

Is de christelijke leer, zoals die historisch gegroeid is,  
beïnvloed door het Griekse dualistische denken?

# Inhoud

Inleiding.....	3
1. Het dualisme tussen God en mens.....	5
2. Het dienen van God.....	7
3. De concurrentie gedachte.....	10
4. Loon.....	12
5. Hemel en aarde.....	15
6. Mens en schepping.....	17
7. Bekering en evolutie.....	19
8. De mensheid.....	21
9. Conclusie.....	23

Vreemde Verleiding is aangeduid door V.V.

De 2<sup>e</sup> reformatie is aangeduid door 2 R.

Motto: "Veni Creator Spiritus".

## Inleiding

Wanneer men het laatste hoofdstuk van V.V. leest, heeft men het gevoel de sleutel tot het verstaan van beide boeken gevonden te hebben. Violet is gegrepen door de geschriften van Teilhart de Chardin en heeft zich afgevraagd of de grote lijnen van zijn leer die T. zelf trekt vanuit de paleontologie en de evolutie ook niet in de bijbel aanwezig zijn. Hij meent deze gevonden te hebben in het O.T. in de leer van het verbond tussen God en de mens en in het N.T. in de vernieuwing van de mens tot kind van God met het uiteindelijke vooruitzicht dat God alles in allen zal zijn. Dat de christelijke orthodoxie zoals die in de loop der eeuwen ontstaan is andere lijnen heeft gevolgd, schrijft hij toe aan de invloed van het Griekse denken. Door deze te elimineren komt hij tot een opvatting der christelijke leer die meer in overeenstemming is met Teilhart.

Zijn hele conceptie is groots en origineel van opzet en een verrijking van het christelijke denken. Dit willen we vooropstellen vóór de volgende kritische opmerkingen gemaakt worden.

Het hoofdbetoog van V. is een verwerping van het dualisme in het christendom, hij ziet dit als een nawerking van het Griekse denken en stelt daartegenover het Hebreeuwse denken. Zijn betoog is, met uitzondering van het stuk over de reformatie, meer dogmatisch dan dogma-historisch van aard en de stelling dat het dualisme in de christelijke leer af te leiden is uit het Griekse dualisme evenals het onderscheid tussen het Griekse en Hebreeuwse denken, fungeert meer als werkhypothese dan als conclusie. Wij menen daarom dat de tegenwerping ook dogmatisch mag zijn en zou kunnen bestaan in het aantonen dat wat in het christendom aan dualisme aanwezig is een legitiem bijbelse oorsprong heeft.

Dat de christelijke theologen bekend waren met het Griekse denken behoeft niet te betekenen dat zij het dualisme overnamen. Spinoza deed het ook niet, het Griekse dualisme verwierp hij en het bijbelse kon hij uitschakelen door het te verklaren als een noodzakelijke aanpassing voor eenvoudige mensen. Hij kwam tot gedachten die lijken op die van P. en Teilhart.

Dat de christelijke theologen die wel dualistische opvattingen hadden deze uit het Griekse denken hebben overgenomen zou bewezen moet worden. Op zichzelf ligt het immers meer voor de hand dat zij ook op dit punt zich tegen het heidendom zouden afzetten. Juist het feit dat zij dit niet gedaan hebben, is een aanwijzing ervoor dat zij de dualistische gedachten in de bijbel gevonden hebben en ze ondanks het feit dat zij die ook in het Griekse denken aantreffen wel moesten aanvaarden.

De bezwaren die wij tegen dit punt in de boeken van V. hebben en die op de volgende bladzijden uitgewerkt worden, menen wij in de volgende hoofdzaken te kunnen samenvatten.

1. Het christendom is niet zo dualistisch als V. het – soms zelfs een beetje karikaturistisch – doet voorkomen.
2. In zoverre het christendom dualistisch is, vindt dit zijn oorsprong in de bijbel.

## 1. Het dualisme tussen God en mens.

Bij de theologische stof die V. behandelt is er sprake van twee soorten dualisme. In de eerste plaats waar het gaat om de tegenstelling tussen transcendentie en wereldse werkelijkheid, God-mens, hemel-aarde, jenseits-diesseits. In de tweede plaats het dualisme tussen geest en stof, ziel en lichaam. Daar V. geen pantheïst is en evenmin een materialist of psychisch monist zal hij deze beide dualismes ook wel aanvaarden. Wanneer we met vragen uit dit denkschema bij de bijbel komen, merken we dat deze ze niet behandelt, maar evenals elk mens in het gewone, niet filosofische spreken, wel van deze tegenstellingen uitgaat.

Wat bedoelt V. nu als hij zegt dat het dualisme een kenmerk is van het Griekse denken en van daaruit, dus buiten het oude testament om, in het christendom terechtgekomen is? Het Griekse dualisme plaatst God buiten de wereld, de goden verschijnen wel eens en grijpen wel eens incidenteel in, maar verder leven zij hun eigen leven in hun eigen wereld die een andere is dan die der mensen.

Een dergelijke voorstelling hebben volgens V. veel christenen ook. De mens heeft zijn eigen leven in deze wereld en God woont in de hemel en die twee zijn gescheiden. Hij stelt de wetten voor zijn dienst, met straf op de overtreding en loon op de vervulling ervan. Hij heeft zijn Zoon gegeven tot een verzoening van de zonden en wacht nu af of de mens dat evangelie der verzoening aanneemt of verwerpt. Overigens ziet Hij van boven af op het leven neer en grijpt in bijzondere gevallen in door een wonder.

Dit is volgens F. de opvatting – en de misvatting – geweest van het christendom en de oorzaak van zijn verval in deze tijd.

Bij deze dualistische verhouding van God en mens past dan dat andere dualisme van ziel en lichaam. Het tijdelijke lichaam behoort bij de aarde en de eeuwige ziel bij de hemel en dat geeft in het aardse leven een voortdurende concurrentie. Het woord van Jezus: ‘wat baat het u of ge de gehele wereld wint en schade lijdt aan uw ziel’, wordt opgevat als een oproep tot wereldverzaking en hemelverlangen. Het lichaam is de drager en het uitgangspunt van de ziel en de aarde een startbaan voor de hemel.

Bij deze tekening van het historisch christendom kan V. telkens een boeiende vergelijking met de bijbel maken. In het Hebreeuwse denken leeft Jahweh bij en met zijn volk, Hij begeleidt hun geschiedenis. Wanneer Hij daarin straffend en zegenend optreedt, geeft Hij er rekenschap van. Hij geeft hun de wet (of eigenlijk: Hij is hun wet en het houden daarvan of eigenlijk: het blijven bij Hem) brengt zegen en leven en het verwerpen brengt de dood. Hij maakt zich bekend en gaat met zijn volk mee en voert hen uit Egypte door de woestijn naar het beloofde land en zo voert Hij de mensheid door haar geschiedenis naar zijn Rijk. Het leidmotief is

daarbij 1 Cor.15:20-29. Christus is de eerste die deze weg is gegaan en in Hem en door Hem de zijnen totdat God alles in allen is.

In tegenstelling tot het christendom dat uit het Griekse denken een dualistisch wereldbeeld en een deïstisch godsbesef heeft overgehouden, berust het godsbesef van Israël op een persoonlijke ontmoeting. De radicale reformatie van het christendom is een overgang van dit Griekse naar het Hebreeuwse denken. De gelovige mens wordt zich bewust dat zijn geloof niet langer kan zijn een daad van overgave aan een buiten deze wereld bestaande God, maar een beleven van zijn eigen bestaan in deze wereld als godsontmoeting. (V.V. 105)

Dit is een centrale gedachte die ook op de omslag staat: ‘de aardse werkelijkheid is de ruimte voor de ontmoeting met God’. Nu kan dit een vanzelfsprekende zaak zijn, want de aardse mens kan niets en niemand ontmoeten dan op de aarde, d.i. in de ruimte waar hij zich zelf bevindt. Maar zo bedoelt V. het niet. Het gaat hem niet om een neutrale ruimte waar twee partijen elkaar tegemoet treden, maar het aardse leven zelf is die ontmoeting. ‘Het bestaan zelf is door Christus het vermogen om als kinderen Gods te leven’. (V.V. 104)

Dat wordt uitgewerkt in de volgende moeilijke zin: ‘Het menselijk bestaan is krachtens de wording, de zelfverwerkelijking van het menselijk leven van de Zoon van de Vader door de inspirerende overschaduw van de Heilige Geest een creatuurlijke immanente deelname aan de interpersoonlijke verhoudingen van het transcendent goddelijk leven’. Als tekst wordt hierbij aangehaald: ‘Het woord is vlees geworden’ en als ik V. goed begrijp, verstaat hij hier niet alleen onder dat Jezus de lichamelijke heeft aangenomen maar dat Hij in de menselijke natuur – in de mensheid – is ingegaan; zodat het vlees weer kan beginnen Woord te worden: ‘De wordende mensheid is volle verwerkelijking van de menswording van de Zoon van de Vader door de overschaduw van de Heilige Geest’. (V.V.131)

Dit alles staat inderdaad wel ver af van het deïsme, de uitdrukking: ‘deelname aan het interpersoonlijke goddelijke leven’ geeft het ander uiterste weer, maar behoort niet tot de Hebreeuwse gedachtewereld. Het is m.i. een hoogst ongelukkige weergave van wat in het O.T. het verbond met God genoemd wordt en in het N.T. de uitstorting des Heiligen Geestes, de inwoning Gods en het kindschap Gods.

Het gaat in de bijbel niet over eenheid of tweehed tussen God en mens maar over vijandschap of vriendschap. De tegenstelling tot het dualisme in het Griekse denken zou moeten liggen in een monisme of pantheïsme of een deïficatie van de mens en dat heeft het christendom afgewezen, maar dit wil nog niet zeggen dat ze daarmee in het Griekse dualisme is vervallen. Vriendschap, liefde, verbond, geven relaties tussen personen weer en veronderstellen altijd een tweehed. Als men uitgaat van de bestrijding van het dualisme loopt men gevaar in deze verhoudingen een beweging naar een eenheid te zien, een evolutie die uitloopt op het ‘God alles in allen’ waarbij de nadruk valt op het ‘God alles’ en de laatste woorden ‘in allen’ hun betekenis verliezen.

## 2. Het dienen van God

"De christen van onze tijd weet..... dat hij God slechts binnenwerelds kan ontmoeten, d.i. binnen de grenzen van zijn menselijk bestaan en binnen de aardse werkelijkheid Hij moet het valse alternatief van een Godgericht óf een mensgericht leven afwijzen. Hij ontmoet God overal waar een mens een appel op hem doet, waar een wereldse opdracht voor hem ligt." (2 R 160)

Aan wat in dit citaat gezegd wordt, ligt een vraag ten grondslag die ook altijd in het christelijk denken geleefd heeft: hoe kan een mens die de aarde bewoont en alleen maar op aarde kan leven en werken God dienen die in de hemel is?

In de polytheïstische godsdiensten kan dit ook inderdaad niet, men werkt op aarde en hoopt alleen maar dat de goden daarbij meewerken, althans niet teveel tegenwerken. Daarnaast dient men dan de goden en dat doet men in cultische, rituele en ceremoniële handelingen. In de cultus verlaat men de gewone wereld en staat voor de – nochtans gesloten – deur van Gods wereld. Hierin ligt een echt dualisme tussen hemel en aarde, tussen de godsdienst en het gewone leven in de wereld.

In Israël is dit patroon ook nog duidelijk zichtbaar in de tempelcultus maar daarnaast ligt in de Mozaische wet ook al duidelijk de ethische lijn en de ethiek betekent God dienen in deze wereld. Deze lijn heeft het christendom overgenomen en voortgezet, heel het N.T. wijst af van de cultus en heen naar de ethiek. Men kan moeilijk zeggen dat het christendom hier het Grieks dualistische patroon is blijven volgen en weer terug moet naar het Hebreeuwse denken. Hierin waren immers beide lijnen aanwezig en het christendom heeft bewust gekozen voor de ethische lijn.

Maar wat is er, als juist het westerse christendom zich geheel heeft ontwikkeld volgens de ethische lijn tot het humanisme toe, dan nog voor dualisme in de christelijke opvatting der godsdienst?

Er zijn in het spraakgebruik nog wel elementen over van de cultische opvatting. Dit komt tot uitdrukking als men de kerk een godshuis noemt en van de samenkomsten der gemeente spreekt als van eredienst en van de inzameling als de dienst der offerande. Maar de gemeente weet toch wel dat zij God moet dienen in het dagelijks leven. Vooral in de reformatorische kerken is de kerkdienst in de eerste plaats een dienst des Woords en dat wil niet zeggen het woord der aanbidding van de gemeente maar het Woord van God dat de gemeente haar opdracht geeft voor de dienst in de wereld. En eigenlijk geldt dit ook voor meditatie en gebed.

Maar als ik V. goed begrijp ziet hij eigenlijk in de hele christelijke ethiek nog een soort cultus. Want wanneer men de naaste dient en meewerkt aan goede toestanden in de wereld, kan het zijn dat het er eigenlijk om gaat om langs deze

omweg een transcendente God te dienen in plaats van met Hem zijn schepping tot voltooiing te brengen Dit is echter een erg theoretische benadering en in de persoonlijke belevens zullen beide samenvallen.

Het is geen kenmerk van het christendom tot nu toe dat het zijn heil gezocht heeft in cultus en mystiek, het heeft altijd geweten dat de twee grote geboden aan elkaar gelijk zijn en dat het dienen van God een opdracht in de wereld is. Maar het einddoel en de bestemming van deze dienst ligt niet in de wereld, want die breekt ons bij de handen af. Het wezenlijke van ons werk ligt niet in het resultaat maar in de liefde.

De klassieke bewijsplaats voor de stelling dat het dienen van de naaste dienen van God is, ligt in Matth. 25:35-46 waar Christus zich vereenzelvigd met de vreemdeling, de naakte, de gevangene, de hongerige en dorstige (2 R 150,151). Deze plaats heeft ook een ander aspect, namelijk dat de eigenlijke zin van onze dienst aan de naaste daarin ligt dat ze uit liefde geschiedt en daarom dienst aan Christus is. Als de hongerige even later toch van de honger sterft en als de naakte de kleren die wij gaven verkoopt om er drank voor te kopen of als de gevangene door ons bezoek niet getroost wordt dan heeft onze dienst geen effect gehad in deze wereld. Als we dan niet ontmoedigd zijn en er toch mee doorgaan dan doen we dat, omdat we weten dat onze werken niet ijdel zijn in de Heer. Als de waarde van onze liefdedienst lag in het nut dat ze sorteert dan zouden we er dikwijls pessimistisch over moeten zijn. Wij leven in een ondergaande wereld en tegelijk in het koninkrijk Gods en het een ontwikkelt zich niet uit het ander, maar zij zijn samen aanwezig tot de grote scheiding.

V. ziet deze dualiteit ook wel, maar meent dat het christendom die eeuwenlang vertekend heeft tot het dualisme van twee werkelijkheden: de wereld en het handelen van God én de wereld en het handelen van de mens. (2 R 12) Door dit dualisme zou God gedegradeerd zijn tot een bedreiging van de mens en de mens tot de concurrent van God. Voor hem is de ‘wereld van de mens de heilsruimte van het verbond en de leefruimte van het menselijk leven van Gods Zoon’.

Het dienen van God krijgt dan het karakter van het medewerken van de mens als partner van God. ‘Hij leidt de christen in geloof tot het engagement met de toekomst der wereld’.

Hier treft telkens die optimistische en idealistische kijk op de wereld waarover het N.T. toch beslist spreekt als een vijandelijke macht en waarvan Jezus zegt dat ze Hem niet kan ontvangen.

Paulus noemt zich ook een medewerker Gods, maar dan doelt hij niet op de wereld maar op de gemeente. Hierin ligt een essentieel verschil, F. ziet voortdurend over de gemeente heen naar Gods plan met de schepping.

In de bijbelse visie is de gemeente het bouwwerk Gods, de tempel Gods of – in een nog andere beeldspraak – het Lichaam van Christus of nog anders: de bruid die voor haar man versierd wordt. Dat kan van de schepping niet gezegd worden, integendeel telkens wordt er de nadruk op gelegd dat deze wereld voorbijgaat.

Het dienen van God is wel een dienst in de wereld – in tegenstelling tot de cultische tempeldienst – maar niet aan de wereld. Als men dit een dualisme tussen hemel en aarde wil noemen, is het toch geheel verweven met alles wat het N.T. zegt over de dienst van God en hoeft niet als Grieks insluipsel gezien te worden.

### 3. De concurrentie gedachte

Met het begrip concurrentie in tegenstelling tot het samenzijn in het Verbond brengt de schrijver het dualisme in de christelijke opvatting over godsdienst nogmaals scherp tot uitdrukking. Men kan echter niet zeggen dat de concurrentiegedachte vreemd is aan het Hebreeuwse denken; in het O.T. wordt God een naijverig God genoemd.

Als we willen nagaan hoe het begrip concurrentie in dit verband functioneert, moeten we verschil maken tussen cultische en ethische gedachtegang. Israël moest de tienden van zijn inkomsten aan God offeren en dit ging in aftrek van eigen besteding. Het een komt in mindering van het andere en hier kan men dus spreken van concurrentie, met dien verstande echter dat er geen sprake is van een voortdurend trekken en onderhandelen want er is een duidelijke en vaste afspraak.

Bij een ethische opvatting van de godsdienst verandert het klimaat helemaal, want hier eist God alles. Gij zult den Heer uw God liefhebben met geheel uw hart en met geheel uw verstand en met al uw krachten. En in het N.T.: weest dan volmaakt gelijk uw Vader in de hemel volmaakt is. De mens kan niet iets reserveren voor zijn zonde, er is geen concurrentie en geen afspraak.

Nu zijn er gebieden waar het ethische en het cultische een beetje door elkaar liggen en er zijn ook gebieden die tot geen van beide behoren maar neutraal zijn. In zich was het gebruiken der tienden geen zonde, het werd dit alleen omdat God het anders geboden had. De Israëlieten hadden het daarin gemakkelijk, ze wisten waar ze aan toe waren. Maar voor de christen is dat niet het geval en voor hem kunnen er omstandigheden zijn waarin hij de dienst van God inderdaad ziet als concurrerend met zijn aardse wensen. In werkelijkheid is hier dan sprake van een conflict van plichten. Wanneer iemand bijv. voor de keus staat of hij voor zijn vrijetijdsbesteding een ouderlingschap moet aanvaarden in dienst der kerk of extra werk moet doen ten dienste van zijn gezin. Of – een voor iedereen voorkomend geval – de vraag hoeveel van zijn inkomen hij zal weggeven voor godsdienstige en charitatieve doeleinden; aangenomen tenminste dat hij het deel dat hij niet weggeeft ook goed besteedt. Met het noemen van charitatieve doeleinden komen we al van het godsdienstige in het ethische vlak, maar toch nog in het gebied waar we het gevoel kunnen krijgen van concurrentie omdat de absolute eis, die geldt voor de keuze van het God dienen of de zonde, hier niet van toepassing kan zijn en er ook geen vast voorschrift is zoals bij Israël. In wezen ligt in al deze gevallen geen concurrentie maar een conflict van plichten, waarin de verbondsverhouding de gestalte krijgt van de leiding van de Heilige Geest.

Wanneer we werkelijk een concurrentie willen zien tussen God en de mens dan moeten we met Paulus het onderscheid maken tussen de oude en de nieuwe mens. Voor de oude mens is de dienst van God zowel als die aan de naaste en aan

de wereld inderdaad een concurrentie voor zijn dienst aan zichzelf. Maar men mag de gevoelens van de 'oude mens' niet als wezenskenmerk van het christendom zien. Dezelfde oude mens, die God als zijn concurrent ziet, zal, als hij Hem als zijn verbondspartner beschouwt, ook aan dat verbond ontrouw zijn.

## 4. Loon.

De dualistische verhouding die V. beschrijft hangt samen met de loongedachte. In de dienstverhouding tussen twee personen is er één die werkt en een ander die daarvoor het loon betaalt, resp. het doel doet bereiken waarvoor gewerkt wordt. V stelt daartegenover de gedachte van het verbond waarin twee partijen samenwerken om het doel te bereiken.

Ook hier is het moeilijk een tegenstelling te zien tussen het Griekse en Hebreeuwse denken. In de Griekse mythologie komt de loongedachte voor, maar evengoed dat goden de mensen helpen en met hen samenwerken. Omgekeerd is in het oude testament naast de verbondsgedachte ook de dienst- en loonverhouding duidelijk aanwezig.

Om de betekenis van het loonbegrip in bijbels verband goed te begrijpen moeten we onderscheid maken tussen toegevoegd loon en inherent loon.

Wanneer ik een tuinman de opdracht geef om mijn tuin aan te leggen dan kan ik hem als loon daarvoor een paar bankbiljetten geven. Deze hebben op zichzelf geen wezensverband met het werk, er is alleen een juridisch verband. Wanneer ik echter zelf mijn tuin aanleg dan ontvang ik het loon al gedurende het werken en tot volle openbaring komt het als des zomers de tuin in bloei staat. Dan is er geen juridische band tussen loon en werk maar een wezenlijke: ik ben bezig geweest met mijn tuin die zelf het passende antwoord geeft, het werk draagt de vrucht in zich. Het loon is met het werk verbonden, valt er eigenlijk mee samen. Of om een beeld van Paulus te gebruiken, wanneer iemand zich traint voor een wedstrijd, zodat hij tenslotte zo hard kan lopen dat hij in de prijzen valt, dan is dat zijn beloning. Het is niet zo dat de jury zegt: “we zullen deze man maar eens een prijs geven want hij heeft goed zijn best gedaan”, maar hij komt door zijn training automatisch dichterbij de prijssnelheid en de jury heeft er niet meer over te beslissen. Zij kent de prijs niet toe, maar reikt hem alleen maar uit.

In de tegenstelling tussen de dualistische God-mens verhouding enerzijds en de verbondsverhouding anderzijds hoort het toegevoegde loon bij het eerste en het inherente loon bij de tweede.

Een soortgelijke parallel kunnen we trekken tussen de cultische en de ethische godsdienst.

In het houden der ethische geboden is het loon van het welzijn in zekeren zin begrepen terwijl de wetteloosheid ten ondergang voert. Bezien we het oude testament (Hebreeuws denken) in dit licht dan kunnen we verschillende loonbeloften opvatten als betrekking hebbende op dit inherente loon dat ligt in het houden van Gods geboden. (Deut. 6:18, 11:27, Ps. 37:27) maar andere niet. De beloften van vruchtbaarheid en regen, de dreiging van droogte en sprinkhanen hebben geen zichtbaar verband met het houden der geboden. Hier is God bij wijze

van spreken de ‘andere partij’ die een loon van buitenaf toevoegt dat niet uit het werken zelf voortvloeit (vgl. Mal. 3:10)

Wanneer we het nieuwe testament – waar op chronologische gronden meer invloed van het ‘Griekse’ denken kan worden verwacht – op dit punt bezien dan blijkt een verandering van de loongedachte te hebben plaats gehad.

De gedachte van het toegevoegde aardse loon (voorspoed) is geheel verdwenen, eerder valt er nadruk op de verdrukking, terwijl het inherente loon op de bekering (genade en blijdschap) sterk beklemtoond wordt. Als nieuw element komt voor het toegevoegde loon het eeuwige leven.

We staan hier voor een nieuwe God- mens verhouding die zeker niet uit het ‘Griekse denken’ afgeleid kan worden en die ook niet zonder meer uit het “Hebreeuwse denken” voortvloeit. Als we deze ‘denkcategoryen’ willen blijven gebruiken dan zouden we hier moeten spreken van een derde vorm: het christelijk denken. Maar dit kan toch eigenlijk niet, er is wel een christelijk geloof maar geen christelijk denken. Op het geloof kunnen we geen denkcategoryen toepassen. Vanuit het denken gezien is het geloof vol tegenstrijdigheden.

In de bijbel is telkens een dubbele manier van spreken, zelfs bij het centrale gebeuren op paasmorgen. Hierover wordt gesproken als een opstanding uit de doden, maar ook wel als een door God opgewekt worden. In deze dubbele manier van uitdrukking ligt dezelfde tegenstelling als die tussen het toegevoegde en het inherente loon.

V. spreekt over dit paasgebeuren: “Door de worsteling van zijn gehoorzaamheid met onze zondigheid en door zijn verrijzenis tot een verheerlijkt menselijk bestaan (niet als extrinsieke beloning voor zijn trouw aan de Vader, doch als volle doorbraak van zijn menselijk samenzijn met de Vader) heeft Hij alle mensen het vermogen geschonken hun menselijk bestaan in zijn dagelijkse concreetheid te beleven als een samenzijn met zijn Vader”.

In dit zinnetje en met name in het deel ervan dat tussen haakjes staat, ligt een der centrale gedachten van V. Jezus was de Zoon van God en in de opstanding van de doden breekt dat zoonschap door in zijn volle heerlijkheid. Hij heeft ons ook het vermogen gegeven kinderen Gods te worden door het geloof. Het eeuwige leven in heerlijkheid is geen beloning voor dat kindschap Gods op aarde maar een volle doorbraak ervan.

Zo zegt hij (2 R 51) “Omdat hij zijn antwoord aan de Vader heeft gegeven als de Eerstgeborene uit de doden, heeft Hij aan alle mensen ‘het vermogen’ tot een persoonlijk levensantwoord geschonken” en op een andere plaats (V.V. 129) “De verrijzenis van de aan ons zondig bestaan gestorven Christus is voor de christen de geloofsgarantie dat.... heel deze aardse werkelijkheid ligt in de greep van Gods doorgaand heilshandelen in Christus”.

Deze parallel tussen Christus en de zijnen is zeker legitiem bijbels. Er is sprake van een opstanding uit de doden (Ef. 5:14) en Paulus spreekt over het ‘openbaar worden der kinderen Gods’ (Rom. 8:19) en over een ‘met Hem verschijnen in

heerlijkheid' (Col. 3:4) Dit is niet alleen echt bijbels, maar ik dacht dat het ook tot de algemeen erkende christelijke leer behoort en altijd behoort heeft.

Maar ook de dualistische zienswijze is aanwezig. De voorstelling van de opwekking van Christus heeft ook zijn parallel bij de gelovigen, zij zijn dood geweest en weer levend gemaakt (Ef. 2:5) en naast de uitdrukking van het vermogen om kinderen Gods te worden staat ook die van de aanneming tot kinderen Gods. Of m.a.w. naast de gedachte van het inherente loon (het samen-zijn met God) blijft ook de dualistische loongedachte aanwezig, hetzij als loon naar werken hetzij als genadeloon.

In de dogmatiek heeft deze dubbele gedachtlijn zijn neerslag gevonden in de leer der rechtvaardigmaking als Gods daad naast de heiligmaking waarin de mens als bondgenoot medewerkt.

Het loon evolueert niet helemaal uit de werken en evenmin het eeuwige leven uit het aardse leven, de dood ligt daartussen in als het absolute nulpunt.

V. spreekt wel van een doorbraak, maar de nadruk ligt op het blijvende samenzijn met de Vader en niet op de breuk van de dood. Dit is in overeenstemming met zijn opvatting van het eschatologisch gebeuren dat hij ziet als een proces en niet als een catastrofe. De bijbel wijst echter zowel in het leven van de mens als in de hele schepping op een dubbel aspect, dat van groei en geleidelijkheid en dat van ondergang en wederopstanding. Als men dit laatste een dualistische zienswijze wil noemen is die toch wel duidelijk in de bijbel aanwezig. Ook bij de verrijzenis van Jezus: "Hij was gehoorzaam tot de dood en daarom heeft God Hem uitermate verhoogd" (Fil. 2:9) Dat is geen proces maar een ingreep en een antwoord van God, en er volgt niet: 'opdat zijn verhoging de geloofsgarantie zou zijn voor Gods doorgaand heilshandelen in de aardse werkelijkheid' maar: opdat in Zijn Naam alle knie zich zou buigen.

Dat doorgaand handelen Gods is er ook wel en wordt ook in de bijbel geleerd maar Paulus weet ook van een veranderd worden tot heerlijkheid in een ondeelbaar ogenblik.

Wij menen twee dingen te kunnen concluderen:

1. De gedachte dat God de tegenspeler van de mens is die hem, hetzij uit genade hetzij als loon op de werken des geloofs, uit de vernieling trekt, is duidelijk in de bijbel aanwezig en er is geen aanleiding te veronderstellen dat deze uit het Griekse dualisme in de christelijke leer ingeslopen is.
2. De andere gedachte van de geleidelijke groei door het vermogen om kind Gods te worden is in de kerk ook altijd levend geweest en vindt haar neerslag o.a. in de leer der heiligmaking.

## 5. Hemel en aarde.

Een der tegenstellingen die volgens V. het christelijk dualisme kenmerken is die tussen hemel en aarde. Daarmee is het christendom afgeweken van de verbondsgedachte die inhoudt dat God samen met de mens de weg door deze wereld gaat tot het uiteindelijk doel. Christus is van deze weg het voorbeeld en de garant, Hij is samen met God als mens door deze wereld gegaan ‘tot de volle doorbraak van zijn goddelijk kindschap’.

De weg van alle mensen tot het kindschap van God loopt door deze wereld, zij is een deel van de schepping die uit Hem en tot Hem is. Maar door de kerk werd ‘de wereld misbruikt tot een startbaan voor de christelijke vlucht naar God en het menselijk bestaan werd beleefd als een emigratie naar het beloofde land van het hiernamaals’. (V. V. 121.)

In dit citaat wordt de verleden tijd gebruikt en wat er in gezegd wordt, is ook niet kenmerkend meer voor het hedendaagse christendom, met zijn drang naar secularisatie en horizontalisme. Op het historisch christendom past het beter, maar het geeft er toch ook een zeer eenzijdig beeld van. Het is teveel gegeneraliseerd als men zegt dat volgens de opvatting van het christendom de wereld boos en vergankelijk was en dat het streven en verlangen gericht moest zijn op het eeuwige leven. Als we zoeken naar mensen die werkelijk volgens dit principe leefden, dan komen we bij de heremieten terecht, want de doorsnee christen is nooit zo hemelsgezind geweest. Ook de kloosters die als een vorm van wereldmijding gezien kunnen worden, zijn dikwijls tegelijk centra van cultuur geweest.

In de praktijk heeft het christendom zich meer dan een andere godsdienst of heidendom het menselijk welzijn aangetrokken en gedurende heel haar lange bestaan wetenschap en cultuur beoefend. De geschiedenis van het christendom getuigt niet van een wereldvlucht maar van een leven in en met de wereld.

Dat geldt niet alleen voor de praktijk, ook in de leer hebben de grote theologen de wereld niet verwaarloosd. Thomas (‘Over de heerschappij der vorsten’), Luther (‘Over de wereldlijke overheid’) en Calvijn (‘Institutie’) schrijven positief over de wereldlijke staat en geven er richtlijnen voor. Ook na de Aufklärung toen de staten niet meer christelijk waren, hebben de christenen zich intensief met de politiek bemoeid. Men kan er over van mening verschillen of zij dat goed gedaan hebben, maar in elk geval hebben zij de wereld niet als een ongoddelijk domein beschouwd dat zo snel mogelijk afgeschreven moest worden, maar de heerschappij van Christus erover geproclameerd.

Tenslotte mag ook de wetenschap niet worden aangehaald als een terrein waarop de kerk duidelijk haar afwijzen van de wereld toonde. Dat de gelovigen zich verzet hebben tegen de leer van Gallilëi en van Darwin, voorbeelden die F. aanhaalt, was niet omdat zij wereldvijandig waren, maar omdat zij meenden dat hun geloof werd aangetast. Verzet tegen de wetenschap zal er wel geweest zijn bij

de lagere geestelijkheid als deze de mensen deed geloven in mirakels en andere zaken die de kritiek van het onderzoek niet konden doorstaan. Een dergelijke weerstand is er in bepaalde kringen van de reformatorische kerken ook nog wel maar ze is niet representatief voor het christendom. De christenen hebben altijd scholen en universiteiten gesticht en waar zij kwamen de ontwikkeling bevorderd. En wanneer zij tegenwoordig angst voor de wetenschap hebben, dan delen zij die met alle goedwillende mensen. Zij zien niet uit naar de atoombom als een snelle start naar de hemel.

Zeker is er naast deze aanvaarding en waardering van de wereld in het christendom ook een gericht zijn op het hiernamaals. De gezangen die in de reformatorische kerken een goede weerslag zijn van wat er in de gemeente leeft, getuigen daarvan. Liederen als ‘Het hoofd omhoog, het hart naar boven, hier beneden is het niet’ en het nieuwe: ‘Stil maar, wacht maar, alles wordt nieuw’ worden graag gezongen. Het lijkt echter vergezocht dit terug te voeren op een filosofisch dualisme, het past geheel in het kader van een algemeen menselijke onbevredigdheid en teleurstelling die een heimwee wekt naar een andere en betere wereld. Een terugverlangen naar een ‘verloren paradijs’. In de kerk heeft dit de vorm aangenomen van een hiernamaals. En natuurlijk zit hierin ook een waarheid, want het is een echt bijbels gegeven. Het behoort tot het wezen van het christelijk geloof dat het aardse leven niet de enige in de laatste werkelijkheid is en dat we ergens naar toe leven. Naast de levensvreugde en de positieve cultuurwaardering – niet in plaats daarvan – werd inderdaad ‘het menselijk bestaan ook beleefd als een emigratie naar het beloofde land van het hiernamaals’.

Het volk van God is onderweg zoals Abram uit Haran trok en zoals Israël door de woestijn reisde, als mensen die naar het woord van Hebr. 11 verlangen naar een beter dat is naar een hemels vaderland. Men kan er nu eenmaal niet omheen dat dit leven tijdelijk is en onvolmaakt en niet de laatste bestemming van de mens. Maar het woord startbaan houdt een degradatie in van het aardse leven, die niet kenmerkend is voor het christelijk levensbesef. V. gebruikt deze term om duidelijk te laten uitkomen de tegenstelling tussen startbaan en doel. Een startbaan verlaat men zo gauw mogelijk om het doel te bereiken maar in de gedachtegang van V. moet de startbaan zelf in het doel veranderen. Deze wereld is een deel der schepping die op weg is een nieuwe schepping te worden.

Hierin ligt een verschil met het gangbare christendom waar de gedachte van een vernieuwing alleen betrekking heeft op de mens. Van de schepping als geheel geldt wel dat alles verandert en zich ontwikkelt, maar niet als iets dat te vergelijken is met de vernieuwing van de mens die als een innerlijk proces volgt op de bekering. V. ziet hier echter een analogie. De gedachte van de vernieuwing van de mens ligt meer in de lijn der verbondsgedachte dan de dualistische verlossingsleer (rechtvaardigmaking) en is voor de schrijver een dankbaar uitgangspunt voor verdere uitwerking, hij geeft er een mondiale en kosmische betekenis aan.

## 6. Mens en schepping

Wanneer de dogmatiek onderscheid maakt tussen rechtvaardigmaking en heiligmaking dan is het duidelijk dat de eerste een meer dualistisch karakter draagt dan de laatste. Een rechter is in geen enkel opzicht te vereenzelvigen met de beklagde, hij kan hem veroordelen en vrijspreken. God spreekt in zijn vrijmachtige liefde de mens vrij van zonde. Hier is geen sprake van geleidelijkheid maar van een besluit, niet van menselijke medewerking maar van een daad van God alleen. V. ziet hierin een dualisme dat in de Heid. cat. tot uitdrukking komt in de vraag: ‘hij of ik’ (2 R 48). Veelmeer aansluiting vindt hij bij de leer der heiligmaking waar dit dualistisch alternatief niet bestaat maar opgaat in een: ‘hij en ik’. Waar twee samenwerken om een doel te bereiken is zowel de gedachte van het verbond als van een evolutie aanwezig. God werkt door zijn Heilige Geest in de mens, er wordt niet over hem beslist maar iets in de mens verandert. Er is sprake van een dagelijkse vernieuwing, van een groei, een opwassen in de genade, een gelijkvormig worden aan het beeld van Christus.

Dit zijn bijbelse gedachten en het is goed dat ze beklemtoond worden maar hoe kan dit alles nu op de schepping toegepast worden?

De nieuwe mens kan zijn naaste liefhebben en daardoor de samenleving althans in zijn eigen kleine omgeving veranderen. Men kan misschien verder gaan en zeggen, zoals V. doet: ‘hij kan de wereld bewoonbaar maken’, maar bezwaarlijk wordt het als de schrijver van dit punt der bewoonbare wereld telkens over glijdt naar de schepping als zou de vernieuwing hiervan de bondgenootschappelijke taak van God en mens zijn.

De mens kan principieel alleen zichzelf veranderen – de bijbel noemt dat: zich bekeren – hij kan niet de wolf en het lam samen laten nederliggen of de adder hervormen tot speelgenoot van het kind. Hij maakt integendeel, deels zijns ondanks maar deels ook door eigen schuld, de wereld steeds onbewoonbaarder. Een interpretatie van het evangelie die opgaat in idealistische bespiegelingen is niet bijbels, de bijbel is realistisch en daarom juist zo troostvol. De belofte dat God de wereld verlost en alle dingen nieuw maakt blijft staande tegenover de verschrikkelijke verwoestingen die de mensheid vanaf het begin van haar bestaan in de schepping heeft aangebracht. Zij heeft planten en dieren uitgeroeid en schade toegebracht die nu al onherstelbaar is en in versneld tempo doorgaat. De mens kan door bekering – op grond van het verbond – alleen nog zichzelf redden, als een brandhout uit het vuur, maar het vuur dat hij op de wereld ontstoken heeft, kan slechts God nog blussen.

Over de verlossing van de mens kan op vele manieren gesproken worden, men kan de nadruk leggen op de bekering en verzoening en ook op de verandering en vernieuwing door de inwoning Gods. Als men dit laatste doet en het accent legt op het evolutiekarakter der bekering, blijft men binnen de christelijke leer. Anders

wordt het als we hier een algemene verlossingsleer van maken en de lijn doortrekken van de mens naar de mensheid, van de mensheid naar de schepping en van de aardse schepping naar de kosmos. Wanneer het conventionele christendom dit niet leert, komt dit niet omdat het nog te ‘Grieks’ denkt, maar omdat het deze gedachtegang niet in de bijbel gevonden heeft. V. zegt het niet met zoveel woorden, maar men krijgt toch telkens de indruk dat hij een parallel trekt tussen de vernieuwing van de mens en de evolutie in de schepping.

Op die manier wordt de evolutie een extrapolatie van de persoonlijke bekering en krijgt een heilshistorische betekenis: eigenlijk leidt alle verandering tot het grote doel der eenwording met God.

Het is een typische vorm van wetenschappelijk denken om te trachten verschijnselen die heel verschillend lijken tot één terug te brengen. Het centrale thema in de bijbel en in het christelijk denken is dat der verandering: hoe kan wat kwaad is goed worden en een onvolmaakt mens tot kind van God?

Bij de beantwoording van deze vraag dringt zich onwillekeurig de gedachte op: als een mens door Gods goedheid zo veranderen kan, zouden we iets dergelijks dan ook niet in de evolutie der schepping mogen zien?

We kunnen daarvoor inderdaad aanknopingspunten vinden in de bijbel waar niet alleen sprake is van een verhouding van God tot de mens, maar waar zon, maan en sterren onder zijn bestel staan en waar ons in het vooruitzicht wordt gesteld dat zelfs dieren een andere aard zullen krijgen. Het is ook heel goed mogelijk in de bijbel teksten te vinden die steun geven aan de gedachten van Teilhart de Chardin, maar dan maken we toch een gebruik van de bijbel waarbij we een bepaalde groep teksten gaan isoleren en een zelfstandige plaats geven. Aan die methode kan weliswaar niemand helemaal ontkomen die een dogma uit de schrift wil opstellen – ook de kerk niet – maar het is bekend dat men op deze wijze vrijwel elke leer in de bijbel terug kan vinden.

De verandering van de mens, waarover de bijbel van het begin tot het eind spreekt, blijft principieel verschillend met die van de wereld. God doet een beroep op de mens en sluit een verbond met hem en dat veronderstelt een vrij wilsbesluit van de mens dat bij andere schepselen niet mogelijk is en ook niet bij de wereld als geheel.

## 7. Bekering en evolutie

Het begrip evolutie dat voor V. een kernwoord is voor de via salutis, is in deze betekenis voor het christelijk spraakgebruik nieuw. Maar als we het vervangen door bekende woorden dan blijkt dat er in dit opzicht niet zoveel verschil is tussen de opvattingen van de schrijver en die welke gangbaar zijn. Ik denk aan de woorden wedergeboorte, groeien, opwassen, vernieuwd worden, veranderd worden, bekeren.

Er zijn ook nog meer woorden te bedenken die de verbinding of de overgang aanduiden tussen verlorenheid en verlossing, dood en leven, hemel en aarde. Daarbij denk ik aan het begrip ‘contamination’ bij van Huren of nog liever aan ‘good infection’ van C.S.Lewis<sup>1</sup> Zo kan deze i.p.v. “Hij heeft ons macht gegeven kinderen Gods te worden” zeggen: “The real Son of God is beginning to turn you into the same kind of thing as Himself . Beginning so to speak to inject his kind of life and thought, beginning to turn the tin soldier into a life man”. Hij wijst daarbij op de woorden uit het N.T. ‘Christus aandoen’, het gestalte krijgen van Christus in ons, het hebben van de geest van Christus. Deze termen gaan niet uit van een absoluut dualisme tussen God en mens, men kan ze desnoods alle onderbrengen onder het begrip evolutie mits men daarbij maar niet denkt aan een evolutionaire wetmatigheid en mits men deze ‘evolutie’ beperkt tot de mens en niet uitbreidt tot de natuur en de kosmos. De mens kan wedergeboren worden en veranderen, van de natuur wordt alleen gezegd: Ik maak alle dingen nieuw. Geboren worden is iets anders dan gemaakt worden. Lewis werkt deze gedachte uit in het laatste (en m.i. het beste) hoofdstuk van “Mere christianity”.

Kinderen dragen de gelijkenis en hebben hetzelfde leven als degene waaruit ze geboren zijn en kinderen Gods hebben deel aan het eeuwige leven van God. Het onderscheid dat Lewis maakt tussen Zoè en Bios is hetzelfde dat V. maakt tussen Leven en leven (V.V. pag. 74). De niet levende en de levende natuur zijn door God gemaakt en daarvan staat niet dat ze wedergeboren zullen worden maar ‘nieuw

---

<sup>1</sup> Lewis wordt m.i. ten onrechte door de theologie te weinig in ere gehouden en men ziet hem niet vaak geciteerd. Misschien omdat hij geen theoloog van professie was en geen theologische termen gebruikt doch eenvoudige lektentaal. Maar daardoor kan hij evengoed en misschien beter de werkelijkheid benaderen dan met een theologische terminologie. Dat is nu juist het verschil tussen de godgeleerdheid en alle andere wetenschappen. Bij de geloofsleer gaat het om een werkelijkheid die evengoed in de vorm van sprookjes duidelijk gemaakt kan worden, zoals Lewis gedaan heeft, als in wetenschappelijke termen. Doet men het laatste dan loopt men gevaar op het voetspoor der scholastiek om over zijn eigen termen te gaan praten in plaats van over de werkelijkheid. Ik acht het de verdienste van Lewis dat hij getracht heeft over het woord Gods tot de mensen in eenvoudige taal te spreken zoals gezegd is: “het is niet in de hemel of aan de overkant der zee maar zeer dicht bij u, in uw mond en in uw hart”.

gemaakt', ze hebben een andere aard. Als hier sprake is van verlossing dan is dat een daad van God, ze kunnen er zelf niet aan meewerken en de mens kan er ook niet aan meewerken, zoals hij dat kan aan zijn eigen zaligheid, omdat G in hem werkt het willen en het werken. (Fil. 2:12,13) Dat is het verschil tussen de mens en de kosmos. Daarom mag men geen analogie trekken tussen 'een nieuwe aarde' en 'de nieuwe mens', herschepping is iets anders dan wedergeboorte. Er is een tweeheid tussen God en mens, maar ook tussen enerzijds God en de mens, die naar zijn beeld geschapen is, en anderzijds de overige schepping.

Als de mens door wedergeboorte en geloof – of zoals Joh.1 zegt door het aannemen van Christus – het vermogen heeft om kind van God te worden dan komt er een proces op gang, de overgang van leven naar Leven.

Het proces dat in de kosmos werkt is van andere aard. Zelfs als we uitgaan van een 'verinnerlijkende complexificatie' is dat nog iets anders dan bekering al was het alleen maar omdat hier sprake is van wetmatigheid, terwijl bekering vrijheid veronderstelt.

Als er sprake is van een kosmische betekenis van Christus dan kunnen wij daar bijbels alleen onder verstaan dat God voor zijn Zoon en voor zijn andere kinderen eenmaal een vernieuwde wereld maken zal naar zijn belofte 'Zie Ik maak alle dingen nieuw'. De gedachte dat Christus immanent in de wereld werkt op een manier die te vergelijken is met de vernieuwing van de mens, is een speculatie die buiten de bijbelse gezichtskring ligt.

## 8. De mensheid.

Er is bij V. telkens een stilzwijgende overgang van de mens naar de mensheid die volgens de leer van Teilhart eenmaal haar voltooiing zal vinden in het mystieke lichaam van Christus. Wat gezegd wordt van de heilsweg van de individuele mens wordt ook toegepast op de mensheid, die het vermogen heeft om het concrete menselijke bestaan als kind van God te beleven.(V.V. 92 en 129).

Op het begrip mensheid wordt verder niet ingegaan maar er wordt over gesproken alsof we te doen hebben met een organisme en niet met een collectiviteit en dat beïnvloedt de hele verdere manier van denken. Ditzelfde gebeurt ook dikwijls in de profane spreektaal, wanneer men het heeft over een volk, club of partij. Er worden dan aan een collectiviteit allerlei eigenschappen en functies toegeschreven, die eigenlijk alleen maar bij een organisme passen, zoals gezondheid, groei en dergelijke, of zelfs die alleen maar op een mens van toepassing kunnen zijn zoals ziel, geest e.d. In werkelijkheid laat men zich dan door zijn eigen beeldspraak meeslepen. Weliswaar gaat er in een collectiviteit altijd invloed uit van het ene individu op het andere zodat er een gemeenschappelijke opinie en wil kunnen ontstaan, maar dat wil nog niet zeggen dat die collectiviteit daarmee tot een superpersoon is geworden. De mensheid is naar bijbelse opvatting niet een wezen met een eigen ziel waarvan het individu slechts een orgaan is.

Soortgelijke opmerkingen kunnen we ook maken bij het gebruik van de uitdrukking 'volk van God'. Niemand kan precies zeggen wat een volk is en aan welke wezenskenmerken een groep mensen moet voldoen om een volk te vormen en naarmate de geschiedenis voortschrijdt wordt het steeds moeilijker deze definitie op te stellen. Als we spreken van 'Gods volk onderweg' dan is dat een poëtische manier van zeggen, die niet mag suggereren dat een volk als geheel op weg is en haar bestemming nadert, zoals bijv. bij een volksverhuizing het geval kan zijn. Dit volk van God bestaat uit individuen die wel ieder hetzelfde doel hebben en het gemeenschappelijke vaderland zoeken maar die ook elk hun eigen weg gaan van de wieg tot het graf. De gelovige van heden is niet dichter bij het betere vaderland dan die van eeuwen geleden. Zijn weg is nog even lang, hij kan niet beginnen waar het voorgeslacht ophield, ook bij hem begint het weer bij de wedergeboorte.

Men kan er op wijzen dat dit te individueel gedacht is en dat Paulus over de gemeente ook spreekt als een organisme. Maar het punt dat Paulus beklemtonen wil, is de samenwerking, het elkaar nodig hebben der verschillende leden en hij denkt niet aan een continuïteit door de geslachten heen. Dat is wel het geval in Hebr. 11, maar daar is weer geen sprake van een organisme. Wanneer Paulus spreekt van een geestelijke wasdom der gemeente, is die gebonden aan de wasdom der afzonderlijke geslachten.

De geestelijke zaak wasdom der mensheid blijft een zeer twijfelachtige zaak. De bijbel spreekt van de mens Gods die groeit tot volmaaktheid, maar dergelijke uitspraken zijn niet te vinden over de mensheid. Men kan zeggen dat de evolutie zich langzaam voltrekt en dat pas over miljoenen jaren sprake kan zijn van een zichtbare verbetering der mensheid, maar dat zijn wilde speculaties. Zover wij de wereldgeschiedenis kennen, is er van een groei van het nieuwe leven naar de mensheid Gods niets te bespeuren.

Wanneer V. zegt (V.V. 160): “Pas wanneer Christus zich in volheid als de verheerlijkte Heer zal openbaren in heel de mensheid en in heel de schepping, dan zal de individuele mens zijn verbondenheid met Christus in volheid kunnen beleven”, dan lijkt dit in overeenstemming met de christelijke leer en ieder gelovige zal het er mee eens kunnen zijn. Maar bij de schrijver zit er nog een andere gedachte in verborgen die hij tussen haakjes plaatst: “Wij mogen zeggen: wanneer Christus wederkomt zal de schepping voltooid zijn, doch de volle inhoud van het christus-mysterie toont zich pas als wij deze geloofsstelling ook omkeren: als de schepping naar Gods heilsplan voltooid zal zijn, is Christus wedergekomen”. Hier wordt de komst van Christus gesteld aan het eind van een voltooiingsproces en de schrijver beroept zich hiervoor op 1 Cor. 15:19-28.

De zwakheid van V.'s schriftuurlijke bewijsvoering is echter dat hij de plaatsen waarin een tegengestelde gedachte naar voren is gebracht laat rusten en helemaal niet behandelt. En dat zijn er zoveel.

Jezus legt de nadruk op de onverwachttheid van zijn komst en ook Paulus weet daarvan. Weliswaar moet de tijd er voor rijp zijn en komt Hij niet op een willekeurig ogenblik maar deze rijpheid van de tijd bestaat meer in de volgroeidheid van het kwade dan van het goede. De tijd van zijn komst wordt vergeleken met de tijd van de oogst als zowel de tarwe als het onkruid volgroeid zullen zijn en met de dagen van Noach, “toen de Heer zag dat de boosheid des mensen groot was op de aarde”, zo zal de dag van de Zoon des mensen zijn.

Al de eschatologische gegevens van de bijbel, zowel van het oude als van het nieuwe testament wijzen niet naar een geleidelijke pacificering van de strijd tussen goed en kwaad maar naar een verheviging en een opvoering tot het hoogtepunt van de grote scheiding. Dit zijn gegevens die bij V. niet tot hun recht komen, maar zij hebben toch in de christelijke leer altijd het denken mede bepaald en geven een verklaring van de ‘dualistische’ tendensen erin.

## 9. Conclusie

Het antieke denken heeft wel formeel en methodisch een stempel gezet op de christelijke dogmatiek, maar de leer niet wezenlijk en inhoudelijk veranderd. Het gelovige denken en leven der gemeente is op de bijbel zelf geïnteriseerd en vindt nog altijd evengoed aansluiting bij de 'Hebreeuwse' als bij de 'Griekse' motieven.

De bijbel leert een verscheidenheid en een verbond tussen God en mens en beide elementen zijn in de christelijke leer en in het gemeentebewustzijn aanwezig.

Men krijgt de indruk dat de schrijver het 'dualisme' overaccentueert om een steviger afzetpunt te krijgen voor zijn 'eenheid' leer.