

# Eschatologie: kritieken en uitdagingen

Masterscriptie

Research-master Theology

Radboud Universiteit Nijmegen

begeleider: prof. dr. C.W. Hübenhal

tweede lezer: prof. dr. E.J. van Wolde

Jelle Hoksbergen

s0838969

september 2015

# Inhoud

<b>Inleiding</b> .....	<b>4</b>
<b>1. Toekomstverwachtingen in de huidige tijd</b> .....	<b>6</b>
1.1 De utopie .....	6
A. Drie kenmerken van een utopie.....	7
B. De haalbaarheid van een utopie .....	7
C. Voorbeelden van utopieën.....	8
D. De schade van een utopie.....	9
1.2 Toekomstverwachting en geloofwaardigheid.....	10
A. De noodzaak van hoop in een postmoderne tijd .....	10
B. De problematiek van waarheidsclaims .....	12
C. De problematiek van morele claims .....	13
1.3 Toekomstverwachtingen in de huidige tijd: een theologische uitdaging.....	13
A. Het maakbaarheidsideaal.....	13
B. Het gedetermineerd-zijn van de toekomst .....	14
C. De transcendentie van de toekomst .....	14
D. Universaliteitsclaim.....	14
Ter inleiding op de volgende twee hoofdstukken. Twee eschatologieën: Edward Schillebeeckx en Oliver O'Donovan .....	16
<b>2. Jezus als het Koninkrijk en als verkondiger van het Koninkrijk</b> .....	<b>18</b>
2.1 Het eschatologisch geloof van Jezus van Nazareth.....	18
A. Uitgangspunten.....	18
B. Jezus' eschatologie en de zogenaamde 'jesuologie' .....	19
C. Apocalyptiek .....	20
2.2 De verkondiging van Jezus en de doorbraak van het Rijk Gods .....	21
A. Begin van de toekomst.....	21
B. Verkondiging als doorbraak.....	22
2.3 Het verkondigde Koninkrijk.....	23
A. Politiek of spiritueel? .....	23
B. Menselijkheid .....	25
C. Ethiek en het Koninkrijk.....	25
<b>3. Kruisiging, verrijzenis en het Rijk Gods</b> .....	<b>27</b>

3.1 Verwerping en kruisiging als oordeel.....	27
A. De kruisiging als historische gebeurtenis.....	28
B. Conflict en oordeel.....	28
C. Solidariteit en identificatie.....	30
D. Erkenning en relevantie .....	30
3.2 Verrijzenis als belofte.....	31
A. Schillebeeckx over de verrijzenis en het verrijzenisgeloof .....	31
B. Overwinning .....	31
C. Heilspresentie.....	32
D. Herstel van de schepping.....	32
3.3 Hemelvaart en de aanwezigheid van het Rijk Gods .....	33
A. Pasen en Hemelvaart: twee gebeurtenissen.....	33
B. Pasen en Hemelvaart: al-reeds en nog-niet.....	34
<b>Conclusie.....</b>	<b>36</b>
1. Het maakbaarheidsideaal .....	36
A. Een reeds aanwezig Koninkrijk .....	37
B. Een niet-politiek Koninkrijk.....	37
C. Herstel van de schepping en de geschiedenis .....	37
2. Het gedetermineerd-zijn van de toekomst.....	38
A. Ruimte voor de mens .....	38
B. Beperkte vrijheid en diversiteit.....	38
3. De transcendentie van de toekomst.....	39
A. De concrete gestalte van het Koninkrijk .....	39
B. Gods trouw als basis-ervaring .....	39
C. Een historische grondslag .....	40
4. De universaliteitsclaim .....	40
A. Lijden en dood.....	40
B. De ‘ethische ervaring’ .....	40
Aanbevelingen voor verder onderzoek .....	42
Eschatologie en het vrijheidsbegrip.....	42
Ethiek en eschatologie.....	42
<b>Literatuur .....</b>	<b>43</b>

# Inleiding

‘Door het geloof komt de mens het ware leven op het spoor, maar alleen de hoop houdt hem op dit spoor.’<sup>1</sup>

Op bovenstaande wijze verwoordt Jürgen Moltmann een onder gelovigen veel gedeelde intuïtie: het geloof kan niet zonder hoop. Religieuze hoop is echter zowel noodzakelijk als problematisch. Problematisch is ze niet alleen omdat hoop per definitie een element van onzekerheid met zich meebrengt, maar ook omdat de functie die toekomstverwachtingen in de samenleving hebben ter discussie staat. Sommige mensen halen uit hun toekomstverwachtingen de moed en inspiratie die zij nodig hebben om een zinvol leven te kunnen leiden. Anderen constateren hoe een toekomstverwachting aanleiding kan geven tot onnodig ‘achterover leunen’ of –nog erger – het verrichten van daden die degenen benadeelt die de toekomstverwachting of de overtuiging die eraan ten grondslag ligt niet delen. Als mensen allemaal zouden ophouden te proberen de samenleving zo te veranderen dat die in hun eigen ogen ideaal is, zou dat volgens sommige denkers het einde betekenen van oorlogen en terrorisme. Toekomstverwachtingen, zo wordt gezegd, zijn misleidend en daardoor mogelijk gevaarlijk.

Dat hoop en toekomstverwachtingen in een twijfelachtig daglicht staan, treft ook de christelijke eschatologie. Onder eschatologie wordt hier zoveel verstaan als de wetenschappelijke reflectie op de christelijke hoop. Daarbij omvat het begrip hoop zowel ‘dat waarop gehoopt wordt’ als de ‘praktijk van het hopen’.

Ook de christelijke eschatologie staat dus onder de kritiek misleidend en daardoor misschien gevaarlijk te zijn. Dit project wil onderzoeken wat deze kritieken betekenen voor de eschatologie. De **onderzoeksvraag** die daarbij centraal staat is:

Is het mogelijk de christelijke eschatologie te verdedigen tegen belangrijke hedendaagse kritieken op religieuze toekomstverwachtingen?

## *Indeling*

In het eerste hoofdstuk worden kritieken op religieuze toekomstverwachtingen behandeld. Deze kritieken zijn in te delen in twee groepen: utopiekritieken (1.1) en kritieken die betrekking hebben op de waarheidsclaims die de christelijke eschatologie doet (1.2). Deze claims zijn problematisch geworden in de postmoderniteit. ‘Postmodernisme’ is een zeer breed begrip, dat hier behandeld wordt vanuit één van haar kernconcepten: *pluraliteit*, die ze in denkvormen als bestaansvormen eist. Het tweede en derde hoofdstuk zijn een theologisch-inhoudelijke reflectie op de christelijke eschatologie. Daarbij staat de *oorsprong* van de eschatologie centraal: in plaats van de gebruikelijke eschatologische thema’s als ‘Laatste Oordeel’ of ‘hemel en hel’ wordt hier bestudeerd hoe de eschatologie voortkomt uit de verkondiging van Jezus van Nazareth (hoofdstuk 2) en uit de voor

---

<sup>1</sup> Jürgen Moltmann (1964), *Theologie van de hoop*, vertaling van: *Theologie der Hoffnung*, Utrecht, Ambo, blz. 10.

christenen belangrijkste gebeurtenissen van het leven van Jezus (hoofdstuk 3). In de conclusie wordt tenslotte nagegaan of en hoe deze theologische uiteenzettingen de eschatologie kunnen verdedigen tegen de genoemde kritieken.

### *Betekenis*

Dit project zou, met enige terughoudendheid, een ‘apologie van de eschatologie’ genoemd kunnen worden. Het heeft niet de pretentie om wie niet overtuigd is van de geloofwaardigheid of relevantie van het christelijk geloof op andere gedachten te brengen. Het wil slechts onderzoeken of christengelovigen met recht kunnen en mogen hopen op het ‘eschaton’.

Tegelijk heeft dat voor christenen altijd een betekenis die verder reikt dan de hoop op zichzelf. Het citaat van Moltmann aan het begin van deze inleiding legt uit waarom: omdat de hoop van christenen niet alleen bestaat bij gratie van het geloof, maar hun geloof ook bij gratie van de hoop.

### *Verantwoording en methode*

Kan er een wetenschappelijke reflectie op de vraag naar de geloofwaardigheid van de christelijke hoop worden verwacht van een aankomend wetenschapper die tegelijk gelovige is? Een neutrale reflectie zeker niet, zoals dat van een niet-gelovige ook niet verwacht kan worden. Een wetenschappelijk reflectie wel.

Er gaan vooraannames aan de beantwoording van de onderzoeksvraag vooraf. De belangrijkste daarvan is de aanname dat de christelijke boodschap op een bepaalde manier relevant is voor mensen. Zonder deze aanname kunnen systematisch-theologen hun werk niet doen. Dat vanuit deze aanname wordt gewerkt doet niets af aan de ‘wetenschappelijkheid’ van de theologie. Veel andere wetenschappen werken ook met hun eigen aannames.

Ook voor wie de theologische aanname niet deelt maar wel bereid is vanuit dit perspectief te lezen, is hopelijk zichtbaar dat er systematisch werk is verricht volgens een wetenschappelijke methode.

De gevolgde methode bestaat uit twee elementen: een *hermeneutische* en een *systematische* benadering.

Het eerste is het verwoorden en met elkaar in gesprek brengen van verschillende in wetenschappelijk literatuur opgedane inzichten.

Het tweede is bij uitstek de methode van de systematische theologie en is nauw verwant aan de hermeneutische methode. Een systematische benadering betekent hier dat de opbrengst van de literatuurstudie in een argumentatieve structuur is gezet, zodat uit de verrichte studie *argumenten* ontstaan die gebruikt kunnen worden om de christelijke eschatologie van geloofwaardigheid te voorzien of te beroven.

# 1. Toekomstverwachtingen in de huidige tijd

Een toekomstverwachting is een onmisbaar onderdeel van het menselijk leven, zelfs wanneer ze ons alleen maar bepaalt bij de eindigheid van het leven. Juist het besef van de tijdelijkheid van het eigen leven bepaalt de mens bij wat buiten zijn eigen tijd kan liggen en opent de vraag naar de toekomst.

Toekomstverwachting is nog niet hetzelfde als hoop. Er bestaat immers ook vrees. Hoop zou gedefinieerd kunnen worden als een optimistische toekomstverwachting. (Daarmee is niet voldoende gezegd over de hoop, aangezien ze zoals we nog zullen zien pas als hoop kan worden aangemerkt wanneer deze verwachting een bepaalde relatie met het verleden en heden heeft.) Toch bevat elke toekomstverwachting een element van hoop. Het nog-niet-gebeurd-zijn van de toekomst maakt dat ze nog onbekend is. Zolang ze nog toekomst mag heten is er altijd een mogelijkheid dat dat waarop gehoopt kan worden werkelijkheid kan worden, al was het maar het uitblijven van dat wat gevreesd wordt.

Uit het bovenstaande volgt dat hoop universeel-menselijk is voor alle mensen die zich bewust zijn van de tijdelijkheid van hun bestaan. Het spreekwoord ‘zolang er leven is, is er hoop’ drukt deze universaliteit mooi uit.

Onze interesse gaat hier echter vooral uit naar een ander perspectief op de hoop. Dit perspectief wordt in het spreekwoord ‘hoop doet leven’ onder woorden gebracht. Het spreekwoord lijkt bijna hetzelfde te zeggen als het vorige, maar bepaalt ons bij een nieuw aspect: hoop is niet alleen een *gevolg* van het leven, maar heeft ook een *effect* op degene die leeft en daardoor hoopt, zelfs als dat waarop gehoopt wordt geen werkelijkheid wordt.

Anders dan het alledaagse gebruik van dit tweede spreekwoord doet vermoeden is dat effect niet altijd positief. Hoop kan, zeker wanneer het valse hoop is, mensen ook bewegen tot domme en slechte daden. In hun strijd voor de verwezenlijking van hun hoop kunnen mensen en groepen mensen heel ver gaan, zodat hoop vaak niet alleen doet leven, maar ook kan doen sterven en doen moorden. Wat mensen hopen bepaalt voor een belangrijk deel hoe mensen handelen. De vraag wat te hopen is dus verbonden met de vraag hoe te handelen. Daarom kent de vraag wat te hopen een ethische dimensie.

Dit eerste hoofdstuk illustreert de problematische kanten van bepaalde soorten hoop aan de hand van een tweetal denkers over utopie (Hans Achterhuis en John Gray) (1.1) en een aantal postmoderne denkers (1.2). Daarna wordt bekeken op welke manier de christelijke eschatologie zich voor deze problemen gesteld ziet (1.3).

## 1.1 De utopie

Utopieën kunnen als vormen van toekomstverwachting worden beschouwd, hoewel ze er niet alleen een bepaalde toekomstvisie op na houden, maar ook bepaald worden door hun kijk op het heden.

Het woord ‘utopie’ is afgeleid van de titel van een boek dat Thomas More in 1516 publiceerde, ‘Utopia’. ‘U’ houdt het midden tussen *eu* (‘goed’) en *ou* (‘niet’/’geen’) en *topos* betekent plaats. Het gaat dus om een plaats die zowel goed is als nergens bestaat.<sup>2</sup> Vaak wordt met ‘utopie’ een niet-vervulbare wens aangeduid. Onvervulbare wensen kunnen zowel schadelijk als bijzonder onschuldig zijn. Wanneer het begrip in een (politiek-)filosofische context ter sprake wordt gebracht, is het een meer specifiek begrip, dat minder onschuldig is dan een willekeurige onvervulbare wens.

#### *A. Drie kenmerken van een utopie*

In zijn boek ‘De erfenis van de utopie’ beschrijft Hans Achterhuis drie kenmerken die karakteristiek zijn voor de utopie.<sup>3</sup> Hij ontleent deze kenmerken aan het *Utopia* van Thomas More.

Ten eerste is een utopie *maakbaar*. Dat betekent niet dat de situatie die nagestreefd wordt *haalbaar* is. Het betekent wel dat een utopie zich onderscheidt van andere mythische paradijzen en apocalyptische ideeën in de rol die de mensen spelen in de totstandkoming van de utopie. De natuurlijke omstandigheden en vooral de wijze waarop de samenleving wordt ingericht, zijn in een utopie altijd door mensen te maken en beheersen. Juist de maakbaarheid van een utopie legt een grote verantwoordelijkheid bij degenen die erin geloven: hopen op de komst van een utopie is geen passief afwachten, maar een taak en opdracht om de utopie werkelijkheid te maken.

Vervolgens heeft een utopie betrekking op een *samenleving*. Allerlei persoonlijke wensen, dromen of zelfs idealen vallen wat Achterhuis betreft niet onder een utopie. Een project is pas utopisch wanneer het om een maatschappelijk project gaat. Sommige persoonlijke idealen betreffen wel een hele samenleving of worden als nastrevenswaardig voor alle leden van een samenleving gezien, maar zolang het een persoonlijk ideaal blijft waar de houder van het ideaal als individu aan kan werken, is het nog geen utopie. Ter verduidelijking zou ik toe willen voegen dat een utopie dus de *inrichting* van een samenleving betreft, bij uitstek het terrein waarop de politiek zich begeeft. Dat betekent ook dat louter ‘spirituele’ utopieën niet bestaan en dat ideeën over hoe ieder afzonderlijk lid van de samenleving zich zou moeten gedragen niet altijd utopisch zijn.

Tot slot is een utopie *holistisch*, waarmee Achterhuis bedoelt dat de utopie een totale en radicale breuk met de voorgaande situatie inhoudt. De breuk strekt zich uit naar alle terreinen van het leven. De utopie heeft geen algemeen ideaal van bijvoorbeeld meer rechtvaardigheid of gelijkheid voor ogen, maar wil de hele maatschappij veranderen: de onderlinge verhouding tussen de verschillende mensen en instanties maar ook het gedrag en de levensomstandigheden van mensen behoren tot het ‘werkterrein’ van de utopie.

#### *B. De haalbaarheid van een utopie*

John Gray beschrijft nog een ander kenmerk van utopieën: in alle utopieën wordt gedroomd van ultieme harmonie.<sup>4</sup> Deze harmonie wordt bijvoorbeeld bereikt doordat alle bewoners van de

---

<sup>2</sup> Hans Achterhuis (1998), *De erfenis van de utopie*, Amsterdam: Ambo, blz. 14.

<sup>3</sup> Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, 14-16.

utopie het eens zijn over de doelen die ze in hun leven hebben. Conflictsituaties bestaan daardoor niet meer. Volgens Gray is daarmee ook aangetoond dat utopieën per definitie onhaalbaar zijn: niet alleen omdat de kans te klein is dat een grote groep mensen een dergelijke overeenstemming bereikt, maar ook omdat conflict thuishoort in het menselijk bestaan: er bestaat niet alleen tegenstrijdigheid in de verlangens van verschillende mensen, maar ook in de verschillende verlangens binnen één mens. Als voorbeelden hiervan noemt Gray opwinding en een rustig bestaan, vrijheid en veiligheid.<sup>5</sup>

Een onhaalbaar idee dat ook als zodanig wordt beschouwd brengt weinig teweeg, hooguit voedt het de fantasie. Wanneer een onhaalbaar idee door één of meer mensen als wenselijk en haalbaar wordt gezien, zullen zij hun best gaan doen om dat idee te gaan verwezenlijken. Het gevolg daarvan kan niet de verwezenlijking zijn – het ging immers om een onhaalbaar idee – maar iets anders. En dat andere pakt, zoals we zullen zien, volgens Gray vaak rampzalig uit. Het utopische idee kan een doel worden dat veel onacceptabele middelen, zoals geweld, lijkt te heiligen. Hierna (in 1.1C en 1.1D) wordt dat aan de hand van voorbeelden aangetoond.

Een utopie is een onhaalbare visie over hoe een wereld of samenleving ingericht zou moeten worden, die weinig kwaad kan zolang iedereen het over de onhaalbaarheid eens is. Het wordt pas gevaarlijk – en dus mogelijk schadelijk – zodra mensen met invloed of de macht om invloed te verwerven deze onhaalbare ideeën als haalbaar gaan beschouwen.

### C. Voorbeelden van utopieën

Het vooruitgangsgeloof van de verlichting, dat met de Franse Revolutie begonnen is, is volgens Gray de eerste utopie in moderne vorm. Ook Moltmann beschouwt het jaar 1789 als het begin van een utopisch tijdperk.<sup>6</sup> Dit zou dan de eerste keer zijn dat een samenlevingsideaal van een grote groep mensen aanleiding gaf tot een poging tot radicale verandering van de samenleving, met alle gewelddadige gevolgen van dien. Aan veel van de utopieën die sindsdien geprobeerd zijn te stichten, ligt volgens Gray het vooruitgangsgeloof van de verlichting ten grondslag.<sup>7</sup>

Dat geldt bijvoorbeeld voor de ideeën die Trotski erop nahield over wat de mens zich geleidelijk aan inzicht en vaardigheden zou verwerven.<sup>8</sup> In de handen van bolsjewisten hebben deze ideeën bijgedragen aan de totstandkoming van het Sovjetregime.

Ook het nazisme wordt door Gray beschouwd als een typisch Europese utopie. Niet alleen bood de door de verlichting beïnvloedde ‘rassenkunde’ de nazi’s de mogelijkheid voor hun misdrijven,<sup>9</sup> ook het duidelijke aanwijzen van manifestaties van het kwaad en het geloof in een toekomstig

---

<sup>4</sup> John Gray (2007), *Zwarte Mis. Apocalyptische Religie en de Moderne Utopieën*, vertaling van: *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Amsterdam: Ambo, blz. 30.

<sup>5</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 31.

<sup>6</sup> Jürgen Moltmann (1999), ‘What Has Happened to our Utopias? 1968 and 1989’, in: Richard Bauckham (red.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis: Fortress Press, blz. 115-121, hier 116.

<sup>7</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 156.

<sup>8</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 62.

<sup>9</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 93.



herstel van de samenleving door bevrijding van het kwaad zouden als producten van het westers vooruitgangsgeloof gezien kunnen worden.<sup>10</sup>

Gray gaat nog een stap verder door ook de Amerikaanse poging om een liberale democratie in Irak als een utopisch project te beschouwen, omdat volgens hem vanaf het begin duidelijk had kunnen zijn dat dit ‘experiment’ op een mislukking uit zou lopen.<sup>11</sup>

Gray kiest geen onschuldige voorbeelden van utopieën: hij wil aantonen wat de gevaren van het utopisch denken zijn.

#### *D. De schade van een utopie*

De onhaalbaarheid van een utopie zorgt er, zoals al opgemerkt, voor dat pogingen een utopie te vestigen altijd resulteren in iets anders dan het beoogde doel. Dat daden andere consequenties hebben dan de beoogde betekent dat ook projecten met goede bedoelingen slecht kunnen uitpakken. (Hoewel de intenties waarmee aan een utopisch project begonnen wordt niet altijd van belang zijn, is het interessant op te merken dat Gray de gevolgen van een dergelijke onderneming steeds wijdt aan ondoordachtheid of naïviteit, terwijl Achterhuis beweert dat elke utopie een heimelijke machtsdroom is.<sup>12</sup>)

Een toekomstverwachting wint aan kracht wanneer het om een voorstelling gaat die ons wenselijk en haalbaar voorkomt. Wanneer het echter gaat om een voorstelling die in werkelijkheid onhaalbaar is, maar maakbaar wordt geacht, resulteert dat allereerst in teleurstelling vanwege het falen in het daadwerkelijk realiseren van de utopie. Het heeft volgens Achterhuis en Gray ook altijd gevolgen die erger zijn dan de toestand waarin de utopische voorstelling ontstond. Zij onderbouwen dit niet zozeer vanuit de aard van utopieën zelf, maar vanuit wat de geschiedenis van de utopie ons tot op heden heeft geleerd.

De beschrijving van de gevaren van de utopie zoals Achterhuis en vooral Gray die geven, plaatst vraagtekens bij de zin van en het recht op hoop in de breedste zin van het woord. Aan het einde van zijn boek breidt Gray de gevaren van utopisch denken uit naar de gevaren van ‘een behoefte aan een overkoepelend menselijk verhaal’.<sup>13</sup> Een overkoepelend menselijk verhaal wordt door Gray weggezet als fantasie, en mensen zouden zich volgens hem moeten bevrijden van de behoefte aan een dergelijk verhaal.<sup>14</sup>

Hopen op een toekomst die beter is dan het heden kan op slechts twee manieren goed aflopen. Ten eerste als datgene waarop gehoopt wordt daadwerkelijk haalbaar is zonder het gebruik van middelen die alleen door het doel geheiligd zouden zijn. Ten tweede als er niets gedaan wordt om de hoop – haalbaar of onhaalbaar – tot werkelijkheid te maken.

In het eerste geval kan men zich afvragen hoe vooraf bepaald kan worden of een nagestreefde situatie haalbaar is. Wanneer we alleen daarop mogen hopen waarvan we zeker weten dat het

---

<sup>10</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 98.

<sup>11</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 36.

<sup>12</sup> Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, 21.

<sup>13</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 280.

<sup>14</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 281-282.

haalbaar is, komt onze hoop dan niet zo dicht in de buurt van de bestaande werkelijkheid dat ze eerder geldt als een beschrijving of voorspelling van de toekomst dan als ware hoop?

En wanneer hoop niet meer ‘doet leven’, zoals in het tweede geval, mag zij dan nog wel hoop heten?

Een uiterste consequentie van de uiteengezette utopiekritieken zou kunnen zijn dat vrijwel alle vormen van hoop die betrekking hebben op een samenleving problematisch zijn.

## 1.2 Toekomstverwachting en geloofwaardigheid

Dat waarop mensen hopen, is in de laatste eeuwen weinig veranderd: een rechtvaardige of vredige wereld, welvaart en geluk. De grond van deze hoop is wel drastisch veranderd.<sup>15</sup> Waar in West-Europa vroeger het christelijk geloof diende als grond voor de menselijke hoop, was het in de moderne tijd het menselijk zelfvertrouwen, het geloof in vooruitgang, dat deze grond vormde.<sup>16</sup> Dit vooruitgangsgeloof is misplaatst geweest; dat hebben allerlei rampzalig uitgekakte pogingen om de menselijke droom die op maakbaarheid en dus zelfvertrouwen gebaseerd was te realiseren, laten zien.

Het postmodernisme, dat volgens de Franse filosoof Jean-François Lyotard is gebaseerd op de ongelooftwaardigheid van de ‘grote verhalen’ die de geschiedenis in een zinvol of tenminste eenduidig kader plaatsen,<sup>17</sup> legt deze desillusie bloot. Omdat mensen niet zonder hoop kunnen is met deze desillusie een nieuwe behoefte aan hoop geboren. Er ontstaat een paradoxale situatie omdat het postmodernisme, dat ons met deze behoefte confronteert (1.2A), ook een aantal bezwaren inbrengt (1.2B en C) tegen de meeste concrete vormen van menselijke hoop.

### *A. De noodzaak van hoop in een postmoderne tijd*

Al in 1972 spreekt Edward Schillebeeckx van een ‘fundamentele verschuiving in de opvatting van geschiedenis’<sup>18</sup>: waar de geschiedenis eerst geïdentificeerd werd met het verleden, zou er in de huidige tijd een nieuwe geschiedkundige opvatting zijn, die de geschiedenis meer beschouwt als iets wat zich momenteel aan het ontwikkelen is. De geschiedenis wordt opgevat als een ‘verhaal’ dat niet alleen mogelijk een begin kent, maar ook een einde of in ieder geval een loop van de gebeurtenissen die verder gaat dan het heden. Het postmodernisme is ver verwijderd van het denken over een ‘teleologische oorzaak’ van Aristoteles; het veronderstelt geen *doelgerichtheid* van de geschiedenis. Maar de huidige geschiedenis-opvatting kan dus wel *toekomstgericht* genoemd worden.

Deze verschuiving in opvatting bepaalt de mens meer dan vroeger bij zijn eigen tijdelijkheid. Tegelijk overstijgt de mens zijn tijdelijkheid enigszins door het bewustzijn ervan, maar dit werpt

---

<sup>15</sup> Het onderscheid tussen het ‘object’ en de ‘grond’ van hoop is ontleend aan James K.A. Smith (2004), ‘Determined Hope: A Phenomenology of Christian Expectation’, in: Miroslav Volf en William Katerberg (red.), *The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, blz. 200-227, hier 208-209.

<sup>16</sup> Gray, *Zwarte Mis*, 52-53.

<sup>17</sup> Richard Bauckham (2008), ‘Conclusion: Emerging Issues in Eschatology in the Twenty-first Century’, in: Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, blz. 671-689, hier 678.

<sup>18</sup> Edward Schillebeeckx (1972), *Geloofsverstaan. Interpretatie en kritiek*, Bloemendaal: Nelissen, blz. 44.

de vraag naar de toekomst des te dringender op.<sup>19</sup> Het heden wordt beschouwd als een toekomstig verleden en, meer dan als een gevolg van het verleden, als een invloed op de toekomst.

De legitimatie van het bestaansrecht van de huidige cultuur gebeurt niet meer vanuit het verleden, maar vanuit het doel en de toekomst van de cultuur.<sup>20</sup> Dit maakt de vraag naar dit doel en deze toekomst noodzakelijker dan vroeger. Daarom veronderstelt het huidige denken over de geschiedenis een eschatologie: een verwachting van en hoop op een concrete gestalte van de toekomst.

Andersom zou ook gezegd kunnen worden dat het besef van de menselijke tijdelijkheid juist is begonnen bij de eschatologie. Volgens Lyotard zien we de eerste sporen van dit besef in brieven van Paulus, die deze eindigheid ter sprake brengt in de context van de eschatologie.<sup>21</sup> Het zogenaamde eschatologisch voorbehoud, dat wijst op de onvoltooidheid van het heden én van dat wat we in het heden kunnen weten, vindt zijn wortels in 1 Korintiërs 13:9, 10 en 12:

“...ons kennen schiet tekort en ons profeteren is beperkt. Wanneer het volmaakte komt zal wat beperkt is verdwijnen. (...) Nu kijken we nog in een wazige spiegel, maar straks staan we oog in oog. Nu is mijn kennen nog beperkt, maar straks zal ik volledig kennen, zoals ik zelf gekend ben.”

(NBV 2004)

Dit eschatologisch voorbehoud sluit niet alleen aan bij het genoemde besef van tijdelijkheid, maar ook bij het postmoderne idee van ons onvermogen om de waarheid te kennen, dat we hierna nog zullen bespreken (1.2B en 1.2C).

Omdat deze toekomstgerichtheid, die in de moderne tijd is ontstaan, het ‘falen van de goden van de moderniteit’<sup>22</sup> heeft overleefd, bestaat de erfenis van de moderniteit niet alleen uit desillusie, maar ook uit een verlangen naar meer. Hoewel het lijkt of het modernisme en het postmodernisme met veel vormen van toekomstverwachting hebben afgerekend door de grond van deze verwachtingen ongeloofwaardig te verklaren, scheppen ze een zeer grote behoefte aan een toekomstverwachting.

Aan aanbod om de ontstane behoefte aan hoop te vervullen is geen gebrek. Er is genoeg geschreven en gezegd over utopieën, apocalyptische gebeurtenissen, paradijzen en dergelijke om een mensenleven lang te vullen met het verkennen van al deze vormen van hoop en verwachting. Toch wijst het postmodernisme vrijwel al deze suggesties radicaal van de hand, de christelijke hoop niet uitgezonderd. Het heeft daarvoor een aantal redenen. Hieronder worden de drie belangrijkste uiteengezet. De eerste twee redenen (1.2B) hebben betrekking op de waarheidsclaims die in de christelijke eschatologie worden gedaan. De morele claims die met een bepaalde toekomstverwachting gepaard gaan zijn ook problematisch volgens postmoderne denkkaders. Dat is een derde reden (1.2C).

---

<sup>19</sup> Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 45.

<sup>20</sup> Lieven Boeve (2014), *Lyotard and Theology*, Londen: Bloomsbury, blz. 51.

<sup>21</sup> Boeve, *Lyotard and Theology*, 53.

<sup>22</sup> Smith, *Determined Hope*, 201.

## B. De problematiek van waarheidsclaims

Ten eerste ontbreekt het veel toekomstverwachtingen, wanneer ze bestudeerd worden met de epistemologische uitgangspunten die eigen zijn aan het postmodernisme, aan een *grond* voor hoop.

Een door James Smith opgestelde ‘fenomenologie van de hoop’ maakt duidelijk wat de functie van een ‘grond’ precies inhoudt.<sup>23</sup> Hoop heeft volgens Smith vijf kenmerken:

- een subject: degene die hoopt;
- een object: dat waarop gehoopt wordt;
- de daad van het hopen zelf (die onderscheiden moet worden van daden die het gevolg zijn van de hoop, zoals het anderen willen overtuigen van die hoop of het op allerlei manieren ‘inspelen’ op de verwachte toekomst);
- de grond of de reden van hoop, die ervoor zorgt dat echte hoop meer is dan een illusie, een wens of simpelweg een mythe;
- de vervulling van de hoop kan dankzij de grond ervan daadwerkelijk verwacht worden, en er kan op vertrouwd worden. Dit vertrouwen is iets anders dan een garantie, in de hoop blijft altijd een element van contingentie aanwezig.

Enigszins vooruitlopend op het volgende hoofdstuk kunnen we met Smith stellen dat het eigene van de christelijke hoop hierin is gelegen dat de God in wie geloofd wordt zowel object als grond van de hoop is.<sup>24</sup> En daarin is dan ook het probleem van het postmodernisme met de christelijke (en vele andere vormen van religieuze) hoop gelegen: zolang de fundering van de hoop (dat wil zeggen: het onderhouden van een relatie met de *grond* van de hoop) via een geloof plaatsvindt, verliest zij elke mogelijkheid om een verifieerbare fundering voor hoop te zijn. Een hoop met een transcendente grond zal bovendien meestal ook een transcendent object hebben. Dat geldt ten dele ook voor de christelijke hoop. Volgens sommige postmoderne denkers verliest zij door deze breuk met de huidige werkelijkheid ook haar relevantie in deze werkelijkheid. Richard Rorty brengt dit onder woorden door de vroegchristelijke hoop te karakteriseren als een hoop op ‘a pie in the sky when we die’.<sup>25</sup>

Het tweede bezwaar ligt inhoudelijk dicht bij het eerste. De epistemologie van de postmoderniteit heeft moeite met vrijwel elke *waarheidsclaim*, omdat ook het idee waarheid ondergeschikt zou zijn aan een pluraliteit van opvattingen en beschouwingen. Mensen bezitten niet de mogelijkheid om de waarheid te kennen, maar dat is niet alleen te danken aan menselijk onvermogen. Een eensluidende waarheid waar de cultuur en de loop van de geschiedenis in ingepast kunnen worden (een ‘groot verhaal’ of ‘meta-narratief’) bestaat niet in het postmodernisme. Dat geldt zelfs wanneer de waarheidsclaims betrekking hebben op de vraag hoe een fysiek waarneembare werkelijkheid geïnterpreteerd zou moeten worden, en dus al helemaal wanneer de waarheidsclaims betrekking hebben op de toekomst. En hoewel veel vormen van toekomstverwachting nog niet hetzelfde zijn als speculaties over de toekomst, kunnen ze niet buiten een bepaalde waarheidsclaim met betrekking tot de toekomst.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> Smith, *Determined Hope*, 207-209.

<sup>24</sup> Smith, *Determined Hope*, 209.

<sup>25</sup> Richard Rorty (1999), *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin, blz. 232.

<sup>26</sup> David Ferguson (1997), ‘Eschatology’, in: Colin E. Gunton (red.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, blz. 226-244, hier 241.

### *C. De problematiek van morele claims*

Ten derde veronderstelt een toekomstverwachting die met recht ‘hoop’ zou kunnen heten een goede toekomst. Maar wat is dan ‘goed’? Om een situatie of een verwachting als goed te kunnen beoordelen, is een *moreel oordeel* nodig. Hoop, en zeker de christelijke hoop, is geen ‘futuurologie’-zonder-meer: ze kent een ethische dimensie.<sup>27</sup> Het voert te ver om te stellen dat het postmodernisme geen enkel moreel oordeel als geldig beschouwt, maar de juistheid van een moreel idee is in het postmodernisme wel altijd context-gebonden. Een toekomst die niet alleen iedereen overkomt, maar ook *goed* is voor iedereen, is daarmee tot een onmogelijkheid geworden en het hopen op een dergelijke toekomst ook. Een hoop op een bepaalde toekomst voor alle mensen zou te weinig aandacht schenken aan pluraliteit en te weinig ruimte geven aan menselijke *diversiteit*. De postmoderne filosoof Jacques Derrida vindt dat de christelijke eschatologie een te vastomlijnde, ‘gedetermineerde’ visie op de toekomst heeft.<sup>28</sup> Derrida gaat verder dan de onmogelijkheid van de verwachting van een universeel goede toekomst te willen aantonen: hij benadrukt de *onmenselijkheid* hiervan. Uit naam van een dergelijke toekomstverwachting kunnen volgens hem de gruwelijkste onrechtvaardigheden bedreven worden tegenover degenen die niet bij dit toekomstbeeld passen.

Samenvattend kan gesteld worden dat het postmoderne denken een bepaalde behoefte aan hoop schept (1.2A) en tegelijk grote moeite heeft met veel vormen van hoop (1.2B en C).

### **1.3 Toekomstverwachtingen in de huidige tijd: een theologische uitdaging**

De christelijke eschatologie verkondigt het Koninkrijk van God als een boodschap van hoop voor mensen. Zij doet dat door de hele geschiedenis van de kerk heen en ziet zich ook voor de taak gesteld dat in de huidige tijd te doen. De huidige tijd kenmerkt zich door de desillusies die met het begin van het postmodernisme zijn meegekomen. En hoewel we ons af kunnen vragen of de huidige tijd nog postmodern genoemd zou kunnen worden, lijken de epistemologische kaders die met het postmodernisme hun intrede hebben gedaan vrijwel onomkeerbare veranderingen in ons denken over waarheid en toekomst teweeg te hebben gebracht. Meer dan ooit zal de eschatologie haar geloofwaardigheid en relevantie moeten bewijzen. In hoofdstuk 2 en 3 wordt ingegaan op de vraag wat dit inhoudelijk betekent voor de christelijke eschatologie. We hopen daar te ontdekken of en hoe de christelijke verkondiging van het Koninkrijk van God zich onderscheidt van de vormen van hoop die in de afgelopen eeuwen bleken te falen en in vele gevallen meer lijden teweeg hebben gebracht dan ze dachten te kunnen oplossen.

Hieronder volgt een beschrijving van vier valkuilen of ‘uitdagingen’ waar een christelijke eschatologie zich voor gesteld ziet, volgend uit hoofdstuk 1.1 en 1.2.

#### *A. Het maakbaarheidsideaal*

Zoals we gezien hebben kenmerkt een utopie zich door maakbaarheid.

---

<sup>27</sup> Miroslav Volf (1999), ‘After Moltmann. Reflections on the Future of Eschatology’, in: Richard Bauckham (red.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis: Fortress Press, blz. 233-257, hier 254.

<sup>28</sup> Smith, *Determined Hope*, 204.

De verhouding tussen de christelijke toekomstverwachting en het utopisch maakbaarheidsideaal is interessant om nader te bestuderen, vooral omdat utopische maakbaarheid volgens Achterhuis steeds een eerste stap naar ultieme beheersing is.<sup>29</sup> Juist dit streven naar ultieme beheersing maakt dat een utopie uiteindelijk steeds kapotgaat aan de macht en het geweld waarmee ze gevestigd kan en moet worden.

In het als maakbaar beschouwen van een toekomst schuilt dus een gevaar: het zelf bijdragen aan de realisatie van deze toekomst wordt al gauw tot het willen omvormen van de gehele werkelijkheid naar deze toekomst. Dit streven op zijn beurt kan gemakkelijk omslaan in een politiek-gewelddadige handelwijze.

#### *B. Het gedetermineerd-zijn van de toekomst*

Een ander kenmerk van de utopie is haar holistisch- of totalitair-zijn. De utopie omvat de totale samenleving en beïnvloedt een maatschappelijk systeem tot in de kern, maar strekt zich uit tot in de kleinste details van het menselijk leven.<sup>30</sup> Dit komt dicht in de buurt bij wat Jacques Derrida als een valkuil voor de christelijke eschatologie beschrijft: te specifieke of gerichte ideeën over de toekomst beperken mensen in hun vrijheid en diversiteit.<sup>31</sup>

#### *C. De transcendentie van de toekomst*

Een radicaal transcendente grond voor het denken over toekomst maakt het mogelijk de christelijke toekomstverwachting in te vullen als een wachten op een allesomvattende breuk met de huidige werkelijkheid die, onafhankelijk van menselijke activiteit, op een onbekend punt in de toekomst plaats zal vinden. Dat maakt het spreken over de inhoud ervan echter onmogelijk<sup>32</sup>, waardoor het bij ‘wachten’ blijft en geen ‘hopen’ kan worden.

Bovendien wordt Rorty’s beschuldiging van ‘otherworldliness’<sup>33</sup> terecht als het om een dergelijke toekomstvisie gaat. Vanwege de zeer beperkte relatie met de huidige werkelijkheid is ze niet alleen irrelevant voor mensen in het heden, maar ontloopt ze ook haar verantwoordelijkheid met betrekking tot politieke en morele vraagstukken over de aard van het heden en de toekomst.<sup>34</sup> Een toekomstvisie gaat weliswaar over de toekomst, maar kan beter verzwegen worden als ze niets te zeggen heeft tot mensen in het heden.

#### *D. Universaliteitsclaim*

Zoals gezegd heeft het postmodernisme moeite met waarheidsclaims (zie hoofdstuk 1.2B). Het vorige bezwaar (*transcendentie van de toekomst*) is ook nauw met deze moeite verbonden.

De christelijke eschatologie heeft echter niet alleen het probleem gefundeerd te zijn in een geloofsovertuiging. Ze doet ook nog eens uitspraken over de toekomst die de hele mensheid en

---

<sup>29</sup> Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, 63.

<sup>30</sup> Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, 65.

<sup>31</sup> Smith, *Determined Hope*, 204.

<sup>32</sup> Bauckham, *Conclusion*, 682.

<sup>33</sup> Richard Rorty (1999), *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin, blz. 207.

<sup>34</sup> Smith, *Determined Hope*, 204.

de hele wereld aangaan, niet alleen de christengemeenschap. Het gaat dus niet alleen om een waarheidsclaim, maar een universaliteitsclaim met betrekking tot de waarheidsclaim. Er bestaat in het christelijk denken een zekere uniformiteit van de toekomst, dat op gespannen voet staat met pluraliteit, één van de kernconcepten van het postmodernisme. Deze universaliteitsclaim zal verantwoord moeten worden.

### *Samengevat*

Als we de vier bezwaren of uitdagingen vertalen naar eisen, houden ze in het kort het volgende in. De christelijke eschatologie denkt na over een toekomst die volgens sommige denkers:

- geen utopie mag zijn;
- mensen niet mag beperken in hun vrijheid en diversiteit;
- niet zonder grond verwacht mag worden of anders geheel niet ter sprake gebracht;
- alleen universeel relevant kan zijn als dat goed verantwoord kan worden.

## **Ter inleiding op de volgende twee hoofdstukken. Twee eschatologieën: Edward Schillebeeckx en Oliver O'Donovan**

In het vorige hoofdstuk zijn kritische opvattingen uiteengezet die toekomstverwachtingen voor uitdagingen stellen. Dat geldt ook voor de christelijke toekomstverwachtingen. Om op de kritische opvattingen te kunnen antwoorden, moet worden aangetoond dat de christelijke eschatologie zich onderscheidt van de bekritiseerde toekomstverwachtingen.

Daarom worden in de komende twee hoofdstukken de eschatologieën onderzocht van twee vooraanstaande theologen, afkomstig uit verschillende 'hoeken' van de christelijke theologie: Edward Schillebeeckx (1914-2009), een katholiek theoloog uit Vlaanderen, en Oliver O'Donovan (\*1942), een Anglicaans theoloog.

De belangrijkste reden om het werk van Edward Schillebeeckx bij dit project te betrekken is de sterke verbinding tussen de eschatologie en de menselijke vrijheid die in dit werk aanwezig is. In Oliver O'Donovans werk staat de relatie tussen macht en autoriteit centraal. Hij betreft deze relatie ook op de eschatologie en dat levert interessante gedachten over onder andere de politieke gestalte van het Koninkrijk van God op.

Een tegenstelling tussen deze twee theologen die het nog iets interessanter maakt is dat het begrip 'gerechtigheid', dat door hen beide heel sterk met de eschatologie verbonden wordt, door hen verschillend wordt uitgewerkt: bij O'Donovan is het terug te voeren op Gods autoriteit, bij Schillebeeckx is het een 'socialer' begrip.

In de volgende twee hoofdstukken wordt weinig ingegaan op 'klassieke' eschatologische thema's als 'hemel en hel' en 'het Laatste Oordeel'. Ze moeten meer beschouwd worden als een bescheiden poging tot *reconstructie* van de christelijke eschatologie: een verkenning van hoe de christelijke eschatologie uit haar oorsprong voortkomt. Ook hierom is voor het werk van Schillebeeckx en O'Donovan gekozen. In hun werk wordt de eschatologie namelijk ook vanuit haar oorsprong doordacht.

Deze benadering die gericht is op de oorsprong van de eschatologie, is meer dan een interessante oefening. Ze laat namelijk zien hoe sterk de christelijke eschatologie is verweven met een concrete historische leefsituatie. En het is juist de verwevenheid met de leefsituatie die in de vier kritiekpunten uit het vorige hoofdstuk een hoofdrol speelt, althans in de eerste drie van de vier genoemde kritieken.

De vragen aan de hand waarvan de eschatologieën van Schillebeeckx en O'Donovan worden bestudeerd zijn de volgende:

- Op welke wijze was Jezus' leven op aarde zelf het Koninkrijk van God en hoe verhoudt zich dat tot zijn aankondiging van dat Rijk? (hoofdstuk 2);
- Hoe hebben de kruisdood en opstanding van Christus het Koninkrijk dichterbij gebracht? (hoofdstuk 3).

Dat betekent dat het Christusgebeuren (dat hier uiteenvalt in verkondiging en de opeenvolging van kruisdood, verrijzenis en hemelvaart) gezien wordt als een fundament van de christelijke eschatologie.



Ik beschouw het namelijk als een van de belangrijkste taken van de dogmatische theologie om te bestuderen hoe de overtuigingen en praktijken die we 'christelijk' noemen terug te voeren zijn op Christus.

## 2. Jezus als het Koninkrijk en als verkondiger van het Koninkrijk

Jezus van Nazareth verkondigde het *komen* van het koninkrijk, maar de eerste christenen verkondigden dat het was *gekomen*. Zijn leven werd kennelijk ervaren als het aanbreken van het koninkrijk zelf.<sup>35</sup> Er bestaat een verband tussen dat wat Jezus zelf brengt en dat wat hij aankondigt te zullen komen. Om dat verband te begrijpen (2.2) moeten we eerst proberen Jezus' eigen eschatologie te begrijpen (2.1). Wat betekenen zijn verkondiging en aankondiging?

In het laatste deel van dit hoofdstuk (2.3) wordt de inhoud van Jezus' eschatologische verkondiging verkend.

### 2.1 Het eschatologisch geloof van Jezus van Nazareth

#### A. Uitgangspunten

Wanneer we de eigen eschatologie van Jezus van Nazareth proberen te onderzoeken door verschillende theologen op deze eschatologie na te slaan, vallen direct de verschillen op tussen de interpretaties van zowel de figuur Jezus van Nazareth als van de evangeliën die zijn leven en verkondiging beschrijven. Twee belangrijke punten waarover verschil van opvatting bestaat, zijn deze:

1. De mate waarin de teksten van de vier nieuwtestamentische evangelisten een directe weergave zijn van de historische gang van zaken. Dat is, wanneer we de eschatologie van Jezus willen onderzoeken, vooral van belang wanneer het op zijn toespraken gaat. Volgens een bepaalde opvatting zijn alle toespraken uit de evangeliënteksten daadwerkelijk door Jezus gehouden, volgens anderen berust de inhoud van die toespraken deels op Jezus' eigen verkondiging en deels op het gedachtegoed van de auteurs van de evangeliënteksten.
2. De zelfinterpretatie van Jezus van Nazareth. De theologen die benadrukken dat de menselijke kant van Jezus niet uit het oog verloren mag worden houden vaker rekening met de mogelijkheid dat Jezus tijdens zijn leven steeds weer nieuwe aspecten van het Rijk Gods, dat hij verkondigde, op het spoor kwam.<sup>36</sup> Anderen gaan er wellicht vanuit dat hem van begin tot eind helder voor ogen stond wat hij verkondigde en hoe en waarom hij dit moest doen; in ieder geval wordt bij sommige theologen geen ontwikkeling in Jezus' denken, boodschap of zelfinterpretatie beschreven.

Deze verschillende uitgangspunten hebben gevolgen voor de 'reconstructie' van Jezus' eigen eschatologie. We lopen het risico valse vergelijkingen te maken tussen verschillende conclusies van theologen wanneer met deze uitgangspunten geen rekening wordt gehouden. Dat betekent niet dat we deze uitgangspunten hier opnieuw gaan onderzoeken of eventueel zelfs toetsen; het is

---

<sup>35</sup> Oliver O'Donovan (1996), *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge University Press, blz. 120.

<sup>36</sup> Bijvoorbeeld Edward Schillebeeckx (1973), *Jezus. Het verhaal van een levende*, Bloemendaal: Nelissen, blz. 112 en Edward Schillebeeckx (1977), *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Baarn: Nelissen, blz. 779.

ons immers om de conclusies te doen die, met gebruik van bepaalde uitgangspunten, getrokken worden. Het betekent wel dat we ons realiseren dat de verschillende ideeën over Jezus' eschatologie uit zulke verschillende perspectieven zijn ontstaan dat het 'met elkaar in gesprek brengen' van deze ideeën een kunstmatig karakter heeft. Omdat we de eschatologieën van Schillebeeckx en O'Donovan hier niet direct met elkaar zullen vergelijken en pas later (in de conclusie) in een argumentatieve structuur zetten is het risico valse vergelijkingen te maken redelijk beperkt.

### *B. Jezus' eschatologie en de zogenaamde 'jesuologie'*

De 'jesuologie' wordt als een aanvulling op de christologie beschouwd. De christologie onderzoekt de betekenis van Jezus als Christus: wat betekenen zijn komst en daden voor de relatie tussen mensen en God? De christologie heeft een theologisch object. De jesuologie heeft een historisch object met theologische implicaties: ze onderzoekt het leven en de verkondiging van Jezus van Nazareth.

O'Donovan pleit voor een evenwicht tussen de jesuologie en christologie. Hij beschouwt teveel benadrukken van één van beide ten koste van de ander als een valkuil die een goed begrip van de christelijke boodschap over het Koninkrijk van God in de weg staat.<sup>37</sup>

Schillebeeckx zet de begrippen 'jesuologie' en 'christologie' niet als zodanig tegenover elkaar, maar benadrukt dat ook de historische vraag naar Jezus theologische betekenis heeft, en dat de historische zoektocht naar Jezus van Nazareth op zichzelf vruchteloos en perspectiefloos is.<sup>38</sup>

Anderzijds bestrijdt hij de tendens om Jezus als Christus te isoleren van de mens Jezus van Nazareth,<sup>39</sup> die volgens hem wellicht al bij Paulus is ingezet.<sup>40</sup>

Het niet-in-evenwicht-houden van de christologie en jesuologie (waar O'Donovan voor waarschuwt) of het teveel scheiden van de twee (waar Schillebeeckx voor waarschuwt) heeft grote invloed op de vraag wat Jezus zelf geloofde en wat zijn eschatologische denkbeelden waren. Daarvan volgen nu twee illustraties.

Zo komt D.F. Strauss ertoe te beweren dat Jezus' eschatologische verwachting bestond uit een apocalyptische visie, die een goddelijke ingreep in de zeer nabije toekomst verwachtte en simpelweg bedrogen uitkwam.<sup>41</sup> De scheiding tussen de historische Jezus en de 'theologische' Christus stelt Strauss in staat om, ondanks zijn bewering dat Jezus het in zijn verwachting bij het verkeerde eind heeft gehad, nog te geloven in de zinvolheid van de christelijke boodschap als geheel.

Rudolf Bultmann gaat misschien nog wel verder. De verkondiging van Jezus, inclusief zijn eschatologie, horen volgens Bultmann niet bij de christelijke theologie, maar bij de geschiedenis

---

<sup>37</sup> O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 120.

<sup>38</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 55-59.

<sup>39</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 546.

<sup>40</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 541.

<sup>41</sup> Benedict T. Viviano (2008), 'Eschatology and the Quest for the Historical Jesus', in: Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, blz. 73-90, hier 78.

van het jodendom: Jezus was een rabbi wiens historische leven vóór zijn kruisiging en opstanding niet direct relevant is voor christenen.<sup>42</sup>

Schillebeeckx reageert op deze ideeën door uit te leggen dat het christelijk geloof daarmee een belangrijk fundament kwijtraakt: zijn historische grondslag. Het wordt daarmee een verzameling ideeën in plaats van een religieus geloof.<sup>43</sup> Alvast vooruitlopend op hoofdstuk 2.3 en hoofdstuk 4 kunnen we stellen dat in Schillebeeckx' theologie een belangrijke plaats wordt ingenomen door de relevantie van Gods ingrijpen in de *historische werkelijkheid* en van een godsgeloof dat zich afspeelt in de *historische werkelijkheid*. Genoegen nemen met een kloof tussen de christelijke eschatologie en Jezus' eigen eschatologie is voor hem daarom ondenkbaar. Onze huidige ervaringen, waarvan onze eigen eschatologische verwachtingen een onderdeel zijn, moeten om christelijk te zijn tenminste iets te maken hebben met de oer-ervaring van het christendom: het leven van Jezus van Nazareth.

In *The Desire of the Nations* zet O'Donovan een fundament voor christelijke politieke theologie uiteen, waarin de begrippen *gezag* ('power') en *autoriteit* ('authority') centraal staan. Ook de eschatologie van Jezus wordt met deze begrippen verbonden. Het aanbreken van het Koninkrijk van God betekent in de eerste plaats dat God het voor het zeggen krijgt op aarde. Jezus geloofde volgens O'Donovan dat zijn eigen leven een verschuiving van de macht teweegbracht<sup>44</sup> (op wat deze machtsverschuiving precies inhoudt wordt in hoofdstuk 3.1 en 3.2 verder ingegaan). Dat betekent dat Jezus zijn eigen leven als omslagpunt in de menselijke geschiedenis heeft gezien, en dus dat de toekomst die hij predikte al tijdens of direct na zijn leven aanbrak.

### C. Apocalyptiek

Voordat in hoofdstuk 2.3 verder gereflecteerd wordt op wat de precieze betekenis van het door Jezus verkondigde Koninkrijk van God zou kunnen zijn, stellen we hier alvast de meer historisch georiënteerde vraag of Jezus een apocalyptisch profeet is geweest. Verwachtte hij een directe doorbraak door goddelijk ingrijpen in de nabije toekomst? Deze twee elementen: (1) het idee van een totale breuk of *omslag* en (2) het *nabij*-zijn ervan, worden in dit hoofdstukje gezien als belangrijkste kenmerken van de apocalyptiek.

Strauss en Bultmann gingen ervanuit dat een dergelijke verwachting inderdaad onderdeel uitmaakte van Jezus' eigen eschatologie. Volgens Bultmann was Jezus' verkondiging joods<sup>45</sup> en in de joodse theologie van die tijd nam de apocalyptiek een belangrijke plaats in.<sup>46</sup>

In de verkondiging van Jezus zoals die is overgeleverd door de evangeliën zijn inderdaad apocalyptische elementen te vinden: teksten die erop wijzen dat Jezus een grote omslag verwachtte in de nabije toekomst.<sup>47</sup> Voorbeelden daarvan zijn Marcus 1:15:

---

<sup>42</sup> Rudolf Bultmann (1951), *Theology of the New Testament*, New York: Scribner's, blz. 293.

<sup>43</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verbaal van een levende*, 61.

<sup>44</sup> O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 93.

<sup>45</sup> Bultmann, *Theology of the New Testament*, 293.

<sup>46</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verbaal van een levende*, 122.

<sup>47</sup> Ferguson, *Eschatology*, 230.

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

(NBV 2004)

en Marcus 9:1:

“Ik verzeker jullie: sommigen die hier aanwezig zijn zullen niet sterven voordat ze de komst van het koninkrijk van God in al zijn kracht hebben meegemaakt.”

(NBV 2004)

Er zijn twee belangrijke argumenten om Jezus' verkondiging van het Rijk Gods ondanks deze elementen niet als apocalyptisch te beschouwen.

Ten eerste zijn er in Jezus' verkondiging volgens de evangeliën ook al elementen aanwezig die ruimte bieden om het tijdstip van de voltooiing van het Rijk Gods niet in de zeer *nabije* toekomst te hoeven plaatsen. De belangrijkste daarvan is Jezus' eigen onwetendheid over dit tijdstip.<sup>48</sup> Een voorbeeld hiervan is Marcus 13:32:

“Niemand weet wanneer die dag of dat moment zal aanbreken, de engelen in de hemel niet en de Zoon niet, alleen de Vader.”

(NBV 2004)

Ten tweede betoogt Schillebeeckx dat Jezus niet rechtstreeks geïnteresseerd is in de *omslag* tussen twee tijdperken die centraal staat in de apocalyptiek.<sup>49</sup> Dat betekent niet dat Jezus het idee van een dergelijke omslag afwees. Op andere plaatsen benadrukt Schillebeeckx zelf het belang van de parousie, een gebeurtenis die het aanbreken van het Rijk Gods definitief maakt.<sup>50</sup> Hij ziet in Jezus dus ook geen 'anti-apocalypticus'. Jezus verkondigt het aanbreken van het Rijk Gods, maar zijn verkondiging gaat over wat dit Rijk inhoudt en niet over hoe en wanneer het zich in de toekomst in de bestaande wereld gaat uitwerken.<sup>51</sup>

## 2.2 De verkondiging van Jezus en de doorbraak van het Rijk Gods

De spanning in Jezus' verkondiging van het Rijk Gods, waarin dit Rijk afwisselend als aanwezig en nog-komend wordt beschreven, roept de vraag op naar de functie van Jezus' verkondiging zelf in deze doorbraak. Voordat deze vraag geprobeerd wordt te beantwoorden (*B*), verkennen we deze spanning iets verder (*A*).

### *A. Begin van de toekomst*

Schillebeeckx illustreert de spanning tussen de aanwezigheid en de nog-niet-aanwezigheid van het Rijk Gods met de zaligsprekingen uit het evangelie volgens Lucas.<sup>52</sup> De eerste zaligspreking (Schillebeeckx gebruikt zelf het woord 'zaligprijzing') staat in de tegenwoordige tijd.

---

<sup>48</sup> Viviano, *Eschatology and the Quest for the Historical Jesus*, 81.

<sup>49</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 122.

<sup>50</sup> O.a. in Edward Schillebeeckx (1989), *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen, blz. 152 en Edward Schillebeeckx (1994), *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn: Nelissen, 110.

<sup>51</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 122-123.

<sup>52</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 141.

“Gelukkig jullie die arm zijn, want van jullie **is** het koninkrijk van God.”

(Lucas 6:20, NBV 2004)

De volgende twee zaligsprekingen staan in de toekomstige tijd.

“Gelukkig jullie die honger hebben, want je **zult** verzadigd worden. Gelukkig wie nu huult, want je **zult** lachen.”

(Lucas 6:21, NBV 2004)

Het Rijk Gods wordt al aanwezig verondersteld, maar het verzadigd-zijn en het lachen zijn nog toekomstig. De toekomst waarin het verzadigd-zijn en het lachen zullen plaatsvinden zijn het Rijk Gods, maar deze toekomst is al begonnen.

Door de eerste zaligspreking kunnen de andere twee beter geïnterpreteerd worden. De twee zaligsprekingen uit Lucas 6:21 zijn een rechtstreekse omkering van bestaande situaties, door Schillebeeckx het ‘apocalyptisch beginsel van de omkeer aller waarden’ genoemd.<sup>53</sup> Lucas 6:20 laat zien dat het niet slechts een gewenste situatie of een voorspelling van een dergelijke omkering betreft, maar dat deze omkering onderdeel is van Gods toekomst voor de mensen: het is een eschatologische omkering. Dat wat nog gaat komen (vers 21) is consequentie van dat wat al is begonnen te komen (vers 20).

### *B. Verkondiging als doorbraak*

O’Donovan gaat een stap verder. Hij situeert niet alleen de doorbraak van het Rijk Gods *tegelijktijd* met het leven van Jezus van Nazareth. Volgens hem *is* de verkondiging van Jezus van Nazareth de doorbraak van het Rijk Gods. Jezus’ gezaghebbende verkondiging draagt bij aan het vestigen van Gods gezag op aarde.<sup>54</sup>

Door Jezus’ verkondiging wordt Gods wil werkelijkheid op aarde. Dat gebeurt *allereerst* doordat duidelijk wordt wat Gods wil is. Onder andere de zaligsprekingen in Lucas (zie 2.2A) laten zien dat God het leven van mensen wil en niet hun armoede, honger en verdriet.<sup>55</sup> De zaligsprekingen in Mattheüs zijn soms minder ‘concreet’ dan die in Lucas. Volgens Schillebeeckx is de overlevering van Lucas authentieker.<sup>56</sup> Het gaat God juist om het tegemoetkomen van lijdende mensen in hun concrete situatie van armoede, honger of verdriet. Gods wil wordt *vervolgens* werkelijkheid door Jezus’ ‘weldoende rondgaan’ op aarde, waarmee hij in concrete situaties leven en geluk brengt aan mensen voor wie dat al bijna geen mogelijkheid meer was.<sup>57</sup>

O’Donovan ziet de verkondiging van Jezus als doorbraak van het Rijk Gods, Schillebeeckx ziet de verkondiging en de daden van Jezus als het begin van het Rijk Gods. Uiteindelijk gaat Schillebeeckx nog weer een stap verder door het Rijk Gods te vereenzelvigen met de persoon van Jezus zelf: “Het naderend heil-van Godswege dat Jezus predikte, (...) de op menselijkheid

---

<sup>53</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 141.

<sup>54</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 89.

<sup>55</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 145.

<sup>56</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 143.

<sup>57</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 150-151.

bedachte Gods heerschappij, blijkt tenslotte de persoon zelf van Jezus Christus te zijn”.<sup>58</sup> Jezus verkondigde niet alleen het Koninkrijk van God, hij *was* (en is) het ook. Gods besluit om in Jezus aanwezig te zijn onder de mensen, voor wie hij het goede wil, was een besluit om het Koninkrijk van de hemel (zoals Mattheüs het Rijk Gods vaak noemt) niet in de hemel te houden, maar op aarde te doen komen in de persoon van een mens: Jezus, die het Koninkrijk *was* als persoon, *verkondigde* in zijn woorden en *bracht* in zijn daden.

### 2.3 Het verkondigde Koninkrijk

Het Koninkrijk van God wordt door Schillebeeckx ook vereenzelvigd met wat hij ‘Gods heerschappij’ noemt. De aanwezigheid van het Koninkrijk van God betekent dus dat Gods wil gedaan wordt.<sup>59</sup> De tweede en derde ‘bede’ van het Onze Vader betekenen dus min of meer hetzelfde: “Laat uw koninkrijk komen en uw wil gedaan worden op aarde zoals in de hemel,” (Matteüs 6:10, NBV 2004). Wellicht moeten ze dus niet als twee losse stukjes gebed opgevat worden, maar moeten we “laat uw wil gedaan worden” zien als een uitwerking van “laat uw koninkrijk komen”.

Met deze vereenzelving is echter nog niet alles gezegd. Omdat het Koninkrijk van God een al-begonnen-toekomst is en omdat mensen door Jezus opgeroepen worden aan het Koninkrijk bij te dragen, is het van belang te ontdekken hoe Gods wil precies gestalte kan krijgen op deze aarde.

#### *A. Politiek of spiritueel?*

Men zou zich voor kunnen stellen dat de vestiging van Gods wil op aarde concrete vormen aanneemt via politieke constructies en acties, waardoor de maatschappij zodanig wordt ingericht dat ze steeds meer gaat functioneren volgens Gods wil. Tegenover deze mogelijke ‘politieke’ gestalte van het Rijk Gods wordt vaak het alternatief van een meer ‘spirituele’ gestalte geplaatst. O’Donovan vindt dit een problematische tegenstelling, alleen al omdat het niemand precies duidelijk is wat met de twee kanten van de tegenstelling bedoeld wordt. Hij ziet het als de taak van de politieke theologie om eerst uit te leggen wat er met deze tegenstelling precies op het spel staat, om vervolgens aan te tonen dat er niet één van beide alternatieven gekozen kan worden.<sup>60</sup>

De verkondiging van Jezus is volgens O’Donovan juist dat wat de beide gestalten bij elkaar brengt. Jezus wordt in eerste instantie gezien als een rabbi, een joodse verkondiger van het woord van God, die over mensen gezag heeft op ‘spiritueel gebied’. Maar uit teksten als Marcus 1:27 en Matteüs 7:28-29 blijkt dat mensen zo verbaasd waren over Jezus’ verkondiging omdat ze niet slechts uit instructie bestond, maar zelf blijk gaven van autoriteit van God.<sup>61</sup>

“Toen Jezus deze rede had uitgesproken, waren de mensen diep onder de indruk van zijn onderricht, want hij sprak hen toe als iemand met gezag, en niet zoals hun schriftgeleerden.”

(Matteüs 7:28-29, NBV 2004)

---

<sup>58</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 545.

<sup>59</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 115.

<sup>60</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 88.

<sup>61</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 89.

De wonderen die Jezus rondtrekkend verrichte waren dus niet bedoeld om zijn verkondiging *gezag* te verlenen. (Hoogstens illustreerden ze zijn boodschap dat de heerschappij van God al bezig was door te breken.<sup>62</sup>) Zijn verkondiging had blijkbaar van zichzelf al voldoende gezag; ‘powerful because true and true because powerful’.<sup>63</sup>

O’Donovan introduceert de zogenaamde ‘Two Kingdoms conception’ om uit te leggen hoe Israël zichzelf politiek gezien begreep. Tijdens de ballingschap, bijvoorbeeld, hadden de machthebbers in Babylon op de gebruikelijke politieke manier gezag over Israël. Tegelijk wist Israël zich onderwerpen aan de wet van God, die op een meer ‘spiritueel’ vlak gezag had: over hun godsdienst en ethiek. Het zou dan dus mogelijk om tegelijk op bestuurlijk niveau ondergeschikt te zijn aan een bepaalde autoriteit en op een meer ‘spiritueel’ niveau aan een andere autoriteit. O’Donovan spreekt in dit verband ook van ‘dual authority’.<sup>64</sup>

De doorbraak van het Rijk Gods en de verkondiging van Jezus maken een einde aan de tweekoninkrijken-opvatting, want het Rijk Gods en daarmee de heerschappij van God omvat alle vormen van autoriteit, dus ook politieke.<sup>65</sup>

We kunnen hier alvast voorzichtig de vraag opwerpen in welke mate een politieke opvatting van het Koninkrijk van God het gevaar loopt een ideologie te worden: een idee dat slechts gebruikt wordt om de bestaande structuren en machtsverhoudingen te legitimeren. Vanwege dit gevaar pleiten veel denkers ervoor dat het christelijk geloof en de uitoefening ervan zich steeds in de marge van de maatschappij moeten bevinden en zich altijd verre van politieke invloed moet houden. O’Donovan vindt deze opvatting van te weinig traditiebegrip getuigen en wijst op een lange traditie van christelijke denkers die ingegaan zijn op de vraag hoe politiek gezag op een christelijke manier gestalte kunnen krijgen.<sup>66</sup> Volgens O’Donovan hoeft het christendom<sup>67</sup> niet direct naar uitbreiding van haar macht te zoeken, maar als het door uitbreiding en verspreiding van het geloof ook machthebbers bereikt, zal het moeten nadenken over hoe het met politiek gezag om moet gaan.<sup>68</sup>

Wanneer Schillebeeckx ingaat op de vraag of Jezus’ verkondiging van het Rijk Gods politiek van aard is, merkt hij eerst op dat de evangeliën waaruit deze verkondiging gekend kunnen worden, zijn ontstaan in een specifieke politieke situatie. Vanwege de Romeinse overheersing zou het niet verstandig zijn geweest een al te kritische houding van Jezus ten opzichte van de Romeinen te schetsen.<sup>69</sup>

Schillebeeckx betoogt dat Jezus niet direct politiek geïnteresseerd was. Bevrijding van de Romeinse bezetting, die anderen wellicht van hem verwachtten, behoorde niet tot zijn

---

<sup>62</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 151.

<sup>63</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 89.

<sup>64</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 82-83.

<sup>65</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 137.

<sup>66</sup> Een interview met Oliver O’Donovan: Esther Jonker en Herman Paul (2011), *Een remedie tegen gebeugenverlies. Oliver O’Donovan over politieke theologie en de gemeenschap der heiligen*, Wapenveld 61-1, blz. 13-21, hier 15.

<sup>67</sup> In dit geval een wat verwarrende term, omdat met ‘christendom’ zowel de religie als een specifieke politieke verschijningsvorm van de religie bedoeld kan worden. In dit geval is de ‘brede’ betekenis bedoeld: de religie.

<sup>68</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 222-223.

<sup>69</sup> Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 534-535.



levensdoelen. Wel heeft Jezus' verkondiging van het Rijk Gods politieke implicaties.<sup>70</sup> Een neutrale of 'on-politieke' opstelling is daarom soms nauwelijks beter dan bepaalde vormen van ideologie: beide houden bestaande machtsstructuren in stand, ook waar deze niet passen bij de wil van God.<sup>71</sup>

Zowel O'Donovan als Schillebeeckx is dus de opvatting toegedaan dat het christendom, hoewel misschien niet een 'gewone' politieke speler tussen de andere, niet volledig 'on-politiek' kan zijn.

### B. Menselijkheid

Wat is dan het verkondigde Rijk Gods dat politieke implicaties heeft? Volgens Schillebeeckx is het Rijk Gods te vereenzelvigen met de wil van God en deze wil komt neer op ware menselijkheid: menselijke eschatologische 'volheid en vrijheid'.<sup>72</sup> Wanneer Schillebeeckx beweert dat Jezus niet apocalyptisch was, dat wil zeggen niet bijzonder geïnteresseerd in het hoe en wanneer van een omslag tussen twee 'tijdperken' of 'werelden' (zie 2.1C), legt hij uit dat dat komt omdat het Jezus in zijn verkondiging uitsluitend gaat om 'mensen in hun Godsverhouding en om God in zijn omzien naar de mensen'.<sup>73</sup> Schillebeeckx gebruikt vier bijbelse metaforen om Gods 'omzien naar de mensen' inhoud te geven: het Rijk Gods, de verrijzenis van het lichaam, de nieuwe hemel en de nieuwe aarde en de parousie.<sup>74</sup> 'Rijk Gods' slaat in deze context niet (zoals op de meeste andere plaatsen) op het subject van de christelijke eschatologie als geheel, maar op een 'bevrijding' van de *samenleving* waardoor de verhoudingen binnen de samenleving menswaardig worden en men elkaar geen onrecht meer aandoet. De 'verrijzenis van het lichaam' is een metafoor die het heil of geluk van *individuele* mensen beschrijft in hun compleetheid, tot aan hun lichamelijke toe. De 'nieuwe hemel en nieuwe aarde' zijn een herstelde *leefomgeving* voor de mensen. De parousie ('wederkomst') is de metafoor die Schillebeeckx gebruikt voor het *moment* dat het Koninkrijk van God definitief doorbreekt.

Deze mensgerichtheid van de wil van God betekent voor Schillebeeckx niet dat God en Gods heerschappij 'nuttig' zijn voor het geluk van mensen. Het doen van Gods wil is in de eerste plaats gericht op God zelf en zijn God-zijn, en 'onze *erkenning* daarvan bewerkt menselijkheid'.<sup>75</sup> Als gelovigen zich op God richten zal dat menselijkheid teweegbrengen omdat God een menslievende God is: Schillebeeckx vertaalt Titus 3:4 als "Verschenen is de goedheid en de *op menselijkheid bedachte* God".

### C. Ethiek en het Koninkrijk

De ware menselijkheid die de wil van God is, heeft politieke implicaties (2.3A) en ook ethische implicaties. Het betekent dat lijden niet geaccepteerd mag worden. Dat stelt ook grenzen aan de door sommige postmoderne denkers gewenste 'diversiteit'. Wanneer Miroslav Volf een pleidooi

---

<sup>70</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 144.

<sup>71</sup> Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 535-536.

<sup>72</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 153.

<sup>73</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 123.

<sup>74</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 152.

<sup>75</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 116. Cursivering van Schillebeeckx.

houdt voor een ‘postmoderne eschatologie’ die ruimte geeft aan diversiteit, in navolging van Jürgen Moltmann,<sup>76</sup> stelt Moltmann in een reactie daarop dat een dergelijke benadering het lijden niet serieus neemt. De diversiteit waar Volf het over heeft, wordt volgens Moltmann alleen maar kleiner; de enige diversiteit die toeneemt is het schrijnende verschil tussen arm en rijk, machtig en onmachtig. Het lijden dat hierdoor ontstaat is niet modern of postmodern, maar universeel, en een verlossing hieruit is kan daarom met recht en zonder postmoderne schroom ‘goed’ genoemd worden.<sup>77</sup>

Wanneer Schillebeeckx zoekt naar een ervaring die alle mensen gemeenschappelijk hebben en die mogelijk naar God kunnen leiden vindt hij de ‘ethische ervaring’. Deze ervaring is de spanning tussen hoe de wereld er in werkelijkheid aan toe is enerzijds en hoe deze er volgens een diepgewortelde menselijk intuïtie aan toe zou moeten zijn anderzijds.<sup>78</sup> In de Engelstalige literatuur wordt dit verschil omschreven met de begrippen ‘is’ en ‘ought’.<sup>79</sup> Kortgezegd delen volgens Schillebeeckx alle mensen het gevoel dat ‘het anders zou moeten’.

Een discussie over het inderdaad bestaan van een universele of absolute moraal wordt hier achterwege gelaten. Voor de ethische implicaties van het Koninkrijk van God (met name belangrijk in het vierde deel van de conclusie) wordt er vanuit gegaan dat goed en kwaad, zoals Schillebeeckx zegt, niet inwisselbaar zijn en dat de noties van goed en kwaad bij ieder humaan mens op een bepaalde manier aanwezig zijn.<sup>80</sup>

Dat het Koninkrijk van God ethische implicaties heeft, legt ook een plicht neer bij degenen die het Koninkrijk verwachten. Het meest duidelijk wordt dat in Matteüs 25:31-46. Het Koninkrijk van de *hemel* is bestemd voor wie al op *aarde* begonnen is dit Koninkrijk te vestigen.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> Volf, *After Moltmann*, 253.

<sup>77</sup> Jürgen Moltmann (1999), ‘Can Christian Eschatology Become Post-Modern? Response to Miroslav Volf’, in: Richard Bauckham (red.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis: Fortress Press, blz. 259-264, hier 261-263.

<sup>78</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 109-116.

<sup>79</sup> Bijvoorbeeld Christoph Hübenal (2014), *Are the Last Things Exclusively Positive? Eschatology and Public Theology*, niet-gepubliceerd manuscript, voorgedragen tijdens de conferentie ‘Grace, Governance and Globalization. Theology and Public Life’, gehouden in augustus 2014; blz. 6. Hübenal werkt hier ook Schillebeeckx idee van de ‘ethische ervaring’ verder uit.

<sup>80</sup> Schillebeeckx zegt daarover bijvoorbeeld: “De meeste humane mensen kunnen echter met de beste wil van de wereld moeilijk goed en kwaad beschouwen en behandelen als gelijkberechtigd, ze voelen spontaan dat goed en kwaad op een wezenlijk niveau liggen.” Edward Schillebeeckx (2007), ‘Het mysterie van de menselijke ‘kruisweg’ en het mysterie van ‘het kwade’’, in Edward Schillebeeckx en Bas van Iersel, *Ted Felen’s kruisweg*, Den Haag: Kemper Conseil Publishing, blz. 82-95, hier 94.

<sup>81</sup> A.R. van der Walle (1981), *Tot het aanbreken van de dageraad. Gevecht op leven en dood*, Altiora, Averbode, blz. 196.

### 3. Kruisiging, verrijzenis en het Rijk Gods

In het vorige hoofdstuk hebben we ons gericht op Jezus' verkondiging van het Rijk Gods om een oorsprong van de christelijke hoop te ontdekken. Het Christusgebeuren omvat echter meer dan deze verkondiging. De christelijke hoop vindt zijn fundament niet alleen in de verkondiging van Jezus van Nazareth, maar ook in andere elementen uit het Christusgebeuren. Daarvan zullen nu drie belangrijke elementen worden behandeld: de kruisdood (3.1), de verrijzenis (3.2) en de hemelvaart (3.3) van Christus.

- De eerste gebeurtenis, de kruisdood, is de meest ingewikkelde van de drie. Zij wordt hier enerzijds behandeld omdat zij het einde van Jezus' levensweg leek te betekenen en daarmee het einde van de hoop van de mensen die hem als Messias zagen. De levensweg van Jezus lijkt op wat Achterhuis en Gray als een utopie beschouwen: een hoopvol verhaal dat op een gewelddadige manier tot mislukken komt. Anderzijds is de kruisdood voor christenen een gebeurtenis die *heilbetekenis* heeft en daarmee juist een bron is van hoop.

- De verrijzenis van Christus wordt door christenen gezien als een overwinning op de dood. Zij schept daarmee de hoop dat ook voor andere mensen de dood niet het laatste woord heeft. Om in gesprek te kunnen gaan met kritieken op deze hoop als die van Richard Rorty (zie hoofdstuk 1.2B, '*A pie in the sky when we die*') zal onderzocht worden hoe de verrijzenis en het geloof in die verrijzenis voor christenen precies tot hoop wordt.

- De hemelvaart van Christus is volgens christenen het begin van een nieuwe fase in het Christusgebeuren: die waarin hij zijn bediening al wel heeft voltooid, maar er toch nog gewacht moet worden op de definitieve doorbraak van het Rijk Gods. Zowel Schillebeeckx als O'Donovan geeft aandacht aan dit verschil tussen het 'al-reeds' en het 'nog-niet'. Christenen hopen op iets wat deels al vast ligt ('gedetermineerd is', hoofdstuk 1.2B) en deels nog open is.

We onderzoeken hoe de christelijke hoop gestalte krijgt door deze gebeurtenissen en ook wat dat betekent voor de (on)mogelijkheid van de christelijke hoop wanneer ze wordt geconfronteerd met de kritieken uit het eerste hoofdstuk.

#### 3.1 Verwerping en kruisiging als oordeel

In het denken over de christelijke hoop neemt de verrijzenis van Christus vaak een belangrijker plaats in dan de verwerping en kruisdood van Jezus van Nazareth. Omdat de verrijzenis niet los van de dood van Jezus bestudeerd kan worden – de verrijzenis is een overgang van de dood naar het leven – zullen we ook hier de eigen eschatologische 'functie' van de kruisdood en verwerping onderzoeken. Deel A heeft hier vooral de functie van een 'vooropmerking', deel B, C en D zijn betekenissen van de kruisdood die relevant zijn voor de christelijke eschatologie.

Een voor veel christenen belangrijk motief, verlossing van de zonde, ontbreekt hier. De vier theologische motieven in dit hoofdstuk zijn dan ook geen volledige beschrijving van de theologische betekenis van de kruisdood van Jezus. Slechts de motieven die voor het hier gebruikte perspectief op de eschatologie van belang zijn, worden behandeld.

### *A. De kruisiging als historische gebeurtenis*

Dat de figuur Jezus van Nazareth door medemensen is verworpen en ter dood veroordeeld is voor alles een historische gebeurtenis. Omdat er al bijna tweeduizend jaar is nagedacht over allerlei mogelijke theologische betekenissen van deze kruisdood, kan dat gemakkelijk uit het oog worden verloren. Schillebeeckx, die in zijn boek 'Jezus. Het verhaal van een levende' de verhouding tussen de historische Jezus en de 'kerkelijke' Christus onderzoekt, pleit er voortdurend voor de historische grondslag van het christelijk geloof niet uit het oog te verliezen. Aan de historiciteit van Jezus' kruisdood verbindt hij onder andere de volgende twee conclusies.

Ten eerste moet bij al het denken over de kruisdood van Jezus in het oog gehouden worden dat het hier een sterven betreft, en dan ook nog eens een bijzonder gewelddadig sterven. Jezus' boodschap van het Rijk Gods en het daaruit leven wordt hier radicaal verworpen.<sup>82</sup> Dat betekent ook dat het toedichten van goede gevolgen of zelfs goede aspecten aan deze dood nooit zonder een bepaalde voorzichtigheid gedaan kan worden. Een zogenaamde 'genoegdoeningstheologie', die de kruisdood van Jezus als een door hem vrijwillig gebracht offer beschouwt, zal dus ten minste rekenschap af moeten leggen van de breuk tussen Jezus' boodschap enerzijds en het als heilzaam beschouwen van een geval van verwerping, marteling en doodslag anderzijds.

De tweede conclusie brengt ons terug bij hoofdstuk 2.1, waar ingegaan werd op de historiciteit van Jezus' verkondiging zoals we die in de evangeliën aantreffen. De kruisdood van Jezus en vooral de verwerping waar die kruisdood het ultieme gevolg van was zijn aanleiding om in ieder geval één ding over Jezus' verkondiging met vrij grote zekerheid te kunnen stellen: dat deze een aanstootgevende boodschap bevatte.<sup>83</sup> Schillebeeckx spreekt in dit verband van een *skandalon*; in de ogen van een deel van Jezus volksgenoten was zijn boodschap en levensweg een schandaal.

Deze historische vooropmerkingen leveren op zichzelf nog niet direct conclusies op voor de eschatologie. Ze geven wel aanleiding om met voorzichtigheid theologische conclusies uit de kruisdood van Jezus te trekken. Ze laten ook zien dat de christelijke boodschap in de praktijk niet steeds vrijblijvend kan zijn en soms aanstootgevend ('schandalig') is. De kritieken op de christelijke boodschap en dus ook de christelijke eschatologie zijn daarmee niet beantwoord, maar wel meer verklaarbaar.

### *B. Conflict en oordeel*

In de beschrijving van het sterven van Jezus in het Mattheüs-evangelie valt er "duisternis over het hele land, die drie uur aanhield" (Matt. 27:45, NBV 2004) en wordt verteld dat "de aarde beefde en de rotsen spleten" (27:51). Het lijkt of de aarde door deze natuurverschijnselen gestraft wordt voor de dood van Jezus.

Jezus' eigen spreken over zijn dood in het Johannes-evangelie bevat deze aankondiging: "Nu wordt het oordeel over deze wereld geveld, nu zal de heerser van deze wereld uitgebannen worden" (Joh. 12:31, NBV 2004).

We kunnen concluderen dat de evangeliëschrijvers de kruisdood van Jezus van Nazareth op een bepaalde manier beschouwden als een oordeel over de wereld. Oliver O'Donovan probeert uit te

---

<sup>82</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 262.

<sup>83</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 78.

leggen wat dit oordeel precies inhoudt. Om dat te doen deelt hij het verschijnsel oordeel (*judgment*) op in twee momenten: aan het daadwerkelijk afkeuren (*condemnation*) (2) van dat wat slecht wordt bevonden en het bevestigen van het goede gaat een scheiding tussen schuld en onschuld (1) vooraf die de tegenstelling tussen die twee benadrukt.<sup>84</sup> De kruisdood is dan het moment van deze scheiding, vooral omdat het de culminatie is van een scheiding die al vanaf het begin van Jezus rondgaan op aarde in gang was gezet: God bracht met Christus het goede in de wereld, maar de wereld scheidde zich van dit goede af door het niet te aanvaarden. Over deze scheiding handelt de proloog van het Johannes-evangelie. Het evangelie verwoordt deze scheiding eerst in de metafoor van licht en duisternis (Joh. 1:4-5), en daarna zegt het:

“Het Woord was in de wereld, de wereld is door hem ontstaan en toch kende de wereld hem niet. Hij kwam naar wat van hem was, maar wie van hem waren hebben hem niet ontvangen.”

(Johannes 1:10-11, NBV 2004)

O'Donovan wijst op een belangrijk nieuwtestamenteisch motief: God oordeel begint al zodra de beide kanten met elkaar in conflict komen. Dit motief is vooral terug te vinden in het Johannes-evangelie, bijvoorbeeld:

“Dit is het oordeel: het licht kwam in de wereld en de mensen hielden meer van de duisternis dan van het licht, want hun daden waren slecht.”

(Johannes 3:19, NBV 2004)

maar ook in hoofdstuk 9 van de brief van Paulus aan de Romeinen, waarin het conflict tussen de farao en het volk Israël als het begin van Gods ingrijpen wordt gezien, dat uiteindelijk resulteerde in de uittocht.<sup>85</sup>

De christelijke eschatologie kan niet zonder een oordeel. Dat wat de vervulling van het koninkrijk van God in de weg staat – lijden en kwaad – moet tot een einde komen en daar is een veroordeling voor nodig. In het Nieuwe Testament wordt een conflict tussen goed en kwaad gezien als een eerste stap die God zet in het voltrekken van een oordeel. Daarom is de kruisdood van Jezus van Nazareth, waarin de verwerping van het goede door het kwade tot een climax komt, een belangrijk moment voor de christelijke eschatologie. Het geeft aan dat het in de eschatologie niet alleen gaat om iets wat ‘fijn’ of ‘mooi’ is, maar dat het eschaton ook een vervulling is van de schreeuwen om gerechtigheid die door de geschiedenis van de mensheid heen steeds weer klinken.

Deze eerste stap in het oordeel van God draagt niet alleen de negatieve aspecten in zich die doorgaans met de notie ‘oordeel’ verbonden zijn. Het houdt, omgekeerd, impliciet ook een bevestiging van het goede in. Bovendien wordt met dit oordeel het lijden van de lijdende mens serieus genomen.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 136.

<sup>85</sup> O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 136.

<sup>86</sup> Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 669.

### C. Solidariteit en identificatie

De kruisdood van Jezus van Nazareth kan op nog een andere manier betekenisvol zijn. Schillebeeckx schrijft hierover in zowel het eerste (*Jezus. Het verhaal van een levende*) als het derde deel (*Mensen als verhaal van God*) van zijn Jezus-trilogie.

Jezus heeft de verwachtingen die veel van zijn volksgenoten van een Messias hadden, niet waargemaakt. Hij was geen typische overwinnaar (geen ‘triumfantelijke Messias’<sup>87</sup>), maar een verworpen en uiteindelijke gedode Messias. Vanaf het begin heeft hij zich geïdentificeerd met de mensen die verworpen en uitgestoten waren. Deze identificatie wordt het duidelijkst zichtbaar in zijn verkondiging en levenspraktijk. In *Jezus. Het verhaal van een levende*, was deze ‘solidariteit’ ook al benoemd. Schillebeeckx stelt hierbij nog de spannende (en door hem onbeantwoorde) vraag of de kruisdood van Jezus Gods manier is geweest om deze solidariteit tot een echte identificatie te maken. Hij heeft hier twijfels bij omdat hij de kruisdood van Jezus niet als een goddelijk initiatief wil zien, maar als een aan mensen toe te schrijven misdaad<sup>88</sup>. Een spanning tussen het menselijk initiatief en een goddelijke identificatie hoeft er niet per se te zijn. Deze identificatie kan ook een door God ingebrachte positiviteit in een door mensen verrichte misdaad zijn.<sup>89</sup>

De christelijke eschatologie vindt haar basis in de levensweg, en daarmee ook de kruisdood, van Jezus Christus, die zich in zijn hele leven en vooral aan het einde daarvan heeft geïdentificeerd met degenen die door de samenleving zijn verworpen en uitgestoten. Een hierop gebaseerde eschatologie zal niet alleen *hoop* moeten geven aan verworpenen en uitgestotenen, maar ook radicaal *partij* voor hen kiezen.

### D. Erkenning en relevantie

Opvallend is dat de erkenning van de Romeinse hoofdman dat Jezus de zoon van God moet zijn geweest (of in Lucas: ‘een rechtvaardige’) in de synoptische evangeliën steeds direct na het sterven van Jezus geplaatst wordt (Matteüs 27:54, Marcus 15:39 en Lucas 23:47). Kennelijk brengt zijn sterven deze erkenning op de één of andere manier teweeg. Volgens Schillebeeckx laat Jezus’ dood definitief zien dat Jezus geen ‘triumfantelijke Messias’ was en is met zijn dood elk gevaar voor een ‘machts-christologische’ zingeving van Jezus’ leven. Daarom zou dit het moment zijn om te erkennen dat Jezus de Zoon van God is.<sup>90</sup>

Dat deze belijdenis uit de mond van een niet-jood komt, laat ook zien dat Jezus, in elk geval vanaf dit moment, niet alleen Messias van de joden is, maar van alle volken.<sup>91</sup> De universele relevantie van het Christusgebeuren wordt hier geïllustreerd.

---

<sup>87</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 143.

<sup>88</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 262.

<sup>89</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 143.

<sup>90</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 343.

<sup>91</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 295.

### 3.2 Verrijzenis als belofte

Het geloof dat Christus is verrezen uit de dood is een belangrijk fundament voor de christelijke hoop. Door de eeuwen heen hebben christenen op verschillende manieren uitleg gegeven aan hun geloof in de verrijzenis. Eerst worden kort wat opvattingen van Schillebeeckx over de verrijzenis behandeld (A). Daarna zullen we, net als in het vorige deelhoofdstuk, een aantal aspecten van doordenken die consequenties hebben voor de christelijke eschatologie (B, C en D).

#### *A. Schillebeeckx over de verrijzenis en het verrijzenisgeloof*

De verrijzenis van Jezus resulteert in het ‘paasgeloof’ van zijn discipelen en van de christelijke gelovigen. Schillebeeckx onderscheidt dit (subjectieve) geloof van de (objectieve) verrijzenis zelf: dat wat er met Jezus is gebeurd. Vervolgens distantieert hij zich van de tendens om deze twee los van elkaar te zien, omdat die er volgens hem in kan resulteren dat alleen het subjectieve aspect aandacht krijgt. Het paasgeloof is dan niet meer geworteld in het historische leven van Jezus zelf en verliest zijn grondslag. Aan de paas-ervaring van de christenen moet een paas-ervaring van Jezus zelf voorafgaan. Andersom hebben we zonder het christelijk verrijzenisgeloof geen enkel zicht op deze paas-ervaring van Jezus.<sup>92</sup>

Dit onderscheid moet echter wel in het oog gehouden worden wanneer we de eschatologische betekenis van de verrijzenis doordenken, omdat die niet alleen het met Jezus gebeurde omvat, maar ook een vernieuwing in het leven van wie in de verrijzenis gelooft. Het eerste aspect komt vooral in 3.2B aan bod, het tweede in 3.2C. Zoals we zullen zien vallen de twee aspecten inderdaad niet altijd goed te scheiden.

#### *B. Overwinning*

De verrijzenis van Jezus is niet slechts een demonstratie van Gods kracht, die sterker is dan de dood. Er wordt een *oordeel* voltrokken. In de eerste plaats is de verrijzenis een veroordeling van degenen die Jezus hebben verworpen en gedood. Jezus wordt tegenover hen in het gelijk gesteld.<sup>93</sup> Zijn verkondiging wordt met de verrijzenis bekrachtigd: niet alleen omdat de verkondiger sterker blijkt dan de dood, maar ook omdat de inhoud van zijn verkondiging met de verrijzenis vervuld wordt. In de tweede plaats velt de opstanding een oordeel over de mensheid en over de dood waar deze mensheid aan onderworpen is.<sup>94</sup> Paulus werkt dit tweede thema uit in 1 Korintiërs 15:21-22:

“Zoals de dood er gekomen is door een mens, zo is ook de opstanding uit de dood er gekomen door een mens. Zoals wij door Adam allen sterven, zo zullen wij door Christus allen levend worden gemaakt.”

(NBV2004)

De verrijzenis laat dus niet alleen zien dat God sterker is dan de dood van Jezus, maar is ook een overwinning op de dood van alle mensen. Daarom gaat het verrijzenisgeloof niet uit van een

---

<sup>92</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 322, 528b en 528c.

<sup>93</sup> Edward Schillebeeckx (1978), *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal: Nelissen, blz.87-89.

<sup>94</sup> O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 141 en 142.

christelijk antwoord op een christelijk probleem (de dood van Jezus), maar een antwoord van God op een probleem dat alle mensen aangaat: lijden en dood.

De verrijzenis van Christus wordt daarom ook wel gezien als een garantie voor de opstanding uit de dood van de overige mensen.<sup>95</sup> De mogelijkheid dat God deze belofte gaat vervullen wordt in de opstanding bevestigd. Deze visie op de opstanding komt in het Nieuwe Testament regelmatig voor, vooral in de brieven van Paulus. Een duidelijk voorbeeld is 1 Tessalonicenzen 4:14:

“Want als wij geloven dat Jezus is gestorven en is opgestaan, moeten wij ook geloven dat God door Jezus de doden naar zich toe zal leiden, samen met Jezus zelf.”

(NBV 2004)

### C. Heilspresentie

De verrijzenis is niet alleen een oordeel, maar ook een *overgang*. De wijze waarop Christus aanwezig is bij zijn volgelingen, verandert. Tijdens zijn leven was hij lichamenlijk bij hen aanwezig, na de opstanding is hij bij zijn gemeente of kerk werkzaam aanwezig. Schillebeeckx spreekt in dit verband van heilspresentie.<sup>96</sup> Wat die overgang precies betekent voor de objectieve gebeurtenissen rond Jezus (bijvoorbeeld zijn lichamenlijke toestand), is veel theologen niet duidelijk. Het Nieuwe Testament vertelt alleen van de gebeurtenissen rondom de verrijzenis, niet van de verrijzenis zelf.<sup>97</sup> Schillebeeckx denkt niet aan de ‘heropstanding van een lijk’, omdat dat “reanimatie zou zijn”.<sup>98</sup> Deze overgang moet dan ook vooral bekeken worden vanuit het verrijzenisgeloof in plaats van het verrijzenisgebeuren. Centraal staat de ervaring dat Christus aanwezig is onder de christenen:

“Waar twee of drie mensen in mijn naam samen zijn, ben ik in hun midden.”

(Matteüs 18:20, NBV 2004)

Volgens Schillebeeckx is deze tekst wellicht de meest adequate weergave van de paaservaring.<sup>99</sup> Hij werkt de inhoud van deze paaservaring uit aan de hand van hoofdstuk 14 tot 17 van het Johannes-evangelie.<sup>100</sup> Paasgenade houdt dan in: de komst van de Parakleet, de ervaring van Gods aanwezigheid in het gebed en de belofte dat gebeden verhoord zullen worden, het in staat zijn tot grote daden en tot slot, dat de Vader en de Zoon in de gelovige komen wonen en dat zij daardoor de liefde van God kunnen kennen.

### D. Herstel van de schepping

O'Donovan benadrukt nog een ander aspect van de verrijzenis. Het is niet alleen maar *een* stap in de heilsgeschiedenis. Dat zou impliceren dat de heilsgeschiedenis van het onvolmaakte naar het

---

<sup>95</sup> Stephen T. Davis (2008), ‘Eschatology and Resurrection’, in: Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, blz. 384-397, hier 387.

<sup>96</sup> Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, 90-93.

<sup>97</sup> Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal*, 88.

<sup>98</sup> Uit een interview met Schillebeeckx in Dagblad ‘De Stem’, 20 november 1999.

<sup>99</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 528c.

<sup>100</sup> Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 381.



volmaakte toewerkt. De overwinning op de dood is echter een daad van *herstel* van de God die het leven schiep.<sup>101</sup> Omdat deze God de schepping, die oorspronkelijk goed was (Genesis 1:28) en zichzelf als Schepper serieus neemt, herstelt hij het leven.

Door op deze manier schepping en verrijzenis met elkaar te verbinden wordt duidelijk dat de heilsgeschiedenis niet alleen naar het heil (in het eschaton) toewerkt, maar er ook al vandaan komt. In het Koninkrijk van God worden geen nieuwe verhoudingen geschapen, maar de oorspronkelijke weer hersteld.

Dit herstel gaat verder dan het opnieuw tot stand brengen van een goede ‘oertoestand’. Het is ook een oordeel over de geschiedenis (zie ook 3.1B). Het vellen van dit oordeel is een bevestiging van al het goede en een veroordeling van al het kwade in de geschiedenis. De geschiedenis wordt dus niet teniet gedaan, maar ‘gerepareerd’.<sup>102</sup>

### 3.3 Hemelvaart en de aanwezigheid van het Rijk Gods

Het Christus-gebeuren wordt geloofd voltooid te zijn, maar tegelijk nog niet vervolmaakt.<sup>103</sup> Met dat wat de Hemelvaart wordt genoemd, is een bepaalde fase ervan in ieder geval tot een einde gekomen.

Het Rijk Gods, dat door Christus werd verkondigd en gebracht, is daarmee ook voltooid en nog niet volmaakt. Het is, net als Christus (zie 3.2C), aanwezig onder ons. Maar op welke manier? Schillebeeckx gebruikt in deze kwestie steeds de begrippen ‘al-reeds’ en ‘nog-niet’. Door het christelijk geloof in de Hemelvaart te onderzoeken, hopen we te verkennen wat hier precies mee wordt bedoeld.

In deel A wordt uitgelegd of en hoe de betekenissen van Pasen en Hemelvaart van elkaar onderscheiden moeten worden. In deel B wordt de betekenis van dit onderscheid verder uitgewerkt.

#### *A. Pasen en Hemelvaart: twee gebeurtenissen*

In het Johannes-evangelie worden de verrijzenis en Hemelvaart niet gescheiden. Waar de vrouwen bij het lege graf in de andere evangeliën de opdracht krijgen om aan anderen over de verrijzenis te vertellen, is dat bij Johannes:

“Ga naar mijn broeders en zusters en zeg tegen hen dat ik opstijg naar mijn Vader, die ook jullie Vader is, naar mijn God, die ook jullie God is.”

(Johannes 20:17, NBV 2004)

De verrijzenis wordt verkondigd als het ‘opstijgen’. En net als in de paaservaring (zie 3.2B) wordt dit ‘opstijgen’ gekoppeld aan een nieuwe manier van verbonden-zijn met God. De komst van de Parakleet, die we als een deel van de paaservaring hebben gezien (naar Joh. 15:26) wordt bij Johannes, net als in de synoptische evangeliën en Handelingen, wel verbonden met Jezus’ verhoging:

---

<sup>101</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 143.

<sup>102</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 287.

<sup>103</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 144.

“...de Geest was er namelijk nog niet, want Jezus was nog niet tot Gods majesteit verheven.”

(Johannes 7:39, NBV 2004)

Bij Johannes vindt deze verhoging echter niet plaats bij de hemelvaart, maar al in de opstanding.<sup>104</sup> Kennelijk heeft Johannes geen aparte vertelling van de hemelvaart nodig. Pasen en Hemelvaart hebben dan dezelfde theologische betekenis: ze zijn een overwinning op de dood en ze scheppen een nieuwe aanwezigheid van Christus.

Toch heeft het opstijgen naar de hemel wel een speciale betekenis die te onderscheiden is van de paaservaring. Dat wordt vooral duidelijk in het Marcus-evangelie: de verhoging van Christus wordt daar steeds verbonden met de terugkomst van de verhoogde Christus.<sup>105</sup> Voor het verhoogd-zijn van Christus gebruikt Marcus termen als ‘bekleed met de stralende luister van zijn Vader’ (Mc. 8:38, NBV 2004) en ‘bekleed met grote macht en luister’ (Mc. 13:26, NBV 2004).

Deze gebeurtenis wordt ook wel wederkomst of parousie genoemd en duidt op het definitief aanbreken van het Koninkrijk van God.

De nieuwe ‘status’ van Jezus na Hemelvaart is voor christenen een bevestiging van de belofte dat deze definitieve doorbraak eens zal komen.<sup>106</sup>

#### *B. Pasen en Hemelvaart: al-reeds en nog-niet*

Christenen belijden dat met het Christus-gebeuren het Koninkrijk van God ‘al-reeds’ is aangebroken.<sup>107</sup>

De bevestiging van de belofte dat het Koninkrijk van God definitief zal aanbreken bepaalt de gelovige tegelijk bij het nog-niet aangebroken-zijn van dat Koninkrijk.

Volgens O’Donovan is het daarom nuttig om de scheiding tussen Pasen en Hemelvaart te benadrukken, al doen zoals gezegd niet alle evangeliën dat. Juist de onzichtbaarheid van Christus, die in Handelingen 1:9 expliciet wordt vermeld, laat zien dat er een tijd van wachten zit tussen de lichamelijke aanwezigheid van Christus en zijn terugkomst.

In Handelingen wordt, nog explicieter dan in het Marcus-evangelie, de Hemelvaart van Christus met zijn terugkomst verbonden, door de boodschap die de ‘mannen in witte gewaden’ aan de discipelen overbrengen:

“Ze zeiden: “Galileeërs, wat staan jullie naar de hemel te kijken? Jezus, die uit jullie midden in de hemel is opgenomen, zal op dezelfde wijze terugkomen als jullie hem naar de hemel hebben zien gaan.”

(Handelingen 1:11, NBV 2004)

Anders dan het Marcus-evangelie wordt in het Handelingen-verhaal ook de afwezigheid van Jezus onder de aandacht gebracht.

De Hemelvaart wijst ons dus op het ‘nog-niet voltooid-zijn’ van het Koninkrijk van God. Het is daarmee ook een waarschuwing tegen het tevreden-zijn met het heden. Gelovigen *mogen* niet

---

<sup>104</sup> Schillebeeckx, *Gerechtigheid en liefde*, 381 en 382 en Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 437.

<sup>105</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 441 en 442.

<sup>106</sup> O’Donovan, *The Desire of the Nations*, 145 en 146.

<sup>107</sup> Schillebeeckx, *Jezus. Het verhaal van een levende*, 444. Zie ook hoofdstuk 2.2B.

alleen een verandering in de toekomst verwachten, zij *moeten* dat ook.<sup>108</sup> Het geloof kan niet zonder de hoop dat Gods wil het eens voor het zeggen krijgt op de aarde die nu nog vol is van lijden en onrecht dat tegen Gods wil ingaat.

---

<sup>108</sup> O'Donovan, *The Desire of the Nations*, 144.

# Conclusie

Het eerste hoofdstuk sloot af met een samenvatting van de kritieken of ‘uitdagingen’ voor de christelijke eschatologie in vier punten: het maakbaarheidsideaal, het gedetermineerd-zijn van de toekomst, de transcendentie van de toekomst en de universaliteitsclaim.

In het tweede en derde hoofdstuk zijn ‘bronnen’ van eschatologie uiteengezet: de verkondiging en enkele levensgebeurtenissen van Jezus Christus: zijn kruisdood, verrijzenis en hemelvaart.

Nu zal worden bekeken of deze beschouwing over de eschatologie gebruikt kan worden voor een ‘apologie van de eschatologie’. De **onderzoeksvraag** die we ons gesteld hebben is:

Is het mogelijk de christelijke eschatologie te verdedigen tegen belangrijke hedendaagse kritieken op religieuze toekomstverwachtingen?

De vier kritieken uit het eerste hoofdstuk kunnen beschouwd worden als een aanval op de geloofwaardigheid van de eschatologie. Het woord ‘geloofwaardigheid’ heeft hier twee betekenissen: de mate waarin de eschatologie voldoende argumentatief is *onderbouwd* om als redelijk beschouwd te kunnen worden en de mate waarin zij ‘de moeite van het geloven waard is’, dat wil zeggen: aansluit bij reële menselijke *verlangens*. De twee vormen van geloofwaardigheid zouden kortweg respectievelijk ‘theoretische’ en ‘praktische’ geloofwaardigheid genoemd kunnen worden. In de kritieken worden deze twee vormen van geloofwaardigheid door elkaar (soms afwisselend, soms gelijktijdig) aangevallen. In de reacties op de kritieken lopen theoretische en praktische geloofwaardigheid dan ook door elkaar.

Wel kunnen we in de grote lijnen de eerste twee kritieken voornamelijk beschouwen als kritieken op de praktische geloofwaardigheid van de eschatologie en de derde als kritiek op de theoretische geloofwaardigheid. In de beantwoording van de vierde kritiek wordt de praktische geloofwaardigheid van de christelijke eschatologie gebruikt om een theoretisch geloofwaardigheidsprobleem te verklaren.

Dit afsluitende hoofdstuk ontleent zijn vorm aan de vier punten uit hoofdstuk 1. De vier delen van dit hoofdstuk zijn reacties op de kritieken. Elk deel begint met een korte samenvatting van de kritiek of uitdaging. De reacties erop ontleen hun theologische inhoud zoveel mogelijk aan het in hoofdstuk 2 en 3 behandelde.

## 1. Het maakbaarheidsideaal

De eerste uitdaging was kortgezegd de utopiekritiek. Wanneer een ideale toekomst als maakbaar wordt beschouwd, is deze toekomstvisie een utopie. Utopische idealen kunnen leiden tot politiek-gewelddadige handelwijzen.

Volgens Hans Achterhuis is een christelijke utopie een contradictie in terminis, omdat ze het Rijk Gods ‘uitsluitend van een goddelijke ingreep verwacht’.<sup>109</sup> Daarmee zou de kritiek al beantwoord

---

<sup>109</sup> Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, 62.

zijn, want als de christelijke eschatologie alleen het wachten op een goddelijke ingreep is, speelt maakbaarheid geen rol. Maar de christelijke toekomstverwachting is meer dan een wachten.

Uit een aantal sleutelpassages uit het Nieuwe Testament kan worden afgeleid dat het Koninkrijk van God bestemd is voor degenen die tijdens hun 'aardse leven' begonnen zijn dit Koninkrijk te vestigen (2.3C). Bovendien is de eigen eschatologie van Jezus van Nazareth niet-apocalyptisch (2.1C). Ook dat laat impliciet zien dat de christelijke eschatologie niet alleen een door God te bewerken omslag verwacht.

Toch is het Koninkrijk van God iets anders dan een utopie. Daarvoor worden hierna drie argumenten aangevoerd.

#### *A. Een reeds aanwezig Koninkrijk*

(2.2A, 3.3B) Volgens Hans Achterhuis' definitie van de utopie is een utopie een plaats die nergens bestaat (1.1). Een maakbaarheidsideaal (in ieder geval de maakbaarheidsidealen van het utopische soort) gaat dus uit van een grote verandering die, al wordt er in het heden naartoe gewerkt, nog niet heeft plaatsgevonden.

De christelijke eschatologie gaat uit van een Koninkrijk dat al aangebroken is met het leven en de verkondiging van Jezus van Nazareth. Waar Gods wil gedaan wordt, is zijn Koninkrijk al *aanwezig* (2.3). Daarin onderscheidt het zich van utopieën, die steeds weer op zoek zijn naar een 'nieuw begin'.<sup>110</sup>

#### *B. Een niet-politiek Koninkrijk*

(2.3A) De christelijke eschatologie is, in navolging van de eschatologie van Jezus van Nazareth, niet direct politiek geïnteresseerd. Daarin onderscheidt zij zich van alle vormen van utopisch denken die door Gray en Achterhuis worden beschreven.

Het Koninkrijk van God is gericht op een zo volledig mogelijke menselijke vrijheid. Dat brengt wel politieke implicaties met zich mee. Het niet-politiek zijn van de christelijke eschatologie betekent lang niet altijd een bevestiging of legitimatie van de bestaande machtsstructuren.

De christelijke eschatologie onderscheidt zich dus van zowel de politiek-geïnteresseerde *utopie* als van de als-machtsinstrument-gebruikte *ideologie*.

#### *C. Herstel van de schepping en de geschiedenis*

(3.2D) Een utopie streeft soms naar een toestand die in het verleden bestaan zou hebben (al is die toestand vaak niet haalbaar vanwege het veranderen van de omstandigheden). De christelijke eschatologie spreekt niet van het opnieuw creëren van een vroegere toestand, maar van het herstel van de schepping.

Een utopie is op een toekomstige situatie gericht, waarbij de slachtoffers die de geschiedenis maakt op haar weg naar deze situatie alleen maar als slachtoffers kunnen worden gezien. De christelijke eschatologie gaat ervan uit dat God ook uit is op herstel van de geschiedenis en het recht doen aan wie onrecht is aangedaan.

---

<sup>110</sup> Achterhuis, *De erfenis van de utopie*, 69.

Een utopie is soms uit op herstel van een verleden, maar dan in de vorm van opnieuw-scheppen (*her-creatie*). De christelijke eschatologie gaat uit van een herstel (*reparatie*) van de schepping en van de hele geschiedenis tussen de schepping en het aanbreken van het Koninkrijk.

## 2. Het gedetermineerd-zijn van de toekomst

Een tweede bezwaar tegen de christelijke eschatologie bekritiseerde de christelijke eschatologie als een specifieke, concrete toekomstverwachting. Dat kan beperkend werken voor de menselijke vrijheid en diversiteit.

De christelijke eschatologie gaat over een toekomstige voortzetting van de gemeenschap tussen God en mens.<sup>111</sup> De mens neemt daarin dus een belangrijke plaats in. Dat zegt iets over de ruimte die mensen daarin krijgen (A), maar ook iets over de beperkingen die dat stelt aan diversiteit (B).

### A. Ruimte voor de mens

(2.3B) Wanneer Schillebeeckx de vier grote eschatologische metaforen ('Rijk Gods', 'verrijzenis van het lichaam', 'nieuwe hemel en nieuwe aarde' en 'parousie') uitwerkt, laat hij zien dat Gods eschatologische wil steeds is gericht op menselijkheid: menselijke eschatologische volheid en vrijheid (in een theologische term: 'heil'). De christelijke toekomst beperkt de menselijke vrijheid niet, zij brengt die juist naar haar volheid.

Het is wel van belang op te merken dat in bovenstaand antwoord op de kritiek wellicht gewerkt wordt met een ander vrijheidsbegrip dan dat van de critici. Vrijheid in de eschatologie van Schillebeeckx is het goede voor de mens, het open-zijn van de weg naar geluk. Dat is iets anders dan bijvoorbeeld het gevoel niet beïnvloed te worden in het gedrag (een meer psychologische uitwerking van het idee vrijheid) of het open-zijn van alle menselijke mogelijkheden. Deze vrijheidsopvattingen definiëren vrijheid langs een negatieve weg: het *niet*-beïnvloed of *niet*-beperkt worden. In die zin verwacht de eschatologie geen totale vrijheid; zij kan en wil dat ook niet. Het positieve vrijheidsbegrip van de christelijke eschatologie vraagt juist om een beperking van totale vrijheid.

### B. Beperkte vrijheid en diversiteit

(2.3B, 3.1C, 3.3B) Het ruimte-laten voor diversiteit en het niet-beperken van de menselijke vrijheid mogen geen excuus zijn om het object van hoop helemaal open te laten. Als antwoord op reëel bestaand lijden moet de verlossing daaruit ook een tot in bepaalde mate concrete verschijningsvorm kennen.

Het verschil tussen al-reeds en nog-niet leert christenen om juist geen genoegen te nemen met de huidige situatie waarin diversiteit vaker leidt tot discriminatie, onbegrip en haat dan tot vrijheid.

Nu al bijdragen aan het Koninkrijk van God betekent dat veel 'diversiteit' juist niet geaccepteerd moet worden, maar dat er radicaal partij gekozen moet worden voor onderdrukten en uitgestotenen.

---

<sup>111</sup> Schillebeeckx, *Theologisch Testament*, 106.

### 3. De transcendentie van de toekomst

De derde kritiek verwijt de christelijke eschatologie ‘otherworldliness’ (1.3C). Omdat de grond van de christelijke hoop in een geloofsaanname ligt en haar object in de toekomst, is spreken over deze hoop niet mogelijk en ook niet relevant.

In een reactie hierop zal moeten blijken dat de christelijke eschatologie wel degelijk iets te zeggen kan hebben tot mensen in de huidige tijd in hun concrete leefsituatie (A).

Op de meer filosofische discussie of een religieus geloof een betrouwbare grond voor hoop kan vormen, wordt hier overigens niet al te diep ingegaan; de nadruk ligt meer op de theologisch-inhoudelijke kwestie welke elementen uit het godsgeloof gezien kunnen worden als een garantie voor dat waar we op hopen (B en C).

James Smith betoogt overigens dat iedere hoop is gebaseerd op een *vertrouwen* in de grond ervan, of dat vertrouwen nu de gestalte van godsgeloof aanneemt of een vertrouwen is in bepaalde mensen of axioma’s.<sup>112</sup>

#### A. De concrete gestalte van het Koninkrijk

(2.3) Zoals in de vorige reacties op de kritieken al benoemd, heeft de christelijke toekomstverwachting een concrete gestalte die niet losstaat van de situaties en leefwerelden van mensen. Ze is een verlossing uit en antwoord op concreet bestaande situaties van lijden. Het kiest partij voor wie onder onrecht lijdt. De verkondiging van dit Rijk mag zich dan ook niet neutraal opstellen, al is zij weliswaar niet direct politiek-geïnteresseerd (zie deel 1B hierboven).

De christelijke eschatologie is erop uit mensen aan te spreken in hun eigen leefsituatie en daar juist niet los van te staan.

#### B. Gods trouw als basis-ervaring

(3.2C) Om dat wat hij ‘futuristische fantasie’ noemt te vermijden, wil Schillebeeckx het heden en verleden altijd als basis nemen voor wat er christelijk over de toekomst gezegd kan worden.<sup>113</sup> In de Bijbel komt te trouw van God steeds naar voren, en pas van daaruit wordt vervolgens de toekomst voor mensen onder de aandacht gebracht. De christelijke toekomstverwachting gaat, zoals gezegd, over een voortzetting en voltooiing van de gemeenschap tussen God en mensen die al bestaat, in de hoop en het vertrouwen dat God deze zal laten blijven bestaan. Deze toekomst is geen radicaal andere werkelijkheid, maar de toekomst van het heden.

Voor veel christenen is de ook heilspresentie van Christus, zijn merkbare aanwezigheid bij mensen en bij zijn gemeente, een bewijs van Gods trouw en daarmee een garantie voor Gods toekomst.

---

<sup>112</sup> Smith, *Determined Hope*, 226.

<sup>113</sup> Schillebeeckx, *Geloofsverstaan*, 46.

### *C. Een historische grondslag*

(2.2B, hoofdstuk 3) Een kern van het christelijk geloof is zijn historische grondslag, en daarmee de notie dat de christelijke God concreet in de menselijke geschiedenis optreedt. God wil dus niet totaal transcendent zijn.

Zo is ook de eschatologie stevig ‘geworteld’ in historische gebeurtenissen. Allereerst de verkondiging van Jezus. Hij legde uit wat Gods wil met mensen inhoudt. Zijn leven was bovendien zelf de doorbraak van het Koninkrijk.

Het begrip van en het vertrouwen in Gods toekomst worden ook versterkt door de kruisiging, de verrijzenis en de hemelvaart van Christus, waarin Gods rechtvaardigheid, macht en trouw zichtbaar zijn.

## **4. De universaliteitsclaim**

De universaliteitsclaim die van de christelijke eschatologie uitgaat staat op gespannen voet met de pluraliteit die het denken en leven van mensen in de huidige tijd kenmerkt. Dat is de vierde uitdaging voor de christelijke eschatologie.

Deze kritiek is niet zonder meer weerlegbaar. De reactie die nu volgt is, in tegenstelling tot de reacties op de eerste en derde kritiek, geen poging om aan te tonen dat de kritiek niet van toepassing is op de christelijke eschatologie. De christelijke eschatologie doet namelijk inderdaad een universaliteitsclaim: ze denkt na over de toekomst van de hele wereld. Wel kan geprobeerd worden uit te leggen waarom deze universaliteitsclaim wel bij de christelijke eschatologie moet horen. Afgezien van andere aspecten uit de christelijke leer die aanleiding geven tot een dergelijke claim, is de belangrijkste reden dat de eschatologie reageert op verlangens en tekortkomingen die ook universeel zijn.

### *A. Lijden en dood*

(3.1B en 3.2B) Het oordeel dat in zowel de kruisdood als de verrijzenis van Christus wordt voltrokken is noodzakelijk voor de christelijke eschatologie. Kwaad staat de wil van God in de weg. En met kwaad wordt hier dan niet alleen het wereldwijde onrecht dat zoveel leed teweegbrengt bedoeld, maar ook al het andere lijden en de dood. De eschatologie is geen christelijk antwoord op een christelijk probleem, maar is een hoop die gebaseerd is op een antwoord van God op een probleem dat de gehele mensheid aangaat en dus universeel is: lijden en dood.

### *B. De ‘ethische ervaring’*

(2.3C) In de omgang met het probleem van de universaliteitsclaims van het christelijk geloof zoekt Schillebeeckx naar een ervaring die alle mensen gemeenschappelijk hebben en die mogelijk naar God kan leiden. Hij vindt dan de zogenaamde ‘ethische ervaring’, de spanning tussen hoe de wereld er aan toe is enerzijds en hoe de wereld volgens de intuïtie van mensen zou moeten zijn.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, 109-116.



Omdat de christelijke eschatologie een toekomst beschrijft die overeenstemt met Gods wil en daarmee met wat goed is voor mensen, reageert zij op deze ethische – en universele – ervaring.

## **Aanbevelingen voor verder onderzoek**

### *Eschatologie en het vrijheidsbegrip*

In de conclusie (deel 2) is een negatief vrijheidsbegrip tegenover het positieve vrijheidsbegrip van onder andere Schillebeeckx gezet. Het zou interessant kunnen zijn om dit eschatologische vrijheidsbegrip van Edward Schillebeeckx verder te onderzoeken. Zou dat wat hij ‘vrijheid’ noemt, niet eigenlijk ‘menselijkheid’ of ‘een menswaardig bestaan’ moeten heten? Deze begrippen gebruikt hij hier weliswaar ook al voor. Toch zou men zich kunnen afvragen of hij deze menselijkheid niet gewoon van een hoger belang acht dan de vrijheid (althans, de vrijheid in een strenge opvatting van dit begrip) en desnoods ten koste wil laten gaan van de vrijheid.

### *Ethiek en eschatologie*

Nu is aangetoond dat de zogenaamde ‘ethische ervaring’ een bouwsteen is voor de christelijke eschatologie (zie 2.3C en het einde van de conclusie) zou de relatie tussen de christelijke ethiek en de eschatologie verder uitgediept kunnen worden. Met name de functie van een ingrijpen van God om het Koninkrijk definitief te laten doorbreken (de parousie, 2.1C, 3.3A) in de christelijke ethiek zou interessant kunnen zijn.

Heeft de moraaltheologie een eindoordeel van God nodig zinnig over het (voorlopige) onderscheid tussen goed en kwaad te kunnen spreken?

# Literatuur

Hans Achterhuis (1998), *De erfenis van de utopie*, Amsterdam: Ambo.

Richard Bauckham (2008), 'Conclusion: Emerging Issues in Eschatology in the Twenty-first Century', in: Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, blz. 671-689.

Lieven Boeve (2014), *Lyotard and Theology*, Londen: Bloomsbury.

Rudolf Bultmann (1951), *Theology of the New Testament*, New York: Scribner's.

Stephen T. Davis (2008), 'Eschatology and Resurrection', in: Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, blz. 384-397.

David Ferguson (1997), 'Eschatology', in: Colin E. Gunton (red.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, blz. 226-244.

Jörg Frey (2011), 'New Testament Eschatology – an Introduction', in: Jan G. van der Watt (red.), *Eschatology of the New Testament and Some Related Documents*, Tübingen: Mohr Siebeck, blz. 3-32.

John Gray (2007), *Zwarte Mis. Apocalyptische Religie en de Moderne Utopieën*, vertaling van: *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Amsterdam: Ambo.

Christoph Hübenenthal (2014), *Are the Last Things Exclusively Positive? Eschatology and Public Theology*, niet-gepubliceerd manuscript, voorgedragen tijdens de conferentie 'Grace, Governance and Globalization. Theology and Public Life', gehouden in augustus 2014.

Esther Jonker en Herman Paul (2011), *Een remedie tegen gebeugenverlies. Oliver O'Donovan over politieke theologie en de gemeenschap der heiligen*, Wapenveld 61-1, blz. 13-21 (interview met Oliver O'Donovan).

Jürgen Moltmann (1964), *Theologie van de hoop*, vertaling van: *Theologie der Hoffnung*, Utrecht, Ambo.

Jürgen Moltmann (1999), 'What Has Happened to our Utopias? 1968 and 1989', in: Richard Bauckham (red.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis: Fortress Press, blz. 115-121.

Jürgen Moltmann (1999), 'Can Christian Eschatology Become Post-Modern? Response to Miroslav Volf', in: Richard Bauckham (red.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis: Fortress Press, blz. 259-264.

Oliver O'Donovan (1996), *The Desire of the Nations. Rediscovering the roots of political theology*, Cambridge University Press.

Richard Rorty (1999), *Philosophy and Social Hope*, New York: Penguin.

- Edward Schillebeeckx (1972), *Geloofsverstaan. Interpretatie en kritiek*, Bloemendaal: Nelissen.
- Edward Schillebeeckx (1973), *Jezus. Het verhaal van een levende*, Bloemendaal: Nelissen.
- Edward Schillebeeckx (1977), *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Baarn: Nelissen.
- Edward Schillebeeckx (1978), *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal: Nelissen.
- Edward Schillebeeckx (1989), *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen.
- Edward Schillebeeckx (1994), *Theologisch testament. Notarieel nog niet verleden*, Baarn: Nelissen.
- Edward Schillebeeckx (2007), 'Het mysterie van de menselijke 'kruisweg' en het mysterie van 'het kwade'', in Edward Schillebeeckx en Bas van Iersel, *Ted Felen's kruisweg*, Den Haag: Kemper Conseil Publishing, blz. 82-95.
- James K.A. Smith (2004), 'Determined Hope: A Phenomenology of Christian Expectation', in: Miroslav Volf en William Katerberg (red.), *The Future of Hope: Christian Tradition amid Modernity and Postmodernity*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, blz. 200-227.
- Benedict T. Viviano (2008), 'Eschatology and the Quest for the Historical Jesus', in: Jerry L. Walls (red.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, blz. 73-90.
- Miroslav Volf (1999), 'After Moltmann. Reflections on the Future of Eschatology', in: Richard Bauckham (red.), *God Will Be All in All. The Eschatology of Jürgen Moltmann*, Minneapolis: Fortress Press, blz. 233-257.
- A.R. van der Walle (1981), *Tot het aanbreken van de dageraad. Gevecht op leven en dood*, Altiora, Averbode.