

Het christendom als oorsprong van en blokkade voor historisch besef

De wijsgeer Karl Löwith, een van die leerlingen van Martin Heidegger die jood waren (merkwaardige conjunctie), heeft de paradoxe stelling ontwikkeld dat het moderne historische bewustzijn weliswaar ontleend is aan het christendom, maar dat christenen géén historisch volk vormen.¹ In deze stelling val ik hem bij, en ik zal in mijn lezing proberen haar op mijn manier uit te werken: ik spreek over het christendom als een oorsprong van én een blokkade voor het historisch besef.

Hierbij veronderstel ik dat 'historisch besef' als zodanig een modern fenomeen is, ontstaan tijdens Verlichting en Romantiek, met een voorgeschiedenis in de vroege moderniteit. Wanneer we dus van een 'oorsprong' spreken die nog verder teruggaat, doelen we op elementen, bouwstenen die er al eerder waren en in de vorming van het moderne historische bewustzijn een rol hebben gespeeld.

Löwith citeert hier Hermann Cohen. In diens *Religion der Vernunft aus dem Quellen des Judentums*, het postuum verschenen werk van de man die na veertig jaar te Marburg het neokantianisme te hebben vorm gegeven in zijn laatste levensjaren tijdens de eerste wereldoorlog aan de Hochschule für die Wissenschaft des Judentums te Berlijn doceerde, stelt deze dat pas het profetisme in Israël de mensheid het idee heeft geschonken van geschiedenis. Het profetisme beperkt zich immers niet, zoals bijvoorbeeld de Griekse geschiedschrijvers, tot een terugblik op het verleden, dat de identiteit van het eigene heeft gevormd (waarbij wat ánderen overkwam alleen als reisbeschrijving interessant is), maar het weet van een toekomst, waarin behalve het eigen, Joodse volk tevens de volkeren zijn betrokken. Profeten zijn zieners, schouwers, die mét het bijzondere de toekomst van het gehele mensengeslacht op het oog hebben.² Alleen daarmee, voegt Löwith toe, kon de antieke vrees voor *fatum* en *fortuna*, de door goden en mensen niet te negeren noodzaak en wisselvalligheid worden doorbroken: er komt iets op ons toe, dus we gaan ergens naar toe.³ Dat houdt niet in, zo wil ik onderstrepen (meer dan Cohen geneigd was te doen), dat de profetische teksten zelf al getuigen van wat de modernen historisch besef noemen. Daarvoor spelen zij te veel met de gegevens van wat wij als wereldgeschiedenis beschouwen, daarvoor gooien zij narratief te vaak voor en na van alles om, stellen zij in het licht wat wereldhistorisch nauwelijks telt en schakelen zij omgekeerd wat het geschiedenisboekje leert slechts als van terzijde in voor iets anders, dat zij klaarblijkelijk gewichtiger achten. Maar het is waar: hun notie van een toekomst, waar zowel het eigene als de anderen in betrokken zijn, vormt zeker een van de denkvoorwaarden voor historisch bewustzijn.

I-1.

En hoe staat het met de apostelen? Hebben zij louter dit profetische element vanuit Israël doorgegeven aan de volkeren? Ik zou zeggen: dat ook, maar dat niet alleen. Het 'oer'-christendom, als je dat zo zeggen kunt, is doortrokken van het bewustzijn, zelf in 'het laatste der dagen' te leven (Hebr. 1:2), dat wil zeggen in de 'dagen van de Messias' die door de profeten werden gehouden voor dagen die kómen zouden. Dit oerchristendom houdt niet op te verwachten, maar het doet dat in de wetenschap van het nieuwe dat reeds aan het doorbreken is. Franz Overbeck, de vriend van Friedrich

Nietzsche, de radicaal-sceptische kerkhistoricus te Bazel, heeft dat onvergetelijk tot uitdrukking gebracht. Als ieder historisch fenomeen, stelde hij, kent ook het christendom een 'oer'-geschiedenis: ergens is het ontsprongen, en dit 'ergens' is voor de latere historicus niet meer te achterhalen. Meteen na dit oerbegin al raakt het, als elk historisch verschijnsel, onderhevig aan verval, dus aan sterfelijkheid, aan een gestaag op afstand komen te staan van de oorsprong.⁴ Maar voor zover wij dat oorspronkelijke nog kunnen benaderen, moeten wij zeggen: het begon met het geloof in het nabije einde van de wereld.⁵ Johannes de voorloper zegt tot Israël: 'Adderengebroad, wie heeft u een wenk gegeven te ontkomen aan de komende toorn?' (Mat. 3:7 par.), en Paulus tot de gojim: 'De toorn Gods openbaart zich van de hemel over de goddeloosheid en ongerechtigheid der mensen' (Rom. 1:18). De tijd is onder de hoogste spanning gesteld. Want 'het schema van déze wereld gaat voorbij' (1 Kor. 7:31). De messiaanse tijd schuurt met de historische tijd, en relativeert haar daarmee fundamenteel. Dit oermoment, meent Overbeck, gaat verloren zo gauw het geloof zich als een weten naast het weten van de wereld nestelt, zo gauw zij die geloven de messiaanse tijd afvlakken tot moment van de tijd die onherroepelijk voorbijgaat. Dáár is het, dat kerkgeschiedenis ontstaat, en de kerkgeschiedenis vertoont zonder uitzondering alle gruwelen van de wereldgeschiedenis – ja, nog erger, zou ik zeggen, omdat ze deze gruwelen nog verdubbelt met vrome leugen. Nu, zo ver als Overbeck gaat Löwith niet, maar ik vermoed dat hij op eenzelfde fenomeen doelt, wanneer hij stelt dat christenen geen historisch volk zijn, omdat hun zicht op de wereld namelijk bepaald wordt door het geloof. Geloof dan richt zich op de Messias, en de Messias maakt scheiding tussen de tijd van de wereld die voorbijgaat en de tijd van het einde die reeds is aangebroken, zo goed als hij de verbinding maakt tussen zijn tijd als de tijd van het einde en het komende einde der tijd, en dus staat geloof haaks op de tijd die verstrijkt, de historische tijd.⁶

Paulus wist zich, door een fundamentele messiaanse ervaring, 'in Christus': hij nam dus deel aan de messiaanse tijd: het oude is voorbijgegaan, zie: alles nieuw geworden! (2 Kor. 5:17). Toch is dat nieuwe voor hem allerminst zonder voorgeschiedenis. Het nieuwe dat geschiedt, is immers geheel en al 'naar de Schriften' (1 Kor. 15:3.4): de evangeliën, met name dat van Matteüs, zullen dit in een latere generatie literair uitwerken. Mozes en de profeten komen méé, komen tot vervulling, getuigen van dit fundamenteel nieuwe gebeuren. Wat zij hebben opgeschreven, is opgeschreven 'voor óns, tot wie de (doel)einden (*ta telè*) van de aionen gekomen zijn' (1 Kor. 10:11). Je moet maar durven: de messiaanse ervaring maakt de Schriften pas transparant. Voor wie geloven uit de gojim, geroepen door de prediking van Paulus, ligt dat nog kritieker [vgl. de stellingen 6 en 7]: als ze al geen proselieten in de omgeving van de synagoge waren, participeren zij pas nu, dankzij en door het geloof in de Messias, zoals die in Jezus gestalte krijgt, aan het geschieden in Israël waarvan de Schriften getuigen. 'De (doel)einden van de aionen': is dat niet een asymptotisch punt, zonder enige uitgebreidheid? Is dat iets anders dan die 'Ur'-geschiede, waar Overbeck geen greep op kreeg (en wie wel?). Ja, dat is het. En tegelijk verkrijgt dat ene punt weer wel uitgebreidheid, doordat al die teksten van torah, profeten en psalmen meedoen. Maar ze doen het als teksten ván het laatste der dagen (- heel instructief is vanuit dit gezichtspunt de brief aan de Hebreëen). Is dat nu een 'Entgeschichtlichung', zoals Bultmann meende, tot op zekere hoogte in dezelfde existentialistische lijn redenerend als Overbeck en Löwith?⁷ Vasthouden aan een punt aan gene zijde van de historie waardoor de historie, met haar vergankelijkheid en ambivalentie, louter een wereld betreft die vergáát? In zekere zin wel, al zou ik dat buitenhistorische punt, dat oergebeuren, liever niet omschrijven als een tijdloze eeuwigheid (zoals Bultmann c.s.

geneigd zijn te doen), alswel als de messiaanse tijd, die met haar eigen kwaliteit de historische tijd zowel onder spanning zet als betrekkelijk maakt. Maar ook dan blijft het juist: in haar oorsprongsmoment staat het christelijk geloof op gespannen voet met wat bij de modernen historiciteit is gaan heten.

1-2.

Op dit punt is het gepast, kort de crisis te bespreken die het optreden van Markion voor de jonge ekklesiai betekende. Hij volgde immers getrouw de paulinische prediking van het volstrekt nieuwe van de Messias, maar weigerde tegelijkertijd om de vóórgeschiedenis op dit nieuwe te betrekken. Mozes en de profeten, meende hij, getuigden van de God van deze wereld die voorbijgaat en daar moet je ze ook hun plek laten. Je moet zo eerlijk zijn te erkennen dat de exegete die de rabbijnen, in de onderlinge verwijdering die tussen ekklesia en synagoge aan het ontstaan is, van hun schriften leveren juist is dan die van een kerk die er een messiaanse zin wenst uit te persen.⁸ Zij spreken van schepping, niet van verlossing; van recht, niet van genade; van toledoth / verwekkingen, niet van een breuk met het leven naar het vlees in een leven naar de geest, en wat hebben wij, die in Christus zijn, daarmee van doen? De scheiding, die in de aan u vandaag voorgelegde stellingen de nummers 1 en 9 wordt gemaakt tussen het thema God de Schepper en het thema God van Israël, zou naar ik vermoed door Markion niet zijn begrepen. Het Buch der Zeugungen, dat in Genesis 5:1 begint, is precies datgene waartegen hij zich richt. Zeugung, verwekking van geslacht op geslacht, betekent dat het alsmaar doorgaat met deze rotwereld, dat er geen einde aan komt, dat het van vader op zoon wordt verlengd.⁹ Israël mag die reeks van verwekkingen de geschiedenis noemen van zichzelf en van het hele mensdom, maar het is een geschiedenis van onrecht, die geheel en al behoort tot de schepping die ertoe bestemd is te worden afgebroken. Voor wie op zijn wijze gelooft, staat Markion dan ook geen voortplanting toe:¹⁰ zij of hij hoort immers tot het nieuwe zijn, dat nu al leeft als de engelen in de hemel, waar niet uitgehuwelijkt noch ten huwelijk genomen wordt – bepaald een wonder dus, dat zijn kerk het enige eeuwen heeft volgehouden, een heel wat groter wonder dan dat van een orthodoxe, kinderrijke volkskerk!

Deze Markionitische crisis nu heeft voor de hoofdstroom, de katholieke tak van de christenheid, tenminste twee gevolgen gehad: de opstelling van een *regula fidei* en de canon. In de *regulae fidei*, ofwel de doopsymbolen waarvan ons tal van varianten bekend zijn, vallen de belijdenis van de eenheid van de Vader en Schepper met de Zoon en Verlosser aan het begin, en de nadruk op het vleselijk karakter van het opstandingslichaam aan het slot het meest op in hun antimarkionitische spits. Maar ik zou zeggen dat het ook daartussen niet ontbreekt. Aangezien ik in de gelukkige omstandigheid verkeerde al vroeg over de door de organisatoren opgestelde stellingen voor deze studiedag te beschikken, had ik de gelegenheid stelling 2, over het ontbreken van Israël in de geloofsbelijdenis, bij een schriftelijk tentamen Belijdenisgeschriften eens voor te leggen aan de studenten. Zouden jullie Israël, dat *expressis verbis* evident ongenoemd blijft, toch ergens in de tekst van het zogenaamde Apostolicum kunnen veronderstellen? vroeg ik. Daar kwam een reeks van suggesties uit voort – bijvoorbeeld bij het artikel van de ‘gemeenschap der heiligen’, welke nogal wat studenten vandaag de dag niet zonder Israël kunnen denken, dat zal u bemoedigen!¹¹ –, en ik heb ze vrijwel zonder uitzondering goed gerekend, maar als bepaald adequaat zie ik zelf een verwijzing naar het artikel, dat de Zoon ‘ontvangen is van de heilige Geest, geboren uit de maagd Maria’. In deze formulering komen immers twee zaken in niet-antithetische zin samen. Aan de ene kant het motief van de maagdelijkheid, waaraan Markion zo hechtte: het

nieuwe, dat deze zoon belichaamt, staat *niet* in het verlengde van de onrechtgeschiedenis tot nu toe. Het Woord komt, zelf geschiedende, in de geschiedenis, doch reproduceert die geschiedenis niet. Maar ook is er de naam van dat Joodse meisje Mirjam, in wie als in een tweede zuster van Mozes, en ook wel enigszins als een tweede Hannah, moeder van Samuël, in de geest van Israëls profeten al die vrouwen en moeders in Israël samenkomen, uit wie de Messias voortkomt (vgl. Op. 12:1). Het messiaanse komen, de doorbraak van het nieuwe, wordt dus 'in het vlees getrokken', om het met Kohlbrugge's commentaar op Matteüs 1 te zeggen, en aan het belijden van dit israëlitische vlees onttrekt het Credo zich niet. Denk aan Galaten 4:4: toen de volheid des tijds gekomen was, heeft God zijn Zoon uitgezonden, *geboren uit een vrouw, geboren onder de wet*. We weten, dat Markion de gecursiveerde woorden uit dit vers van zijn bewonderde leermeester Paulus in zijn *Apostolicon* heeft weggelaten¹² – hoe kon het ook anders?

Met de tweede bepaling, 'geboren onder de wet', is meteen ook het andere gevolg van de Markionitische crisis aangeduid: de 'redding' van de Torah voor de canon van de christelijke Schrift, zij het in de vorm van het 'Oude Testament'. De wet hoort bij de Christus, want zij getuigt van hem en hij heeft zich naar haar gevoegd juist als degene die haar *telos*, haar (doel)einde vormt (Rom. 10:4). 'Gij die de Heer zijt en de Geest / die van de aanvang is geweest / Gij hebt U onderworpen aan / de letter van ons voortbestaan', dicht Willem Barnard (LB Gez. 164:2) en daar heb je alles bij elkaar: de aanvang (Schepping), de letter (Wet), het voortbestaan (die Zeugung). Barnard voelt zich niet voor niets zo thuis in de patristiek, die de letters zo leest dat ze altijd andere letters oproepen. Ik sprak van de hermeneutiek van Paulus met die dubbele beweging: wat er in Christus geschiedt, is 'naar de schriften', en wat die schriften schreven, is 'voor ons, aan de (doel)einden der aionen' geschreven. In zekere zin is de hele allegorese een uitwerking dáárvan. Ik weet wel: er zit ook een andere dimensie aan. Er steekt ook veel platonisme in, dat voor de letter geen interesse opbrengt tenzij deze verwijst naar het hogere, geestelijke, dat wil opstijgen van het vlees, de historie vandaan. Daar zat trouwens ook een interesse in die ons nog steeds niet geheel vreemd is. De Grieken in Alexandrië stoorden zich aan Homerus, met de platte slippertjes die zijn goden plachten te maken, de Joden ter stede stoorden zich evenzeer aan het gewelddadig karakter van veel van de verhalen in hun schriften. Hoe zó te lezen, dat een ontwikkeld cultuurmens, dat hier grote morele bezwaren heeft, toch zin en zinnebeeld in die oude verhalen kan vinden? Dat was de vraag, en dat is ze vaak nog. Toch zou ik zeggen dat deze uitlegmethode – door de synagoge na Philo wellicht vooral daarom verlaten, omdat haar concurrent, de ekklesia, ermee wegliep – niet te reduceren valt tot haar platonisme. Er blijft ook die vraag waar Paulus al mee zat: als de tijd kort is, en het einde nabij, als wij leven in de dagen van de messias, hoe kan dat nieuwe dat gebeurt dan toch in een zekere breedte verhaald worden? Noordmans zegt het zo fraai in zijn *Augustinus*: de eeuwen van de kerk zijn nog maar weinige, maar de jonge kerk kan neerzetten wat haar overkomt dankzij de altijd jonge getuigen van het Oude Testament.¹³ Goed, dat is alles alleen maar 'illustratie', zegt uw stelling 1. Het zij zo, al voegt Noordmans toe: het vult ook aan, ja het verleent de christelijke prediking pas substantie. En vanwege die substantie vraag ik mij wel af: waar komt dan in de vroege christenheid die enorme energie vandaan, die drang om ál de schriften te lezen met het oog op de Christus? Neem een kerkvader als Cyrillus van Alexandrië: bekend om zijn strijd tegen Nestorius, berucht om zijn jodenvervolging, maar wel ons maar liefst vier banden van de *Patrologia Graeca* nalatend met geschriften over het Oude Testament, waaronder een *Glaphyra* op de boeken van Mozes, een Jesajacommentaar en een commentaar op het boek van de 12

profeten.¹⁴ Tekstkritische edities ontbreken vaak nog, en ondanks Daniélou en de hele herbronningsbeweging van de vorige eeuw is het materiaal nog lang niet uitputtend onderzocht, terwijl wat onderzocht is weer herlezing vergt nu er vooral vanuit de joods-christelijke dialoog in de Verenigde Staten op wordt aangedrongen op de interactie, althans de verwantschap tussen gelijktijdige rabbijnse en patristische exegese te gaan letten.

I-3.

Augustinus, van wie ik al sprak, vervult ondertussen voor Löwith een sleutelrol in de wording van het historisch besef. In zijn vroege werk lijkt het nog, of alleen God en de ziel, de ziel en God de centrale rol spelen. Een mens keert in tot zichzelf om vandaar boven zichzelf uit te stijgen, via de *interiora* tot de *superiora*.¹⁵ Maar de christelijke boodschap van de humilitas, de ootmoed, bréékt dit neoplatoonse schema: want er is geen weg van het zelf tot God zonder de storing door de ander, zonder het gezag van de *exteriora* dat de mens leert in nederigheid zijn weg op aarde te gaan. In zijn pastorale praktijk laat de bisschop die storing steeds meer tot zich toe. En zo komt de geschiedenis dus wel degelijk binnen. In het geweldige systeem van correspondenties, waarbinnen men de wereld binnen het *corpus christianum* nog eeuwenlang zou ervaren, verwijzen die beide naar elkaar: de innerlijke weg van inkeer naar binnen, omkeer naar buiten en toekeer naar boven enerzijds en de weg van het volk Gods door de geschiedenis van val, verlossing en tegemoet gaan van de eeuwigheid anderzijds. Verticaal wordt de geschiedenis doorsneden door het geheim van het goddelijk oordeel, horizontaal is er de gang van de *historia*, waarvan het Oude Testament spreekt, die tegelijk een *prophetia* bevat die vóórwaarts wijst: de providentiële leiding in de richting van de hemelse stad.¹⁶ Hier lijkt dus zoiets als een ordening te worden aangebracht, een samenhang in het wereldgebeuren die vanuit de moderne tijd als ‘wereldgeschiedenis’ verschijnt. Dat wordt nog versterkt door het schema, van apokalyptische herkomst, waarin de grote wereldrijken hun plaats krijgen: de twaalf eeuwen van Babel, die verdubbeld worden in de twaalf eeuwen van Rome (want het heidendom herhaalt zich immer, het loopt in kringetjes rond...¹⁷) en daartegenover de éne werkelijkheid van de stad Gods in haar beide bedelingen, of (met het kosmische schema naar Genesis 1) van haar zes dagen, waarop de zevende volgt aan gene zijde, in de eeuwigheid van het hemelse Jeruzalem. Het lijkt op een wereldhistorisch schema, een overzicht van het goddelijk handelen, zegt Löwith, maar het is het nog niet. De gewichten zijn immers niet gelijk verdeeld: het heidendom is gaande, de messianiteit is komende. Bovendien is er de verticaal, die de geschiedenis doorsnijdt, en is er het raadsel, omdat wij de oordelen van de eeuwige God niet kennen. Alles wat profetie is, of allegorie, heeft welbeschouwd bovenal een verwijzend karakter. Het gaat om *signa*, tekenen van de komende werkelijkheid, hier en daar, met tal van herhalingen en kruisende lijnen.¹⁸ Het zijn wel oefeningen voor historisch besef, maar uiteindelijk is het historische ondergeschikt aan iets anders. Je kunt, anders gezegd, met Augustinus nog verschillende kanten op. Je kunt je op hem beroepen voor een mystiek van innerlijk ervaren, een terugtocht uit het veld van de wereld en de wereldpolitiek – al zal je dan de latere bisschop goeddeels moeten negeren. Of je kunt hechten aan zijn historische schema’s, de letterlijkheid die de eerste laag vormt voor het geheel van verwijzingen naar méér dan dat, de concreetheid van de Jood ook die hij bij alle polemiek laat staan – al blijf je dan bij hem in de sfeer van het vóórlaatste, in wat nog niet de eeuwigheid is:¹⁹ misschien wel een rest van de messiaanse tijd die bij de apostelen een derde instantie vormde tussen vergankelijke tijd en eeuwigheid, maar die de kerkvader zó vrijwel niet meer lijkt te kennen. Hoe dan ook:

er is wel een vaag voorgevoel van zoiets als historisch besef, maar het geloof zélf doorloopt geen geschiedenis.²⁰ En zo zal het ook blijven voor de navolgende eeuwen van de latijnse christenheid die zich in zo hoge mate op Augustinus beroepen.

Intermezzo

Voordat we ons nu wenden tot de vroegmoderne doorbraak van het historisch besef, is het misschien goed om ons bij wijze van intermezzo de vraag te stellen of, als het antieke christendom dan tegelijk oorsprong van en blokkade voor het historisch besef vormde, dit met het rabbijnse jodendom dan misschien anders ligt. Hoewel ik me daarmee buiten mijn vakgebied waag, wil ik er toch wel een vermoeden over uiten. Ik zou zeggen: nee, ook daar kon het niet tot ontplooiing komen, zij het om een andere reden. De profetie, zei Cohen, leerde het mensengeslacht geschiedenis kennen. Maar wat kon Israël met de profetie, los van het land dat ooit als klankbodem daarvan had gefunctioneerd? Het was toch niet zonder reden, dat waar in het christendom de profetie werd teruggebracht tot vooruitwijzing naar de Messias, deze in de synagoge werd ingekort tot haftarah ná seider. Haar eeuwigheid kende het Joodse volk in zijn wetsobservantie en in zijn Zeugungen van geslacht op geslacht.²¹ Van de wereldgeschiedenis had zij bij uitstek te lijden, maar de kans erin op te treden en er haar te feilen in te ontdekken – waar toch de bijbelse profetie over handelt – werd haar ontnomen. Hermann Cohen moet dus niet zonder reden de eeuwen van het getto overslaan om vanuit zijn emancipatieprogramma en ter wille van zijn Kantse toekomstpathos op de profeten te kunnen teruggrijpen, zou ik denken... maar ik word op dit punt graag tegengesproken door beter geïnformeerde zegslieden.

II-1.

De vroegmoderne tijd dan. De bewegingen van re-naissance en re-formatie pretenderen een 'terug' te vertegenwoordigen naar wat verloren was. Dat alleen al vraagt om onderzoek: wanneer ging het dan verloren? En hoe? En zijn we soms bedrogen? (is de *donatio Constantini* wel echt? Stamt het Apostolicum wel van de apostelen?). Ingrijpender nog is de slijtage van het metafysische wereldbeeld. Het geheel van correspondenties valt uiteen, de allegorese wordt verdacht – al zal ze in de barok nog een, sterk kunstmatige, terugkeer beleven. Als de verticale lijn echter niet zo maar een zinvol verband meer biedt, komt voor het heil op de horizontaal, die daar ooit veilig was ingebed, groter druk te liggen. De lijn Schepping – val – verlossing, als historisch 'waar gebeurd' wordt dan, het sterkst bij de gereformeerden, tot sjibbolet van orthodoxie, al is de verwijzing naar de meer mystieke weg die van de wereld vandaan naar binnen en vervolgens naar boven voert daarin nog niet verdwenen: denk aan de nadere reformatie. Het is de tijd waarin de leer van de *providentia*, voorzienigheid een bijzondere nadruk verkrijgt, want langs die weg wordt in de cultuur over zin en onzin van het gebeuren gecommuniceerd. Ik zeg welbewust: zin *en* onzin, want we moeten ons er niet op verkijken. De liederen van Paul Gerhardt, ze lijken zo naïef en optimistisch. 'Alle dingen hebben tijd / maar Gods liefde eeuwigheid' (LB Gez. 426), jaja, het lijkt een kalme berusting te ademen. Maar vergissen wij ons niet. Het klinkt op midden vanuit de grootste verschrikkingen van de 30-jarige oorlog, werkelijk 'het duister van de tijden'. 'Het aardse lijden heeft geen plek naast het lijden van Jezus', zegt stelling 4. Weten wij dat werkelijk, kunnen wij dat weten van een vorig geslacht? Ik geloof er niets van. Er is geleden, diep geleden, aan het raadsel van de geschiedenis. De providentie, niet in haar stoïsche maar in haar christelijke zin, duidt op een raadsel: de wegen van God die duister zijn, maar die omdat zij de wegen van déze Ene zijn voor het geloof niet buiten

de weg van het heil kunnen staan. Dat is geen zingeving van het zinloze, dat is een vasthouden in geloof ook als dat geloof niets meer in handen heeft. We mogen dat bloed-*armoede* noemen (zie de titel van deze studiedag), maar het is was dan ook wel de manier om vol te houden in een bij uitstek armoedige tijd.

II-2.

De Voorzienigheid zal het ook zijn, die in de dan volgende tijd een toegangspoort vormt tot de ruimte van de Verlichting.²² Zij is echter daar nauwelijks nog een *persona*, een Woord dat daad is.²³ Ze vormt veeleer de uitdrukking van een orde, een wetmatigheid, die gekenmerkt wordt door causaliteit en finaliteit: alles heeft een oorzaak en alles gaat ergens naar toe, en het Opperwezen staat daarvoor garant. Waarom dat Wezen nodig was, is niet geheel duidelijk. Blijkbaar bestond er een behoefte, het nieuwe wereldbeeld dat uit de resultaten van de experimenten van de natuurwetenschappen werd opgebouwd van een innerlijke wijding te voorzien. Hoe dat ook zij: het Opperwezen staat voor enerzijds de algemeenheid en anderzijds de finaliteit van het wereldgebeuren. *Algemeenheid*: dat is het nieuwe moment in het historisch besef. Men heeft de godsdienstoorlogen meegemaakt, de enorme slachtpartijen die – welke belangen en motieven er ook achter mogen hebben gezeten – in de naam van een confessie waren gevoerd, en men was daar moe van, doodmoe. Onpartijdigheid was nodig in de geschiedschrijving:²⁴ ook tussen kerk en ketters was het allerminst nodig op voorhand partij te kiezen voor wat voor rechte leer, ja zelfs voor welke religie dan ook: allen horen erbij, allen moeten verantwoording kunnen afleggen voor het geheel. Tegelijk had men het gevoel, dat waar een dergelijke publieke cultuur van verantwoording ontstond, de mensheid waarlijk voortgang maakte op de weg van de 'Erziehung des Menschengeschlechts' (zoals Lessing zou zeggen): dat is het element van *finaliteit*, het is moeilijk, maar we gaan ergens naar toe. Het voorzienig Opperwezen doet nog enige tijd dienst als drager van dit pedagogisch project, totdat – naar het bekende voorbeeld – de aardbeving van Lissabon aan Voltaire de gelegenheid biedt ook daarvan afscheid te nemen: aan de loop van het gebeuren in natuur en geschiedenis valt het bestaan van een goede God niet af te lezen.²⁵ Het is hem trouwens ook, zo schrijft Voltaire tegen Bossuet, niet duidelijk waarom er nu bij een schets van het algemene geschiedsverloop zoveel aandacht moet worden besteed juist aan de rol van de Joden in de oudheid: zo belangrijk was vanuit een algemeen gezichtspunt wat in een uithoek te Palestina gebeurde nu toch werkelijk niet!²⁶

Dat is de grote vraag bij het verlichtingsdenken, en ook datgene wat een christelijk *méédenken* daarmee bemoeilijkte: in hoeverre liet het toe, het contingente te honoreren, dat wat vanuit het algemene onaanzienlijk is? Op zijn minst het volstrekt contingente gegeven van de komst van de Christus moest toch in een christelijk denken over de geschiedenis kunnen worden verdisconteerd? Op dit punt zou het Hegel zijn, die de Verlichting ten einde wist te voeren en naar hij meende met het christendom te verzoenen, door ook deze tegenwerping te verdisconteren: de weg van de Rede in de geschiedenis gaat bij hem door de ontkenning heen, de Logos, de redelijkheid durft zich te laten kruisigen om aldus, de negatie in zich opnemend, tot vervulling te komen. Op deze wijze is er ook geen voorzienigheid meer nodig, die van buiten aan het gebeuren richting geeft, maar waait er een Geest die in het gebeuren opgaat, zich eraan durft te verliezen en uiteindelijk toch triomferend boven komt. Laat een hegeliaan zich schokken door de geschiedenis? – dat is de grote vraag, sinds Kierkegaard talloze malen gesteld. Hij laat de negatie toe, de dood, ja zelfs de dood van God, maar aangezien deze, ja elke negatie uiteindelijk noodzakelijk is in het wereldhistorisch proces, weet hij ook op

voorhand dat de reactie op deze schok het laatste woord niet kan hebben. Voor Löwith is het zo, dat de progressieve geschiedenisvisie van de moderniteit in Hegel zijn voltooiing vindt. Hij treft er nog steeds een residu aan van wat Cohen als de inbreng van Israëls profeten benoemde: een hardnekkig uitzien naar de toekomst. Maar, meent hij, doordat deze profetische notie hier is ingegaan in het historisch proces, en er niet meer als bij Augustinus een verschil rest tussen tijd en eeuwigheid, waarin de historie altijd alleen maar kan verwijzen, langs de weg van tekenen, en dus altijd ten dele, stukwerk blijft, is nu de hele last van het heilsgebeuren op het universele historisch proces als zodanig komen te liggen. Dat is een christelijke erfenis aan de moderne cultuur, maar een hoogst dubbelzinnige! Ik herinner mij, dat de bekende *opinion leader* Paul Scheffer, die bij het einde van de koude oorlog betrokken was vanuit een sterk engagement met de protestbeweging tegen de socialistische machthebbers in het roomse Polen, dit na 1989 als les trok uit het falen van het marxisme, dat althans in zijn hoofdstroom (er waren ook altijd tegengeluiden) sterk horig aan Hegel is geweest: de marxisten hadden vergeten welk een wijsheid er lag besloten in een denken als dat van de kerk van Rome (hij zal vooral gedacht hebben aan Augustinus), die de zevende dag, de eigenlijke dag des heils, altijd jenseitig had gehouden en die daarmee had voorkomen aan aardse processen een verwachting te verbinden die zij onmogelijk konden waarmaken.

II-3.

Nu loopt het christendom niet af met Hegel en diens dood van God in het historisch proces – hoewel fascinerend genoeg contemporaine wijsgeren als Gianni Vattimo en Slavoj Žižek dat wel suggereren.²⁷ Op zijn minst is er de reactie op de Verlichting geweest van de Romantiek, die heeft gehamerd op het contingente, het particuliere als het waarlijk historische. En zo heeft de 19^e eeuw – niet zonder voorbereiding in eerdere tijden, bijvoorbeeld in de gereformeerde foederaaltheologie van de latere 17^e eeuw – ook de reactie gekend van de Heilsgeschiedtliche Schule (J.Chr.K. Hoffmann, Erlangen e.a.) en varianten daarvan, die tegenover de universele geschiedenis van de vooruitgang de nadruk legden op de geschiedenis van de achtereenvolgende verbonden van de God van Israël en de Vader van Jezus Christus met zijn verkorenen. Vaak met een anti-dogmatisch pathos streefde men na, de bijbel na te vertellen – dat was dan de bijbel zoals zij zichzelf aandient, lijkt aan te dienen – het eerste mensenpaar in het paradijs, de toren van Babel, het bestaan van engelen, allemaal ‘echte feiten’²⁸ –, tamelijk los van enige hermeneutische reflectie. ‘Aantoonbaar handelen van God in de geschiedenis’ is op deze lijn van redeneren allermint ‘taboe’ (stelling 10), alleen is de methodiek van dit ‘aantonen’ behoorlijk problematisch. Wat voor Augustinus nog ‘tekenen’ waren, zijn hier in een quasi-moderne zin van het woord ‘bewijsbare feiten’. De bijbel vertelt geschiedenis. Ja, dat is onmiskenbaar waar. Maar op grond waarvan weet je, dat dit te midden van al die geschiedenissen van alle volkeren dé geschiedenis is? Valt dat af te lezen aan het geschiedsverloop, aan wonderen die plaatsvinden, voorspellingen die uitkomen? En op grond waarvan weet je, dat die bijbelse geschiedenis zich uitgerekend bij jouw groep, jouw natie, jouw type vroomheid voortzet? Veel Heilsgeschiedtler waren in dit type vragen behoorlijk naïef, en zij konden dat zijn omdat hun christelijke identiteit voor hen zonder meer vaststond. Het bestaat nog steeds, dit type, als ik het wel heb vooral in evangelicale kring, en ook bij een bepaald type christen-zionisten. Maar wanneer het de benodigde nadere hermeneutische reflectie wel bij zichzelf toelaat, zal het al snel weer terugvallen op het inzicht van Löwith, waarmee we begonnen: een dergelijk besef schept wel een verhouding tot de geschiedenis, maar zal tegelijk het zicht op de geschiedenis vermoedelijk minder verhelderend als wel vertroebelen, omdat het

namelijk in de kern van de zaak om een gelóófsvisie gaat, die in dit geval op het historisch gebeuren wordt geprojecteerd. Nee, deze vrome reactie op de moderniteit lijkt bij nader inzien aan te veel kwalen die ook de christelijke doorwerking in de moderniteit (tot Hegel aan toe) hebben belast, om in haar gangbare vorm geloofwaardig te zijn.

En zo geraken we met verschillende benaderingen en van verschillende zijden alom in een impasse. Op een nadere bewustwording van die impasse was u, als ik het goed heb begrepen, ook uit. Ik hoop u als theologiehistoricus te hebben geschetst, hoe de christenheid erin terecht is gekomen. Het is aan ons allen, te bezien of we er ook weer uit kunnen komen, en zo ja hoe.

Aantekeningen

¹ Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart etc.: Kohlhammer, 1953. Wikipedia vat zijn these kernachtig samen: 'The modern historical consciousness is derived from Christianity. But, Christians are not a historical people, as their view of the world is based on faith.'

² Hermann Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Eine jüdische Religionsphilosophie*, Wiesbaden: Fourier, ²1978, 291, 305 (Kap. 'Die Idee des Messias und die Menschheit').

³ Löwith, *a.w.*, 26.

⁴ Franz Overbeck, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlass herausgegeben von Carl Albrecht Bernoulli (1919)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, ²1963, 20v.v.

⁵ Franz Overbeck, *a.w.*, 66.

⁶ Giorgio Agamben, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2006, 74-92.

⁷ Rudolf Bultmann, *History and Eschatology: The Presence of Eternity (Gifford Lectures 1954-55)*, Edinburgh: The University Press, 1962.

⁸ Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom Fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig: J.C. Hinrichs, ²1924, 67.

⁹ Harnack, *a.w.*, 102.

¹⁰ Harnack, *a.w.*, 148.

¹¹ Vgl. Zondag 21, Frag. 54 van de Heidelbergse Catechismus: 'Was glaubstu von der heiligen allgemeinen Christlichen Kirchen? Antw. Dass der Son Gottes auss dem gantzen menschlichen geschlecht / jhm ein ausserwelte gemein zum ewigen leben / durch seinen geist vnd wort in einigkeyt des waren glaubens / von anbeginn der welt / bis ans end / versammle schütze und erhalte / vnd dass ich derselben ein lebendiges glied bin / vnnnd ewig bleiben werde.' De geursiveerde woorden geven aan dat de ware kerk al in het paradijs begon. Het oudtestamentische Israël behoort dan dus tot de ene kerk. Israël 'komt' dus wel in de Heidelberger 'voor'. Maar van een tweeslag van Israël als volk van de verkiezing en de ekklesia uit Jood en heiden weet de Catechismus niet.

¹² Harnack, *a.w.*, 74*.

¹³ Noordmans, *Augustinus* (1933), 167; *Verzamelde Werken III*, Kampen: Kok 1981, 152.

¹⁴ J.C. van Loon, *The Christology of Cyril of Alexandria. Milestone on the Road to Chalcedon*, Culemborg 2007, ix-xii; 589-590.

¹⁵ Augustinus, *De vera religione* (ong. 390), XXIV.45-XXXVI.67; XXXIX.72.

¹⁶ Augustinus, *De Civitate Dei*, XVI.2 et al.

¹⁷ Augustinus, *De Civitate Dei*, XII.14 slot.

¹⁸ Augustinus, *De doctrina christiana* I.1-I.iv.4.

¹⁹ Wessel H. ten Boom, *Profetisch tegoeed. De Joden in Augustinus' De Civitate Dei*, Kampen: Kok, 2002, 246.

²⁰ Löwith, *a.w.*, 154: 'Augustins Glaube bedarf keiner geschichtlichen Entfaltung, weil der Geschichtsverlauf als solcher das zentrale Mysterium der Fleischwerdung Gottes weder hervorbringen noch aufsaugen kann. Der Glaube daran durchbricht alle geschichtlichen Entwicklungen und Krisen. Abraham, Moses und Christus bezeichnen zwar eine heilsgeschichtliche Folge des Glaubens, sie begründen aber keine Geschichte der christlichen Religion.'

²¹ Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Den Haag: Martinus Nijhoff, ⁴1976, 331. Dritter Teil, erstes Buch, Die Verheissung der Ewigkeit.

²² Voor Löwith belichaamt de Verlichting een proces van secularisering van de christelijke geschiedenis­theologie. Daarin is hij indertijd sterk bestreden door Hans Blumenberg, die het moderne bewustzijn bovenal als verzet tegen de christelijke heilsverwachting schetst. Zie bijv. zijn *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.

²³ C.W. Mönnich, ‘De Verlichting over de schepping’, in: E.J. Beker en J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek. Deel 2*, Kampen: Kok, 1979, 37-50.

²⁴ Denk aan het vele malen herdrukte werk van de piëtist Gottfried Arnold (1666-1714) met zijn bovenkerkelijke standpunt: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzerhistorie*.

²⁵ Een recent overzicht is te vinden in de paragraaf ‘Hoe de voorzienigheid achter de horizon verdween: De secularisatie van de geschiedenis van Bossuet tot Concordet’, in: Rudolf Boon, *Ons cultureel draagvlak. Wat is ermee gebeurd?*, Soesterberg: Aspekt, 2008, 164-174.

²⁶ Gecit. bij Löwith, *a.w.*, 105.

²⁷ Zie recentelijk: Slavoj Žižek, John Milbank, *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?* Cambridge Mass. / London: MIT Press, 2009.

²⁸ K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich: Zollikon 1947, (553-561) 558.