukt dat het rijk Gods het werk van God alleen is. Het groeikarakter (inclusief de bijdrage van de mens) wordt daarbij ontkend. Daartegenover vereenzelvigd de vrijzinnigheid dat groeikarakter van het rijk met maatschappelijke

326. Vergelijk Heerings rede *De kracht van het geloof* uit 1935 waarin hij stelt: 'Wij kunnen slechts getuigen van dit Rijk, getuigen met woord en daad. Wij kunnen slechts opening maken, den weg bereiden. Maar God moet het doen. Waar Christus gediend wordt en heerscht, daar kondigt het Godsrijk zich aan' (*De kracht van het geloof. Rede gehouden op het vierde lustrum van den vrijz. chr. stud. bond*, 17).

327. *De verwachting*, 232. Zie ook Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 39.

328. *De menselijke ziel*, 122. Aldaar: 'Het christelijk leven der ziel is een paradoxale synthese van Gods initiatief en Zijn overheersende actie en 's mensen reële werkzaamheid, zijn reële daad. De Vader trekt en roept de verloren zoon. Maar deze zoon staat op en gaat uit eigen beweging uit berouw en heimwee'. In *Hoe ik tot mijn geloof kwam* heet het bij G.J. Heering dat wij de 'Toekomst' niet primair verwachten mogen 'van het menselijk pogen en strijden, maar in de eerste plaats van God, al mogen wij zijn "medewerkers" zijn' (1 Cor. 3: 9)', 79.

C.E. Braaten legt dezelfde accenten als G.J. Heering: 'Christian ethics is not to be understood as the means of producing the future kingdom of God, but only as annunciation, anticipation, and approximation, let us say "signs of the coming kingdom". (...) The right order is this: first, thy kingdom come, then, thy will be done' (*Eschatology and Ethics*, 110-111).

voortgang en beschouwt het dat rijk toch eigenlijk als het resultaat van de eigen inspanning van de mens.³²⁹

3.2.13 De plaats van de kerk

Het vrijzinnig protestantisme denkt niet kerkelijk.³³⁰ Dat is bij de betreffende auteurs ook te merken. De kerk heeft een bescheiden plaats in hun eschatologische beschouwingen. Bij G.J. Heering komt zij nog het meest in beeld.

In het werk van Roessingh komt de eschatologische betekenis van de kerk niet naar voren. Dat wil overigens niet zeggen dat de kerk bij Roessingh nooit ter sprake komt.³³¹

H.J. Heering schrijft in zijn dissertatie over de kerk in het kader van het rijk van Christus (het rijk dat hij ziet als de plaatsbereider voor het rijk van God). Dit rijk van Christus valt samen met de kerk, of beter, met de gemeenschap van geroepenen (een term die Heering ontleent aan Melanchthon). Het rijk, de gemeenschap is daar 'waar het evangelie in mensen en in instellingen leeft' (a.w., 200). Het gaat om

'een gemeenschap van mensen, overtuigingen en in materie omgezette overtuigingen, die wij het rijk van Christus zouden willen noemen' (201).

Nogmaals (zie 3.2.6), de weg van deze gemeenschap is die van het kruis en ze mag gemeenschap van Christus genoemd worden 'omdat zij door het geloof in zijn leven en genade deelt' (201). Gemeenschap en rijk vallen samen als 'de voortdurende voorbereiding, plaatsbereiding voor de voleinding van het Koninkrijk Gods' (202). Het rijk van Christus is voorafschaduw van de voleinding, maar ook anticipatie, hoe gedeeltelijk en gebrekkig ook, 'in zoverre roeping, genade, liefde gestalte krijgen in deze wereld' (202).

Voor G.J. Heering is de gemeente van Jezus Christus nu reeds 'een voorpost van het rijk, dat komt' (*De verwachting*, 207). Maar kerk en koninkrijk vallen nooit samen en in de kerk moeten 'het profetisch en het priesterlijk element' als dynamisch en statisch element elkaar in evenwicht houden. Alleen dan is 'de ware kerk van Christus' aanwezig 'als instrument van God' (a.w., 139).

De kerk komt in *De verwachting* ook ter sprake bij de passage over de betekenis van de verwachting voor het christelijk leven. Wanneer de kerk 'Gods uiteindelijke Toekomst' (236) niet meer voor ogen houdt verburger-

329. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, 159.

330. Holtzapffel, 'Kerk van Christus', in: *Wij geloven – wat geloven wij?*, 121.

331. Bijv. in het artikel 'Wat ons belemmert en wat ons helpt om tot God te komen' (*Verzamelde werken* 3, 143-144).

lijkt ze en loopt ze het gevaar de bestaande voor de goede orde te houden. De kerk moet de voorbode zijn van het komende koninkrijk van God. Heering noemt haar fier een 'eschatologische grootheid' (216) die nooit wereldgelijkvormig mag worden. De kerk moet de wetten van de wereld indachtig zijn, wetten die nooit geheel vrij zijn van onrecht, maar ook de wetten van het Godsrijk 'dat ééns komt maar nu reeds werkt en strijdt' (216). Omdat het 'om Christus en Zijn komend Rijk' (217) gaat mag ze zich ook nooit neerleggen bij een compromis. De kerk moet aan theocratie en 'hoge cultuurgoederen' (238) een bijdrage leveren in geestelijke zin. Dat doet ze als ze kerk van Christus is, 'de kerk van Hem, die het eschaton in zich draagt' (238). Ze kan dat zijn doordat Christus zijn kerk instandhoudt door de Heilige Geest die als gezegd 'de geest is van het komende Rijk' (238). De kerk is lichaam van Christus, en daarom gaat het natuurlijk, maar ze is ook 'wereldlijke organisatie' (239).

'Zij is één in Christus, maar zij is verdeeld op aarde. De Heilige Geest waait bij tijd en wijle door haar heen, maar ook de geest der wereld kan er doorheen blazen' (239).³³²

Gods Geest kan ook buiten de kerk waaien, zeker, maar de kerk heeft de plicht 'om de Geest altijd weer bij de Christus der Schrift te bepalen ("*de Heer is de Geest*")' (241). Levende, bezielde gemeenten zijn van levensbelang en die bezieling moet komen

'van God en van Zijn heiligen Geest. *Christus* houdt zijn kerk in stand. Om diens Geest kunnen wij alleen bidden; wie werkelijk bidt, ontvangt (Luk. 11: 9-13). Deze geest echter is de geest van het eschaton, de geest van het Koninkrijk dat komt' (242).

Het is duidelijk, in Heerings werk klinken hooggespannen verwachtingen én teleurstelling door ten aanzien van de kerk. De kerk heeft zich in de loop van de eeuwen teveel aan de wereld aangepast. Dat had niet hoeven gebeuren als zij, zoals de sekten, was blijven leven van de verwachting van Gods rijk.³³³ Maar als en voorzover zij Christus volgt is en blijft zij 'wegwijzer en wegbereider van het komende Rijk' (239).

3.3 Samenvattende opmerkingen per auteur en conclusies per deelgebied

Nu wij het werk van de betreffende auteurs systematisch onderzocht hebben op een aantal eschatologische aspecten en kernbegrippen, willen wij

332. Heering citeert in dit verband J.H. Gunning jr. die zei dat de kerk nog zo ziek kan zijn, 'er leeft in haar altijd nog een sprankje van de Heilige Geest' (*De verwachting*, 238-239).

333. *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 76-77.

in deze paragraaf per auteur enige samenvattende opmerkingen maken (3.3.1). Daarna vergelijken we de tijdgenoten K.H. Roessingh en G.J. Heering (ook al overleefde Heering Roessingh vele jaren) en tevens H.J. en G.J. Heering (3.3.2). Tenslotte trekken we enige conclusies per onderscheiden deelgebied (3.3.3), waarna we besluiten met een Excurs met betrekking tot het oordeel van H.J. Heering over de eschatologische opvattingen van de Amerikaanse theoloog Reinhold Niebuhr.

3.3.1 Samenvattende opmerkingen per auteur

3.3.1.1 Roessingh

Voor al het in omvang bescheiden artikel 'Eschatologie' biedt materiaal voor een karakterisering van Roessinghs denken over eschatologie. De thema's die hem in het bijzonder bezig houden zijn de verhouding van tijd en eeuwigheid, van toekomstige en tegenwoordige eschatologie, de betekenis van de eschatologie voor het eigen (samen)leven en het probleem van de eschatologische taal en beeldenrijkdom.

Roessingh begint antropologisch (welke ervaringen brengen mensen ertoe om verder te vragen dan dit leven?) en onderscheidt vervolgens axiologische en teleologische motieven. Hij wil tussen die twee niet kiezen en geeft beide hun plaats. Zo krijgt de eschatologie bij Roessingh twee accenten. Voorzover hij in later tijd 'ingedeeld' is bij hetzij de axiologische, hetzij de teleologische eschatologie, is dat op eenzijdige gronden gebeurd. De indruk ontstaat dat Roessinghs artikel over 'Eschatologie' te weinig in de beschouwingen betrokken is.

Hij worstelt met het probleem van tijd en eeuwigheid, zonder daarvoor een oplossing te kunnen bieden. Sterker, een oplossing is er volgens hem ten principale niet. Er is eerder sprake van een 'mysterieuze tweehed' (*Verzamelde werken* 4, 519): losgemaakt van de tijd staan we toch weer in de tijd.

Natuurlijk is Roessingh te zeer beïnvloed door het modernisme om niet het probleem voor de moderne mens te zien van de taal en de beelden van de 'oud-Christelijke toekomstverwachting'. Maar omdat er sprake is van paradox en tweehed hebben mensen 'de oude, beeldrijke phantasieën van een nieuwe wereld, van het nieuwe Jeruzalem, van een nieuwe schepping' (a.w., 522) toch wel nodig.

Wat tenslotte opvalt in Roessinghs denken over eschatologische vragen is het zedelijk accent. Dat daar een sterk accent ligt is ten aanzien van zoon en vader Heering herhaaldelijk opgemerkt, maar het geldt ook voor Roessingh. Het blijkt al bij de bespreking van de motieven om überhaupt eschatologische vragen aan de orde te stellen. Wie het nogal goed gaat stelt zulke vragen niet, pas wie de tegenstelling tussen wereld en Godsrijk scherp ervaart stelt ze 'als vanzelf'. Roessingh spreekt uitdrukkelijk van een *zedelijke eis der voleinding*, waarbij het niet alleen om de toekomst van mijn leven, maar ook om die van de gemeenschap, van natuur en cultuur

gaat. Eschatologie beïnvloedt ethiek, maar ethiek ook eschatologie: vanuit het geweten, vanuit de ethisch bepaalde verontwaardiging ten aanzien van het heden worden eschatologische vragen gesteld (eventueel in geseculariseerde vorm!).

Komt dat wat bij Roessingh in aanzet werd verwoord bij H.J. en G.J. Heering tot een nadere verheldering en samenhang? Krijgt de eschatologie een duidelijker plaats in het geheel van hun theologische bijdragen?

3.3.1.2 H.J. Heering

In het besproken werk van H.J. Heering keren thema's terug die ook Roessingh bezig hielden: de problematiek van tijd en eeuwigheid, de hermeneutische vragen en de verbinding van eschatologie en ethiek. Daarnaast staat het thema van de opstanding centraal, dat bij Roessingh nauwelijks ter sprake kwam. Meer dan bij Roessingh kan gesproken worden van 'de macht van de eschatologie' in het werk van Heering.

Dat bij Heering eschatologie en ethiek verbonden worden is niet echt een verrassing. Immers, niet alleen van een macht van de eschatologie kan gesproken worden in zijn werk, maar ook van een 'macht van de ethiek'. In zijn dissertatie reeds hangen ethos en hoogste, eeuwig goed samen. In zijn boek over *De opstanding* worden de komst van het koninkrijk Gods en het 'bekeert u' stevig verbonden: zonder bekering en wedergeboorte geen opstanding tot het rijk, opstanding is ook een actief beginsel. In *Ethiek der voorlopigheid* heet het fraai dat elke eschatologie het heden richting wijst en dat alle ethos om toekomst roept. In dertig jaar is er in Heerings denken op dit punt weinig veranderd.

Wat betreft de problematiek van tijd en eeuwigheid introduceert Heering het gelukkige begrip *intensieve tijd*, een kwalitatieve tijd die zich als enig tijdsbegrip verbinden laat met de eeuwigheid als godsdienstig tijdsbegrip. Duidelijk is dat Heering Jezus' opstanding blijvend verbinden wil met het eschatologisch perspectief, vooral met de komst van het koninkrijk Gods (in navolging van de synoptici: opstanding als voorsmaak van het rijk). Christus' opstanding 'richt de aandacht vooruit'. In het slothoofdstuk van *De opstanding* krijgt één en ander zijn toespitsing. Christus' opstanding 'vormt het voorspel tot het Koninkrijk Gods' (a.w., 212). Het Koninkrijk is er nog niet, maar geheel afwezig is het ook niet meer. 'De bres is in de wereld geschoten, bevrijding kan daardoor binnendringen' (215). In beginsel is er reeds iets geschied, hoeveel er ook nog geschieden moet. 'De Openbaring is in wezen voltooid, haar verwerkelijking nog niet' (216). Christus' opstanding is het teken van het op handen zijn van Gods rijk, dat overigens niet enkel negatie is van onze mensenwereld maar bevestiging van 'waarachtige barmhartigheid, zelfverloochenende liefde en onbaatzuchtige worsteling om gerechtigheid en vrede' (224). Opstanding is tenslotte ook een actief beginsel, dat vraagt om bekering en wedergeboorte, ja levensvernieuwing. 'Opstanding is het opstaan tot wat God biedt' (240).

Christus' opstanding, en dat brengt ons bij de hermeneutische vragen, wordt *historische mythe* genoemd, en ook voor het koninkrijk van God gebruikt Heering diezelfde woordcombinatie. Natuurlijk roept dat vragen op, maar volgens Heering moet zo gesproken worden omdat opstanding en eschatologie niet zonder meer tot de geschiedenis kunnen worden gerekend. Zij zijn werkelijk voor en in het geloof, en *dus* pneumatische werkelijkheid. De verwachting van het rijk van God is daarmee uitdrukking van het geloof dat alle dingen uiteindelijk in Gods hand zijn: door de tijd brekend, de historie richtend en haar boven-historisch voleindigend.

Zeker is dat bij Heering de doordenking van wat aan het einde van leven en wereld plaatsgrijpt steeds ten nauwste verbonden is met wat van Gods werkelijkheid reeds nu (in Christus) op aarde zichtbaar wordt. Het gaat om het Godsrijk dat komt, dat totaal anders is dan het goed bedoelde er-naar-reiken van de mens, maar dat tegelijk reeds onder ons werkzaam is, in en door navolging van Christus. In Heerings eschatologie zijn opstanding, koninkrijk en werking van de Geest hier en nu steeds nauw met elkaar verbonden. Dat alles komt tot uitdrukking in het slothoofdstuk van Heerings dissertatie waarin hij, in gesprek met de religieuze toekomstverwachting in de Amerikaanse theologie, de contouren van zijn eigen visie schildert. Het geloof leeft van een zekere verwachting van het komende, eeuwige, transcendent Godsrijk (*De religieuze toekomstverwachting*, 193). Dat rijk zal in de toekomst zeker overwinnen, maar als een 'transcendent gebeuren op Gods tijd' (a.w., 194). Tegelijk is Christus nu reeds onder ons als 'Heer van de met hem levende en lijdende gemeenschap, en van naar zijn wil gerichte kultuurelementen' (202). Met het koninkrijk Gods is dit 'Koninkrijk van Christus' in analogie, als voorbereiding en plaatsbereiding: 'In zoverre roeping, genade, liefde gestalte krijgen in deze wereld, wordt het komende Koninkrijk geanticipeerd' (202). Zo kan Heering zeggen dat het koninkrijk is en zal zijn.

3.3.1.3 G.J. Heering

G.J. Heering geeft in *De verwachting* uitvoerig weer hoe anderen over eschatologische vragen gedacht hebben, maar hij zet ook eigen lijnen uit. De bij Ritschl genoemde twee hoofdmotieven van het evangelie, persoonlijke verlossing en koninkrijk Gods, moeten behouden blijven. Dat geldt ook voor de verbinding van komend Godsrijk en praktisch christelijk leven. In zijn beoordeling van anderen laat Heering duidelijk meewegen wat hij in het eerste hoofdstuk van zijn boek gesteld heeft aangaande de bijbelse eschatologie. Zo moet tijd, geschiedenis, recht worden gedaan in de eschatologie. Eschatologie kan niet opgaan in actualistisch existentialisme. Tevens dient recht te worden gedaan aan de samenhang van Jezus' verwachting van de komst van het rijk van God en diens Godsvoorstelling. Heering verworpt alle (immanente) eschatologie die Gods transcendentie geen recht (meer) doet.

Hoe is nu Heerings eigen ontwerp te typeren? In ieder geval gaat de remonstrant Heering geen enkel van de onderwerpen uit de christelijke toekomstverwachting uit de weg. Ook de wederkomst, ook het oordeel worden in de beschouwingen betrokken, overigens zonder dat elke vraag daaromtrent een duidelijke beantwoording krijgt. Het is evident dat een aantal thema's voor Heering minder belangrijk is en/of gezien wordt als behorend bij een vroeger wereldbeeld. Geloofsvoorstellingen kunnen verouderd zijn, maar de geloofszekerheid omtrent de komst van Gods rijk is daarvan niet afhankelijk. En sommige vraagstukken moeten maar aan God worden overgelaten en mogen geen voorwerp worden van 'nuda speculatio'.

Cultuur en geschiedenis worden niet afgeschreven en van de kerk wordt het nodige verwacht. Er is een duidelijke relatie tussen verwachting en christelijk leven. De verwachting van het koninkrijk is de 'kroonbelofte' van het evangelie die 'aan alle strijd en inspanning voor een betere wereld een zin, een eeuwige zin' geeft.³³⁴ Tevens verbindt Heering eschatologie en theocratie: 'Theocratie en koninkrijk Gods zijn twee op elkaar aangewezen begrippen' (*De verwachting*, 236), al zijn ze niet identiek. Theocratie is 'de aardse uitdrukking van de hemelse verwachting' (a.w., 236).

Het door zijn zoon gehanteerde onderscheid tussen extensieve en intensieve tijd helpt ook G.J. Heering om het probleem van tijd en eeuwigheid te doordenken. Intensieve tijd is kwalitatief bepaald en omvat meerdere geestelijke dimensies. De intensieve tijd van de menselijke historie vraagt naar zin, doel, bestemming en dringt daarheen. In de intensieve tijd komt gerichtheid op de toekomst tot stand en die gerichtheid wordt doorsneden door een verticale lijn die duidelijk benoemd dient te worden in geloofstaal. Uiteindelijk wordt de intensieve tijd opgeheven in Gods eeuwige duur.

Christus neemt een belangrijke plaats in in Heerings eschatologische bespiegelingen, al is zijn eschatologie niet volledig christocentrisch bepaald. Daarvoor neemt de Godsidee zelf, ook in de eschatologie, een te belangrijke plaats in. De christelijke Godsconceptie 'dwingt' tot eschatologie. God is de Heilige en de Almachtige. Hij moet zijn wil dus wel doorzetten op deze geschonden aarde, al lijkt daar nu vaak nog geen sprake van te zijn. Christus' leven is eschatologisch bepaald. Hij, de gezondene, draagt het eschaton in zich, Hij is de vervulling van een belofte én belofte van een nog hogere Toekomst, openbaring van Gods Heiligheid, Oordeel en Liefde. Wij kennen God door Jezus. Christus strijdt en lijdt op aarde, maar in zijn lijden is Hij tegelijk Gods 'sterke Held' (*De verwachting*, 207). Het kruis wordt in Heerings beschouwingen veel nadrukkelijker genoemd dan de opstanding. Typerend in dat verband is de zinsnede: 'Het veld- en overwinningsteken van het strijdende Christendom is het Kruis' (a.w., 227).

Uitgebreid gaat Heering in op de betekenis van de verwachting voor ons leven én op de consequenties ervan. Nogmaals, individuele verlossing

334. G.J. Heering, *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 81.

en komend rijk zijn op elkaar betrokken, individuele en universele (sociaal-maatschappelijke) eschatologie dus ook. Toch blijft het accent op de universele eschatologie liggen, op het koninkrijk Gods en niet zozeer op het individuele zieleheil:

‘Wij laten ons aller persoonlijke toekomst over aan de rechtvaardigheid, wijsheid en liefde van God, maar bepalen hier onze aandacht bij de “Oogst” van Gods koninkrijk’ (243).

En als Heering in *Hoe ik tot mijn geloof kwam* te spreken komt over het leven en de dood, dan gaat het primair over opstanding, steeds opnieuw, in *dit* leven. Wie hier de opstanding kent mag hopen ooit de opstanding als uiteindelijke verlossing te leren kennen (a.w., 73).

Zoveel is zeker, de verwachting van het koninkrijk is van grote betekenis voor ons leven en schenkt perspectief aan het christelijk handelen. Dat handelen is geboden, en Heering neemt dus nadrukkelijk afstand van het passief-makende van een luthers innerlijk-verticaal Godsrijk. Tegelijk wil hij ook niet vervallen in het activistisch horizontalisme van het ‘social gospel’. Direct voor het rijk werken gaat niet, maar niemand mag nalaten er met zijn werk indirect aan mee te bouwen.

Berkhof, zoals reeds aangehaald, sprak terecht van een ‘fraaie vrijzinnige variant der teleologische eschatologie’.³³⁵

3.3.2 Roessingh en G.J. Heering, G.J. Heering en H.J. Heering vergeleken
Van Driel schetst de ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme als gaande van rationalisme naar irrationalisme, van subjectivisme naar objectivisme en van idealisme naar realisme.³³⁶ Tot op zekere hoogte kan dit ook gesteld worden ten aanzien van de eschatologie, al is het beter hier andere termen te gebruiken: van rationalisme naar bijbels geloof, van liberaal vooruitgangsgeloof naar christelijke toekomstverwachting, van een meer axiologische naar een meer teleologische kijk op de laatste dingen.

Roessingh en G.J. Heering vergelijkend stelt Van Driel:

‘Zijn eigen theologische positie maakte Heering duidelijk in voortdurende plaatsbepaling ten opzichte van Roessingh. Tegen het einde van zijn leven zocht Roessingh naar een synthese tussen de principes van de idealistische wijsbegeerte en het reformatorisch christendom. (...) Heering zocht geen synthese van idealistische wijsbegeerte en reformatorisch christendom, maar van Reformatie en humanisme’.³³⁷

335. Berkhof, *Gegronde Verwachting*, 91.

336. Van Driel, ‘De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme’, 211.

337. Van Driel, a.w., 193. Roessingh schreef dit ook zelf in een brief van augustus 1924, aldus G.J. Heering in zijn inleiding op de *Verzamelde werken*, XXXX-XXXXI.

Het is de vraag of het verschil tussen idealistische wijsbegeerte en humanisme in eschatologisme zo duidelijk is.³³⁸ Daarnaast dienen we ons steeds te realiseren dat Roessingh zich over eschatologische vragen slechts beperkt heeft geuit, beperkter dan G.J. Heering soms suggereert in zijn inleiding op Roessinghs verzameld werk. Maar Heering, die zich ook wel kritisch uitte over Roessinghs theologiseren, schrijft steeds met waardering over diens artikelen over eschatologie (zo bijvoorbeeld in *De verwachting*). Heerings gedachten over het onderwerp zijn veel breder uitgewerkt en bijbelser van toon, maar zijn eschatologisch ontwerp kan beslist niet tegenover dat van Roessingh worden geplaatst (als teleologisch versus axiologisch). Daarvoor is er teveel verwantschap. Wat Roessingh begon is door Heering nader doordacht. En een bescheiden vorm van neokantiaans idealisme is ook Heering niet vreemd.³³⁹

We zien af van een uitgebreide vergelijking van Roessingh en H.J. Heering, omdat die vergelijking niet veel nieuws oplevert naast de vergelijking van de tijdgenoten Roessingh en G.J. Heering en van vader en zoon. Roessingh speelt in H.J. Heerings (eschatologische) werk ook nauwelijks een rol. Voor de volledigheid herhalen we hier hetgeen in 3.3.1.2 gesteld werd met betrekking tot Heerings werk, namelijk dat daarin thema's terugkeren die ook Roessingh bezig hielden: de problematiek van tijd en eeuwigheid, de hermeneutische vragen en de verbinding van eschatologie en ethiek. Daarnaast staat het thema van de opstanding centraal, dat bij Roessingh nauwelijks ter sprake kwam. Meer dan bij Roessingh kan bij Heering gesproken worden van 'de macht van de eschatologie' in zijn werk.

Wat levert een vergelijking van de inzichten van vader en zoon Heering op? Waar verschillen zij van elkaar, waar zijn overeenkomsten aan te wijzen en wat valt er over wederzijdse beïnvloeding te zeggen? Beiden staan in de traditie van het rechts-modernisme. Beiden zijn dogmatisch en ethisch geïnteresseerd, maatschappelijk betrokken, en beiden publiceerden in hetzelfde tijdsbestek belangrijk werk (voor, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog, 1935-1955).

In algemene zin meent J.F. Goud:

'Kon bij G.J. Heering een breuk met het oud-liberale verleden worden vastgesteld, hier (bij H.J. Heering, K.H.) verloopt de ontwikke-

338. Roessingh schreef bijv. over 'De Humaniteitsgedachte in het Duitse Idealisme', *Verzamelde werken* 3, 23-45. Adriaanse noemt in het artikel over Barths invloed op het remonstrantse theologiseren de par. over Roessingh: 'Tussen humanisme en eschatologie' ('De invloed van Karl Barth op het theologiseren in remonstrantse kring', in: *Remonstrantse Toetsen*, 159). G.J. Heering schrijft over humanisme en idealisme in *Geloof en Openbaring* 2, hoofdstuk VII, de paragrafen 2 en 4. Hij verwijt het idealisme bijvoorbeeld een 'gebrekkige pneumatologie', waarbij het 'volstreekte verschil' tussen de geest van God en de geest van de mens over het hoofd wordt gezien (346).

339. Zie het artikel van H.J. Heering over zijn vader 'Theocratie en eschatologie', 60-62.

ling eerder langs lijnen van geleidelijkheid. Ook in de gewijzigde toonsoort van het denken drukt zich dit uit; de theologie van H.J. Heering klinkt niet zozeer profetisch als wel dialogisch, is niet zozeer stellend en systematiserend als wel interpreterend. De lijnen die zich in het voorafgaande aftekenden, zetten zich onder veranderde condities en met andere accentueringen in zijn denken voort: het christenhumanisme, het pacifisme, de relativering van de controverse rechtzinnig-vrijzinnig'.³⁴⁰

Recentelijk schreef Meijering in het remonstrants maandblad *AdRem* dat H.J. Heering zich wilde bewegen 'binnen de lijnen van zijn vader', maar dat hij later niet alles terug wilde lezen wat hij in *De opstanding* over de eeuwige toekomst bij God had gezegd: 'Dat lag nog te veel in de lijn van zijn vader, wiens eschatologie hij ook te verticaal vond'.³⁴¹ Dit duidt natuurlijk op invloed van de vader op de zoon. Aan *De opstanding* ging *Geloof en Openbaring* vooraf. H.J. Heering noemt dit werk in *De opstanding* ook een aantal keren. Maar omgekeerd put G.J. Heering zoals we hebben gezien ook uit het werk van zijn zoon.

Kan de eschatologie van de zoon inderdaad minder verticaal genoemd worden dan die van de vader? Om te beginnen moet worden benadrukt dat, waar aan het eind van G.J. Heerings leven de eschatologie steeds belangrijker werd, het omgekeerde voor H.J. Heering geldt. Alsof hij het belangrijkste daaromtrent in zijn jeugdwerken uitsprak en vervolgens andere thema's aanvatte (zoals het moderne joodse wijsgerig denken). Maar er is grote overeenkomst qua thematiek, qua behoefte eschatologie in den brede ter sprake te brengen en ook qua nadruk op de ethische dimensie van de eschatologie.

Beiden hebben een voorkeur voor de synoptici met hun duidelijke, op de toekomst gerichte, verwachting van het rijk van God. Bij Paulus is die verwachting reeds minder duidelijk aanwijsbaar, in de presente eschatologie van Johannes lijkt ze soms geheel afwezig.

Wel gebruikt H.J. Heering in zijn dissertatie (waarschijnlijk onder invloed van H.T. de Graaf) een idealistischer terminologie dan zijn vader. Tevens snijdt hij in *De opstanding* een thema aan dat bij zijn vader onderbelicht gebleven is. Daartegenover vinden we bij G.J. Heering meer aandacht voor de individueel-eschatologische vragen (de ziel!), voor de nauwe verbinding van de Godsvraag met de eschatologie en natuurlijk ook voor de verbinding van theocratie en eschatologie.

Het zal vooral onder invloed van veranderde tijdsomstandigheden zijn geweest, ook in de theologie, dat H.J. Heering vele jaren later een minder verticale eschatologie voor wenselijk hield.

340. Goud, 'God overal en nergens', 75-76.

341. Meijering, 'De schijnwerper op H.J. Heering 1912-2000', in: *AdRem* 2007 (18/1).

3.3.3 Conclusies per deelgebied

Uit het in 3.2 gegeven systematisch overzicht vallen enige conclusies te trekken ten aanzien van de door de auteurs gekozen invalshoeken respectievelijk gelegde accenten. Deze conclusies zijn natuurlijk van belang bij de toetsing van de hypothesen in hoofdstuk 5. We gaan de dertien aspecten en kernbegrippen na:

- Type eschatologie:

Alle themata uit de eschatologie komen ter sprake, maar ze zijn niet alle even belangrijk. De universele verwachting (voleinding) overkoepelt de individuele. Er bestaat een verbinding tussen presente en toekomstige eschatologie, ze zijn complementair. Het gaat om vervulling én verwachting. Een realistische voorstelling van de eeuwigheid ontbreekt vrijwel geheel. De auteurs hebben het gevoel zich bij de schildering van zo'n voorstelling snel op speculatief en dus glad ijs te begeven.

- Gebruik bijbelse bronnen:

Er bestaat in eschatologici voorkeur voor de ethisch-profetische lijn in de bijbel en dus voor de oudtestamentische profeten en de synoptici. Bij hen klinkt de verwachting het duidelijkst door. Bij Paulus en Johannes en in de Openbaring verdwijnt de eschatologie achter een geheel presente vorm dan wel achter apocalyptische speculaties. Van die apocalyptische speculaties moeten de auteurs in ieder geval niet veel hebben.

- Hermeneutiek:

Dat wat niet in ruimte en tijd te vatten is moet toch in de categorieën van ruimte en tijd tot uitdrukking worden gebracht. Het onzegbare moet in woorden, in (gebroken) mythen, in beelden worden gevat. Het symbolisch gehalte van eschatologische taal is groot. Voor de hedendaagse mens bestaat er dus in het bijzonder op dit gebied een kloof tussen historische werkelijkheid en godsdienstige waarheid. Maar het symbool is meer dan gelijkenis, het is 'representatie en tegelijk praesens' van dat waarvan het teken is. Het gaat om een pneumatische waarheid die voorbij historische feiten reikt en toch niet van de aardse realiteit mag worden 'losgezongen'.

- Tijd en eeuwigheid, geschiedenis en eschaton:

De filosofisch getinte vraag naar de verhouding van tijd en eeuwigheid en van geschiedenis en eschaton behoeft aandacht. Er is een beleving van tijd die dichter bij het geheim van de eeuwigheid brengt, en dat is de intensieve, de historische tijd. In die tijd licht zin en doel op, ja, komt de mens eeuwige zin (eeuwigheid) op het spoor. Tijd en eeuwigheid staan dus niet

diametraal tegenover elkaar.³⁴² De betrekking op eeuwige zin voert naar het begrip *heilsgeschiedenis*. Heilsgeschiedenis is ontvouwing van de eeuwigheid in de intensieve tijd, en dus ook van zin en doel van onze mensengeschiedenis. Aan eschatologie mag het geschiedeniskarakter niet worden ontnomen.

- God, Jezus Christus, Geest:

De Godsconceptie dringt en dwingt tot eschatologie.

Door Jezus Christus kennen wij God en zijn rijk. Jezus is de eschatologische voorpost, de eersteling, er is nog een tegoed.

De Geest is eveneens eschatologisch bepaald. Hij herinnert ons aan het rijk en 'spreekt' door alle gedachten, woorden en daden die hier en nu reeds iets van Gods goede orde tonen of tot stand brengen.

- Koninkrijk Gods:

Het rijk van God is de glorieuze herschepping van wat als bestemming in de schepping is neergelegd. Het is naast de verlossende liefde Gods het tweede brandpunt van het evangelie, 'causa finalis' en dus een, zo niet dé centrale notie in de eschatologie.

- Opstanding:

Over de opstanding wordt terughoudend en in pneumatische termen gesproken. Zij is eerder teken dan voltooiing van Gods toekomst.

- Parousie:

Geloof in Jezus' komst wordt uitgesproken, maar of de (weder)komst reëel is of pneumatisch moet worden verstaan blijft in het midden. Waar het om gaat is dat geloofd wordt in de eindoverwinning van Godswege, de definitieve overwinning en komst van zijn rijk.

- Gericht:

Gods liefde bestaat niet zonder zijn oordeel, maar zijn oordeel ook niet zonder zijn liefde. Gods liefde gaat tot allen uit, maar niet allen beantwoorden die liefde. Gericht zal er zijn, gebaseerd op Gods gerechtigheid. Maar zijn oordeel valt niet samen met ons menselijk oordeel en wij mogen in alle bescheidenheid hopen dat Gods liefde in het eind allen tot hun bestemming brengt in Hem. Latent is dus sprake van heilsuniversalisme.

342. Volgens E.B.A. Poortman blijkt in de bijbel al 'dat men de tijd niet behoeft te doen ophouden om de eeuwigheid te laten aanvangen' ('Het eschatologisch moment in ons geloof', in: *Het Kouter* 1941 (6/7), 225).

- Eeuwig leven

Er is een overwinning op de dood. Maar hoe het aan de overzijde zijn zal, is aan mensen hier op aarde onbekend. Het 'gordijn voor de eeuwigheid' kan niet worden opgelicht. Dat betreft dus ook de vraag naar het 'hoe' van het eeuwig leven. Is het naar lichaam, naar geest, naar geestelijk lichaam? De mens past hier een bescheiden en terughoudend spreken. In ieder geval, de overwinning op de dood begint niet pas na het sterven. Opstaan na de dood is niet los te denken van opstaan (zich bekeren) vóór de dood, in dit aardse leven hier en nu.

- Plaats van de mens:

In de mens is een verlangen naar eeuwigheid, naar voleinding gelegd en dus is het mogelijk ook in de eschatologie aan te sluiten bij antropologische noties die de ervaringen van mensen in het geloof willen incorporeren. Het menselijk verlangen wordt gevoed door ervaringen in verleden en heden: de ervaring van een ontmoeting met het eeuwige in de tijd, heimwee naar verloren gerechtigheid en de zedelijke eis der voleinding.

- Eschatologie en ethiek:

Eschatologie en ethiek zijn nauw op elkaar betrokken. Het rijk Gods tot stand brengen, dat is mensen niet gegeven. Maar, geholpen door Gods Geest, een bijdrage leveren, dat *kunnen* mensen en dat *moeten* mensen dan ook. Ombuigen in de goede richting kan! De komst van Gods rijk is verbonden met onze bekering, met opstanding als actief beginsel. Een 'profetische houding', die omkeer als belangrijkste voorwaarde stelt voor de komst van de Messias, klinkt hier mee.

- Kerk:

De kerk als gemeenschap van geroepenen moet voorbode van het komende Godsrijk zijn. Ze is een 'eschatologische grootheid' die nooit wereldgelijkvormig mag worden, maar ook nooit met Gods rijk samenvalt. Ze is altijd voorlaatste, nooit laatste werkelijkheid.

Vergelijken we deze conclusies met karakteristieke ontwikkelingen binnen de twintigste-eeuwse theologie (van toekomstig naar present, van individueel naar universeel en van realistisch naar idealistisch, zie 2.7), dan mag geconstateerd worden dat de onderzochte rechts-moderne auteurs geen representanten van deze ontwikkelingen zijn. Zich afzettend tegen de negentiende-eeuwse liberale theologie leggen ze het accent niet op het presente maar eerder op het toekomstige verstaan van het rijk van God. Ze staan open voor individuele vragen, bijv. naar een leven na de dood, en ze

pogen een eenzijdig idealistisch-spiritualistische kijk op de laatste dingen te vermijden. De vanouds in vrijzinnige kring bestaande interesse voor de praktijk van het geloof en voor de relatie tussen eschatologie en ethiek verdwijnt niet bij hen, maar van een optimistische kijk op de (verlossende) bijdrage van de mens aan de komst van Gods rijk is geen sprake meer.

In hoofdstuk 4 zullen we bezien in hoeverre deze constateringeneveneens gelden voor andere vrijzinnig protestantse theologen die zich bezig hebben gehouden met eschatologische vraagstukken.

Excurs 1: H.J. Heerings oordeel over Reinhold Niebuhr: gevangen in een web van tragiek

Het gaat ons in dit Excurs niet om een bespreking van de eschatologische noties in het werk van de Amerikaanse neo-protestant Reinhold Niebuhr (1892-1971), maar om door eschatologische noties ingegeven kritiek van H.J. Heering op deze invloedrijke theoloog die veel voor Heerings eigen theologiseren betekend heeft.³⁴³ Heering verwijt zijn 'leermeester' in diens werk een gebrekkige plaats te geven aan 'de laatste dingen', aan opstanding en koninkrijk van God. Dat verwijt zegt het nodige over het belang dat Heering zelf aan deze laatste dingen hecht. In zijn werk is de doordenking ervan nauw verbonden met wat van deze laatste dingen, Gods werkelijkheid, reeds nu (in Christus) op aarde zichtbaar wordt. Het gaat om het Godsrijk dat komt, dat totaal anders is dan 's mensen goed bedoelde er-naar-reiken, maar dat tegelijk reeds onder ons werkzaam is, in en door navolging van Christus. Het gaat om opstanding, koninkrijk en werking van de Geest, morgen én vandaag.³⁴⁴

De kritiek op Niebuhr vangt aan met Heerings dissertatie uit 1937. In het eerste deel (over de toekomstgedachte in de Amerikaanse theologie) wordt in het derde hoofdstuk onder meer het neo-protestantisme behandeld. Heering is positief over deze zowel tegen liberalisme als tegen conservatisme

343. Zie bijvoorbeeld het interview in *Trouw* van 28 november 1997 onder de titel 'Vuile Handen'. Heering vertelt dan onder meer over zijn kennismaking met Niebuhr gedurende het studiejaar 1935 in Amerika. Zie ook Heerings bespreking van de diss. van R. Veldhuis over Niebuhr in *NTT* 1976 (30/3): 'Aan weinig theologen heb ik persoonlijk zoveel te danken als aan Reinhold Niebuhr, ook, of juist, waar hij mij dwars zat'. Bij het overlijden van Niebuhr in 1971 schreef Heering een 'In memoriam Reinhold Niebuhr' in *Tijd en Taak* (10 juli 1971).

344. Overigens zou het interessant zijn verschillen en overeenkomsten tussen (de ook vrijzinnig beïnvloede) Niebuhr en Heering nader uit te werken, bijvoorbeeld als het gaat om de begrippen symbool en (historische) mythe. Heering noemt opstanding en Godsrijk historische mythen, maar ook bij Niebuhr speelt de verbinding van geschiedenis en mythe een belangrijke rol. Heering schreef zelf over het vrijzinnig element in Niebuhrs neo-orthodoxie in zijn referaat: 'Het appél der Neo-Orthodoxie, in het bijzonder die van Reinhold Niebuhr', in: *Theologie en Praktijk* 1947 (7/7), 132-133. Zie ook L. Gilkey, *On Niebuhr. A theological study*, Chicago/London 2001, 62-69; G. Dorrien, *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity 1900-1950*, Louisville/London 2003, 477-483.

gerichte 'jongere Amerikaanse theologie' (a.w., 109), waarin Niebuhr een belangrijke plaats inneemt. Er is weer oog voor de (ene) kerk en voor de noodzaak het beeld van het koninkrijk Gods voor ogen te houden. Er wordt verlangd naar 'een toestand der volmaking' (116), al is er tegelijk bewustzijn dat die toestand nooit geheel bereikbaar is. Ook is er besef van het tragische karakter van de wereld. Geciteerd wordt de bekende uitspraak van Niebuhr:

'Religion is always a citadel of hope, which is built on the edge of despair'.³⁴⁵

Met Niebuhr breekt een nieuw tijdperk aan in de 'social gospel-beweging':

'onder zijn leiding gaat men pogen het Marxisme met de reformatie, en straks met het Augustinisme te verzoenen' (*De religieuze toekomstverwachting*, 111).

Maar Heering heeft ook vragen. Hij verwijt Niebuhr 'lutheraans dualisme' op het punt van de verhouding van liefde en gerechtigheid, die zou samenvallen met de verhouding enkeling en gemeenschap. Later nuanceert Niebuhr, maar hij en anderen houden toch vol dat de 'persoonlijke liefde de hoogste zedelijkheid is, waaraan de maatschappelijke gerechtigheid is ondergeschikt' (a.w., 118). Voor Niebuhr is maatschappelijke verlossing uiteindelijk een soort illusie. De eeuwigheid is boven, niet na de tijd, en 'zij daalt slechts gebroken bij momenten den tijd in' (120). Het is Heering te zwak, te weinig op zoek naar het 'uitzicht van een verlossing der mensheid als geheel' (120).

In hoofdstuk VI schildert Heering een eigen eschatologisch perspectief. Daarbij staat het koninkrijk van God centraal. Hij kritiseert Niebuhrs accentuering van de wanhoop en stelt:

'Waar is enkel en bovenal, dat het godsdienstig geloof (..), tegenslag of geen tegenslag, op het toekomstend heil betrokken blijft, en zich daarvan door niets laat afleiden' (192-193).³⁴⁶

Na Niebuhrs aandacht voor de tragiek als een obsessie te hebben betiteld³⁴⁷, komt diens aandacht voor het tragische in deze wereld opnieuw aan de orde in *Tragiek. Van Aeschylus tot Sartre* uit 1961. Door zijn beginselen wordt de mens betrokken in een tragische situatie.

345. R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A study in Ethics and Politics*, New York/London 1932/1960, 62.

346. Overigens is het goed zich te realiseren dat ten tijde van Heerings diss. Niebuhrs *Moral Man and Immoral Society* (1932) reeds verschenen was, maar zijn hoofdwerk *The Nature and Destiny of Man* (1945-1946) nog niet.

347. In 'Het appèl der Neo-Orthodoxie', 134-135.

‘Weinigen hebben dit zo scherp in het oog gekregen als de Amerikaanse theoloog Reinhold Niebuhr. Met meedogenloze speurzin zoekt deze het tragisch conflict tot in zijn schuilhoeken op. Bij voorbeeld in het idealisme, dat meent met beginselen alleen de wereld te kunnen verbeteren’ (a.w., 182).

Maar tegelijk moet, ook volgens Niebuhr, steeds opnieuw de politieke machtsbegeerte onder toezicht van het geweten worden geplaatst. Dat veroorzaakt tranen, maar waar geen tranen meer worden geschreid is het geweten buiten werking gesteld. Echter, in dat moeizame proces blijft de mens bij Niebuhr feitelijk steken. En hij zou, volgens Heering bijna met leedvermaak, vaststellen: “‘The tragedy of human history consists precisely in the fact that human life cannot be creative without being destructive...’” (183).

Niebuhr verwijt Barth dat hij de voorlaatste werkelijkheid en de voorlaatste vragen verwaarloost³⁴⁸, maar Niebuhr, aldus Heering, heeft dezelfde neiging ten aanzien van de laatste vragen en de laatste werkelijkheid:

‘Het tragische is de voorlaatste waarheid omtrent de werkelijkheid. Wil men het sterker, ontologischer: de voorlaatste werkelijkheid is tragisch. Wij doen niet goed die voorlaatste werkelijkheid over te springen. Wij doen evenmin goed daarbij te blijven staan’ (220).

Volgens Heering komt het er bij Niebuhr op neer dat

‘in de schepping Gods handwerk niet meer wordt herkend, noch in het lot Zijn leiding. Gods genade blijft vergeving en troost, zonder vernieuwende kracht. Het kruis staat wereld-groot in zijn theologie geplant, de opstanding wordt nauwelijks zichtbaar, het Koninkrijk Gods blijft geheel transcendent. Komen we hier niet uit bij Marcion...?’ (228).

Niebuhr krijgt van Heering alle waardering: meer dan enig ander theoloog heeft hij zich met het tragische beziggehouden. Waar de Reformatie de mens, zijn Gode gelijk zijn, heeft onderschat, daar hebben renaissance, humanisme en idealisme de mens overschat. Dat leidt tot het gevaar van een rustig, tevreden geweten (‘easy conscience’). Het evangelie ziet het juist, en ook Niebuhr: de mens moet naar iets streven en kan uit eigen kracht niet anders dan falen. Dat geeft terecht onrust.

348. In de discussie tussen Barth en Niebuhr bij de oprichtingsvergadering van de Wereldraad van Kerken in Amsterdam 1948 waarschuwde Barth tegen te overspannen verwachtingen van christelijke inspanningen om de wereld te verbeteren. Niebuhr verweet Barth vervolgens de christelijke vrijheid zo op te vatten dat een christen ontslagen leek van zijn opdracht om ook zelf aan aardse gerechtigheid te werken. Zie hierover E.J. Beker, *Libertas. Een onderzoek naar de leer van de vrijheid bij Reinhold Niebuhr en bij Karl Barth* (diss.), Nijkerk 1958, 33-34. Ook Berkhof, *200 Jahre Theologie*, 274-275. Niebuhr zelf schreef er over in het blad *The Christian Century* van 27 oktober 1948: ‘We Are Men and Not God’.

Het evangelie doet echter meer dan Niebuhr: niet alleen de macht van de zonde in haar tragiek ontmaskeren, maar ook de tragiek doorbreken in compassie en vergeving, genade en hoop. Niebuhr ziet dat ook, niet voor niets spreekt hij van 'beyond tragedy'³⁴⁹, maar bij hem blijven bekering, opstanding, koninkrijk Gods en nieuwe mens in 'een web der tragiek gevangen' (236). Zij gelden alleen als 'symbolen van een ander bestaan' (236). Aan wat Heering het laatste noemt, 'het metatragische (de eschatologische vraag)' (231) komt Niebuhr niet toe. En dus keert hij zich fel tegen bijvoorbeeld alle pacifisme en Gandhi's geweldloze methode:

'Maar daardoor blijft Niebuhr tevens oneindig veel sterker in de ontmaskering van de onzuivere bij-motieven in ieder idealisme en van de tragische samenhang der gebeurtenissen dan in het tonen van een uitweg, een perspectief' (236).

'Er schuilt iets ... tragisch (! K.H.) in het feit, dat juist hij, die op zo bekwame wijze als christen-theoloog meedenkt in het wereldgebeuren en daarmee aan de "besloten" theologie en kerk en aan de wereld een onmisbare dienst bewijst, - dat juist Niebuhr op beslissende punten meer door de empirische feiten dan door het evangelie wordt bewogen' (236-237).

Heerings kritiek spitst zich toe op de plaats van kruis en opstanding. Zoals reeds geciteerd:

'Het kruis staat wereld-groot in zijn theologie geplant, de opstanding wordt nauwelijks zichtbaar, het Koninkrijk Gods blijft geheel transcendent'.

Heerings eigen theologie is een pogen om voorlaatste en laatste dingen beide tot hun recht te laten komen; naast noodzakelijke ontmaskering ook een perspectief te schilderen: kruis én opstanding, koninkrijk straks én nu, in hemel én op aarde.

Nogmaals, het gaat ons hier niet om de waardering van Niebuhrs gedachtegoed, het gaat ons om Heerings gedachtegoed. In zijn kritiek op Niebuhr klinkt zijn eigen pogen door de voorlaatste dingen niet het laatste woord te geven.

Toch vragen wij nog enige deskundigen naar het (on)gelijk van Heerings kritiek op Niebuhr. Op het punt van de opstanding vindt Heering Berkhof aan zijn zijde, die van Niebuhrs eschatologie in algemene zin stelt: 'Das Es-

349. Ook Niebuhr belijdt dat het christendom het tragische overwint, zo bijvoorbeeld in *Beyond Tragedy. Essays on the christian interpretation of history*, London 1938/1947: 'Christianity is a religion which transcends tragedy. Tears, with death, are swallowed up in victory. The cross is not tragic but the resolution of tragedy. Here suffering is carried into the very life of God and overcome. It becomes the basis of salvation' (a.w., 155-156).

chaton bleibt bei ihm aber ein Grenzbegriff'.³⁵⁰ Wat betreft de kwantiteit van Niebuhrs gedachten ten aanzien van koninkrijk en eschaton krijgen Heerings kritische opmerkingen brede steun.³⁵¹

Kwalitatief ligt het genuanceerder. Volgens Niebuhr-kenner L. Gilkey zijn Niebuhrs eschatologische conclusies volledig in overeenstemming met hetgeen hij schreef over de mens, zijn geschiedenis en God, en geven die conclusies aan hoe belangrijk Gods beloften wel degelijk zijn, juist ook in een 'immoral society'.³⁵² R. Veldhuis, op Niebuhr gepromoveerd, stelt dat Niebuhr zeker niet een theoloog van de hoop kan worden genoemd, maar dat hij de belangrijke plaats van de eschatologie in het christelijk geloof niet zal ontkennen:

'Nevertheless it must be clear that Niebuhr does not want to deny that eschatology is a basic part of the Christian creed, although it remains in the background in most of his writing. But if his central affirmation is that we must be saved by the final form of love which is forgiveness, who will fail to hear the sound of hope in that?' (*Realism versus Utopianism?*, 62-63).

Veldhuis erkent dat Niebuhr er eigenlijk niet in slaagt een duidelijke verbinding te leggen tussen het pogen van de mens en de komst van het Godsrijk, 'the positive way in which God is related to historical events remains in the dark' (a.w., 130). Tegelijk verwijt hij Heering het tragische element in Niebuhrs theologie een te centrale plek te geven³⁵³ en het gebruik van het begrip ironie bij Niebuhr onvoldoende in de beschouwingen te betrekken³⁵⁴:

'According to Niebuhr repentance and new beginnings are possible in history, if man is willing to acknowledge his desperate situation' (70).

350. Berkhof, *200 Jahre Theologie*, 274.

351. Zo ook R. Veldhuis, *Realism versus Utopianism? Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Utopian Thought for Social Ethics* (diss.), Assen 1975, 62, 130 en Gilkey, *On Niebuhr*, 221. Volgens Gilkey zijn Niebuhrs 'eschatological conclusions' 'frustratingly brief and astoundingly short in descriptive adequacy' (a.w., 221).

352. 'And as all this shows, despite his realism, Niebuhr felt and expressed a very secure and well-grounded hope and a very great certainty about the promises of God' (Gilkey, *On Niebuhr*, 222).

353. Heering sprak in *Ethiek der voorlopigheid* zelfs van 'een tragische theologie als van Reinhold Niebuhr', 105. In *Woord en Dienst* van 14 juni 1958 heet het in 'Om de Christelijke vrijheid' (een bespreking van de diss. van Beker) al: 'Als ik het persoonlijk mag zeggen: ik lees Niebuhr steeds even geboeid, maar ik vrees de tragische inslag in zijn werk, die de verzoening en heiliging op aarde belet'.

354. Naast het tragische onderscheidt Niebuhr het ironische aspect in de geschiedenis. Onverwachte uitkomsten in de geschiedenis mogen in het licht van de oorspronkelijke bedoelingen soms komisch dan wel ironisch worden genoemd (*The Irony of American History*, New York 1954).

Hoe kort ook aangestipt, Niebuhr heeft oog voor de eschatologische vragen en hij ontkent niet de mogelijkheid van tekenen-reeds-nu van het koninkrijk Gods. Zo bijvoorbeeld in *An Interpretation of Christian Ethics*:

'The Kingdom of God is always at hand in the sense that impossibilities are really possible, and lead to new actualities in given moments of history'.³⁵⁵

Heering zag dus niet verkeerd dat Niebuhr eerder de realistische theoloog van de ontmaskering was dan de idealistische theoloog van het nieuwe perspectief. Toch was dat nieuwe perspectief bij Niebuhr niet afwezig en sprak het, wellicht te veel op fluisterton, een eigen woord(je) mee.

355. *An Interpretation of Christian Ethics*, New York 1935/1963, 60. Tegelijk, op dezelfde pagina: 'Nevertheless every actuality of history reveals itself, after the event, as only an approximation of the ideal; and the Kingdom of God is therefore not here. It is in fact always coming but never here'. Relevant in dit verband is ook het slothoofdstuk 'The End of History' in het tweede deel van Niebuhrs *The Nature and Destiny of Man*.

J. de Graaf noemt in zijn oratie Niebuhr als voorbeeld van een ethicus die worstelt met 'de dialectiek van het laatste en het voorlaatste', en daarin het eschatologisch motief in de ethiek tracht te honoreren (*Ethos en eschaton*, Assen 1955, 9). Zie over De Graafs oratie verder in 4.4.

Hoofdstuk 4

Andere twintigste-eeuwse vrijzinnig protestantse auteurs over eschatologie

Voor wij in hoofdstuk 5 komen tot toetsing van de hypothesen, behandelen wij in dit hoofdstuk nog kort vier andere twintigste-eeuwse vrijzinnig protestantse, niet-remonstrantse auteurs in wier werk eschatologische vragen een rol spelen. Het zijn vader en zoon H.T. de Graaf (1875-1930) en J. de Graaf (1911-1991), H. Faber (1907-2001) en J.M. de Jong (1911-1968). Door onderzoek van hun werk hopen we hetgeen gezegd is over het type eschatologie, de verhouding van eschatologie en ethiek en de hermeneutische vragen nog scherper in beeld te krijgen.

Bij de keuze is rekening gehouden met de zogenoemde links-vrijzinnige stroming binnen het vrijzinnig protestantisme. Via H.T. de Graaf en zijn leerling H. Faber wordt die stroming meer recht gedaan dat tot nu toe het geval was. Hun werk bevat, zoals we in onderstaande zullen zien, elementen van een links-vrijzinnige kijk op eschatologische vragen.³⁵⁶ H. Faber spreekt bij H.T. de Graaf zelfs van een eigen *humanistisch type* van eschatologie. H.J. Heering is in zijn dissertatie met beider werk in gesprek.

Bij J. de Graaf³⁵⁷ speelt in zijn oratie *Ethos en eschaton* (1955) en ook in het bekende *In gesprek met de Bergrede* (1957) de verhouding tussen eschatologie en ethiek een belangrijke rol. Bij J.M. de Jong tenslotte, die promoveerde op een studie over Bultmann, vinden we een nadere doordenking van een aantal hermeneutische vragen in relatie tot de eschatologie. De Jong zoekt een weg tussen moderniteit en orthodoxie, tussen 'mythe en logos', tussen, in zijn eigen woorden, de Scylla van Bultmanns reductionisme en de Charybdis van biblicisme. Het is de zoektocht van een vrijzinnig protestantisme dat én de eschatologische vragen in bijbels perspectief wil plaatsen én tegelijk eigen afkomst en 'Anliegen' niet verloochenen kan.

Het gedachtegoed van H.T. de Graaf en H. Faber behandelen we in 4.2 en 4.3. Daarna volgen J. de Graaf (4.4) en J.M. de Jong (4.5). Voorafgaand gaan we nog wat dieper in op 'rechts en links' in het vrijzinnig christendom, mede gebruik makend van een geschrift van H. Faber met gelijkklui-

356. Le Coq deelt De Graaf in bij de rechts-modernen, maar meent wel dat bij De Graafs kerkopvatting 'het oud-moderne ideaal der vrije gemeente' niet geheel verdwenen is (*Wat vlied' of bezwijk'*, 19, 122). Onzes inziens dient De Graaf tot de links-modernen te worden gerekend. G.J. Heering noemt De Graafs theologie 'een (zeer oorspronkelijke) voortzetting van de Moderne Theologie der 19^{de} eeuw', *Geloof en Openbaring* 1, 229. Ook voor Faber blijft De Graaf een, weliswaar moderne, negentiende-eeuwer (*Het christelijk humanisme van Dr. H.T. de Graaf*, Assen 1963, 93-96).

357. Meijering noemt J. de Graaf en J.M. de Jong als belangrijke rechts-vrijzinnige theologen, naast J.M. van Veen en K. Strijd (*Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, 285).

dende titel (4.1). Een en ander wordt geïllustreerd aan de hand van werk van een links-vrijzinnige tegenstrever van G.J. Heering, Gerardus Horreüs de Haas (1879-1943, vrijzinnig hervormd).

Aan het slot van hoofdstuk 4 formuleren we kort enige conclusies (4.6) om te eindigen met een Excurs over de receptie van Moltmanns *Theologie der Hoffnung* in de kring van behandelde auteurs (te weten J.M. de Jong, H.J. Heering en J. de Graaf).

4.1 Rechts en links in het vrijzinnig christendom

De in hoofdstuk 3 behandelde auteurs zijn bij uitstek representanten van het rechts-modernisme.³⁵⁸ Daarnaast (af en toe: daartegenover) bestaat er ook een links-moderne stroming.³⁵⁹ In een studie met als titel *Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen* mag die links-moderne stroming niet ontbreken. In *Rechts en links in het vrijzinnig christendom* (1937) waagt H. Faber zich aan een principiële vergelijking van links- en rechts- vrijzinnig protestantisme vanuit de gedachte dat er tweeërlei geloofstype te onderscheiden valt:³⁶⁰

‘In het eene geval ziet de mensch zichzelf tegenover de wereld, in het andere geval tegenover God’ (a.w., 25).³⁶¹

Voor Faber vertegenwoordigt G. Horreüs de Haas het eerste, Roessingh het tweede type. Bij Roessingh staat volgens Faber het godsdienstig standpunt voorop, waaraan enige wijsgerige consequenties worden vastgeknoot.³⁶² Bij De Haas is het precies omgekeerd: eerst is er de wijsgerige houding,

358. Voortgekomen uit de eerdere beweging van de zogenoemde ‘malcontenten’. Meijering veronderstelt dat de rechts-modernen binnen de vrijzinnigheid een minderheid vormen, ‘zeker onder het vrijzinnige kerkvolk’ (*Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, 126, 135).

359. Voortgekomen uit de zogenoemde ‘oud-modernen’. Van Driel waarschuwt overigens tegen automatische vereenzelviging van links-modernen en oud-modernen (‘De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme’, 186). Meijering rekent tot de links-modernen G.A. van den Berg van Eysinga, G. Horreüs de Haas, H.T. de Graaf en L.J. van Holk (*Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, 135).

360. Van Driel meent dat dit boek beperkte overtuigingskracht heeft, mede door te vage typering (‘De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme’, 188). Onzes inziens is het toch behulpzaam bij het verkrijgen van inzicht in de verschillen. Overigens stelt Van Driel abusievelijk dat het Faber gaat om een vergelijking van G. Horreüs de Haas en G.J. Heering. Het betreft een vergelijking van De Haas en Roessingh.

361. Faber haalt ook H.T. de Graaf aan, die redeneert dat het beter is soms van het eeuwig goed te spreken, soms van God. Met zijn geloofsuitspraken kan de mens immers tweeërlei doel hebben: de waarheid uit te drukken, maar ook ‘de waarde van die waarheid voor zijn en anderer zieleleven’ (a.w., 27). Van Holk onderscheidt tussen een ‘meer anthropocentrische’ en een meer ‘theocentrische’ benadering (*Het Vrijzinnig Protestantisme en de Maatschappij*, 5).

362. Over dat ‘enige’ zijn de meningen verdeeld. Wij roepen de kritische opmerkingen van G.J. Heering bij Roessinghs neokantianisme in herinnering, 3.1.1.

vervolgens zijn er de consequenties voor het geloof (17). Op theologische hoofdlijnen levert dat de volgende verschillen op:

- in het rechts-modernisme speelt *openbaring* van buitenaf een belangrijke rol, in het links-modernisme veel minder. Daar is de waarheid niet zozeer openbaring van buiten af als wel dat 'wat primair in onszelf opstijgt' (18);
- het *Godsbegrip* van het rechts-modernisme is personalistisch. Zonder een zekere vorm van theïsme kan het geloof niet, al is elk spreken over God symbolisch. Voor het links-modernisme is het Godsbegrip minder omlijnd. De Godsnaam duidt eerder op de eeuwige grond van het bestaan, 'het mysterie van het zijn' (19);
- in het rechts-modernisme is de *zedelijke eis* goddelijk gebod, 'de aanspraak van Gods wil op ons'. Voor het links-modernisme is het eerder 'de stem van ons dieper zelf, dat om verwerkelijking roept' (20);
- *Christus* wordt in het rechts-modernisme gezien als 'door God gezonden als openbaring van Zijn genade' (20), verlosser. Bij links-modernen is het eerder Jezus als profeet, ook wel Jezus als openbaring van de 'Christus-idee'; een synthese van religie en humanisme tegen de achtergrond van het visioen van het Godsrijk als 'hoogste waardeverwerkelijking' (21).

Volgens Faber zijn beide typen van vrijzinnig christendom waar en hebben zij elkaar nodig:

'Rechts behoedt links voor vervlakking en links geeft rechts het uitzicht op de breedte en behoedt het voor bekrompen fanatisme' (34).

Wat nu betekent dit ten aanzien van de beantwoording van eschatologische vragen in links-vrijzinnige kring?

We gaan in navolging van Faber te rade bij De Haas die wetenschap en geloof in een 'redelijke godsdienst' met elkaar verzoenen wil.³⁶³ De Haas stond vaak tegenover G.J. Heering.³⁶⁴ In zijn boek uit 1940 over *Moderne theologie. Beginselen en problemen* zet hij zich met 'Ervaring en Gedachte' af tegen Heerings 'Geloof en Openbaring'. Volgens De Haas geeft de 'ge-loofs- en openbaringstheologie' geen antwoord op 'redelijke vragen'.³⁶⁵

363. A. de Vos, 'Haas, Gerardus Horreüs de', in: *Biografisch Lexicon Gesch. Ned. Prot. Deel 5*, 223. Inmiddels verscheen van De Vos de diss. *Voorwaarts en niet vergeten. Leven en denken van Gerardus Horreüs de Haas*, Zwolle 2008.

364. Zie bijvoorbeeld Hoenderdaal, 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940)', in: *Tussen Geest en Tijdgeest*, 205, 245. Over de 'theologische controverse' tussen De Haas en Heering ook De Vos, *Voorwaarts en niet vergeten*, 243-247.

365. De Haas, *Moderne Theologie. Beginselen en Problemen*, Assen 1940, 145. De Vos noemt dit boek De Haas' 'geestelijk testament' (*Voorwaarts en niet vergeten*, 136).

In plaats van te mogen denken aan 'permanente grondverhoudingen van innerlijken zin' die ten grondslag liggen aan eenmalige uiterlijke gebeurtenissen, roept die theologie ertoe op 'een "onbegrijpelijk metaphysisch gebeuren" als geopenbaarde waarheid te gelooven' (a.w., 145). Dit betreft ook de eschatologische voorstellingen inzake opstanding, hemelvaart en parousie. G.J. Heering stelt zélf deze voorstellingen niet als realistisch op te vatten, maar wel als reëel. Dat roept de vraag op hóe opstanding en wederkomst dan moeten worden opgevat, als het niet als een 'geestelijke herrijzenis en wederkomst in geloovige harten en in gelouterde wereldverhoudingen' is, en óók niet als een lichamelijke opstanding en wederkomst conform de bijbelse voorstellingen (146). Hetzelfde geldt voor eschatologische begrippen als eindoordeel en Godsrijk, die opnieuw niet gedacht mogen worden als een 'innerlijk Oordeel der Waarheid', noch als een 'historische verwerkelijking van het eeuwig Goed in mensenhart en mensenwereld', maar wel als doorbreking van onze aardse historie (146). Sommige bijbels-eschatologische verwachtingen gaan dus volgens Heering meer in vervulling dan andere, maar op grond van welke criteria dan? Het is een terechte vraag van De Haas aan Heerings adres.³⁶⁶

Hiertegenover stelt De Haas zelf een 'zedelijke geestesreligie' (175) die in eschatologisch de eeuwigheid niet alleen boven- en buitentijdelijk denkt, maar meent dat het eeuwige zich in de tijd openbaart en dat het heil 'door historische processen heen' (172) verwezenlijkt moet worden:

'... wereld en leven worden niet verworpen, maar zij moeten worden opgeheven in het licht der waarheid en gelouterd door de liefde' (172).

Het rijk Gods betekent

'als eeuwig beginsel de verwerkelijking van het hoogste Goed in hart en wereld, tegelijk binnen de ervaring en boven de gedachte' (173).

De Haas spreekt van 'hoogste waardeverwerkelijking' en 'vervulling van de profetische grondgedachte'.³⁶⁷ Het verrast niet op deze pagina's van zijn

366. Heering stipt het probleem wel aan in *De verwachting*, bij de bespreking van het mythologiebegrip bij Neuenschwander: de meeste theologen trekken een grenslijn 'tussen wat in de Schrift als mythologie moet worden beschouwd en wat als waarheid en werkelijkheid moet gelden', 128. Barth trekt de lijn bij het scheppingsverhaal dat hij als mythologie beschouwt, Brunner bij de maagdelijke geboorte, Bultmann bij miraculeuze verhalen. Maar zelfs bij Bultmann wordt niet alles mythologie. Er blijft ruimte voor een 'persoonlijk, handelend, oordelend en liefderijk God', 128-129. Bij Neuenschwanders rationalistische theologie is er überhaupt geen grens meer te trekken en wordt alles mythologie. Bij hem resteert een puur ethische inhoud van het geloof. Heering zelf maakt (zie 3.1.3) onderscheid tussen primaire en secundaire symbolen. De primaire symbolen dienen in ieder geval niet mythologisch te worden opgevat.

367. De Vos, 'Haas, Gerardus Horreüs de', 223.

boek zowel Schweitzer als H.T. de Graaf aan te treffen. Maar in tegenstelling tot Schweitzers eschatologisch-apocalyptische uitleg van het begrip Godsrijk legt De Haas de nadruk op de 'duurzame en algemeen-geldige betekenis' ervan.³⁶⁸

In de eerder verschenen preekbundel "*Uw Koninkrijk kome*"³⁶⁹ komen meer voor de links-moderne positie typerende zinsneden te voorschijn: het Godsrijk moet komen 'als de verwerkelijking van de hoogste, geestelijke en zedelijke idealen' (a.w., 14); Jezus wordt gedood, maar 'de Christus-waarheid' leeft (35); in de oude, niet meer letterlijk te nemen geloofsvoorstellingen, wordt een waarheid uitgebeeld

'dat er niet straks misschien, maar hier en nu en altijd een eeuwig oordeel is, dat over ons en alles gaat, en dat ons inderdaad ons deel toezegt aan hemel en aan hel' (97).

Wie niet letterlijk maar geestelijk denkt kan zeggen: 'er is een Christus-oordeel, een Godsoordeel, dat in Christus over de wereld gaat' (98). Het is niet 'zoo uiterlijk en zoo gewelddadig' als eens voorgesteld, maar veel 'innerlijker, dieper en oneindiger' (100).

Deze tegenstelling tussen uiterlijk en innerlijk keert steeds terug bij De Haas.

Het zijn alles uitingen van een links-vrijzinnige positie die in deze studie aparte aandacht verdient, bij alle voorgaande concentratie op vertegenwoordigers van het rechts-modernisme. Overigens kent deze positie een internationale component, bijvoorbeeld in Zwitserland waar Buri en Neuschwander (in navolging van Schweitzer en Werner) eveneens een links-vrijzinnig geluid lieten horen, ook op het gebied van de eschatologie.³⁷⁰

4.2 H.T. de Graaf: om het hoogste goed

Hendrik Tjakko de Graaf (1875-1930) was een leerling van de filosoof G. Heymans (1857-1930)³⁷¹ en predikant in Veenhuizen en Sneek (De Haas

368. De Vos, a.w., 223. H.T. de Graaf was vriend en promotor van De Haas en ook Schweitzer werd door De Haas tot z'n persoonlijke vrienden gerekend (De Vos, 222).

369. Voluit: "*Uw Koninkrijk kome*". *Vijf-en-twintig preeken van G. Horreüs de Haas, predikant bij de Ned. Herv. Gem. te Zwolle*, Huis ter Heide 1928.

370. Buri deed dat reeds in zijn diss. *Die Bedeutung der Neutestamentlichen Eschatologie für die Neuere Protestantische Theologie*, Zürich 1935, en ook in *Theologie der Existentie en Dogmatik im Dialog*. De traditionele christelijke theologie houdt inzake de eschatologie de mythologische voorstellingen ten onrechte voor objectieve realiteiten, terwijl het symbolische aanduidingen zijn 'van wat de mens zich vanuit het wezen van z'n existentie bewust is geworden omtrent z'n relatie tot God' (*Theologie der Existentie*, Delft 1955, VIII). Zie over G.J. Heerings moeite met de Zwitsers hoofdstuk 2.6.2.

371. Over Heymans, diens 'psychisch monisme' en invloed op De Haas, zie De Vos, *Voorwaarts en niet vergeten*, 183-189.

was in Sneek zijn collega). Met Roessingh en G.J. Heering vormde De Graaf 'een soort vrijzinnig driemanschap'.³⁷² Van dit driemanschap zouden zowel Roessingh als De Graaf (die na Roessinghs dood diens leerstoel in Leiden bekleedde) jong overlijden. De Graaf, wijsgerig theoloog en christen-humanist, schreef een tweetal boeken 'in relatie met de grote problemen van onze samenleving'.³⁷³ Het eerste heeft als titel *Om het Hoogste Goed* (1918), het tweede *Om het Eeuwig Goed* (1923). De *Beginselverklaring van het Vrijzinnig Protestantisme* uit 1931 (dus na De Graafs dood gepubliceerd) ademt mede zijn geest.³⁷⁴

De beoordeling van het werk van De Graaf door G.J. Heering en Faber helpt om zijn denken, dat niet altijd gemakkelijk te doorgronden is, in beeld te krijgen.³⁷⁵ In het eerste deel van *Geloof en Openbaring* benadrukt Heering dat de theologie van H.T. de Graaf niet te begrijpen is zonder de achtergrond van de monistische wereldbeschouwing van de bij Windelband gepromoveerde Heymans. Het komt aan op het 'ééne alles samenvattende wereldbewustzijn en op zijn alles samenhoudend verband' (*Geloof en Openbaring* 1, 188). Bij De Graaf heet dat "'Geheel"' en "'onuitputtelijk verband"' (a.w., 188). Heering beoordeelt De Graaf voornamelijk op zijn 'theologisch hoofdwerk' (192) *Om het Eeuwig Goed*, en ook op het door leerlingen bewerkte collegedictaat dogmatiek uit 1929/1930. Heering spreekt bij De Graaf van een godsdienstig beginsel, te omschrijven als 'bewustwording van het eeuwig goed' (196). Het is een alles te boven gaande en alles omvattende volstreckte waarde. Theologie, in het bijzonder dogmatiek is waardeleer, leer van het eeuwig goed dat samenvalt met het hoogste goed.

Geloof draagt volgens Heering bij De Graaf sterk het karakter van hoop, 'hoop op het goddelijk Futurum, zoowel voor de wereld als voor het individu' (203-204):

'De zin der wereld zal worden vervuld, de voleinding, en daarin 's menschen eigen voleinding, die de verwezenlijking is van zijn aanleg en bestemming' (204).

Er is een Godsorte waarin zich de bestemming van mens en wereld verenigen. De Graaf laat in het midden of deze Godsorte nog in de tijd is

372. E.D.J. de Jongh, *Hannes de Graaf. Een leven van bevrijding*, Kampen 2004, 58.

373. A.w., 33.

374. De verklaring is niet van zijn hand. Hoenderdaal schrijft dat de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme moest kiezen tussen ontwerpen van Horreüs de Haas en De Graaf en dat men voor het ontwerp van De Graaf koos. Maar aan dat ontwerp was inmiddels zoveel gewijzigd 'dat men niet van een beginselverklaring-De Graaf kan spreken' ('Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen', 213). Faber noemt de verklaring echter toch 'een specimen' van De Graafs denken (*Het christelijk humanisme van dr. H.T. de Graaf*, 127).

375. G.J. Heering spreekt zelf van De Graafs 'onduidelijkheid', volgens hem veroorzaakt door 'den diepgang van zijn denken', maar ook wel door 'een zeker gemis aan vermogen tot heldere vormgeving en uitleg' (*Geloof en Openbaring* 1, 209).

of daarbuiten valt. In ieder geval bevindt hij zich hier volgens Heering 'in de bijbelsch-messiaansche lijn, die alle eenzijdig zaligheids-individualisme afsnijdt' (204). Duidelijk is sprake van het eschatologisch karakter van het geloof en dat komt in De Graafs dogmatiekcollege nog sterker tot uitdrukking. Het leven wordt voorbereiding genoemd, sterven 'een los worden van het aardsche en komen in een ander verband' (205). Heering is verheugd dat het geloof bij De Graaf zo duidelijk verbonden is met hoop, waardoor het mede een 'eschatologisch karakter draagt, zoowel individueel als kosmisch' (210). Deze eschatologie reikt boven aardse levensduur, tijd en ruimte uit. De transcendentie Gods waarborgt haar maar, en daar zet Heerings kritiek in, die transcendentie-gedachte is bij De Graaf toch te zwak en zijn dogmatiek te agnostisch. Er is, in Heymans' spoor, te veel monisme: God en wereld, God en mens worden te veel samengedacht. Zo stelt De Graaf volgens Heering in zijn Leidse oratie dat wij mensen verantwoordelijk zijn voor het mensenrijk *in* het Godsrijk: 'Koninkrijk Gods en cultuur worden hier wel zeer dicht bijeen gedacht' (214).

In *Het christelijk humanisme van Dr. H.T. de Graaf* (1963) poogt Faber De Graafs christelijk humanisme als 'eigen type van christelijk denken' te schetsen (a.w., 24). Hij spreekt van 'natuurlijke theologie' (103) en 'wijsgerige religie' (105). Volgens Faber wordt de kern van dit christelijk humanisme gevormd door een eigen humanistisch type van eschatologie:

'Het vindt zijn hart in de verwachting van het koninkrijk van God. Het verwacht in tegenstelling tot het reformatorisch christendom dit Rijk niet tegen de geschiedenis in, maar als een bekroning van de geschiedenis. Het verwacht het echter niet op grond van een evolutionistisch proces, dat als vanzelf tot dit einde leiden moet, doch gelooft er in' (35).

Aan het eind van zijn eigen leven stelde Faber over De Graaf:

'Wat mij in hem allereerst treft, is dat hij leefde uit – of misschien beter – leefde naar een groot visioen toe. Dat van een samenleving van mensen hier op aarde vervuld van (Gods) geest. Hij was in de diepte een monist, iemand, die wereld en God in elkaars verlengde zag, maar dat zien was niet een in de realiteit voor zich zien'.³⁷⁶
Menswording en cultuur hingen bij hem samen, 'en het visioen, dat diep in hem leefde, was van een van geest vervulde cultuur'.³⁷⁷

Welk type van humanistische eschatologie schetst De Graaf nu? Wie bovenstaande bij Heering en Faber leest verwacht bij De Graaf meer aan eschatologisch gedachtegoed te vinden dan feitelijk geboden wordt. De typering van De Graaf als links-vrijzinnig blijkt in ieder geval zeer juist! In

376. Faber, *Rekenschap van een zoektocht. Een autobiografie*, Baarn 1993, 46.

377. Faber, a.w., 47.

het voorwoord noemt De Graaf *Om het Hoogste Goed* 'een bezinning over de grondslagen van ons leven' (a.w., 5). Met een veelheid aan woorden poogt hij duidelijk te maken wat 'waardebepaling' (223) inhoudt en hoe dat leidt tot het hoogste goed, het beginsel 'waardoor de rangorde van een omvattender stelsel wordt bepaald' (239).³⁷⁸ Dit hoogste goed is het eigenlijke levensdoel voor een mens. Er is volgens De Graaf een werkelijkheid van het hoogste goed, maar die is moeilijk uit te drukken. Pas de vervulde geschiedenis, de voleinding, zal ons het hoogste goed 'volkomen' bekend maken (243): 'Zij is in haar voortgang. *Iets* van haar wet te weten, mag veel heeten' (243).

Wat nu is het hoogste goed voor de mens, wat is zijn bestemming? Dat is

'dat hij zal komen op zijn plaats, en daardoor in zijn streven overeenstemmend worden met den geest, die het menschelijk goed bepaalt. Eén wil te zijn met den wil des geestes' (254).

Het geestbegrip speelt een belangrijke rol in De Graafs eschatologische formuleringen. In de mens openbaart zich de zin van het geheel als geest, geest is 'wat boven de natuur is' (254). In de geest (De Graaf spreekt ook van Geest) ligt een blijvende herschepping van de aardse werkelijkheid besloten.

'Zonder gerechtigheid geen beschaving. Zonder wilsvereiniging met God geen gerechtigheid. De geest overwint de natuur' (285).

Is er in de geschiedenis voleinding? Volgens De Graaf kunnen wij ons geen eind voorstellen, en toch wordt ons denken tot een einde gevoerd:

'Wij kennen dat uiterst gebrekkig. Maar wij zien het zich ontplooi- en als een leven van waarheid, goedheid en schoonheid' (295).³⁷⁹

De voleinding van de geschiedenis is het einde niet, in het beginsel van de geschiedenis spiegelt zich een zin van het geheel, 'een aarde, door Geest vervuld' (295).

In *Om het Eeuwig Goed* betreft De Graaf hierbij de godsdienst. Er is volgens hem een tendens tot meer eenheid op aarde, en godsdienst zal daarmee rekening moeten houden. Het gaat om een wordende wereld-godsdienst, met de humanistische variant als hoogste waarde. De 'aanbidding van den Geestelijken Oorsprong' vormt er de grondslag van benevens 'de trouw aan de menscheit in den mensch, waardoor de broederschap een werkelijk ideaal is' (a.w., 217). In dit verband brengt De Graaf ook de

378. Hoenderdaal noemt het boek 'een mengsel van cultuurfilosofie, sociologie en sociale ethiek' ('Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen', 197).

379. De doopsgezinde predikant C.B. Hylkema noemde dit ironisch de 'nieuwerwetsche tri-niteits-formule' (geciteerd bij Van Driel, 'De malcontenten. Geschiedenis en 'theologie', 140).

religieuze onsterfelijkheidsleer ter sprake. In de religie is eeuwig leven niet voortbestaan, maar

‘een leven in en voor God, een verbonden zijn met den Oorsprong, het vereeuwigen van het heden. Leven bij den dag, is in den diepsten zin van die woorden, het einde van de religie. Zoo God in iemand tot leven komt, wordt hij vrij van alles, behalve van het dienen van God en van het zalig zijn in Hem. Dit is het eeuwige leven dat al onze liefde geheiligd is in Hem, God tot voorwerp heeft. Wat nu in deze persoonlijkheid vergaat met den dood, is de kluister van de aardsche individuatie. Wat onvergankelijk is, dat is Gods in-woning, die nimmer te niet gaat’ (228).

Als dit geen vorm van presente eschatologie is!

Zoals gezegd, ‘De Beginselverklaring van het Vrijzinnig Protestantisme’, opgesteld door de Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme in 1931 (dus na De Graafs dood gepubliceerd) ademt mede De Graafs geest. Gods heerschappij over de dood wordt beleden en tevens dat de menswereld, levend uit de kracht van God die de harten verandert, ‘de heerlijkheid van het Godsrijk openbaren zal van geslacht tot geslacht’.³⁸⁰

Leven en dood zijn ook aan de orde in de ‘Theologische uiteenzetting der dogmatiek. Collegedictaat 1929-1930’.³⁸¹ Het leven is voorbereiding op een bovenaardse bestemming. De dood is daarbij de leider ‘die ons ter bestemde tijd wacht’:

‘Het komt dan vóór ons, sterven, als een verheven gebeuren, een los worden van het aardse, en komen in een ander verband. Maar hoe, dat is onze zaak niet. Ook niet of ten slotte het aardse verband niet met ons blijft. Er kan zin liggen in “voortleven in herinnering”, liever nog “voortwerken in de gang des mensdoms”, (vgl. Lenins spreuk over de politieke werkers). Ons gehele vrijzinnig belijden ligt a.h.w. in Gez. 20:8 (N.P.B. 38)’ (a.w., 164).³⁸²

380. Wij citeren uit J.A. de Koning, *De Beginselverklaring van het Vrijzinnig Protestantisme. Een toelichting*, Utrecht 1937², 11-12.

381. Wij citeren uit de bewerking door enkele van De Graafs leerlingen van het collegedictaat, als bijlage III opgenomen in Faber, *Het christelijk humanisme van dr. H.T. de Graaf*, 135-176. De Graaf gaf het college dogmatiek voor de remonstrantse studenten (ter vervanging van G.J. Heering) in 1929-1930. Als gezegd baseert ook G.J. Heering zich voor zijn oordeel over De Graaf mede op dit collegedictaat.

382. Gezang 20, ‘Rust in Gods Bestuur’, is te vinden in de in de negentiende eeuw in hervormde kring gebruikte bundel *Evangelische Gezangen*. Als gezang 38 werd het opgenomen in de bundel *Godsdienstige Lieder* van de Nederlandse Protestantenvond (in rubriek I Gemoedsleven, II Vertrouwen). Gezang 20: 8, resp. 38: 3 luidt: ‘Als wij de doodsvallei betreden, Laat ons elk’ aardsche vriend alleen: Maar Hij, de beste vriend in nood, Verzelt ons over graf en dood’.

In zijn dissertatie nam H.J. Heering, zoals we al zagen, een hoofdstuk op met als titel: 'Om het hoogste Goed'. Hij erkende meer nog dan de titel de opzet van het hoofdstuk aan het boek van H.T. de Graaf te danken te hebben (*De religieuze toekomstverwachting*, 175). Dit blijkt uit de centrale plaats die het hoogste goed én 's mensen streven ernaar in dit hoofdstuk innemen, en natuurlijk ook uit de gedachte dat, filosofisch-ethisch verwoorde, ervaring van het normatieve een rol speelt in een theologie die rekening wil houden met 'het algemene kultuurverband' (a.w., 190).

In hoeverre vinden wij nu bij H.T. de Graaf nieuwe gezichtspunten als het gaat om een 'vrijzinnige kijk op de laatste dingen'? Is hier inderdaad sprake van een links-modern type van eschatologie? Het antwoord op die vraag kan bevestigend luiden. Het begrip geest speelt in de toekomstverwachting bij De Graaf een allesbepalende rol: in de mens openbaart de zin van het geheel zich als geest. De toekomstverwachting is in vrij algemene termen en zeker niet bijbels verwoord. Een duidelijke kloof en/of breuk tussen mens en God en tussen heden en toekomst is er niet en de vraag naar een individueel voortbestaan na de dood wordt in spiritualistische zin beantwoord. Het accent ligt op het presente en individuele, in idealistische termen verrat. Einddoel is: leven in de geest, in goedheid, waarheid en schoonheid.

4.3 H. Faber: over eschatologisch en humanistisch christendom

Heije Faber (1907-2001), vrijzinnig hervormd, werd gevormd door de links-vrijzinnigen H.T. de Graaf en L.J. van Holk.³⁸³ In de jaren dertig was hij de eerste voorzitter van de beweging 'Eenheid door Democratie'. Na de oorlog verdiepte hij zich in de godsdienstpsychologie en doceerde hij dat vakgebied eerst in Leiden en later als hoogleraar godsdienst- en pastorale psychologie aan de katholieke theologische faculteit te Tilburg.

Ook bij Faber, die op zijn wijze (zeker in zijn jonge jaren) representant is van 'links' binnen het vrijzinnig protestantisme, gaat het ons om het type eschatologie dat hij voorstaat. Hij heeft daar uitgesproken opvattingen over, gezien het scherpe onderscheid dat hij maakt tussen eschatologisch en humanistisch christendom.

4.3.1 De geschiedenis als theologisch probleem

In Fabers dissertatie uit 1933, *De geschiedenis als theologisch probleem. Een studie naar aanleiding van Ernst Troeltsch "Der Historismus und seine Probleme"*, komt de in dit onderzoek vaker genoemde Troeltsch regelmatig aan het woord. De taak die Troeltsch zich stelde om de problemen van het historisme te verhelderen en zo mogelijk op te lossen is volgens Faber van groot belang om de normen te vinden 'voor onze levensopbouw' (a.w., 10). Het is in wezen een gelovige taak waarbij het niet gaat om onze

383. Faber, *Rekenschap van een zoektocht*, 45, 52-53.

'kijk op de geschiedenis', maar om onze 'daad in de geschiedenis' (25). Zo'n daad is niet mogelijk zonder geloof dat de geschiedenis een bedoeling heeft 'die boven onze individuele *kijk* op de geschiedenis uitgaat, die uit God is' (25). Alleen op die wijze kan het achter het historisme opdoemende relativisme worden overwonnen.

Faber onderscheidt bij Troeltsch een tweetal lijnen in diens denken over de geschiedenis, een idealistisch-moderne en een reformatorische lijn. De eerste lijn heeft Fabers sympathie en hierlangs wil hij Troeltsch geschiedenisfilosofie uitbouwen tot een volwaardige theologische geschiedbeschouwing. Daartoe moet het geestbegrip beter worden doordacht, zeker waar Troeltsch een rijk van de geest als doel van de geschiedenis poneert. Hetzelfde geldt voor de cultuur die bij Troeltsch teveel verdwijnt achter het rijk van de geest als rijk van (individuele) persoonlijkheden.

Zo leidt de behandeling van Troeltsch' boek tot een eigen, idealistisch getinte, humanistisch-christelijke opvatting over het doel van de geschiedenis en Gods betrokkenheid daarbij. Zelf stelt Faber in zijn dissertatie gezocht te hebben naar een visie op de geschiedenis in het licht van hetgeen H.T. de Graaf hem had geleerd (aldus Faber zestig jaar na dato in zijn autobiografie *Rekenschap van een zoektocht*). Bij De Graaf was de geschiedenis gericht op een doel, 'een aarde vervuld van geest' (*Rekenschap van een zoektocht*, 54). Zijn eigen visie op de dragende onderlaag van de geschiedenis noemt Faber 'een soort godsdienstig humanisme: men kan ook zeggen religieus monisme, zij het een "monisme in hope"' (a.w., 54). Het valt Faber zestig jaar later (terecht) op dat hij in zijn dissertatie 'zo duidelijk twee typen van Christendom' onderscheidde, 'een reformatorisch en humanistisch' (54). Hij verdedigt een humanistisch type van christendom tegenover dialectische theologie en rechts-modernisme, overigens zonder het gelijk van dat andere type geheel te willen of kunnen ontkennen.

In 1937 had H.J. Heering in zijn dissertatie al gesteld aan het boek van Faber veel te hebben gehad, maar van mening te zijn dat de auteur soms op onverantwoorde wijze 'van eeuwigheid naar vooruitgang, d.i. aardsen vooruitgang' is gesprongen (*De religieuze toekomstverwachting*, 189). De menselijke ervaring geeft geen recht te spreken van aardse voltooiing van de geschiedenis en aan de transcendentie van een hoogste goed wordt hier tekort gedaan:

'Hij (Faber, K.H.) gaat uit van de eenheid der geschiedenis, terwijl ik haar aan het einde zou willen stellen. Zo komt hij tot een voorbarige identiteit van menselijken en Goddelijken geest (p. 97)' (a.w., 189).

Faber zelf spreekt in zijn studie van een 'humanistische geschiedenis-theorie' (104):

‘Onze vraagstelling is dezelfde als van Troeltsch; wij vragen met hem naar de bedoeling van God met de geschiedenis. Wij kunnen dus zijn boek als het fundament beschouwen, waarop wij voort kunnen bouwen’ (*De geschiedenis als theologisch probleem*, 25).

Die geschiedenistheorie doet in z’n probleemstelling en taalgebruik tijdgebonden aan, maar vertegenwoordigt ook een kijk op de (toekomstige) dingen die een deel van de vrijzinnigheid nog steeds typeert: God en mens zijn niet aan elkaar tegengesteld zoals in de reformatorische en dialectische theologie. Cultuur en Godsrijk liggen in elkaars verlengde, zo ook hoogste goed en God. De mens tenslotte is medearbeider van God en het begrip geest speelt een belangrijke rol als verbindingsschakel tussen God en mens. De slotlinea van de dissertatie mag wat dat betreft karakteristiek heten:

‘In het humanistisch Christendom zijn wij bevrijd van de wet, want de wet is geest geworden. Door de wet staan in het eschatologisch en reformatorisch Christendom God en mensch *tegenover elkaar* en is de prediking van het naderende Godsrijk een crisis, Gods oordeel. De theologie van dit Christendom is de dialectische, die ontspringt aan het tegenover elkaar staan van God en mensch, waarbij God spreekt en de mensch luistert. Door den geest staan in het humanistisch Christendom God en mensch niet tegenover elkaar, maar in principe *naast elkaar*. De prediking van het Godsrijk is wel een crisis voor den mensch, maar zij verdiept het oordeel van den mensch over zich zelf. Zoals de autonomie in het humanistisch Christendom tegelijk theonomie is, zoo is het oordeel van den mensch over zich zelf tegelijk Gods oordeel over zijn leven. De theologie van dit Christendom is de spiritualistische, die ontspringt aan ‘s menschen schouwende overgave aan den geest’ (a.w., 161).

In de visie van H.T. de Graaf is het idealistische doel van de geschiedenis verwerkelijking van ‘*het absolute waardengeheel*’ (54, curs. H.F.) en absolute waarde heeft ‘*het leven in goedheid, gerechtigheid, schoonheid en waarheid*’ (54, curs. H.F.). Dit is het hoogste goed, dit is het leven in de geest. Geschiedenis nu is

‘de strijd der menschheid om het hoogste Goed of om cultuur, of zij is in de terminologie van het idealisme de strijd van natuur en geest’ (56).

Het leven in de geest moet niet alleen individualistisch worden opgevat. Het is ook een leven van mensen samen in een rijk, het Godsrijk. De joden en ‘oudste christenen’ (107) zagen dit rijk eschatologisch. Het zou niet door mensen worden gebouwd maar aan het eind der tijden van God uit

komen. Dat is volgens Faber het gevolg van het feit dat zij nog geen oog hadden voor 'de geschiedenis en haar beteekenis' (107). In de geschiedenis komen mens, geest en God op bijzondere wijze samen en de mens ervaart dat in zijn religieuze overgave aan de geest. In die overgave is mede het besef aanwezig

'dat in het Geheel zin en macht samengaan, dat het Geheel grond is in macht, waarop wij vertrouwen mogen. Die macht noemen wij "God"' (108).

Zo vindt in de overgave omkeer plaats: 'God toont ons in goedheid, waarheid en schoonheid zichzelf, hij openbaart zich, hij schenkt zich weg' (108). Autonomie wordt theonomie. De mens weet zich tegenover God de ontvangende partij, en toch blijft het vinden van goedheid, waarheid en schoonheid ook de eigen daad van een mens 'dien hij vaak op zichzelf moet veroveren' (108). Dat heeft niets met 'torenbouw van Babel' (109) te maken zoals het humanisme wel verweten wordt. Nee, het heeft te maken, we hoorden er in deze studie al eerder van, met het medearbeider zijn:

'Het bouwen van het Koninkrijk Gods is geen bouwen van mensen naar God toe, maar is de voortdurende doordringing van het leven van God uit met geest' (109).

De mens is slechts medearbeider,

'die in het verband van humanistische cultuur vrucht kan hebben voor het einddoel' (109).

In dat medearbeider van God zijn heeft ook Jezus betekenis. Zijn leven immers is 'het verlossend voorbeeld van een leven in overgave aan den geest, hij is de eerste van het Koninkrijk Gods' (112).

In het slothoofdstuk zet Faber zijn eigen geschiedbeschouwing nogmaals stevig af tegen andere (hedendaagse) geschiedbeschouwingen, met name de reformatorische.³⁸⁴ Het reformatorisch denken maakt nadrukkelijk onderscheid tussen gewone mensen-geschiedenis en heilsgeschiedenis. De gewone geschiedenis is er een van zondige mensen, 'het hoogste Goed een illusie' (131). Het wezen van zedelijk handelen wordt dan ten onrechte

384. Hij beoordeelt auteurs op hun afstand tot het reformatorisch denken. Zo is Troeltsch' stelsel een stelsel van 'modern, idealistisch of humanistisch Christendom ondanks het feit, dat het door het reformatorisch schema als het ware is geknot, waardoor het aan de cultuur geen aandacht heeft geschonken' (123). Onbevredigd door de liberale godsdienst van de negentiende eeuw ontwikkelt Roessingh een christelijk-idealistische geschiedbeschouwing, uit te bouwen 'in de richting van het reformatorisch Christendom' (157).

een gehoorzamen aan geboden, terwijl het juist moet gaan om een gehoorzamen aan waarde-inzicht (dat tegelijk waardering is):

‘De autonomie van den modernen mensch wil in den grond niets anders zeggen dan dat hij ontgroeid is aan het leven onder geboden en nu wil handelen uit waardeering’ (139).³⁸⁵

Met deze geschiedbeschouwing zet het humanistisch christendom het oude christendom voort, ‘maar in een ontwikkelder vorm’ (159). Ook het eschatologisch motief verschijnt in modern gewaad. Het koninkrijk Gods is als de voltooidde cultuur, waaraan in overgave aan de geest door mensen wordt gebouwd ‘in den voortgang der geschiedenis’ (160).

Zo komt Faber de door Roessingh geformuleerde tegenstelling tussen humanistisch en eschatologisch christendom in oud-moderne geest te boven; door het zo innig met de moderne cultuur verbonden vrijzinnig christendom te presenteren als protestantisme in ontwikkelder, zuiverder vorm. Dat was vaker zo gesteld!³⁸⁶

4.3.2 Eschatologie en pneumatologie

We zagen dat in Fabers dissertatie het begrip geest een belangrijke rol speelt. Daarover zou Faber later in het wat minder polemisches getoonzette, bijbelser *De Leer van den Heiligen Geest. Studie over eenige actueele vraagstukken der moderne theologie* (1941) nog het nodige schrijven, ook in eschatologisch perspectief.

Hij wijst er op ‘dat het pneuma voor de eerste Christenen een eschatologisch heilsgoed is’ (a.w., 41), dat betrokken moet worden op Gods koninkrijk, Christus en de gemeente. Het koninkrijk is een eschatologische grootheid en de uitstorting van de geest is daarvan onderdeel: ‘Pneuma en Godsrijk behooren bij elkander’ (41). Faber noemt het pneuma in het Nieuwe Testament (vergelijk Paulus) ‘een eschatologische grootheid, een bode en een voorsmaak van het nieuwe leven in het Godsrijk’ (42).

Ook Christus is een eschatologische grootheid, ‘hij is de verkondiger, de brenger en centrale figuur van dit Godsrijk’ en dus zijn ook Christus en pneuma met elkaar verbonden. Paulus kan zelfs zeggen ‘dat Christus (de Heer) het pneuma is’ (42):

‘Het pneuma is de zijnswijze van het naderende Godsrijk en Christus als “eerste der ontslapenen”, dus als representant van dit Godsrijk, leefde hier op aarde en eerst recht als opgestane uit de dyna-

385. ‘Waardeering’ impliceert dat zedelijkheid tot het wezen van de mens behoort en dat God en mens in principe in één lijn kunnen worden gezien: ‘Gods bedoeling is tegelijk des menschen bestemming’ (139).

386. Door H.T. de Graaf, maar bijvoorbeeld ook door de remonstrantse godsdiensthistoricus C.P. Tiele in zijn ontwikkelingsmodel van godsdiensten. Zie Th.M. van Leeuwen, ‘C.P. Tiele als modern theoloog’, in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Geloof en Onderzoek. Uit het leven en werk van C.P. Tiele (1830-1902)*, Rotterdam 2002, 45.

mis van dit pneuma. Anderzijds kon het pneuma van zijn kant eerst zijn dynamis gaan openbaren, sinds met de komst van Christus het eschatologisch drama "op gang was gekomen" (42).

Tenslotte, in het oudste christendom was het pneuma aan de gemeente gebonden:

'De gemeente representeerde hier op aarde in eschatologischen zin het Godsrijk en daarom openbaarde zij in haar midden ook de dynamis van den geest' (43).

Faber ziet het belang van de eschatologie, juist ook in verbinding met de pneumatologie. Wat dat betreft omarmt hij de 'herontdekking' van de eschatologie aan het begin van de twintigste eeuw en stelt hij humanistisch en eschatologisch christendom niet meer zo tegenover elkaar als in zijn dissertatie. Als het gaat om de vrijzinnige theologie in Nederland heet het nu dat de eschatologie er wat bekaaid af komt, ja 'het woord eschatologie zal men in haar litteratuur weinig aantreffen' (202):

'In het Links-Modernisme kan men misschien in het meer bewust stellen van het vraagstuk der geschiedenis en het poneeren van de centrale beteekenis van het Koninkrijk Gods eenige beïnvloeding aanwijzen en in het Rechts-Modernisme kan men in het scherper stellen van de dualiteit van God en mensch, tot uiting komend in de studies over zonde en genade, geloof en openbaring, het humane en het transcendente, invloed terugvinden. Maar hier blijft het bij!' (202).

Een oordeel dat overeenstemt met Van Holks uitspraak dat in het vrijzinnig protestantisme de eschatologische toon zwak klinkt (zie 1.1). Toch is het wel opmerkelijk na het verschijnen van bijvoorbeeld de dissertatie van H.J. Heering en passages uit G.J. Heerings *Geloof en Openbaring*. Aan die laatste publicatie zal Faber overigens hebben gedacht als hij spreekt van 'studies over zonde en genade, geloof en openbaring'.³⁸⁷

Vervolgens stelt Faber dat in het vroege christendom het eschatologisch-godsdienstig motief was ingebed in een wereldbeschouwing die de onze niet meer is. Is het mogelijk dat motief uit die wereldbeschouwing los te weken? Faber spreekt van leven in het pneuma, 'het aangeraakt zijn en het staan in het heilige geheimenis van het pneuma, dien uit God welenden stroom van een nieuw leven' (206). Via de pneumatologie wordt het mogelijk de oud-christelijke eschatologie beter te verstaan, met name in de zin van Paulus' verbinding van die twee:

387. Maar ook aan de diss. van de remonstrant Tjalsma, *Zondebesef en zondeleer* (1931).

Gods oordeel hangend als een schaduw over onze beschaving, doch in Christus en in ons "bezit" van den heiligen Geest de zekerheid van een onaantastbaar Koninkrijk, waarin God zijn zal met de boetvaardigen. In het pneuma leven wij reeds iets van de vreugde, de zuiverheid en verhevenheid van het "toekomstige leven" mede en al zijn wij niet als Paulus overtuigd van den nabijen, plotselinge overgang van het eene in het andere bestaan, wij leven uit het vertrouwen op den tijd, dat wij niet meer zullen zien "door een spiegel als in raadselen, maar van aangezicht tot aangezicht". Leerde ook Paulus zijn mensen niet te wachten?' (206-207).

Wat nu levert Faber ons aan nieuwe gedachten en vooral ook, is zijn type van 'humanistische eschatologie' te vergelijken met dat van zijn leermeester De Graaf?

Dat laatste zeker. De Graaf en Faber bevinden zich met hun humanistische eschatologie aan de linkerzijde van het vrijzinnig spectrum en illustreren de betekenis van rechts en links in het vrijzinnig christendom in eschatologiscis. Ook bij Faber voert een spiritualistische, idealistische kijk op de (laatste) dingen de boventoon. In navolging van De Graaf grijpt Faber terug op een achttiende- en negentiende- eeuwse idealistische geschiedbeschouwing, met haar notie van geschiedenis als ontwikkeling van humaniteit richting een met Gods rijk samenvallend hoogste goed. Door de geest zijn God en mens elkaar nabij. Leven in de geest is leven in goedheid, gerechtigheid, schoonheid en waarheid. Bouwen van het koninkrijk is het leven van God uit doordringen met geest. En ook al bouwen mensen het koninkrijk niet, medearbeiders zijn zij wel.

In Fabers boek over de Geest krijgt een en ander bijbelser accent én wordt een duidelijk (vrijzinnig-spiritualistisch) verband aangebracht tussen pneumatologie en eschatologie.

4.4 J. de Graaf: ethiek onder eschatologisch gezichtspunt

De vrijzinnig hervormde Johannes (Hannes) de Graaf (1911-1991), zoon van H.T. de Graaf, studeerde in Leiden en promoveerde, na bepalende Indische jaren, na de Tweede Wereldoorlog op *De anthropologie in de moderne Russische wijsgerige theologie* (1949). In 1955 werd hij hoogleraar ethiek en encyclopedie van de godgeleerdheid aan de Utrechtse universiteit. Van 1950 tot 1971 was hij voorzitter van eerder genoemde vereniging 'Kerk en Vrede', daartoe persoonlijk gevraagd door G.J. Heering.³⁸⁸ Tevens was hij betrokken bij de oprichting van de Pacifistisch Socialistische Partij.

De Graaf wordt getypeerd als 'een maatschappelijk en kerkelijk geën-

388. H. Heering, H. Noordegraaf, H. Zeldenrust, *Hannes de Graaf 1911-1991, een leven in dienst van de vrede*, Gorinchem 1992, 13.

gageerd ethicus'.³⁸⁹ Omvangrijke werken schreef hij niet, de tijd van de omvattende ethische systemen was volgens hem ook voorbij. 'In ethiek ging het hem om de methodische bezinning op verantwoordelijk handelen in de concrete situatie'.³⁹⁰ H.J. Heering, studiegenoot en vriend³⁹¹, typeerde De Graafs ethiek als 'zoekende ethiek'.³⁹²

Bij De Graaf (zoals bij G.J. Heering) wordt duidelijk hoe aandacht voor eschatologische vragen voortkomt uit en samenhangt met aandacht voor de ethiek. Niet voor niets gaat in zijn oratie uit 1955 *Ethos en eschaton* het ethos voorop. Maar hij zoekt voor dat ethos houvast in het eschaton: die

'toekomstige betere wereld die de mensheid zich steeds en overal als een aarde vol vrede en gerechtigheid heeft voorgesteld, even volmaakt als de bestaande wereld gebrekkig is'.³⁹³

In de biografie die E.D.J. de Jongh aan De Graaf wijdde, komt duidelijk naar voren hoe hij in zijn leven en (pacifistisch) werk beïnvloed werd door een combinatie van ethische en eschatologische motieven die ook in het werk van zijn vader al een rol hadden gespeeld. Daarbij stond Gods rijk centraal en beschouwde hij de 'profetische en eschatologische visie in de bijbel als het beslissende gezichtspunt'.³⁹⁴ Met alle latere twijfel over de waarde van de eschatologie voor een concrete ethiek (zie Excurs 2), bijbels-eschatologische noties bleven De Graaf gedurende zijn gehele leven inspireren.

4.4.1 *Ethos en eschaton*

In zijn oratie pleit De Graaf voor het herschrijven van zowel de geschiedenis van de ethiek als de theologische doordenking ervan onder het gezichtspunt van het eschatologisch motief. Dat is vruchtbaar want: 'geen ethos zonder hoop en geen ethiek zonder eschatologie' (a.w., 3. H.J. Heering stelt het later in *Ethiek der voorlopiegheid* eveneens zo). Het eschatologisch gezichtspunt komt de eenheid van de ethiek ten goede zonder haar in een systeem te dwingen. Integendeel, juist door het eschatologisch motief blijft de ethiek open naar het komende rijk.³⁹⁵ Inbreng van dit bepalend motief helpt volgens De Graaf ook een weg te vinden in een viertal eigentijdse dilemma's.

389. H. Noordegraaf, 'J. de Graaf, geëngageerd ethicus', in: A. de Groot, O.J. de Jong (eds), *Vier eeuwen theologie in Utrecht. Bijdragen tot de geschiedenis van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht*, Zoetermeer 2001, 312.

390. A.w., 316.

391. Heering, Noordegraaf, Zeldenrust, *Hannes de Graaf 1911-1991*, 7.

392. A.w., 30.

393. A.w., 38-39.

394. E.D.J. de Jongh, *Hannes de Graaf*, 211.

395. Als De Graaf de geschiedenis van de ethiek onder eschatologisch gezichtspunt beschrijft, dan kritiseert hij net als G.J. Heering de identificatie van Godsrijk en kerk bij Augustinus, en tevens het feit dat in de theologie van de reformatoren het komende rijk niet de plaats gekregen heeft die het verdient (*Ethos en eschaton*, 6-8).

Het eerste is dat van volstrekt gebod én tegelijk de morele onmacht tot vervulling ervan. Het wordt ook wel 'het probleem van de Bergrede' genoemd:

'Jezus stelt de wil van God in zijn absolute zuiverheid en onvoorwaardelijkheid voor de mens. Wie van de mens uitgaat, moet wel gaan schrappen of beperken. Jezus doet dit niet. Hij weet, de vervulling der geboden is slechts mogelijk van God uit, niet van de menselijke morele energie uit' (10).

Als de mens dat in navolging van Jezus vervolgens óók weet, hoeft hem dat niet meer te benauwen en toch ook niet in het bestaande te doen berusten. Want soms geschiedt de vervulling van het 'onmogelijke' liefdegebod hier en nu, en waar dat gebeurt is sprake van een vervuld zijn van Gods Geest, van een 'eschatologisch wonder' dat de bestaande orde der dingen doorbreekt (10).

De spanning tussen persoonlijk geweten en de realiteit van historische verbanden en ordeningen is het tweede dilemma dat De Graaf schetst. In de theologische ethiek moet de afstand worden benadrukt tussen het koninkrijk van God en de historische ordeningen van huwelijk, staat enzovoort. Ordeningen zijn altijd ordeningen op weg naar Gods rijk, 'en hun bedoeling wordt eerst vanuit dit Rijk verstaanbaar' (11). De bestaande ordeningen zijn geen statische scheppingen. Soms is het geboden hen ongehoorzaam te zijn: 'het stil en rustig leven in de ordeningen kan tot zonde worden' (12).

Het derde dilemma betreft het ethos van de zedewet tegenover het ethos van de situatie. In het Nieuwe Testament is een ethos van de situatie aan het woord, 'maar nimmer zonder de richtende eenheid van het eschatologisch motief' (12). Zonder eschatologisch motief vervalt situatie-ethiek spoedig tot relativisme (vergelijk H.J. Heering).

Het vierde dilemma stelt zijnsethos tegenover daadethos, dogmatiek tegenover ethiek en indicatief tegenover imperatief. Dat is een ongefundeerde tegenstelling, want geloof vraagt om handelen, elke indicatief keert als imperatief terug. De uit het geloof gerechtvaardigde wordt uitgenodigd tot een nieuw handelen. Ja, waar God schenkt

'verwacht Hij de gehoorzaamheid uit het door hem geschonken nieuwe zijn' (13).

'Zonder eschatologie wordt zijnsethos tot daadloze mystiek, en daadethos tot krampachtig activisme' (13).

Hoe over de door De Graaf geformuleerde dilemma's ook gedacht mag worden, het is duidelijk dat eschatologie hier functioneert als een richtinggevend principe dat het heden onder spanning zet en richting geeft,

ook in ethicus.³⁹⁶ Tegenover de vrijzinnig hervormde bijbels theoloog G. Sevens³⁹⁷ handhaaft De Graaf de opvatting dat, hoezeer ook ondersteund door rabbijnse en algemeen-menselijke morele wijsheid, het nieuwtestamenteisch ethos bepaald is door de verkondiging van het koninkrijk van God. Precies dat motief onderscheidt het van jodendom en hellenisme. Het Godsrijk is presens en futurum, 'een toekomst, die in het heden met kracht werkzaam is' (4). In christologisch én pneumatologisch toegespitste vorm:

'In Jezus Christus is het Koninkrijk gekomen en Zijn gerechtigheid gerealiseerd, door Christus' kruis en opstanding zijn de machten van de oude aeon, de zonde en de dood, ontwapend en overwonnen, maar de oude aeon duurt nog voort. De Heilige Geest is eschatologische gave in deze oude aeon en Zijn vruchten openbaren zich in het nieuwe ethos van de geroepen en geheiligden, totdat de morgenster zal opgaan in hunne harten en de dag aanbreekt, die geen avond meer kennen zal, de dag van het Koninkrijk. In Jezus Christus zien wij de gerealiseerde eschatologie, in de geroepen en geheiligden en in het nieuwe ethos, waarvan de gemeente het eigenlijk subject is, de zich realiserende eschatologie, in de wereld de nog niet gerealiseerde eschatologie, om het eens in bekende controversale theologische slagwoorden uit te drukken' (4).³⁹⁸

4.4.2 *Bergrede*

In De Graafs twee jaar later verschenen en meerdere keren herdrukte *In gesprek met de Bergrede* (1957) komt 'het probleem van de Bergrede' opnieuw ter sprake. Strekking is dat de Bergrede bestemd is voor deze wereld én tegelijk eschatologisch gericht is en moet worden gelezen in het kader van het komende rijk van God:

'Het ethos van de Bergrede is radicaal, gericht op het komende Koninkrijk en van daaruit bezielde (...)' (a.w., 44).³⁹⁹

Volgens De Graaf gaat het in de Bergrede om onderwijzing van de gemeente van Christus (54). Door de Bergrede weet de gemeente van de gerechtigheid die in het nabije Godsrijk werkelijkheid wordt én het in Jezus

396. De Graaf spreekt ook wel van 'telos-ethos' (a.w., 5) of van ethos, bepaald 'door het kerugma van het Koninkrijk Gods' (4).

397. In diens boek *Ethiek en Eschatologie in de Synoptische Evangeliën. Een studie over het typische in Jezus' zedelee*, Leiden 1929.

398. Zie over het ethos van de gemeente De Graafs *In gesprek met de Bergrede*, hoofdstuk VI.

399. De Graaf neemt afstand van de consequent-eschatologische uitleg die de Bergredethiek bestempelt als 'interimsethiek' die door de 'Parousieverzögerung' aan relevantie dreigt te verliezen: 'Het ethos van de Bergrede is zonder twijfel ondenkbaar zonder het geloof in het komende Koninkrijk (...). Maar dit ethos is onafhankelijk van de termijn, die aan het voortduren van deze wereld tot de komst van het Koninkrijk gesteld is' (a.w., 28). In die geest ook G.J. Heering, *De verwachting*, 86.

Christus op persoonlijke wijze reeds geworden is. De gemeente mag zich voor deze gerechtigheid niet afsluiten met een beroep op de zondigheid van de mens of de totaal tegengestelde gang van zaken in de wereld om haar heen. Nee, levend van de verwachting wordt van de gemeente het nodige verwacht. Maar hulp wordt haar daarbij eveneens geboden. De Heilige Geest is present en die wordt de gemeente geschonken als een eschatologische gave,

‘met zijn “enabling grace”, met zijn genade, die bekwaamt tot alle goed, tot de gerechtigheid, die in de Bergrede onderwezen wordt’ (60).

Zo blijve de gemeente steeds bedacht op vervulling van die onmogelijke Bergrede. En wat is bedacht zijn op anders dan ‘één voortdurend gebed om de Heilige Geest, die alleen bij machte is om de gemeente en haar leden vindingrijk te maken in haar ethos’ (60, even verder spreekt De Graaf van ‘bewustzijnsverwijding’ door diezelfde Geest, 62).

Uit beide geschriften blijkt dat bij De Graaf ethiek en eschatologie nauw verbonden zijn. Waar Gods volstreckte gebod wordt vervuld is sprake van een eschatologisch wonder. In de relatie met de ethiek voorkomt de eschatologie het stil en rustig leven in historische ordeningen. Eschatologie voorkomt tevens dat ‘situatie-ethiek’ tot relativisme wordt en ‘zijns-ethos’ tot daadloze mystiek respectievelijk ‘daad-ethos’ tot krampachtig activisme. Het komende rijk van God fungeert als richtinggevend principe, ook voor de ethiek. Het is een toekomst die met kracht in het heden werkzaam is.

H.J. Heering schreef dat J. de Graaf de theologische lijnen van zijn vader (G.J. Heering) het meest rechtstreeks had doorgetrokken.⁴⁰⁰ In eschatologie is dat zeker het geval. De Godsrijkverwachting speelt ook bij De Graaf een belangrijke rol en ook hij verbindt eschatologie en ethiek (inclusief een daarmee samenhangende pacifistische stellingname).⁴⁰¹

400. H.J. Heering, ‘Theocratie en eschatologie in de theologie van prof. Heering’, 74.

401. Maar bij G.J. Heering waren in aanvang geloof en ethiek meer in algemene zin met elkaar verbonden dan specifiek de verwachting van het Godsrijk en de ethiek, zie 3.1.3.4.

4.5 J.M. de Jong: de wichelroede der symbolische uitleg voorbij?

Johannes Maria de Jong (1911-1968) was via zijn moeder remonstrants georiënteerd. In zijn jeugd onderging hij in Leiden de invloed van G.J. Heering.⁴⁰² Belijdenis echter deed hij in de Nederlandse Hervormde Kerk en daar toonde hij zich, vrijzinnig hervormd, een bruggenbouwer tussen vrij- en rechtzinnigen.

In 1958 gepromoveerd op een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann, bleef hij ook daarna met de 'theoloog van de ontmythologisering' in gesprek, zij het kritisch. Hij begreep de problemen waarmee Bultmann worstelde, in casu de tegenstelling tussen bijbelse taal en - wereldbeeld en het moderne, door natuurwetenschap en technologische ontwikkeling gedomineerde denken. Maar hij was kritisch over Bultmanns oplossing: een ontmythologiserings-programma dat uitgaat van een radicaal dualisme van geloven en weten.

De Jong wilde de lijnen van het rechts-modernisme van G.J. Heering doortrekken 'in de richting van het belijden der kerk'.⁴⁰³ Er was verwantschap met H.J. Heering⁴⁰⁴ en ook met J. de Graaf.⁴⁰⁵ Jarenlang is De Jong lid geweest van een door de Hervormde Kerk ingestelde studiecommissie 'Geloof en Natuurwetenschap', die in 1965 en 1967 een tweetal bundels het licht deed zien waarin belangrijke bijdragen van De Jongs hand te vinden zijn. In 1969 (een jaar na zijn overlijden) verscheen een keuze uit zijn werk met als titel *Voorrang aan de toekomst*.⁴⁰⁶ In de inleiding op deze keuze noemt H.J. Heering De Jong 'even radicaal-bijbels als radicaal-modern' en stelt hij dat voor de latere De Jong het thema van de hoop 'de dynamiek wordt van geloof en theologie en het perspectief voor de wereld'.⁴⁰⁷

De relevantie van De Jongs werk in het kader van ons onderzoek ligt in zijn aandacht voor de hermeneutische vragen, onlosmakelijk verbonden met zijn zoektocht naar de relatie tussen bijbelse antwoorden en moderne vragen.⁴⁰⁸ Een en ander spitst zich toe op de vraag naar werkelijkheid en

402. Zie voor deze biografische gegevens het artikel van Th.M. van Leeuwen, 'Een eenvoudig paas-gelovige. Over J.M. de Jong', in: R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp (eds), *Quisque suis viribus 1841-1991. 150 jaar theologie in dertien portretten*, Leiden 1991, 266.

403. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 155. Hij positioneert De Jong overigens theologisch 'aan de uiterste rechter kant van de vrijzinnigheid' (152).

404. Ook vriendschap: De Jong was bijvoorbeeld paranimf bij Heerings promotie (Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 159). In 1968 was H.J. Heering samen met Buskes voorganger in de afscheidsdienst voor De Jong in Stompvoren (E.D.J. de Jongh, *Buskes. Dominee van het volk*, Kampen 1998, 396).

405. Meijering, *Een eeuw denken over christelijk geloven*, 154.

406. Het verscheen een jaar na zijn plotselinge dood in 1968 en bevat onder meer een belangrijk artikel over 'De taal van de bijbel en onze levenswerkelijkheid' en, naar aanleiding van het verschijnen van Moltmanns *Theologie der Hoffnung*, een waarderend artikel onder de titel 'Theologie van de hoop'.

407. *Voorrang aan de Toekomst*, 13-14.

408. Th.M. van Leeuwen noemt als belangrijke thema's van zijn theologie: 'de kritische tegenstelling tussen theologie en moderne wetenschap, de aandacht voor de vragen met betrekking tot de bijbeltaal en haar eigentijdse vertolking' ('Een eenvoudig paas-gelovige', 272-273).

betekenis van het wonder van Jezus' opstanding, waarbij de eschatologie op eigen wijze meeklinkt. Vrijzinnig is De Jong in zijn verlangen om in gesprek te blijven met de eigen tijd en de aldaar levende vragen. Daarom ook verdiepte hij zich in de theologie van Bultmann. Maar de accenten worden beslist anders gelegd dan bij Bultmann (en ook anders dan bij H.T. de Graaf en Faber). Primair dienen geloof en theologie zich te oriënteren

*'áán de bijbelse boodschap en, secundair, in iedere nieuwe periode van de menselijke samenleving, na iedere breuk in de traditie van denken en handelen, zich opnieuw te oriënteren in de situatie'.*⁴⁰⁹

Op deze wijze wil De Jong de tegenstelling rechtzinnig – vrijzinnig ontstijgen en voorkomen dat de kern van het opstandingsevangelie (te zeer) wordt aangepast aan de geest van de tijd.⁴¹⁰ De Jong erkent voluit dat het geloof zich hult in een mythische taal, maar die taal bevat een surplus.⁴¹¹ Ze moet dus vooral niet ontgaan worden ('chemisch gereinigd') van alles dat 'naar leven, naar handelen, naar gestalte' zweemt, en de bijbel moet niet alleen benaderd worden met de vrijzinnige 'wichelroede der symbolische uitleg'.⁴¹² Geloof leeft niet van wetenschappelijke taal alleen. Voor De Jong is *de opstanding* de kern van het evangelie en hij verwerpt hetgeen Bultmann en zijn vele navolgers in De Jongs ogen doen, namelijk

*'het meest verrassende en het meest bevrijdende van het opstandingsevangelie terzijde te schuiven, om de radicaliteit van Gods nieuwe schepping, die de gehele mens en de gehele werkelijkheid aantast en omvat, in te perken tot de sfeer van de ziel, de existentie, de geschiedenis, het pneuma'.*⁴¹³

Met alle sympathie voor H.J. Heerings *De opstanding van Christus*, ook Heering zit uiteindelijk op die lijn met zijn 'verdiept-spiritualistische ant-

409. De Jong, 'De opstanding van Christus', in: *Geloof en Natuurwetenschap deel II, Wijsgerige en ethische aspecten der natuurwetenschap*, 's Gravenhage 1967, 112.

410. Volgens De Jong verhouden rechtzinnig en vrijzinnig zich tot elkaar als fundamentalisme en modernisme. Het fundamentalisme objecteert en verstaat Gods werkelijkheid 'in het verlengde van de zijnswijze der voorwerpen en feiten'. Het modernisme subjecteert en dreigt Gods werkelijkheid slechts als idee te verstaan (*Voorrang aan de Toekomst*, 23).

411. Taal oriënteert zich op de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, maar is zelf 'een mysterieuze werkelijkheid die haar geheimen niet snel prijsgeeft' (*Voorrang aan de Toekomst*, 26). De mythische taal van de bijbel handhaaft zich tegenover de rationele kritiek waaraan de antieke mythe bezweek. Over het verschil tussen mythisch en mythologisch zie ook: Van Leeuwen, 'Een eenvoudig paas-gelovige': mythologisch is de mythe alleen als 'logos', 'als quasi-wetenschappelijke verklaring van de werkelijkheid' (a.w., 279). Naast de mythische taal is er ook het 'mythisch levensbesef'. Het is het besef 'waarin de kosmos, het leven of de mens goddelijke werkelijkheden zijn en waarin het goddelijke of de goden aspecten zijn van de levens- en wereldwerkelijkheid' (De Jong, 'Bijbels schepingsgeloof', in: *Geloof en Natuurwetenschap deel I*, 20).

412. *Voorrang aan de Toekomst*, 28, 23.

413. De Jong, 'De opstanding van Christus', 108.

woord'.⁴¹⁴ In De Jongs eigen antwoord speelt het begrip toekomst een belangrijke rol. Als gezegd, de opstanding is de kern, en het heeft zin zich om die kern druk te maken vanuit een allesomvattende toekomst-gerichtheid.

4.5.1 De Jongs kritiek

In de dissertatie *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann* (1958)⁴¹⁵ wordt De Jongs eigen visie op centrale bijbels-eschatologische noties reeds zichtbaar. De belofte van het koninkrijk van God ondergaat een transformatie in Bultmanns denken. Het wordt een nadere bepaling van de prediking terwijl omgekeerd de prediking getuigenis af zou moeten leggen aangaande het in Christus aangebroken rijk. Er is bij Bultmann sprake van een kerygma zonder ruimte en tijd en De Jong heeft daarmee grote moeite:

'De autonomie weegt hem zwaarder dan de concrete rijkdom en overmacht van de bijbelse verkondiging' (a.w., 153).⁴¹⁶

'Dat het heil van de enkeling geen heil is zonder het heil van allen, zonder de vernieuwing van het aardrijk, zonder een handelen Gods met de schepping, zonder een heilsgeschiedenis, is een gedachte, die Bultmann geen serieuze overweging waardig keurt' (143).

Daarom is voor Bultmann het koninkrijk van God alleen 'aanduiding van Gods autoriteit in het heden der existentie en niet van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde' (144). Het verrast dan niet dat het opstandingsevan-gelie 'een mislukte poging tot bewijs' genoemd moet worden van dat 'wat niet te bewijzen valt' (232).⁴¹⁷

De tendens van De Jongs kritiek sluit aan bij G.J. Heerings kritiek op Bultmann in *De verwachting*. Beiden keren zij zich tegen diens actualisme dat het begrip toekomst van een reële christelijk-godsdienstige inhoud berooft.⁴¹⁸

414. A.w., 94. Vergelijk de kritiek van Jansen (zie 3.2.7.1).

415. In het woord vooraf noemt hij onder anderen 'in eerbied en dankbaarheid' G.J. Heering, 'die ook mijn catecheet en vaderlijke vriend was' (a.w., IX).

416. De Jong vermeldt hier ook Bultmanns Gifford Lectures uit 1955 over geschiedenis en eschatologie, nadien door hem in het Nederlands vertaald onder de titel *Eeuwigheid/Hier en nu*. In deze colleges geeft Bultmann de lineaire tijd prijs, zoals hij elders de ruimte prijsgeeft. Israëls toekomstvisioen is in rook opgegaan, maar er is een Bultmanniaanse mystiek voor in de plaats gekomen: 'De zin der geschiedenis heeft plaats gemaakt voor de zin van het ogenblik' (De Jong, *Kerygma*, 159).

417. Bultmann benadert de geschiedenis van Jezus met een historische methode die 'sterk natuurwetenschappelijk is geïnfiltreerd' (*Kerygma*, 248). Aan zijn methode ligt een visie op de natuurwerkelijkheid ten grondslag, die als norm fungeert voor wat wel en niet meer acceptabel is inzake de 'heilsfeiten' (a.w., 255).

418. Overigens corrigeert De Jong Heering twee keer ten aanzien van diens Bultmann-interpretatie, *Kerygma*, 105 n.1, 160 n.1. Bultmann had wel degelijk oog voor de 'Einmalig-keit' van Jezus' persoon, leven en kruis.

In de tweede bundel over *Geloof en Natuurwetenschap* schrijft De Jong over 'De opstanding van Christus' (vergelijk de titel van H.J. Heerings boek uit 1946). Hij noemt de opstanding het geloofsgegeven waarop de vragen rond de verhouding van geloof en natuurwetenschap zich toespitsen. Maar, 'het is stil geworden rondom het wonder'.⁴¹⁹ De Jong herhaalt zijn kritiek op Bultmann, en ook op diens volgelingen. De kerugmatische theologie paart maximale nadruk op het boodschap-karakter van het heil aan 'een minimaal accent op de verworteling van dit kerygma in de historische toedracht' (74). Het zintuiglijk-waarneembare wordt teveel uit het opstandingsgebeuren geëlimineerd, alsof geloof en waarneming, horen en zien tegenovergesteld zouden zijn. Dat de taal waarin de opstanding beschreven wordt mythische taal is, is duidelijk. Waar het om gaat is of de mens in deze taal, die ook pneumatisch of dichterlijk genoemd kan worden, alleen maar 'creatief, bezwerend, projecterend' (83) bezig is, óf dat in deze taal de mens, als getuige van dit unieke gebeuren dat hem te machtig is, reageert 'met de uitdrukkingsmogelijkheden die hem ter beschikking staan' (83).⁴²⁰ Welke uitdrukkingsmogelijkheid, welke taal onderhoudt in onze tijd én een juiste verbinding met de bijbelse wereld én met de hedendaagse werkelijkheid waarin wij leven? Dat is de vraag waar het om draait.

Heerings *De opstanding van Christus* wordt door De Jong een voorzichtige en 'ingehouden' (86) plaatsbepaling genoemd inzake de belangrijkste vragen rond de opstanding, waarbij de 'dualiteit van stof en geest, van natuur en vrijheid' (87) van kracht blijft. De 'zintuiglijk waarneembare wereld' wordt bepaald door 'natuurwetmatigheden' (87):

'De opstanding van Christus is dus geestelijk van aard, is transcendente werkelijkheid, transcendent ten aanzien van de zintuiglijk waarneembare realiteit' (87).

De continuïteit met de bijbelse verkondiging ligt 'in het pneumatische en het daadwerkelijke' (87), maar Christus' opstanding kan vandaag de dag alleen verkondigd worden

419. 'De opstanding van Christus', 69. Dat heeft te maken met het feit dat het gesprek over de opstanding is vastgelopen in het volgens De Jong onvruchtbare alternatief van lichamelijke óf geestelijke opstanding, dat er over de opstanding nu eenmaal weinig valt te argumenteren én dat het thema weinig wervende kracht heeft in de bestaande 'anti-miraculeuze gezindheid' (a.w., 70).

420. Hier is 'een spreektrant' vereist die 'taalmiddelen ontleent aan de wereld waarin op het novum en het unieke vooruitgegrepen wordt en waarin deze worden voorgesteld als reeds bekend en altijd voorkomend: de wereld van de mythe' (a.w., 83). De Jong heeft het hier ook over een 'specifiek religieuze waarneming' die 'als het ware een diepteperspectief' ontdekt, 'een wenken van het numineuze, dat ontgaat aan hem die constateert, metend, tellend, wegend, begrijpend de werkelijkheid in kaart brengt'.

‘als transcendent gebeuren, als triomf van Gods liefde en als beslissende daad van God in de onwaarneembare sfeer van het pneuma’ (87).

De Jong neemt Heering in bescherming tegen diegenen die hem van reductie beschuldigen. De reactie van de hervormde theoloog Noordmans op Heerings boek wordt als onvoldoende beschouwd (‘prikkelende orakeltaal’, 89).⁴²¹ Heering heeft een aantal duidelijke vragen gesteld die slechts zeer ten dele door zijn gesprekspartners beantwoord zijn. Maar... ook al zijn er in de eerste helft van de twintigste eeuw goede antwoorden gegeven op de vragen rond de opstanding, onder meer het ‘verdiept-spiritualistische antwoord’ (94) van Heering, er blijft toch iets onbevredigends in zitten. Vooral omdat hier uiteindelijk ‘de moderne houding tegenover de natuurwerkelijkheid’ (94) bepalend blijkt te zijn voor wat wel en niet gezegd kan worden ten aanzien van de opstanding. Dat geldt voor Bultmann natuurlijk, maar ook voor H.J. Heering. Weet De Jong zelf het bepalende van die moderne houding te omzeilen?

4.5.2 *De Jongs antwoord: opstanding in het krachtenveld van Gods komend rijk*

De Jong tracht verder te komen vanuit een ‘weerloze geloofsintuïtie’ (95). Die intuïtie dient enerzijds gevoed te worden door de machtige impuls van een indrukwekkend koor van getuigen door de eeuwen heen. Maar anderzijds dient ze ook gevoed te worden door een ‘allesomvattende toekomstgerichtheid’ (97), zonder welke het geen zin heeft over de opstanding na te denken. Waarom zou je je druk maken over het hoe en wat van de opstanding ‘zonder het perspectief van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde’ (97)? Het is precies dat perspectief dat in Jezus’ leven op het spel staat: de verwachting van het koninkrijk van God, ‘de overwinning van Gods totum op het nihil’ (98). Natuurlijk, het is niet mogelijk hier anders te spreken dan in beelden, maar ‘ieder beeld verbeeldt werkelijkheid. Iedere gelijkenis is sacrament van Gods handelen’ (99). Het ongehoorde én centrale oogmerk van al die teksten over Jezus’ opstanding is

‘dat dit Evangelie op *al het geschapene* betrekking heeft en wel met het oog op de *nieuwe* schepping onder het gesternte van de *verworpen rabbi van Nazareth*’ (99, curs. J.M.d.J.).

Voor De Jong is het opstandingsgeloof ‘als nieuwe scheppingsdaad van universele draagwijdte’ (100) onlosmakelijk verbonden met scheppingsgeloof én geloof in herschepping en Godsrijk. De samenhang van opstanding

421. Noordmans noemt Heerings boek wel een ‘oprecht zoekend, eerlijk en gelovig werk’. Hij ziet Heering ‘op de weg tussen Pasen en Pinksteren’. Maar de kerk heeft ‘uit de Schriften’ meer ontvangen en ‘in haar belijdenis’ meer vastgehouden dan Heering toont (‘De Opstanding’ in *Verzamelde Werken 2*, Kampen 1979, 95).

en toekomst vindt De Jong vooral bij Moltmann, over wie hij heel positief schrijft:

‘Het opstandingsevangelie wordt hier bij voorbaat gesteld in het krachtenveld van Gods komend Rijk, in het verband van Israëls geschiedenis met God en van de mensheidsgeschiedenis op deze aarde’ (101, zie verder Excurs 2).

Met de dichter Martinus Nijhoff spreekt De Jong van ‘Een voorgoed begonnen begin’: het gaat om een ‘reeds nu’ dat het ‘nog niet’ mee veronderstelt.⁴²² Spanning tussen ‘reeds nu’ en ‘nog niet’ moet blijven bestaan, zoals bijvoorbeeld bij D. Sölle het geval is: “‘het reeds-nu weegt niet zo zwaar, of het nog-niet weegt nog zwaarder’” (106).

En als het gaat om de aard van de opstanding? Het dát van een nieuwe werkelijkheid telt minstens zo zwaar als het ‘niet-weten omtrent het wát daarvan’ (107). In ieder geval is duidelijk dat over de opstanding niet gesproken kan worden in ontologische taal, maar hoogstens in een mythische, poëtische taal die de mens voor zijn geloofsantwoorden ter beschikking heeft.⁴²³ Echter, het unieke van Gods handelen in Jezus gaat daar niet in op.

En, De Jong raakt hier aan de grenzen van vrijzinnig geloof, als Jezus’ opstanding gezien mag worden als ‘ouverture van het komende Godsrijk’ (107), hoort daar dan niet ook geloof aan het lege graf bij, in casu Jezus’ lichamelijke opstanding? Het hoeft niet per se, lees er Bultmann en ook H.J. Heering met hun pneumatische visie maar op na. Maar waarom zou het eigenlijk niet ook wél geloofd kunnen worden, dit meest unieke en verrassende van het opstandingsevangelie? Alleen maar niet omdat de natuurwetenschap schijnt te suggereren dat zoiets echt niet kan? Is dat dan eigenlijk niet een druk die in geloof moet worden weerstaan?

‘De grote vraag is echter of en waarom het noodzakelijk, wénselijk of gebóden is om het meest verrassende en het meest bevrijdende van het opstandingsevangelie terzijde te schuiven, om de radicaliteit van Gods nieuwe schepping die de gehele mens en de gehele werkelijkheid aantast en omvat, in te perken tot de sfeer van de ziel, de existentie, de geschiedenis, het pneuma. Dat het, in bijbels perspectief en in de orde van Gods scheppingsmacht, verlies betekent om dit te doen, hebben wij getracht te zeggen. Dit verlies is

422. Ook H.J. Heering gebruikt de zinsnede in *Dogmatische verkenningen*, 164: ‘Pasen is het “voorgoed begonnen begin” - in het teken van het kruis. Voortaan zijn alle spanningen der geschiedenis verhevigd: lijden en onrecht kunnen minder dan ooit worden vergeten nu de sjaloom is ontsloten - waarom leven de mensen er niet naar? Waarom is er nog het onontkoombare leed?’.

423. ‘Waar wérkelijk sprake is van het novum (en tevens van het beslissende en het unieke) daar kan dit slechts ter sprake komen in verwijzende analogieën en in een tegensprekend-aanvullende (d.w.z. dialectische) woordkeus’ (a.w., 107).

bepaald niet iets bijkomstigs. Het is niet minder dan de vreugde om de radicaliteit van het heil, de troost in al datgene wat niet meer goed te maken is, het wakker worden uit de nachtmerrie, niet van het sterven, maar van de dood. Mogen wij elkander en onszelf van deze vreugde beroven?' (108).⁴²⁴

Kritiek op De Jongs opstandingsvisie

In zijn boek *Door Simon gezien* brengt Jansen na H.J. Heering ook Berkhof en De Jong ter sprake: 'Hun beider theologie vertoont grote parallelie, ook al ontmoetten ze elkaar, komend vanuit tegengestelde richtingen' (a.w., 144). Voor alle drie (ook Heering) geldt dat zij de opstanding opnieuw trachten te doordenken 'als Gebeurtenis' (170), maar grote moeite hebben 'de opstanding van Christus meer te laten zijn dan *chiffre* voor iets anders' (170). Eerder is sprake van spirituele dan van reële presentie van Christus. Bovendien blijft de relatie tussen de historische Jezus en de Christus van het geloof onopgelost. Jansen herhaalt het verwijt van De Jong aan Heerings adres, maar nu richting De Jong zelf.

De Jong wil meer dan een door het moderne werkelijkheidsverstaan ingeperkte opstanding, en daartoe oriënteert hij zich op de 'theologie van de hoop'. Vanuit de Toekomst (met hoofdletter) wordt teruggedacht naar de betekenis van kruis en opstanding, en alle nadruk valt daarbij op Christus' opstanding 'als het bewijs van Gods God-zijn en van de overmacht van het heil van de Toekomst' (153). Maar de relatie tussen historische kennis en christelijke hoop wordt doorsneden. Immers,

'De opstanding moet historisch onkenbaar blijven, als werkelijkheid waarvan God nog geen analogieën gegeven heeft (Moltmann), om helemaal inhoud van de christelijke hoop (als kennis van Gods belofte) te kunnen zijn' (153).

De Jong onderscheidt niet duidelijk tussen Toekomst en toekomst en is zich niet voldoende bewust van de 'ontologische leegte van het begrip' (158).⁴²⁵

Hoewel net als bij Jansens behandeling van H.J. Heering geldt dat hij De Jong vanuit de vooronderstellingen van zijn dissertatie terechte vragen stelt, heeft Jansen onvoldoende oog voor het belang van het feit dat De

424. In een bijlage gaat De Jong nogmaals in op de weg die bewandeld zou moeten worden. Nodig is 'een herinterpretatie van de bijbelse gegevens op basis van de bijbelse verkondiging vanuit een steeds wisselend heden' (a.w., 112). Zie over de visie op de opstanding bij De Jong ook Van Leeuwen, 'Niet alleen gelóvig, maar ook modern', 228: 'Een wezenlijk vragen naar de Opstanding vooronderstelt een nog wezenlijker vermoeden aangaande, een gegrepen zijn door het *Christus*-leven'.

425. Voor kritiek op het toekomstbegrip in relatie tot de tijd bij Moltmann (en ook bij Panenberg) zie Van den Brom, 'Eschatology and Time: Which Relationship?', in: A. van Egmond en D. van Keulen (eds), *Christian Hope in Context Vol. 1*, Zoetermeer 2001, 151-162. Overigens stelde ook H.J. Heering in *Ethiek der voorlopiegheid* reeds dat alle 'novum' nog geen 'eschaton' is (108).

Jong de vrijzinnigheid opnieuw confronteert met de indringende vraag of het moderne (natuurwetenschappelijke) wereldbeeld bepalend dient te zijn voor hetgeen wel en niet ten aanzien van de opstanding geloofd kan worden. De Jongs antwoord, hoe voorlopig ook, confronteert het vrijzinnig protestantisme met de vraag of de 'wichelroede der symbolische uitleg' het laatste antwoord op alle moderne geloofsvragen is. Moet niet ook de poging worden gewaagd om aan die op zichzelf nuttige uitleg weer voorbij te komen? En dat alles dan in het besef dat (zie ook G.J. Heerings symboolbegrip) ieder beeld werkelijkheid verbeeldt en dat iedere gelijkennis sacrament van Gods handelen is.

4.6 Conclusies

De behandeling van de auteurs in hoofdstuk 4 overziende, kan het volgende worden geconcludeerd:

- wat betreft het *type* eschatologie: een links-vrijzinnige 'kijk op de laatste dingen' als van H.T. de Graaf en Faber (en natuurlijk ook De Haas) is duidelijk te onderscheiden van een rechts-vrijzinnige. De links-vrijzinnige kijk legt de accenten eerder antropocentrisch dan theocentrisch, benadrukt de (in idealistische en vaak ook individualistische termen geschilderde) presentie van het heil en vertoont daarmee samenhangend de neiging om met betrekking tot de eschatologie in algemeen-wijsgerige termen te spreken en niet in de bijbels gefundeerde taal van uniek geachte (komende) gebeurtenissen in ruimte en tijd.

Deze kijk staat in een traditie van identificatie van God en hoogste goed en van het rijk van God met het leven in goedheid, waarheid en schoonheid. Het is een axiologische variant van eschatologie die zich richt op de aanwezigheid van de waarden van Gods rijk in deze wereld. De in 2.7 gememoreerde typering van de twintigste-eeuwse eschatologische theologie als present, universeel, idealistisch en optimistisch is in ieder geval op deze links-vrijzinnige kijk op de laatste dingen beter toepasbaar dan op de rechts-vrijzinnige kijk;

- ten aanzien van de relatie tussen *eschatologie* en *ethiek* kan geconcludeerd worden dat een nadere bestudering als door J. de Graaf van het eschatologisch motief in de ethiek laat zien dat eschatologische noties concrete betekenis hier en nu kunnen krijgen en tevens dat eschatologie ethiek openbreekt naar de toekomst toe. Het eschatologisch motief behoedt voor gemakkelijke acceptatie van bestaande verbanden. Tevens voorkomt het dat 'situatie-ethiek' tot relativisme wordt en woord en daad op verkeerde wijze verbonden raken. Zó is het komende rijk van God als richtinggevend principe op de juiste wijze en met kracht in het heden werkzaam. Tegelijk bestaat er (ook bij De Graaf zelf, zie Excurs 2) terechte aarzeling bij de mo-

gelijkheid van een eschatologisch ethos dat als een heel concreet richtsnoer bij praktisch-ethische beslissingen zou kunnen functioneren;

- wat betreft de *hermeneutische vragen*: in navolging van De Jong hoeft het vrijzinnig protestantisme, geconfronteerd met de mythische beeldtaal van de eschatologie, niet per definitie terug te vallen op een aan het moderne denken volledig aangepaste tijd- en ruimteloze vorm van symbolische uitleg in de geest van bijvoorbeeld Bultmann. Elk beeld verbeeldt ook werkelijkheid. Het gaat er om de in de taal-van-toen vervatte boodschap van het evangelie hier en nu zó ter sprake te brengen, dat het unieke, concrete en bevrijdende van die boodschap opnieuw verstaan(baar) wordt. Daarbij is een, met het wetenschappelijk wereldbeeld verbonden, taal die slechts wil tellen en meten uiteindelijk niet behulpzaam. Nee, behulpzaam is een met een specifiek religieuze waarneming verbonden taal. En of die taal nu mythisch, dichtelijk of pneumatisch wordt genoemd, die taal biedt de mogelijkheid om én het niet volledig openbare karakter van de openbaring te verwoorden, én een diepteperspectief in onze alledaagse, empirische werkelijkheid aan te wijzen, én het 'novum' te schilderen van een (eventueel ook lichamelijk opgevatte) opstanding uit de dood die alles van doen heeft met de belofte van Gods Toekomst.

Excurs 2: vrijzinnig protestantse reacties op Moltmanns *Theologie der Hoffnung*

J. Moltmann heeft vanaf het verschijnen in 1964 van zijn *Theologie der Hoffnung* grote invloed gehad op het eigentijdse denken over eschatologische vragen. Moltmanns naam viel reeds bij de behandeling van de denkbeelden van De Jong (4.5.2). Hoe was de receptie in de kring van door ons behandelde auteurs? Ook aan hen, voorzover in 1964 nog in leven, ging dit spraakmakende boek over grondslagen en consequenties van een christelijke eschatologie aan de vooravond van '1968' niet onopgemerkt voorbij. We noemen hier De Jong, H.J. Heering en J. de Graaf.

De opvattingen van J.M. de Jong ten aanzien van Moltmann spitsen zich toe op de relatie tussen opstanding en koninkrijk. De Jong vindt bij Moltmann, over wie hij als gezegd heel positief schrijft⁴²⁶, de gewenste samenhang tussen opstanding en toekomst:

426. Ook Th.M. van Leeuwen besteedt aandacht aan de inspiratie die De Jong vond in Moltmanns theologie van de hoop. Overigens haalt hij daarbij een zinsnede aan uit het voorwoord bij de Nederl. vertaling van een van Moltmanns werken, waarin Moltmann zegt meer van De Jong geleerd te hebben dan De Jong zelf moet hebben geweten (Van Leeuwen, 'Een eenvoudig paas-gelovige', 283-285. Zie ook 'Niet alleen gelóvig, maar ook modern', 218).

'Het opstandingsevangelie wordt hier bij voorbaat gesteld in het krachtenveld van Gods komend Rijk, in het verband van Israëls geschiedenis met God en van de mensheidsgeschiedenis op deze aarde' ('De opstanding van Christus', 101).

Kruis en opstanding zijn bij Moltmann radicalisering én onthulling van het grondmotief van Gods omgang met zijn wereld, te weten bevrijding:

'Het kruis is de openbaarwording van het conflict in al zijn geledingen, de opstanding is de bekrachtiging en vernieuwing van Gods beloften ten overstaan van dit op een radicaal échec uitlopend conflict' (a.w., 101).

Moltmanns theologisch ontwerp gebruikt de bijbel tegelijk nauwgezet én vrijmoedig, en handhaaft de strekking van de bijbelse boodschap: 'de wending van kruis tot opstanding' (103). De opstanding komt in het juiste perspectief te staan en is niet in de eerste plaats mirakel, maar 'wonder van het voortgaande scheppingswerk' (103). De jood Jezus, die Israëls verwachting belichaamt en het ware mens-zijn voor God volbrengt tot in de dood, geeft gehoor aan de beloften van Israëls God, en die God is de God van de toekomst. De beloften worden in Jezus' opstanding bekrachtigd en zijn werkzaam tegenover wat deze beloften óngeloofwaardig maakt. Dit 'novum' (103) is de wortel van ons 'menschheidsethos' (104).

Zo geeft Moltmann de toekomst een krachtig overwicht op het heden. De vraag daarbij blijft in hoeverre Gods heerschappij reeds verwerkelijk is of nog komen moet.

Over Moltmanns theologie sprak De Jong al eerder in een nummer van het tijdschrift *Wending* (van oktober 1965, het artikel is later opgenomen in *Voorrang aan de toekomst*⁴²⁷). De vraag was: 'welke verstaanbare theologie bevredigt anno 1965 hoofd en hart en gaat in op dit merkwaardig heden?'⁴²⁸ Kort wordt Barth getypeerd en dan volgen een aantal 'stemmen na Barth'. Er blijven wat De Jong betreft slechts drie mogelijkheden over ten aanzien van de relatie tussen geloof en cultuur. (1) Of het geloof onttrekt zich aan de cultuur met als gevolg het getto. (2) Of het geloof stelt zich tot taak het evangelie onder woorden te brengen binnen de duidelijke grenzen van de moderne geseculariseerde samenleving - dat impliceert reductie. Het heden staat dan centraal en de noties van het komende rijk van God én van de opstanding van Christus verdwijnen. Is er nu naast getto en reductie nog (3) een derde relatie mogelijk van geloof en cultuur? Kunnen opstanding van Christus en rijk Gods zó aan de orde worden gesteld dat zij relevant zijn voor 'een luisterend en denkend geloof?' (78). Het is duidelijk dat De Jong voor die derde relatie kiest, die ook de grondslag

427. Het werd (naast artikelen van Berkhof en Kuitert) in vertaling ook opgenomen in de Duitse verzamelbundel *Diskussion über die "Theologie der Hoffnung"*, München 1967.

428. *Voorrang aan de Toekomst*, 70.

en diepste motivatie voor zijn eigen theologiseren vormt. Hoe blijven wij op een baan van de hoop 'die het leven van de *enkeling* polariseert, ten aanzien van de *samenleving* zoden aan de dijk zet en tegelijk de horizon is van *al* het geschapene?' (78).

Moltmanns *Theologie der Hoffnung* is bij de doordenking van die derde mogelijkheid behulpzaam volgens De Jong. Het boek geeft antwoorden voor onderweg, juist nu de opstanding van Christus als belofte en het komend rijk van God als perspectief zijn weggevallen. Moltmanns antwoorden zijn zeker niet geheel nieuw, maar hij geeft een duidelijke en bovenal bijbelse verantwoording. In zijn theologie komt de hoop weer in het centrum van het geloof te staan.

De Jong loopt de verschillende hoofdstukken van Moltmanns boek kort na en benadrukt dat Gods openbaring in de radicaalste zin van het woord niet achter maar vóór ons ligt, zoals Jezus opwekking uit de dood niet meer én niet minder is dan 'het voorgoed begonnen begin' (82). Moltmanns boek heet een 'geïnspireerd en kundig boek' (82), op een weg die verder moet worden verkend. Of deze theologie van de hoop in staat is om 'de levensbeweging van de bijbelse openbaring en de pelgrimstocht der mensheid' (85) opnieuw op elkaar te betrekken? De Jong hoopt het, want tussen die twee bestaat nu een soms (te) hoog oplopende spanning.⁴²⁹ Maar hoe dat verder zij, met Moltmanns boek wordt in ieder geval de poging weer gewaagd.

In *Ethiek der voorlopiegheid* van H.J. Heering uit 1969 krijgt Moltmann aparte aandacht.⁴³⁰ *Theologie der Hoffnung* is dan vijf jaar oud en reeds een theologische bestseller geworden. Doorwerkend in de lijn van Barth en Bloch, aldus Heering, zijn voor Moltmann dogmatiek en ethiek twee kanten van een zelfde zaak. In de hoop zijn theorie en praxis één: 'Er is toch geen handelen mogelijk zonder hoop?'⁴³¹ Moltmann zoekt Blochs 'Prinzip Hoffnung' te vullen met de belofte van het evangelie: 'de vrede en gerechtigheid van een nieuwe wereld, die als prolepsis in de opstanding van Christus is aangebroken' (107). In de orde van het kennen heeft het geloof, in de orde van zijn en handelen heeft de hoop het primaat:

'De hoop is dan ook geen extrapolatie van de gegevens van het heden, maar het heden mag geleefd worden als anticipatie van de messiaanse toekomst' (107).

429. In 'Revolutie als denkwijze in marxisme en christendom' (1968, opgenomen in *Voorrang aan de toekomst*, 169-187) heet het dat bij Moltmann revolutie en protest hun terechte plaats krijgen in de geloofsbeleving. En ook de dialoog met marxisme en technologie: 'De hoop is niet slechts quiëtief maar ook en vooral motief'. De messiaanse strekking van de bijbel is 'tot op het merg' revolutie en hoop (a.w., 187): aan het evangelie is de toekomst, juist omdat het 'het evangelie van de Toekomst' is.

430. Ook in Heerings *Wending*-artikel uit 1966 over 'de hoop die leven doet', later opgenomen in *Dogmatische verkenningen*, is de naam van Moltmann reeds in de literatuurlijst opgenomen.

431 H.J. Heering, *Ethiek der voorlopiegheid*, 106.

Heering vindt deze visie belangrijk voor de ethiek. Ze leidt tot een moraal die niet vast ligt (dus 'voorlopig' is) én de categorie van het 'novum' honoreert. Wel is hij van mening dat Moltmann de bijbelse gegevens teveel harmoniseert in eschatologische richting. Het is ook niet duidelijk hoe we ons die nieuwe werkelijkheid van Christus' opstanding moeten denken: alleen als 'Hoffnungsgrund' of ook als 'Seinsgrund'? In ieder geval is Moltmann (te recht) overtuigd van de eschatologische structuur van al het bestaande.

Natuurlijk blijven er vragen. Wanneer wordt novum tot eschaton? Moltmann zelf erkent het niet-objectiveerbare karakter van de inhoud van de hoop. Maar dat geeft, en daar gaat het ook Heering om, vrijheid aan de moraal

'om alle gegevens van verleden en heden ondergeschikt aan en bruikbaar voor de toekomst te maken. De hoop kan bovendien bewaren voor moralistische verkramping. De geldende moraal mag op haar bruikbaarheid worden getoetst en gerelativeerd'.⁴³²

Tenslotte schrijft J. de Graaf over Moltmann aan het eind van een artikel over de zogenoemde nieuwe moraal.⁴³³ De Graaf uit kritiek op het feit dat bij de formulering van een nieuwe moraal alleen de categorie van de liefde op het heden betrokken wordt. De categorie van het geloof wordt betrokken op het verleden, de hoop op de toekomst. Maar zonder het heden van het geloof heeft de liefde geen grond. En ook de hoop is voor het heden relevant:

'Maar misschien is het goed om ook vanuit de hoop als de "harts-tocht voor wat door de opstanding van Christus mogelijk gemaakt is", om met Moltmann te spreken, de ethiek van de liefde een nieuw élan te geven. Is niet de hoop, alweer in de woorden van Moltmann een onuitputtelijke bron voor de scheppende, inventieve fantasie van de liefde?

Eschatologie en futurologie vallen niet samen, heb ik in Wending betoogd. Maar eschatologische ethiek geeft wel de kracht om te anticiperen, om zich te richten op de partiële en voorlopige realisaties van het doorbrekende Rijk van God in onze slechte werkelijkheid'.⁴³⁴

Een aantal jaren later, in het *liber amicorum* voor H.J. Heering, komt De Graaf op Moltmann terug. Er klinkt nu meer distantie door. Die hangt samen met zijn eigen denkontwikkeling. Hij heeft aarzelingen gekregen bij een eschatologisch ethos dat als leidraad moet dienen bij praktisch-ethische beslissingen:

432. A.w., 109.

433. In *IdW* van 31 augustus 1968.

434. De Graaf, 'Moraal in de storm – ethiek in het geding', in: *IdW* 1968 (23/24), 478.

‘Veel wordt vooral sinds Moltmann over de hoop als motief gesproken en over de toekomst. Ik heb mezelf daaraan ook bezondigd, maar ik zou nu niet meer zo makkelijk over eschatologisch ethos spreken. Het is te vaag om als leidraad te dienen voor ethische beslissingen. Natuurlijk kan men wel naast goede redenen, genomen uit vroegere ervaringen, keuzen en gevolgde regels, ook kiezen, oordelen en regels formuleren, die men rechtvaardigt door middel van “forward looking reasons” (de uitdrukking is van Miss G.M. Anscombe), maar die zijn dan verwoord in concrete verwachtingen en niet in een “open toekomst” of een de geschiedenis transcenderend Godsrijk’.⁴³⁵

Concluderend: Moltmanns theologie van de hoop kreeg bij genoemde auteurs een niet onkritisch maar toch positief onthaal, het meest bij De Jong. Als vrijzinnig protestanten wilden zij theologiseren in rapport met de tijd. In Moltmann herkenden zij iemand die dat in de revolutionaire jaren zestig van de twintigste eeuw daadwerkelijk en op aansprekende wijze wist te doen, zonder daarbij de bijbels-eschatologische achtergrond uit het oog te verliezen. Een verre blijk van die waardering voor Moltmann is wellicht nog terug te vinden in de remonstrantse Belijdenis 2006, die spreekt van de roeping om kerk te zijn ‘in het teken van de hoop’.

435. J. de Graaf, ‘Meta-ethiek en christelijk ethos’, in: *God, goed en kwaad*, 114-115. Hierover ook Heering, Noordegraaf, Zeldenrust, *Hannes de Graaf 1911-1991*, 39 en De Jongh, *Hannes de Graaf*, 302: ‘De theoloog moet bij een morele of anderszins normatieve stellingname een rationele, heldere verantwoording geven’.

Hoofdstuk 5

Toetsing hypotheses en slotbeschouwing

In dit slothoofdstuk komen wij terug op de in het eerste hoofdstuk geformuleerde hypotheses. Dat waren, kort samengevat:

- het vrijzinnig protestantisme zal in eschatologics eerder aandacht besteden aan het presente dan aan het toekomstige, eerder aan het universele dan aan het individuele, en dat alles op idealistische wijze;
- nadruk zal daarbij worden gelegd op de verbinding van eschatologie en ethiek, inclusief een zich mede door mensenhand in de geschiedenis realiserend rijk van God;
- ratio en modern wereldbeeld spelen op de achtergrond een belangrijke rol wanneer het vrijzinnig protestantisme zich met eschatologische vragen bezighoudt. De behoefte aan herinterpretatie en symbolische uitleg van eschatologische beelden en gedachten is dus steeds aanwezig.

In 5.1 worden deze hypotheses getoetst, waarbij gebruik wordt gemaakt van de conclusies, zoals getrokken in 3.3.3 naar aanleiding van het bestudeerde materiaal. Dit impliceert dat de toetsing zich concentreert op het werk van Roessingh en zoon en vader Heering. Heel kort zal daarnaast ook de links-vrijzinnige inbreng worden verdisconteerd.

In een slotbeschouwing (5.2) pogen we, in de geest van de onderzochte auteurs, een tweetal accenten aan te geven in een hedendaagse vrijzinnige kijk op de laatste dingen. We betrekken daarbij de in 2006 vastgestelde nieuwe remonstrantse Geloofsbelijdenis.

5.1 Toetsing hypotheses

5.1.1 Welk type eschatologie?

Na bestudering van het materiaal in hoofdstuk 3 trokken we de conclusie (3.3.3) dat bij de bestudeerde auteurs alle themata uit de eschatologie ter sprake komen, maar dat ze niet alle even belangrijk zijn. De universele overkoepelt de individuele voleinding, het gaat om vervulling én verwachting (er bestaat een verbinding tussen presente en toekomstige eschatologie), en tenslotte: een realistische voorstelling van de eeuwigheid wordt niet uitgesloten maar bepaald ook niet omarmd.

Navolgend schema geeft in algemene zin aan welke accenten kunnen worden gelegd bij de doordenking van eschatologische vragen. Vanzelf-

sprekend hebben ook de door ons onderzochte auteurs die accenten gelegd.

Nadruk kan bijvoorbeeld worden gelegd op het gerealiseerde/presente óf op het toekomstige karakter van het heil; op de individuele óf op de universele aspecten, en tenslotte op het realistische óf op het idealistische karakter van eschatologische begrippen en beelden.

Binnen het basisonderscheid 'gerealiseerd/present' en 'toekomstig' zijn nadere accenten mogelijk. Zo is er een type 'gerealiseerde/presente eschatologie' dat de nadruk legt op het individuele heil en de heilsverwachting realistisch formuleert. Er is ook een type gerealiseerde/presente eschatologie dat de nadruk legt op het individuele heil maar de verwachting idealistisch formuleert, enzovoort.

Te onderscheiden accenten in de doordenking van eschatologische vragen	
Het heil is gerealiseerd/present, er is sprake van 'eeuwigheid hier en nu' (Bultmann).	Type A 1 present individueel realistisch A 2 present universeel realistisch A 3 present individueel idealistisch A 4 present universeel idealistisch
Het heil is toekomstig, Gods toekomst ligt (grotendeels) nog in het verschiet (Moltmann).	Type B 1 toekomstig individueel realistisch B 2 toekomstig universeel realistisch B 3 toekomstig individueel idealistisch B 4 toekomstig universeel idealistisch

Het gaat als gezegd om accenten. In alle typen A valt de nadruk op het reeds gerealiseerde/presente heil. Dat wil niet zeggen dat er dus helemaal niets meer wordt verwacht ten aanzien van de toekomst. In alle typen B valt de nadruk op het toekomstige heil. Dat wil niet zeggen dat Jezus' komst in de wereld niet óók een vorm van presentie van het heil impliceert, maar het accent ligt hier op het belofte-karakter van zijn komst.⁴³⁶

436. Berkhof noemt Barth als voorbeeld van de eerste, Moltmann als voorbeeld van de laatste opvatting. Over Moltmann: 'De samenhang met het midden (spec. de opstanding van Jezus) wordt niet geloofchend, maar dit midden wordt geheel als verwijzende promissio opgevat' (Berkhof, *Christelijk geloof*, 546). Van de Beek meent dat met de komst van Christus de tijd is vervuld en dat het einde der tijden is aangebroken. Maar als de nadruk valt 'op de bekering van de mens', dan wordt het accent naar de toekomst verschoven. Dat is precies wat het 'arminianisme' doet (*God doet recht*, 149).

Bij de begrippenparen individueel/universeel en realistisch/idealistisch gaat het eveneens om accenten.

Op grond van de eerste hypothese zouden we verwachten de behandelde auteurs te kunnen plaatsen in het vierde type eschatologisch ontwerp, A 4: de nadruk ligt op de presentie van het heil dat eerder in universele dan in individuele termen wordt geformuleerd en idealistisch van toonzetting is. Maar die verwachting komt slechts gedeeltelijk uit.

Bij Roessingh is sprake van een combinatie van het vierde en het achtste type eschatologisch ontwerp, te weten A 4 en B 4. Er is aandacht voor de presente én toekomstige aspecten van het heil (voor het axiologische én het teleologische motief), dat vervolgens in alle voorlopigheid in voornamelijk universele en idealistische termen nader wordt aangeduid.

Wat H.J. Heering betreft kan gesproken worden van een accent op het achtste type, B 4. Het toekomstige van het heil prevaleert, het wordt, zeker in zijn dissertatie, in nogal idealistische termen gevat en het universele aspect krijgt de meeste aandacht.

Bij G.J. Heering tenslotte gaat het om een combinatie van het vijfde en achtste type, B 1 en B 4. Ook hier prevaleert het toekomstige, dat gedeeltelijk in idealistische termen wordt geschilderd. Tegelijk spelen realistische voorstellingen wel degelijk een rol, bijvoorbeeld als het individueel-eschatologisch gaat om de onsterfelijkheid van de ziel en universeel-eschatologisch om de uiteindelijke realiteit van het Godsrijk. Er is sprake van complementariteit van het universele en individuele aspect, geconcretiseerd in het tweeluik van *De verwachting* en *De menselijke ziel*.

Tegenover deze drie auteurs staan H.T. de Graaf en Faber duidelijk in een traditie van 'humanistische eschatologie', waarbij het accent presentisch en universeel-idealistisch te noemen is (type A 4).⁴³⁷

437. Een goed voorbeeld is ook Van Holk, 'Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting', in: *Theologie en Praktijk* 1941 (4/7), met name 198-202. Hij ziet het als de enige mogelijkheid om voorbij het evolutionistisch model van de modernen te geraken en toch niet terug te vallen in het naïef bijbels realisme van de orthodoxie (198). Men noemt dat dan maar "'pantheïstische vervluchting" of 'spiritualistisch symbolisme' (201).

5.1.2 Eschatologie en ethiek

In joden- en christendom hebben eschatologie en ethiek met elkaar van doen. Eschatologie motiveert ethiek en geeft ethiek doorzettingsvermogen (waarbij natuurlijk opnieuw onderscheiden kan worden tussen individuele en universele eschatologie). Zo verbindt G.J. Heering in algemene zin de 'wereldveroverende kracht der oude Christenen' met het feit 'dat zij leefden uit de opstanding en in de verwachting van het komende Koninkrijk'⁴³⁸. Eschatologie maakt ethiek kritisch ten aanzien van bestaande verhoudingen en het komend (laatste) oordeel geeft aan het leven morele ernst.⁴³⁹ Zonder toekomstperspectief zou kunnen worden volstaan met een hedonistisch: 'Laten we eten en drinken, want morgen sterven we'.⁴⁴⁰ We hoorden hierover het nodige bij J. de Graaf (zie slot 4.4.2).

Overigens hoeft de invloed van eschatologie op ethiek niet alleen als positief te worden opgevat. Eschatologie kan mensen ook in het (trieste) leven hier en nu doen berusten op grond van de belofte van een gelukkig leven na de dood. En in verkeerde handen kan een overspannen toekomstverwachting uitnodigen tot gewelddadig activisme, waarbij de komst van het Godsrijk afgedwongen wordt.

In 3.3.3 concludeerden we dat ook bij de onderzochte auteurs eschatologie en ethiek op elkaar betrokken zijn. Het rijk van God tot stand brengen, dat is mensen niet gegeven. Maar, geholpen door Gods Geest, een bijdrage leveren, dat *kunnen* mensen en dat *moeten* mensen dan ook. Gods rijk zet zich door, ook zonder ons, maar tegelijk is de komst ervan toch mede verbonden met onze bekering, met opstanding als actief beginsel. De profetische houding, die omkeer als belangrijkste voorwaarde stelt voor de komst van de Messias, klinkt in de ontwerpen mee. In navolgend schema wordt getoond op welke wijze belangrijke eschatologische noties bij de betrokken auteurs ethische relevantie hebben:

438. *De menselijke ziel*, 176. In *Hoe ik tot mijn geloof kwam* heet het naar Jesaja 40: 31 dat zij die Gods koninkrijk verwachten nieuwe kracht ontvangen, 'zij lopen en worden niet moede, zij wandelen en worden niet mat' (81).

439. De Kruijf, 'Eschatologie en ethiek', in: *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten*, Assen 2004, 99. Hij noemt dit overigens een psychologisch aspect van het ethos (a.w., 94).

440. G.J. Heering citeert hier het bekende vers uit 1 Korintiërs 15: 32 (*De menselijke ziel*, 152).

Wijze waarop bij onderzochte auteurs eschatologische noties ethische relevantie hebben	
Jezus Christus:	door de blik op Christus' leven, sterven en opstanding te richten ziet de mens wat hij zelf moet doen, hoe hij Hem kan navolgen.
Geest:	ook zedelijk van aard; de daden van de mens, gericht op Gods rijk, dragen het zegel van de Heilige Geest (geest als 'enabling grace').
Rijk van God:	impliceert richtlijnen voor ons individuele en collectieve gedrag in het heden, want het houdt gerechtigheid, broederschap en vrede in.* Stichten kunnen mensen het rijk niet, deze wereld ombuigen in de goede richting wel. Hiermee verbonden is de notie van theocratie als voorbereiding (niet: opbouw) van Gods rijk. Theocratie dient de eeuwige wetten van gerechtigheid, broederschap en barmhartigheid te kennen en de aardse wetten daaraan zoveel mogelijk te conformeren.
Opstanding:	opstanding is ook een actief beginsel. Zonder bekering en wedergeboorte is er geen opstanding tot het rijk van God.
Gericht:	Gods liefde gaat tot allen uit, maar niet allen beantwoorden die liefde. Terwille van de zedelijke wereldorde is vergelding en vereffening noodzakelijk.
Eeuwig leven:	wordt geschonken en vergt tegelijk bekering. Het christendom heeft het leven uit de dood aan ethische voorwaarden gebonden. Er is geen 'goedkope' onsterfelijkheid.
Antropologische noties:	de zedelijke eis der voleinding, heimwee naar verloren gerechtigheid.
De bijdrage van de mens:	ombuigen in de goede richting, indirect de weg bereiden.
Kerk:	voorbode van het komende rijk van vrede en gerechtigheid.

* A. van den Beld noemt de Godsrijk-verwachting te ver weg voor de formulering van een sociale ethiek, maar toch van belang ('Eschatologie en ethiek', in: *Is geloof een deugd? Studies over God, deugd en het eeuwige leven*, 57-59). In die lijn ook De Kruijf: de eschatologie bestrijkt zeker niet systematisch alle velden van moreel handelen maar accentueert wel bepaalde elementen ('Eschatologie en ethiek', 94). De Kruijfs recente *Ethiek onderweg. Acht adviezen*, Zoetermeer 2008, is een poging om, eschatologisch geïnspireerd, zo concreet mogelijk te worden.

We veronderstelden dat bij de onderzochte auteurs grote aandacht uit zou gaan naar de verhouding tussen eschatologie en ethiek. Kwantitatief valt dat nog wel mee (of tegen), tegelijk toont het schema aan hoe op vele momenten eschatologie en ethiek in hun werk met elkaar verbonden zijn. Overigens leidt dit niet tot versmalling van eschatologie tot ethiek ('moralisering van de eschatologie'). Daarvoor is de blik van de auteurs zoals we hebben gezien veel te breed gericht.

Tevens veronderstelden we dat in de relatie eschatologie-ethiek nadruk zou worden gelegd op de (negentiende-eeuwse) liberale gedachte van een zich mede door mensenhand in de geschiedenis realiserend rijk van God. De betrokken auteurs tonen zich voor die gedachte huiverig. Van semipelagianisme en activisme wensen zij niet te worden beschuldigd. Maar toch, de door Gods Geest geïnspireerde mens is bepaald niet afwezig als het gaat om de komst van het koninkrijk van God. Een gematigde vorm van synergisme is (ook bijbels) verantwoord. De mens wordt een (meer of minder) bescheiden rol toebedacht bij de verwerkelijking van Gods rijk. Ombuigen in de goede richting kan, indirect de weg bereiden is mogelijk, opstanding is óók een actief beginsel. H.J. Heering kan zelfs stellen dat de opstanding te maken heeft met het streven naar een internationale rechtsorde.

Wat tenslotte de links-vrijzinnige auteurs H.T. de Graaf en Faber betreft: ook bij hen speelt de ethiek een belangrijke rol. Het heeft te maken met hun identificatie van God en hoogste goed, van het rijk van God met het leven in goedheid, waarheid en schoonheid, en tenslotte met hun geloof in het vermogen van de mens om een rol te spelen in de komst van dat rijk.

5.1.3 Hermeneutische vragen

De derde hypothese veronderstelt dat er géén behoefte bestaat aan herinterpretatie en symbolische uitleg van de 'vormen der oud-Christelijke toekomstverwachting', als ratio en modern wereldbeeld inzake het geloof op grote afstand worden gehouden. Wordt die afstand echter kleiner, dan zal de behoefte navenant toenemen.

Hoewel de meeste van de besproken auteurs zich keren tegen een volkomen symbolische interpretatie van eschatologische begrippen en beelden, zijn zij zich zeer bewust van de nabijheid van ratio en modern wereldbeeld, ook inzake het geloof. Zij zien de kloof die veel (vrijzinnig) gelovigen ervaren tussen historisch en wetenschappelijk bepaald wereldbeeld en godsdienstige waarheid, juist ook in eschatologiscis. Die kloof roept hermeneutische vragen op, ratio en modern wereldbeeld kunnen inzake het geloof nu eenmaal niet buiten de deur worden gehouden. Maar hoe kan de bijbels-eschatologische boodschap vandaag de dag dan zo worden verwoord dat de kern van die boodschap behouden blijft én verstaan wordt door mensen van nu?

Die vraag is het startpunt voor een zoektocht naar de verwoording en verbeelding van een geloofswaarheid die onze tijd-ruimtelijke werkelijkheid te boven gaat, maar tegelijk op de aardse realiteit in wil gaan en er niet van mag worden 'losgezongen'. Hoe worden daarbij de Scylla van reductionisme en de Charybdis van biblicisme vermeden?

Tijdens de zoektocht worden eschatologisch geladen termen als opstanding en rijk van God als 'historische mythen' betiteld en pneumatisch verstaan (H.J. Heering). Er wordt gesproken van 'gebroken mythen' (G.J. Heering). Zo worden de mogelijkheden afgetast om in een mythische, pneumatische, dichterlijke taal van de bijbelse boodschap te getuigen zonder de relatie met ruimte en tijd geheel te verliezen. Over het eeuwige leven wordt terughoudend gesproken, en of bijvoorbeeld de parousie als een reële wederkomst moet worden verstaan óf als de komst van Jezus' geest, dat blijft een open vraag. Met hulp van het door G.J. Heering gemaakte onderscheid tussen eerste en tweede symbolen hóeven ook niet alle in de eschatologie gebruikte woorden en beelden over één kam te worden geschoren en óf altijd realistisch óf altijd idealistisch te worden uitgelegd. Misschien is er ook nog een 'tussenvorm' denkbaar. En daarnaast is er natuurlijk verwerpelijke speculatie.

Toch weerklinkt tijdens de tocht steeds de kritische vraag van De Haas naar een selectie-criterium: als bijvoorbeeld opstanding en wederkomst noch geheel geestelijk, noch geheel lichamelijk moeten worden opgevat, hoe dan wel? En... waarom gaat de ene bijbelse verwachting wel, de andere niet in vervulling? Wat is nu precies het verschil tussen realistisch en reëel (en evenzo tussen mythologisch en mythisch)?

Bij De Haas zelf en andere links-vrijzinnigen lijken deze vragen te verstommen als het hun eigen ontwerp betreft. Alles mag dan geestelijk en/of symbolisch worden opgevat. Maar de daarbij gebruikte idealistische noties staan evenzogoed op gespannen voet met het moderne, wetenschappelijk gevoede wereldbeeld.

5.2 Een vrijzinnige kijk op de opstanding en op de mens als medearbeider

In een korte slotbeschouwing willen wij, de bestudeerde auteurs indachtig, een tweetal eschatologische kernbegrippen nader in ogenschouw nemen. Gekozen is voor kernbegrippen die vaak worden gezien als bepalend voor het onderscheid tussen rechtzinnig en vrijzinnig. Het betreft de opstanding, door rechtzinnigen meestentijds realistisch opgevat, door vrijzinnigen symbolisch geïnterpreteerd, en daarnaast de mens als medearbeider aan de komst van Gods rijk. Rechtzinnigen spreken over het medearbeider zijn vaak heel terughoudend. Vrijzinnigen vertonen de neiging om de het-koninkrijk-tegemoet-gaande mens een hoge opdracht en taak mee te geven voor onderweg, dit mede ingegeven door een optimistisch(er) mensbeeld.

Wij laten ons in het navolgende mede inspireren door de remonstrantse Belijdenis 2006, waarover nu eerst een enkel woord.

Er wordt wel gesuggereerd dat na de 'oplossing van het rechts-modernisme in de midden-orthodoxie'⁴⁴¹ een humanistische vorm van vrijzinnigheid (opnieuw) een belangrijke rol speelt binnen het vrijzinnig protestantisme.⁴⁴² Dit maakt benieuwd naar het 'eschatologisch gehalte' van de na breed beraad aanvaarde (en als bijlage in dit boek opgenomen) remonstrantse Belijdenis 2006.⁴⁴³ Eschatologische noties blijken in deze tekst bepaald niet te ontbreken. Over Jezus heet het dat Hij de mensen liefhad en gekruisigd werd maar dat Hij leeft, 'zijn eigen dood en die van ons voorbij'. Over God heet het dat Hij ons 'de weg van vrijheid en gerechtigheid wijst en ons wenkt naar een toekomst van vrede'. Mensen worden geroepen om 'kerk te zijn in het teken van de hoop' en geloof wordt uitgesproken

'in de toekomst van God en wereld,
in een goddelijk geduld dat tijd schenkt
om te leven en te sterven en om op te staan,
in het koninkrijk dat is en komen zal,
waar God voor eeuwig zijn zal: alles in allen'.

De bestudeerde theologen zouden als het ware mee hebben kunnen schrijven aan deze belijdenistekst. In nog geen 300 woorden zijn de nodige (eigentijdse, soms poëtische verwijzingen naar) eschatologische noties opgenomen. Daarmee doet de tekst in eschatologische gerichtheid niet onder voor de sterk door G.J. Heering beïnvloede belijdenistekst van 1940.⁴⁴⁴ Integendeel, de kortere tekst van 2006 legt sommige eschatologische accenten nog duidelijker, zo bijvoorbeeld in de passages over Jezus, God en kerk.⁴⁴⁵

In een tweetal boeken dat rond het 'remonstrantse belijdenisproject' verscheen werd door verschillende auteurs een aantal gedachten rond centrale begrippen uit remonstrantse belijdenisteksten nader uitgewerkt. Het accent ligt daarbij op de menselijke zijde van het geloof, op het (ver)beeldende, poëtische, metaforische karakter van geloofstaal én op de

441. Van Driel, 'De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme', 211.

442. Zo bijv. Meijering die meent dat de links-vrijzinnige theologie allerminst zijn tijd heeft gehad (*Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, 453).

443. Op 10 juni 2006, in de Algemene Vergadering van Bestuur van de Remonstrantse Broederschap. Gesproken wordt van de Belijdenis 2006, dit in onderscheid van de remonstrantse Belijdenissen van 1621 en 1940.

444. Van Holk nam het initiatief en gaf een voorzet, G.J. Heering maakte het eerste ontwerp. Zie Kuiper en Van Leeuwen (eds), *Als een vuurbaken*, 78-79.

445. Daarmee is natuurlijk nog niets gezegd over de vraag of en hoe deze gedachten in de gemeenten leven. Vergelijk G.J. Heering, die in een rede in 1931 de protestantse 'geloofsgedachte' verweet dat de verwachting van het koninkrijk Gods niet leefde: 'Deze verwachting is slechts een credo-artikel, geen geloófsbelijdenis, geen vurige hoop' (*Militia Christi*, Arnhem 1936, 30).

werking van de geest.⁴⁴⁶ Het zijn precies deze kenmerkende accenten die ook een rol spelen bij een hedendaagse vrijzinnige kijk op de opstanding (5.2.1) en op de mens als medearbeider van God (5.2.2).

5.2.1 De opstanding en de zeggingskracht van bijbelse symbolen

Hoe realistisch of symbolisch moeten eschatologische kernbegrippen worden opgevat? Dient bij de beantwoording van die vraag de nadruk te worden gelegd op het (ver)beeldende, poëtische, metaforische karakter van geloofstaal? Zulke vragen stelt (juist) het vrijzinnig protestantisme zich⁴⁴⁷ en in een specifiek op de remonstranten toegespitst artikel noemt Th.M. van Leeuwen dat zelfs een kerntaak van remonstrantse theologie: te zoeken hoe de bijbel zó in onze tijd kan worden vertolkt dat zowel aan de bijbel als aan de hedendaagse werkelijkheid recht kan worden gedaan. De 'zeggingskracht van de bijbelse symbolen' moet hervonden worden⁴⁴⁸ en meerdere van de in deze studie onderzochte auteurs hebben daartoe een poging ondernomen.⁴⁴⁹

Die poging tot het hervinden van zeggingskracht spitst zich toe bij de duiding van Jezus' opwekking uit de dood. Immers, daar botsen bijbelse boodschap en modern wereldbeeld in ieder geval hevig en mede daardoor blijft het 'geding over de opstanding' een van de kernpunten van de tegenstelling tussen rechtzinnig- en vrijzinnig-gelovigen.⁴⁵⁰

Zoals vaak wordt gesteld: rechtzinnigen geloven realistisch in Jezus' opwekking uit de dood (kruis en opstanding zijn reëel in de werkelijkheid plaatsvindende gebeurtenissen geweest), vrijzinnigen interpreteren de opstanding eerder geestelijk en-/of symbolisch (hetgeen nog niet hetzelfde hoeft te zijn). Als vermeld (3.2.7.2) meende G.J. Heering in de jaren vijftig dat de scherpe kantjes van die tegenstelling verdwenen waren. Vrijzinnigen zagen volgens hem in dat, 'hoe geestelijk ook gedacht', een herrijzenis had plaats gevonden 'die tot het bewustzijn van zijn aanhangers doordrong', en rechtzinnigen legden niet meer zo eenzijdig de nadruk op 'de vleselijke opstanding', een nadruk die de vrijzinnigheid altijd had tegengestaan.⁴⁵¹

446. Zie het commentaar van A.K.H. Berlis en F.A. Maas in Mijne Bosman, Johan Goud en Marius van Leeuwen (eds), *Een weg van vrijheid. Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis*, Zoetermeer 2006, 93-100.

447. Maar natuurlijk niet het vrijzinnig protestantisme alleen. Vergelijk Brunner: 'Wie sollte der Mensch, der im Worte Gottes sein wahres Sein erkennt, andere als inadäquate Begriffe haben? Wie sollte er diese Wahrheit, die alle Vernunft übersteigt, anders als inadäquat, in mythischen Symbolen, ausdrücken können?' (*Dogmatik Band III*, Zürich 1964, 455).

448. Van Leeuwen, 'Remonstrantse theologie als hermeneutiek', in: *In het spoor van Arminius*, 163-165.

449. Zo bijvoorbeeld G.J. Heering en De Jong.

450. Meijering herinnert aan het woord van Noordmans: 'De waterscheiding tussen rechtzinnig en vrijzinnig loopt over de feestdagen, in het bijzonder Pasen' (*Nog te geloven?*, 54).

451. G.J. Heering, *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, 55. De links-vrijzinnige Van Holk noemde de vleselijke opstanding als vermeld een ongeloofwaardig leerstuk, zie n. 273.

Maar ondanks Heerings toenmalig optimisme blijkt de tegenstelling nog steeds te bestaan.⁴⁵² Illustratief is wat dat betreft de commotie die, in ieder geval in rechtzinnige kring, ontstond toen de hervormde theoloog F.O. van Gennep (1926-1990) in 1989 hartstochtelijk stelde: 'Ik geloof niet in de lichamelijke opstanding en evenmin in wonderen'. Het 'dat' van de opstanding is veel belangrijker dan het 'hoe', en door het 'hoe' als een mirakel centraal te stellen wordt het moderne mensen onmogelijk gemaakt in het 'dat' van de opstanding te geloven.⁴⁵³

Bij G.J. Heering zelf, evenals bij Roessingh, komt de opstanding slechts zijdelings ter sprake. Veel meer over (de betekenis van) de opstanding lezen we bij H.J. Heering en J.M. de Jong. Zij benadrukken beiden het belang van het opstandingsgeloof, het is immers de bres die in de wereld geschoten is. Lastige vragen omtrent het hoe van de opstanding gaan zij niet uit de weg. Tegelijk worstelen ook zij met de vraag op welke wijze de betekenis van Jezus' opwekking uit de dood voor hoorders van nu kan worden verwoord, zonder die verwoording geheel te laten opgaan in een symbolische dan wel pneumatische uitleg.

In het voetspoor van H.J. Heering en De Jong maken we drie opmerkingen over een hedendaagse vrijzinnige kijk op de opstanding. Daaraan vooraf gaan nogmaals de betreffende woorden uit de Geloofsbelijdenis 2006, woorden die staan in een traditie van aanduidenderwijs over de opstanding spreken, zelfs zonder dat het begrip expliciet wordt genoemd:

'Hij had de mensen lief en werd gekruisigd
maar leeft, zijn eigen dood en die van ons voorbij.'

(1) Jezus' opwekking uit de dood is en blijft het kernverhaal uit de christelijke geloofstraditie, overigens zonder dat dat feit het verhaal van Jezus' leven in de schaduw mag stellen (pas als duidelijk is wat er in Jezus' leven op het spel staat, heeft het zin naar zijn opstanding te vragen). De vraag naar het 'hoe en wat' van de opstanding is niet op eenduidige en/of voor het verstand bevredigende wijze te beantwoorden.⁴⁵⁴ De opstanding is en blijft geloofsgeheimenis, en dat is maar goed ook: aan het historisch verifieerbare gaat zij voorbij, onze opvattingen van waarheid en werkelijkheid

452. Zoals ook blijkt uit de aanhoudende pogingen haar te boven te komen, zoals: Van den Brom, 'Opstanding in voortgaand debat', in: *Kerk en Theologie* 2006 (57/3), 197-215. Hij benadrukt de communicatieve aspecten van het Paasverhaal. Het wil meer zijn dan een reconstructie van historische gebeurtenissen en ook bij de hedendaagse (gelovige) hoorder Jezus present stellen en hem uitnodigen in beweging te komen.

453. De citaten zijn ontleend aan het artikel 'Het is beslist', opgenomen in de bundel *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus*, Baarn 1989. Van de Beek meent dat de 'diepste drijfveer' van Van Gennep om de lichamelijke opstanding te ontkennen gelegen is in de ervaring 'dat God niet fysisch ingrijpt in de wereld' (*God doet recht*, 79).

454. In ieder geval vanwege het feit dat volgens de historische kritiek het 'historisch-informatieve gehalte van deze teksten in de profane zin van het woord' laag moet worden aangeslagen (Jansen, *Door Simon gezien*, 316).

overstijgt zij. Jezus' opwekking uit de dood roept in de aardse werkelijkheid om ons heen én in onszelf uitzicht en verlangen wakker die zonder het verhaal van Pasen niet zouden bestaan. En precies dat maakt dit gebeuren voor ons van levensbelang.

Het is het goed recht van vrijzinnigen om Jezus' opwekking op niet-lichamelijke, pneumatische dan wel symbolische wijze te duiden. Mits ook zij de mogelijkheid open houden dat de opstanding toch nog weer anders geduid moet worden dan zij, met hún beperkingen, plegen te doen (denk aan De Jong, die de vrijzinnige neiging memoreert om 'de moderne houding tegenover de natuurwerkelijkheid' hier het laatste woord te geven). Wie de vraag naar aard en realiteit van de opstanding definitief beantwoordt meent te hebben (opstanding is primair lichamenlijk bedoeld, of 'alleen maar' geestelijk gebeuren, 'alleen maar' metafoor), haalt de spanning van Pasen af en miskent het geheimeniskarakter ervan. Dan wordt Pasen onschadelijk gemaakt en buiten werking gesteld. Geloven in Jezus' opwekking betekent: open staan voor Gods bevrijdende liefde, die ons juist op Pasen op bijzondere wijze wordt onthuld, en ingaan op de appellerende kracht van het Paasverhaal dat ons wil raken in de kern van ons bestaan, aan dood en verderf voorbij.⁴⁵⁵

(2) Een tweede opmerking: als Pasen geheimenis is en blijft, en juist zo waarde voor ons heeft, wat geeft het ons dan nog meer? Jezus' opwekking uit de dood gunt ons een blik op de toekomst die het mogelijk maakt dat wij het in het hier en nu, in alle voor- en tegenspoed van ons aardse bestaan, volhouden, dat wij kunnen blijven geloven, hopen, liefhebben en dat wij tekenen zien in de tijd. Opstanding en toekomst(-verwachting) zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Jezus' opwekking is een belofte van Godswege die zich uitstrekt naar ieders toekomst toe (individueel en tezamen, hier mag niet individualistisch worden gedacht): de toekomst van de Heer is daar!⁴⁵⁶ Christus is niet de enige, maar wel de eerste 'van de gestorvenen' (1 Korintiërs 15: 20), die uit de dood is opgewekt. De geschiedenis van Jezus' opwekking laat midden in de geschiedenis de afloop ervan bevroeden. Niet de dood maar het leven heeft het laatste woord.

Dat betreft als gezegd zowel het individuele als het universele heil. Volgens de remonstrantse Belijdenis 2006 leeft Jezus, 'zijn eigen dood en die van ons voorbij'. Dat suggereert dat ook *onze* dood mee opgenomen is in het plan van God en dat in enigerlei vorm sprake zal zijn van een leven na de dood. Hierover zal het vrijzinnig protestantisme iets te zeggen moeten hebben, indachtig de uitspraak van A. von Harnack dat het een illusie van sommige protestanten is 'dat men het christendom zou kunnen verande-

455. Kuitert spreekt in het kader van de opstanding van de noodzaak 'dat de werkelijkheidsopvatting principieel open blijft' (*De realiteit van het geloof*, 125). Jezus is in zijn opstanding 'aanvang van een nieuwe wereld' die niet inpasbaar is in 'onze verouderde bestaansontwerpen'. Jezus in zijn opstanding kritiseert en diskwalificeert die ontwerpen (a.w., 131).

456. Beginvers gezang 199 *Liedboek voor de kerken*.

ren in een religie van het alleen hier en nu'.⁴⁵⁷

Overigens zijn leven en dood daarbij niet alleen fysieke categorieën: ook vol van leven kan een mens door de dood omgeven zijn (zoals de verloren zoon in het evangelie naar Lucas⁴⁵⁸). Jezus' opstanding heeft met overwinning op de dood midden in het leven van doen, én met continuïteit over de grenzen van de dood heen. In alle voorzichtigheid heet het in een remonstrantse tekst over de fysieke dood:

'Maar hoe hij komt, hij is of wordt mee opgenomen in het plan van God.

Hierdoor is hij geen einde, doch overgang;
brengt geen scheiding slechts, doch ook hereniging;
en voert niet tot vernietiging, doch tot vernieuwing in het licht.'⁴⁵⁹

Inderdaad, ook dan zet God 'in het licht' zijn gesprek met ons voort.

(3) Tenslotte, Jezus' opwekking uit de dood *vraagt* ook iets van ons. Ze vraagt om onze ommekeer en levensvernieuwing in woord en daad. Zoals de verloren zoon tot inkeer komt, zo kunnen en moeten ook wij tot inkeer komen, mens worden naar Gods bedoeling, en in navolging van Christus de komst van Gods rijk verkondigen en tegemoet leven, aan dood en verderf voorbij. Immers, 'ombuigen in de goede richting, dat kunnen wij' (Roessingh). Maar om dat te kunnen is geestkracht nodig die wij niet alleen uit onszelf opdelven. De leerlingen te Emmaüs ervaren dat om óp te kunnen staan en terug te keren naar Jeruzalem eerst een bijzondere ontmoeting hun deel moet worden, een ontmoeting waarin hun nieuwe geestkracht geschonken wordt.

5.2.2 De mens als medearbeider en de werking van de Geest

Met de gedachte dat omkeer mogelijk is na ontvangen geestkracht, zijn we bij het tweede kernbegrip aanbeland, dat van de mens als medearbeider. De bestudeerde theologen hebben het steeds opnieuw verwoord: geen mens kan het koninkrijk van God op aarde stichten, maar ombuigen in de goede richting, dat is mensen in hun beste momenten dankzij de

457. Geciteerd bij Meijering, *Nog te geloven?*, 97. Zie ook zijn *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, 178. Het vrijzinnig protestantse spreken over de dood kenmerkt zich, zeker waar het betreft het 'hoe', door soberheid en terughoudendheid. Volgens Tjalsma onthoudt het zich 'van alle detailschilderingen inzake hemel, hel en vagevuur, goddelijk gericht en laatste oordeel' (*Waar is uw God?*, "Aan de andere zijde van de drempel", 8). Aan de basis ligt het vertrouwen dat de God van het leven ook de God is die ons voorbij het leven in zijn liefde vasthoudt.

458. Zie hierover J. Sperna Weiland, 'Mijn zoon hier was dood...', in: *De Gids* 1966 (129/4 en 5), 275-278. Over de geestelijke dood ook Tjalsma, 'De laatste dingen', in: *Remonstrants Weekblad* 1964 (23/44).

459. De complete tekst is te vinden in de *Liederenbundel ten dienste van de Remonstrantsche Broederschap* uit 1944, Verantwoording der plechtigheden, 'De Dood', XXVIII-XXIX. Later is de tekst in aangepaste én verkorte vorm opgenomen in *Orden van dienst, vormen van belijden en gebeden, aangeboden aan de Remonstrantse Gemeenten*, 1976, gebeden bij de dood (1).

werking van Gods Geest wel degelijk gegeven.⁴⁶⁰ Zó gesteld behoedt het de vrijzinnigheid voor de door Berkhof gesignaleerde (en reeds in 3.2.12.3 gememoreerde) dwaling van de liberale positie:

‘God is bezig in de wereld. En het koninkrijk Gods groeit. Dat laatste is de waarheid van de liberale positie. De dwaling is, dat men het daarom beschouwt als het werk der mensen, en het met de zedelijke en maatschappelijke vooruitgang vereenzelvigt’.⁴⁶¹

De remonstrantse Belijdenis 2006 spreekt in de antropologische inleiding van het vinden van onze bestemming, niet ‘in onverschilligheid en hebzucht’, maar ‘in wakkerheid en verbondenheid met al wat leeft’. Dat impliceert een levenshouding en -opdracht die samenhangt met geloof in Gods Geest die mensen ‘bezielt tot wat heilig is en goed’. Vervolgens plaatst de Belijdenis de bijdrage van de mens vooral in het kader van de roeping om *kerk* te zijn ‘in het teken van de hoop’. Natuurlijk bestaat er verband tussen de roeping van het individu en de roeping van de kerkelijke gemeente, maar de vrijzinnigheid denkt als vaker gezegd niet kerkelijk en heeft oog voor de bijdrage van de mens, óók als die niet in direct verband staat met de kerk. Die bijdrage hoeft ook niet eschatologisch gemotiveerd te zijn. Wat in Matteüs 25 gezegd wordt over de anonieme bijdrage aan de komst van het rijk spreekt niet alleen H.J. Heering zeer aan.⁴⁶² Maar als er eschatologisch gedacht en gesproken wordt, dan niet zonder verbinding met de ethiek, zowel de individuele als de sociaal-maatschappelijke. De boodschap van de komst van het rijk van God heeft consequenties voor ons (ethisch) leven en handelen hier en nu: ‘De toekomstperspectieven zijn bedoeld om onze houding in het heden te bepalen’.⁴⁶³ In de woorden van H.J. Heering:

460. Vergelijk de formulering van Van den Brom: ‘believers can understand their way of life as contributing to the realization of God’s Kingdom without claiming that they are building it’ (‘Eschatology and Time: Which Relationship?’, in: Van Egmond en Van Keulen (eds), *Christian Hope in Context Vol. 1*, 150).

461. Berkhof, *Christus de zin der geschiedenis*, 159. Over de werking van de Geest in ons zegt Berkhof (vergelijk Roessingh): ‘Het werk dat de Geest in ons wekt, kan de wereld niet uit haar ambivalentie verlossen. Maar wij kunnen, mogen en zullen daardoor de ambivalentie opvoeren en de grote polarisatie in de rijping van koren en onkruid verhaasten. In die zin zijn wij rechtstreeks medewerkers aan de komst van het Rijk’ (*Christelijk geloof*, 541). Meijering is zeer terughoudend, maar ook hij sluit niet geheel uit ‘dat wij al op een nieuwe manier kunnen handelen die kan verwijzen naar Gods toekomst’. Waar dat geschiedt is het een wonder (*Mijn tijd is mijn leven. Doordenken op Augustinus*, 90).

462. H.J. Heering heeft het waardierend over de ‘argeloosheid der onopzettelijkheid’, vanzelfsprekend zonder enige bijgedachte van beloning in het hiernamaals (*De opstanding*, 240). Ook Roessingh refereert aan deze passage uit Matteüs in ‘Eschatologie’, 521.

463. Berkhof, *Gegronde verwachting*, 68.

'De Remonstranten hebben altijd de neiging gehad evangelie en moraal nauw op elkander te betrekken (...) Arminius zelf voelde niets voor een puur spekulatieve, beschouwelijke theologie. Ge-loof en liefde behoren onlosmakelijk samen...'.⁴⁶⁴

In een vrijzinnig protestantse kijk op de laatste dingen kan zo het accent op synergisme liggen in plaats van op een 'geconstrueerd monergisme'.⁴⁶⁵

Hoe dan krijgt de voorbereiding⁴⁶⁶ van het koninkrijk van God vanuit de mens gezien gestalte? In het dienen van de kerk, maar juist ook in arbeid aan en in de samenleving. Dat laatste dient zelfs voorop te gaan. De werkelijkheid waarin wij leven moet 'opgeheven' worden in de richting van het koninkrijk, en cultuur en maatschappij maken daar deel van uit. Eschatologie breekt in in cultuur en maatschappij, maar dat leidt niet automatisch tot een vorm van minachting voor bijv. de cultuur. Bij alle in dit onderzoek besproken theologen speelt een in principe positieve cultuur-opvatting en -opdracht mee:

'Het vrijzinnig protestantisme aanvaardt de verantwoordelijkheid van de christen voor de wereld en stoot daarmee door tot een ethiek die de wereld accepteert, tot een "cultuur-protestantisme"'.⁴⁶⁷

Het besef van de werking van Gods Geest kan hier een al te activistische houding voorkomen: het is niet de mens zelf maar Gods Geest in hem die bezielt tot wat heilig is en goed. Maar in het 'spiritualistische' vrijzinnig protestantisme mag de Geest onder eschatologisch én ethisch gezichtspunt tegelijk worden beschouwd. De Geest kritiseert en relateert maar geeft ook kracht 'tot stilte en strijd'. Bij H.J. en G.J. Heering is de mens door de Geest al deelgenoot van het komende rijk en wordt hij er tegelijk aan herinnerd dat het rijk bestaat én komende is. Vanuit dat perspectief is een

464. H.J. Heering, 'Geloven en doen', in: *Hoe gaat het verder met de kerk*, Kort bestek nr 18, Utrecht 1973, 30. '(...) wie erkent dat God de wereld en ook hemzelf liefheeft, hoe kan hij anders dan zich in die liefde verheugen en ernaar handelen?' (34). Wat betreft 'mensen medewerking aan de komst van Gods rijk: 'En al zal de mens Gods Koninkrijk op aarde niet bouwen, hij moet er zich wel toe bekeren en die nieuwe orde met zijn gerechtigheid zoeken' (33-34).

465. Neuenschwander, *Het Nieuwe Vrijzinnig Protestantisme*, Delft 1956, 102.

466. Over het begrip 'voorbereiding' in de christelijke ethiek zie De Kruijf, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, Zoetermeer 1999. Naast voorbereiding als een vorm van onthechting staat 'voorbereiding als weg-bereiding': 'De rommel die de koninklijke weg ontsiert moet worden opgeruimd. Wat strijdig is met het Rijk Gods moet worden verwijderd. De verwachting uit zich in het "oprichten van tekenen" van dat Rijk' (118).

467. Neuenschwander, *Het Nieuwe Vrijzinnig Protestantisme*, 77. Dat betekent niet 'verwereldlijking' maar 'verwerkelijking van de Christusgeest in de wereld' (76). H. de Waal spreekt van een voor het vrijzinnig protestantisme kenmerkend 'geloof in de cultuur als "werkplaats van de Geest"' ('Vrijzinnigheid in de crisisjaren', in: *DNK* 2007 (67), 30). Zie Berkhof, *Christelijk geloof*, 562.

door Gods Geest geïnspireerde menselijke daad mogelijk, al betaalt een mens daarvoor (vaak) een prijs.

Hoenderdaal noemt de Geest een onderpand, 'ons door God gegeven opdat wij zullen blijven hopen op Zijn rijk'. Hij spreekt van een kritische functie van de Geest in eschatologisch perspectief, die ons laat zien 'dat ons menselijk werk nooit voltooid is en dat uiteindelijke voltooiing pas mogelijk is door God'.⁴⁶⁸ Maar Gods Geest mag ook worden verstaan als een de mensen vernieuwende én inspirerende kracht (J. de Graafs 'enabling grace').⁴⁶⁹ De Geest staat ons hier en nu bij, getuigt met onze geest en corrigeert en bemoedigt ons, juist ook in het verband van de komst van Gods rijk.⁴⁷⁰

En zoals de individuele mens begiftigd is met geestkracht, zo is ook de gemeente dat. Faber meende dat in het oudste christendom het pneuma aan de gemeente gebonden was: 'De gemeente representeerde hier op aarde in eschatologischen zin het Godsrijk en daarom openbaarde zij in haar midden ook de dynamis van den geest'.⁴⁷¹ De gemeente dient actief betrokken te zijn 'bij het losmaken van de heelmakende krachten die God al in de schepping gelegd heeft'.⁴⁷² Mensen worden geroepen om samen kerk te zijn 'in het teken van de hoop'.⁴⁷³ Met de waarschuwing voor identificatie van kerk en koninkrijk⁴⁷⁴ in het achterhoofd: de verwachting van het koninkrijk bepaalt taak en opdracht niet alleen van de individuele mens maar juist ook van de geloofsgemeenschap. En levend vanuit die verwachting kan ook de geloofsgemeenschap soms tot een voorlopig teken worden van de uiteindelijke gemeenschap van Gods koninkrijk. De kerk is niet het koninkrijk, maar zij is wel geroepen het te verkondigen in woord en daad.

468. Citaten uit *Geloven in de heilige Geest*, 153, 165. Overigens verwijt Vuyk Hoenderdaal de Geest puur eschatologisch op te vatten, uit angst de werking van de Geest in de ethiek te laten opgaan. Bij de achttiende- eeuwse remonstranten bestond er geen schroom 'een uitvoerige zedelijke eis te stellen aan de gemeente om de Geest op aarde te doen triomferen' (Vuyk, 'De opleiding tot predikant', 76). Vergelijk Van Holk die meent dat het de vrijzinnigen gaat om de vraag: 'hoe bouwen wij mensen een waardige levensgemeenschap onder de bezielende leiding van de Heilige Geest?' (Van Holk, *Het Vrijzinnig Protestantisme en de Maatschappij*, 9).

469. C.J. Labuschagne benadrukt 'de vernieuwende en bekwaammakende kracht van de Heilige Geest'. Labuschagne, *Zin en onzin over God*, Zoetermeer 1997³, 183.

470. Van der Kooi noemt de Heilige Geest in dit verband 'een voorproefje'. Mensen houden het alleen vol, ver weg van God, 'doordat God ons nu al het voorschot van de Geest heeft gegeven (2 Kor. 5: 1-8)' (*Tegenwoordigheid van Geest*, 18, 15).

471. Faber, *De Leer van den heiligen geest*, 43.

472. Van der Kooi, *Tegenwoordigheid van Geest*, 114-115.

473. Als gezegd, dit woord uit de Belijdenis 2006 herinnert aan Moltmann. Die plaatst de gemeente geheel in eschatologisch perspectief: 'Ihr den Horizont der Zukunft des gekreuzigten Christus zu eröffnen, ist die Aufgabe der christliche Gemeinde' (*Theologie der Hoffnung*, 312).

474. Van G.J. Heering, maar beslist niet van hem alleen. Ook Hoenderdaal benadrukt dat de kerk ten opzichte van het rijk Gods 'geen laatste doch voorlopige werkelijkheid' is (*Enkele aantekeningen omtrent gemeente en kerk*, Utrecht 1963, 8).

5.2.3 Een vrijzinnige kijk

Hier eindigt ons onderzoek naar een vrijzinnige kijk op de laatste dingen. Elke vrijzinnige kijk is natuurlijk mede een reactie op wat elders aan de orde is, maar dat maakt het niet minder interessant om ook van 'deze kijk' kennis te nemen.

Het zal de lezer inmiddels duidelijk zijn waarom in de titel van dit onderzoek wordt gesproken van een en niet van *de* vrijzinnige kijk op de laatste dingen. Pluriformiteit van opvattingen is inherent aan het vrijzinnig protestantisme, in eschatologisc is dat niet anders. We ontmoetten die pluriformiteit reeds in de in 1.1 geschilderde reacties op de spanning tussen eschatologisch en modern wereldbeeld en we ontmoetten die pluriformiteit ook in de in het voorgaande beschreven eschatologische gedachten van vrijzinnig protestantse theologen.

Als wij ons enige slotopmerkingen veroorloven, dan hebben die niet de pretentie alsnog *de* vrijzinnige kijk op de laatste dingen te schetsen. Hoogstens willen zij enige uitgangspunten formuleren voor een synthetiserende vrijzinnige kijk op de laatste dingen die én in de traditie van de belangrijkste onderzochte auteurs staat én zich rekenschap geeft van de gedachte dat eschatologie van doen heeft met voleinding en onomkeerbaar nieuw begin.

Een vrijzinnige kijk op de laatste dingen is doordrongen van het feit dat eschatologische vragen met het mens-zijn gegeven zijn en dat ook in eschatologisc de menselijke zijde van het geloof ter sprake dient te komen.

Een vrijzinnige kijk staat open voor (per definitie ontoereikende) symbolische, dichterlijke interpretaties van het bijbels-eschatologisch gedachtegoed, zonder daarmee iedere relatie tussen woord, beeld en tijd-ruimtelijke werkelijkheid te willen ontkennen.

Hij wordt mede geïnspireerd door de ervaring van presentie van Gods heil in Christus en van sporen van zijn aanwezigheid in de 'gewone' mensengeschiedenis (zonder die geschiedenis daarmee tot heilsgeschiedenis te verklaren). Tegelijk wordt een vrijzinnige kijk gevoed door een gemis in het hier en nu dat óók een verwachten is van een toekomstige volledige vervulling van Gods beloften voor mens én wereld in zijn koninkrijk.

Mensen van vlees en bloed kunnen de komst van Gods rijk niet bewerkstelligen, maar begenadigd door Gods Geest kunnen zij er wél hun bijdrage aan geven.

Tenslotte, een vrijzinnige kijk op de laatste dingen schrikt terug voor speculatie en wil zowel terughoudend als sober zijn (zonder te grote en te zekere woorden⁴⁷⁵), gevoed als hij óók wordt door een nederig makend besef dat de mens van Gods toekomst slechts een weinig bevroeden kan. Het is dit

475. Vergelijk Th.M. van Leeuwen die de Christus-passage in de Belijdenis van 1940 'vroom en terughoudend' noemt ('Beeltenis van Gods heilig wezen', in: *Wij geloven - wat geloven wij?*, 79). In *Remonstrants Weekblad* 1964 (23/41) noemt Tjalsma soberheid een eerste gebod inzake 'De laatste dingen'.

besef dat doorklinkt in het gedicht van Rutger Kopland⁴⁷⁶ waarmee we deze studie besluiten:

“Je kijkt over het land de ontelbaarste
keer in je leven naar waar het ophoudt

je zegt tegen ons dit is het grensland
het laatst van de aarde hier om ons heen

je zou willen weten wat voorbij daar is
voorbij het steeds weer zichtbare zelfde

je zoekt in de schimmige einder misschien
een gezicht maar je weet niet van wat of van wie

je denkt aan vroeger aan 1 Korintiërs 13
nu kijken we nog in een wazige spiegel

maar straks staan we oog in oog”

476. Het gedicht is gepubliceerd in *Trouw* van 31 december 2005 in het kader van een artikel van Rutger Kopland 'Over het hiernamaals'. Artikel en gedicht verschenen eerder in *Tirade* 2005 (4), 72-87. Het gedicht is inmiddels opgenomen in Koplands eind 2008 verschenen bundel *Toen ik dit zag* ('Aan het grensland I').

Bijlagen:

Remonstrantse Belijdenis 2006

Wij beseffen en aanvaarden

dat wij onze rust niet vinden in de zekerheid van wat wij belijden,
maar in verwondering over wat ons toevalt en geschonken wordt;

dat wij onze bestemming niet vinden in onverschilligheid en hebzucht,
maar in wakkerheid en verbondenheid met al wat leeft;

dat ons bestaan niet voltooid wordt door wie we zijn en wat we hebben,
maar door wat oneindig groter is dan wij kunnen bevatten.

Door dit besef geleid, geloven wij in Gods Geest
die al wat mensen scheidt te boven gaat
en hen bezielt tot wat heilig is en goed,
opdat zij, zingend en zwijgend,
biddend en handelend,
God eren en dienen.

Wij geloven in Jezus, een van Geest vervulde mens,
het gelaat van God dat ons aanziet en verontrust.
Hij had de mensen lief en werd gekruisigd
maar leeft, zijn eigen dood en die van ons voorbij.
Hij is ons heilig voorbeeld van wijsheid en van moed
en brengt ons Gods eeuwige liefde nabij.

Wij geloven in God, de Eeuwige,
die ondoorgronde liefde is,
de grond van het bestaan,
die ons de weg van vrijheid en gerechtigheid wijst
en ons wenkt naar een toekomst van vrede.

Wij geloven dat wij zelf,
zo zwak en feilbaar als wij zijn,
geroepen worden om
met Christus en allen die geloven verbonden,
kerk te zijn in het teken van de hoop.

Want wij geloven in de toekomst van God en wereld,
in een goddelijk geduld dat tijd schenkt
om te leven en te sterven en om op te staan,
in het koninkrijk dat is en komen zal,
waar God voor eeuwig zijn zal: alles in allen.

Aan God zij de lof en de eer
in tijd en eeuwigheid
Amen

Geraadpleegde literatuur

I Werken van K.H. Roessingh, H.J. Heering en G.J. Heering

Alle werken van Roessingh uit *Verzamelde werken van Dr. K.H. Roessingh, bijeengebracht en van een inleidend overzicht voorzien door G.J. Heering*.

Roessingh, K.H., 'Rechts-Modernisme', in: *Verzamelde werken, eerste deel*, Arnhem 1926, 183-214.

Roessingh, K.H., 'Het probleem der geschiedenis', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 283-304.

Roessingh, K.H., 'Geloof en Geschiedenis', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 305-315.

Roessingh, K.H., 'De Uitgangspunten eener Christologie op den Grondslag der kritische Theologie', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 321-346.

Roessingh, K.H., 'Het humanistisch en het eschatologisch element in het Modernisme', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 347-371.

Roessingh, K.H., 'In memoriam Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 459-471.

Roessingh, K.H., 'In memoriam Ernst Troeltsch', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 473-475.

Roessingh, K.H., 'Om het hoogste Goed, van Dr. H.T. de Graaf', in: *Verzamelde werken, tweede deel*, Arnhem 1926, 487-489.

Roessingh, K.H., 'De Beteekenis van het Duitsche Idealisme voor onzen Tijd', in: *Verzamelde werken, derde deel*, Arnhem 1927, 1-21.

Roessingh, K.H., 'De Humaniteitsgedachte in het Duitsche Idealisme', in: *Verzamelde werken, derde deel*, Arnhem 1927, 23-45.

Roessingh, K.H., 'Wat ons belemmert en wat ons helpt om tot God te komen', in: *Verzamelde werken, derde deel*, Arnhem 1927, 137-185.

Roessingh, K.H., 'Christendom en Wereld', in: *Verzamelde werken, derde deel*, Arnhem 1927, 187-196.

Roessingh, K.H., 'De Vrede Gods, die alle verstand te boven gaat', in: *Verzamelde werken, derde deel*, Arnhem 1927, 215-222.

Roessingh, K.H., 'Vrijzinnig Godsgeloof', in: *Verzamelde werken, vierde deel*, Arnhem 1927, 408-412.

Roessingh, K.H., 'Een moderne Apocalypse', in: *Verzamelde werken, vierde deel*, Arnhem 1927, 493-510.

Roessingh, K.H., 'Eschatologie', in: *Verzamelde werken, vierde deel*, Arnhem 1927, 511-523.

Roessingh, K.H., preek 'De Overwinning op den Dood', in: *Verzamelde werken, vijfde deel*, Arnhem 1929, 34-44.

- Heering, H.J., *De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie*, (diss.), Amsterdam 1937.
- Heering, H.J., *De opstanding van Christus*, Amsterdam 1946.
- Heering, H.J., 'Flirt met de tragiek', in: *Militia Christi* 1947 (2/6).
- Heering, H.J., 'Het appèl der Neo-Orthodoxie, in het bijzonder die van Reinhold Niebuhr (referaat voor de Vergadering van Moderne Theologen, d.d. 16 april 1947)', in: *Theologie en Praktijk* 1947 (7/7), 125-136.
- Heering, H.J., 'Theocratie en eschatologie in de theologie van prof. Heering', in: *De theologie van Prof. Dr. G.J. Heering*, Oriëntatiereeks IV-VI, Lochem 1957, 53-81.
- Heering, H.J., 'Om de Christelijke vrijheid', in: *Woord en Dienst*, 14 juni 1958.
- Heering, H.J., 'Het komende heil', in: *Doorlicht bestaan. Korte overdenkingen uit remonstrantse kring ter begeleiding van 's levens getijden*, Lochem 1957.
- Heering, H.J., *Tragiek. Van Aeschylus tot Sartre*, Den Haag 1961.
- Heering, H.J., Kate, W.P. ten, Sperna Weiland, J., *Dogmatische verkenningen*, Den Haag 1968.
- Heering, H.J., *Ethiek der voorlopigheid*, Nijkerk 1969.
- Heering, H.J., 'In memoriam Reinhold Niebuhr', in: *Tijd en Taak*, 10 juli 1971.
- Heering, H.J., 'Geloven en doen', in: *Hoe gaat het verder met de kerk?*, Kort bestek nr 18, Utrecht 1973, 30-37.
- Heering, H.J., *Over het boze. Als macht en als werkelijkheid*, Meppel 1974.
- Heering, H.J., 'Boekbespreking diss. R. Veldhuis, *Realism versus Utopianism?*', in: *NTT* 1976 (30/3).
- Heering, H.J., *God ter sprake. Reflecties over de taal van de religie*, Meppel 1984.
- Heering, H.J., 'De crisis van de jaren dertig', in: S. Bouman en E.J. Kuiper (eds), *Remonstrantse Toetsen. Ervaringen met de theologie 1934-1984*, Utrecht 1984, 87-100.
- Heering, H.J., *Moed voor de politiek. Oefeningen in politieke ethiek*, Meppel 1988.
- Heering, H.J., 'J. de Graaf (* 1911)', in: R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp (eds), *Quisque suis viribus 1841-1991. 150 jaar theologie en dertien portretten*, Leiden 1991, 245-262.
- Heering, H.J., 'De ethiek van J. de Graaf', in: H. Heering, H. Noordegraaf, H. Zeldenrust, *Hannes de Graaf 1911-1991, een leven in dienst van de vrede*, Gorinchem 1992, 30-42.
- Heering, H.J., 'Vuile Handen', interview in *Trouw*, 28 november 1997.
- Heering, G.J., *De zelfstandigheid der ziel. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleraar in de Godgeleerdheid aan het Seminarium der Remonstranten te Leiden op 25 april 1917*, Leiden 1917.
- Heering, G.J., 'Inleiding: Roessingh en zijn Theologie', in: *Verzamelde werken van Dr. K.H. Roessingh, bijeengebracht en van een inleidend overzicht voorzien door G.J. Heering, eerste deel*, Arnhem 1926, VII-XXXII.

- Heering, G.J., *De zondeval van het christendom. Een studie over christendom, staat en oorlog*, Arnhem 1933³ herziene druk, Utrecht 1953⁴ opnieuw bewerkte druk.
- Heering, G.J., *De Kerk en haar Vredestaak*. Rede gehouden op het Tweede Internationaal Congres van Anti-militaristische Voorgangers en Geestelijken te Zürich, Bolsward 1931.
- Heering, G.J., *Geloof en Openbaring deel 1. Kritische beschouwing over dogmatiek en moderne theologie*, Arnhem 1935.
- Heering, G.J., *Militia Christi*, Arnhem 1936.
- Heering, G.J., *Geloof en Openbaring deel 2. Richtlijnen voor een dogmatiek op den grondslag van Evangelie en Reformatie*, Arnhem 1937.
- Heering, G.J., *De kracht van het geloof*. Rede gehouden op het vierde lustrum van den vrijz. chr. stud. bond. Arnhem 16 december 1935, Utrecht 1939³.
- Heering, G.J., *De christelijke Godsidee*, Arnhem 1945.
- Heering, G.J., *Welke hoop is er voor deze wereld?*, Den Haag 1946.
- Heering, G.J., *De verwachting van het Koninkrijk Gods*, Arnhem 1952.
- Heering, G.J., *Hoe ik tot mijn geloof kwam*, Amsterdam 1954.
- Heering, G.J., *De menselijke ziel. Haar wezen en bestemming*, Arnhem 1955.

II Overige literatuur

- Adriaanse, H.J., 'Utopie en eschatologie bij en n.a.v. Ernst Bloch; Kan een marxist het christendom beërven?', in: *Wijsgerig Perspectief*, 1982/1983 (23/4), 101-107.
- Adriaanse, H.J., 'De invloed van Karl Barth op het theologiseren in remonstrantse kring', in: S. Bouman en E.J. Kuiper (eds), *Remonstrantse Toetsen. Ervaringen met de theologie 1934-1984*, Utrecht 1984, 157-174.
- Adriaanse, H.J., 'Roessingh als godsdienstwijsgeer en ethicus', in: H.J. Adriaanse (ed.), *Karel Hendrik Roessingh, theoloog op het breekpunt van de tijd*, Utrecht 1987, 19-29.
- Adriaanse, H.J., 'Enkele godsdienstwijsgerige notities bij De Jonge's systematisch-theologische opmerkingen over Jezus' wederkomst', in: H.J. de Jonge en B.W.J. de Ruyter (eds), *Totdat hij komt. Een discussie over de wederkomst van Jezus Christus*, Baarn 1995, 64-68.
- Adriaanse, H.J., 'De schijnwerper op K.H. Roessingh 1886-1925', in: *AdRem* 2006 (17/9 en 17/10).
- Althaus, P., *Die letzten Dinge*, Gütersloh 1922¹, 1926³ neubearbeitete Auflage, 1933⁴ neubearbeitet.
- Amorie van der Hoeven, A. des, *De verkondiging des evangeliums aan alle volken de voorwaarde van de wederkomst des Heeren en van de voleinding der wereld*, Leeuwarden 1849.
- Amorie van der Hoeven Jr., A. des, *Nagelaten Leerredenen, voorafgegaan door eene levens- en karakterschets des ontslapenen, van de hand zijns vaders*, Leeuwarden 1849.
- Asendorf, U., 'Eschatologie VII. Reformations- und Neuzeit', in: *TRE X*, Berlin-New York 1982, 310-333.
- Asselt, W.J. van, 'De ontwikkeling van de remonstrantse theologie in de zeventiende eeuw als deel van het internationale calvinisme', in: P.J. Knegtmans en P. van Rooden (eds), *Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, Godsdienstwetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam*, Zoetermeer 2003, 39-54.
- Baarlink, H., Duvekot, W.S., Geense, A. (eds), *Vervulling en voleinding. De toekomstverwachting in het Nieuwe Testament*, Kampen 1984.
- Bakels, H., *Bouquetje Dogmatiek*, Enkhuizen 1907³.
- Balke, W., 'De eschatologie van zestiende-eeuwse radicalen', in: prof. dr W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 243-258.
- Barnard, T.R., 'Negentiende eeuwse remonstrantse visies op de toekomst', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten door de eeuwen heen*, Utrecht 2002, 29-42.
- Barnard, T.R., *Van 'verstoten kind' tot belijdende kerk. De Remonstrantse Broederschap tussen 1850 en 1940* (diss.), Amsterdam 2006.
- Barnouw, P.J., *Philippus van Limborch* (diss.), Den Haag 1963.

- Barnouw, P.J., 'De voorlaatste dingen bij Philippus van Limborch (1633-1712)', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten door de eeuwen heen*, Utrecht 2002, 7-13.
- Beek, A. van de, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008.
- Beker, E.J., *Libertas. Een onderzoek naar de leer van de vrijheid bij Reinhold Niebuhr en bij Karl Barth* (diss.), Nijkerk 1958.
- Beld, A. van den, 'Eschatologie en ethiek', in: *Is geloof een deugd? Studies over God, deugd en het eeuwige leven*, Baarn 1990, 45-64.
- Beld, A. van den, 'In memoriam prof. dr. J. de Graaf (1911-1991)', in: *NTT* 1991 (45/4), 326-328.
- Belijdenis of Verklaring van het gevoel der leeraren die in de verenigde Nederlanden Remonstranten worden genaamt. Over de voornaamste Artyselen van den Christelijken Godsdienst, Rotterdam 1756'* (Nederl. vertaling).
- Benjamins, R., *Een en Ander. De traditie van de moderne theologie*, Kampen 2008.
- Berg, J. van den, 'Roessingh als geschiedschrijver van het modernisme', in: H.J. Adriaanse (ed.), *Karel Hendrik Roessingh, theoloog op het breekpunt van de tijd*, Utrecht 1987, 43-59.
- Berkhof, H., Boekbespreking 'Tussen Zijn en Zin', in: *NTT* 1947 (2/2), 107-112.
- Berkhof, H., *Christus en De Machten*, Nijkerk 1953.
- Berkhof, H., *Christus de zin der geschiedenis*, Nijkerk 1958.
- Berkhof, H., 'Over de methode der eschatologie', in: *NTT* 1965 (19/6), 480-491.
- Berkhof, H., 'Recensie J. Moltmann, Theologie der Hoffnung', in: *NTT* 1965 (19/6), 498-501.
- Berkhof, H., *Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer*, Nijkerk 1967.
- Berkhof, H., 'De ware ring van Arminius', in: *In het spoor van Arminius. Schetsen en studies over de Remonstranten in verleden en heden aangeboden aan Prof. Dr. G.J. Hoenderdaal ter gelegenheid van zijn 65^e verjaardag*, Nieuwkoop 1975, 151-158.
- Berkhof, H., *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1979⁴.
- Berkhof, H., *200 Jahre Theologie, ein Reisebericht*, Neukirchen 1985.
- Berkouwer, G.C., *Een halve eeuw theologie. Motieven en stromingen van 1920 tot heden*, Kampen 1974.
- Blei, K., *Christelijke Toekomstverwachting*, Den Haag 1986.
- Blei, K., 'Toekomstverwachting als prognose. Notities bij de eschatologie van H. Berkhof', in: A. van de Beek e.a., *Waar is God in deze tijd? De betekenis van de geschiedenis in de theologie van H. Berkhof*, z.p. 1994, 161-179.
- Boer, M.G.L. den, 'De toekomst des Heren (over prof. dr. J.H. Gunning Jr.)', in: *Dwarsliggers. Nonconformisten op de levensweg van Ds. J.J. Buskes. Met een inleiding van prof. dr. H. Berkhof*, Wageningen 1974, 17-23.
- Boer, W.A. den, *Duplex Amor Dei. Contextuele karakteristiek van de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (diss.), Apeldoorn 2008.

- Bolkestein, M.H., 'Iets over de Kairos-idee bij Paul Tillich', in: *Vox Theologica* 1935 (7/2), 39-49.
- Bosman, Mijne, Goud, Johan, Van Leeuwen, Marius (eds), *Een weg van vrijheid. Reflecties bij de nieuwe remonstrantse belijdenis*, Zoetermeer 2006.
- Bosman-Huizinga, M.A., 'Deo vivamus amici: een remonstrants geluid', in: Jannie Kuik en Iris Wevers (eds), *Israël en de Palestijnen: een asymmetrisch conflict*, Utrecht 2008, 39-41.
- Braakman, A.F.U., *Heimwee naar het Koninkrijk. Leven en werk van Gerrit Jan Heering*, Gorinchem 2007.
- Braaten, C.E., *Eschatology and Ethics. Essays on the theology and ethics of the Kingdom of God*, Minneapolis 1974.
- Brink, G. van den, 'Gereformeerde theologie als theologie van de hoop', in: J. van der Graaf (ed.), *Belijden met hoofd en hart. Gereformeerd leven tussen gisteren en morgen*, Kampen 2003, 475-561.
- Brom, L.J. van den, 'Eschatologie als theologisch laboratorium - Een illustratie', in: *Kerk en Theologie* 1989 (40/2), 102-125.
- Brom, L.J. van den, 'Eschatology and Time: Which Relationship?', in: A. van Egmond en D. van Keulen (eds), *Christian Hope in Context Vol. 1*, Zoetermeer 2001, 144-162.
- Brom, L.J. van den, 'Aan het theïsme voorbij. Een relationeel alternatief', in: Theo Boer (ed.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten*, Assen 2004, 39-52.
- Brom, L.J. van den, 'Opstanding in voortgaand debat', in: *Kerk en Theologie* 2006 (57/3), 197-215.
- Bruggen, W. van, *Futurum en Eschaton. Over de verhouding van het handelen van God en van de mens in de geschiedenis met het oog op de toekomst* (diss.), Leiden 1983.
- Brunner, E., *Dogmatik Band III*, Zürich 1964².
- Buitenwerf-van der Molen, M.F., *God van vooruitgang. De popularisering van het modern-theologische gedachtegoed in Nederland (1857-1880)*, Hilversum 2007.
- Bultmann, R., *History and Eschatology, The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh 1957.
- Bultmann, R., 'Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung', in: *Glauben und Verstehen, Band III*, Tübingen 1960.
- Bultmann, R., 'Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament', in: *Glauben und Verstehen, Band III*, Tübingen 1960.
- Bultmann, R., *Eeuwigheid/Hier en nu. Geschiedenis en eschatologie, vertaald en ingeleid door dr J.M. de Jong*, Utrecht 1962.
- Buning, H., 'Tussen revolutie en restauratie (de tijd na 1968)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989.
- Burger, C.B., *Roessingh* (serie Getuigen van Christus), Amsterdam z.j.

- Buri, F., *Die Bedeutung der Neutestamentlichen Eschatologie für die Neuere Protestantische Theologie. Ein Versuch zur Klärung des Problems der Eschatologie und zu einem neuen Verständnis ihres eigentlichen Anliegens* (diss.), Zürich 1935.
- Buri, F., *Theologie der Existentie*, Delft 1955 (Nederl. vertaling).
- Buri, F., Lochman, J.M., Ott, H., *Dogmatik im Dialog, Band 1: Die Kirche und die letzten Dinge*, Gütersloh 1973.
- Buskes, J.J., *Hoera voor het leven*, Amsterdam 1959.
- Buskes, J.J., *Mensen die je niet vergeet*, Apeldoorn 1969.
- Buskes, J.J., 'De zondeval van het christendom (over prof. dr. G.J. Heering)', in: *Dwarsslagers. Nonconformisten op de levensweg van Ds. J.J. Buskes. Met een inleiding van prof. dr. H. Berkhof*, Wageningen 1974, 114-119.
- Chantepie de la Saussaye, D., 'De toekomst. Vier eschatologische voorlezingen (1868)', in: *Verzameld werk Deel 3 1865-1874, Een keuze uit het werk van Daniël Chantepie de la Saussaye*, verzorgd en geannoteerd door Dr. F.G.M. Broeyer, Prof. dr. H.W. de Knijff, Dr. H. Veldhuis, Zoetermeer 2003, 189-300.
- Coq, A. le, 'Wat vlied' of bezwijk'. *Het vrijzinnige kerklied in Nederland 1870-1973* (diss.), Kampen 2005.
- Cossee, E.H., *Abraham des Amorie van der Hoeven 1798-1855. Een Remonstrants theoloog in de Biedermeiertijd* (diss.), Kampen 1988.
- Cossee, E.H., en Tjalsma, H.D. (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten door de eeuwen heen*, Utrecht 2002.
- Cossee, E.H., 'Men vraagt naar meer wijding, en bovenal, meer karakter. Ontwikkelingen in de kerkbouw van de Nederlandse vrijzinnigheid', in: H.C. Endedijk en J. Vree (eds), 'Niet een handvol, maar een land vol'. *Twee eeuwen protestantse kerkbouw in de Nederlandse ruimte. Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, jaarg. 10, Zoetermeer 2002, 145-171.
- Dekker, E., *Rijker dan Midas. Vrijheid, genade en predestinatie in de theologie van Jacobus Arminius (1559-1609)* (diss.), Zoetermeer 1993.
- De Remonstrantie, op haren driehonderdsten gedenkdag 1610 – XIV januari – 1910 in den oorspronkelijken vorm uitgegeven, afgebeeld en toegelicht door H.IJ. Groenewegen*, Leiden 1910.
- Dingemans, G.D.J., *Een huis om in te wonen. Schetsen en bouwstenen voor een Kerk en een Kerkorde van de toekomst*, Den Haag 1987.
- Dingemans, G.D.J., *De stem van de Roepende. Pneumatheologie*, Kampen 2001².
- Dorrien, G., *The Making of American Liberal Theology: Idealism, Realism, and Modernity 1900-1950*, Louisville/London 2003.
- Doude van Troostwijk, C.H., 'Oordeel in de tussentijd. Drie oordeelstypen in Middeleeuwse kerkportalen', in: N.T. Bakker, W. Klouwen e.a., *Het oordeel*, Baarn 2003.

- Drees, W.B., 'Een vriend die mij mijn feilen toont: bevrijdende en bedreigende wetenschap', in: W.B. Drees (ed.), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*, z.p. 1999, 129-141.
- Driel, C.M. van, 'De malcontenten. Geschiedenis en 'theologie'', in: *Scheren in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum 2007, 130-174.
- Driel, C.M. van, 'De theologische ontwikkelingsgang van het rechts-modernisme (1910-1950)', in: *Scheren in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum 2007, 175-216.
- Driel, C.M. van, 'Om de realiteit van het klassiek-christelijk geloof. De ontvangst van de malcontente en rechts-moderne opvattingen in orthodoxe kringen', in: *Scheren in de schemering. Vijf opstellen over modernisme en orthodoxie*, Hilversum 2007, 217-270.
- Dumas, A., 'Moraal en messianisme', in: *God, goed en kwaad. Feestbundel ter gelegenheid van de vijfenzestigste verjaardag van prof. dr. H.J. Heering*, Den Haag 1977, 28-39.
- Ek, G. van, 'Genade en gericht. Het spreken over eindgericht, oordeel en eeuwige straf in de gereformeerde traditie', in: N.T. Bakker, W. Klouwen e.a., *Het oordeel*, Baarn 2003, 94-105.
- Elbers, M., 'Om te oordelen de levenden en de doden. Enkele opmerkingen bij Johannes 5', in: N.T. Bakker, W. Klouwen e.a., *Het oordeel*, Baarn 2003, 59-68.
- Eldering, P., *Het eeuwig leven*, Baarn 1914.
- Faber, H., *De geschiedenis als theologisch probleem. Een studie naar aanleiding van Ernst Troeltsch "Der Historismus und seine Probleme"* (diss.), Arnhem 1933.
- Faber, H., *Rechts en Links in het Vrijzinnig Christendom*, Amsterdam 1937.
- Faber, H., *De Leer van den Heiligen Geest. Studie over eenige actuele vraagstukken der moderne theologie*, Arnhem 1941.
- Faber, H., *Het christelijk humanisme van dr. H.T. de Graaf*, Assen 1963.
- Faber, H., *Rekenschap van een zoektocht. Een autobiografie*, Baarn 1993.
- Fetter, J.C.A., *De betere wereld. Tien toespraken van dr. J.C.A. Fetter*, Zeist 1937.
- Fetter, J.C.A., 'Wie is Christus voor ons', in: *Levensrichting, driemaandelijksch tijdschrift van de Remonstrantsche Broederschap* 1939 (5/1), 27-39.
- Fritzsche, H.-G., *Lehrbuch der Dogmatik, Teil IV: Ekklesiologie - Ethik - Eschatologie*, Göttingen 1988.
- Geisser, H.F., 'Grundtendenzen der Eschatologie im 20. Jahrhundert', in: K. Stock (ed.), *Die Zukunft der Erlösung. Zur neueren Diskussion um die Eschatologie*, Gütersloh 1994, 13-48.
- Geloofsbelijdenis van het Werkverband Roessingh. Theologische verantwoording door Prof. Dr. L.J. van Holk e.a.*, Assen 1937.

- Gennep, F.O. van, 'Het is beslist', in: F.O. van Gennep e.a., *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus*, Baarn 1989, 9-23.
- Gilkey, L., *On Niebuhr. A Theological Study*, Chicago/London 2001.
- Gnilka, J., 'Apokalyptik und Ethik. Die Kategorie der Zukunft als Anweisung für sittliches Handeln', in: *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg etc. 1989, 464-481.
- Godsdienstige Liederen. Uitgegeven door en voor rekening van den Nederlandschen Protestantenvbond*, diverse plaatsen 1902⁴.
- Goud, J.F., 'Geloven over de dood heen', in: *AdRem* 1994 (5/11).
- Goud, J.F., 'God overal en nergens - De vrijzinnige denkstijl van H.J. Heering', in: J. Beumer (ed.), *Zo de ouden zongen ... leraar en leerling zijn in de theologie-beoefening (tussen 1945 en 2000)*, Baarn 1996, 71-87.
- Graaf, H.T. de, *Om het Hoogste Goed*, Amsterdam 1918.
- Graaf, H.T. de, *Om het Eeuwig Goed*, Arnhem 1923.
- Graaf, J. de, *Ethos en eschaton, inaugurele rede Rijksuniversiteit Utrecht*, Assen 1955.
- Graaf, J. de, *In gesprek met de Bergrede*, 's-Gravenhage 1957.
- Graaf, J. de, 'Moraal in de storm – ethiek in het geding', in: *IdW* 1968 (23/24), 473-478.
- Graaf, J. de, 'Meta-ethiek en christelijk ethos', in: *God, goed en kwaad. Feestbundel ter gelegenheid van de vijftenzestigste verjaardag van prof. dr. H.J. Heering*, Den Haag 1977, 108-120.
- Graaf, J. de, 'Roessingh doorbrak het stereotype van de modernen', in: *Remonstrants Weekblad* 1986 (45/6).
- Grässer, E., 'Zum Stichwort "Interimsethik". Eine notwendige Korrektur', in: *Neues Testament und Ethik. Für Rudolf Schnackenburg*, Freiburg etc. 1989, 16-30.
- Guchte, J. van de, 'Ethos en eschaton (Hand. 1: 6-8)', in: *God, goed en kwaad. Feestbundel ter gelegenheid van de vijftenzestigste verjaardag van prof. dr. H.J. Heering*, Den Haag 1977, 40-49.
- Haentjens, A.H., *Simon Episcopus als Apologeet van het Remonstrantisme in zijn leven en werken geschetst* (diss.), Leiden 1899.
- Haentjens, A.H., *Remonstrantsche en Calvinistische Dogmatiek in verband met elkaar en met de Ontwikkeling van het dogma*, Leiden 1913.
- Hartingsveld, L. van, *Die Eschatologie des Johannesevangeliums. Eine Auseinandersetzung mit R. Bultmann* (diss.), Assen 1962.
- Heering, J.P., 'Transformatie der vrijzinnige theologie: de betekenis van G.J. Heerings Geloof en Openbaring', in: S. Bouman en E.J. Kuiper (eds), *Remonstrantse Toetsen. Ervaringen met de theologie 1934-1984*, Utrecht 1984, 57-84 (onder pseudoniem A.H. Idema).
- Heering, J.P., 'Met een oprecht verlangen naar God, over het godsdienstig element in het leven en het werk van K.H. Roessingh', in: H.J. Adriaanse (ed.), *Karel Hendrik Roessingh, theoloog op het breekpunt van de tijd*, Utrecht 1987, 30-42.

- Heering, J.P., 'Het vrijzinnig protestantisme op de drempel van een nieuwe tijd (1900-1925)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989, 57-160.
- Hennecke, S., 'Barth??? Twee vrijzinnige portretten met commentaar en nabeschuiving', in: *Kerk en Theologie* 2008 (59/3), 230-250.
- Hensen, W., *Christuservaring*, Baarn 1997.
- Hensen, W., *Uit de diepten. Mystiek in het protestantisme*, Baarn 1999.
- Herderscheë, J., *De modern-godsdienstige richting in Nederland*, Amsterdam 1904.
- Hertog, G.C. den, 'De Here is nabij' (Filip. 4: 5). Een poging tot theologisch verantwoord spreken over de wederkomst van Jezus Christus', in: H.J. de Jonge en B.W.J. de Ruyter (eds), *Totdat hij komt. Een discussie over de wederkomst van Jezus Christus*, Baarn 1995, 75-111.
- Hertog, G.C. den, 'Eschatologische verwachting in het tijdperk van de Verlichting (311-353), - in een eeuw van optimisme (355-393), - in een tijd van crises (395-439)', in: prof. dr. W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 311-439.
- Hertog, G.C. den, *Hoop die leven doet. Over de samenhang van eschatologie en ethiek*, oratie Apeldoorn 2003.
- Hertog, G.C. den, 'Messianisme en ethiek. De relatie van eschatologie en ethiek, een vergelijking tussen K.H. Miskotte en G.H. ter Schegget', in: G.C. den Hertog en S. Schoon (eds), *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen*, Zoetermeer 2006, 196-223.
- Hertog, G.C. den, 'Kerkgeschiedenis als cultuurgeschiedenis van het christendom? Commentaar vanuit de systematische theologie', in: *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 2006 (9/4), 126-128.
- Hertog, G.C. den, *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek*, Zoetermeer 2007.
- Heyer, C.J. den, 'Schweitzer over Paulus', in: G. van Oyen (ed.) *Albert Schweitzer. Voor het leven*, Budel 2008, 69-88.
- Hoek, J., *Hoop op God. Eschatologische verwachting*, Zoetermeer 2004.
- Hoenderdaal, G.J., *Enkele aantekeningen omtrent gemeente en kerk*, Kort bestek 1, Utrecht 1963.
- Hoenderdaal, G.J., *Geloven in de heilige Geest*, Wageningen 1968.
- Hoenderdaal, G.J., 'De macht van de eschatologie in het werk van H.J. Heering', in: *God, goed en kwaad. Feestbundel ter gelegenheid van de vijfeenzestigste verjaardag van prof. Dr. H.J. Heering*, Den Haag 1977, 17-27.
- Hoenderdaal, G.J., 'Begin en beginsel', in: G.J. Hoenderdaal en P.M. Luca (eds), *Staat in de vrijheid. De geschiedenis van de remonstranten*, Zutphen 1982, 9-55.
- Hoenderdaal, G.J., 'Mourik Broekman, Michiel Cornelis van', in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme deel 2*, Kampen 1983, 337-339.

- Hoenderdaal, G.J., 'Het vrijzinnig protestantisme tussen de schaduwen van gisteren en morgen (1925-1940)', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989, 161-297.
- Holk, L.J. van, 'Heeft de menselijke ziel een oneindige waarde voor God?', in: *De Smidse* 1933 (8/11), 351-362.
- Holk, L.J. van, *De Boodschap van het Vrijzinnig Christendom*, Amsterdam 1939.
- Holk, L.J. van, 'De godsdienstige betekenis van den Dood', in: *Het Kouter* 1940 (5/1), 3-13.
- Holk, L.J. van, 'Het Kruis', in: *Het Kouter* 1941 (6/3), 69-73.
- Holk, L.J. van, Mackenzie, W., Rappold, F.W., Tjalsma, P.D., *Geloofsbezit en Levensrichting. Inleiding tot het godsdienstig leven in de Remonstrantse Broederschap*, Amsterdam 1941².
- Holk, L.J. van, 'Over de draagkracht der christelijke toekomstverwachting', in: *Theologie en Praktijk* 1941 (4/7), 193-202.
- Holk, L.J. van, *Levenskunst*, Delft 1953⁶.
- Holk, L.J. van, 'Systematische vragen inzake een Theologie van de Heilige Geest', in: *Oriëntatiereeks I-II*, Lochem 1956, 25-48.
- Holk, L.J. van, *Het Vrijzinnig Protestantisme en de Maatschappij. Heeft het vrijzinnig protestantisme een eigen antwoord op de vragen, die de huidige maatschappij stelt?* Utrecht 1957.
- Holk, L.J. van, 'Mijn geloofsbelijdenis', in: *Theologie en Praktijk* 1964 (24/2), 57-66.
- Holmström, F., *Das eschatologische Denken der Gegenwart. Drei Etappen der theologischen Entwicklung des zwanzigsten Jahrhunderts*, Gütersloh 1936.
- Holtzapffel, K.J., 'Kerk van Christus', in: Johan Goud en Koen Holtzapffel (eds), *Wij geloven- wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer 2004, 115- 135.
- Holtzapffel, K.J., 'Over theocratie als aardse uitdrukkingvorm van hemelse verwachting', in: *Al doende geloven. Over de kerkelijke betrokkenheid bij maatschappelijke vragen. Een bundel artikelen onder redactie van Koen Holtzapffel en Marius van Leeuwen ter gelegenheid van het afscheid van mevrouw ds M.A. Bosman-Huizinga als algemeen secretaris van de Remonstrantse Broederschap, haar aangeboden op 2 juni 2007 te Rotterdam*, Utrecht 2007, 18-22.
- Holtzapffel, K.J., 'Hij is niet dood, hij leeft. Over het geheimenis van Jezus' opwekking uit de dood', in: Bert Dicou en Johan Goud (eds), *Een mens – vol van Geest. Jezus in woord en beeld*, Zoetermeer 2008, 30-39.
- Hooykaas, C.E., *Zeven preeken over de Openbaring van Johannes*, Huis ter Heide 1928.
- Horreüs de Haas, G., *"Uw Koninkrijk kome". Vijf-en-twintig preeken van G. Horreüs de Haas, predikant bij de Ned. Herv. Gem. te Zwolle*, Huis ter Heide 1928.
- Horreüs de Haas, G., *Moderne Theologie. Beginnselen en Problemen*, Assen 1940.

- Houtepen, A., 'Apocalyptiek en het Rijk van God', in: Th. Clemens, W. Otten, G. Rouwhorst (eds), *Het einde nabij? Toekomstverwachting en angst voor het oordeel in de geschiedenis van het christendom*, Nijmegen 1999, 291-307.
- Hubbeling, H.G., *Denkend Geloven. Inleiding tot de Wijsbegeerte van de Godsdienst*, Assen/Amsterdam 1976.
- Jager, O., *Het eeuwige leven, met name in verband met de verhouding van tijd en eeuwigheid* (diss.), Kampen 1962.
- Jansen, D., 'Remonstrant tussen unitarisme en spiritisme: ds. Combertus Willem van der Pot (1813-1891)', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Remonstranten en het unitarisme*, Utrecht 2000, 30-41.
- Jansen, H., *Door Simon gezien. Anderhalve eeuw theologisch debat in het Nederlandse protestantisme over de opstanding van Christus. Een systematisch-theologische studie* diss., Zoetermeer 2002.
- Jelsma, A., 'Een oude kwestie: Geloven in een ziel die niet bestaat', in: *VolZin* 2008 (7/3), 30-33.
- Jong, J.M. de, *Kerygma. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann* (diss.), Assen 1958.
- Jong, J.M. de, 'Bijbels scheppingsgeloof', in: *Geloof en Natuurwetenschap deel I, Scheppingsgeloof. Natuur. Natuurwetenschap*, 's Gravenhage 1965, 1-53.
- Jong, J.M. de, 'Rekenschap', in: *Geloof en Natuurwetenschap deel I, Scheppingsgeloof. Natuur. Natuurwetenschap*, 's Gravenhage 1965, 54-69.
- Jong, J.M. de, 'De opstanding van Christus', in: *Geloof en Natuurwetenschap deel II, Wijsgerige en ethische aspecten der natuurwetenschap*, 's Gravenhage 1967, 67-117.
- Jong, J.M. de, *Voorrang aan de Toekomst. Een keuze uit het werk van Dr. J.M. de Jong, in leven rector van het Theologisch Seminarium der Nederlandse Hervormde Kerk te Driebergen*, Nijkerk 1969.
- Jonge, H. de, *Walter Rauschenbusch en de werkelijkheid van het Godsrijk. Een onderzoek naar betekenis en doorwerking van zijn 'social gospel'* (diss.), Gorinchem 2002.
- Jonge, H.J. de, 'Ontstaan en ontwikkeling van het geloof in Jezus' opstanding', in: F.O. van Gennep e.a., *Waarlijk opgestaan! Een discussie over de opstanding van Jezus Christus*, Baarn 1989, 31-50.
- Jonge, H.J. de, 'De oorsprong van de verwachting van Jezus 'wederkomst'', in: H.J. de Jonge en B.W.J. de Ruyter (eds), *Totdat hij komt. Een discussie over de wederkomst van Jezus Christus*, Baarn 1995, 9-36.
- Jonge, H.J. de, 'Eerherstel voor het koninkrijk', in: L.J. van den Brom e.a., *Verzoening of Koninkrijk. Over de prioriteit in de verkondiging*, Nijkerk 1998, 9-17.
- Jonge, Henk Jan de / Kruijf, Gerrit de, 'Dispuut over de wederkomst van Jezus Christus', in: *Kerk en Theologie* 2006 (57/2), 158-175.
- Jonge, M. de, 'Ethiek in de tussentijd. Enige notities over de verhouding van parenese, geloof en verwachting in het evangelie en de eerste brief van Johannes', in: *Ad Interim, Opstellen over Eschatologie, Apocalyptiek en Ethiek, aangeboden aan prof.dr. R. Schippers*, Kampen 1975, 43-60.

Jongh, E.D.J. de, *Buskes. Dominee van het volk*, Kampen 1998.
Jongh, E.D.J. de, *Hannes de Graaf. Een leven van bevrijding*, Kampen 2004.

Klapwijk, J., *Tussen historisme en relativisme. Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch* (diss.), Assen 1970.

Klein Wassink, B., en Leeuwen, Th.M. van, 'Een blik op de toekomst: Vrijzinnig protestantisme, waarheen?', in: B. Klein Wassink en Th. M. van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989, 509-526.

Knijff, H.W. de, 'Heiliging', in: C.J. van den Boogert en G.C. den Hertog (eds), *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid. Aspecten van heiligheid in de bijbel en in de joodse en christelijke traditie*, Zoetermeer 1999, 131-149.

Koning, J.A. de, *De Beginselverklaring van het Vrijzinnig Protestantisme. Een toelichting*, Utrecht 1937³.

Kooi, C. van der, *Tegenwoordigheid van Geest. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest*, Kampen 2006.

Kopland, R., 'Over het hiernamaals', in: *Trouw*, 31 december 2005.

Kopmels, E., *Christus en Cultuur. Beelden van Christus in de moderne theologie*, Budel 2005.

Kruijf, G.G. de, *Waakzaam en nuchter, over christelijke ethiek in een democratie*, Baarn 1994.

Kruijf, G.G. de, 'Die dag zal zeker komen', in: H.J. de Jonge en B.W.J. de Ruyter (eds), *Totdat hij komt. Een discussie over de wederkomst van Jezus Christus*, Baarn 1995, 69-74.

Kruijf, G.G. de, 'Fundamenteel ethisch onderzoek vanaf 1980 in het perspectief van de protestantse theologie. Een overzicht', in: *NTT* 1997 (51/2), 117-139.

Kruijf, G.G. de, 'De omtrek draait om de kern', in: L.J. van den Brom e.a., *Verzoening of Koninkrijk. Over de prioriteit in de verkondiging*, Nijkerk 1998, 182-193.

Kruijf, G.G. de, *Christelijke ethiek. Een inleiding met sleutelteksten*, Zoetermeer 1999.

Kruijf, G.G. de, 'Een eeuw eschatologie', in: *Kerk en Theologie* 1999 (50/4), 278-292.

Kruijf, G.G. de, 'The Primacy of Eternity. A discussion of Bram van de Beek's Eschatology', in: A. van Egmond en D. van Keulen (eds), *Christian Hope in Context Vol. 1*, Zoetermeer 2001, 222-230.

Kruijf, G.G. de, 'Hunkeren bij Bonhoeffer', in: *IdW* 2003 (ns 32/16), 496-498.

Kruijf, G.G. de, 'De protestantse ethiek van de 'betrekkelijkheid'', in: *Kerk en Theologie* 2004 (55/ 4), 278-294.

Kruijf, G.G. de, 'Eschatologie en ethiek', in: Theo Boer (ed.), *Schepper naast God? Theologie, bio-ethiek en pluralisme. Essays aangeboden aan Egbert Schroten*, Assen 2004, 94-106.

Kruijf, Gerrit de / Jonge, Henk Jan de, 'Dispuut over de wederkomst van Jezus Christus', in: *Kerk en Theologie* 2006 (57/2), 158 -175.

- Kruijf, G.G. de, *Ethiek onderweg. Acht adviezen*, Zoetermeer 2008.
- Kruijthof, C.E., *Het rechts modernisme bij dr Karel Hendrik Roessingh, 1886 – 1925*, Antwerpen 1975.
- Kubacki, J.R., 'G.J. Heerings verwachting van het Koninkrijk Gods', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten door de eeuwen heen*, Utrecht 2002, 43-48.
- Kuenen, A., *Het duizendjarig rijk*, Amsterdam 1875.
- Kuiper, E.J., *Symboliek en hermeneutiek. Beschouwingen over expressie en mededeling in de theologie van Paul J. Tillich* (diss.), z.p. 1975.
- Kuiper, E.J., 'In het krachtenveld van beschaving en godsdienst. De periode van het modernisme (1850-1920)', in: G.J. Hoenderdaal en P.M. Luca (eds), *Staat in de vrijheid, de geschiedenis van de remonstranten*, Zutphen 1982, 107-142.
- Kuiper, E.J., 'Vrijzinnig Protestantisme in Ontwikkeling', in: E.J. Kuiper en J. van Goudoever, *Vooruit, Voorbij, Verder*, Utrecht 1982, 7-34.
- Kuiper, E.J., 'Het Seminarium der Remonstranten 1934 - 1984', in: S. Bouman en E.J. Kuiper (eds), *Remonstrantse Toetsen. Ervaringen met de theologie 1934-1984*, Utrecht 1984, 11-56.
- Kuiper, E.J., Van Leeuwen, Th.M. (eds), *Als een vuurbaken. Teksten over de functie van belijdenissen naar remonstrants inzicht*, Zoetermeer 1994.
- Kuiper, E.J., Van Leeuwen, Th.M. (eds), *Geloven, Denken, Doen. Weerspiegeling van evangelie en cultuur in Wending-artikelen van H.J. Heering 1947 - 1989*, z.j., z.p.
- Kuitert, H.M., *De realiteit van het geloof. Over de anti-metafysische tendens in de huidige theologische ontwikkeling*, Kampen 1966.
- Kuitert, H.M., 'Het geloof in de opstanding in de nieuwere theologie', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 1968 (68/1), 78-96.
- Kuitert, H.M., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening*, Baarn 1992.
- Kuitert, H.M., *Voor een tijd een plaats van God. Een karakteristiek van de mens*, Baarn 2002.
- Labuschagne, C.J., *Zin en onzin over God. Een kritische beschouwing van gangbare Godsvoorstellingen*, Zoetermeer 1997³.
- Lange, A. de, 'De eschatologische heroriëntatie van de theologie door J.H. Gunning jr. De vergeten eschatologie in Nederland', in: S.J. Voolstra en J. Vree (eds), *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid. Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800*, jg. 8, Zoetermeer 2000, 124-153.
- Lange, Frits de (ed.), *Een aanlokkelijk geloof? De pneumatheologie van Dingemans doordacht*, Kampen 2002.
- Leeuw, G. van der, *Onsterfelijkheid of Opstanding*, Assen 1938³.
- Leeuwen, F.E. van, *Innerlijke discipline*. Kort bestek 5, Utrecht 1965.

- Leeuwen, Th. M. van, 'Remonstrantse theologie als hermeneutiek', in: *In het spoor van Arminius. Schetsen en studies over de Remonstranten in verleden en heden aangeboden aan Prof. Dr. G.J. Hoenderdaal ter gelegenheid van zijn 65^e verjaardag*, Nieuwkoop 1975, 159-168.
- Leeuwen, Th. M. van, 'Een eenvoudig paas-gelovige. Over J.M. de Jong', in: R.B. ter Haar Romeny en Joh. Tromp (eds), *Quisque suis viribus 1841 – 1991. 150 jaar theologie in dertien portretten*, Leiden 1991, 265-285.
- Leeuwen, Th. M. van, 'De vertelde verteller', in: E.J. Kuiper e.a., *Christus in vrijheid. Remonstranten over Jezus*, Kampen 1992, 120-133.
- Leeuwen, Th. M. van, 'De oudste rechten?', in: L.J. van den Brom e.a., *Verzoening of Koninkrijk. Over de prioriteit in de verkondiging*, Nijkerk 1998, 194-204.
- Leeuwen, Th.M. van, 'De tijd – niet te vergeten', in: *Kerk en Theologie* 1999 (50/4), 322-334.
- Leeuwen, Th. M. van, 'Niet alleen gelóvig, maar ook modern. De bijdragen van J.M. de Jong (1911-1968) aan *Vrij Nederland*', in: *Kerk en Theologie* 2000 (51/3), 215-228.
- Leeuwen, Th.M. van, 'C.P. Tiele als modern theoloog', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Geloof en Onderzoek. Uit het leven en werk van C.P. Tiele (1830-1902)*, Rotterdam 2002, 41-50.
- Leeuwen, Th. M. van, 'Beeltenis van Gods heilig wezen', in: Johan Goud en Koen Holtzapffel (eds), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer 2004, 76-95.
- Liederenbundel ten dienste van de Remonstrantsche Broederschap*, Amsterdam 1944.
- Linden, C.A. ter, *Wandelen over het water. Bijbelse beelden en hun geheim*, Zoetermeer 2004.
- Linden, T.G. van der, 'Gods hand in de geschiedenis?', in: *IdW* 2006 (ns 35/8), 234-236.
- Loopik, M. van, *Terugblik op de toekomst. Messianisme, een joodse visie op tijd en geschiedenis*, Hilversum 1993.
- Luttikhuisen, G., 'Het evangelie van de nabije heerschappij van God', in: *Evangelie en Beschaving. Studies bij het afscheid van H. Roldanus*, Zoetermeer 1995, 17-32.
- Manenschijn, G., *God is zo groot dat Hij niet hoeft te bestaan. Over narratieve constructies van de geloofswerkelijkheid*, Baarn 2002².
- Meijering, E.P., 'Eschatologie en ontologie', in: *Theologie en praktijk* 1972 (32/2), 69-77.
- Meijering, E.P., 'Barth, Tillich en de remonstranten', in: S. Bouman en E.J. Kuiper (eds), *Remonstrantse Toetsen. Ervaringen met de theologie 1934-1984*, Utrecht 1984, 175-185.
- Meijering, E.P., *Nog te geloven? Moderne gedachten over de "Apostolische Geloofsbelijdenis"*, Kampen 1986.
- Meijering, E.P., *Klassieke gestalten van christelijk geloven en denken. Van Irenaeus tot Barth*, Amsterdam 1995.

- Meijering, E.P., *Inspiratie uit de Traditie. Gegrond geloof*, Kampen 1996.
- Meijering, E.P., *Hendrikus Berkhof (1914-1995). Een theologische biografie*, Kampen 1997.
- Meijering, E.P., *Een eeuw denken over christelijk geloven. Van Roessingh via Schilder tot Kuitert*, Kampen 1999.
- Meijering, E.P., *Wie zeggen de mensen dat ik ben. Lastige vragen over het christelijk geloof*, z.p. 2000.
- Meijering, E.P., *Mijn tijd is mijn leven. Doordenken op Augustinus*, Zoetermeer 2005.
- Meijering, E.P., 'God als Heer van de geschiedenis?', in: *IdW* 2006 (ns 35/8), 230-232.
- Meijering, E.P., *Wat verbeelden we ons wel?! Overwegingen bij Harry Kuitert*, Zoetermeer 2006.
- Meijering, E.P., 'De schijnwerper op H.J. Heering 1912-2000', in: *AdRem* 2007 (18/1).
- Meijering, E.P., *Het Nederlands christendom in de twintigste eeuw*, Amsterdam 2007.
- Moltmann, J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1969³.
- Moltmann, J., 'Argumente für eine eschatologische Theologie', in: *Umkehr zur Zukunft*, München/Hamburg 1970, 148-167.
- Moltmann, J., 'Extrapolation und Antizipation. Zur Methode in der Eschatologie', in: *Weerwoord, reacties op Dr. H. Berkhof's 'Christelijk geloof'*, Nijkerk 1974, 201-208.
- Moltmann, J., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh 1995.
- Moltmann, J., 'Theologie van de hoop gisteren en vandaag (1964-2004)', in: *Kerk en theologie* 2005 (56/1), 4-22.
- Moltmann, J., *In het einde ligt het begin. Een kleine leer van de hoop*, Zoetermeer 2006 (Nederl. vertaling).
- Mönnich, C.W., 'De ontwikkeling van de vrijzinnigheid van de negentiende eeuw af', in: B. Klein Wassink en Th.M. van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989, 7-56.
- Mourik Broekman, M.C. van, *De vrijzinnige Godsidee. Een boek over Godsvoorstellen en over geloof*, Zeist 1928.
- Mourik Broekman, M.C. van, 'Lichaam en Ziel. III Leven en Dood', in: *Weekblad van den Nederlandschen Protestantenvbond* 1944 (3/19).
- Münchow, C., *Ethik und Eschatologie. Ein Beitrag zum Verständnis der früh-jüdischen Apokalyptik mit einem Ausblick auf das Neue Testament*, Göttingen 1981.
- Neuenschwander, U., *Het Nieuwe Vrijzinnig Protestantisme*, Delft 1956 (Nederl. vertaling).
- Niebuhr, R., *Moral Man and Immoral Society. A study in Ethics and Politics*, New York/London 1932/1960.

- Niebuhr, R., *An Interpretation of Christian Ethics*, New York 1935/1963.
- Niebuhr, R., *Beyond Tragedy. Essays on the christian interpretation of history*, London 1938/1947.
- Niebuhr, R., *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation. III*, London 1945/1946.
- Niebuhr, R., *Christianity and Power Politics*, New York 1946.
- Niebuhr, R., 'We Are Men and Not God', in: *The Christian Century*, 27 oktober 1948.
- Niebuhr, R., *The Irony of American History*, New York 1954.
- Nieuwenhuyzen, J.A. van, 'De profetische opdracht der Kerk in deze tijd', in: *In Koninklijke Dienst. Opstellen aangeboden aan Professor Dr G.J. Heering op zijn zeventigste verjaardag 15 maart 1949*, Arnhem 1949, 73-89.
- Niftrik, G.C. van, 'Universele en individuele eschatologie', in: *Kerk en Theologie* 1972 (23/3), 245-259.
- Noordegraaf, A., 'De eschatologische prediking van het Nieuwe Testament', in: prof. dr W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 85-144.
- Noordegraaf, H., Zeldenrust, H., 'Een portret', in: H. Heering, H. Noordegraaf, H. Zeldenrust, *Hannes de Graaf 1911-1991, een leven in dienst van de vrede*, Gorinchem 1992, 6-29.
- Noordegraaf, H., 'Senden, Gerhardus Hendericus van', in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme deel 4*, Kampen 1998, 393-397.
- Noordegraaf, H., 'Leonhard Ragaz en het religieus-socialisme', in: *Kritisch denkerslexicon*, z.p. aug. 1998, 1-22.
- Noordegraaf, H., 'Het begrip van het Koninkrijk Gods. Momenten uit de discussie in de vroege oecumene in Nederland', in: S.J. Voolstra en J. Vree (eds), *Protestants Nederland tussen tijd en eeuwigheid. Jaarboek voor de geschiedenis van het Nederlands Protestantisme na 1800, jaarg. 8*, Zoetermeer 2000, 214-233.
- Noordegraaf, H., 'J. de Graaf, geëngageerd ethicus', in: A. de Groot en O.J. de Jong (eds), *Vier eeuwen theologie in Utrecht. Bijdragen tot de geschiedenis van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht*, Zoetermeer 2001, 309-319.
- Noordegraaf, H., *P. Eldering (1868-1954). Een radicaal sociale predikant in de Remonstrantse Broederschap*, Gorinchem 2006.
- Noordmans, O., 'De Opstanding' in *Verzamelde Werken 2, Dogmatische peilingen rondom Schrift en Belijdenis*, Kampen 1979, 84-97.
- Oyen, G. van, 'Albert Schweitzer: theologie beleven met hart en ziel', in: G. van Oyen, *Albert Schweitzer. Voor het leven*, Budel 2008, 9-21.
- Oyen, G. van, 'De betekenis van Albert Schweitzers Jezusboek', in: G. van Oyen, *Albert Schweitzer. Voor het leven*, Budel 2008, 47-68.

- Pannenberg, W., *De geloofsbelijdenis. Een uitleg van de apostolische geloofsbelijdenis voor mensen van nu*, Baarn 1976 (nederl. vertaling).
- Peels, H.G.L., 'Heiligheid en heiliging in de oudtestamentische eschatologie', in: C.J. van den Boogert en G.C. den Hertog (eds), *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid. Aspecten van heiligheid in de bijbel en in de joodse en christelijke traditie*, Zoetermeer 1999, 35-51.
- Plum, R., *Spreken over God. Een theologische vergelijking tussen het symboolbegrip van Paul Ricoeur en Ernst Bloch* (diss.), Kampen 2005.
- Poortman, E.B.A., 'Het eschatologisch moment in ons geloof', in: *Het Kouter* 1941 (6/7), 217-230.
- Poortman, E.B.A., 'Karel Hendrik Roessingh (1886-1925)', in: *In het spoor van Arminius. Schetsen en studies over de Remonstranten in verleden en heden aangeboden aan Prof. Dr. G.J. Hoenderdaal ter gelegenheid van zijn 65^e verjaardag*, Nieuwkoop 1975, 111-129.
- Post Uiterweer-Roessingh, C., *Karel Hendrik Roessingh, 11-3-1886 – 29-10-1925, Een beeld van zijn persoonlijk leven, samengesteld uit zijn brieven en dagboeken door zijn dochter Carolien Post Uiterweer-Roessingh*, Warnsveld/Amsterdam 1996.
- Raedts, P.G.J.M., 'Jeruzalem in de vroegmiddeleeuwse christelijke toekomstverwachting', in: G.C. den Hertog en S. Schoon (eds), *Messianisme en eindtijdverwachting bij joden en christenen*, Zoetermeer 2006, 131-145.
- Rahner, K., 'Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen', in: *Schriften zur Theologie Band IV Neuere Schriften*, Einsiedeln 1960, 401-428.
- Rasmussen, L. ed., *Reinhold Niebuhr, Theologian of Public Life*, Minneapolis 1991.
- Ratschow, C.H., 'Eschatologie VIII. Systematisch-theologisch', in: *TRE X*, Berlin-New York 1982, 334-363.
- Reeling Brouwer, R.H., 'Hij heeft voor de rechterstoel van een aardse rechter willen verschijnen... Een gesprek over het oordeel tussen Barth, Calvijn – en hun lezers', in: N.T. Bakker, W. Klouwen e.a., *Het oordeel*, Baarn 2003, 106-118.
- Reitsema, G.W., *Ernst Troeltsch als godsdienstwijsgeer* (diss.), Assen 1974.
- Ridderbos, H.N., 'Jezus en de apokalyptiek', in: *Ad Interim. Opstellen over Eschatologie, Apokalyptiek en Ethiek, aangeboden aan prof. dr. R. Schippers*, Kampen 1975, 23-42.
- Ruler, A.A. van, 'Eschatologische Notities', in: *Theologisch Werk I*, Nijkerk 1969, 216-234.
- Ruler, A.A. van, 'De verhouding van het kosmologische en het eschatologische element in de christologie', in: *Theologisch Werk I*, Nijkerk 1969, 156-174.
- Ruler, A.A. van, 'Bijbelse toekomstverwachting en aardse perspectief', in: *Theologisch Werk II*, Nijkerk 1971, 220-240.
- Ruler, A.A. van, 'Theocratie en tolerantie', in: *Theologisch Werk III*, Nijkerk 1971, 164-177.

- Runia, K., 'Tweede helft van de twintigste eeuw', in: prof. dr W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 441-465.
- Sauter, G., *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt 1995.
- Schäfer, R., 'Adolf von Harnack – eine Symbolfigur des Kulturprotestantismus?', in: H.M. Müller (ed.), *Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums*, Gütersloh 1992, 139-149.
- Schmithals, W., 'Eschatologie und Apokalyptik', in: *Verkündigung und Forschung* 1988 (33/1), 64-82.
- Schweitzer, A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Band 1 + 2*, Gütersloh 1977³.
- Schweitzer, W., 'Het rijk van de gekruisigde gezien vanuit de exegese en de sociale ethiek. Een poging tot oriëntering', in: A. van den Beld en E. Schroten (eds), *Kerk en Vrede, opstellen aangeboden aan prof. dr. J. de Graaf*, Baarn 1976, 155-172.
- Seebass, G., 'Apokalyptik VII. Reformation und Neuzeit', in: *TRE* III, Berlin-New York 1978, 280-289.
- Senden, G.H. van, *Vrijzinnig Christendom en Religieus Monisme, met een aanhangsel over het symbolisch karakter van religieuze waarheid*, Arnhem 1932.
- Sevenster, G., *Ethiek en Eschatologie in de Synoptische Evangelien. Een studie over het typische in Jezus' zedeleer*, Leiden 1929.
- Sherry, P., 'A neglected argument for immortality', in: *Religious Studies* 1983 (19), 13-24.
- Siebrand, H., 'Hints: dit koninkrijk is als...', in: Johan Goud en Koen Holtzapffel (eds), *Wij geloven – wat geloven wij? Remonstrants belijden in 1940 en nu*, Zoetermeer 2004, 135-163.
- Sirks, G.J., 'De centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest', in: *Oriëntatiereeks I-II*, Lochem 1956, 3-23.
- Sirks, G.J., 'Idealisme en dialectiek in de theologie van prof. Heering', in: *Oriëntatiereeks IV-VI, 'De theologie van Prof. Dr. G.J. Heering'*, Lochem 1957, 25-51.
- Smits, P., *De identiteitsimpasse van het Vrijzinnig Protestantisme. Oorzaken en consequenties*, Kampen 1989.
- Sperna Weiland, J., 'Mijn zoon hier was dood...', in: *De Gids* 1966 (129/4 en 5), 275-278.
- Spijker, W. van 't, 'Eschatologie bij de reformatoren', in: prof. dr W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 201-242.
- Spijker, W. van 't, 'Toekomstverwachting in de Nadere Reformatie, het Piëtisme en het Puritanisme', in: prof. dr W. van 't Spijker (ed.), *Eschatologie. Handboek over de christelijke toekomstverwachting*, Kampen 1999, 277-310.
- Spijkerboer, A.A., 'Barth en de geschiedenis', in: *IdW* 2006 (ns 35/8), 232-233.
- Stam, C., *De opstanding van de doden in de theologie van K. Barth, R. Bultmann en W. Pannenberg* (diss.), Zoetermeer 2003.

- Stanglin, K.D., *Arminius on the Assurance of Salvation. The Context, Roots, and Shape of the Leiden Debate, 1603-1609*, Leiden/Boston 2007.
- Störig, H.J., *Geschiedenis van de filosofie 2*, Utrecht/Antwerpen 1977¹⁵ (Nederl. vertaling).
- Thung, M.A., e.a., *Naar de toekomst leven. De verlegenheid en het vooruitzien van een groep onderzoekers*, Baarn 1977.
- Tillich, P., 'Kairos und Logos. Eine Untersuchung zur Metaphysik der Erkenntnis', in: Paul Tillich (ed.), *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Darmstadt 1926, 23-75.
- Tillich, P., *Systematic Theology, vol. Three, Life and the Spirit, History and the Kingdom of God*, Digsweil Place 1963.
- Tjalsma, P.D., *De boodschap van het Vrijzinnige Christendom*, Lochem 1947.
- Tjalsma P.D., *Waar is uw God? "Uit de dood tot het leven" en "Vader, Zoon en Heilige Geest"*, V.P.R.O.-uitgave nummer 126-127, Utrecht 1948.
- Tjalsma P.D., *Waar is uw God? "Aan de andere zijde van de drempel" en "Heeft de wereld een toekomst?"*, V.P.R.O.-uitgave nummer 132-133, Utrecht 1948.
- Tjalsma, P.D., 'Heering's plaats in het rechts-modernisme', in: *In Koninklijke Dienst. Opstellen aangeboden aan Professor Dr G.J. Heering op zijn zeventigste verjaardag 15 maart 1949*, Arnhem 1949, 56-72.
- Tjalsma, P.D., 'Het vroomheidselement in de theologie van prof. Heering', in: *De theologie van Prof. Dr. G.J. Heering*, Oriëntatiereeks IV-VI, Lochem 1957, 3-23.
- Tjalsma, P.D., 'De laatste dingen', in: *Remonstrants Weekblad* 1964 (23/41-44).
- Top, M.J., 'Godsrijk en navolging (over prof. Leonhard Ragaz)', in: *Dwarsliggers. Nonconformisten op de levensweg van Ds. J.J. Buskes. Met een inleiding van prof. dr. H. Berkhof*, Wageningen 1974, 85-94.
- Top, M.J., *Leonhard Ragaz. Religieus socialisme contra nationaal socialisme*, Kampen 1977.
- Troeltsch, E., 'Eschatologie IV. Dogmatisch', in: *RGG 2*, Tübingen 1910, 622-632.
- Veldhuis, H., 'Vanuit het midden. Hoofdpijnen van de theologie van Daniël Chantepie de la Saussaye (1818-1874)', in: *NTT* 1992 (46/2), 109-123.
- Veldhuis, R., *Realism versus Utopianism? Reinhold Niebuhr's Christian Realism and the Relevance of Utopian Thought for Social Ethics* (diss.), Assen 1975.
- Verklaring van Jacobus Arminius afgelegd in de Vergadering van de Staten van Holland op 30 oktober 1608. Opnieuw uitgegeven door Dr. G.J. Hoenderdaal hoogleraar aan het Seminarium der Remonstranten te Leiden*, Lochem 1960.
- Vos, A. de, 'Haas, Gerardus Horreüs de', in: *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme deel 5*, Kampen 2001, 222-224.
- Vos, A. de, *Voorwaarts en niet vergeten. Leven en denken van Gerardus Horreüs de Haas* (diss.), Zwolle 2008.

- Vos, H. de, 'Koninkrijk Gods, Kerk en Samenleving', in: *Geloofsbelijdenis van het Werkverband Roessingh. Theologische verantwoording door Prof. Dr. L.J. van Holk e.a.*, Assen 1937, 101-123.
- Vuyk, S., *Uitdovende Verlichting. Remonstranten als deftige vaderlanders (1800-1860)*, Amsterdam 1998.
- Vuyk, S., 'De wending naar de toekomst. Over de remonstranten en hun begrip van toekomst in de 18^e eeuw', in: E.H. Cossee en H.D. Tjalsma (eds), *Toekomstverwachting bij de Remonstranten door de eeuwen heen*, Utrecht 2002, 15-28.
- Vuyk, S., 'De opleiding tot predikant aan het seminarium der remonstranten in de eeuw van de Verlichting (1712-1835)', in: P.J. Knegtmans en P. van Rooden (eds), *Theologen in ondertal. Godgeleerdheid, Godsdienswetenschap, het Athenaeum Illustre en de Universiteit van Amsterdam*, Zoetermeer 2003, 57-81.
- Vijver, H.W., *Theologie en bevrijding. Een onderzoek naar de relatie tussen eschatologie en ethiek in de theologie van G. Gutiérrez, J.C. Scannone en R. Alves* (diss.), Amsterdam 1985.
- Waal, H. de, 'Vrijzinnigheid in de crisisjaren. Over de geschiedenis en inhoud van *Het Rouet*, 1936-1941', in: *DNK* 2007 (XXX/67), 2-39.
- Wall, E. van der, *Socrates in de hemel? Een achttiende-eeuwse polemiek over deugd, verdraagzaamheid en de vaderlandse kerk*, Hilversum 2000.
- Wall, E. van der, en Wessels, L. (eds), *Een veelzijdige verstandhouding. Religie en Verlichting in Nederland 1650-1850*, Nijmegen 2008².
- Walther, C., *Typen des Reich-Gottes-Verständnisses. Studien zur Eschatologie und Ethik im 19. Jahrhundert*, München 1961.
- Wilder, A.N., *Eschatology and ethics in the Teaching of Jesus*, Rev. Ed., New York 1949.
- Windelband, W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, zweiter Band, Tübingen 1924.
- Wissing, J.C., *Het begrip van het koninkrijk Gods, vooral met betrekking tot de religieus-socialen in Zwitserland. Bijdrage tot de christelijke zedeleer*, Utrecht 1927.
- Wissmann, H., 'Eschatologie I. Religionsgeschichtlich', in: *TRE X*, Berlin-New York 1982, 254-256.
- Witteveen, K.M., 'In het spanningsveld tussen kerk en wereld (1940-1968)', in: B. Klein Wassink. en Th.M. van Leeuwen (eds), *Tussen Geest en Tijdgeest. Denken en doen van vrijzinnig protestanten in de afgelopen honderd jaar*, Utrecht 1989, 299-452.
- Woudenberg, A.S.L., *Kairos en het eeuwige nu. Een onderzoek naar de verhouding tussen het presentische en het futurische in Tillichs theologie van de geschiedenis* (diss.), Bolsward 1993.

- Zilverberg, S.B.J., 'Van gedulde tot erkende geloofsgemeenschap', in: G.J. Hoenderdaal en P.M. Luca (eds), *Staat in de vrijheid, de geschiedenis van de remonstranten*, Zutphen 1982, 57-88.
- Zuurdeeg, W.F., Boekbespreking 'Een theologie van den Heiligen Geest', in: *Levensrichting* 1938 (4/3), 11-21.
- Zuurmond, R., 'Vanwaar Hij komt om te oordelen levenden en doden', in: *IdW* 2008 (ns 37/17), 486-488.

Zusammenfassung

Diese Abhandlung hat als Titel: *Ein freisinniger Blick auf die letzten Dinge. Das eschatologische Element in der freisinnigen protestantischen Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts, im Besonderen bei den Remonstranten K.H. Roessingh, G.J. Heering und H.J. Heering.*

Untersucht wird, wie die eschatologische Wende in der Theologie am Ende des 19. Jahrhunderts und Anfang des 20. Jahrhunderts, Gestalt annahm im freisinnigen Protestantismus, im Besonderen bei den drei wichtigsten remonstrantischen Theologen des 20. Jahrhunderts K.H. Roessingh (1886-1925), G.J. Heering (1879-1955) und H.J. Heering (1912-2000).

In den Werken dieser Theologen kommen eschatologische Themen zur Sprache und in dieser Abhandlung werden diese systematisch und in wechselseitigem Zusammenhang untersucht. H.J. Heering, obwohl später lebend, geht dabei seinem Vater G.J. Heering voran, weil die wichtigen eschatologischen Arbeiten von H.J. Heering zuerst erschienen (in 1937 und 1946, die von G.J. Heering in 1952 und 1955).

Im ersten Kapitel wird die Tatsache, dass der freisinnige Protestantismus von der eschatologischen Wende beeinflusst worden ist, als an sich nicht überraschend genannt, wohl aber Art und Weise und Umfang dieser Beeinflussung. Was die Untersuchung nach der Wende innerhalb des freisinnigen Protestantismus durchaus interessant macht, ist die problematische Beziehung, die ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwischen dem freisinnigen Protestantismus und den eschatologischen Ideen herrscht. Ab dieser Zeit will der freisinnige Protestantismus modern sein, in der Nachfolge von und inspiriert durch die deutsche liberale Theologie. Das heißt, dass versucht wird traditionelle Glaubensvorstellungen wie zum Beispiel die Wunder, das Königreich Gottes und die Auferstehung Jesu mit dem modernen, wissenschaftlich bestimmten, Weltbild in Übereinstimmung zu bringen.

Auf Grund dieses modernen Einflusses werden die 3 folgenden Hypothesen formuliert:

- 1) Der liberale Protestantismus wird in eschatologischer eher dem Gegenwärtigen als dem Zukünftigen, eher dem Universellen als dem Individuellen Aufmerksamkeit widmen, und das alles in idealistischer Weise.
- 2) Die Verbindung von Eschatologie und Ethik wird besonders hervorgehoben, einschließlich des sich in der Geschichte durch Menschenhand verwirklichenden Reiches Gottes.
- 3) Ratio und modernes Weltbild spielen im Hintergrund eine wichtige Rolle, wenn der freisinnige Protestantismus sich mit eschatologischen Fragen befasst.

Das Bedürfnis nach Neuinterpretation und symbolischer Erklärung der eschatologischen Bilder und Gedanken ist also immer anwesend.

Im zweiten Kapitel wird die Geschichte des theologischen Durchdenkens der eschatologischen Fragen kurz memoriert, um die Beiträge der freisinnig protestantischen Seite in diesem Zusammenhang sehen zu können. Ausgangspunkt dazu ist die Übersicht von G.J. Heering in *De verwachting van het Koninkrijk Gods* (1952). In seiner Übersicht wählt Heering nicht einen spezifisch freisinnig protestantischen Blickwinkel. Wohl hört man bei der Beurteilung der verschiedenen Perioden und Beiträge seine eigene Erwartung des Königreiches Gottes hindurch.

Heerings Übersicht ist in dieser Untersuchung exemplarisch ergänzt mit den aus der Literatur bekannten Gedanken von Remonstranten, die sich in vergangenen Jahrhunderten unter anderem mit eschatologischen Fragen beschäftigten.

Aus Heerings Bewertung der unterschiedlichen Theologen zeigt sich, dass er selbst eine Position in der Mitte einnimmt. Da er selbst ein synthetisierender Theologe ist, schätzt er jene Theologen am meisten, die gleichermaßen synthetisierend denken wollen und können, und dies auch in eschatologics (zum Beispiel wohl R. Otto und nicht A. Schweitzer, R. Bultmann und C.H. Dodd).

Das dritte Kapitel beginnt mit einer etwas allgemeineren Einführung in die Werke der drei zu untersuchenden Autoren (3.1). Zugleich wird die Frage erörtert, unter welchem Einfluss sie standen und wen sie selbst beeinflusst haben (3.1.4).

In 3.2 folgt eine ausführliche und systematische Darstellung von 13 eschatologischen Aspekten und Kernbegriffen, auch angeregt von H. Berkhof in *Gegronde verwachting. Schets van een christelijke toekomstleer* (1967). Die 13 Aspekte und Kernbegriffe sind:

1. Zu unterscheidende Typen der Eschatologie.
2. Verwendung biblischer Quellen.
3. Hermeneutische Fragen.
4. Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Eschaton.
5. Gott, Jesus Christus und der Geist.
6. Das Reich Gottes.
7. Auferstehung.
8. Parousie.
9. Gericht: Was Gott widersteht, vergeht.
10. Ewiges Leben.
11. Der Standort des Menschen, sein Verlangen nach Ewigkeit.
12. Der Mensch und sein Beitrag zum Kommen des Reiches Gottes, Eschatologie und Ethik.
13. Der Standort der Kirche.

Die wichtigsten Werke, die dabei herangezogen werden, sind von K.H. Roesingh der Aufsatz 'Eschatologie' (ursprünglich 1924 als Vortrag gehalten);

von H.J. Heering *De religieuze toekomstverwachting, in het bijzonder in de Amerikaanse theologie* (Doktorarbeit 1937), sowie *De opstanding van Christus* (1946), und schliesslich von G.J.Heering *De verwachting van het Koninkrijk Gods* (1952) und *De menselijke ziel. Haar wezen en bestemming* (1955).

Nach einer ausführlichen Behandlung werden pro Autor einige zusammenfassende Bemerkungen gemacht (3.3.1.). Zugleich werden die Zeitgenossen K.H.Roessingh und G.J. Heering, und auch Sohn und Vater Heering verglichen (3.3.2). Schliesslich werden einige Schlussfolgerungen für jedes einzelne Teilgebiet gezogen (3.2.3) zum Beispiel, dass die gegenwärtige und die zukünftige Eschatologie komplementär sind; dass die universelle Erwartung die individuelle übersteigt, und dass eine realistische Vorstellung der Ewigkeit fehlt. Bei den untersuchten Autoren zeigt sich in eschatologischer eine Bevorzugung der ethisch-prophetischen Linie in der Bibel, also für die alttestamentarischen Propheten und die Synoptici.

Die Gotteskonzeption 'zwingt' zur Eschatologie. Durch Jesus Christus kennen wir Gott und sein Reich und auch der Geist bekommt einen eschatologischen Akzent. Die Auferstehung kommt zurückhaltend und in pneumatischen Ausdrücken zur Sprache und es zeigt sich, dass Eschatologie und Ethik eng zusammenhängen. Das Reich Gottes zustande zu bringen, das ist den Menschen nicht gegeben, aber durch die Einwirkung von Gottes Geist können sie wohl einen Beitrag liefern.

Das Kapitel endet mit einem Exkurs über H.J. Heerings Schätzung der eschatologischen Auffassungen des amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr. Heerings Schlussfolgerung, dass Niebuhr gefangen sei in einem Gewebe von Tragik, ist quantitativ richtig, qualitativ aber müssen Nuancen beachtet werden.

Im vierten Kapitel werden kurz vier andere freisinnig protestantische, nicht-remonstrantische Autoren behandelt, in deren Arbeiten eschatologische Fragen eine Rolle spielen. Es sind Vater und Sohn H.T. de Graaf (1875-1930) und J. de Graaf (1911-1991), H. Faber (1907-2001) und J.M. de Jong (1911-1968). Bei der Wahl von H.T. de Graaf und H. Faber wird die sog. links-freisinnige Strömung innerhalb des freisinnigen Protestantismus berücksichtigt. Bei J. de Graaf spielt das Verhältnis zwischen Eschatologie und Ethik eine wichtige Rolle. Zum Schluss findet man bei J.M. de Jong eine weitere Erörterung einer Anzahl hermeneutischer Fragen in Verbindung mit der Eschatologie.

Ein links-freisinniger Blick auf die letzten Dinge unterscheidet sich wesentlich von dem rechts-freisinnigen. Der links-freisinnige Blick steht in einer Tradition der Identifikation von Gott und dem Höchsten Gut und von dem Reich Gottes mit einem Leben in Güte, Wahrheit und Schönheit.

Das eschatologische Motiv/eschatologische Begriffe können in der Ethik konkrete Bedeutung bekommen.

Und schliesslich braucht der freisinnige Protestantismus, konfrontiert mit der mythischen Bildsprache der Eschatologie, nicht per definitionem eine völlig dem modernen Denken angepasste Form von symbolischer Erklärung zu finden. Es handelt sich darum, die Botschaft des Evangeliums, verfasst in der Sprache von damals, hier und jetzt so zur Sprache zu bringen, dass das Einzigartige dieser Botschaft erneut verstanden wird.

Das vierte Kapitel endet mit einem Exkurs über die Rezeption von J. Moltmanns *Theologie der Hoffnung* im freisinnig protestantischen Kreis.

Im fünften Kapitel werden die formulierten Hypothesen geprüft (5.1). Die Prüfung konzentriert sich auf die Werke von Roessingh und Sohn und Vater Heering.

Erwartet wurde, dass die behandelten Autoren einen Platz in einem Typus eschatologischen Entwurfs bekommen könnten, bei dem der Nachdruck auf der Anwesenheit des Heils liegt, dass eher in universellen als in individuellen Aussagen formuliert und idealistisch in Worte gefasst wird.

Diese Erwartung stimmt nur teilweise. K.H. Roessingh verbindet seine Aufmerksamkeit für die gegenwärtigen und künftigen Aspekte des Heils (für das axiologische und für das teleologische), das dann in hauptsächlich universellen und idealistischen Aussagen näher angedeutet wird.

Bei H.J. Heering ist die Rede von einem Akzent auf einem Typus der Eschatologie in der das Zukünftige des Heils prävaliert, und auch bei G.J. Heering prävaliert das Zukünftige, das teilweise in idealistischen Ausdrücken geschildert wird. Zugleich spielen bei dem letzteren realistischere Vorstellungen eine Rolle, zum Beispiel, wenn es individuell-eschatologisch um die Unsterblichkeit der Seele geht.

Aus der Untersuchung der zweiten Hypothese wird geschlossen, dass bei den betrachteten Autoren Eschatologie und Ethik aufeinander bezogen sind, ohne dass von einer Form von Aktivismus die Rede ist. Das Reich Gottes zustande zu bringen ist den Menschen nicht gegeben. Aber mit Hilfe von Gottes Geist einen Beitrag zu liefern, das kann der Mensch und das soll der Mensch auch. Die prophetische Haltung, die die Umkehr als wichtigste Voraussetzung für die Erscheinung des Messias nennt, klingt in den Entwürfen mit.

Bezüglich der dritten Hypothese wenden sich die behandelten Autoren gegen eine vollkommen symbolische Interpretation von eschatologischen Begriffen und Bildern, aber sie sind sich zu gleicher Zeit von der Nähe von Ratio und modernem Weltbild, auch in bezug auf den Glauben, sehr bewusst. Das führt zu einer Suche nach Worten und Bildern für eine Glaubenswahrheit, die über unsere Wirklichkeit von Raum und Zeit hinausgeht, aber gleichzeitig auf die irdische Realität eingeht und nicht davon gelöst werden darf. Während dieser Suche werden die Möglichkeiten abgetastet, in 'mythischer', in pneumatischer-dichterischer Sprache die biblische Botschaft zu bezeugen, ohne gleich auf die 'alte mythologische' Sprache zurückzufallen.

In einer Schlussbetrachtung wird schliesslich versucht, im Geiste der behandelten Autoren, zwei eschatologische Kernbegriffe, die oft als bestimmend für den Unterschied zwischen orthodox und freisinnig gesehen werden, näher zu betrachten. Dies betrifft die Auferstehung, die von Orthodoxen meistens realistisch aufgefasst, und von Freisinnigen geistig interpretiert wird, und daneben die Rolle der Menschen als Mitarbeiter an dem Kommen des Reiches Gottes. Dabei wird auch das 2006 festgestellte neue remonstrantische Glaubensbekenntnis hinzugezogen.

Die Schlussfolgerung ist, dass ein freisinniger Blick auf die letzten Dinge vor Spekulation zurückschreckt und sowohl schlicht wie zurückhaltend sein wird. Der Mensch kann von Gottes Zukunft nur ein wenig ahnen...

Register van persoonsnamen

Verwijzingen naar inhoudsopgave, noten, geraadpleegde literatuur en Duitse samenvatting zijn niet opgenomen.

Althaus, P.,	27-28, 36, 42, 51, 57, 65-66, 68, 70, 97
Amorie van der Hoeven, A. des,	25-26
Anscombe, G.M.,	179
Arminius, J.,	19-20, 109, 128, 194
Augustinus, A.,	18, 40
Banning, W.,	53
Barnard, T.R.,	25
Barth, K.,	27-28, 39-40, 51, 58, 83, 114, 126, 143, 176-177
Beek, A. van de,	111
Berkhof, H.,	38, 60-63, 68, 86, 104 106, 111, 128, 135, 144, 173, 193
Bloch, E.,	177
Blumhardt, C.,	59
Blumhardt, J.C.,	59
Brunner, E.,	79, 106, 128
Buber, M.,	97
Bultmann, R.,	27, 30, 78, 106, 147, 167-172, 175, 182
Buri, F.,	29-30, 88, 151
Chantepie de la Saussaye, D.,	57
Chantepie de la Saussaye, P.D.,	35, 57, 59
Christus, zie Jezus	
Cossee, E.H.,	25
Cullmann, O.,	27, 31
Deissmann, A.,	126
Dodd, C.H.,	27, 30-31, 120
Driel, C.M. van,	135
Eldering, P.,	31
Episcopus, S.,	20-21
Erasmus, D.,	41
Faber, H.,	10, 59, 147-149, 152-153, 156-162, 168, 174, 183, 186, 195
Fetter, J.C.A.,	11
Gennep, F.O. van,	190
Gilkey, L.,	145

Gogarten, F.,	40
Goud, J.F.,	42, 136
Graaf, H.T. de,	10, 59, 137, 147, 151-158, 162, 168, 174, 183, 186
Graaf, J. de,	10, 36, 60, 147-148, 162-167, 174-175, 178, 184, 195
Gunning jr., J.H.,	57
Haentjens, A.H.,	21
Harnack, A. von,	191
Heering, G.J.,	9, 11, 16-19, 22, 24-25, 27-32, 35, 37-38, 42-43, 47-56, 59-64, 66, 68-70, 73-75, 78-80, 82-84, 86-92, 94-95, 97, 101-107, 109-111, 113-114, 117-118, 120, 125-137, 148-150, 152-153, 161, 163, 166-167, 169, 174, 181, 183, 187-190, 194
Heering, H.J.,	9, 35, 42-47, 55-56, 59-64, 68-73, 75-78, 80-82, 85-91, 93-94, 96-102, 105, 107-109, 112-113, 117, 122-124, 129, 131-137, 141-148, 156-157, 161, 163-164, 166-168, 170-173, 175, 177-178, 181, 183, 186-187, 190, 193-194
Heering, J.P.,	60
Hegel, G.W.,	40
Heymans, G.,	151-152
Hoenderdaal, G.J.,	43, 195
Hofstede, P.,	23
Holk, L.J. van,	11, 48, 156, 161
Hooykaas, C.E.,	10
Haas, G. H(orreüs) de,	148-151, 174, 187
Jansen, H.,	99-101, 173-174
Jezus (Christus),	9-11, 14, 22, 26-31, 39, 41, 57, 62-63, 68, 71-75, 79, 83, 86-87, 89-90, 93, 95-98, 100-101, 103-106, 112, 126, 129, 132-134, 139, 149, 151, 159, 164-165, 168, 171-173, 176-177, 182, 185, 187-192, 198
Johannes,	27, 30, 71-74, 97-98, 112, 137-138
Johannes, Openbaring van (Apocalyps),	71-72, 74, 93, 138
Jong, J.M. de,	10, 147-148, 167-177, 179, 190-191
Jongh, E.D.J. de,	163
Kant, I.,	22, 24, 36, 38, 53, 78, 84
Konijnenburg, J.,	22-23
Kopland, R.,	197
Kruijf, G.G. de,	16, 32
Kuenen, A.,	27
Kümmel, W.G.,	27, 31
Kutter, H.,	59
Leeuw, G. van der,	102-103
Leeuwen, Th.M. van,	189
Leibniz, G.W.,	23

Limborch, Ph. van,	21
Loopik, M. van,	15
Lucas,	192
Marcion,	143
Marcus,	9, 76
Martineau, J.,	47
Matteüs,	71-72, 73, 124, 193
Meijering, E.P.,	48, 60, 137
Moltmann, J.,	18, 148, 172-173, 175-179, 182
Neuenschwander, U.,	27, 29, 151
Niebuhr, R.,	44-46, 131, 141-146
Nigg, W.,	27, 30
Nijhoff, M.,	172
Noordmans, O.,	171
Nozeman, C.,	23
Otto, R.,	27, 31, 59
Paulus,	18-19, 30, 50, 70-72, 74, 76-77, 79, 95, 97-98, 103-104, 111, 113, 137-138, 160-162
Plato	21, 53, 82
Ragaz, L.,	25, 59, 125
Ratschow, C.H.,	13
Rauschenbusch, W.,	25, 44, 59, 125, 127
Ridderbos, H.N.,	27, 31
Ritschl, A.,	24, 69, 94, 133
Roessingh, K.H.,	9, 12, 28, 31, 35-42, 47, 56-64, 66-68, 70, 76, 80, 84-87, 89-90, 92, 95, 107-108, 111-112, 114-116, 120-121, 129, 131-132, 135-136, 148, 152, 160, 181, 183, 190, 192
Ruler, A.A. van,	8, 75, 79, 88
Schleiermacher, F.D.E.,	24-25, 40
Schmithals, W.,	15
Schoeps,	J., 31
Schweitzer, A.,	27, 29, 41, 59, 70, 74, 88, 122, 125, 151
Sevenster, G.,	165
Socinus,	F., 22
Sölle, D.,	172
Spengler, O.,	37, 115
Strauss, D.F.,	101
Stuart, M.,	25

Tiele, C.P.,	26
Tillich, P.,	59, 78
Troeltsch, E.,	36, 57, 65-66, 68, 83-86, 90, 156-158
Veldhuis, R.,	145
Vuyk, S.,	22-23
Werner, M.,	29-30, 151
Windelband, W.,	57, 66, 152
Woude, A.S. van der,	14

Curriculum vitae

Koenraad Jan Holtzapffel werd op 18 september 1961 te 's-Gravenhage geboren. Na het behalen van zijn VWO-diploma (1979) aan de Spaarne Scholengemeenschap te Haarlem, studeerde hij van 1979 tot 1987 theologie aan de Universiteit van Leiden met als hoofdvak godsdienstsociologie en als bijvakken godsdienstwijsbegeerte en politicologie. Na het afleggen van het doctoraalexamen in 1987 werd in 1989 het proponentsexamen van de Remonstrantse Broederschap afgelegd.

Van 1987 tot 2001 was hij werkzaam als beleidsmedewerker en chef de bureau bij de centrale kerkenraad en het college van kerkvoogden van de Hervormde gemeente te 's-Gravenhage.

Als predikant was hij werkzaam in de Remonstrantse gemeente Oude-Wetering van 1995-2005.

Sedert 2001 is hij als predikant werkzaam in de Remonstrantse gemeente Rotterdam. Tevens is hij vanaf 2003 als voorganger aan de Rotterdamse vertelkringen van de Vrije Jeugdkerk verbonden en vanaf 2004 als docent gemeenteopbouw aan het Remonstrants Seminarium.

Koen Holtzapffel is getrouwd met Bernadette van Kuijeren. Zij hebben drie kinderen: Maarten, Jelle en Tara.