



Zonder hoop vaart niemand wel!

Literatuurstudie naar christelijke beelden van hoop als perspectief voorbij de dood in een postmoderne samenleving

Piet Ravensbergen

Thesisbegeleider:

Professor R. Benjamins

Tweede beoordelaar:

Professor H. Zorgdrager

Inhoud

Inleiding.....	3
Keuze voor het onderwerp.....	3
Vraag en probleemstelling.....	5
Centrale vraagstelling.....	5
Deelvragen.....	6
Doelstelling van de thesis.....	7
Methode.....	7
Criterium.....	8
Hoofdstuk 1: Is menselijk leven zonder hoop mogelijk?.....	9
Introductie.....	9
1.1 Wat bedoel ik met hoop?.....	9
Hoop: Nutteloos of noodzakelijk?.....	9
Soorten van hoop.....	10
1.2 Is leven zonder hoop mogelijk?.....	11
Filosofische opvatting van hoop.....	11
Argumenten pro en contra hoop.....	12
1.3 Is hoop een illusie?.....	14
Hoop als begeerte?.....	14
Verkeerd of niet realistisch hopen versus goed hopen.....	15
1.4 Opstanding als transformatie en kern van christelijke hoop?.....	16
Opstanding en hoop.....	16
Transformatie.....	19
Conclusie.....	21
Hoofdstuk 2: Biedt Bultmann, met zijn ontmythologiserende benadering van Nieuwe Testament en eschatologie, een perspectief op hoop voorbij de dood?.....	23
Introductie.....	23
2.1 Wat is de grond voor hoop bij Bultmann?.....	24
2.2 Hoe interpreteert Bultmann opstanding als grond van hoop?.....	26
2.3 Welke hoop kan Bultmann geven?.....	27
Conclusie.....	27
Hoofdstuk 3: Op welke manier spreekt Moltmann over hoop?.....	29
Introductie.....	29
3.1 Welk perspectief, voorbij de dood en de eigen dood, geeft Moltmann, waaraan we hoop kunnen ontlenen?.....	31

3.2 Wat verstaat Moltmann onder transformatie, vernieuwing en voltooiing?.....	33
3.3 Biedt Moltmann meer reden voor hoop dan Bultmann?	35
Conclusie	36
Hoofdstuk 4: Kan de theologie van Thiel, Küng en Wright de hoop die bij Moltmann wordt geformuleerd aanvullen of kritiseren?.....	39
Introductie	39
4.1 John E. Thiel.....	39
4.2 Hans Küng.....	41
4.3 Nicolas T. Wright	43
Conclusie	44
Beantwoording van de hoofdvraag.....	48
Literatuur.....	50

Inleiding

Keuze voor het onderwerp

Voor mij doen kerk, geloof en geloofsgemeenschappen ertoe. Ik vind ze essentieel, noodzakelijk en onmisbaar voor mens en maatschappij, omdat ze een constructieve bijdrage leveren aan de geestelijke volksgezondheid. In onze Nederlandse samenleving zullen velen dat zo niet meer ervaren of onderschrijven en deze gedachte mogelijk zelfs achterhaald vinden. Het is vooral de *hoop op*, zoals die in het christelijke geloof verkondigd en in de kerk verondersteld wordt, die ik relevant en noodzakelijk vind voor een goed en waardevol (samen) leven en die ik in deze thesis voor het voetlicht wil brengen. In mijn optiek zal het ontbreken van geloof en hoop *op* uiteindelijk leiden tot een maatschappij die kwalitatief niet goed leefbaar is en zal een gevoel van leegte, zinloosheid en onverschilligheid versterkt worden. Geloof en hoop versta ik als een perspectief dat mensen overstijgt. In haar uiterste consequentie is het een vorm van overgave, van (toe)vertrouwen aan iets dat een grond onder het bestaan geeft of is, en waar je je hoop, verwachting en vertrouwen *op* vestigt. Veel moderne mensen *buiten* de kerk hebben vanuit religieus oogpunt het 'zich overstijgende of transcendente perspectief' verloren. Ze zijn zelf ten diepste hopeloos geworden, omdat ze allerlei beelden van hoop uit de christelijke traditie overboord hebben gezet, maar er geen goed alternatief voor terug hebben gekregen. Hopen *op* iets of iemand, in de christelijke traditie *op* God, is verdwenen. Hopen *dat* of hopen *voor* zijn de twee vormen van hoop die overblijven.

Ik constateer *ook* dat voor veel mensen *binnen* de kerk¹, in het bijzonder in de liberalere stroming binnen de Protestantse Kerk in Nederland (PKN) waartoe ik mezelf ook reken, dat 'zichzelf overstijgende of transcendente perspectief' van hoop *op* aangevochten wordt. Het wordt dan vaak nog verstaan als een concept van ons eigen denken, maar het gebeurt uitsluitend in het hier en nu. Geloof in, of hoop *op* (God) lijkt daarmee op een begrip waaraan gewerkt kan worden, maar met de dood van een mens komt er definitief een einde aan alles wat het persoonlijke leven overstijgt. De dood wordt gezien als een radicale, absolute grens. Moderne² christenen binnen (en buiten) de kerk zouden misschien nog wel in een zich overstijgend, transcendent perspectief, zelfs tot voorbij de dood *willen* geloven, maar kunnen of durven dat niet langer, omdat de werkelijkheid zoals de natuurwetenschap die schetst vaak als enige opvatting van werkelijkheid wordt gezien. Maar als wij, als moderne christenen, alleen uitgaan van die ene werkelijkheidsopvatting doen we onszelf, maar ook anderen daarmee dan niet tekort? Kunnen, mogen en/of moeten *wij* niet meer zeggen? En als we dat *niet* doen, of niet meer kunnen of durven, laten we dan uiteindelijk ook niet het hopen *op* los, dat misschien *juist wel* gebaseerd is op een ons transcenderende werkelijkheid? Een werkelijkheid buiten onze waarneembare, empirische werkelijkheid? In mijn perceptie komt de kern van de christelijke hoop *op* (God) onder druk te staan wanneer het natuurwetenschappelijke wereldbeeld als enige beeld van de werkelijkheid wordt aangenomen, uitsluitend dít wereldbeeld normatief is en we niet meer over een perspectief voorbij de dood durven spreken, of over een andere werkelijkheid!

Het christendom baseert zijn hopen *op*, op God. Op zijn menswording in Jezus en diens opwekking uit de dood, na zijn lijden en sterven. Volgens de nieuwtestamentische getuigen blijkt Jezus na zijn opwekking getransformeerd te zijn en heeft hij een ander (eschatologisch) lichaam. Hij is de eerste die door God wordt opgewekt uit de dood en naar wiens voorbeeld ook wij, volgens de apostel

¹ Kerk is een containerbegrip waar alle denominaties onder vallen. Waar ik het woord kerk gebruik kan het in deze breedte opgevat worden, maar de ervaringen en vragen die aanleiding zijn tot deze thesis deed ik vooral op binnen de PKN en dan specifiek binnen PKN gemeenten waar de lokale gemeenten, behorende tot de Hervormde Kerk in Nederland of tot de Gereformeerde Kerken in Nederland, samen reeds één gemeente hebben gevormd. Deze gemeenten zijn vaak wat progressiever in hun theologie en hun vorm van gemeente zijn. Ik *ervaar* ze als sterker gericht in het zoeken naar aansluiting bij de sociaal-culturele ontwikkelingen van onze huidige maatschappij.

² Modern is ook een containerbegrip. 'Moderne' gelovigen zijn in mijn optiek mensen die én natuurwetenschap én geesteswetenschap in hun denken, geloven en hopen willen verdisconteren. Ik gebruik het begrip niet als een waardeoordeel, maar als duiding van mijn doelgroep van de thesis.

Paulus, getransformeerd zullen worden.³ Ik ga niet uit van een fysieke of letterlijke lichamelijke opstanding van het 'oude', aardse, ontbonden lichaam, maar hoop *op* een eschatologisch, getransformeerd opstandingslichaam. De identiteit, die een mens kenmerkte gedurende het aardse bestaan, blijft aanwezig en is herkenbaar. De christelijke hoop *op* is gebaseerd op de opwekking van Jezus van Nazareth, volgens de evangeliën een historische gebeurtenis, in die zin dat het in de contemporaine geschiedenis van de opstandingsgetuigen heeft plaats gevonden. Zij getuigen niet letterlijk van persoonlijke opstandingservaringen, omdat Jezus' opstanding zich buiten hun beeld heeft voltrokken, maar ze spreken van *verschijningservaringen* van de opgestane *na* zijn kruisdood. Jezus' opstanding wordt gezien als het begin van de uiteindelijke vernieuwing en voltooiing van hemel en aarde. Christus is het eschatologische paradigma, de eersteling die wordt opgewekt uit de dood. Gods toekomst, waarin wij zijn opgenomen, loopt volgens het christendom via Pasen. Is ooit begonnen met het scheppend handelen van God en zal tot voltooiing komen wanneer God alles in allen zal zijn. Daar hoop ik *op* en aan dat hoopvolle beeld wil ik me vasthouden, al kan dat voor mij niet langer op de manier waarop ik het 'geleerd' heb. Geloven is een dynamisch proces en niet het aannemen van een aantal geloofswaarheden die dan absoluut worden gehandhaafd. "[A]ls je op je vijftigste gelooft wat je op je vijftiende geloofde, [dan heb] je niet geleefd – of de werkelijkheid van je leven ontkend."⁴

De manier waarop ik het geloof 'leerde', *is* de klassieke leer zoals *verwoord* en *vastgelegd* in dogmatische leerstukken en belijdenisgeschriften. Klassiek betekent niet dat ze achterhaald zijn, maar wel dat de formulering daarin principieel open en voor herinterpretatie vatbaar is, om reden dat het niet om empirische waarheidsvinding gaat, maar om religieuze ervaringen die door de systematische theologie worden doordacht en bereflecteerd voor de actuele tijd en context. Dat kan dus in andere tijden en met hernieuwde inzichten leiden tot een andere interpretatie, formulering óf ook verwerping van het dogma. Het is de uitdaging voor elke generatie om zich opnieuw te verhouden tot alles wat de traditie haar aanreikt en ook zelf weer te verwoorden hoe zij dat aangereikte geloof interpreteert binnen haar tijd, context en situatie.

De geloofspraxis voor veel christenen is (nog) dat dogma en belijdenis gebruikt worden als toetsinstrument waaraan de 'ware' gelovige kan worden afgemeten en beoordeeld. Omdat geloof dynamisch is kan het 'inhoud en vormgeven' van de geloofspraxis nooit definitief afgesloten worden. Als christelijk theoloog én gelovige bevind ik me in een permanente staat van balanceren tussen geloof en ongelooft. Het maakt me onrustig, maar ook vastberaden om te blijven zoeken naar de waarde van de christelijke hoop *op*. De locus van de eschatologie heeft mij daarin versterkt. Vandaaruit schrijf ik mijn thesis en zoek ik naar een duiding en herijking van de christelijke beelden van hoop op een perspectief voorbij de dood, mogelijk voor anderen, maar zeker ook voor mezelf.

De opwekking van Jezus van Nazareth uit de dood, zoals die ervaren werd door de eerste getuigen en weergegeven wordt in de evangeliën, resulteerde in het ontstaan van de kerk. Al vroeg ontstond er een overtuiging dat Jezus op een bijzondere manier verbonden was met God, zoals deze gekend werd vanuit het Oude Testament. De christelijke traditie zegt dat God zich incarneert in Jezus Christus en dat je aan hem kunt aflezen wie God is.⁵ Jezus wordt/is de norm en zoals gezegd het eschatologische paradigma. Verleden, heden en toekomst worden vanuit zijn incarnatie geïnterpreteerd. Vooral de evangelist Johannes doet dat door Jezus als de logos te presenteren waardoor alle dingen geworden zijn.⁶

³ 1 Korintiërs 15 (NBV).

⁴ Christian Wiman, *Mijn heldere afgrond. Overpeinzingen van een modern gelovige*, (Vertaling Willem Jan Otten), Barneveld: Brandaan, 2016, 17.

⁵ Rick Benjamins, Jan Offringa, Wouter Slob (red.), *Liberaal christendom. Ervaren, doen, denken*, Vught: Skandalon, 2016, 84.

⁶ Johannes 1,1-3 (NBV).

Jürgen Moltmann, de theoloog die mij inspireerde het begrip hoop te onderzoeken, gaat in zijn boek *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*⁷ ook uit van een God die zich incarneert, die naar ons toe-komt in ons heden. God is onze toekomst, waardoor ons heden en individuele leven wordt geopend in wat er nu op ons toekomt. In Jezus zien we hoe eschatologie vorm krijgt. Door zijn opwekking door God uit de dood opent zich een weg die afgesloten leek en zo opent de opstanding hoop op de toekomst. Jezus' einde, blijkt het onverwachte nieuwe begin. "Im Ende – der Anfang"⁸

Vraag en probleemstelling

Opstanding en transformatie verwijzen naar een mysterie, want een ons onbekende werkelijkheid. Die onbekende werkelijkheid kan ons alleen in verstaanbare beelden worden gepresenteerd en wij kunnen daarover alleen spreken in menselijke taal. Los van de vertaalde beelden – en 'opstanding' en 'transformatie', zijn zelf al beelden – zijn opstanding en transformatie slechts abstracte noties die nietszeggend blijven wanneer ze niet worden geduid. Gebeurt dat niet dan blijft het beeld: vreemd, afstandelijk en/of zonder *zeggingskracht*. Mensen denken in beelden, maar communiceren via woorden. Beeld en taal vormen een Siamese tweeling die niet gescheiden kan worden en alleen in hun verbondenheid een eenheid vormt. Zelfs gebarentaal kunnen we alleen duiden omdat we geleerd hebben objecten door middel van woorden te omschrijven, we hebben dingen een naam gegeven.⁹ De christelijke beelden van hoop, die spreken over een ons onbekende werkelijkheid, moeten dus bovenal geduid worden!

In de liberalere theologie lijken veel beelden van hoop niet meer te passen en daarom te worden afgewezen. Veel beelden, niet alleen die van opstanding en/of transformatie, zijn (natuur)wetenschappelijk niet verifieerbaar. Ze worden als te massief ervaren, óf zijn persoonlijk niet meer nodig. Het zijn nietszeggende lege hulzen geworden. Zo ook bijvoorbeeld het ooit zo hoopvolle beeld van opstanding na de dood. De beelden lijken letterlijk genomen te verwijzen naar een onmogelijkheid. Daardoor wordt ook weggedaan wat de beelden willen aanreiken, namelijk een transformatieve vernieuwing, van mens en wereld(geschiedenis) waarop de hoop gebaseerd is. In de duiding van de christelijke beelden van hoop zit een spanning tussen christelijke traditie en moderniteit die allebei de identiteit van een mens bepalen, tussen wetenschappelijk kennen en geesteswetenschap. Dat roept vragen op als: Wat gebeurt er met de christelijke identiteit en geloofwaardigheid wanneer bijvoorbeeld een beeld als de opstanding van Jezus slechts als metafoor of in geen *enkel* opzicht meer als mogelijkheid gezien kan worden? Kan Jezus' opstanding en transformatie nog als 'identity marker' en uitgangspunt worden genomen voor het denken over een al begonnen toekomst? Voor menig christen is dat en het daarmee verbonden eschatologisch denken problematisch geworden. Eschatologie wordt dan gedacht als de leer van de laatste dingen, een soort bijtjesdag, en niet als een transformerende vernieuwing én voltooiing van mens en kosmos. Opstanding en eschatologie worden terzijde gelegd, verworpen, als achterhaald opgevat of doodgezwegen. Het gaat er niet meer over en omdat we er in theologie en kerk geen definitieve uitspraken over *kunnen* doen, ter bevestiging of ter ontkenning, resulteert het vaak in een ongemakkelijke, maar ook ontevreden stilte. Echter, het gevoel blijft dat het wel om *de kern* van het christelijk belijden gaat die constituerend is voor de christelijke hoop.

Centrale vraagstelling

Dat gevoel, van opstanding en transformatie als kern waarin het christelijk geloof verankerd is en waar vanuit over toekomst wordt gedacht tot voorbij de dood, levert de volgende centrale vraagstelling op voor de thesis:

⁷ Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus GmbH, 1995 ^{2. Auflage 2005}.

⁸ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 11.

⁹ Verg. Genesis 2, 19-20. Wil je het überhaupt ergens over kunnen hebben dan moet het benoembaar zijn.

Zijn er op grond van wat in het christelijk geloof opstanding en eschatologie wordt genoemd, duidingen te vinden die steekhoudend en aansprekend hoop levend kunnen houden voor ‘moderne’ gelovigen op een perspectief voorbij de dood?

Mijn eerste gedachte was om een thesis te schrijven waarin de redelijkheid en geloofwaardigheid van de christelijke beelden van hoop ook aansprekend zouden kunnen zijn voor mensen die zich niet (meer) gelovig noemen. Omdat dit eerste uitgangspunt te ambitieus bleek, is mijn doelgroep teruggebracht tot de ‘zoekende moderne¹⁰ gelovige’ zoals ik die vooral ontmoet in de liberalere stroming binnen de PKN. Ik richt mij op gelovige mensen die beseffen dat de zeggingskracht van beelden van hoop beïnvloed wordt door hun kennistoename, de tijd en context waarin ze leven en die invloed ook willen verdisconteren in hun geloofsbeelden. Mensen die zich gelovig én modern noemen, maar die niet met een mond vol tanden willen staan wanneer iets volgens een bepaald (natuurwetenschappelijk) werkelijkheidsprincipe waar óf niet waar zou zijn. Iets wel óf niet kan en daarmee het gesprek ten einde is!

Steekhoudend en aansprekend zijn in de geesteswetenschappen subjectief bepaalde begrippen, nooit empirisch aantoonbaar. De begrippen zoals opgevat in de centrale vraagstelling veronderstellen dat er op basis van systematisch-theologisch denken wordt geargumenteed, uitspraken worden gedaan en conclusies worden getrokken. Er wordt gezocht naar wat er vanuit de natuurwetenschap gezegd *moet* en van uit geloofswetenschap redelijk gezegd *kan* worden. Het gaat om de verhouding wetenschappelijk, rationeel kennen of weten en existentieel (geloofs)ervaren die elkaar aanvullen en niet (op voorhand) uitsluiten. Dat kan leiden tot een perspectief dat weliswaar empirisch niet aantoonbaar is, maar daarom nog niet onwaar hoeft te zijn. Beelden van hoop spreken mensen aan en worden relevant door de manier waarop er over gesproken wordt, ze geduid en geïnterpreteerd kunnen worden.

Deelvragen

Om tot beantwoording van de centrale vraagstelling te komen heb ik vier deelvragen geformuleerd die in vier afzonderlijke hoofdstukken zullen worden behandeld. Achtereenvolgens:

1. Is menselijk leven zonder hoop mogelijk?
2. Biedt Bultmann, met zijn ontmythologiserende benadering van Nieuwe Testament en christelijke eschatologie, een perspectief op hoop voorbij de dood?
3. Op welke manier spreekt Moltmann over hoop?
4. Kan de theologie van Thiel, Küng en Wright de hoop die bij Moltmann wordt geformuleerd aanvullen of kritiseren?

Door voor deze theologen te kiezen kan een chronologisch beeld geschetst worden van de theologische ontwikkeling in de vorige eeuw, tot aan het begin van de 21ste eeuw. Bultmann (1884-1976) is de theoloog die bij uitstek taal en beeld van het Nieuwe Testament heeft ontmythologiseerd. Hij is relevant voor mijn liberalere doelgroep. Een generatie later schrijft Moltmann (1926-) over hoop, na persoonlijke existentiële crisiservaringen in zijn jeugd. Hij is relevant voor de thesis, omdat hij behulpzaam is voor mijn vraag hoe er geloofwaardig over hoop gesproken kan worden. Als laatste verdiep ik me in een groep theologen. Respectievelijk: de rooms-katholieke theologen, Thiel (1951-) en Küng (1928-), en een anglicaanse theoloog, Wright (1948-). Vanwege hun denominatie verbreden zij de theologische visie op de beelden van hoop.

De keuze voor *alleen* westerse theologen is bewust. Omdat het overstijgende (geloofs)perspectief in de westerse cultuur en maatschappij problematisch is geworden verwacht ik beter aan te sluiten bij

¹⁰ Zie voetnoot 2.

‘moderne’ gelovigen door voor theologen te kiezen die wonen, werken en theologiseren binnen die sociaal-culturele westerse context. Het ontbreken van vrouwelijke theologen is geen bewuste keuze, maar een logisch gevolg van hun afwezigheid binnen de literatuur die ik relevant acht en bestudeerd heb ter voorbereiding op deze thesis. Alleen Ulrike Link-Wieczorek en Harriet A. Harris maakten daarvan onderdeel uit, waarvan de eerste alleen een replek schreef op een mannelijke collega. Na een inleiding heeft de opzet van de hoofdstukken steeds de vorm van een introductie, gevolgd door een betoog onderbouwd met argumenten en tot slot een conclusie.

In het eerste hoofdstuk wil ik het begrip hoop vanuit verschillende invalshoeken verkennen en onderzoeken waardoor de christelijke hoop specifiek gekenmerkt wordt. Wat is hoop en wat is christelijke hoop?

De visie van Bultmann volgt in hoofdstuk twee met zijn existentiële interpretatie van het Nieuwe Testament. Hij heeft een einde gemaakt aan mythologische voorstellingen. Hij verwoordt dat wat in de liberale theologie zwaar op de maag lag. Hoe spreekt hij, na de ontmythologisering, nu over hoop?

Moltmann, die aan de orde komt in hoofdstuk 3, wordt wel de theoloog van de hoop genoemd. Zijn eschatologie heeft veel theologie in de tweede helft van de 20^{ste} eeuw gekleurd. Is de hoop waarover hij theologiseert ook relevant voor onze tijd en hoe kan zij geïdentificeerd worden in de 21^{ste} eeuw?

Het laatste hoofdstuk behandelt werk van Thiel, Küng en Wright. Hoop gefundeerd op opstanding lijkt heel belangrijk bij hen. Kunnen zij vanuit hun perspectief Moltmann aanvullen of zijn hun opvattingen vooral kritiek op Moltmann? Als ze iets extra’s bieden ten opzichte van Moltmann, vallen ze dan wel of niet terug in wat Bultmann een mythisch wereldbeeld zou noemen?

Doelstelling van de thesis

Het doel van de thesis is om in de bestudeerde literatuur de beelden van hoop te onderzoeken en onderling te vergelijken op hun eschatologisch- en toekomstperspectief tot voorbij de dood. Hoe spreken hedendaagse westerse, moderne theologen over hoop? Wat zijn hun criteria waarmee zij hun theologie van hoop onderbouwen of kritiseren? Bieden zij op grond van hun criteria een hoopvol perspectief voorbij de dood, zijn ze geloofwaardig? Deze thesis is geen apologie, maar een zoektocht naar één of meer argumenten die redelijk en geloofwaardig zijn om te hopen *op* en die de christelijke beelden van hoop onderbouwen, bevestigen of herbevestigen. Het past bij deze pluriforme tijd om te ‘weten’ wat je identiteit is, om zo helder mogelijk een visie te verwoorden. Mijn pogen is om de christelijke hoop haar maximale zeggingskracht (terug) te geven, in ieder geval aan ‘moderne’ gelovigen en daarmee aan mezelf.

Methode

De methode die ik hanteer om de doelstelling van de thesis te bereiken is literatuuronderzoek. Door vijf auteurs, vanuit verschillende theologische tradities en twee wereldcontinenten, te bestuderen probeer ik een duiding te vinden van een hoopvol perspectief voorbij de dood dat aansprekend is voor moderne gelovigen in onze westerse cultuur en maatschappij. Moltmann is een theoloog die in zijn eschatologie een helder beeld schetst van een toekomst die wij mogen verwachten, of zoals hij dat noemt: die bij ons zal aan-komen. Hij is mijn ‘hoofdauteur’ die de interesse voor de locus van de eschatologie gewekt heeft. Ik vind zijn manier van theologiseren aansprekend, uitdagend en misschien wel gewaagd. Bultmann lijkt daar haaks op te staan met zijn existentiële benadering. Zij zullen onderling met elkaar vergeleken worden, specifiek vanuit de vraag naar een hoopvol perspectief. Bieden ze dat en zo ja, hoe dan en hoe verhouden zij zich tot elkaar en tot Thiel, Küng en Wright?

Thiel, Küng en Wright zullen bestudeerd worden op hun aanvulling óf kritiseren van Moltmann. Thiel en Küng, beiden rooms-katholieke theologen kiezen een geheel verschillende benadering om iets te zeggen over de doodsgrens heen. De eerste vindt dat we daarover moeten durven speculeren op basis van Jezus’ opstanding. De tweede kiest een interreligieuze en interdisciplinaire benadering. Hij laat diverse stemmen aan het woord op zijn vraag: Is er eeuwig Leven? Wright, nieuwtestamenticus

en kenner van de opstandingstheologie van de apostel Paulus, neemt vooral Paulus' opstandingsteksten als uitgangspunt. In vergelijking met Bultmann, ook nieuwtestamenticus, komt hij tot een geheel andere opstandingstheologie.

Door deze vijf theologen met elkaar in gesprek te brengen rond het thema hoop, verwacht ik een hoopvol antwoord te kunnen destilleren uit hun systematische theologie en een steekhoudende en aansprekende duiding van de beelden van hoop voor de doelgroep van deze thesis.

Met Moltmann en Bultmann verdiep ik mij in twee Duitse theologen van verschillende generaties, verschillende protestantse denominaties en met een specifieke theologische visie van eschatologie en toekomst. Moltmann is Reformiert, Bultmann is Luthers theoloog. Met het oog op het interconfessionele perspectief heb ik ter aanvulling en verbreding van het onderzoeksveld Küng en Thiel als rooms-katholieke theologen toegevoegd. Thiel schreef recent (2013) een boek over hoop. Het boek van Küng beleefde zijn 11^{de} uitgave in 2011. *Leven/hoop voorbij de dood* is voor hem *de* te onderzoeken vraag, kernachtig weergegeven in de titel: *Ewiges Leben?* Het boek van Wright uit 2008 is specifiek rond 'het verrassende' van de christelijke hoop geschreven. Een heroverweging van de begrippen hemel, opstanding en missie van de kerk. Deze vijf theologen zijn gesitueerd binnen de westerse theologie, het zijn exponenten van de Duitse en de Angelsaksische theologie en van het Europese en Noord-Amerikaanse continent. Zij, aangevuld met de filosofen Scruton, Dalferth en andere secundaire literatuur moeten mij op weg helpen om vanuit een westers-theologische benadering antwoord te geven op de vraagstelling geformuleerd met het oog op 'moderne' gelovigen in een sociaal-culturele en seculiere westerse samenleving.

criterium

Een goed criterium om te onderscheiden tussen wat wel of niet steekhoudende en aansprekende beelden van hoop zijn voor 'moderne' gelovigen is belangrijk, maar ook lastig. Dat probleem speelt sowieso binnen de geesteswetenschappen. Er zijn geen objectieve data en er is geen zuiver objectieve maatstaf waarmee gemeten kan worden, zoals in empirisch onderzoek. En zelfs daar zijn aannames zelden geheel uit te sluiten. Ook objectieve feiten moeten worden geïnterpreteerd.

Het criterium voor een perspectief van hoop die levend kan worden gehouden voorbij de dood is gebaseerd op een zin, zoals ik die formuleerde bij de vraag- en probleemstelling op bladzijde 5 van deze thesis: "Eschatologie wordt dan gedacht als de leer van de laatste dingen, een soort bijltjesdag, en niet als transformerende vernieuwing en voltooiing van mens en kosmos." Het criterium dat hierop gebaseerd kan worden is vervolgens: Wordt hoop zo verwoord dat er geen objectieve beschrijving van de toekomst wordt gegeven, die dan al snel als 'mythisch' of niet reëel terzijde kan worden geschoven, maar een transformatie en vernieuwing van mens en kosmos wordt gestimuleerd die nu al in gang gezet wordt?

Hoofdstuk 1: Is menselijk leven zonder hoop mogelijk?

Introductie

In dit hoofdstuk wil ik als eerste en als inleiding op de thesis het begrip hoop verkennen vanuit diverse invalshoeken. De onderzoeksvraag van de thesis, zoals die in de inleiding geformuleerd is, veronderstelt dat er hoop is, maar wat *is* hoop eigenlijk? Waarom hopen mensen en wat gebeurt er wanneer ze dat niet langer zouden doen? Is het effect van hoop meetbaar, heeft het een functie of inhoud, wat is haar waarde? En als we het begrip hoop al een bepaalde waarde, een belang toekennen waarin ligt die waarde of dat belang dan? Kortom, wat is het nut van hoop voor menselijk leven, is dat er en wordt er vanuit het perspectief van het christelijk geloof nog iets aan de hoop toegevoegd? Deze vragen moeten eerst beantwoord worden om een beter inzicht te krijgen in het begrip hoop. Dat doe ik aan de hand van vier subvragen. Zij geven een antwoord op het wel of niet veronderstelde nut en/of de noodzaak van hoop en op het wel of niet specifieke van de christelijke hoop. Het hoofdstuk is een inleiding en tevens positiebepaling voor de volgende drie hoofdstukken die uiteindelijk tot beantwoording van de hoofdvraag moet leiden.

1.1 Wat bedoel ik met hoop?

Hoop: Nutteloos of noodzakelijk?

Hoop is een begrip waarvan pas opvalt hoe vaak en divers het in onze Nederlandse taal gebruikt wordt wanneer je daarop gaat letten. Ter illustratie twee voorbeelden. In 1979 werd er in Nederland een landelijke evangelisatieactie gehouden onder de slogan: Er is hoop! Doel en opzet van de actie was om alle inwoners in Nederland, die volgens kerkelijke administratie niet bij een kerkgenootschap waren ingeschreven, door kerkleden te laten bezoeken en hen te vertellen over de hoop die er volgens christenen altijd *was*, die *er is* en die *er zal zijn*¹¹ én die volgens hen elementair *is* voor een goed leven met een hoopvol perspectief. Nu, nog geen veertig jaar later in 2017, lijkt zo'n kerkelijke landelijke actie nauwelijks meer voorstelbaar. Zowel begripsinhoudelijk: weten christenen zelf nog wat hoop voor hen is?, als pragmatisch: hoe zouden zij vanuit een gemarginaliseerde christelijke kerk zo'n landelijke actie kunnen coördineren en uitvoeren?

Een ander voorbeeld van de diversiteit aan betekenissen van het begrip hoop is te vinden op de website van AVRI. AVRI is een samenwerkingsverband rond afval van tien burgerlijke gemeenten die liggen in het rivierengebied tussen Neder-Rijn en Maas. AVRI zamelt snoeiafval in van de conifeer *Taxus baccata* voor stichting Vergroot de Hoop. "Inwoners van Rivierenland hebben voor de actie van stichting Vergroot de Hoop maar liefst 69 kubieke meter taxussnoeisels ingeleverd. Elke kubieke meter is goed voor 1 chemotherapie."¹² Een prachtig voorbeeld van de gelaagdheid van het woord hoop. Door letterlijk een hoop te vormen, wordt aan mensen met kanker hoop geboden. Er wordt zo op een dubbele manier *aan (de) hoop gewerkt*, wat resulteert in een chemobehandeling die mensen dankzij de *taxushoop* ondergaan kunnen en hen mogelijk *hoop geeft*. Twee voorbeelden waarin het begrip hoop bij mij direct al diverse associaties oproept: een transcendente, een pragmatische, een antropologische en naast een actieve verwerving van hoop ook een passieve verkrijging.

Dat brengt ons bij de vraag wat hoop voor anderen en voor mijzelf kan betekenen. Wat wordt er bedoeld met hoop, in het algemeen en specifieker voor deze thesis, wat is hoop vanuit christelijk perspectief? Kunnen mensen, kan ik leven zonder hoop? Wat versta ik onder hoop? Het is de cumulatieve van open vragen die voor mij, als predikant in opleiding, als voorganger in kerkdiensten en als theoloog, aanleiding is geweest tot het schrijven van deze thesis. De stelling van waaruit ik de thesis benader is: *Menselijk leven zonder hoop is onmogelijk!* Daarmee stel ik dat hoop niet alleen zin/nut heeft, maar ook noodzakelijk is om te kunnen (over)leven! Alleen al door het zien van beelden van mensen in uitzichtsloze situaties, bijvoorbeeld via de dagelijkse media, wordt in mijn

¹¹ Een associatie op Openbaring 3,4 en 4,8 (NBV).

¹² <https://www.culemborg.nl/Actueel/Nieuws/2016/september/Inwonersleveren69kuubtaxussnoeiselinvoorVergrootdeHoop>

optiek de stelling direct tweezijdig bevestigt, namelijk vanuit het geven *en* ontvangen van hoop. Enerzijds zien we dat slachtoffers van gebeurtenissen als natuurrampen, oorlogsgeweld, epidemische of humanitaire rampen, hun levenskracht, levensmoed, toekomstverwachting en hun *hoop* verliezen wanneer ze niet langer voldoende mogelijkheden zien om hun bestaan op te bouwen. Creativiteit en activiteit slaan om in moedeloosheid, gelatenheid, uitzichtsloosheid, wanhoop, lethargie, angst voor de nabije of verdere toekomst en nog vele andere vormen van negatieve emoties die het leven van haar kwaliteit en hoop beroven. De situatie is uitzichtsloos, een goede toekomst lijkt verder weg dan ooit. Geloof, hoop en vertrouwen zijn nietszeggende begrippen geworden. Hopeloze mensen kunnen vaak niet anders meer dan lijdzaam afwachten totdat anderen hen hulp en daarmee opnieuw perspectief en hoop bieden. Anderzijds wordt de stelling *ook* bevestigd doordat er gelukkig altijd weer medemensen zijn die zien dat hulp bieden noodzakelijk is, zoals ook blijkt uit het initiatief van stichting Vergroot de Hoop. Mensen zijn sociale wezens die weten dat ze op elkaar aangewezen zijn om te kunnen leven en overleven. De ellende van een mens, zijn¹³ uitzichtsloosheid en hopeloosheid, brengt anderen letterlijk in beweging om hopeloze mensen opnieuw perspectief en daarmee nieuwe hoop te bieden. Zo bezien is hoop dus iets wat mensen vooral ook geboden moet worden en wat hen, omdat het ze aangereikt wordt, perspectief biedt. Hoop kan daarmee gedefinieerd worden als het hebben, (her)winnen, (ver)krijgen of (opnieuw) verwerven van een basisvertrouwen dat mensen motiveert om hun leven vorm en inhoud te geven, juist vanwege de hoop. Hoop is dan de grond van waaruit geleefd wordt en tevens het perspectief *op* een vooruitzicht dat ontvangen wordt. Hoop die noodzakelijk is omdat zij mensen in beweging brengt en gaande houdt! Het is die vorm van aangereikte hoop die mij voor ogen staat en die het onderzoeksdoel vormt van deze thesis. Hoop die zich onderscheidt van hoop waaraan je zelf een bijdrage kunt leveren. Hoop waarbij je jezelf dus vooral afhankelijk weet van de inzet van een ander, van iets buiten jezelf, van een jezelf overstijgend of transcendent perspectief. Daarom, om de verschillende connotaties van hoop wat duidelijker te schetsen en die afhankelijke hoop beter te positioneren, nu eerst een beschrijving van de soorten van hoop.

Soorten van hoop

Het woord hoop wordt in onze taal als werkwoord en zelfstandig naamwoord gebruikt en kan actief of passief opgevat worden. Als werkwoord heeft het een meer actieve connotatie en zelfstandig gebruikt een passieve connotatie, al is het onderscheid tussen actief en passief vloeiend en niet altijd duidelijk te maken. Passief wordt door mij in deze thesis niet als negatief aangemerkt, maar als een positieve houding waarin alleen nog vanuit een bepaalde geestesgesteldheid gehoopt kan worden *op* een uitkomst die mogelijk is, maar die niet onomstotelijk vaststaat. Ik noem dat positieve actieve-passiviteit, waarin de hoop gericht is *op* dat wat mij toevalt, wat me mogelijk overkomt, maar mogelijk ook niet. Het onderscheidt zich van populistische slogans als 'positief denken', 'regisseur zijn van je eigen bestaan', of 'manager van je eigen mogelijkheden'. Deze zijn uitsluitend gericht op zelfmotivatie en zelfactivering waarin subject en object samenvallen. Het subject werkt daarvoor zelf aan realisatie van het object waar het belang bij heeft.

Het subjectieve hopen *op* heeft het object buiten zichzelf. Het is een vorm van hoop die ook onder moeilijke omstandigheden een zin in het leven ziet vanwege de waarde van het leven zelf dat pas echt en volledig tot ontplooiing komt vanuit een besef dat ik ten diepste niet de regisseur ben over mijn eigen leven en dat tegenslagen deel uitmaken van het leven. Het is altijd in relatie tot objecten en gebeurtenissen buiten mezelf waarin mijn leven zich ontvouwt, waartoe ik mij moet verhouden en die mij kunnen motiveren of juist demotiveren om nog te hopen. Hopen *op* heeft dus een open einde, een uitkomst die niet vaststaat. Het is de mogelijkheid van het goede, het perspectief dat lonkt, een toekomst die voorhanden is die hopen *op* zinvol maakt. Zonder zin kunnen mensen niet leven, juist vanwege de mogelijkheid van het goede heeft het zin te hopen, ook al weet je dat het

¹³ De Nederlandse taal kent, behalve het persoonlijke voornaamwoord: het, in de 3^{de} persoon enkelvoud geen vormen die sekseneutraal zijn. Waar in de thesis een mannelijke vorm wordt gebruikt, maar een neutrale gewenst is, kan ook de vrouwelijke vorm worden gelezen en vice versa.

object van het gehoopte mogelijk niet gerealiseerd wordt. “Hoffnung ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn hat, egal wie es ausgeht”.¹⁴ Passieve-actieve hoop is een vorm van hopen *op*, dus hoop met een open einde. Het doet zich voor in een situatie waarin geen letterlijk persoonlijke fysiek-actieve bijdrage (meer) kan worden geleverd, maar (nog) wel een mentale aan dat *waarop* gehoopt en wat verwacht wordt. Passief-actief hopen *op* is vooral kenmerkend voor de christelijke opvatting van hoop, maar ten principale is het altijd hopen in afwachting. Hopen *op* onderscheidt zich van hopen *voor/met* (iemand) of hopen *dat* (iets bereikt wordt).

Het verschil van hopen *op* ten opzichte van hopen *dat* en hopen *voor/met* is dat er bij de laatste twee vormen van hopen (*dat*, *voor/met*) aan dat wat gehoopt wordt gewerkt kan worden. Het is hoop die door persoonlijke inzet tot stand kan komen. Als ik hoop mijn rijexamen te behalen dan kan dat gerealiseerd worden door de rijvaardigheid te oefenen voor dat examen. De hoop is dan, *dat* je zult slagen en mogelijk hopen anderen dat *voor/met* jou. Daar mag ook vanuit gegaan worden wanneer je voldoende rijvaardigheid bezit om te slagen voor het examen. Het is zelfrealiseerbare hoop waaraan het subject een actieve bijdrage kan leveren in het verwezenlijken van het object.

Het passief-actieve hopen *op* is van een andere orde, haar realisatie ligt volledig buiten het subject. Het is realiseerbare hoop waarin het subject *geen* actieve rol kan spelen. Er wordt gehoopt dat iets mogelijk is, of het geval kan zijn, van die mogelijkheid wordt uitgegaan, die wordt verwacht, maar kan uiteindelijk ook mogelijk *niet* het geval worden. Als iets het geval *kan zijn*, sluit het tegelijk de mogelijkheid in dat het tevens niet het geval *zal worden*. Kunnen impliceert altijd de mogelijkheid van een tegenovergestelde uitkomst. Bij een levensbedreigende operatie is mijn hoop *op* de arts gevestigd waarvan ik weet dat zij de competenties heeft om mij te opereren. Ik kan door haar medisch handelen genezen, maar mijn hoop is passief. Ik moet me overgeven aan de arts in het vertrouwen dat zij bekwaam is om haar werk te doen en in de hoop *op* een goede afloop. Ik verwacht, reken, ga uit en hoop *op* een voor mij goed resultaat. Dat kan het geval zijn, maar dat hoeft niet. Niet, omdat de arts haar werk niet goed gedaan heeft, maar omdat genezing je niet altijd toevalt.

Passief-actief hopen *op* is ook iets anders dan je gelaten overgeven, omdat je zelf geen invloed op de gehoopte uitkomst hebt. In de passief-actieve vorm van hoop *op* kan er wel actief gehoopt, maar niet actief gehandeld worden. Passief-actief hopen is goed voor lichaam en geest, omdat je perspectief blijft houden *op* de gehoopte uitkomst voorbij een bepaalde grens die nu nog niet te overzien is. De overeenkomst van *alle* vormen van hoop: hopen *dat*, hopen *voor/met* en hopen *op* is dat er op een uitkomst gehoopt wordt die als reëel en mogelijk verondersteld wordt, maar die ook de mogelijkheid kent dat het uiteindelijk *niet* gebeurt, omdat er onvoldoende gedaan *is* om het resultaat te bereiken óf omdat het je uiteindelijk *niet gegeven wordt*.

1.2 Is leven zonder hoop mogelijk?

Filosofische opvatting van hoop

Waarom mensen hopen, waarom er hoop is en of hoop noodzakelijk is, kan niet alleen als theologische, maar ook als filosofische vraag gesteld worden. Het begrip hoop wordt dan op haar noodzakelijkheid en nut voor mensen doordacht. Dat is alle eeuwen door ook gedaan en het laat zich raden dat de antwoorden naar twee kanten uitvallen. Hoop laat zich als begrip niet eenvoudig definiëren.¹⁵ Volgens Dalferth wordt zij als een noodzakelijk fenomeen voor menselijk leven opgevat en in de filosofie zowel positief als negatief uitgelegd: “Es gibt kein menschliches Leben ohne Hoffnung, aber diese macht das Leben nicht besser, sondern schlimmer.”¹⁶ Ik onderschrijf deze

¹⁴ Ingolf U. Dalferth, *Hoffnung. Grundthemen Philosophie*, (Herausgegeben von Dieter Birnbacher, Pirmin Stekeler-Weithofer, Holm Tetens), Berlin/Boston: De Gruyter, 2016, 3.

¹⁵ Ibidem, 1.

¹⁶ Ibidem, 2.

stelling van Dalferth, maar de paradox van de uitspraak die hij doet lijkt dat leven zonder hoop enerzijds niet realistisch is, maar anderzijds wel beter en feitelijk wenselijk zou zijn. Dat stelt ons voor het feit dat we blijkbaar niet kunnen leven zonder hoop, maar ook voor de vraag of we *daar* nu beter van worden. Is juist niet de noodzaak van hoop de oorzaak van meer menselijk leed? Want, doordat mensen hopen creëren zij hun eigen probleem. Immers, ze ontwikkelen een verwachting, een emotie waar ze zelf vaak geen beslissende invloed op hebben, maar die wel van invloed is op henzelf. Het is dan niet langer de persoon die de emotie beheerst, maar de emotie beheerst de persoon. Voor de mens, die in staat is tot denken en aan dat denken conclusies te verbinden, lijkt het daarom verstandig, logisch en voor de hand liggend om *niet* te hopen en het leven zo vlak en emotioneel mogelijk te laten verlopen. Waarom zul je je laten beïnvloeden door iets waar je zelf geen absolute invloed op uit kunt oefenen? Dus kan hoop, *en zeker* het subjectieve hopen *op*, beter achterwege worden gelaten! "Omdat de mens krachtens zijn natuur een redelijk wezen is, betekent leven volgens de natuur voor hem *leven volgens de rede*."¹⁷ Daaruit zou je kunnen concluderen dat een verstandig/redelijk mens die denkt volgens de logica zijn existentie niet laat ondermijnen door invloeden die buiten zijn bereik liggen, die hem transcenderen.

Volgens Dalferth wordt hoop in de filosofie, naast positief en/of negatief, vaak propositioneel opgevat (A hofft, dass p).¹⁸ Hoop wordt dan als een mentale toestand geanalyseerd die twee componenten omvat, namelijk een cognitieve en een conatieve. Die componenten staan respectievelijk voor kennis versus gevoel en zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Filosofische hoop die propositioneel wordt opgevat duidt op: dat wat je begeert (conatief) en waarvan je weet (cognitief) dat je het niet bent of bezit. Om iets te kunnen begeren, "muss man wissen, dass man es nicht ist oder hat."¹⁹ Begeerte plaatst mij dus, als mens, in een afhankelijkheidsrelatie. Begeerte is een kernbegrip voor het filosofische propositionele hopen én voor het christelijke hopen *op*. Het Duitse woord 'begehren', zoals Dalferth dat gebruikt, kan in het Nederlands vertaald worden als: eisen; begeren. De Nederlandse betekenis van begeren wordt omschreven als: sterk verlangen; sterk wensen.²⁰ In mijn opvatting van actief-passief hopen *op*, waarvan ik beweerd heb dat zij kenmerkend is voor het christelijke hopen, komen de twee betekenissen van het Nederlandse woord begeren overeen met de filosofische propositionele opvatting van hoop én het christelijke hopen *op*. Het christelijke hopen *op* is dus een sterk wensen, een sterk verlangen naar! Je kunt alleen hopen wat je begeert, waar je sterk naar verlangt, of wat je sterk wenst. In deze opvatting van begeren gaat het niet om lust waarvan je begeert dat zij bevredigd wordt, maar om een perspectief waarvan je hoopt dat het vervuld wordt. Iets dat door jou begeerd wordt, maar wat je moet toevallen of gegeven moet worden. Een goed voorbeeld om dat te verduidelijken is de gelijkenis van een Vader en twee zonen die de evangelist Lucas ons vertelt.²¹ En hij (de jongste zoon, PR) *begeerde* (cursivering PR) zijn buik te vullen met de schillen, die de varkens aten, doch *niemand gaf ze hem* (cursivering PR).²² Zijn hoop op iemand werd niet bewaarheid, het werd hem niet gegeven. In het christelijke hopen *op* heb je weet van, reken je met de mogelijkheid van het goede en hoop je *op* dat wat mogelijk zou kunnen zijn, daarin stemt het overeen met het filosofische propositionele hopen.

Argumenten pro en contra hoop

In zijn boek *Hoffnung* geeft Dalferth, in een overzichtelijk hoofdstuk, argumenten tegen en voor het belang van hoop. Contra hoop noemt hij: Hoop is irrationeel, verlamdend, gevaarlijk, een vorm van zelfbedrog, ontkennen van de werkelijkheid, illusionair, onkritisch, overvloedig en als laatste, hoop is

¹⁷ Hans Joachim Störig, *Geschiedenis van de filosofie*, Houten-Antwerpen: Unieboek | Het Spectrum bv, 2010³⁵, 206.

¹⁸ Dalferth, *Hoffnung*, 34.

¹⁹ Ibidem, 34.

²⁰ M.J. Koenen, J.B. Drewes, *Verklarend handwoordenboek der Nederlandse taal*, Groningen: Wolters-Noordhoff, 1979²⁷, 115.

²¹ Lucas 15, 11-32 (NBG '51).

²² Ibidem, vers 16.

een wijs iemand onwaardig. Pro hoop noemt hij: Hoop is iets anders dan wensdenken, is geen ervaringsgebonden optimisme, geen vorm van zelfbedrog, is niet ervaringsresistent, geen geïsoleerd fenomeen, geen eliminatie van het handelen en tot slot is hoop noch rationeel noch irrationeel.²³ Uit deze argumenten blijkt, of ze nu pro of contra hoop zijn, dat hoop wezenlijk met menselijk leven gegeven is en er onlosmakelijk onderdeel van uit lijkt te maken, omdat hoop altijd iets met mensen doet. Zij moeten zich ertoe verhouden. Hetzij door hoop positief op te vatten, haar werking te bevestigen en te versterken, óf door hoop negatief op te vatten en haar werking te ontkennen en te ontcrachten. Daaruit volgt dat hoop een antropologisch gegeven is en hoop bij menselijk leven hoort. Het zit in ons DNA, net zoals ons vermogen tot rationeel denken, calculatie, organisatie en planning. Er wordt in de argumenten die Dalferth opsomt, pro of contra hoop, wel ingegaan op de gevolgen van wat menselijk hopen doet, maar niet op de oorzaak van die gevolgen, de hoop zelf. Voor mij is vanuit een antropologische beschouwing de vraag naar de mogelijkheid van leven zonder hoop een volstrekt niet relevante, en daarom een onzinnige vraag. Het is de vraag naar leven zonder emotie, kan dat? Kun je leven zonder angst, liefde, hoop, verlangen, enz.? Biologisch, vegetatief zou dat nog kunnen, maar antropologisch niet! Een mens is geen dier, ook al worden we biologisch binnen die klasse geïdentificeerd, en ook geen plant. Je hoeft alleen maar een keer willekeurig door een grote stad te wandelen en de miserabele toestand van dak- en thuislozen te zien om een ontkennend antwoord op deze vragen te vinden. Door ervaringen die mensen opdoen in hun leven zijn ze niet resistent tegen een emotionele en neutrale omgang met het begrip hoop. Al zouden ze dat al willen dan nog blijkt dat mensen daar *grosso modo* niet toe in staat zijn. Het zijn de ervaringen in en aan het leven zelf waardoor mensen hoopvol zijn, of juist hun hoop verliezen. Daarom moet hoop op basis van de antropologie als een onlosmakelijk onderdeel van het leven, als levensnoodzakelijk worden opgevat. De vraag *waarom* mensen hopen *kan* dus heel kort beantwoord worden, net als de vraag waarom mensen ademen. Om te kunnen blijven leven *moeten* ze dat doen, hopen is net zo essentieel als ademen. Voor biologisch leven *lijkt* hoop niet noodzakelijk, maar voor een kwalitatief, bewust en doorleefd geleefd leven wel. Hoop is naar voren en dus toekomstgericht. Het ziet steeds uit naar een (ander) perspectief dat voor haar ligt, *waaraan* actief-creatief gewerkt wordt en *waarop* passief-actief gehoopt wordt. Het bevestigt opnieuw mijn stelling: Menselijk leven zonder hoop is onmogelijk! Aan het einde van deze paragraaf mag duidelijk zijn dat ik geen andere conclusie kan trekken dan het verwerpen van de argumenten die de filosofie inbrengt tegen hoop. Menselijk bestaan wordt niet beter van het negeren, of elimineren van de emotie hoop. Door iets te ontkennen, of buiten werking te plaatsen, is nog niet gezegd dat het daarmee niet meer aanwezig is. Mensen zijn nu eenmaal niet louter vegetatieve wezens. Zij zijn zich bewust van hun, zoals de filosoof Heidegger dat noemt, 'geworpen zijn' in dit leven (Da Sein). Menselijke emotie is niet beheersbaar door verwerping of verdringing van emoties omdat die de existentie kunnen beïnvloeden, maar door met de emotie hoop existentieel om te gaan en zich ertoe te verhouden is zij constituerend voor ons leven. Emotie moet geïncarneerd worden. Argumenten contra hoop nemen het menselijk leven ten diepste niet serieus, noch in haar relationeel zijn, noch in haar rationeel bewustzijn en niet in haar existentie. Ze reduceren leven tot een vegetatief bestaan. Vanuit het gegeven dat mensen leven moeten in verhouding tot anderen getuigt het van een egoïstisch simplisme om hoop te elimineren, alleen omdat het mijn individuele leven zou kunnen ontregelen, negatief beïnvloeden of uiteindelijk zou kunnen leiden tot een negatief resultaat. "The world is a complex set of relations in which I find myself, and it constitutes the pre-reflective context of all intellectual enquiry."²⁴ Binnen die wereld van complexe relaties is hoop een cruciaal en elementair antropologisch gegeven dat mensen motiveert om te blijven rekenen met de mogelijkheid van de gave van het goede. Wat dat goede dan ook mag zijn.

²³ Dalferth, *Hoffnung*, 11-19.

²⁴ David Fergusson, 'Bultmann', in: Brian Davies (ed.), *Outstanding Christian Thinkers Series*, London: Cassell Publishers Limited, 1992, 62.

1.3 Is hoop een illusie?

Hoop als begeerte?

Als begeerte een kernbegrip is van de propositionele hoop en van de christelijke hoop *op*, heeft de Stoa dan niet het volste recht van spreken om zich niet door zulke emoties, waarvan de realisatie buiten jezelf ligt, te laten leiden? Is het niet verstandiger om te werken aan de eliminatie van begeerte in plaats van onze hoop te vestigen op iets dat begeerd wordt, maar mogelijk nooit verkregen zal worden? Is het daarom niet illusionair om te hopen en getuigt het niet van een gebrek aan realiteitszin wanneer je hoopt?

Zover we weten is hopen iets dat alleen bij mensen voortkomt. Mensen weten dat ze geboren zijn in een bepaalde tijd en dat ze gebonden zijn aan een geschiedenis. Ze zijn zich bewust van hun existentie en sterfelijkheid. Menselijk leven ontvouwt zich, klassiek gezegd, binnen het zich bewust zijn van: opkomst, blinken en verzinken. In het verloop van een mensenleven gebeurt er van alles dat daarop van invloed is, zeker wanneer een mensenleven geleefd wordt in een bewuste (gekozen) relatie met en tot haar omgeving. Er wordt een positief waardeoordeel aan menselijk leven gegeven wanneer het als goed en zinvol wordt ervaren, of een negatiever waardeoordeel wanneer het van minder waarde of zelfs als vlak en leeg wordt ervaren. Die cumulatie van positieve en negatieve ervaringsbelevingen zullen niet altijd in een mooie booglijn verlopen. Het idee van levenskwaliteit kan verminderen, of zelfs geheel verloren gaan door het steeds verder afnemen van de fysieke, maar vooral sociale vaardigheden en mogelijkheden. De hoogontwikkelde westerse, technische en geïndividualiseerde samenleving is met haar toenemende sterk economisch en resultaatgerichte oriëntatie dan eerder een beperking dan een versterking voor het gevoel van levenskwaliteit. Zij lijkt minder in staat geestelijk perspectief en hoop te bieden in situaties van afnemende maatschappelijke participatie.

Hoop moet echter ook als gegeven met en als onderdeel van menselijk leven worden aangenomen, zonder mensen geen hoop. Ik ga, zoals ik betoogd heb in de paragraaf over argumenten pro en contra hoop, uit van een opvatting van hoop als een fundamenteel en existentieel kenmerk van het mens zijn. Ook al is haar uitkomst nog open en niet zeker, daarom is hoop nog niet illusionair. Hoop is niet alleen iets wat we ontwikkelen of cultiveren, maar ook iets wat biologisch/antropologisch onderdeel uitmaakt van de menselijke existentie. Hoop wordt gevoed door de menselijke ervaringen dat het zin heeft te hopen, omdat realistische hoop vervuld kan worden. Zolang mensen *verlangen* naar de dag van morgen en overmorgen richten zij zich op iets wat voor hen ligt en waarvan ze hopen dat het hen ten deel zal vallen. Die dag van morgen kan ik, als hopend mens niet bewerkstelligen, zij kan mij alleen gegeven worden. Dat ik met de mogelijkheid en realiteit van die dag kan rekenen is gefundeerd in mijn ervaring met andere dagen die mij gegeven zijn. Of die dag ook werkelijkheid wordt weet ik pas morgen. Mijn hoop *op* de dag van morgen is tot vervulling gekomen wanneer het morgen is geworden. Dat hopen *op* is geen wensdenken. Wanneer het dat alleen was, omdat de mogelijkheid van de dag van morgen niet verondersteld kan worden, illusionair zou zijn, niet gespeend van enkele realiteitszin, dan zou het een plicht zijn om zo'n vorm van hopen *op* tegen te gaan. Goede hoop scheidt geen illusies zoals de Stoa stelt. Zij is geen misleidend affect, zoals de Stoa hoop ziet, en daarmee de band verbreekt tussen cognitief-conatief, zoals Dalferth die aangeeft. Een redelijk, denkend mens hoeft geen afstand van hoop te nemen, maar ziet hoop als een emotie die vanuit de menselijke biologie en antropologie moet worden aangenomen. Waarom? Omdat je alleen maar naar medemensen hoeft te kijken om te constateren dat wanneer de hoop totaal verdwenen is een mens ten dode is opgeschreven. Ook de Stoa werkt, door het elimineren van het affect hoop, aan een mentale staat van zijn waarvan hij *hoopt dat* het verwezenlijkt kan worden. Door zich bezig te houden met iets waarmee Stoïcijnen zich niet bezig zouden willen houden, omdat hoop volgens hen een zinloos affect is, bereiken ze juist het tegenovergestelde. Ze hopen uiteindelijk door de hoop niet ontregeld te worden.

Verkeerd of niet realistisch hopen versus goed hopen

In de vorige paragraaf werd een paar keer gesproken over hoop die realistisch is en over goede hoop, omdat zij de potentie heeft om vervuld en gerealiseerd te worden. Kan hoop dan, naast illusionair of affectief geduid te worden, ook verkeerd of onrealistisch gebruikt worden? De Engelse filosoof Roger Scruton geeft daar een bevestigend antwoord op. In zijn boek *Het nut van pessimisme en de gevaren van valse hoop*²⁵ zegt hij dat het niet alleen een illusie is wanneer hoop verkeerd gebruikt wordt, maar dat verkeerde hoop uiteindelijk *zelfs* valse of verkeerde verwachtingen wekt. Er wordt dan tevergeefs gehoopt op een perspectief dat niet gerealiseerd zal worden, omdat het *niet* realistisch is en omdat het *niet* kan. In zijn boek noemt hij zeven drogredenen²⁶ die gebruikt worden op een manier waardoor ze verkeerde hoop creëren. Een van deze drogredenen wil ik gebruiken om aan te tonen hoe hoop op een illusie is, of wordt en om de vraag te kunnen beantwoorden of het christelijke hopen op ook gebaseerd is op een drogreden en dus verkeerde hoop is, of dat christelijke hopen goede hoop blijkt te zijn. De drogreden die ik daarvoor neem is: het idee van hopen op echte vrijheid of een werkelijk vrije wil. Kun je werkelijk hopen op echte vrijheid als een te bereiken ideaal in onze samenleving?

Scruton stelt dat vrijheid een relatief begrip is, zij bestaat alleen binnen de grenzen die ik mezelf stel, of mij door een ander laat stellen. Echte vrijheid is een utopie, heeft nooit bestaan en is er ook nooit geweest, zegt Scruton. Zij was al niet aanwezig bij de eerste generatie mensen, de jager-verzamelaar, maar echte vrijheid is er ook niet in onze samenleving van de zogenaamde postmoderne tijd. Hij stelt dat er van werkelijke vrijheid alleen sprake is wanneer het 'ik' wordt getranscendeerd en wanneer het conflict, in dit geval de strijd om jouw individuele vrijheid, wordt opgelost in een wederzijdse erkenning. "Beide zijden doen dan afstand van de strijd op leven en dood die hen tot slaaf had gemaakt en respecteren de realiteit van de wil van de ander."²⁷ De prijs voor deze vrijheid is volgens hem 'de prijs van de wederkerigheid'. Vrijheid verkrijgen we niet door onze geboorte, maar door verwerving. En die verwerving geschiedt door gehoorzaamheid, niet alleen aan onze eigen wensen en verlangens, maar ook door ons te verhouden tot de wensen en verlangens van anderen. Zo bouwen we een hoopvolle samenleving, waarbij we geen gunsten gebiedten, maar er om vragen ze te ontvangen op voorwaarde dat we bereid zijn om zelf iets te geven.²⁸

De vraag die nu gesteld kan worden is waarom dit hopen op (echte vrijheid) nu een drogreden is en hoe dit voorbeeld zich verhoudt tot het hopen op waar ik in dit hoofdstuk uiteindelijk de nadruk op wil leggen en wat mijn uitgangspunt is voor de volgende hoofdstukken. Scruton gaat in zijn beschouwing over echte vrijheid uit van een samenleving waarin een mens natuurlijk niet alleen is, maar *samenleeft* en *samen moet* leven. Een samenleving die in haar kern competitief is. Als twee subjecten iets begeren dat maar voor één subject bereikbaar is ontstaat er strijd, tenzij de één de ander toestaat het begeerde te verwerven. Bij de hoop op echte vrijheid heb je dus de ander nodig die zich zou willen conformeren aan jouw wensen om de vrijheidswens van en voor jou te realiseren. Dat impliceert dat een ander zich schikken moet naar jouw wensen en verlangens. Dat kan alleen als er eenzijdig afstand wordt gedaan van de wens van echte vrijheid. Dat is een utopie, omdat de één weliswaar dan in echte vrijheid kan leven, maar alleen ten koste van de echte vrijheid van een ander. De zogenaamde echte vrijheid van de één is geoordeelde vrijheid, voorwaardelijke vrijheid. Er kan wel gehoopt worden op echte vrijheid, dat zij verkregen zal worden, maar zij zal nooit bereikt worden omdat mensen alleen op basis van gelijkwaardigheid, wederzijds respect en belang kunnen samenleven. Alleen door vrijheid te delen en haar daarmee gelijktijdig aan een grens te binden verwerf je iets van het begrip vrijheid. Het is dus alleen de hoop op de ander die jou de volledige vrijheid moet gunnen en kan geven, maar die, al zou hij dat al willen, dat niet kan omdat daarmee

²⁵ Vals is een keuze van de vertaler Jabik Veenbaas, maar verkeerd is volgens mij passender. Iets wat vals is hoeft nog niet verkeerd te zijn.

²⁶ Roger Scruton, *Het nut van pessimisme en de gevaren van valse hoop*, (Vertaling Jabik Veenbaas), z.p.: Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2011², 25-170.

²⁷ Ibidem, 53.

²⁸ Ibidem.

gelijktijdig zijn vrijheid wordt ingeperkt en daardoor de ruimte om het leven te leiden onder een potentieel gelijkwaardig conditie. De hoop *op* echte vrijheid waar *op* hier gehoopt wordt kan alleen door dwang verkregen worden en is daardoor gelijktijdig geen hoop meer, maar een vorm van macht. Daarom zegt Scruton is echte vrijheid alleen mogelijk wanneer het ik wordt getranscendeerd. Ik kom tot de conclusie dat hier sprake is van een verkeerde vorm van hopen *op* omdat er gehoopt wordt op een uitkomst die in principe voor een enkeling nog zou kunnen, wanneer door de inperking van de ander mijn hoop *op* vervuld wordt, maar die feitelijk niet mogelijk is omdat de ander gelijktijdig zichzelf een zelfde vorm van hopen *op* ontnemt. Hoe meer mensen hopen *op* echte vrijheid, des te moeilijker wordt het die hoop te realiseren. Het is niet meer dan louter wensdenken, niet realistisch en daarmee onmogelijk. Er is dus een vorm van hopen *op*, die je gegeven kan worden of toe kan vallen, maar die niet gerealiseerd kan worden omdat daardoor dan gelijktijdig andere subjecten beperkt worden in hun subjectieve hopen *op*. Deze vorm van hopen *op* is in een menselijke samenleving een *contradictio in terminis*, een verkeerde vorm van hopen *op*. Voor het hopen *op*, zoals dat in deze thesis centraal staat leidt dat nu tot de conclusie dat de realisatie van het object hoop buiten het subject ligt. De vervulling van de hoop moet gegeven en ontvangen worden in een passieve-actieve houding. De hoop *op* is een goede vorm van hopen *op* wanneer zij voor iedereen realiseerbaar is en in haar objectief tot stand komen andere subjecten niet schaadt of beperkt in hun objectivering van hoop. Hoop is een noodzakelijk menselijk gegeven en moet en kan niet verwijderd worden uit een subjectief leven, zoals de Stoa wil. Zij moet echter wel kritisch bejegend worden zoals Scruton ons laat zien, omdat ze ons een vals perspectief kan bieden wanneer dat niet gebeurt.

1.4 Opstanding als transformatie en kern van christelijke hoop?

Opstanding en hoop

Het christendom zoals wij dat nu kennen ontwikkelde zich in de eerste eeuw van onze jaartelling vanuit vragen en interpretaties over de rol en uiteindelijk betekenis van Jezus' leven, dood en opstanding²⁹ voor mens, wereld en hun geschiedenis, maar bovenal voor hun toekomst. In deze periode ontstonden tevens de christelijke geschriften, bijna allemaal in de eerste eeuw, waarvan een selectie later werd samengevoegd in één canon, het Nieuwe Testament. De titel 'Nieuwe Testament' werd in de vroege kerk gebruikt om aan te geven dat er met de komst, dood én opstanding van Jezus een nieuwe én tevens laatste periode van de geschiedenis was aangebroken. Nieuw, omdat het als aanvulling *bij* en bovenal als vervulling *van* de Joodse geschriften werd gezien die nu door christenen werden bestempeld als het Oude Testament. Nieuw ook, omdat in het Nieuwe Testament niet langer het joodse volk centraal staat, maar de jood Jezus van Nazareth, zijn leven, sterven én opstanding. Maar bovenal nieuw én als laatste periode van de menselijke geschiedenis, vanwege Jezus' opwekking uit de dood door God. Aan Jezus' lijden, sterven én opstanding kon worden afgelezen hoe God de actor was van verleden en heden en zou zijn voor de toekomst. Immers, God had Jezus opgewekt uit de dood. Zijn aardse leven kwam tot een einde op een bepaald moment in de contemporaine geschiedenis, maar nu bleek vanwege Jezus' opwekking dat moment een overgangsmoment binnen die geschiedenis. Er werd door Jezus' opwekking een nieuwe toekomst geopend. Een gebeurtenis die terecht door de elf discipelen van Jezus, in eerste instantie, niet voor mogelijk werd gehouden. Zij waren na de dood van Jezus naar huis gegaan. Hun hoop die zij *op* Jezus hadden gevestigd was *verkeerde* hoop geweest. Het bericht van de opwekking uit de dood van Jezus, dat hen door vrouwen was verteld, geloofden ze *niet* en werd afgedaan als *kletspraat* (Lucas 24, 9-11 NBV).

Volgens Lucas en de andere evangelisten bleek de dood van Jezus niet de definitieve grens te zijn. God wekt Jezus op en opent een verdere (eschatologische) toekomst. God is daarin zelf, als actor,

²⁹ Opstanding en opwekking worden door mij als synonieme begrippen gebruikt. De inhoudelijke betekenis is gelijk. In beide begrippen is het God die als actor Jezus opwekt, op doet staan. Opstanding roept eerder een sterkere associatie op met letterlijke *lichamelijke* opstanding. Dat is niet het beeld dat mij voor ogen staat bij lichamelijk opstanding.

degene die de contemporaine geschiedenis verder draagt. De opwekking/opstanding van Jezus uit de dood, waarin volgens de apostel Paulus God actief handelt (1Korintiërs 15,15), werd en is daardoor de kern van de christelijke hoop die louter als positief wordt geduid, contra de Stoïcijnen. Geloof, hoop en liefde zijn in de christelijke traditie de kardinale deugden geworden. De apostel Paulus noemt ze als drie kernwoorden die ons nu nog onvolledig kennen van God draagbaar moeten maken (1 Kor. 13,12-13 NBV). Voor hem is de liefde daarbij de grootste, maar vanuit een perspectief van opstanding en eschatologie is hoop de belangrijkste. Jezus' opwekking is het vertrekpunt van waaruit over de eschatologische toekomst wordt nagedacht. Een eschatologische toekomst onderscheidt zich van een toekomst die zich zuiver lineair ontvouwt. Zij is eerder circulair, omdat de lineaire toekomst wordt omgeven en opgenomen binnen de eschatologische toekomst. Zij beweegt zich niet van a naar b, maar wordt gesitueerd binnen een door God te bepalen ruimte en tijd. In een lineaire toekomstverwachting leeft een mens in de verwachting van de dag van morgen, maar die verwachting heeft haar einde bij de menselijke dood. Mensheid en wereldgeschiedenis gaan verder na de individuele dood, maar persoonlijk is het leven en dus de toekomst tot stilstand gekomen. Een lineaire toekomst is *circulair* in het komen en gaan van de seizoenen van de natuur, in het bewegen van aarde en planeten en blijft lineair in haar voortgang in de menselijke tijd tenzij de mens zelf, of de verandering van de kosmos haar onmogelijk maken.

Eschatologie wordt in haar klassieke interpretatie wel de leer van de laatste dingen genoemd waarin dat *wat was niet meer zal zijn* en er een nieuwe, andere hemelse en aardse werkelijkheid zal verschijnen. Vooral in het Bijbelboek Openbaring vinden we dat beeld (Openbaring 21, 1-5 NBV). Dat zou betekenen dat eschatologie een finaal moment is in de geschiedenis waarin mens, geschiedenis en kosmos, zoals zij nu gekend worden, haar einde heeft en voorbij zal zijn gegaan. Het is niet verwonderlijk dat over de locus van de eschatologie in theologie, kerk en daarbuiten verschillend wordt gedacht, omdat ze gesitueerd wordt in een werkelijkheid die voorbij onze waarneembare werkelijkheid ligt. We spreken hier over een vakgebied van de theologie waar niet op grond van empirie, maar alleen op basis van (geloofs)ervaring, verwachting, (geloofs)uitspraken en systematische reflectie daarop, slechts voorlopige uitspraken kunnen worden gedaan.

Niet alle theologen gaan in hun eschatologie uit van een definitief einde en/of ondergang van 'het oude', van de contemporaine geschiedenis, maar spreken over transformatie van dat wat reeds was of is. Zij nemen ook verleden en heden op in hun eschatologie. Vernieuwing, voltooiing en tot bestemming komen zijn daarbij belangrijke woorden. Wat de diverse stromingen binnen het vakgebied van de eschatologie samenbindt is de verbondenheid van God aan deze wereld, aan mens en contemporaine geschiedenis, aan haar nabije en verdere toekomst, hoe die er dan ook uit zal zien. Opstanding of opwekking van Jezus van Nazareth, na zijn dood door God, is de rode lijn door het gehele Nieuwe Testament, het paradigma voor leven vanuit het christelijke perspectief van hoop op. "Die christliche Hoffnung steht und fällt mit der Auferweckung Jesu Christi, und sie erhält ihren Sinn und ihre Richtung durch die göttliche Verheißung, der sie sich verdankt."³⁰ Het christendom ziet hoop niet als een affect, zoals de Stoa doet, maar richt zich op het handelen van God zoals dat wordt waargenomen in de opstanding, ook al is die waarneming subjectief en onbewijsbaar. De christelijke hoop is ook niet verkeerd, zoals Scrutton valse hoop aan de kaak stelt, omdat hoop niet het bereiken van mijn eigen doel nastreeft, maar een hoop op God is, in vertrouwen en overgave. De christelijke hoop biedt een toekomst, zelfs tot voorbij de dood van een mens. Hoe dat perspectief, die toekomst, definitief vorm krijgt blijft een nog niet definitief te beantwoorden open vraag, met uiteindelijk een nog in te vullen voltooiing. Door Jezus' opwekking heeft zich van die toekomst een beeld, een verwachting gevormd. Dat beeld, die verwachting is voorlopig en cumulatief. De eerste christenen rekenden op een spoedige (terug)komst van Jezus en op het zeer nabij zijn van het einde van hun wereld. Met het uitblijven van de vervulling van de 'Nah-erwartung'³¹ verandert de visie op eschatologie. Zij krijgt een andere invulling. "[D]oor het optreden en de opstanding van Jezus ontstond in de eerste gemeente een nieuwe en volstreckte zekerheid aangaande de toekomst,

³⁰ Dalferth, *Hoffnung*, 160.

³¹ Vgl. H. Berkhof, *Christelijk Geloof*, Nijkerk: G.F. Callenbach, 1990, 510-511.

gepaard met de stellige verwachting dat deze zeer spoedig zou intreden, omdat ze de onmiddellijke consequentie van het leven, de dood en de opstanding van Jezus was.”³² Wat is gebleven na de Naherwating is de hoop op God, die wereld en tijd in zijn hand heeft, ongeacht *hoe* en *wanneer* ze tot haar bestemming en/of voltooiing komt. “Wer auf Gott hofft, rechnet damit, dass es anders kommen kann, als man selbst wünscht oder erwartet.”³³

Dat roept natuurlijk nog wel de vraag op of de christelijke hoop *op* geen product is van haar eigen wensen, namelijk dat ze gelooft in iets wat ze wel zou willen, maar wat niet realiseerbaar is, niet realistisch en dat Scruton daarom recht van spreken zou hebben wanneer hij dit een drogreden noemt. Het is ontegenzeggelijk waar dat de christelijke hoop *op* gebaseerd is op de opwekking van Jezus uit de dood door God. Van dat feit wordt ons verslag gedaan door getuigen in het Nieuwe Testament. Of deze opwekking/opstanding waar is, in de betekenis van feitelijk echt gebeurd, kan niet empirisch worden aangetoond. In de volgende paragraaf over *Transformatie* bespreek ik kort het ‘probleem’ van de opstanding. Nu eerst de vraag waarom het geloof in opwekking geen drogreden is die zou moeten worden afgewezen.

Ten eerste betekent de tot nu toe eenmalige opstanding van een gestorvene die wordt betuigd, namelijk Jezus’ opstanding, nog niet dat opstanding *daarom* onmogelijk is, omdat zij empirisch *niet* aantoonbaar zou zijn. Als de opwekking van Jezus een gebeuren in de contemporaine geschiedenis is geweest kan zijn vanuit een historische argumentatie (hooguit) als contingent geduid worden. De christelijke hoop *op* die gebaseerd is op de opwekking van Jezus onderscheidt zich van de hoop *op* die Scruton bespreekt bij de drogreden van de echte vrijheid. De eerste vorm brengt door haar objectivering geen schade of beperking toe aan andere subjecten, de tweede vorm wel. Vanuit de objectivering van deze hoop *op* voor alle subjecten hoeft zij dus niet verworpen te worden, omdat elk subject kan hopen *op* opstanding ongeacht haar potentiële realisatie.

Een tweede reden om de christelijke hoop geloofwaardig te achten zijn de vele teksten in het Nieuwe Testament over de opwekking van Jezus als een gebeurtenis die in eerste instantie niet geloofd werd. Er is sprake van grote achterdocht, omdat opwekking van doden niet voor mogelijk werd gehouden. Het verslag van vrouwen daarover werd afgedaan als kletspraat. Ook mensen in de eerste eeuw wisten dat doden niet opstonden. Ondanks steeds terugkerende scepsis en kritische vragen die gesteld worden is de opwekking van doden, verbonden met een eschatologisch perspectief, nooit geheel uit het christelijke geloof verdwenen. Het is vooral de moderne mens van na de Verlichting die, wanneer hij zijn wereldbeeld alleen baseert op de natuurwetenschap als enige basis van de werkelijkheid, opwekking van doden terecht verwerpt. De vraag blijft echter *wat* werkelijkheid is, of *dit* (de natuurwetenschappelijke) de enige werkelijkheid is en of daarom de locus van de eschatologie terzijde gelegd kan worden.

Als derde kan opgemerkt worden dat opstanding niet hoeft te betekenen dat het aardse lichaam van Jezus weer letterlijk opstaat. Ook daarover doet het Nieuwe Testament verslag, zo bijvoorbeeld de apostel Paulus. Hij spreekt over verschillende soorten lichamen in analogie met de groep waar ze deel van uit maken (1 Korintiërs 15,35-50 NBV). Van Paulus staat vast dat hij Jezus zelf nooit fysiek ontmoet heeft. Wanneer hij een hemelse verschijning of theofanie heeft op de weg naar Damascus identificeert hij deze verschijning, in absolute zin, met Jezus. Het zijn uiteindelijk deze ‘type van ervaringen’ van mensen met de opgewekte Jezus, op welke manier dan ook, die de basis vormen onder de christelijke hoop *op*. Zolang de opstanding van Jezus historisch maximaal als contingent kan worden benoemd blijft zij alleen aannemelijk en geloofwaardig vanuit het geloof zelf. Het is een geloofszekerheid, een aanname die niet bewijsbaar is. Christenen hopen *op* God. Dat God ook hen zal bewaren in, en opwekken uit de dood en dat hun leven opgenomen wordt in de toekomst die God zelf is. Vanuit die hoop *op* creëren christenen beelden van een eschatologische toekomst zoals daarover in Bijbel en literatuur gesproken wordt. Of die beelden van hoop uiteindelijk ook zo’n invulling krijgen, of de eschatologische beelden realiteit worden blijft een open, maar geen onzinnige vraag. Tenslotte, ook de opwekking van Jezus is een gebeurtenis die niet voor mogelijk werd

³² Berkhof, *Christelijk Geloof*, 511.

³³ Dalferth, *Hoffnung*, 162.

gehouden en begrijpelijk door zeer velen niet voor mogelijk gehouden wordt. In dat opzicht gaat christelijke hoop *op* dus nog een stap verder dan het positief actief-passief hopen *op*. Zij houdt ook rekening met een uitkomst die mogelijk niet gewenst of verwacht was, of mogelijk anders is, maar die past binnen het perspectief van God als toekomst. Wanneer God de actor is in het eschaton, kan het gaan zoals we ons verbeelden en hopen, maar dat hoeft niet. Daarom is hopen *op* God primair hopen op de mogelijkheid van het goede dat je gegeven wordt of toe zal vallen, in welke vorm dan ook. De theologie gaat uit van het 'bestaan' van God. Het is voor haar een aanname, een basis van waaruit ze vertrekt, gevoed door de ervaringen die mensen opdoen met het Heilige. Omdat God Jezus heeft opgewekt, vormt deze opwekking een krachtige impuls voor de christelijke hoop, en is zij daar zelfs de basis van!

Hoop in het Nieuwe Testament is onlosmakelijk met geloof verbonden en vice versa. Geloven en hopen *op* een God die volgens de Bijbelse teksten rond de opstanding verandering, vernieuwing en voltooiing kan bewerkstelligen van alles wat getekend is door vergankelijkheid en dood zoals wij die kennen en ervaren in onze menselijke existentie.³⁴ *De grondtoon in deze hoop op is gericht op de wil en het handelen van God.* Het is een kritiek op al het menselijke wensen of begeren dat alleen maar oog heeft voor dat wat *men zelf* niet heeft of graag zou willen zijn. Christelijke hoop overstijgt het individuele belang, richt zich op alle mensen en op Gods gehele schepping. Christelijke hoop *op* is, omdat God synoniem is voor het goede, verankerd in het vertrouwen op God, voor alle mensen en daardoor ook voor mezelf. Christelijke hoop leeft vanuit de bede van het Onze Vader: 'Uw wil geschiedde, zowel in hemel als op aarde'. NB, het gebed dat met het oog op het begeren en wensen van mensen alleen in het meervoud wordt gebeden. Christelijke hoop is primair collectieve hoop, niet 'het ik' maar 'het wij' treedt daarin op de voorgrond. Dalferth vat het kernachtig samen: "Christliche Hoffnung beansprucht nicht zu wissen, was Gott will, sondern will was Gott will, weil sie weiss, dass Gott gut ist und Gutes will – für einen selbst und für die anderen."³⁵

Transformatie

Het is een eufemisme om te zeggen dat voor 'moderne' mensen (inclusief mijzelf) opstanding van doden problematisch is (geworden)! Wat moeten we ons bij Jezus' opstanding/opwekking uit de dood voorstellen? Immers, doden staan niet op, ons aardse lichaam is vergankelijk en aan ontbinding onderhevig. Wij zijn echter niet de eersten die vraagtekens zetten bij opstanding uit de dood. Volgens de auteurs van het Oude Testament is een mens van stof gemaakt en zal hij/zij tot stof wederkeren (Genesis 3, 19 NBG '51). Ook de Grieken wisten al dat doden niet opstaan (Handelingen 17,32 NBG '51). Het frappante is dat de apostel Paulus op de Areopagus spreekt over opstanding van doden en doet alsof het de normaalste zaak van de wereld is. Het is *de* reden waarom de Atheners hem niet langer serieus nemen. Was Paulus, en vele anderen met hem, naïef en goedgelovig of moet opstandig anders geduid worden?

In het Nieuwe Testament zijn drie groepen van teksten die over opstanding/opwekking spreken:

- 1) Teksten rond het lege graf.³⁶
- 2) Teksten rond de opstanding waarin Jezus in een vorm van licht verschijnt.³⁷
- 3) Teksten waarin de opgestane zelf aan mensen verschijnt.³⁸

Het is vooral de laatste groep van teksten die het meest interessant, maar ook het meest problematisch is. Een paar korte opmerkingen kunnen behulpzaam zijn om te verhelderen hoe opstanding als een transformatief gebeuren geduid kan worden. Het Marcusevangelie is het kortste en waarschijnlijk oudste evangelie. In de oudste manuscripten ontbreken de verzen van Marcus 16,9-20. Als dit gedeelte inderdaad een latere toevoeging is dan sluit Marcus zijn evangelie af met vers

³⁴ Zie bijvoorbeeld: Romeinen 8,19b-24; Hebrëeën 11,1; 1 Korintiërs 15,19 (NBV).

³⁵ Dalferth, *Hoffnung*, p. 162.

³⁶ Zo bijvoorbeeld Lucas 24,1-7 (NBV).

³⁷ Zo bijvoorbeeld Handelingen 9,3-5 (NBV).

³⁸ Zo bijvoorbeeld Lucas 24, 13-31 (NBV) en Johannes 20 en 21.

16,8. 'Bevangen door angst en schrik' (NBV) vluchten de drie vrouwen bij het lege graf vandaan, omdat ze de opstanding van Jezus, zoals hen aangezegd wordt, voor *onmogelijk* houden. Op vele andere plaatsen in de andere evangeliën lezen we van een soortgelijk *ongeloof*: de opstanding wordt *niet* geloofd, of afgedaan als *onzin* (Matteüs 28,11; Johannes 20,2; Lucas 24,11 NBV). De conclusie is onvermijdelijk: de (lichamelijke) opstanding van Jezus werd *niet* voor mogelijk gehouden!

In Lucas 24,13-31 (NBG '51) wordt het verhaal van de Emmaüsgangers beschreven. Onderweg naar huis spreken ze over de gebeurtenissen rond lijden en sterven van Jezus. Jezus voegt zich al wandelend bij hen, *maar* zij herkennen hem *niet* (vers 16). In vers 22 komt tijdens het gesprek het getuigenis van de vrouwen over het lege graf aan de orde. Dit getuigen heeft de Emmaüsgangers *in verwarring* gebracht. Wanneer Jezus met hen mee het huis ingaat en tijdens de maaltijd het brood breekt, *dan* worden volgens Lucas: 'hun ogen geopend en zij herkenden hem; en Hij verdween uit hun midden' (vers 31). Deze 'dubbele' tekst van zien *en* tegelijk niet zien, van aanwezig zijn *en* direct verdwenen zijn is er één van velen in het Nieuwe Testament die op een bepaalde manier iets proberen te zeggen over de opgestane Jezus. Daarin wordt hij herkend als 'de Jezus van voor zijn dood', de aardse Jezus, maar ook direct anders gezien. Hij is het wel én tegelijk is hij het niet. Jezus blijkt na zijn dood getransformeerd te zijn en heeft een ander, eschatologisch lichaam gekregen. Opstanding betekent dan niet dat het oude lichaam letterlijk weer opstaat, maar ook niet dat de identiteit die hem kenmerkte verloren is gegaan. Michael Welker spreekt over een spanning tussen tastbaarheid en verschijning. De opgestane wordt 'sinnfällig wahrgenommen' én 'bleibt eine Erscheinung'.³⁹ "Sie ist kein bloßer Wiedereintritt in das vor dem Tod gelebte Leben." [...] An keiner Stelle der Bibel sagt ein Mensch: 'Wie gut, daß du wieder da bist, Jesus!' Die Berührung des Auferstandenen wird vielmehr als *Gottesoffenbarung*, als *Theophanie*, erfahren."⁴⁰ Een voorbeeld dat hij daarbij geeft om het dubbele beeld van gelijktijdige aanwezigheid en afwezigheid te doorgronden is dat van de televisie. Ons huidige common sense heeft geen enkele moeite met de spanning tussen 'duidelijke aanwezigheid' én 'verschijning', wanneer zij daarmee in de media geconfronteerd wordt. "Denn wer hätte heute schon Schwierigkeiten, einen Menschen auf den Bildschirm als ‚wirklichen Menschen‘ durchgehen zu lassen?"⁴¹ Het is ons gezonde mensenverstand dat ons voor moeilijkheden plaatst. De opstandingsteksten wijzen ons op een gecompliceerde samenhang van lijfelijke aanwezigheid en gelijktijdige verschijning van de opgestane. Het gaat daarin, volgens Welker, om het steeds weer onder kritiek stellen van de voorstellingen van 'Wirklichkeit' en om de vraag of de waarneming door mensen van de opgestane geen producten van hun eigen fantasie zijn. Het antwoord dat hij zelf geeft is een geloofsuitspraak, gebaseerd op Bijbelse getuigenissen. "Indem die Zeugnisse von der Auferstehung den irritierenden Zusammenhang von Sinnfälligkeit und Erscheinung des Auferstandenen festhalten, betonen sie: Die Auferstehungswirklichkeit *ist mehr als en bloß natürliches Ereignis*."⁴² De conclusie die getrokken kan worden, op basis van de Bijbelteksten over de verschijning van Jezus na zijn opstanding, is die van een nauwe samenhang tussen opstanding *en* transformatie, óf opstanding *als* transformatie. Of Jezus *in* óf *door* zijn opstanding getransformeerd is geven de teksten niet aan, maar na zijn opstanding blijkt hij getransformeerd te zijn. Het enige dat concreet genoemd wordt is dat opwekking iets is wat aan Jezus is voltrokken. Jezus is opgewekt (Lucas 24,6; Matteüs 28,6; Marcus 16,6 NBV), God hem heeft opgewekt uit de dood (1 Korintiërs 15,15). Zijn opwekking komt dus van buiten hemzelf, het gebeurt aan hem. In de derde groep van teksten, die over de verschijningen, is er steeds de pendule van wel en niet herkenbaarheid van Jezus, van een Jezus van voor én van na zijn dood. Jezus wordt herkend aan identiteitbepalende kenmerken van zijn aardse persoon, maar wordt ook niet herkend omdat hij in zijn veranderde/vernieuwde identiteit gekenmerkt wordt door aspecten die uit een voor mensen vreemde werkelijkheid lijken te komen. Neem bijvoorbeeld het eten van voedsel en het tonen van zijn handen en wonden (Lucas 24,38-41 NBV), een analogie met Jezus van voor zijn dood,

³⁹ Michael Welker, *Was geht vor beim Abendmahl?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015⁵, 23.

⁴⁰ Ibidem, 24.

⁴¹ Ibidem, 24.

⁴² Ibidem, 25.

naast Jezus die binnenkomt terwijl ramen en deuren gesloten waren, een analogie met de opgewekte Jezus van na zijn dood (Lucas 24,36-37; Johannes 20,27 NBV). Op deze tarnsformatie en opwekking, die volgens de Bijbelse getuigen kan worden waargenomen na zijn dood, bouwt het christelijk geloof haar hoop. In die hoop komt de opwekking van buiten de opgewekte zelf. Jezus staat niet zelf op, maar wordt opgewekt. Bovenal de apostel Paulus getuigt ervan dat God daarin de actor is. Daarom spreekt het christelijk geloof van een hoop *op* God, op wie de hoop *op* overwinning van de dood, *op* een bewaring van het leven en de gehele kosmos wordt gefundeerd.

Conclusie

Aan het eind van dit hoofdstuk kan geconcludeerd worden dat over de noodzaak van hoop in de literatuur zowel positief als negatief gedacht wordt. Ik heb betoogd dat hoop noodzakelijk is voor menselijk leven, mensen kunnen geen kwalitatief en goed leven leiden zonder hoop. Hoop is onlosmakelijk verbonden met leven net als de noodzaak om adem te halen. Vanuit hun DNA zijn mensen 'op hoop gerichte mensen', alleen hoop doet echt leven. Het biedt mensen perspectief, geeft doel, inhoud en zin aan het leven, vanwege dat leven zelf. Wanneer mensen hun hoop verliezen of uit handen wordt geslagen is het gevaar van een lethargische levenshouding en uiteindelijk het verlangen naar beëindiging van leven niet denkbeeldig. De dood wordt een gewenst alternatief. Hoop hebben en houden is voor mij dus een antropologische gegeven. Een menselijk kenmerk waardoor de mens zich onderscheid van andere soorten in de klasse van zoogdieren. De vraag naar de noodzaak van hoop vind ik daarom ten diepste onzinnig.

Het is in het bijzonder het hopen *op* dat ik essentieel vind vanwege, zoals Dalferth dat noemt, 'de gave van de mogelijkheid van het goede'. Ik omschrijf hopen *op* als een positieve actieve-passiviteit. Het sluit aan bij het filosofische propositionele hopen *op*: iets dat men begeert of zou willen zijn, maar dat men de facto niet heeft of is. Het moet je worden aangereikt of toevallen, want het object ligt buiten jezelf. Voorwaarde is wel dat het object waar *op* gehoopt wordt waarschijnlijk of realiseerbaar moet zijn voor mensen die daarop hun hoop vestigen, dan motiveert het *terecht* het menselijk handelen. Wanneer dat waarop gehoopt wordt niet waarschijnlijk of mogelijk is dan wordt hoop een illusie, is hopen gebaseerd op een drogreden, of niet realiseerbaar zonder anderen schade toe te brengen en/of te beperken in hun subjectieve hopen. Het christelijke hopen *op* is goede hoop, omdat de hoop grond onder haar voeten heeft door de opstanding van Christus waarin God betoond heeft dat het goede onverwacht van Hem kan komen, zelfs voorbij het einde dat menselijkerwijs al was ingetreden. De exacte invulling van het goede kunnen ook christenen niet bepalen en daarom laat de christelijke hoop *op* open wat het goede is, maar hoopt ze op God die goed is en in de opstanding van Christus zijn goedheid heeft laten zien. Een mens is ten eerste een geestelijk wezen die zich bewust is dat zij leeft tussen hoop en wanhoop, zich uitstrekkend naar dat wat voor haar ligt. In die toekomst gerichtheid, in het naar voren leven worden mensen gekleurd en gevormd door verleden en heden. Hoop is daarin het aspect dat hen intrinsiek motiveert en gaande houdt.

Hoop in het christendom heeft zuiver een positieve connotatie, daarmee onderscheidt zij zich van de filosofie, die ook een negatieve connotatie kent. De Stoa noemt haar een affect en stelt dat affecten beter kunnen worden vermeden, omdat haar uitkomst onzeker is. Affecten vormen een risico voor een rationeel mens, wanneer deze worden toegelaten. Een redelijk mens negeert ze daarom, of legt ze terzijde. Scruton is niet uitsluitend negatief over hoop, maar waarschuwt voor de gevaren van verkeerde hoop, beter gezegd, voor het misbruiken van hoop. Hij is kritisch naar de moderne westerse en sterk geseclariseerde samenleving waarin hoop als een 'tool' gebruikt of ingezet wordt om een bepaald doel te bereiken. Niet zozeer vanuit een christelijke, maar vanuit een filosofische doordenking van het begrip hoop concludeert hij dat mislukken, onvolledigheid en falen onderdeel uitmaken van de menselijke existentie. Door de idee dat dingen altijd realiseerbaar of maakbaar zijn, bijvoorbeeld ongebonden leven vanuit de echte vrije wil, creëert die zelfde mens een verkeerde hoop en verwachting. Dat is indirect ook een kritiek op alle christelijke theologie en/of leer die streeft in haar expressie van ethiek en moraal naar een volmaakte samenleving hier en nu, of juist vanwege een incomplete samenleving haar focus uitsluitend richt op een andere werkelijkheid in

plaats van deze aardse werkelijkheid. Door oog te hebben en houden voor wat realiseerbaar en mogelijk is stemmen de positieve hoopopvatting van Scruton en de christelijke opvatting van hopen *op* overeen. Dat het christelijke hopen *op* een hopen in vertrouwen is, een hopen *op* in afwachting wat gegeven wordt of toe zal vallen, maakt haar nog niet onrealistisch, of bestempelt haar niet als een drogreden.

Het is vooral de opstanding van Jezus van Nazareth zoals daarvan getuigd wordt in het Nieuwe Testament, die de dood veranderd heeft van een definitieve grens in een overgangsgrens, die de christelijke hoop louter positief kleurt. Opstanding moet in de christelijke theologie worden gezien als een proces van transformatie. De drie soorten teksten in het Nieuwe Testament waarin over opstanding en verschijning wordt gesproken brengen ons in een spanningsveld van aanwezigheid en gelijktijdige afwezigheid. Er wordt een realiteit beschreven die de onze is, maar ook weer niet. Empirisch kan opstanding niet worden aangetoond. Zoals de Bijbelse getuigen erover spreken heeft het zich voltrokken buiten de waarneembare werkelijkheid, maar dat wil nog niet zeggen dat er geen sprake zou kunnen zijn van contingente waarschijnlijkheid. Wie vanuit het transformatieve van de opstanding, zoals zij doordacht wordt binnen de locus van de christelijke eschatologie, kan en durft te denken en te spreken opent zich voor een mogelijkheid die onmogelijk lijkt, maar niet onmogelijk hoeft te zijn. Door de opwekking van Christus opent God een toekomst, die Hij zelf is. Omdat Christus volgens de evangelist Johannes komt 'om de wereld door hem te redden (Johannes 3,17 NBV) is de christelijke hoop *op* niet individueel, maar collectief georiënteerd en primair op God gericht. Niet 'het ik', maar 'het wij' treedt dan op de voorgrond. Dat maakt christelijke geloof per definitie kritisch naar een te sterk subjectivistisch en individualistisch georiënteerde opvatting van hoop.

Hoofdstuk 2: Biedt Bultmann, met zijn ontmythologiserende benadering van Nieuwe Testament en eschatologie, een perspectief op hoop voorbij de dood?

Introductie

Rudolf Bultmann (1884-1976) leefde het grootste gedeelte van zijn leven in de 20^{ste} eeuw. Hij overleed in 1976. Dat betekent dat hij ruim 75 jaar lang bewust de sociaal-culturele, politieke en theologische ontwikkelingen in zijn geboorteland Duitsland heeft meegemaakt en zich er toe moest verhouden. Daartoe behoren onder andere tweemaal een Wereldoorlog die Duitsland begon, de crisis van de jaren dertig in de 20^{ste} eeuw en de afnemende kerkelijke participatie in Duitsland en in de rest van vooral West-Europa in de 2^{de} helft van die zelfde eeuw, niet in de laatste plaats ook in ons land, Nederland.

Bultmann heeft de kerk gekend in haar maatschappelijke relevantie, waarin de kerk dienstbaar is en van wezenlijke betekenis kan zijn voor mens en maatschappij, maar zeker ook in haar maatschappelijke ontsporing, een kerk die zich conformeert met de politieke macht en daarin het belang van kerk en staat boven dat van het individu stelt. In 1934 treedt hij daarom toe tot Die Bekennende Kirche, omdat hij zich niet langer met een kerk wil identificeren waarin kerk en staat, of geloof en politiek, als een eenheid functioneren op basis van ideologie of etniciteit. Zich niet wil identificeren met een kerk die eerder deze ideologisch, etnische eenheid zoekt dan weert en tegensprekt wat deze eenheid kritiseert. Geloof is daarom voor Bultmann vooral een individuele zaak. Zij kan alleen dienstbaar zijn aan mensen persoonlijk, aan hun existentie. Wanneer dat gebeurt, leidt het onvermijdelijk tot een nieuw persoonlijk verstaan, wordt geloof de basis voor een nieuw 'Selbstverständnis'. Het belang van dit nieuwe verstaan van de existentie ligt er voor een gelovig mens in duidelijk te maken wat geloof *wel* en wat het *niet* is. Omdat geloof een persoonlijke zaak is, die van invloed is op de wijze waarop mensen zichzelf en de wereld waarin zij bestaan op een andere manier gaan zien en hun bestaan interpreteren, kan zij dan ook niet op basis van *enige* vorm van gezag worden aangenomen. Macht moet van persoonlijk geloof gescheiden en onderscheiden blijven, of zij nu door de staat of op welke manier ook door de kerk wordt uitgeoefend. "Geloof in deze zin staat mijlenver van het op gezag aannemen van een aantal waarheden in het vertrouwen dat de kerk het wel zal weten, mijlenver ook van enig sacrificium intellectus."⁴³ Vanuit deze *persoonlijke* geloofservaring, waarbij het intellect niet wordt uitgeschakeld, theologiseert Bultmann. Als een modern mens van na De Verlichting wil hij duidelijk maken wat het geloof *is* én kan betekenen in een moderne tijd en daarom komt hij tot zijn 'ontmythologisering' van vooral het Nieuwe Testament, omdat de mythische beelden van dat testament in hun letterlijke interpretatie niet meer aansprekend zijn voor mensen in de 20^{ste} eeuw. Deze ontmythologisering zal mensen uiteindelijk voor een beslissende keuze stellen.⁴⁴ In die keuze gaat het om de christelijke zijnsopvatting, die volgens Bultmann een leven is waarin *alle* zekerheid van eigen makelij wordt opgegeven en van waaruit dan een echt leven 'naar de Geest' voortvloeit. Dat leven komt uit het onzichtbare voort, uit datgene waarover een mens *niet* beschikken kan. Een werkelijk leven in geloof.⁴⁵ Zo'n leven noemt Bultmann *nu al*, in analogie met het Nieuwe Testament, een eschatologisch leven. *Nu al* een nieuw schepsel zijn in Christus. Het oude is voorbij gegaan, zie, het nieuwe *is* gekomen (2 Korintiërs 5,17 NBG '51).⁴⁶ Het nieuwe leven en eschatologie is dus niet iets wat voor ons ligt, in een nog uitstaande toekomst, zij *is er al*, in het hier én nu. Zij is aanwezig in het persoonlijk geloof dat zich volledig onthecht van elke vorm van veronderstelde, maakbare zekerheid.

⁴³ J. Sperna Weiland, *Geloof zonder mythe? : een keuze uit de artikelen van Rudolf Bultmann*, (vertaling G. Beekman), Roermond: Romen, 1969, 11. Het boek is een uitgave in de reeks: Christendom in discussie, onder red. van F. Heggen, B. van Iersel, B.A. Willems.

⁴⁴ Ibidem, 14.

⁴⁵ Ibidem, 41.

⁴⁶ Ibidem, 42.

2.1 Wat is de grond voor hoop bij Bultmann?

De mens voor wie Bultmann schrijft en theologiseert is de mens van na De Verlichting die zich een wereldbeeld gevormd heeft dat gestempeld is door de natuurwetenschappelijke ontwikkelingen die door en na die Verlichting hebben plaats gevonden. Een mens dus die per definitie *probeert* zijn leefwereld te *beheersen* en naar zijn hand te zetten. Het 'probleem' van deze moderne mens is, indien hij de Bijbel leest als bron van en referentiekader voor zijn existentiële vragen, de afstand die er is ontstaan tussen het huidige, moderne wereldbeeld en het (eschatologische) wereldbeeld van (vooral) het Nieuwe Testament. Dat laatste beeld noemt Bultmann mythisch. Dat beeld heeft een eenvoudige gelaagdheid. De hemel van God met zijn hemelse machten is gesitueerd boven de aarde van de mensen. Onder de aarde bevindt zich de onderwereld, het rijk van dood en ondergang. In dat mythische wereldbeeld is de aarde "het toneel waarop bovennatuurlijke machten werkzaam zijn. De bovennatuurlijke machten grijpen in, in het natuurlijke gebeuren én in het denken en doen van de mens. Wonderen zijn daarbij niet uitzonderlijk."⁴⁷ In dit mythische wereldbeeld heeft geschiedenis niet haar vaste, wetmatige gang, maar wordt zij bewogen én richting gegeven door de bovennatuurlijke machten.⁴⁸ Het wereldbeeld dat een mens heeft wordt niet door een besluit verworven zegt Bultmann, maar wordt aan een mens gegeven in de historische situatie waarin hij wordt geboren, het is er al. Dat 'gegeven' beeld zal steeds aangescherpt en verder ontwikkeld (moeten) worden gedurende een mensenleven. Uit al deze gegevens trekt Bultmann terecht de conclusie dat met het moderne denken, "de kritiek op het nieuwtestamentische wereldbeeld gegeven is."⁴⁹ Het wereldbeeld van het Nieuwe Testament kan en mag dus niet meer één op één overgezet worden op ons moderne wereldbeeld wil het nog zegkracht behouden, omdat de wetenschappelijk gevormde en kritisch denkende mens dan uiteindelijk niets anders rest dan het Nieuwe Testament als een gedateerd en achterhaald geschrift terzijde te leggen. De theologie moet daarom op zoek naar de waarheden die in het oude, mythische wereldbeeld nog aanwezig zijn, maar die in een tijd van Verlichting verloren zijn gegaan.⁵⁰ De mythe is dus volgens Bultmann niet achterhaald, maar gedateerd, getekend door de tijd waarin zij ontstond. Het is daarom steeds weer onze opdracht, als moderne (gelovige) mensen, te achterhalen wat de schrijvers van het Nieuwe Testament *in essentie* wilden zeggen in de mythische beelden die ze gebruikten, die in hun toenmalige wereld gangbaar en verstaanbaar waren en hen hoopvol stemden. Bultmann noemt die voortdurende vertaalslag het hermeneutische probleem.

Hoop, voor de mens tot aan De Verlichting, was gevestigd op God die zich verbonden had met kosmos en mens, met zijn geschiedenis en die indien noodzakelijk op bovennatuurlijke wijze ingreep in geschiedkundige en natuurlijke processen. De 'verlichte' mens echter leeft niet meer in analogie met dat mythische wereldbeeld. *Zelfs* al wordt het nieuwtestamentische mens- en wereldbeeld nog letterlijk geïnterpreteerd, in het feitelijke, dagelijkse leven zijn het de natuurwetten waarvan uitgegaan wordt. Geen enkel modern en/of gelovig mens houdt rekening met: de zon die stil staat (Jozua 10,12 NBV), de schaduw die tien graden achteruit gaat (Jesaja 38,8 NBV) of met de gestorven Lazarus die vanuit het graf weer aan het daglicht treedt (Johannes 11, 43 NBV). Ieder mens die een luchtreis maakt verwacht weer op aarde neer te komen. Hemelvaart rekenen wij *niet* langer tot onze mogelijkheden!

De volgens Bultmann noodzakelijke ontmythologisering van het Nieuwe Testament roept wel allerlei vragen op rond Gods directe betrokkenheid op de mens en de contemporaine geschiedenis. Want wanneer de moderne mens niet anders kan dan het Nieuwe Testament ontmythologiseren, en in het verlengde daarvan niet meer rekt, of mag rekenen op Gods bovennatuurlijke ingrijpen, op een God die volgens Bijbelse getuigen merkbaar en soms zichtbaar met de mens optrekt in de geschiedenis, op wie of waarop stelt hij dan zijn vertrouwen en waarin ligt de grond van zijn hoop? Hoe is de relatie

⁴⁷ Sperna Weiland, *Rudolf Bultmann, Geloof zonder mythe?*, 19.

⁴⁸ Ibidem, 20.

⁴⁹ Ibidem, 22.

⁵⁰ Ibidem.

God en mens, de toch niet te ontkennen kern waar het ook in het gehele Nieuwe Testament om draait, nog wel te leggen? Wordt God niet de grote afwezige? Kunnen en mogen we nog hopen op God die zich verbindt met mensen?

Als antwoord op deze vragen noemt Bultmann drie aspecten waarop hij - volgens mij - de christelijke hoop baseert: openbaring, het Christusgebeuren en Gods liefde. Openbaring is *geen* donderslag bij heldere hemel, maar wordt door het Nieuwe Testament verbonden met geloof. Geloof moet gegeven worden, moet zich *aan* een mens openbaren en *kenbaar* maken. Openbaring is eerder een Aha Erlebnis. Er is weliswaar de gegeven culturele-religieuze context waarin een mens geboren wordt en die eigen gemaakt kan worden, maar daarmee hoeft de geloofsopenbaring zoals Bultmann die schetst nog niet aanwezig te zijn. In de brief aan de Galaten zegt Paulus dat het geloof niet aanwezig is, maar dat het kwam. Het moest geopenbaard worden. 'De wet is dus een tuchtmeester voor ons geweest tot Christus, opdat *wij* (cursivering PR) uit geloof gerechtvaardigd zouden worden'(Galaten 3,24 NBG '51). Bultmann stelt onder andere op basis van deze tekst uit Galaten dat uit het Nieuwe Testament afgeleid moet worden, "[D]at het 'geloof' zonder meer eerst vanaf een bepaalde tijd *mogelijk* is geworden, en wel ten gevolge van een *gebeuren*: het Christusgebeuren."⁵¹ Openbaring is een gebeuren waarin geloof ontvangen wordt dat actualiserend is in het heden en nu al leidt tot een nieuwe "Selbstverständnis". Het is geen gebeurtenis met het oog op wat zal gebeuren in de nabije of verdere toekomst. Openbaring openbaart wat is gebeurd en steeds opnieuw gebeurt en al is in het nu. "[N]iet als een feit uit het verleden, doch als Hem die telkenmale hier en nu in de verkondiging de mens aanspreekt."⁵² Om in haar ware betekenis begrepen te worden, moet volgens Bultmann, ook het Christusgebeuren ontmythologiseerd worden. Het stelt ons uiteindelijk voor de keuze het in geloof wel of niet te aanvaarden. Mythisch is *het* nog wanneer offervoorstellingen en genoegdoeningstheorie door het Christusgebeuren heenlopen. Actueel *wordt het* wanneer het kruis van Christus wordt opgenomen als het eigen kruis. Actualisering van het kruis is alles loslaten wat gehoopt wordt te bereiken via subjectieve objectivering. Wanneer dat lukt wordt een mens bevrijd van al het eigen streven om zelf zijn leven veilig te stellen. "True religion occurs only when man's busyness ceases and God's activity begins": zo citeert Fergusson Bultmann.⁵³ De actuele lijn die Bultmann doortrekt is die van de kruisiging van Jezus, als een historisch gegeven voltrokken aan de mens Jezus van Nazareth, tot een eschatologische gebeurtenis in het persoonlijke geloof van nu. Niet als een finaal gebeuren, ooit, eens, op die plaats en die tijd, maar als een doorgaand proces dat alleen in de dag van vandaag geactualiseerd kan worden door mensen die in geloofsvertrouwen afzien van een "leven als een opgave die hij zelf op zich heeft genomen en die hij te realiseren heeft."⁵⁴ Echt mens worden betekent niet doen wat ik als mens denk te moeten doen, maar worden wat ik ten diepste ben, juist door niet te hoeven doen.

De grond waarop Bultmann zijn hoop en vertrouwen bouwt is dus het geloof in een zich steeds weer openbarende vorm. Wanneer een mens dat gegeven wordt, dan geschiedt het *echte* wonder. Niet het mythologische wonder, maar het wonder van het geloof. Het geopenbaarde wonder, de Aha Erlebnis. "Het wonder is als wonder verborgen; verborgen voor hem die in het wonder God niet ziet."⁵⁵ Wanneer het geloof in haar openbaring als wonder wordt ervaren dan dient het moment zich aan, en dat is het derde aspect volgens Bultmann, "waarop de mens Gods liefde leert kennen als de macht die hem geheel omvat en draagt, die hem juist ook in zijn eigenmachtigheid en verdorvenheid 'draagt'; dat wil zeggen, die hem diegene laat zien die hij *niet* (cursivering PR) is, en dat betekent: die hem van zichzelf, zoals hij is, bevrijdt."⁵⁶ Ik kom op de begrippen wonder (in haar verhouding tot de menselijke existentie) en bevrijding (van zichzelf) terug in paragraaf 2.3.

⁵¹ Sperna Weiland, *Rudolf Bultmann, Geloof zonder mythe?*, 45.

⁵² Rudolf Bultmann, *Eeuwigheid, hier en nu : geschiedenis en eschatologie*, (vertaling J.M. de Jong), Utrecht: erven J. Bijleveld 1962, 183.

⁵³ Fergusson, 'Bultmann', in: *Outstanding Christian Thinkers Series*, 19.

⁵⁴ Sperna Weiland, *Rudolf Bultmann, Geloof zonder mythe?*, 56.

⁵⁵ Ibidem, 131.

⁵⁶ Ibidem, 56.

Het antwoord op de vraag van deze subparagraaf formuleer ik als volgt: Het argument dat Bultmann geeft voor hoop is gegrond in het geloof dat geopenbaard wordt, niet, zoals Karl Barth dat noemt, als een pijl vanaf de andere oever, maar als een tot inzicht komen, een Aha Erlebnis. Die openbaring van, en de keuze voor het geloof is het echte wonder. Gods openbaring toont Zijn liefde die een mens geheel omgeeft, draagt en aanzet om de mens te worden die hij werkelijk is, maar die in het subjectieve streven naar objectivering nog steeds niet echt geworden is en vanuit het subject gezien ook nooit worden zal vanuit zichzelf.

2.2 Hoe interpreteert Bultmann opstanding als grond van hoop?

In de vorige paragraaf werd er gesproken over het kruis als de kern van het actualiserende Christusgebeuren. Hier onlosmakelijk mee verbonden is de opstanding van Christus. Kruisiging én opstanding horen bij elkaar in de christelijke verkondiging! Omdat het kruis alleen in haar actualisatie relevantie heeft, is het kruis als een historische gebeurtenis geen mythische gebeurtenis, maar “het oordeel over de wereld, het bevrijdende gericht over de mens.” “[D]e verkondiging van het kruis als heilsgebeuren vraagt de toehoorder of hij de betekenis aanvaardt wil, of hij zich met Christus wil laten kruisigen.”⁵⁷ Vanuit dit vertrekpunt merkt Bultmann op dat *de opstanding* van Jezus nieuwtestamenteel weliswaar vaak als bewijs van de kracht van het kruis wordt opgevat, maar dat deze gebeurtenis vanuit het christelijke paasgeloof historisch *niet* relevant is. Juist op het cruciale punt van wel of niet bewijsbaarheid van de verrijzenis wordt - volgens Bultmann - het onderscheid gemaakt tussen de christelijke verkondiging en de mythe, omdat de niet bewijsbaarheid van de opstanding de verkondiging beschermt tegen mythologisering. De verrijzenis van Christus is voorwerp van geloof, “omdat zij veel meer betekent dan enkel de terugkeer van een dode naar het aardse leven, omdat zij *een eschatologisch gebeuren is*”⁵⁸ dat zich dus voltrekt in de realiteit van het dagelijkse leven. Door het kruis en de opstanding is eschatologie hier en nu en komt de contemporaine geschiedenis tot haar einde. Gods transcendentie wordt niet tot immanentie gemaakt, zoals in de mythe, “maar de paradox der aanwezigheid van de transcendente God in de geschiedenis wordt gehandhaafd: *‘Het woord is vlees geworden’*.”⁵⁹

In analogie met de opstanding van Christus is dus ook letterlijke opstanding van het (‘oude’) aardse lichaam voor het christelijke paasgeloof niet relevant, omdat zij niet bewezen of aangetoond kan worden en daarmee als fundament gelegd wordt waarop het christelijke geloof vervolgens onomstotelijk haar hoop zou kunnen bouwen. Empirische aantoonbaarheid maakt haar *eerder* ongeloofwaardig. Er is maar één plaats waar we Christus, de gekruisigde en opgestane, kunnen ontmoeten en dat is in het woord van de verkondiging, stelt Bultmann.

Dat leidt tot de conclusie dat God aanwezig blijft in de contemporaine geschiedenis in het handelen van mensen die vanuit geloof het kruis op zich nemen. Dat doen zij vanuit het geloof in de verrijzenis van Christus, die daarom de grond is voor de christelijke hoop. Verrijzenis niet als een aantoonbare, feitelijke, lichamelijk opstanding, maar als hart van de verkondiging. Zij maakt een einde aan de geschiedenisopvatting van verleden, heden en toekomst, en verandert deze door de verrijzenis in een eschatologisch gebeuren dat zich steeds weer voltrekt in het hier en nu. De hoop die Bultmann daarmee geeft is niet gericht op wat komt, maar op wat is: de paradoxale aanwezigheid van de transcendente God in de geschiedenis en dus bij mensen.

Bij Bultmann is Gods betrokkenheid sterk gereduceerd tot de individuele, persoonlijke geloofservaring, in het openbaar worden van de ‘eeuwigheid in het hier en nu’.⁶⁰ Eschatologie is niet langer ook een kosmisch gebeuren dat nog uitstaat en waarop de geschiedenis tot haar einde en/of voltooiing komt. Eschatologie is een historische gebeurtenis die in de kruisiging en opstanding van Christus paradigmatisch was en is voor de contemporaine geschiedenis en dat steeds weer is in het

⁵⁷ Sperna Weiland, *Rudolf Bultmann, Geloof zonder mythe?*, 64.

⁵⁸ Ibidem, 66-67.

⁵⁹ Ibidem, 72.

⁶⁰ De oorspronkelijke titel van het boek van Bultmann, *History and Eschatology*, Edinburgh: The University Press, 1957, vertaalt J.M. de Jong in 1962 als: *Eeuwigheid, hier en nu: geschiedenis en eschatologie*.

geopenbaarde geloof dat alleen persoonlijk kan worden ervaren. De ontmythologisering van het Nieuwe Testament is *daarom* noodzakelijk, om een tegenwicht te bieden aan alle vormen van magie en magisch handelen dat zich onderscheidt van *echt* geloven en gericht is op zelfhandhaving, het zij persoonlijk of als collectieve gemeenschap.

2.3 Welke hoop kan Bultmann geven?

Met zijn existentiële interpretatie van het Nieuwe Testament heeft Bultmann een einde gemaakt aan mythologische voorstellingen. Hij verwoordt wat in de liberale theologie zwaar op de maag lag, namelijk een spreken over onze aardse werkelijkheid waarin bovennatuurlijke machten (God) te pas en te onpas ingrepen. Een beeld dat hij mythisch noemt, dat paste bij het wereldbeeld van de 'antieke' mens, maar dat niet langer voldoet voor de door de Verlichting gevormde mens. In het mythische beeld staat het wonder centraal. Het is *juist* het begrip wonder dat Bultmann opnieuw interpreteert, namelijk als wonder van het geloof in verhouding tot de menselijke existentie.

De mens is zich bewust van zijn sterfelijkheid, weet zich omgeven door allerlei gevaren die zijn existentie bedreigen en uiteindelijk zullen vernietigen. Vanuit die bewustheid probeert een mens zichzelf existentieel te handhaven hoewel hij weet dat hij dat uiteindelijk *niet* kan. De paradox in de menselijke existentie is dat de mens aan die existentie gebonden is, die ook wil handhaven, zich daar op allerlei manieren voor inzet, maar van die drang tot zelfhandhaving bevrijd wordt wanneer deze wordt losgelaten. Een mens moet dus, volgens Bultmann worden bevrijd van zichzelf, om daardoor werkelijk zichzelf te worden zoals hij door God bestemd is. "*Het heilsgebeuren dat in Christus plaats heeft is dus openbaring van de liefde Gods die de mens van zichzelf bevrijdt tot zichzelf, doordat zij hem bevrijdt tot een leven van overgave in geloof en liefde.*" De hoop die Bultmann daarmee biedt kwam min of meer ook al in de vorige paragraaf ter sprake. Het is een hoop gebaseerd op keuze voor, overgave aan en deelname in het Christusgebeuren. Een eschatologisch gebeuren dat al heeft plaatsgevonden en steeds weer plaats vindt in het persoonlijke leven hier en nu. De eeuwigheid is niet iets wat de gelovige wacht, maar wat hij heeft en steeds kan verwerven in het moment, omdat elk heden door persoonlijke keuze en handelen de potentie heeft een eschatologisch ogenblik te zijn. Het is de verkondiging waarin een mens wordt aangesproken en waarin hij uiteindelijk voor de keuze wordt gesteld, als zij zich *tot mij* richt.⁶¹

Conclusie

Biedt Bultmann nu een perspectief voorbij de dood? Dat is de leidende vraag van dit hoofdstuk en de centrale vraag van de thesis. Het antwoord dat daarop gegeven kan worden is zowel ontkennend als bevestigend en wordt volgens mij bepaald door het begrip: 'bevrijd worden van jezelf'.

Vanuit het Christusgebeuren, gerealiseerd in dood en opstanding van Christus en geactualiseerd in het individuele geloofsleven in de aanvaarding van de consequentie van de verkondiging, is Bultmann niet geïnteresseerd in wat mogelijk komt na dit leven en na deze wereld, maar in de eschatologie van de beslissende geloofskeuze die *het nu* bepaalt. Het eschatologisch gebeuren kent geen tijd of toekomst die naar ons toe-komt of tot vervulling komt, maar is het einde van de geschiedenis in het nu en hier, het is een gebeuren dat zich steeds voltrekt. Daarnaast is de vraag naar een perspectief voorbij de dood een vraag die impliciet een antwoord zoekt op menselijke zelfhandhaving. Zal ik, als denkend en gelovig subject, op de één of andere manier bestaan, wordt dan de te beantwoorden vraag. En zoals historische bewijsbaarheid van de opstanding van Christus niet relevant is voor de christelijke verkondiging, zo is ook een perspectief voorbij de dood uiteindelijk niet relevant. Voor Bultmann plaatst de verkondiging een mens voor een beslissende keuze: aanvaarding en activering van kruis en opstanding die een mens bevrijdt van zichzelf en plaatst binnen Gods liefde. Vanuit deze motivatie zou de vraag dan ontkennend beantwoord moeten worden.

Anderzijds kan de vraag naar een wel of niet aangereikt perspectief voorbij de dood ook bevestigend beantwoord worden, *juist* vanuit de paradox van de zelfhandhaving. De scheidslijn tussen menselijk

⁶¹ Bultmann, *Eeuwigheid, hier en nu*, 183.

denken, reflecteren, beschouwen en zelfhandhaving is erg dun en misschien wel moeilijk of niet aan te geven. Totaal niet na willen denken over een perspectief voorbij de dood, omdat we daar geen definitieve uitspaken over kunnen doen, kan tot onverschilligheid leiden en past nu eenmaal niet bij de mens als denkend subject. Elk mens denkt na over zichzelf, zijn leven en zijn toekomst. Een mens die dat doet hoeft nog niet direct met zelfhandhaving bezig te zijn. De tekst uit het evangelie naar Johannes: "Het woord is vlees geworden" (Johannes 1,14a NBG '51), is voor Bultmann een belangrijke theologische bouwsteen. In het Christusgebeuren wordt 'de paradox van de aanwezigheid van de transcendente God in de geschiedenis gehandhaafd'⁶² en mag de hoop op God, die mensen wil bevrijden van hun zelfrealisatie, gevestigd worden. Het Nieuwe Testament leert ons dat juist degene die zijn leven wil behouden, die zal het verliezen, maar wie het verliest omwille van Christus, die zal het behouden (vrij naar Lucas 9,24). Wanneer het een mens lukt om zijn radicale pogingen zichzelf te handhaven los te laten, dan gaat hij zien wat het betekent om echt mens te zijn. Een mens is al een nieuw schepsel en hoeft dat niet ooit nog eens te worden. In deze paradox ligt de bevestiging van een perspectief voorbij de dood dat Bultmann aanreikt. Compact geformuleerd: Wanneer een mens zichzelf, vanuit de aanvaarding van de verkondiging, niet langer hoeft te handhaven, dan *wordt* hij gehandhaafd, omgeven en volledig gedragen door de liefde van God. Waarom zou dat bij de doodsgrens ophouden? In ieder geval toch niet omdat wij, als aardse mensen, ons van deze werkelijkheid geen voorstelling kunnen maken?

⁶² Zie voetnoot 58.

Hoofdstuk 3: Op welke manier spreekt Moltmann over hoop?

Introductie

Jürgen Moltmann, geboren in 1926 in Hamburg, is van een andere generatie dan Bultmann. Waar Bultmann in zijn seniorenjaren komt in 1945, staat Moltmann aan het begin van zijn arbeidzame leven. In 1944 moet hij op zeventienjarige leeftijd als Duits soldaat nog deelnemen aan de Tweede Wereldoorlog. Hij wordt in het begin van 1945 door Britse troepen gevangengenomen en gedurende drie jaar geïnterneerd in krijgsgevangenkampen in België, Schotland en Engeland. In deze periode, van '45-'48, zoekt Moltmann intellectueel een antwoord op de wanhoop en hopeloosheid die hij zelf existentieel ervaart. Daarom leest hij gedurende zijn gevangenschap werk van Goethe en Nietzsche. Zij stellen hem echter niet in staat de negatieve ervaringen van menselijk leven, die door de oorlog voor hem zeer actueel zijn geworden, te adresseren. Via een gevangenispredikant krijgt hij een Nieuw Testament in handen waardoor hij op zoek gaat naar de betekenis van God te midden van het lijden van mensen en de daaruit voortvloeiende vragen. In 1948 gaat hij in Duitsland theologie studeren aan de universiteit van Göttingen. Geïnspireerd door zijn leermeesters Gerhard von Rad, Ernst Käsemann, Hans Joachim Iwand, Ernst Wolf, Otto Weber en beïnvloed door Barth en de theologie van Die Bekennende Kirche ontwikkelt hij zich tot een theoloog die kritisch participeert in kerk én maatschappij. "While not becoming a Barthian, Moltmann found in Barth an enlightening formulation of faith beyond which he would move toward the eschatological, toward the theology of the cross, and toward a politically critical theology."⁶³

Moltmann heeft, na het failliet van christelijk Europa in 1945, geprobeerd een systematisch-theologische bijdrage te leveren aan een hoopvol en hernieuwd doordacht christelijk toekomstperspectief. De vraag is of dat gelukt is en of zijn eschatologie ook hoopvol is in 2017. Toekomst komt, volgens Moltmann, van God, die zichzelf contingent openbaart aan mensen. Dat deed hij in de geschiedenis en hij zal dat volledig doen aan het eind van 'onze lineaire' tijd. Omdat God niets anders openbaart dan zichzelf ligt het doel en de toekomst van zijn openbaring in hem zelf.⁶⁴ In zijn openbaring aan mens en schepping is God dus onze toekomst. Voor Moltmann is toekomst niet iets waar naartoe geleefd wordt, maar wat op ons toe-komt of bij ons aan-komt, voor hem dus: God. Vanuit die benadering werkt hij zijn eschatologie uit in zijn boek *Das Kommen Gottes*.⁶⁵

Door de openbaringservaringen, zoals we die onder andere in het Oude en Nieuwe Testament aangereikt krijgen, ontstaat een cumulatief beeld van een God die zich verbindt met zijn schepping, dat is met mens én kosmos. Die mens én kosmos ziet Moltmann als één geheel. Nu nog gekenmerkt door onvolledigheid en vergankelijkheid, maar zij zal getransformeerd worden tot een vernieuwde schepping waarin God bij/onder mensen zal zijn. Moltmann stelt dat niets van wat was, of is, verloren gaat, ook al bleef dat onvolledig of onvoltooid, omdat anders wat schepselmatig is, overgeleverd zou zijn aan de absurditeit van het moment. Vanuit dat perspectief schetst hij inderdaad een hoopvol beeld. Vooral de teksten van het Oude en Nieuwe Testament laten zien hoe God met mens en schepping verbonden is en zal blijven. Natuurlijk is ook voor Moltmann alle verleden tijd ooit toekomstige tijd of toekomst geweest, maar geen afgesloten of verleden tijd in *absolute* zin. Gods tijd is niet lineair, kenmerkend voor de moderne westerse maatschappij, ook niet cyclisch, kenmerkend voor kosmologische godsdiensten, maar ritmisch. Uit het heden ontstaat geen verleden en groeit geen toekomst lineair of cyclisch, maar elke tijdspanne blijft bewaard in Gods ritmische tijd, en wordt er door omgeven. Hij spreekt over voorbijgegangene toekomst, aanwezige toekomst en toekomstige toekomst. Voltooid toekomst is voor hem het moment waarop God alles

⁶³ Randall E. Otto, *The God Of Hope. The Trinitarian Vision of Jürgen Moltmann*, Lanham Maryland: University Press of America 1991, 3.

⁶⁴ Jürgen Moltmann, *Theologie van de hoop. Studies over de grondslagen en consequenties van een christelijke eschatologie*, (vertaling J. van de Geijn), Utrecht: Uitgeverij Ambo N.V., 1967², 34.

⁶⁵ Zie voetnoot 7.

in allen en alles zal zijn. Gods toekomst noemt hij daarom geen futurum, maar adventus, de aankomst c.q. volledige openbaring van God aan de mens en in zijn schepping.

Israël ervaart al in de wekelijkse sabbat en in het jubeljaar, de algemene eschatologische verwachting van zo'n toe-komst. Elke sabbat is een messiaans intermezzo in de tijd. Gods rust wordt dan al ervaren. Ook de christelijke zondagsviering was oorspronkelijk de eschatologische viering van de opstanding. Elke zondag wijst vooruit naar de dag waarop alles nieuw zal worden. In de menselijke geschiedenis worden steeds weer ervaringen opgedaan die in de joodse en christelijke traditie verbonden worden met God. In die ervaringen tekent zich een weg af die God gaat met mens en kosmos. Niet teleologisch opgevat, maar eerder procesmatig. Proces, niet in de betekenis van ontwikkeling of vooruitgang, maar opgevat als: tot bestemming komen, tot heelheid, tot volheid. De schepper God schiep, schept en voltooit zijn schepping, dat is mens en kosmos. God openbaart zich aan mensen. Die openbaring is contingent, geschiedmatig en schept steeds iets nieuws. Openbaring gaat door in een voortdurend proces van doorbreken van de cyclus van het principe van oorzaak en gevolg. De Exodus van het volk Israël is een primaire ervaring waarin God zich contingent openbaart. In Christus krijgt die contingente openbaring haar climax, maar niet haar einde. Alles wat na Christus over toekomst gezegd wordt moet gefundeerd zijn in zijn persoon en geschiedenis. Daarin krijgen we een beeld van de definitieve toekomst die God ons aanreikt. "De verschijningen van de verrezenen werden waargenomen als belofte en als anticipatie van een toekomst die ons werkelijk te wachten staat."⁶⁶

Moltmann maakt in zijn eschatologie een scherp onderscheid tussen apocalyptiek en eschatologie. Zijn systematische reflectie op de eschatologie heeft veel theologie in de tweede helft van de 20^{ste} eeuw gekleurd. De apocalyptiek heeft in de loop der eeuwen voor veel ontsparingen gezorgd in kerk en maatschappij. De eschatologie biedt vanuit christelijk perspectief hoop *op* een toekomst vanwege de opwekking en transformatie van Jezus.

In 1964 verschijnt *Theologie der Hoffnung*.⁶⁷ In dat boek stelt hij dat in het christelijke leven het geloof het eerste komt, maar dat de hoop de voorrang heeft. De hoop is gebaseerd *op* de belofte van God (promissio) die naar mensen omziet, verbonden is met hun geschiedenis en toekomst. Een toekomst die in die geschiedenis begint, immers het is de schepper God die mens en kosmos schiep en schept, en die voltooid zal worden in de aankomst en het openbaar worden van God zoals dat in het beeld van vuur en wolkkolom metaforisch wordt getekend (Ex. 13,21-22; 34,5; Neh. 9,19 NBV).

Belofte is voor Moltmann het woord dat hij vanuit zijn theologie met een hoofdletter schrijft en waarop zijn christologie gebaseerd is. Belofte expliciet in Christus gegeven die 'auf dem Weg' naar het rijk van God is en die daarin zelf 'der Weg' is. De incarnatie van God in Christus en Christus' opwekking uit de dood toont aan dat God doorgaat zich te openbaren. In Jezus' opwekking zien we het voorbeeld van God die mens en schepping transformeert. Het principe van oorzaak en gevolg wordt finaal doorbroken. Na de opwekking is er herkenning en vervreemding. Het is de mens Jezus, van voor zijn dood, maar ook een andere, eschatologische Jezus. De dood, dagelijkse realiteit in onze wereld, heeft volgens de Bijbelse getuigen door Jezus' opwekking haar absolute verlorene, de opwekking vestigt nieuwe hoop. Dalferth noemt deze hoop radicaal, omdat zij de dood in zijn radicaliteit volledig serieus neemt, maar *nog* radicaler is in haar hoop *op* God die doden opwekt en deze radicale hoop daar als perspectief tegenover zet, en iets uit het niets tot aanzijn roept. "Kurz wirklich radikal ist erst eine Hoffnung, die nicht am Tod an ihre Grenze kommt, sondern diese Grenze als Schranke verstehen kann, weil sie ein jenseits kennt, das aktiv im diesem Diesseits(sic!) am Wirken ist und die Welt auf das hin verändert, was der christliche Glaube „Reich Gottes“ nennt."⁶⁸ In zijn al genoemde boek *Das Kommen Gottes* werkt Moltmann zijn theologie van de hoop verder uit in een christelijk eschatologisch perspectief. Eschatologie niet als finaal einde, maar als vernieuwing van alle

⁶⁶ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 71.

⁶⁷ Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1964.

⁶⁸ Dalferth, *Hoffnung*, 158.

dingen door God (Op. 21, 5 NBV). “*Christliche Eschatologie* [...], denn ihr Thema ist gar nicht ‘das Ende’, sondern vielmehr die Neuschöpfung aller Dinge.”⁶⁹

3.1 Welk perspectief, voorbij de dood en de eigen dood, geeft Moltmann, waaraan we hoop kunnen ontlenuen?

Het ‘probleem’ van de christelijke kerk én theologie, zoals zij zich historisch heeft ontwikkeld, is volgens Moltmann een ontwikkeling van de eschatologisch gerichte eerste christenen naar een steeds strakker georganiseerde maatschappelijk gerichte kerk. De eerste christenen vormden vaak niet meer dan gemarginaliseerde, kleine christelijke gemeenschappen. Zij leefden in de veronderstelling van de directe nabijheid van het einde van de tijd en dus van hun toenmalige wereld. Opvolgende generaties participeren in een kerk die in omvang, belang en macht toeneemt, waardoor de consequentie van de eschatologische oriëntatie voor de actualiteit van de tijd waarin geleefd wordt steeds meer afneemt. “Naarmate de kerk een organisatie werd [...], liet men de eschatologie en de stuwende, vernieuwende en kritische invloed daarvan op onze huidige geschiedenis over aan enthousiaste sekten en revolutionaire groeperingen.”⁷⁰ Daar is na Reformatie en Verlichting, en zeker vanaf de tweede helft van de vorige eeuw, een sterkere subjectivistische en individuele oriëntatie bijgekomen, ten koste van de oriëntatie op de (geloofs)gemeenschap als collectief. Moltmann noemt dat de institutionalisering van het openbare leven. Het heeft tot gevolg dat in geïndustrialiseerde landen en technisch hoogontwikkelde samenlevingen de ideologische doelstellingen en interpretaties in toenemende mate overbodig worden en dus verdwijnen. Door de verzakelijking van het maatschappelijke verkeer wordt het mens-zijn vrijgemaakt en ontlast van sociale en religieuze verbindingen en verplichtingen en lijkt een eschatologisch perspectief niet meer nodig. De kritische functie die eschatologie had is geëlimineerd. Geloofsgemeenschappen zijn maatschappelijk irrelevant(er) geworden en vaak naar binnen gekeerd. Religie is daarmee geworden “wat zij in haar religieuze vorm nooit geweest was en volgens het oude testament theologisch ook nooit kan willen zijn, namelijk cultus privatus.”⁷¹ Contra Bultmann zegt Moltmann dat een theologie die naar binnen gekeerd is en die het geloof uitsluitend lokaliseert in het bestaan van het individu in de letterlijke betekenis van het woord sociaal irrelevant is, omdat ze ten diepste geen oog heeft voor toekomst van mensheid en kosmos. “De ernstigste objectie tegen een theologie van de hoop komt [...] van de religie van het deemoedig, berustend vrede nemen met het heden.”⁷² Het is vanuit deze naar buitengerichte, activistische kritiek dat Moltmann zijn theologie van hoop, voor mens én kosmos voor het voetlicht brengt. Deels al gerealiseerd, in hoopvolle tekenen waarin God zich openbaarde, maar nog niet volledig voltooid en daarom nog een doorgaande belofte. Die theologische hoop is gevestigd op de God van het Oude en Nieuwe Testament, op zijn verbinding met mensen en hun geschiedenis én op een God die betrokken blijft op zijn schepping. God openbaart zich, in de geschiedenis, in essentiële gebeurtenissen als de Exodus van het volk Israël en de opwekking van Christus. Openbaring is daarom eschatologisch van aard, omdat we de openbaringsgebeurtenissen mogen zien als belofte en hoop die aanwijst en vooruitwijst naar wat we gedeeltelijk reeds zagen of kunnen zien, maar wat ons nog niet volledig geopenbaard is. Omdat eschatologie voor Moltmann niet de leer van de laatste dingen is, geen finale uitgang of ondergang van mens en kosmos, is eschatologie een transformerend proces, een weg die gegaan wordt, waarop transformatie plaatsvindt, waarin God op ons toe-komt en uiteindelijk in alles en in allen zal zijn. Eschatologie vestigt de hoop in het heden vanwege de openbaringservaringen. Openbaring en eschatologie zijn daarom met elkaar wederkerig verbonden. Wanneer mens en schepping tot voltooiing, tot hun bestemming zijn gekomen zal volgens Moltmann God zich volledig openbaren en gekend worden. Hij noemt dat het inwonen van God bij mensen. Om dat toe-komen op en inwonen

⁶⁹ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 12.

⁷⁰ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 5.

⁷¹ Ibidem, 281.

⁷² Ibidem, 15-16.

van God bij mensen te verduidelijken verwijst hij naar de al genoemde oudtestamentische teksten over wolk en vuurkolom (Ex. 13,21-22; 34,5; Neh. 9,19 NBV). In het Jodendom wordt gesproken over de Sjechiena van God. Het geeft de goddelijke aanwezigheid aan en wordt als werkwoordsvorm expliciet beschreven in de Tenach. De Sjechiena van God is voor Moltmann een belangrijk begrip waarin een beeld geschetst wordt hoe God verbonden was, is en zal zijn met mens en kosmos. Als God zich openbaart dan is dat nu nog contingent en niet volledig. Wanneer in die openbaringen de bestaande orde doorbroken wordt ontstaat er een nieuwe of vernieuwde situatie die een nieuw perspectief biedt op het voorgaande, het voorgaande daarin meeneemt en inzicht geeft in wat komende is.

Bultmann zou zeggen: God openbaart zich in het woord van het kruis dat mij van de wereld bevrijdt en dus vrijmaakt in de wereld. Voor Bultmann heeft het begrip wereld een negatieve connotatie, voor Moltmann niet expliciet. Hij kritiseert Bultmann, omdat we volgens hem niet bevrijd worden *van*, en niet vrijgemaakt *in* de wereld, maar *met* de wereld tot bestemming komen. Bultmann wijst vanuit zijn eschatologie de wereld af. Moltmann wil vanuit de eschatologische kritiek de wereld hervormen en vernieuwen. Hij zoekt naar een interpretatie zoals die bij de eerste christenen aanwezig was: een alles omvattende eschatologie: mens, geschiedenis en kosmos. Er is geen persoonlijke eschatologische existentie, als er geen kosmische eschatologie is. De eenheid van mens en wereld heeft het primaat boven de persoonlijke eschatologie. Juist vanwege alle onvolmaaktheid en onvolkomenheid, vanwege veel dat in haar aardse existentie niet tot ontwikkeling komt, moet er geschiedkundige en kosmische eschatologie zijn die, zoals ook Bultmann zou zeggen, transformatief van aard is en die, in afwijking van Bultmann, verder rijkt dan het persoonlijke eschatologische moment in het nu.

Moltmann's theologie en eschatologie centreert zich rond kruis en opstanding. Het argument voor de eschatologische transformatie is Jezus' opwekking, door God, uit de dood. "De schepping zelf is 'onderweg' en de homo viator staat midden in de werkelijkheid van een geschiedenis, die open staat voor de toekomst. [...Hij, de homo viator, PR] komt samen met de wereld terecht in het proces dat door de eschatologische belofte van Christus in gang wordt gezet."⁷³ Vanuit kruis én opstanding kijkt Moltmann terug, ziet hij dat God zich openbaarde, dat God zich openbaart en zich uiteindelijk volledig zal openbaren. Vanaf Jezus' opwekking moet "alles wat over de toekomst gezegd wordt, [...] gefundeerd zijn in de persoon en in de geschiedenis van Jezus Christus."⁷⁴

Vanwege de universele betekenis van Christus' opwekking wordt de gelovige mens essentieel een hopende mens die niet hoopt centrisch in zichzelf, maar excentrisch.⁷⁵ Niet expliciet voor zichzelf, maar voor mensheid en kosmos en daarin impliciet voor zichzelf. De belofte die in de openbaringservaringen aanwezig is, bijvoorbeeld in de opstanding van Jezus als oriëntatie voor de beloofde toekomst, wijst 'in haar belofte zijn' de aanwezige werkelijkheid af als de definitieve en nu reeds volledige werkelijkheid. Zij opent "een proces om de toekomst van Christus, voor wereld en mens."⁷⁶

Afwijzen van de huidige werkelijkheid als de definitieve betekent niet haar definitief verwerpen, maar aanwijzen als nog niet volledig geworden zijn zoals het naar haar aard bestemd is. Omdat God goed is, moet ook wat hij scheidt goed zijn. Alle onvolledigheid, gebrokenheid, vernietiging en kwaad is oordeelswaardig, omdat het niet verenigbaar is met een God die één én goed is, en geen plaats heeft in een voltooide schepping. Er wordt een oordeel over uitgesproken, niet om het te bestraffen en te vernietigen, maar om het te transformeren. Daardoor kan dat wat voor de dood van een mens niet tot bestemming kwam, dat alsnog eschatologisch komen. Omdat Moltmann het einde van mens en kosmos niet het einde noemt, maar het begin, roept dat de vraag op naar de verhouding van aanvang in het einde en transformatie van alles wat voor het einde al was. Als verleden en heden

⁷³ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 55.

⁷⁴ Ibidem, 7.

⁷⁵ Ibidem, 74-75.

⁷⁶ Ibidem, 70.

geen voorbijgaande ogenblikken zijn, maar actueel blijven in de vernieuwing van de schepping, dan is het einde geen nieuw begin, maar een overgangsmoment, eerder een vernieuwde doorstart.

Het perspectief dat Moltmann biedt voorbij de dood en de eigen dood is gegrond in Christus. Zijn opstanding toont de transformatie die in het eschaton plaatsvindt. In de paas-verschijningen wordt Jezus op twee manieren waargenomen: als degene die hij werkelijk *was* en als degene die hij werkelijk *zal zijn*.⁷⁷ Christus is de verbindingsschakel tussen levenden en doden, tussen wat was, wat is en wat komt (Openbaring 1,4b NBV). Christenen leven en sterven 'in' Christus, blijven na hun dood 'in' Christus, tot de eschatologische voltooiing waarin Christus onze dood vernietigt en zijn heerschappij overgeeft aan God. In Christus' heerschappij vinden we de belofte van het rijk van God en is dat rijk tevens het doel en de voleinding van Christus' heerschappij. Daarin gaat het, zoals gezegd, ten eerste niet om het individuele ik of de wereld, maar om de toekomst van God. "Ins Zentrum der christlichen Eschatologie stehen weder das Ich noch die Welt, sondern Gott, der uns in Christus seine Zukunft geöffnet hat."⁷⁸ God is de God van Israëls Exodus die ook anderen oproept op te trekken en uit te breken uit alle plaatsen die hen vastgebonden houden. Op weg zijn en rekenen met Gods toekomst waarvan we een voorafspiegeling *en* belofte hebben in de cumulatie van openbaringservaringen: van de Exodus van het volk Israël uit Egypte tot kruis en opstanding van Christus en daarna in de werking van de Geest. "Erst *post resurrectionum* ist klar, dass diese Verheißung, aufgrund derer Christen hoffen, wirklich eine *göttliche* Verheißung ist."⁷⁹ In die zich ontvouwende beloften fundeert het christendom, volgens Moltmann terecht, haar hoop *op* God. Moltmann en Bultmann bouwen beiden hun eschatologie op het Christusgebeuren. Het aan ons door getuigenissen overgeleverde Christusgebeuren kunnen we niet verifiëren, maar volgens Bultmann wel door een geloofsbeslissing aannemen. Het stelt ons voor de keuze. Hij ontmythologiseert al het spreken over een werkelijkheid die niet verifieerbaar is. De taal van de Bijbel is mythisch, gaat uit van een ander wereldbeeld en van een God die ingrijpt in onze wereld indien dat noodzakelijk is. Deze mythische taal is niet passend bij een natuurwetenschappelijke wereldoriëntatie. Eschatologie, die ook in mythische beelden spreekt, kan voor hem dan ook niet anders dan maximaal persoonlijk relevant zijn. Een mens beslist zelf of eschatologie het persoonlijke leven in een ander perspectief plaatst en hem of haar vrijmaakt van de wereld. Over een toekomst waarvan we niet weten of deze komt en hoe die vorm zal krijgen kunnen we volgens Bultmann dus niets zeggen. Wanneer we het Christusgebeuren beamen bevrijdt het ons persoonlijk van de wereld.

Moltmann neemt het Christusgebeuren juist als grond voor de transformatie van mens én wereld. Zijn perspectief is breder, omdat een persoonlijke eschatologie onmogelijk is zonder een kosmologische. Niet het ik, maar het wij, het universele heeft de aandacht van de Bijbelse getuigen en teksten. De openbaring van God wordt maximaal zichtbaar in de incarnatie in Christus en in zijn opwekking uit de dood. Daarin zien we wat we mogen hopen en hoe de vernieuwing van mens en kosmos vorm krijgt. In het Christusgebeuren kunnen we nu al zien hoe God onze realiteit van dood en ondergang transformeert, vernieuwt en hoe het de hoop vestigt die mensen mogen hebben.

3.2 Wat verstaat Moltmann onder transformatie, vernieuwing en voltooiing?

Wanneer we nu naar de eschatologie van Moltmann kijken dan moet als eerste opgemerkt worden dat hij ten diepste niet *primair* in een persoonlijke eschatologie geïnteresseerd is. Kort en krachtig zegt hij daarover: "Zonder een kosmologische eschatologie kan men niet spreken van eschatologische existentie van de mens."⁸⁰ Wereld en persoonlijk geloof horen bij elkaar, kunnen niet gescheiden worden, omdat het zinloos is "over het openstaan van de mens te spreken wanneer de wereld zelf helemaal niet open is, maar een gesloten bouwsel."⁸¹ Moltmann loopt dus niet met zijn hoofd in de wolken, of met het hart in de hemel, maar staat met beide benen in de aardse

⁷⁷ Ibidem, 68-69.

⁷⁸ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 125.

⁷⁹ Dalferth, *Hoffnung*, 2016, 159.

⁸⁰ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 55.

⁸¹ Ibidem.

schepping en wil daar, net als Bultmann, blijven staan. Ook daarin zien we zijn interpretatie van toekomst als een doorgaan van het hiernumaals en niet als een radicale beëindiging ten faveure van een hiernamaals.

Zoals gezegd spreekt hij in dat verband principieel niet van toekomst als futurum, maar als adventus. Futurum is de toekomst die zich ontwikkelt vanuit de ervaringen van het verleden en het actuele heden. Zij ligt voor ons en wordt gezien als een doel waar mensen zich op richten. In futurum reiken mensen figuurlijk naar voren. Aan die toekomst wordt gewerkt om haar te realiseren, ook al wordt zij ons in veel opzichten gegeven. Het kenmerkende van deze vorm van toekomst is haar altijd voorbijgaande karakter. Ten diepste is zij niet tastbaar, kan ze niet behouden worden, bestaat ze feitelijk niet en is daarom ook niet duurzaam, want ze is altijd tijdelijk van aard. De toekomst die aanbreekt en gerealiseerd wordt is aanwezig in het voorbijgaan, maar is in datzelfde moment al *geschied(d)e*-nis. Volledig bestaan in dit specifieke bewustzijnsmoment, het absolute nu, noemt Bultmann eeuwigheid. Niet gebonden zijn aan verleden of toekomst (Futurum of Advent) plaatst je buiten de tijd, de eeuwigheid wordt ervaren in het moment van het hier en nu. Moltmann kritiseert op dit punt Bultmann en vraagt of God in de eeuwigheid in het nu, zichzelf-aan ons openbaart, of openbaart God zich-aan onszelf? “Heeft het zelf van de zelfopenbaring [dan] materieel genomen betrekking op God of op de mens?”⁸² Als God zich-aan onszelf openbaart uitsluitend in het moment dan blijft zijn openbaring altijd slechts ten dele, en dus steeds onvolledig. Dan blijven we kijken in een wazige spiegel (1 Korintiërs 13,12a), of in een spiegel die meesttijds beslagen is. Als God zichzelf-aan ons openbaart in het eschaton leren wij Zijn wezen kennen en zullen wij volledig kennen, zoals wij zelf gekend zijn (1 Korintiërs 13,12b). De verbinding met God is dan onversluisd.⁸³ Volgens Moltmann betreft Bultmann de zelfopenbaring van God uitsluitend op de individuele mens, die dat subjectief ervaart. De openbaring bestaat uit het aangesproken worden in de verkondiging en “van de begrijpende, zich eigenmakende geloofsbeslissing”.⁸⁴ De mens die zich aan laat spreken heeft *nu al*, in analogie met het Nieuwe Testament, een eschatologisch leven. Is *nu al* een nieuw schepsel in Christus. Zij is aanwezig in het persoonlijk geloof dat zich volledig onthecht van elke vorm van veronderstelde, maakbare zekerheid. Dat is voor Moltmann te mager en zeker te subjectivistisch, want het betekent: geen persoonlijke eschatologie zonder kosmische eschatologie. Moltmann ontkracht de kracht van het kerygma niet, evenmin dat een mens die daarop antwoordt een nieuwe schepping is in Christus, maar het is nog niet de definitieve voltooide eschatologische mens en schepping. Daarin kan openbaring niet contingent blijven en God af en toe zichzelf-aan mensen openbaren, maar is het noodzakelijk dat God zichzelf-aan mens en kosmos definitief openbaart.

Het Latijnse woord adventus, een vertaling van het Griekse woord παρουσία, krijgt in de taal van de Bijbelse profeten en apostelen een bredere betekenis. Was haar oorspronkelijke betekenis: de aankomst van personen, of het plaatsvinden van gebeurtenissen, nu manifesteert de messiaanse klank van hoop zich in dit woord. Volgens Moltmann vertaalt Luther daarom παρουσία terecht ook als “Zukunft Christi”.⁸⁵ De vaak gebruikte vertaling wederkomst is misleidend, omdat zij daarmee gelijktijdig afwezigheid veronderstelt. Christus is niet afwezig, maar nog niet volledig waarneembaar aanwezig. In Christus zijn betekent al door het geloof een nieuw mens zijn, maar nog geen eschatologisch tot voltooiing gekomen mens zijn. “Want het vergankelijke lichaam moet worden bekleed met het onvergankelijke, en het sterfelijke lichaam met het onsterfelijke” (1 Kor. 15,53 NBV). Met Christus’ dood en opwekking wordt volgens Moltmann in het verlengde van de profeten van Israël *opnieuw* een “Kategorie Novum” geïntroduceerd. Dit nieuwe gaat de gehele taal van het Nieuwe Testament beheersen en heeft haar grond “in den Ostererscheinungen des gekreuzigten Christus liegen”.⁸⁶ Het is een voorafspiegeling en vooruitwijzing naar dat wat reeds is, maar ook nog

⁸² Moltmann, *Theologie van de hoop*, 39.

⁸³ Berkhof, *Christelijk Geloof*, 51.

⁸⁴ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 52-53.

⁸⁵ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 43.

⁸⁶ *Ibidem*, 45.

komen zal. Het nieuwe vestigt zich in het oude, neemt het oude in zich op en transformeert het. Het oude blijft er dus toe doen in de eschatologische voltooiing.

3.3 Biedt Moltmann meer reden voor hoop dan Bultmann?

In de conclusie van hoofdstuk twee beweer ik dat Bultmann uiteindelijk niet geïnteresseerd lijkt in een perspectief voorbij de persoonlijke dood. Vanuit zijn theologie kan beargumenteerd worden dat er post mortum een perspectief kan zijn, maar centraal staat bij Bultmann het 'bevrijd worden van jezelf'. Eschatologie is nu, persoonlijk, wat later *eventueel* komt is dan extra, maar uiteindelijk nu niet relevant. Voor beide theologen is het Christusgebeuren de kern van de eschatologische vernieuwing die een gelovige tot een nieuw mens maakt, "Het oude is voorbij, het nieuwe is gekomen." (2 Kor. 15,17b NBV). Deze paulinische tekst zal door beiden ook worden onderschreven. Moltmann zou daaraan toevoegen dat het oude voorbij is in de betekenis van: het heeft plaats gevonden, het is verleden tijd, maar het is geen vergane tijd. Verleden, heden en toekomst blijven aanwezig in het advent van God en worden door Hem omgeven. Onze menselijke tijd (chronos) en geschiedenis wordt opgenomen, getransformeerd en voltooid in de tijd (kairos) en de volheid van God. Gods tijd is niet lineair, maar ritmisch. Chronostijd is lineair, abstract geformuleerd: Van A naar B. Kairostijd is Gods ritmische tijd. Een mooi beeld om dat te duiden is dat van de dans. Een dans is een kunstuiting waarin de dans het geheel van de beweging omvat en de bewegingen de dans constitueren. Elk tijdsmoment, elke beweging kan niet zonder andere tijdsmomenten of bewegingen van die dans. Zij vormen samen de dans. Strikt genomen kan er zelfs niet over particuliere momenten of tijd in de dans gesproken worden, alleen over gedeelten. Zo interpreteer ik de ritmische tijdsopvatting van Moltmann. Weliswaar heeft een dans een begin en een einde, maar nooit absoluut. De dans kan weer gedanst worden, waarin de ervaringen van de danseres uit voorgaande dansen culmineert in de vernieuwde dans en oneffenheden verder geperfectioneerd kunnen worden. Zo bezien is er in de dans geen lineair begin en geen einde, hooguit in één enkele dans, maar niet in het dansen zelf. Wat maximaal bereikt kan worden is een perfecte dans waaraan niets meer te verbeteren valt. De dans is dan in haar schoonheid voltooid, maar niet definitief afgesloten, immers er kan altijd weer gedanst worden.⁸⁷

Moltmann reikt met zijn interpretatie van tijd en geschiedenis verder dan Bultmann. Hij overstijgt het persoonlijke eschatologische moment en stelt als constituerende voorwaarde voor de eschatologie van de mens, de kosmische eschatologie. Als argument voor de opvatting van geschiedenis als proces gericht op voltooiing noemt hij de openbaringen van God in diezelfde geschiedenis. Ze zijn aanwijsbaar in momenten die gevuld worden met een belofte die het heden niet accepteert in haar huidige vorm, maar geschiedenis ziet als een proces op weg naar voltooiing. Mens en kosmos zullen niet vergaan of vernietigd worden, maar worden getransformeerd en vernieuwd. Het is voor christenen het Christusgebeuren pur sang dat ons een inzicht geeft op wat was, wat is en wat in het adventus komt. De opwekking van Jezus heeft de belofte in zich waarop de radicale hoop gefundeerd is en die het aandurft de dood niet als de laatste grens te zien. Zij kondigt de God van de geschiedenis aan als de schepper van een nieuwe toekomst.⁸⁸

Een ander aspect dat bij Moltmann meer reden tot hoop geeft dan bij Bultmann, is het verschil tussen statische en dynamische interpretatie van geschiedenis en eschatologie. Voor Bultmann is eschatologie een louter persoonlijk gebeuren. Het hervormt een mens, maar is geabsorbeerd in het statische geheel van wereldgeschiedenis die geen einde heeft, tenzij de mens er zelf een einde aan maakt. Voor Moltmann is eschatologie een persoonlijk én een kosmisch gebeuren. Ze zijn beiden dynamisch, nog niet voltooid en onlosmakelijk met elkaar verbonden. Mens en wereld moeten, vanwege haar onvolmaaktheid, haar afsterven en vergaan, te veranderen zijn door God, wil dat wat

⁸⁷ Verg. *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk*, 's-Gravenhage: Interkerkelijke Stichting voor het Kerklied, 2013, 1185-1186. Lied 706 probeert op poëtische wijze weer te geven hoe we genodigd worden mee te dansen in de kring van Vader, Zoon en Geest. Het sluit af met de strofe over de liefde, het geloof en de hoop, verweven met ons leven in de dans van deze drie.

⁸⁸ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 45.

geweest is niet verloren gaan, maar getransformeerd en voltooid worden. “Het is niet mogelijk te spreken over de gelovige existentie in hoop en radicale openheid en tegelijkertijd de ‘wereld’ te beschouwen als een mechanisme of een in zichzelf gesloten kringloop van invloeden die in een objectieve tegenstelling staan tot de mens. “Daardoor verbleekt de hoop tot de hoop van een eenzame ziel in de gevangenis van een verstarde wereld en wordt zij een uitdrukking van het gnostische verlangen naar verlossing”.⁸⁹ Christus kan, (met Bultmann) het einde van de geschiedenis genoemd worden, maar alleen maar (contra Bultmann): “als er der Anfänger und Anführer des ewiglebendigen Leben ist.”

Conclusie

“Europa had tot aan de Eerste Wereldoorlog bijna een halve eeuw van vrede en voorspoed achter de rug.”⁹⁰ “Velen waren bezig de zegeningen van deze Europese cultuur ook elders in de wereld te brengen; [...]. Rond 1900 heerste het ideaal om binnen één generatie iedereen op de hele wereld het evangelie te verkondigen.”⁹¹ Weer bijna een halve eeuw later en twee wereldoorlogen verder lijkt van dat ideaal niets meer over. Europa is failliet en met haar de suprematie van de christelijke kerk en haar theologie. Vanuit dit uitzichtsloze faillissement zoekt Moltmann opnieuw naar de kern van het christelijke geloof en komt hij uit bij de hoop *op* God. Voor hem is er maar één hoop voor de toekomst: God! Hij stelt dat als God niet onze toekomst is, dan hebben we geen toekomst. Toekomst, niet als futurum, maar als advent. Een op ons aan-komen of toe-komen van die goddelijke toekomst. Belangrijk voor Moltmann is dat daarin niets verloren gaat van verleden, heden en toekomst. Primair legt hij daarbij het accent op een alles omvattende eschatologie voor mensheid, geschiedenis en kosmos. God is de schepper die trouw blijft aan wat geschapen is en die zijn schepping niet verloren laat gaan in een laatste finale ondergang. Schepping en geschiedenis zijn een proces, zij zullen getransformeerd en voltooid worden. Gods toekomst omvat actief alle tijden. De toekomst van de wereld ligt alleen voor haar, wat ooit was is definitief afgesloten. Het is verleden tijd.

Moltmann ontwikkelt een eschatologische visie waarin de beloften van God en de radicale hoop die daarop gefundeerd is de basis vormen. Zijn argument voor de zich ontvouwende belofte zijn de (geloofs) getuigen die verslag doen van ervaring waarin God zich openbaart en waardoor de belofte gevoed wordt. Dat begint met de Exodus van het volk Israël en loopt via de profeten door tot kruis en opwekking van Jezus. Het Christusgebeuren is voor Moltmann, net als voor Bultmann, het eschatologische transformerende en vernieuwende gebeuren bij uitstek waarin we in analogie voor onszelf kunnen zien hoe de eschatologische voltooiing vorm zal krijgen. In de verschijningservaringen zien we wie Jezus was en wie hij zal zijn. “Deze identiteit [van de opgewekte Jezus, PR] in haar oneindige tegenspraak wordt theologisch gezien als een identificatiegebeuren, als een daad van trouw van God. Dat is het fundament van de belofte van de toekomst die voor Jezus Christus nog in het verschiet ligt. Dat is het fundament van de hoop dit (sic!) het geloof in staat stelt, de aanvallen van de godverlaten wereld en van de dood te doorstaan.”⁹² Empirische aantoonbaarheid is voor de eschatologie geen criterium en methodisch ook niet mogelijk. Daarom wil Moltmann via systematisch denken op basis van theologie en traditie argumenteren. Het verstand wordt daarbij niet uitgeschakeld, maar is ook niet de enige objectieve maatstaf, omdat elk objectief uitgangspunt ook een subjectieve zijde heeft waarin aannames gebruikelijk zijn.

Eschatologie vindt al plaats in het hier en nu, maar onze huidige werkelijkheid is nog niet volledig. Dat de parusia van Christus uitbleef en daarmee de locus van de eschatologie achterhaald zou zijn, of alleen nog een persoonlijk gebeuren is waardoor de eeuwigheid alleen in het hier en nu te vinden is, dat onderschrijft Moltmann niet. In het Christusgebeuren komt niet de contemporaine geschiedenis

⁸⁹ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 55.

⁹⁰ George Harinck en Lodewijk Winkeler, ‘De twintigste eeuw’, in: Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen: Kok – Kampen, 2006, pp. 739-928, ^{Tweede, herziene druk 2010}, 741.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Moltmann, *Theologie van de hoop*, 69.

tot een definitief einde in het nu, alsof zij er verder niet meer toe doet, maar wordt zij definitief veranderd, verder gedragen en bewaard om uiteindelijk tot voltooiing te komen.

Vanuit het criterium van deze thesis moet tot slot de vraag gesteld worden of de manier waarop Moltmann de hoop verwoordt geen objectieve beschrijving van de toekomst is, maar een transformatie en vernieuwing van mens en kosmos stimuleert die nu al in gang is gezet?

Wanneer Moltmann systematisch-theologisch denkt en reflecteert, aan de hand van ervaringen, getuigenissen en theologie zoals die worden weergegeven in Bijbel en traditie, onderscheidt hij zich niet van Bultmann. Het verschil ligt vooral in hun eschatologische uitwerking. Bultmann wilde duidelijk maken wat geloof kan betekenen in het heden voor moderne, verlichte mensen en doet dat vanuit een natuurwetenschappelijke benadering, kenmerkend voor de moderne mens van na de Verlichting en voor het optimisme van begin 20^{ste} eeuw. Hij verwerpt daarom elk spreken over een bovenaardse of buitenaardse werkelijkheid, omdat het mythisch is, want het gaat uit van een ander mens- en wereldbeeld. Hij stelt het subjectieve ik centraal. Het Christusgebeuren verlost mij van de wereld en maakt mij vrij in de wereld. Door dat te onderschrijven heeft de geloofsbeslissing mij nu al tot een nieuwe mens gemaakt. Al het spreken over toekomst voorbij mijzelf is speculatie en kan niet anders dan mythisch zijn, omdat je spreekt in beelden die niet overeenstemmen met onze huidige kennis van het bestaan van mens, wereld en natuur.

Moltmann is - volgens mij - ook gericht op het heden, maar plaatst dat in een breder en hoopvoller perspectief. Hij biedt meer hoop dan Bultmann, omdat hij de ervaringen van Gods beloften, die mensen opdoen en verwoorden, durft te nemen als uitgangspunt van zijn spreken *voorbij* de aardse werkelijkheid. Daarbij beschrijft hij niet dwingend objectief hoe deze werkelijkheid er na advent uit gaat zien, maar is hij redelijk stellig in de duiding en invulling van het beeld van Gods toekomst als aan-komst. Hij zegt wat hij denkt op basis van zijn systematisch-theologische denken en als input voor het gesprek over de toekomst van mens en wereld. Hij stimuleert een breder perspectief van hoop, omdat zijn spreken niet alleen persoonlijk transformerend en vernieuwend is, maar ook geschiedkundig en kosmologisch. Je kunt stellen dat hij sterker aansluit bij de eschatologische hoop van de vroegste christenen dan bij de eschatologie van veel moderne en liberale christenen. Hij komt tot zijn eschatologische vergezichten onder andere vanwege het failliet van de 20^{ste} eeuw. Het (te) optimistische mens- en wereldbeeld is gesneuveld. Als eschatologie alleen individueel ervaren kan worden en onze aardse werkelijkheid de enige werkelijkheid is, zoals Bultmann zegt, dan kan niet anders dan geconcludeerd worden dat dit voor veel mensen betekend heeft en betekenen zal dat ze aan de verkeerde kant van de geschiedenis geboren zijn en dus gewoon pech hebben. Moltmann wil God en geschiedenis samen denken. Ook hij doet dat vanuit het Christusgebeuren, maar komt wel tot een andere interpretatie dan Bultmann. Voor hem is het ten slotte niet de geloofskeuze die een mens bevrijdt van zichzelf, maar als eerste de radicale hoop die hem aanzet tot een theologie die, zoals hij zegt: “für mich keine kirchliche Dogmatik und keine Glaubenslehre [ist], sondern *Phantasie für das Reich Gottes* in der Welt und für die Welt in Gottes reich und darum immer und überall öffentliche Theologie, [...] Ich fühle tiefe Demut vor dem Geheimnis, das wir nicht wissen können, darum sage ich alles, was ich mir denke.”⁹³

Ik lees in zijn manier van theologiseren een uitnodiging om met hem mee te denken, hem onder kritiek te stellen wanneer dat nodig is, maar tevens een appél om op basis van de beloften van God, die door mensen ervaarbaar zijn en ervaren worden binnen onze geschiedenis, radicaal te durven hopen op een wereld in proces op weg naar voltooiing via transformatie en verandering.

Een theologe waar ik recentelijk op werd gewezen en die Moltmann onder kritiek stelt is Margaret B. Adams.⁹⁴ Kern van haar kritiek is dat Moltmann niet voldoende bronnen gebruikt om zijn hoop te onderbouwen, maar vooral dat de hoop die Moltmann geeft het Christusgebeuren niet voldoende

⁹³ Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 15.

⁹⁴ https://www.academia.edu/10404483/A_Hope_Diminished_Limitations_of_a_Moltmannian_Theology_of_Hope

centraal stelt.⁹⁵ Of haar kritiek terecht is, is niet onderzocht voor deze thesis. Moltmann zelf zegt over Christus: “Alles wat er over Christus gezegd wordt, gaat er niet alleen over wie hij was en is, maar tegelijk ook, wie hij zal zijn en wat wij van hem te verwachten hebben.”⁹⁶ Dit citaat lijkt haar kritiek in ieder geval te weerleggen.

⁹⁵ Margaret B. Adams, ‘A Hope Diminished: Limitations of a Moltmannian Theology of Hope’, *Pro Ecclesia* (2012), pp. 351-374, p. 374.

⁹⁶ Moltmann, *Theologie van de hoop*, 7.

Hoofdstuk 4: Kan de theologie van Thiel, Küng en Wright de hoop die bij Moltmann wordt geformuleerd aanvullen of kritiseren?

Introductie

In dit laatste hoofdstuk bespreek ik de theologische visies op hoop zoals John E. Thiel, Hans Küng en N.T. Wright die formuleren. Kunnen zij vanuit hun perspectief Moltmann aanvullen, of zijn hun opvattingen vooral kritiek op hem? Als ze iets extra's bieden vallen ze dan wel *of* niet terug in wat Bultmann een mythisch wereldbeeld zou noemen?

4.1 John E. Thiel

Thiel is een auteur binnen de Rooms-Katholieke traditie. Hij leeft en werkt op het Noord-Amerikaanse continent als: "Professor of Religious Studies and has taught at Fairfield for forty years."⁹⁷ In 2013 verschijnt zijn boek *Icons of Hope: The "Last Things" in Catholic Imagination*.⁹⁸ In dat boek breekt hij een lans voor wat hij noemt 'een dikkere eschatologie'.⁹⁹ Volgens hem is dat noodzakelijk, omdat er in de theologie maar zeer zelden op een goede wijze over eschatologie wordt gedacht. Nu gebeurt dat vooral: óf fundamentalistisch, óf historisch-kritisch. Eschatologie is volgens Thiel in de systematische theologie een locus geworden waarover *slechts* op reductionistische wijze gesproken wordt. Zij wordt hooguit nog binnen persoonlijke, historische of politieke omstandigheden gesitueerd en niet gedacht als een toekomstig perspectief voor mens en wereld. "[A]s though the doctrines could not possibly mean what they say were they to be intelligible."¹⁰⁰ Thiel wil door eschatologische *speculaties* de eschata serieus bekijken als 'iconen die de hoop bevestigen' die het geloof geeft én hierdoor de hoop inspireren in het midden van de moeilijkheden die *altijd* met geloven gepaard gaan. *Het* argument voor zijn speculatieve benadering is de lichamelijke opstanding van Christus als paradigma. Christus' opstanding staat in het hart van het christelijke geloof, gaf uitdrukking aan de eerste christelijke ervaringen *van dat* geloof en bevestigt Jezus' waardigheid als redder en diegene die door God verklaard is tot Zoon te zijn, bekleed met de Geest. Dit Christusgebeuren, aldus Thiel, *moet* ons de moed geven onze hoop te vestigen *op* mogelijkheden die onmogelijk lijken vanuit onze huidige wereld, kennis en (geloofs)perspectief.

Lichamelijke opstanding is ook een antropologisch geloof, omdat het de christelijke hoop overbrengt in een persoonlijke opstanding uit de dood en een leven daarna. Het leven, sterven en de opwekking door God van *de mens* Jezus gebruikt Thiel als referentiekader voor zijn eschatologische speculaties. Eschatologie lijkt voor hem, contra Bultmann en Moltmann, *vooral* de leer van de laatste dingen te zijn, de dingen *voorbij* het aardse leven, al erkent hij dat het paradigmatische van Jezus als de opgewekte reeds in het aardse leven van mensen is begonnen. Immers, opstanding is antropologisch, want persoonlijk betrokken op het individuele leven van mensen, hun dood en hun leven daarna. Dat roept de vraag op of Thiels speculatieve benadering niet tendentieus is, niet meer dan een vorm van wishful thinking. Plaatst hij zichzelf, met zijn methode en speculatieve benadering over verder leven *na* de dood, juist niet binnen de fundamentalistische eschatologie, één van de twee hoofdgroepen waartegen hij zich afzet? Moet zijn speculatieve benadering ook niet gesitueerd worden binnen het persoonlijke, en zo niet waarin ligt dat het 'dikkere' van zijn eschatologie? In hoofdstuk twee van zijn boek begint hij met de beantwoording van deze vragen door een verbeelding van het leven van 'the Blessed Dead'. Aan de hand van twee theologen, Aquino (1224-1274) en Edwards (1703-1758) komt hij tot de conclusie dat er in de christelijke geschiedenis twee genres van hemelbeschrijvingen zijn: een antropologische en een theocentrische. De eerste past in het eschatologische beeld van Edwards, de tweede bij Aquino. Het doel van Thiel is: het herontdekken van de premoderne wil om

⁹⁷ <https://www.fairfield.edu/lassochannel/academic/profile/index.lasso?id=221>

⁹⁸ John E. Thiel, *Icons of Hope: The "Last Things" in Catholic Imagination*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

⁹⁹ Ibidem, 12.

¹⁰⁰ Ibidem, 2-3.

te schouwen over het leven hierna. Niet zozeer over God, of over de hemel, maar over *het leven* van de gezegende doden wil hij speculeren. Daarom zoekt hij naar een schets die valt binnen het antropocentrische genre. Hij legt nadruk op het (hemelse) *karakter* van de gezegende doden dat door activiteit *na* de dood verder gevormd wordt en ziet vergeving als een *doorgaand* moreel streven. Zijn argument voor dit *doorgaande* morele streven zijn Jezus' woorden van belofte én vervulling die hij sprak in zijn aardse leven én heeft gehouden *door de dood heen*. Die gehouden beloften dienen als uitwerking van het Christusparadigma.

Beloften, zegt Thiel, zijn de meest belangrijke woorden die een persoon kan spreken, omdat ze de persoonlijke relatie van degene die een belofte uitspreekt uitbreidt naar de toekomst waarin die belofte gehouden of juist verbroken kan worden. Jezus heeft zijn beloften, van *moeten* lijden, sterven en opstaan (Marcus 8,32 NBV), gehouden tot *voorbij* zijn dood. Wanneer we Jezus nu in zijn opstanding zien als iemand die zijn beloften heeft gehouden, dat hij de opgestane Heer *zou zijn*, dan zijn dit beloften die hij gedaan heeft om volledig zichzelf te zijn door vernedering en dood heen, zodat door zijn opstanding vanuit de dood God de dood voor *iedereen* kon vernietigen.

Vanuit de verslagen over de opstanding trekt Thiel de conclusie dat het aannemelijker is wel dan niet in de opstanding te geloven, vanwege de aard van het wezen en de identiteit van Jezus die behouden blijft door de dood en opstanding heen. In Jezus zien we het perspectief dat ook ons ten deel zal vallen en waarop wij onze speculatieve verwachtingen mogen baseren. Thiel stelt, met Hans Frei in zijn boek *The Identity of Jesus Christ*, "[...] that the gospels portray Jesus not simply as a person who said and did things from birth to death, but as a person whose words and deeds are consummated in his resurrection from the dead."¹⁰¹

De beloften die door Jezus gedaan zijn (Marcus 8,32) worden, in het licht van het paasgebeuren waarin ze worden volgehouden, van het niveau van de beloften getild naar het niveau van de vervulling. Daarnaast zien we in de opgewekte Jezus een nauwe relatie tussen Jezus' persoon voor én na de opwekking. Het is dezelfde Jezus, maar gelijktijdig is er een eschatologisch "meer". Er is continuïteit, maar ook discontinuïteit in dezelfde persoon. Na zijn dood zet Jezus zijn activiteiten, van recht, gerechtigheid en verzoening gericht op het koninkrijk van God, voort. De discipelen vluchten en verraden hem voor zijn dood, *maar* Petrus wordt vergeven en verzoend *na* Jezus' opwekking (Johannes 21 NBV). Jezus draagt in zijn aardse leven lijden en pijn zonder te klagen, *na* zijn opstanding zet hij deze houding van *niet* klagen voort. Hij vraagt aandacht voor zijn wonden, om zijn identiteit te bevestigen, maar maakt geen verwijten naar hen die deze wonden veroorzaakten.

Het houden van beloften door mensen wordt nu al geoefend in het persoonlijke leven dat geleefd wordt in een (geloofs)gemeenschap. Beloften staan in de Bijbel centraal in Gods verbond met mensen. In de dogmatiek wordt *geen principieel* verschil gemaakt tussen de strijdende (aardse) en triomferende (hemelse) kerk, tussen Gods betrokkenheid bij mensen in de aardse, of hemelse werkelijkheid. Het is één kerk, getekend door het Christusgebeuren, gesitueerd op verschillende plaatsen, een aardse en een hemelse, maar binnen één werkelijkheid gegrond in Christus die ons vraagt onze beloften te houden. Voor mensen is het nu nog onhaalbaar om volledig hun beloften te houden, beloften worden soms gebroken. Daarin onderscheiden gelovigen zich van Jezus en is Jezus paradigmatisch. Door de dood komt er een einde aan het potentiële niet volledig kunnen houden van beloften.

Op het punt van de menselijke dood en wat daarna in analogie met het Christusgebeuren verwacht mag worden komt Thiel met zijn antropologische hemelbeschrijving. De gezegende doden komen niet in een gelukzalig hemeltoestand waarin louter het *aanschouwen* van God en het zingen van lofliederen hun zijnstoestand kenmerkt. De dood maakt volgens Thiel weliswaar een einde aan de mogelijkheid van het breken van beloften, maar niet aan de mogelijkheid van het vervullen van beloften. Net als de opgewekte Jezus zijn 'de gezegende doden' herkenbaar aan persoonlijke kenmerken die hun identiteit hebben gevormd in het aardse leven. Die identiteit kan nu verder gevormd worden tot een volmaakte morele identiteit zoals Jezus die al in zijn aardse leven bezat. In het geval van 'de gezegende doden' is de eschatologische vervulling van de beloften meer gewoon.

¹⁰¹ Thiel, *Icons of Hope*, 47.

Beloften houden wordt een ‘*transformatie imitatie*’ van Jezus wanneer beloften, die door mensen gebroken werden in hun aardse leven, hernieuwd en trouw, eschatologisch *wel* gehouden worden. Jezus’ opstanding als paradigma is geen gift, maar is de gift zelf, de gebeurtenis die de wereld verzoent. Een verzoening waarin we zelf participeren door te werken aan verzoening met elkaar en een gift die ons een antwoord geeft op de vraag waarop we mogen hopen. “[W]e may hope to be busy in heavenly life at the work of redemption, whose gift we have received.”¹⁰²

4.2 Hans Küng

Twee woorden en een vraagteken gebruikt Küng om de essentie van zijn boek weer te geven: Ewiges Leben? De 11^{de} uitgave in 2011 rechtvaardigt de opmerking die Küng in 1984 opschreef: “Ewiges Leben – das ist nicht eine wissenschaftlich von vorherin erledigte, sondern ist erneut eine wahrhaft offene Frage.”¹⁰³ Het is een open vraag: “der wir uns in ihrer ganzen Radikalität zu stellen haben, und zwar langsam Schritt für Schritt vorgehend.”¹⁰⁴ Hij begint zijn ‘stap voor stap methode’ vanuit het huidige kennisniveau in de moderne geneeskunde. Er is door bijna dood en klinisch dood ervaringen steeds meer informatie aanwezig over het *proces* van sterven van een mens. Sterven als louter biologisch gebeuren wordt daardoor ook medisch steeds vaker in een breder perspectief geplaatst en roept nieuwe vragen op. Is sterven an Sich de laatste activiteit die het menselijke lichaam en de geest initiëren? Wat gebeurt er nu werkelijk wanneer een mens sterft en kan er vanuit kennis die opgedaan is aan stervenservaringen iets gezegd worden over leven na de dood? Indirect vraagt Küng of we nu meer weten voorbij de doodsgrens dan in voorgaande tijden. Hij denkt van niet!

Hij wijst op Kübler-Ross die aan de hand van interviews met stervenden 5 fasen op weg naar het definitieve sterven beschrijft. In de laatste fase reageert een stervend mens op een inwendig signaal dat de aanstaande dood aankondigt. Artsen nemen deze fase waar, zonder dat ze precies weten *welke* psychische-fysiologische signalen een patiënt krijgt. *Doodgaan is een proces* waarbij organen afsterven. Dat leidt tot afsterven van andere organen. Zijn de hersenen door een zuurstoftekort eenmaal onherstelbaar beschadigd *dan* volgt de biologische dood. Daarin kunnen organen die hun functie verloren hebben nooit meer hersteld worden. Hieruit volgt de definitieve dood. Terecht merkt Küng op dat de stervenservaringen voor het leven *na* de dood uiteindelijk *niets* betekenen. De conclusie moet dus zijn dat we ook nu nog niets weten *voorbij* de dood! Het gaat in de stervenservaringen over de laatste minuten *voor* de dood en niet over een mogelijk leven *na* de dood. Het maximale wat gezegd *kan* worden is dat sterven in de laatste fase niet zo angstig hoeft te zijn als vaak verondersteld wordt. *Doodzijn is een toestand* die bereikt wordt, niet als een inslag, maar veeleer als een successie van gebeurtenissen. Hoe doodzijn in eeuwigheid is, weten we nog steeds niet!

Een tweede stap die Küng zet in het zoeken naar een antwoord op de vraag naar eeuwig leven is de psychologische benadering van onder andere Feuerbach. Deze stelt dat geloof en religie bepaald en gevormd worden door sociologische en culturele factoren. Ze komen voort uit de behoefte van mensen naar afhankelijkheid en de drang naar geluk en zijn daarmee *niet meer* dan projecties. Een natuurlijk, rationeel en redelijk mens wordt niet langer gehinderd door religie, hij is *zichzelf* tot middelpunt geworden en daarmee is het einde van de religie onvermijdelijk, zo zouden we de psychologische visie kunnen samenvatten. Küng weerlegt deze stelligheid waarmee onder andere Feuerbach zich positioneert. In de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw *weten we inderdaad beter* dan vroeger dat geloofsvoorstellingen *ook* gecreëerd worden, maar zegt Küng, dat bewijst nog niet dat psychologische ervaringen niet op iets werkelijk bestaands betrokken kunnen zijn. Het gehele eerste deel van het boek van Küng, getiteld Der Horizont,¹⁰⁵ leidt tot de conclusie dat zowel theïstische als atheïstische stelligheid rond eeuwig leven niets meer is dan een postulaat en uiteindelijk dus niet

¹⁰² Thiel, *Icons of Hope*, 55.

¹⁰³ Hans Küng, *Ewiges Leben?* München: Riper en Co., 1984 ^{11. Auflage 2011}, 39.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem, 13-94.

behulpzaam om een constructieve bijdrage te leveren aan een antwoord op de vraag: Eeuwig leven, ja of nee? Dus, als er een antwoord is, dan moet dat ergens anders gevonden worden.

Een volgend belangrijk onderscheid dat Küng maakt is die tussen de joodse-christelijke-islamitische (j-c-i-) tradities en de hindoeïstische-boeddhistische (h-b-) tradities. Dat onderscheid is belangrijk, omdat de geloofsvisie die een traditie ontwikkelt van grote invloed is op het denken over een mogelijk perspectief voorbij de dood. Het maakt daarbij nogal verschil welk wereld- en mensbeeld een mens heeft. De j-c-i-tradities zien de wereld als schepping en daardoor *in hun aard* positief. Daarnaast wordt er in deze tradities nadruk gelegd op één, enkel individueel leven en kent zij de eindtoestand van de wereld als *zijn en vervulling*, volgens Küng meestal persoonlijk ingevuld. De h-b-tradities nemen een (bijna) tegenovergestelde positie in. De wereld wordt als negatief gezien, als schijn *en* illusie. Een individu kent meerdere levens en een eindtoestand wordt als *niet zijn of leeg* ingevuld, volgens Küng meestal onpersoonlijk. Samengevat, zegt Küng, geschiedt in de j-c-i-tradities verlossing van de mens *in* deze wereld en in de h-b-tradities verlossing van de mens *van* deze wereld. Alle grote religies stemmen overeen in de opvatting dat zoals de mens nu leeft dat feitelijk *niet volledig is*, er is een gevoel van verdeeldheid in de menselijke identiteit. Küng noemt dat de Nu-status, deze stemt niet tot tevredenheid.¹⁰⁶ Overeenstemming ligt er in de overtuiging dat er een eindtoestand zal zijn waarin scheiding en vervreemding overwonnen zullen zijn, hetzij door opgaan in het niets van het Nirwana, hetzij door het tot vervulling komen van het individuele leven, op welke manier dan ook.

Door het onderscheid in twee typen van religie en de verschillende manieren waarop daarbinnen over een perspectief voorbij de dood gedacht wordt bevestigt Küng in principe de psychologische benadering. Het zijn immers de opvattingen en ervaringen zoals ze zich voordoen binnen een specifiek type die het beeld van de toestand voorbij dit leven bepalen. Dat roept de vraag op hoe Küng daarop antwoord geeft. Wat Küng niet expliciet noemt is het onoverkomelijke verschil tussen monotheïsme en polytheïsme. De j-c-i- tradities kennen één God die bij alle drie op een bepaalde manier verbonden blijft met mensen persoonlijk na hun dood. Weer geheel één worden met de kosmos door volledig op te gaan in het niets moet uiteindelijk ook resulteren in het opgaan van het goddelijke in het niets. Wanneer alles in het Nirwana is opgegaan zijn de goden ook niet langer noodzakelijk. De kosmologische godsdiensten zijn dus per definitie ongeschikt om een eschatologie te ontwikkelen, omdat uitdoven de toekomst is waar zij naar toewerken. De toekomst is vervuld, als er geen toekomst meer is. In de conclusie van zijn betoog beantwoordt Küng zijn eeuwigheidsvraag positief op basis van het persoonlijke Godsbegrip. Als je in God gelooft, kun je ook een eeuwig leven veronderstellen. Ook al weet Küng dat geloven ook een psychologisch aspect heeft, dan nog is dat niet absoluut. De j-c-i-tradities zien een blijvende verbinding tussen God en mens, hoe dat dan ook uiteindelijk vorm zal krijgen. Het onderscheid met de h-b-tradities ligt in het verschil tussen iets of niets na de dood. In deel twee, *Die Hoffnung*¹⁰⁷ gebruikt Küng *juist* de (geloofs)ervaring als zijn hoofdargument voor beantwoording van de eeuwigheidsvraag. Dit is volgens hem uiteindelijk de enige grond waarop een antwoord gegeven kan worden. Het zijn de ervaringen die mensen wel of juist niet opdoen, aan God, het Heilige, het transcendente, waardoor ze zich wel of niet tot een leven na de dood aangetrokken voelen. “Die Erfahrungen des jeweiligen Gesprächspartners sind dabei einzubeziehen.”¹⁰⁸ Ervaringen leiden door rationeel redeneren tot een punt van beslissing om zichzelf al of niet gelovig te noemen. Die wordt niet gemaakt op grond van dwingende rationale *bewijzen*, maar nodigt uit op rationale *gronden* te geloven in een eeuwig leven of dat juist af te

¹⁰⁶ Vgl. Peter Rollins. *Verslaafd aan God*, (Vertaling Rudolf Kooiman), Vught: Skandalon, 2017, 15-17. Rollins noemt de filosoof Lacan die zegt dat een mens twee keer geboren wordt. Eerst biologisch en vervolgens in de Spiegelfase, tussen 6 en 18 maanden, waarin het kind zich bewust wordt van zijn/haar omgeving. Het kind leert dat er niet alleen een ik is, maar ook een wij. Deze ervaring levert een chronisch gevoel van verlies op, hoewel er feitelijk niets is verloren, er is immers niks afgepakt of verloren gegaan. Volgens mij is dit wat Küng de Nu-status noemt die niet tot tevredenheid stemt.

¹⁰⁷ Küng, *Ewiges Leben?*, 99-126.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 100.

wijzen. Eeuwig leven is dus in de optiek van Küng geen postulaat, maar is een veronderstelling, een geloofsaanname die voortvloeit uit geloofservaring.

Hier ligt het onderscheidende punt voor vraag en antwoord naar een postmortaal voortbestaan. Het kan rationeel beredeneerd en aangenomen worden, vanuit de ervaring aan God of het Heilige. Als mensen een godsbegrip hebben waarin God benoemd wordt als een realiteit die er voor het persoonlijke leven was, er tijdens dat leven is of wordt ervaren, en er daarna zal zijn, dan mag daaruit ook een verwachting van eeuwig leven worden afgeleid en zelfs worden geconcludeerd. Het is geen projectie, maar *'erfahrungsbezogen'*.¹⁰⁹ Het beschikt niet over *dwingende* rationele bewijzen, maar wel over *overtuigende* rationele gronden. De mens moet beslissen zonder intellectuele dwang of rationeel *bewijs*: eeuwigheidgeloof of tijdelijkheidgeloof? Volgens Küng zijn beiden een waagstuk, beiden een risico. Vanuit de ervaringen die in en aan het leven opgedaan worden ontstaat de hoop die het geloof en vertrouwen voedt en de vraag naar eeuwig leven positief durft te beantwoorden. Dat zou een psychologische projectie kunnen zijn, maar met zekerheid is dat niet te zeggen. Stelligheid is niet het gereedschap dat ons verder kan helpen!

4.3 Nicolas T. Wright

“What creation needs is neither abandonment nor evolution but rather redemption and renewal; and this is both promised and guaranteed by the resurrection of Jesus from the dead. This is what the world is waiting for.”¹¹⁰ In dit citaat wordt de theologische en eschatologische visie van N.T. Wright in een notendop samengevat en geeft hij een eerste antwoord op twee vragen die de leidraad van zijn boek zijn: Waar wachten we op? en: Wat gaan we er aan doen in de tussentijd? Volgens hem wachten we op redding en vernieuwing van de schepping die beiden beloofd én gegarandeerd zijn in de opstanding van Christus uit de dood. Dat christenen *iets* moeten doen tijdens het wachten suggereert dat de redding en vernieuwing nog niet voltooid zijn en bovendien dat zij daaraan een bijdrage moeten en kunnen leveren. Heeft Wright dat inderdaad voor ogen? Waaruit zou die bijdrage dan moeten bestaan en hoe verhoudt dat zich tot het verrassende van de hoop zoals zijn boek getiteld is?¹¹¹

Wright is een Britse nieuwtestamenticus en bisschop binnen de Anglicaanse traditie. Hij wordt overwegend gezien als een conservatief theoloog, maar schuwt het niet om juist ook ten opzicht van klassieke theologische opvattingen een controversiële positie in te nemen. Inmiddels heeft hij meer dan 70 boeken op zijn naam staan, waaronder een commentaar op het gehele Nieuwe Testament. Als bisschop van de Anglicaanse denominatie en zijn academische bijdragen als nieuwtestamenticus aan theologie en maatschappij is hij een auteur die ik van belang acht voor de onderzoeksvraag van deze thesis. Door enkele kernbegrippen uit zijn boek *Surprised by Hope* te bespreken zal als laatste onderdeel van dit hoofdstuk een beeld geschetst worden van hoop zoals Wright die voor het voetlicht wil brengen.

Volgens Wright heerst er in het westerse christendom veel verwarring rond begrippen als: lichaam versus geest, leven na de dood, lichamelijke opstanding, hemel, eeuwig leven, enz. Volgens hem is het platoonse denken, dat van sterke invloed was én is op *dat* westerse christendom, in het geheel niet in overeenstemming met wat het Nieuwe Testament zegt over de eenheid van lichaam en ziel en over “*life after life after death*”!¹¹² Vandaar ook de ondertitel van zijn boek, *Rethinking Heaven, The Resurrection, and the Mission of the Church*. Hoop, zegt Wright, gaat verloren wanneer lichamelijke opstanding niet langer *volledig serieus* wordt genomen. “Bodily resurrection is not just one odd bit off that hope. It is the element that gives shape and meaning to the rest of the story we tell about God’s ultimate purposes.”¹¹³ Vanuit de paulinische opstandingstheologie, zoals verwoord in de

¹⁰⁹ Küng, *Ewiges Leben?*, 105.

¹¹⁰ Zie N.T. Wright, *Surprised by Hope. Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York: Harper Collins Publishers 2008, 107.

¹¹¹ Wright, *Surprised by Hope*.

¹¹² Ibidem, 151.

¹¹³ Ibidem, 148.

brieven aan de Korintiërs, onderbouwt Wright zijn betoog. Daarin staat het Christusgebeuren centraal. Er is hoop voor ons toekomstige opstandingslichaam, omdat de opgestane Jezus zelf zowel het model als het middel daarvoor is.¹¹⁴ Om dat model uit te leggen, en de dualistische opvatting van lichaam en ziel te weerspreken, introduceert hij de begrippen: ‘*corruptible physicality*’ en ‘*incorruptible physicality*’.¹¹⁵ Daarmee wil hij duidelijk maken dat er een lichamelijke opstanding is, maar niet in een puur fysische betekenis van het herleven van het stoffelijke lichaam. Op grond van deze teksten wijst hij op “a new body of physicality, which stands in relation to our present body as our present body does to a ghost.”¹¹⁶ Hij noemt dat zelfs *meer en completer* lichamen dan we nu kennen. Jezus’ opstanding is volgens Wright een gebeurtenis die plaats vond in onze wereld en een waterscheiding markeert tussen wat was en zal zijn. Christus is een nieuwe schepping, of beter, een vernieuwde schepping. In analogie daarmee zijn christenen zuivere schaduwen van hun toekomstige zelf. Gods doel is niet de ziel, maar de gehele persoon te redden en te herscheppen en met hen wereld en kosmos. Wright propageert, net als Moltmann een creationele theologie waarin schepping niet tot een einde komt, maar tot voltooiing. Voltooiing vat hij dan op als het einde van de ‘*corruptible physicality*’ en als zichtbare eenheid van aarde en hemel.

Hemel en aarde vormen nu al een door God geschapen eenheid. Naar de hemel gaan is dus niet overgaan in *een* geheel andere werkelijkheid, maar in *het* geheel van Gods werkelijkheid. Gods koninkrijk is geen post mortem bestemming, geen ontsnapping van onze ziel naar een hemel, maar een soevereine regering die komt op aarde, zoals in de hemel. Dat impliceert ook dat oordeel noodzakelijk is over alles wat Gods goede en liefelijke schepping vernielt en corrumpeert. Omdat er in de optiek van Wright geen scherp onderscheid gemaakt mag worden tussen hemel en aarde doet aardse menselijke activiteit ertoe, maar het bouwt niet primair het koninkrijk, het bouwt *mee* aan dat koninkrijk. Activiteiten zijn niet noodzakelijk, maar wenselijk en moeten ook verondersteld worden bij mensen die gericht zijn op Gods koninkrijk. Wright is kritisch op vooruitgangsgeloof, evolutionair en ontwikkelingsdenken. Onze aarde/wereld wordt wel beter, maar komt niet tot een finale bestemming door ontwikkeling. In haar aard is zij goed geschapen, maar onze geschiedenis toont aan dat elke periode van vooruitgang/ontwikkeling ook weer haar (potentiële) terugval kent. Mens én schepping komen tot bestemming door de opwekking van Christus als voorbeeld en als eersteling. Hier poneert hij een brede eschatologie, en sluit vooral aan bij Moltmann.

Dat brengt ons bij een laatste begrip dat relevant is in Wrights theologie: ‘*life after life after death*’. Ook hier is het Christusgebeuren constituerend, want hierdoor is onze toekomstgerichte hoop in het heden gekomen. Mensen die sterven zijn volgens Paulus met Christus. Zij gaan over in een voor ons nu nog niet waarneembare realiteit, die je de hemelse realiteit kunt noemen. Zij zijn/leven, hoe we dat dan ook voor moeten stellen, nu in die hemelse werkelijkheid. Opstanding vindt niet plaats in aansluiting op onze biologische dood, maar *na* de staat waarin we zijn na onze dood. De hemel is geen bewaarplaats van doden zegt Wright, maar “[I]t is where they are kept safe against the day when they will become a reality on earth.”¹¹⁷

Conclusie

In hoeverre wordt de hoop van Moltmann aangevuld en als dat gebeurt, is dat dan een mythologische aanvulling? Dat is de kernvraag verwoord in de inleiding van dit hoofdstuk.

Thiel baseert zijn hoop op de continuïteit van Christus die zijn aardse beloften houdt door de dood heen. Na Jezus’ opwekking is er een eschatologisch ‘meer’, zichtbaar en waarneembaar in Jezus, maar hij blijft herkenbaar dezelfde Jezus. We zien dus continuïteit en discontinuïteit. Op grond van

¹¹⁴ Wright, *Surprised by Hope*, 149. Wright verwijst op deze pagina naast Korintiërs ook naar teksten over *model and means* in Kolossenzen 3,1-4 en Romeinen 8,9-11.

¹¹⁵ Ibidem, 156.

¹¹⁶ Ibidem, 154.

¹¹⁷ Ibidem, 151.

de opstandingsverslagen, zoals we die kennen door de bijbelse getuigen en die constituerend bleken voor het prille christelijk geloof, bouwt Thiel zijn 'dikkeren' eschatologie die hem legitimeert om speculatief over eschatologie te spreken. Het Christusgebeuren is, met onder andere Bultmann, de kern van zijn eschatologie, maar ze komen wel tot een totaal tegengestelde uitwerking. In zijn speculatieve methode kiest Thiel, net als Bultmann, voor een antropologische benadering, maar ook daar scheiden hun wegen. Bultmann richt zich op de aardse mens die eschatologische momenten in het nu ervaart. Thiel spreekt over een werkelijkheid waar we geen weet van hebben en daarom, zou Bultmann, zeggen is Thiels benadering inderdaad niet meer dan speculatie en dus mythologisch. Ook Christus' opstanding moet ontmythologiseerd en existentieel begrepen worden. Dat doet Thiel niet, hij gebruikt het als paradigma.

Als rooms-katholiek theoloog onderstreept Thiel in het doorgaande morele streven de synergie van geloof én werken. Hij baseert zijn hoop dus ook op mensen zelf, contra Moltmann die zijn hoop op God vestigt en contra Bultmann die met zijn existentiële benadering niet voor speculatie ontvankelijk is. Weliswaar begint Thiel zijn argumentatie vanuit het Christusgebeuren, maar ruimt hij ook een ruime plaats in voor de doctrines uit zijn eigen traditie. Vooral de doctrine van het Purgatorium, het laatste oordeel en de rol van martelaren en heiligen gebruikt hij om zijn speculaties te onderbouwen. Daarin zullen Moltmann en Bultmann hem niet volgen. Zij gaan alleen uit van geschiedkundige gegevens en/of Bijbelse teksten en niet van kerkelijke doctrines.

Omdat Thiel alleen speculeert over de gezegende doden, is zijn eschatologie smaller dan de kosmologische, geschiedkundige eschatologie van Moltmann. Zijn eschatologie kan als een moedige poging geïnterpreteerd worden om vooral het menselijke perspectief voorbij de dood te verwoorden. Hij durft meer te zeggen dan Bultmann, juist vanuit Christus' opwekking die per definitie niet doorgrondelijk is, maar hooguit interpreteerbaar en dus speculatief.

Consensus over continuïteit en discontinuïteit in het eschaton is er vooral tussen Moltmann, Thiel en Wright. De laatste twee leggen daarin het accent sterker op behoud van persoonlijke identiteit. Voor Moltmann is dat te weinig. De schepping wordt niet alleen vernieuwd, zoals ook Wright beargumenteert, maar alles wat onrechtvaardig was of onvolledig bleef zal in het advent van God voltooid worden, tot bestemming komen zoals het in haar aard bedoeld is.

Küng is net als Thiel een rooms-katholiek theoloog, maar hij kiest een andere benadering voor het begrip hoop: interdisciplinair, interreligieus, en antropologisch. Dat maakt voor mij de studie van Küng tot een eerlijke poging zo objectief mogelijk naar zijn vraagstelling te kijken. Hij aarzelt niet om daarbij ook zijn eigen vakgebied én traditie kritisch te onderzoeken. Door deze brede benadering legt Küng een solide basis om daarna vanuit zijn christelijke theologie aan de beantwoording van de vraagstelling van zijn boek te beginnen. Daarin onderscheidt hij zich van het eschatologische nu van Bultmann en hij vult met zijn interdisciplinaire benadering Moltmann aan. Vanuit een theïstische overtuiging kan er over het eeuwig leven, volgens Küng, alleen als een zaak van vertrouwen gesproken en gedacht worden. Küng maakt de vraag naar eeuwig leven vooral collectief, maar het antwoord dat erop gegeven moet worden is persoonlijk. Daarin sluit hij vanwege dat persoonlijke beter aan bij Bultmann, Thiel en Wright en hij kritiseert indirect de eschatologische visie van Moltmann op het punt van geschiedenis en kosmos. Geloof, zegt hij met Bultmann, stelt je voor de keuze. "Das neue Leben bleibt für uns erhoffbar, doch völlig unanschaulich und unvorstellbar."¹¹⁸ Volgens mij is die keuze in de kern bij beiden hetzelfde, maar is hun methode anders. Bultmann zegt dat het Christusgebeuren je voor de keuze stelt! Dat klinkt als een punt van aanneming om vanaf nu authentiek te leven in het nu. Küng voedt zijn hoopvolle perspectief vanuit de geloofservaring. Misschien is hij wel speculatiever te noemen en zegt hij: Durf een eeuwigheidsbegrip te hebben als je ook een Godsbegrip hebt. De paradox is dat dit dan ook weer een keuze is!

Küng laat zich minder beïnvloeden dan Thiel door de doctrines van zijn eigen traditie en zal gelet op zijn interdisciplinaire en interreligieuze benadering ook niet meegaan in de speculaties van John Thiel. Küng lijkt aansprekender voor mensen in de 21^{ste} eeuw, want alleen vanuit existentiële

¹¹⁸ Küng, *Ewiges Leben?*, 143.

ervaringen kan over God en de eeuwigheidsvraag gesproken worden. Zowel theïstische als atheïstische stelligheid en een speculatieve benadering acht hij daarvoor niet geschikt, omdat het gevaar van polarisatie dan niet denkbeeldig is.

De eeuwigheidsvraag beantwoordt Küng positief, want als je een Godsbesef hebt waarom zou je dan geen eeuwigheidsbesef durven te veronderstellen? Volgens mij zegt Küng dat de vraag naar eeuwigheid ook door mensen die deze niet veronderstellen positief beantwoord zou moeten worden zolang er mensen zijn die uitgaan van eeuwig leven. Het argument dat hiervoor gegeven kan worden is de menselijke ervaring. Elk mens kent emoties, heeft ervaringen en een intuïtie op basis waarvan beslissingen worden genomen. Daaruit volgt dat een Godsbegrip, dat iemand zegt te hebben op basis van subjectieve geloofservaring, potentieel als mogelijk moet worden aangenomen, ook wanneer dat door andere subjecten niet onderschreven wordt, of zelfs ontkend. Probeert hij daarmee zijn gelijk te halen? Ik denk van niet. Hij probeert stellig spreken te ontcrachten en nodigt mensen uit op rationele *gronden* te geloven. Toch blijft dat paradoxaal aanvoelen. Enerzijds wil Küng zoveel mogelijk ruimte creëren door een persoonlijke uitnodiging om antwoord te geven op zijn eeuwigheidsvraag, maar anderzijds vraagt hij mensen in die uitnodiging uiteindelijk toch een keuze te maken en zich uit te spreken. Dat geeft de uitnodiging iets dwingend als hij op basis van rationele gronden zelf al als antwoord geeft dat 'geloven zo gek nog niet is'.¹¹⁹

Küng en Moltmann spreken impliciet over het Christusgebeuren. Het is weliswaar door en na de opstanding van Christus dat het christelijk eschatologisch denken zich ontwikkelt, maar beiden spreken over eschatologie of eeuwig leven vanuit hun denken over God. Voor Moltmann is God onze toekomst en wordt de toekomst van mens en kosmos volledig zichtbaar in Gods aan-komst. Voor Küng is de menselijke ervaring van een Godsbegrip de rationele grond om een eeuwig leven te geloven en een hoopvol perspectief te ontwikkelen.

Wright stelt mensen ook voor de keuze, al is het op andere wijze dan het uitnodigende van Küng. Hij argumenteert net als Bultmann vooral vanuit nieuwtestamentische teksten, maar komt tot een geheel andere conclusie in zijn eschatologie. Ook bij hem staat het Christusgebeuren centraal, maar hij plaatst daarvanuit zijn eschatologie radicaal tegenover de ontmythologisering van Bultmann en het platoonse dualisme van het westerse christendom. Lichaam en ziel/geest vormen een eenheid, zullen dat hernieuwd blijven in het eschaton en *daarom* is lichamelijke opstanding onopgeefbaar. Wel moeten we dat opstandingslichaam ons anders voorstellen dan ons huidige stoffelijke lichaam. Transformatie is daarin voor Wright het kernbegrip. Ons opstandingslichaam wordt anders fysisch: vollediger, completer, aardser, in ieder geval niet langer vergankelijk en corrupteerbaar. Sterk is van Wright de erkenning dat deze beschrijvingen, van het opstandingslichaam, ook op speculatie berusten. We weten eenvoudig niet hoe het exact zal zijn in het eschaton, maar door Christus hebben we daar een beeld van. Hij werkt het beeld van Christus uiteindelijk niet verder uit als voorbeeld voor perspectief voorbij de dood, maar noemt het middel en doel. Jezus' dood was noodzakelijk, opdat God zo de dood kon vernietigen voor ons. Daarmee suggereert Wright een offertheologie. Een noodzakelijk offer om de verstoorde relatie tussen God en mens te herstellen. Er moet genoegdoening worden gedaan, schuld moet worden geboet om verzoend te kunnen worden. Hiermee lijkt hij het accent te willen leggen op een juridische en cultische interpretatie van het begrip straf zoals Paulus over Christus' verlossingswerk spreekt in Rom.8,3 en Gal.3,13.¹²⁰ Daarin onderscheidt hij zich van Moltmann en Bultmann en is hij met recht een klassiek theoloog te noemen. Ten eerste omdat hij zegt dat dood en opwekking van Jezus niet alleen paradigmatisch zijn, maar noodzakelijk om met God verzoend te worden. Maar ook, ten tweede, omdat hij stelt dat het Nieuwe Testament veel radicaler is in haar perspectief voorbij de dood dan het platoons dualisme dat alleen aan de menselijke ziel eeuwigheidswaarde toe kent. Dat is voor Wright de reden om zich

¹¹⁹ Een parodie op het boek van Joke van Saane, *Religie is zo gek nog niet. Een introductie in de godsdienstpsychologie*, Kampen: Ten Have, 2010.

¹²⁰ Vgl. Berkhof, *Christelijk Geloof*, 301-303. Hij spreekt hier over de wijze waarop de heilsnoodzakelijkheid van Christus onder woorden wordt gebracht.

te laten verrassen door de hoop van het Nieuwe Testament. Hij roept ons op om dat met hem te doen.

Tot slot een antwoord op de openingsvraag van dit hoofdstuk. Moltmann poneert in zijn boeken een brede eschatologie en onderscheidt dat van de apocalyptiek. De laatste heeft in de geschiedenis van kerk en maatschappij voor veel ontsporing gezorgd. Eschatologie is ten eerste kosmisch en universeel. Daarmee kritiseert hij een te sterke subjectivistische benadering. Wright volgt hem daarin het meest door te stellen dat God mens en kosmos wil redden. Hij argumenteert vooral op basis van de opstandingsteksten van Paulus, verzet zich sterk tegen het platoons denken en stelt het opstandingslichaam zeer centraal in zijn eschatologie. In aanvulling op Moltmann introduceert hij de begrippen 'corruptible' en 'incorruptible'. Het opstandingslichaam is 'meer en completer' lichamelijk dan ons aardse lichaam. Jezus' opstanding is paradigmatisch voor de aardse mens in wat hij was en wat komt. Bultmann zou dit mythisch noemen, omdat Wright wel begint over redding en vernieuwing van de schepping, maar uiteindelijk het opstandingslichaam kern maakt van zijn eschatologie.

Küng vult Moltmann aan door over ervaring te spreken vanuit brede interdisciplinaire en interreligieuze ervaringen. Eeuwigheid dient zich aan als een zaak van vertrouwen, een geloofsbeslissing. Bultmann zou dit met Küng eens zijn, maar wel opmerken dat eeuwigheid in het moment van nu is. Hij zou Küng, vanwege zijn methodische aanpak om over eeuwigheid te spreken, het minst, of misschien wel niet mythisch noemen.

Thiel staat het verst af van Bultmann, maar ook van Moltmann. Vanuit het Christusgebeuren legt hij de nadruk op het houden van beloften, begonnen op aarde en straks eschatologisch volledig gehouden. Het is voor hem de grond voor zijn speculatieve methode. Beloften houden zal ons als 'transformatie imitatie' van Christus een volmaakte identiteit geven. Thiel is vooral geïnteresseerd in de laatste dingen, voorbij de doodsgrens. Dat zou voor Bultmann echt een brug te ver zijn.

Beantwoording van de hoofdvraag

De afzonderlijke hoofdstukken werden steeds met een conclusie afgesloten. Daarom zal de beantwoording van de hoofdvraag kort, schematisch worden gegeven en sluit ik de thesis af met een persoonlijke beantwoording. Moet de hoofdvraag¹²¹ aan het einde van deze thesis nu positief of negatief worden beantwoord? Op basis van de literatuurstudie kom ik tot een positief antwoord! Ja, er zijn steekhoudende en aansprekende duidingen te vinden die ons worden aangereikt door de bestudeerde theologen, maar wel door ieder van hen op een eigen wijze! Die zienswijzen kunnen bevestigd, maar moeten soms ook bekritiseerd worden. Van alle vijf bestudeerde theologen moet gezegd worden dat het Christusgebeuren een belangrijke rol speelt in hun theologie. Bij allen is het een transformerend gebeuren dat tot vernieuwing leidt. Het biedt een perspectief, maar niet bij allen expliciet tot voorbij de dood.

Na een interdisciplinaire verkenning van de noodzaak van het hebben van hoop werd als eerste bij Bultmann gezocht naar een aansprekende en steekhoudende duiding van hoop vanuit een theologische benadering. Zijn duiding van hoop is zinnig, omdat hij vanuit een (natuur)wetenschappelijk, moderne benadering een existentieel antwoord geeft. De taal van de Bijbel is een andere taal dan de taal van mensen die leven in de 21^{ste} eeuw, die gevormd zijn door het verlichtingsdenken en de moderne wetenschap. Dat maakt Bultmann huiverig om te spreken over een perspectief voorbij de menselijke dood en over een toekomst die daarmee verbonden zou zijn. Hij ontkent die mogelijkheid niet expliciet, maar is ten diepste ook niet in haar geïnteresseerd. De Bijbeltaal moet ontmythologiseerd worden om aansprekend te kunnen zijn. Kritiek op zijn existentiële benadering is dat het de hoop 'dun' maakt, en dat Bultmann inderdaad modern is door de focus te richten op het leven hier en nu. Het legt daarin de nadruk op de individuele geloofskeuze ten koste van het collectief van de gemeenschap en daardoor is zijn eschatologische benadering egocentrisch te noemen.

Moltmann heeft juist oog voor een macrocentrische eschatologie, zonder haar bestaat er geen persoonlijke eschatologie. Daarmee neemt hij een kritische houding aan ten opzichte van een te sterke subjectivistische, individualistische maatschappij. Zijn focus ligt op de ontvouwing van de geschiedenis en zijn hoop is daarin op God, die haar tot bestemming zal brengen. Die geschiedkundige ontwikkeling, met alle contingente Godservaringen en met al haar mislukken en ondergaan, brengt hem tot een sterk transformerend en vernieuwend denken. Het roept ook de vraag op of zijn eschatologie niet een vorm van wensdenken is. Immers, ook al het spreken over Godservaringen is menselijk spreken. Het voedt weliswaar de hoop en verwachting op transformatie en vernieuwing, maar feit blijft dat wij de definitieve invulling niet weten.

Menselijke ervaringen in het algemeen zijn voor Küng de reden om een hoopvol perspectief voorbij de dood levend te houden. Of een mens nu theïstisch of atheïstisch is, beiden opties vormen een uitdaging en een risico in de keuze die voor één van de twee gemaakt wordt. Je kunt op het verkeerde paard wedden! Küng heeft daarmee een sterk punt en wil voorbij alle stelligheid. Hij stelt dat er vanuit ervaringen met het Heilige op basis van rationele gronden, niet van rationele bewijzen, een Godsbegrip ontwikkeld zou moeten worden en vandaaruit een eeuwigheidsbesef. Daartoe nodigt hij mensen uit, maar probeert hij mensen ook tot een keuze te verleiden. Enerzijds kan dat toch iets dwangmatig hebben, maar anderzijds kan de vraag gesteld worden of dat niet altijd het geval is. In alles waar een mens over nadenkt wordt hij voor de keuze geplaatst zich er aan te conformeren en mee te identificeren, of niet.

Thiel en Wright zijn in hun transformerend en vernieuwend denken (het meest) mythisch te noemen. Thiels eschatologie is zinnig vanwege het accent dat hij legt op de doorgaande morele vorming van mens en gemeenschap, ook na de dood van een mens. Hij is daarmee in lijn met de christelijke traditie die geen principieel onderscheid maakt tussen een God van levenden en van doden. Voor

¹²¹ In de inleiding werd de hoofdvraag als volgt geformuleerd: Zijn er, op grond van wat in het christelijke geloof opstanding en eschatologie wordt genoemd, duidingen te vinden die steekhoudend en aansprekend hoop levend kunnen houden voor 'moderne' gelovigen op een perspectief voorbij de dood?

God zijn hemel en aarde één gelijktijdige werkelijkheid met hooguit verschillende dimensies. Het Christusgebeuren als paradigma, waarop Thiel zijn speculatie baseert, is een uitdagende eschatologische oefening, maar krijgt een sterk mythologisch gehalte wanneer hij dat ook toepast op de doctrines van de Rooms-Katholieke Kerk.

Wright theologiseert sterk vanuit de opstandingsteksten van Paulus. Dat maakt hem enerzijds bijbelgetrouw in zijn eschatologie. Ook bij hem staat het Christusgebeuren centraal en is het paradigmatisch. Anderzijds kent hij ons stoffelijke lichaam, op grond van dat Christusgebeuren, in de definitieve opstanding een soort superstatus toe: meer aards, meer lichamelijk. Wat we nu zijn is slechts een afspiegeling van wat we zullen worden. Het roept de vraag op of Wright de opstanding en het opstandingslichaam daardoor niet te fysiek denkt.

Ook persoonlijk kom ik tot een positieve beantwoording van de onderzoeksvraag. Küng is voor mij de meest aansprekende theoloog vanwege zijn methodische benadering. Menselijk leven, en dus ook geloven, wordt gevormd en getekend door existentiële ervaringen die worden opgedaan. Veel beslissingen worden niet primair op basis van rationele argumenten, maar op basis van rationele gronden en van intuïtie genomen. Sterker nog, soms voelt het lichaam al aan waar het verstand nog niet aan toe is. Geloofservaringen maken het dus begrijpelijk een godsbegrip te ontwikkelen en vandaaruit dan ook een eeuwigheidsbegrip. Mij lijkt dat allerzins aannemelijk en redelijk.

Een tweede argument ligt voor mij in de verschijningsteksten zoals weergegeven in het Nieuwe Testament. Mensen aan het begin van onze jaartelling wisten net zo goed als wij dat doden niet opstaan. Na Jezus' dood waren zij ervan overtuigd dat het doek definitief gevallen was. Toch zijn ervaringen van verschijningen van de opgestane Jezus, hoe die dan ook geïnterpreteerd moeten worden, precies de grond waarop en waarom het christendom ontstond. Het is, als derde argument, het Christusgebeuren dat mij voor de keuze plaatst en uitdaagt daarin niet alleen het particuliere belang, maar zeker ook het algehele belang van mens en kosmos voor ogen te houden. Het daagt mij uit dat gebeuren paradigmatisch te laten zijn, zowel in mijn leven nu, maar mogelijk zelfs tot voorbij mijn eigen dood!

Literatuur

- Adams M. A., 'A Hope Diminished: Limitations of a Moltmannian Theology of Hope', *Pro Ecclesia* (2012), pp. 351-374
- Benjamins R., Offringa J., Slob W. (red.), *Liberaal christendom. Ervaren, doen, denken*, Vught: Skandalon, 2016.
- Berkhof H., *Christelijk Geloof*, Nijkerk: G.F. Callenbach, 1990.
- Bultmann R., *Eeuwigheid, hier en nu: geschiedenis en eschatologie*, (vertaling J.M. de Jong), Utrecht: erven J. Bijleveld, 1962.
- Dalferth I. U., *Hoffnung, Grundthemen Philosophie*, (Herausgegeben von Dieter Birnbacher, Pirmin Stekeler-Weithofer, Holm Tetens), Berlin/Boston: De Gruyter, 2016.
- Fergusson D., 'Bultmann', in: Brian Davies (ed.), *Outstanding Christian Thinkers Series*, London: Cassell Publishers Limited, 1992.
- Harinck G. en Winkeler L., 'De twintigste eeuw', in: Herman J. Selderhuis (red.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, Kampen: Kok – Kampen, 2006, pp. 739-928, ^{Tweede, herziene druk 2010}.
- Koenen M. J., Drewes J. B., *Verklarend handwoordenboek der Nederlandse taal*, Groningen: Wolters-Noordhoff, 1979²⁷.
- Küng H., *Ewiges Leben?* München: Uitgeverij Riper en Co., 1984 ^{11. Auflage 2011}.
- *Liedboek. Zingen en bidden in huis en kerk*, 's-Gravenhage: Interkerkelijke Stichting voor het Kerklid, 2013.
- Moltmann J., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh: Chr. Kaiser Gütersloher Verlagshaus GmbH, 1995 ^{2. Auflage 2005}.
- Moltmann J., *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1964.
- Moltmann J., *Theologie van de hoop. Studies over de grondslagen en consequenties van een christelijke eschatologie*, (vertaling J. van de Geijn), Utrecht: Ambo N.V., 1967².
- Otto R. E., *The God of Hope. The Trinitarian Vision of Jürgen Moltmann*, Lanham Maryland: University Press of America, 1991.
- Rollins P., *Verslaafd aan God*, (Vertaling Rudolf Kooiman), Vught: Skandalon, 2017.
- Saane van J., *Religie is zo gek nog niet. Een introductie in de godsdienstpsychologie*, Kampen: Ten Have, 2010.
- Scruton R., *Het nut van pessimisme en de gevaren van valse hoop*, (Vertaling Jabik Veenbaas), z.p.: Nieuw Amsterdam Uitgevers, 2011.
- Sperna Weiland J., *Geloof zonder mythe? : een keuze uit de artikelen van Rudolf Bultmann*, (vertaling G. Beekman), Roermond: Romen, 1969.
- Störig H. J., *Geschiedenis van de filosofie*, Houten-Antwerpen: Unieboek | Het Spectrum bv, 2010³⁵.
- Thiel J. E., *Icons of Hope: The "Last Things" in Catholic Imagination*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

- Welker M., *Was geht vor beim Abendmahl?* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015⁵.
- Wiman C., *Mijn heldere afgrond. Overpeinzingen van een modern gelovige*, (Vertaling Willem Jan Otten), Barneveld: Brandaan, 2016.
- Wright N. T., *Surprised by Hope. Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York: Harper Collins Publishers, 2008.

<<https://www.culemborg.nl/Actueel/Nieuws/2016/september/Inwonersleveren69kuubtaxussnoeiselinvoorVergrootdeHoop>>

<<https://www.fairfield.edu/lassochannel/academic/profile/index.lasso?id=221>>

<https://www.academia.edu/10404483/A_Hope_Diminished_Limitations_of_a_Moltmannian_Theology_of_Hope>