

DE PRAXIS VAN DE CHRISTELIJKE HOOP

De visies van Joseph Ratzinger en Jürgen Moltmann

Scriptie in het kader van de bachelor opleiding Theologie en Levensbeschouwing
Fontys Hogeschool Theologie en Levensbeschouwing te Amsterdam
Mike Nagtegaal, studentnummer 2088738
Begeleider: drs. Piet Hoogeveen
Amsterdam augustus 2009

Inhoud

Inleiding

Doel van deze scriptie	4
De achtergrond van het denken over de hoop	5
Waarom nadenken over de hoop?	6

Hoofdstuk 1 'Het leven en werk van Joseph Ratzinger en Jürgen Moltmann'

1.1	<u>Joseph Ratzinger, paus Benedictus XVI</u>	8
	De theologie van Ratzinger	9
	Ratzinger en Gaudium et Spes	10
	Het genre 'encycliek'	12
	Spe Salvi, de inhoud	13
1.2	<u>Jürgen Moltmann</u>	16
	De theologie van Moltmann	18
	In het Einde Ligt het Begin	19
	Horizons of Hope	20

Hoofdstuk 2 'Plaatsen om de hoop te leren beoefenen'

2.1	<u>Het gebed als leerschool van de hoop</u>	23
2.2	<u>Handelen en lijden als context voor het leren van de hoop</u>	26
	Handelen	26
	Lijden	28

2.3	<u>Het oordeel als context om de hoop te leren en te beoefenen</u>	30
	Het vagevuur	32
	De hel	37
	Het kwaad in structuren	39

Conclusie

	<u>Ratzingers visie op de christelijke hoop</u>	41
	Innerlijke reiniging door de ontmoeting met God	41
	Handelen is hoop in uitvoering	41
	Het lijden als de maatstaf voor de menselijkheid	42
	Het oordeel en genade als een bron van hoop	42
	Hoop in de hel	43
	<u>Moltmanns visie op de christelijke hoop</u>	44
	Het gebed als zoektocht naar de werkelijkheid van God	44
	Handelen met oog op het Rijk Gods	44
	De lijdende mens als maatstaf van Gods gerechtigheid	44
	Het alverzoenende oordeel	45
	Hoop in de hel	
	<u>Evaluatie van Spe Salvi</u>	46

	Literatuurlijst	47
--	------------------------	-----------

Inleiding

Doel van deze scriptie

In deze scriptie probeer ik erachter te komen wat de visie van Joseph Ratzinger, paus Benedictus XVI, op de praxis van de christelijke hoop is. Om tot een antwoord te komen zal ik gebruik maken van Benedictus' tweede encycliek, *Spe Salvi facti sumus* (in deze hoop zijn wij gered), waarvan in januari 2008 de Nederlandse vertaling is verschenen.

Op deze encycliek werd door de protestantse theoloog Jürgen Moltmann, ook bekend als de theoloog van de hoop, een korte, kritische reactie geschreven, genaamd *Horizons of hope, a critique on Spe Salvi*. Deze reactie zal als wegwijzer gebruikt worden. Vanuit Moltmann reageer ik op de encycliek, om op die manier een globaal beeld te schetsen van de theologische discussie rond het thema hoop. Ook zal hierdoor sterker het eigen geluid van de theologie van Ratzinger naar voren komen. Wanneer nodig, zal ik andere werken van beide auteurs bij het onderzoek betrekken.

De scriptie zal als volgt worden opgebouwd. Eerst schets ik kort de context waarin het recente denken over de hoop gelegen is. Hierdoor krijgen we meer inzicht in de achtergrond van waaruit Ratzinger en Moltmann theologiseren. Dit stelt ons in staat hun ideeën een plaats te geven. Daarna geef ik kort aan waarom het naar mijn idee belangrijk is om na te denken over de hoop, voor christenen en voor de mensheid in het algemeen.

In het eerste hoofdstuk bespreek ik de auteurs. Ik geef wat biografische informatie, bespreek beknopt de algemene inhoud van hun theologisch denken en bespreek daarna de voor deze scriptie belangrijkste werken. In dit hoofdstuk zal ik het eerste deel van Ratzingers encycliek weergeven, zowel neutraal als vanuit het commentaar van Moltmann. Wanneer hoofdstuk één gelezen is, zou er genoeg achtergrond informatie gegeven moeten zijn voor hoofdstuk twee, waarin de kern van de encycliek, en daarmee Benedictus' visie op de christelijke hoop, aan de orde komt. De gehanteerde tweedeling neemt, wanneer men de inhoudsopgave van de encycliek bekijkt, eigenlijk zijn aanvang in het kopje *De ware vorm van de christelijke hoop*. Dit kopje is echter zeer kort van stof en komt pas echt tot zijn recht in *Plaatsen om de hoop te leren beoefenen*. Hierin wordt dat wat Benedictus ervoor besproken heeft geconcretiseerd en dieper uitgewerkt.

Het tweede hoofdstuk zet het praktische drieluik van de encycliek uiteen waarin, zoals gezegd, de kern naar voren komt. Ik reageer vanuit Moltmanns commentaar op de encycliek. In dit hoofdstuk worden de visies van Benedictus en Moltmann met elkaar vergeleken. Ik zal wijzen op verschillen en overeenkomsten. Op deze manier ben ik genoodzaakt mezelf verder in de theologische visies van beide auteurs te verdiepen, wat ervoor zorgt dat wij inhoudelijk meer inzicht krijgen in de christelijke hoop.

In de conclusie zal ik de visie van Ratzinger op de christelijke hoop zoals die in de voorgaande twee hoofdstukken naar voren is gekomen kernachtig uiteen proberen te zetten. Tevens zal ik de visie van Moltmann op de besproken zaken kort uiteenzetten, waarbij de nadruk zal liggen op de raakvlakken met de theologie van Ratzinger. Tot slot zal ik een korte persoonlijke evaluatie geven van de encycliek.

De achtergrond van het denken over de hoop

Om een beeld te krijgen van de meer recente achtergrond van het denken over het thema hoop, moeten wij teruggaan naar de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw. In deze periode nam het utopisch denken een belangrijke plaats in. Tevens was er sprake van een feministische golf, werd er kritiek op de waardevrijheid van de wetenschap geuit en ontstonden er vele actiegroepen en een nieuwe communebeweging. Er verschenen nieuwe utopische ontwerpen die, anders dan de utopieën uit eerdere perioden waarin dit denken de kop op stak, vaak het idee dat hun ideeën universeel geldig waren verwierpen. De grootste nadruk werd gelegd op een nieuwe manier van denken, en niet meer alleen op realisatie.¹ Het utopisme was vanaf toen “de uitdrukking van het verlangen naar een andere wijze van samenleven en mens-zijn.”² Natuurlijk werd er op het utopisme ook veel kritiek geleverd. Een vaak voorkomend voorbeeld hiervan is de bewering dat utopisch denken wel een droombeeld schetst van hoe een samenleving zou moeten zijn, maar geen begaanbare weg om deze te realiseren levert. Ook wordt er vaak als kritiek geuit dat utopisch denken kan leiden tot totalitair denken en terreur, doordat er een doel verabsoluteerd wordt en nagestreefd, zoals in het communisme het geval was.³ Het verschil tussen het utopisch denken en de christelijke eschatologie⁴ is dat deze niet inhoudt dat de mens verantwoordelijk is voor het definitief omvormen van de wereld, maar dat dit zal gebeuren door het ingrijpen van God. Christenen moeten zich inzetten voor een betere wereld, maar niet met het idee dat de komst van de uiteindelijke, betere, toekomst van het werk van hun handen afhankelijk is. Zijn Rijk “zal komen, ook al willen wij dat niet.”⁵ Eschatologie en utopie zijn twee verschillende categorieën die niet in elkaar te schuiven zijn.

In deze periode, waarin het utopisch denken zeer veel invloed heeft, verschijnt in 1964 van de hand van Moltmann de *Theologie der Hoffnung* en van Joseph Ratzinger in 1968 zijn *Einführung in das Christentum*, twee werken waarin de eschatologie een belangrijke rol speelt. Interessant is dat wij in de *Theologie der Hoffnung* als aanhangsel een reactie van Moltmann op het denken van de marxistische filosoof Ernst Bloch (8 juli 1885 – 4 augustus 1977) vinden, zoals dat naar voren komt in zijn destijds verschenen driedelig werk *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959). Het gaat te ver om de inhoud van dit artikel hier weer te geven, het gaat mij om het feit dat Moltmann als aanhangsel deze reactie in zijn boek heeft opgenomen. Dat onderstreept de relatie tussen het utopisch denkklimaat en de theologie. Ernst Bloch geldt als een belangrijke vertegenwoordiger van het utopisch denken, in de lijn van Feuerbach en Marx en heeft op Moltmann en vele anderen een grote invloed gehad.⁶

Tijdens een lezing op een symposium in de Titus Brandsma Gedachteniskerk in Nijmegen op 15 mei 2009, vatte Erik Borgman de ontwikkeling van het theologisch

¹ Saskia Poldervaart, “De actualiteit van het utopisch denken en handelen” in, F. van den Berg (red), *Het raadsel van Utopia*, Utrecht, 2006

<http://igitur-archive.library.uu.nl/sg/2007-0208-200140/c2.pdf>

² Ibidem

³ Herman Noordegraaf, ‘Utopie’, in, *Christelijke Encyclopedie*, band 3, Kampen, 2005, p.1781-1782

⁴ De leer over de laatste dingen die kortweg inhoudt dat God op een door Hem bepaald moment in de geschiedenis zal ingrijpen en de hemel en aarde zal vernieuwen.

⁵ Augustinus, *Twintig preken van Aurelius Augustinus*, Baarn, 1986, p.33

⁶ Jürgen Moltmann, *Theologie van de Hoop*, Utrecht, 1967, p.307-308

denken rondom deze thematiek in de tweede helft van de twintigste eeuw als volgt zeer kort samen: *"Volgens de synoptische evangelies is de centrale boodschap van Jezus: het koninkrijk van God of het koninkrijk der hemelen is op handen. In de jaren zestig van de twintigste eeuw dachten velen dat dit betekende dat de tijd van het ware en volle leven voor de deur stond, in de jaren zeventig en tachtig meende men dat aan dit aanbreken vooral hard gewerkt moest worden. In de jaren negentig maakte dit plaats voor wat men zag als realisme. De tragiek van het leven zou niet verdwijnen en moest zijn ruimte en aandacht krijgen en geloof en spiritualiteit dienden er vooral voor om het moeilijke leven vol te houden."*⁷

Dat er aan het begin van de eenentwintigste eeuw nog steeds over de hoop wordt nagedacht, brengt ons tot het volgende punt: het belang van het nadenken over de hoop.

Waarom nadenken over de hoop?

Nu wij wat inzicht hebben in de achtergrond van het nadenken over de hoop, is het tijd om stil te staan bij het belang van het nadenken over de hoop in deze tijd. We kunnen ons afvragen of het nadenken over de christelijke hoop niet achterhaald is in een samenleving waarin godsdienst en dagelijks leven niet meer als vanzelfsprekend met elkaar verweven zijn, of waarom wij überhaupt ergens op zouden willen of moeten hopen. Hebben wij God en Zijn beloften überhaupt nog wel nodig?

De tijdsgeest vertelt ons van niet. Wij hoeven maar om ons heen te kijken en we zien billboards langs de weg hangen met de boodschap: "Er is waarschijnlijk geen god, durf zelf te denken en geniet van dit leven." We kunnen onszelf afvragen wat theologie de wereld nog te bieden heeft. Hierop geeft Erik Borgman een antwoord dat ons misschien verder helpt: "Het object van de theologie is alles onder het opzicht van God... Het gaat om deze wereld anders."⁸ Dit is het hart van de christelijke hoop: deze wereld anders. Waar de praktijk van het dagelijks leven ons lijkt te vertellen dat dit de gedaante van de wereld is waarmee we het moeten doen, dat alle pogingen om de wereld te verbeteren dweilen met de kraan open is, daar protesteert de theologie. God is onze hoop.

Wat betekent het woord 'hoop' eigenlijk? Wanneer we iets zeggen over hoop, dan spreken we van een verwachting, we kijken met een positieve blik vooruit. Wanneer iemand ziek is, dan hoopt hij beter te worden, hoe slecht het ook met hem gesteld is, hij zal blijven vechten. Maar wat wanneer de arts hem vertelt dat het echt afgelopen is? Wanneer iemand zijn baan verliest, dan zal hij overal solliciteren met de hoop op nieuw werk, tot hij zo vaak is afgewezen dat hij het geloof in zichzelf verliest hij de handdoek in de ring gooit. Menselijke hoop is breekbaar. Maar ook als het in het leven goed gaat doet de hoop van zich spreken. Bijvoorbeeld simpelweg door te hopen dat het goed blijft gaan.

⁷ Erik Borgman, ... *onderkennen wat... werkelijke tekenen zijn van de aanwezigheid van God of waarom theologie juist hier nu geboden is*, lezing op het symposium 'Hier en nu, wereldse theologie in het spoor van Edward Schillebeeckx', Nijmegen, 15 mei 2009
http://www.ru.nl/soeterbeeckprogramma/terugblik/terugblik/verslagen_en_teksten/lezing_erik_borgman/

⁸ Ibidem

Helaas wijst de praktijk uit dat het vaak moeilijk is om de hoop niet te verliezen. Als we om ons heen kijken en zien dat wij ons in een ecologische en een economische crisis bevinden, dat oorlog en geweld maar niet uit de wereld te bannen lijken, dan lijkt hoop op een goede afloop niets anders te zijn dan een naïef optimisme. Dan is de enige vorm van hoop een egoïstische hoop, de hoop op dat jij en je directe omgeving maar zo goed mogelijk dit leven doorkomen.

De huidige situatie waarin de wereld zich bevindt herinnert ons aan het feit dat alles wat wij, in ieder geval in het rijke Westen, zo vanzelfsprekend vinden niet zo vanzelfsprekend is. Wij zijn verleerd onze zegeningen te tellen en vestigen onze blik altijd alleen maar op wat er nog meer en nog beter kan zijn. Maar nu worden wij ertoe gedwongen de realiteit onder ogen te zien. Want wat als de financiële crisis ons persoonlijk treft? Wat nu als de poolkappen smelten en ons land onder water komt te staan? Wat nu als ons land daadwerkelijk met een terroristische aanval te maken krijgt? Aan het begin van de eenentwintigste eeuw lijken al deze dingen dichterbij te zijn dan ooit.

Dit is waar de theologie de christelijke hoop ter sprake kan brengen en waarom wij er misschien wel juist nu over moeten nadenken. Daar waar de mens telkens weer faalt, daar laat God van zich horen. De christelijke boodschap is duidelijk: God bestaat en heeft het beste met de mens voor. Waar er voor de mens geen hoop meer lijkt te zijn, daar is God.

Hoofdstuk 1 'Het leven en werk van Joseph Ratzinger en Jürgen Moltmann'

1.1 Joseph Ratzinger, paus Benedictus XVI

Joseph Ratzinger, de latere paus Benedictus XVI, werd op 16 april 1927 geboren en gedoopt in de Duitse gemeente Marktl am Inn, gelegen in de deelstaat Beieren. Hij komt uit een middenstandsgezin, zijn vader was politieagent en zijn moeder kokkin. Zijn jeugd bracht hij door in Traunstein, een dorp nabij de Oostenrijkse grens. In de periode van de Tweede Wereldoorlog waarin de Nazis een antikatholieke houding begonnen aan te nemen, zag hij eens hoe nazi soldaten een parochiepriester mishandelden, vlak voor deze de mis wilde vieren. Tijdens deze moeilijke periode van oorlog, ontdekte hij de schoonheid en de waarheid van het geloof in Christus. Van fundamenteel belang hiervoor is zijn sterk kerkelijke opvoeding geweest. Tijdens de laatste jaren van oorlog moest hij dienen in een luchtverdedigingseenheid.⁹ Toen hij zich tijdens zijn jaren op het kleinseminarie tegen zijn zin in aanmeldde bij de Hitlerjugend, weigerde hij om deel te nemen aan de verplichte bijeenkomsten.¹⁰

Tussen 1946 en 1951 studeerde hij theologie en filosofie aan de hogeschool in Freising. Op 29 juni 1951 werd hij priester gewijd. In 1953 schreef hij zijn proefschrift *Volk und Haus Gottes in Augustins' Lehre von der Kirche* en ontving hij zijn doctoraat in de theologie.

Hij haalde in 1957 zijn habilitatie met een onderzoek over de theologie van de geschiedenis bij St. Bonaventura. Nadat hij dogmatiek en fundamentele theologie onderwezen had aan de hogeschool van filosofie en theologie in Freising, ging hij tussen 1959 en 1963 doceren aan de universiteit van Bonn, tussen 1963 en 1966 in Münster en tussen 1966 en 1969 in Tübingen. Dit laatste jaar bekleedde hij de leerstoel voor dogmatiek en dogmageschiedenis aan de universiteit van Regensburg, waar hij tevens vicepresident was. Tussen 1962 en 1965 was hij als expert en theologisch adviseur van kardinaal Joseph Frings, de aartsbisschop van Keulen, aanwezig bij het tweede Vaticaans concilie.

In 1972 richtte hij, samen met Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac en enkele andere vooraanstaande theologen, het bekende theologie tijdschrift *Communio* op.

Op 28 maart 1977 werd hij tot aartsbisschop van München en Freising gewijd. Als wapenspreuk koos hij *Cooperatores veritatis* (medewerkers van de waarheid).

Tijdens het episcopaat van Johannes Paulus II werd hij benoemd tot het hoofd van de congregatie voor de geloofsleer en president van de pauselijke Bijbel Commissie en van de Internationale Theologische Commissie. In 1998 werd hij vicedecaan van het College van Kardinalen, in 2002 werd hij daar decaan. Ook was hij president van de voorbereidingscommissie van de Catechismus van de Katholieke Kerk. Sinds 13 november 2000 is hij erelid van de Pauselijk Academie van Wetenschappen.

Naast al het boven genoemde heeft hij tevens vele aanstellingen gehad binnen de Romeinse Curie en heeft hij vele boeken en artikelen gepubliceerd. Hij heeft

⁹ Libreria Editrice Vaticana, *Biography of his holiness the pope Benedict XVI*, 2005
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography_en.html

¹⁰ Katholiek Nederland, *Ratzinger weigerde deelname manifestaties Hitlerjugend*, Hilversum, 2 oktober 2008
http://www.katholiek nederland.nl/actualiteit/2008/detail_objectID677270_FJaar2008.html

verschillende eredocoraten ontvangen.¹¹ Op 19 april 2005 werd Ratzinger gekozen als nieuwe paus en nam hij de naam Benedictus XVI aan. Alleen al uit deze korte schets mag het duidelijk zijn dat Joseph Ratzinger al voor zijn benoeming tot paus een grote invloed heeft gehad op de katholieke kerk en de theologie in de twintigste en eenentwintigste eeuw.

De theologie van Ratzinger

De theologie van Ratzinger is ten diepste gegrond in het geloof van de kerk. Theologie is voor hem meer dan een methodisch nadenken over religieuze vragen, theologie richt zich op hetgeen wat wij niet bedacht hebben, en wat voor ons juist daardoor ons levensfundament kan zijn. Het gaat ons voor en draagt ons, het is groter dan ons eigen denken. Dit wordt doorgegeven in het werkzame en levende woord Gods, in de overlevering van de kerk.¹² Dat zijn theologie uitgaat van het geloof van de kerk blijkt onder meer uit zijn *Einführung in das Christentum* (1968). Hierin legt hij de artikelen van de geloofsbelijdenis uit. De kerkelijke geloofsbelijdenis sluit volgens hem aan bij de menselijke grondervaringen en richt zich er van daaruit op, om het mogelijk te maken het ware mens- zijn in onze wereld te verstaan.

In dit werk komt hij tijdens zijn verhandeling over de eschatologie, onder meer te spreken over de eenheid van het mens. Hij gaat daarbij uit van de Bijbel en de Hellenistische achtergrond van de idee van de *anima separata*: de van het lichaam losbestaande ziel. Toch zal hij dit hellenistische idee niet geheel loslaten.

In *Eschatologie- Tot und ewiges Leben*, verbreedt hij het begrip eschatologie. De eschatologie is voor Ratzinger sterk betrokken op Christus, het Woord Gods, dat nu al werkzaam is in de wereld. Dit idee kwam voort uit het inzicht dat het komende Rijk Gods het centrum van Jezus prediking vormde.¹³ Opvallend in dit werk, is zijn pleidooi voor het vasthouden aan de zojuist genoemde leer van de onsterfelijkheid van de ziel. Ratzinger is tot het inzicht gekomen, dat wanneer er niet aan deze leer wordt vastgehouden, het bijbels geloof niet wordt vernieuwd, maar dat dan haar innerlijke samenhang verstoord wordt.

Volgens Ratzinger is de historisch- kritische methode, ondanks het belang hiervan, niet de enige manier om met de Schrift om te gaan. Hij prefereert veeleer een hermeneutisch drieluik, bestaande uit Schrift, kerk en dogma. Het gezamenlijke geloof van de kerk dient als hermeneutische achtergrond voor het uitleggen van de Schrift, verschaft het Woord van God continuïteit en toekomst.¹⁴

Belangrijk is Ratzingers openbaringsbegrip. Openbaring is het levende geschieden tussen God en de mensen, enerzijds het geschieden waarin God zich aan Zijn schepping bekend maakt, anderzijds het geschieden waarin de mensen in deze toewijding van God opgaan. De openbaring is zo begrepen in breedste zin de dialoog waarin de geschapen werkelijkheid ingebed is, waarin God zich als een "Gij" laat vinden, dat de mensen draagt en hen de belofte van onverstoorbare liefde schenkt. De openbaringsgeschiedenis gaat nog steeds door in de kerk. Bijgestaan

¹¹ Libreria Editrice Vaticana, *Biography of his holiness the pope Benedict XVI*

¹² Ferdinand Schumacher, "Ich Glaube an die Auferstehung der Toten, Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers", in, Frank Meier-Hamidi, Ferdinand Schumacher (red), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg- Basel- Wien, 2007 (Quaestiones Disputatae, 222), p.73-99, daar p.81

¹³ Ibidem, p.75- 76

¹⁴ Ibidem, p. 76

door de Geest wordt de kerk dieper ingeleid in het mysterie van Christus en gestimuleerd om in de loop van de tijd de nieuwheid van het evangelie te ontdekken en van haar te getuigen.

De Schrift en de traditie vormen de basis van deze openbaringsdialoog. De Schrift is een onderdeel van het openbaringsproces. De Schrift beveiligd de binding aan de geschiedenis, aan het eenmalige Christusgebeuren de bijhorende boodschap.¹⁵ Het Christusgebeuren is echter niet te begrenzen tot de tijd van de historische Jezus. Het zet zich voort in de kerk door de aanwezigheid van de Geest. De Geest van de opgestane Christus herinnert zijn kerk aan wat er gebeurd is opdat zij, door zich dit te herinneren, in dit Christusgebeuren binnen wordt gevoerd.¹⁶

Tot slot dient opgemerkt te worden dat Augustinus een grote rol speelt in het denken van Ratzinger. Zo schreef hij bijvoorbeeld zijn proefschrift over Augustinus: *Volk und Haus Gottes in Augustins' Lehre von der Kirche*. Ook verwijst hij in *Spe Salvi* meerdere malen naar werken van Augustinus, waaronder een door hem geschreven brief en zijn kloosterregel.

Ratzinger en Gaudium et Spes

Een aparte vermelding dient hier gegeven te worden over de manier waarop Ratzinger zich verhoudt tegenover *Gaudium et Spes* (vreugde en hoop). *Gaudium et Spes* is een document van het tweede Vaticaans concilie dat handelt over de kerk in de moderne wereld. Het werd op 7 december 1965 uitgegeven. Hierin komt het thema hoop uitvoerig aan bod. Het is opvallend dat de paus in *Spe Salvi* geen enkele keer naar dit document verwijst, terwijl het door vele theologen, waaronder Erik Borgman, als één van de belangrijkste documenten van Vaticanum II gezien wordt. Borgman noemt het zelfs de kerngedachte, de “epitome”, van het hele tweede Vaticaans concilie en de eerste poging van de Rooms Katholieke Kerk om op een bepaalde manier zich aan te passen aan de moderne tijd.¹⁷ Vanwege het vermeende belang van dit document en het in die zin opvallende feit dat Ratzinger er in *Spe Salvi* niet naar verwijst, zullen we hier kort de houding van Ratzinger tegenover *Gaudium et Spes* bespreken. Dit geeft ons tevens nog een extra aanvulling op de hierboven globaal geschetste theologie van Ratzinger.

Volgens Ratzinger is *Gaudium et Spes* een van de meest problematische documenten die het tweede Vaticaans concilie heeft voortgebracht. Het theologisch denken dat erin naar voren komt is volgens hem niet bevredigend. De onduidelijkheid over de betekenis van Vaticanum II, die vandaag de dag nog steeds bestaat, is sterk verbonden met dit document.

Volgens Ratzinger, evenals Johannes Paulus II, dient artikel 22 van *Gaudium et Spes* de hermeneutische lens te zijn voor het gehele document en als een sleutel motief voor het gehele concilie. Het is het meest christocentrische artikel uit dit document. We bekijken enkele citaten uit artikel 22 om dit te verduidelijken: “In werkelijkheid licht het mysterie van de mens alleen op in het mysterie van het mens geworden Woord”. “Daar Christus immers voor allen is gestorven en daar er voor

¹⁵ Ibidem, p.81- 83

¹⁶ Ibidem, p.83

¹⁷ Erik Borgman, “Gaudium et Spes: the Forgotten Future of a Revolutionary Document” in *Concilium*, 4 (2005), p.48-56, zie p.48

alle mensen slechts één uiteindelijke roeping is, namelijk een goddelijke, moeten wij eraan vasthouden dat de Heilige Geest aan allen de mogelijkheid schenkt om, op een wijze die God bekend is, aan dit paasmysterie deel te hebben”.¹⁸ De kerngedachte van artikel 22, is dat de menselijke persoon alleen zijn of haar identiteit kan begrijpen wanneer zij open staat voor een relatie met Christus. Zonder christologie is een adequate antropologie niet mogelijk.

Dit brengt ons bij het eerste punt van kritiek: de antropologie die in *Gaudium et Spes* naar voren komt is volgens Ratzinger simpelweg niet christocentrisch genoeg. Christologie is voor hem de basis van de antropologie, terwijl in *Gaudium et Spes* het Christusgebeuren er later, in de tweede fase, als extra laag overheen gelegd lijkt te zijn in plaats van dat het aan de basis ervan staat.¹⁹

Wanneer het document op een christocentrische manier gelezen wordt, dan probeert het niet om het katholicisme aan te passen aan de moderne cultuur, maar bevestigt het bepaalde ambities van de moderniteit, zoals het verlangen naar menselijke vrijheid en zelfvoltooiing, en beweert dan dat die alleen bereikt kunnen worden door een christocentrische antropologie. Volgens Ratzinger kan de hele pastorale constitutie, zoals *Gaudium et Spes* ook wel genoemd wordt, beschreven worden als een discussie tussen christenen en ongelovigen, over de vraag naar wie de mens werkelijk is.²⁰

Een tweede punt van kritiek is dat het thema ‘autonomie’ in artikel 36 niet goed wordt uitgewerkt, wat weer leidt tot foutieve interpretaties van het begrip ‘vrijheid’.²¹ De kern van de inhoud van artikel 36 is dat alle geschapen dingen en gemeenschappen hun eigen wetten en waarden bezitten, en in die zin autonoom zijn. Alle dingen hebben een eigen bestand met een eigen waarheid en goedheid, wetten en structuren die door de mens gerespecteerd dienen te worden. Zo zijn ze geschapen, dus zo is het Gods wil. Wetenschappelijk onderzoek kan daarom nooit, wanneer zij zich houdt aan de moraal, met het geloof in tegenstrijd zijn. Ook hier mist hij het christologische accent.²² Wanneer wij het artikel doorlezen zien wij dat Christus niet eens genoemd wordt.

Een derde punt van kritiek ligt op het vlak van de ethiek. *Gaudium et Spes* wordt dikwijls aangehaald als argument om te stellen dat het geweten van de mens hoger staat als bron van oordeel over ethische kwesties dan de leer van de kerk. Volgens Ratzinger is het enkel de bedoeling geweest van *Gaudium et Spes* om een basis uiteenzetting te geven van de christelijke leer over het geweten. Tijdens zijn preek over dit document, ter ere van haar 40 jarige bestaan, benadrukt de paus dat christenen er constant aan moeten worden herinnerd dat de oproep tot gerechtigheid niet iets is dat beperkt kan worden tot een wereldse aangelegenheid. Alleen wanneer christenen zichzelf zien als geschapen naar Gods evenbeeld en zij geloven dat de wereld in zijn huidige vorm aan het verdwijnen is en dat God bezig is met het voorbereiden van een nieuwe aarde van gerechtigheid, kunnen zij de sociale

¹⁸ *Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie*, Amersfoort, 1967, p.418-419

¹⁹ Tracy Rowland, *Ratzingers Faith, the theology of Benedict XVI*, New York, 2008, p.32

²⁰ Ibidem, p.33

²¹ Ibidem, p.38

²² Ibidem, p.38

problemen uit deze tijd vanuit een echt christelijk perspectief benaderen. In dezelfde preek geeft de paus aan wat volgens hem het probleem is dat *Gaudium et Spes* ter sprake wil brengen: de betekenis van de christelijke bijdrage aan de vooruitgang van menselijke welvaart, door werken van genade en gerechtigheid, binnen de totale missie van de kerk. Wanneer wij dit werk willen doen moeten wij rechtvaardig worden gemaakt door het contact met degene die de rechtvaardigheid zelf is: Jezus van Nazareth. Dit contact wordt het meest krachtig gemaakt in de kerk, in de sacramenten en de liturgie.²³

Als vierde en laatste punt van kritiek is er het thema van de spiritualiteit. In *Gaudium et Spes* wordt spiritualiteit ingedeeld in drie deelgebieden: intellect, geweten en vrijheid. Volgens Ratzinger wordt het belangrijkste onderdeel van de spiritualiteit hier gemist: de liefde²⁴, dat wellicht niet toevallig het onderwerp van zijn eerste encycliek *Deus Caritas Est* (God is Liefde) geworden is.

Concluderend is volgens Ratzinger het hele punt van *Gaudium et Spes* de stelling dat een gewaagde nieuwe vorm van christocentrische theologische antropologie het medicijn is dat de wereld nodig heeft, en dat het de taak van de kerk is om hierin te voorzien.²⁵ Het grootste probleem is de gebrekkige uitwerking, waardoor vele foutieve interpretaties kunnen ontstaan. Op die manier ontstaat er niet alleen onduidelijkheid over de inhoud van het document, maar ook over de inhoud van het hele concilie als zodanig. Het is dus niet verwonderlijk dat de paus in *Spe Salvi* niet verwijst naar *Gaudium et Spes*, misschien kunnen we de encycliek zelfs lezen als een rectificatie van dit document.

Het genre 'encycliek'

Voordat wij te spreken komen over de inhoud van de encycliek, zullen wij eerst kort ingaan op het genre encycliek. De benaming *encycliek* stamt af van het Griekse woord *enkuklios*, dat 'in wijde kring', ofwel 'algemeen' betekent. Het betreft een pauselijke rondzendbrief aan de bisschoppen, priesters, diakens, leken en gelovigen, van de gehele wereld of soms van een bepaald land. In een encycliek geeft de paus meestal zijn visie weer op actuele zaken van godsdienstige, morele, sociologische en politieke aard.²⁶ Encyclieken krijgen als titel de eerste twee woorden van de tekst mee.

Het was voor de pausen vanaf Martinus I (653-655) al gebruikelijk om de bisschoppen middels een rondzendbrief te benaderen, maar de eerste officiële encycliek werd in 1740 uitgegeven door paus Benedictus XIV (1800-1823). Hierin stonden voornamelijk instructies aan de bisschoppen over sociaal- ethische, pastorale en leerstellige zaken, die vervolgens voor de hele kerk bedoeld waren.²⁷

²³ Joseph Ratzinger, *40th anniversary of Gaudium et Spes- homily*, Rome, 2005
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050318_ratzinger-gaudium-spes_en.html

²⁴ Rowland, *Ratzingers Faith*, p.41

²⁵ Ibidem p.46

²⁶ A.M. Heidt, *Catholica*, 's-Gravenhage, 1955, p.266-267

²⁷ H. Wortelboer, *De Rooms- Katholieke Kerk, het complete handboek*, Kampen, 2005, p.418

In januari 2008 verscheen *Spe Salvi*, Benedictus' tweede encycliek in Nederland. Zijn voorganger, *Deus Caritas Est*, verscheen hier in februari 2006. *Deus Caritas Est* handelt over de liefde en vormt als het ware een eerste stap naar deze tweede encycliek. In juni 2009 verscheen Benedictus' derde encycliek, *Caritas in Veritate*. In *Spe Salvi* komen geloof en hoop beide veelvuldig aan de orde, en zoals wij zullen zien worden ze niet zelden in elkaar geschoven. De bedoeling van Benedictus' eerste twee encyclieken is een "opfriscursus" te geven over de ondergesneeuwde kernthema's van het christelijk geloof, zijn derde encycliek is meer van algemene, sociale aard. De paus probeert met *Deus Caritas Est* en *Spe Salvi* vooral het geloofsleven van de christenen van binnenuit te verdiepen. Door een innerlijke vernieuwing, voortkomend uit de ontmoeting met Christus, wordt de nodige evangelisatie mogelijk.²⁸ Het thema hoop is gekozen omdat volgens Benedictus ook in de kerk de inhoud van de hoop teveel wordt bepaald door de moderne tijd. De inhoud hiervan komt voort uit de vooruitgang op het gebied van de menselijke rede en door bevrijding van afhankelijkheid. De christelijke hoop, die van de ontmoeting met God, dreigt hierdoor verloren te gaan. Kort gezegd, dreigt de christelijke hoop op het Rijk Gods vervangen te worden door de hoop op het Rijk van de mens.²⁹

Spe Salvi, de inhoud

Om een overzicht te krijgen van de encycliek, zullen wij hier kort de inhoud bespreken. De encycliek is grofweg in twee delen in te delen, een theoretisch en een praktisch deel. Het eerste deel handelt over de relatie tussen geloof en hoop. Het tweede deel gaat over het beoefenen van deze hoop, over hoe zij gestalte krijgt in het dagelijks leven. Dit deel wordt later in deze scriptie uitvoerig behandeld. Bij wijze van inleiding zal hier nu de inhoud van het eerste deel van de encycliek kort uiteen worden gezet. Voor hij begint, zet de paus in de *inleiding* uiteen op welke vragen hij met zijn encycliek antwoord wil geven: "wat voor soort hoop is het, die het ons toestaat te zeggen dat vanuit die hoop, en omdat die hoop er is, wij verlost zijn? En wat voor soort zekerheid hebben wij?"³⁰

Zijn eerste stap naar het antwoord zet hij in het hoofdstuk *Geloof is hoop*. Hier zet de paus uiteen hoe de hoop in de Bijbel naar voren komt en dat 'hoop' synoniem is voor 'geloof'. De ware God kennen, is de hoop ontvangen. Deze ontmoeting is niet alleen informatief, maar vooral performatief, hij vormt het leven om zodat wij ons verlost weten door de hoop die verlossing is.³¹

Zijn tweede stap in de uiteenzetting is *het begrip van de hoop en het geloof in het Nieuwe Testament en in de vroege kerk* weer te geven. Jezus heeft geen sociaal omvormende boodschap gebracht, maar de ontmoeting met de levende God. Hiermee is de hoop gegeven, de hoop die de kracht heeft de wereld van binnen uit

²⁸ Benedictus XVI, *message to the young people of the world on the occasion of the twenty-fourth world youth day*, Rome, 2009
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20090222_youth_en.html

²⁹ Jos Moons, "De groene wijden van de christelijke hoop" in *Theologisch debat*, 5 (2008), 4, p.32-39, zie p.33

³⁰ Joseph Ratzinger, paus Benedictus XVI, *Spe Salvi*, Utrecht, 2008, nr. 1

³¹ Ibidem, nr. 3- 4

te veranderen. Belangrijk hierbij is het geloof dat boven alle materiële ordening van de kosmos een persoonlijke wil staat, die zich in Jezus als liefde heeft geopenbaard.³² Opvallend in dit deel is nr. 7, waarin de herderlijke taal van Benedictus even plaats lijkt te maken voor die van de academicus Ratzinger, wanneer hij uitvoerig te spreken komt over de vertaling van het Griekse woord *hypostase*, dat voorkomt in *Heb. 11,1*. Het belangrijkste in dit deel is dat het geloof ons nu al iets schenkt van de verwachte werkelijkheid, en deze aanwezigheid is het bewijs van die werkelijkheid. Dat die toekomst er is verandert het heden, zo is het geloof de substantie (*substantia* is de Latijnse vertaling van *hypostase*) van de hoop.

De derde stap is het kopje *Eeuwig leven, wat is dat?* Hierin komt de volgende vraag aan de orde: is het christelijk geloof ook voor ons vandaag hoop die ons leven omvormt en draagt? Is het geloof voor ons 'performatief', een boodschap die het leven zelf opnieuw vorm geeft, of is het alleen nog maar 'informatie', die wij inmiddels aan de kant geschoven hebben en die ons achterhaald lijkt door nieuwere informatie? Het geloof, waartoe de kerk en haar sacramenten behoren, schenkt het eeuwig leven. Mensen willen doorgaans niet sterven, en schuiven de dood het liefst zo ver mogelijk voor zich uit. Maar mensen willen ook niet eeuwig doorleven. Hieruit komt de vraag voort: wat is dat eigenlijk, eeuwig leven?³³ Het komt voort uit de ervaring dat dit het nog niet is, dat dit nog niet het ware, gelukkige leven is. Maar wat het wel is weten we niet. Wij verlangen naar iets onbekends, en in dit onbekende is de werkelijke hoop gelegen die ons drijft. De term 'eeuwig leven' is een poging om dit onbekende een naam te geven.³⁴

De vierde stap die de paus zet, is het zoeken van een antwoord op de vraag: *is de christelijke hoop individualistisch?* Het heil is altijd een gemeenschappelijk heil, en verlossing is daarmee altijd een herstel van eenheid, waarin wij elkaar opnieuw ontmoeten en wij opnieuw één zijn, dat een aanvang neemt in de eenheid van de gelovigen. Het werkelijke leven waarnaar wij verlangen is gebonden aan het samenzijn met een volk.³⁵

De vijfde stap is een historische uiteenzetting. De paus laat in *De omvorming van de christelijke 'geloofshoop' in de moderne tijd* zien hoe met de opkomst van de moderniteit de inhoud van de hoop veranderd is. Dit deel van de encycliek is, vanwege zijn belang, erg uitvoerig. Hier wordt weergegeven waarom het volgens de paus belangrijk is om opnieuw over de christelijke hoop na te denken. De geschiedenis laat zien dat de christelijke hoop veranderd is, en dat het nodig is terug te keren naar de "ware, oorspronkelijke" christelijke hoop, waar de paus in deze encycliek een aanzet toe geeft. Benedictus denkt na over hoe het komt dat de geloofshoop zich is gaan beperken tot de redding van de ziel, tot het ontvluchten van de verantwoordelijkheid voor het geheel van de schepping en daarmee tot heilsegoïsme is vervallen. De moderne tijd nam zijn aanvang naar aanleiding van een ommekeer die berust op een nieuwe correlatie tussen experiment en methode, waardoor mensen de natuur wetmatig leerden te verklaren. Deze nieuwe correlatie is ook in de theologie toegepast, dit betekent dat de door God aan de mens

³² Ibidem, nr. 4- 5

³³ Ibidem, nr. 10- 11

³⁴ Ibidem, nr. 11- 12

³⁵ Ibidem, nr. 14

geschonken heerschappij over de schepping, die door de zondeval verloren is gegaan, zou worden hersteld. Dit herstel, de verlossing, wordt nu niet meer van het geloof verwacht, maar van deze nieuw ontdekte samenhang. Het geloof wordt een privé zaak die sterk gericht is op het hiernamaals. Deze visie bepaalt tot op de dag van vandaag de geloofscrisis van deze tijd, die, volgens de paus, ten diepste een crisis van christelijke hoop is. De hoop krijgt een nieuwe naam: geloof in de vooruitgang.³⁶

Vooruitgang wordt steeds meer geduid als overwinning op alle vormen van afhankelijkheid, naar volledige vrijheid. Deze vrijheid wordt als belofte beschouwd waarin de mens zich ten volle verwezenlijkt. Het rijk van de rede wordt verwacht als een nieuwe toestand van de mensheid, en heeft daarmee ook een politiek aspect in zich. De paus beschrijft twee wezenlijke etappes in de politieke realisatie van deze hoop: de Franse Revolutie, als poging om de heerschappij van de rede en de vrijheid als politieke realiteit te vestigen,³⁷ en de proletarische revolutie, die nieuw ontstane sociale groep van industriearbeiders moest bevrijden uit de slechte omstandigheden waarin zij dikwijls leefden. De vooruitgang naar de definitief goede wereld kwam nu alleen nog maar van een wetenschappelijk opgevatte politiek. Karl Marx heeft de wegen die tot deze revolutie leiden uitgezet, zowel theoretisch als via de Communistische partij.³⁸

De paus verwijt Marx hierbij een fundamentele vergissing gemaakt te hebben. Marx heeft aangetoond hoe de omwenteling bereikt kon worden, maar hij heeft niets gezegd over hoe het daarna verder moest. Hij geloofde dat als de economie in orde zou zijn, alles vanzelf goed zou komen. Dit is volgens Benedictus de dwaling van het materialisme. Marx is namelijk vergeten dat menselijke vrijheid ook de vrijheid tot het kwade met zich meebrengt. De mens kan niet geheeld worden door alleen betere economische omstandigheden.³⁹ Vooruitgang schept nieuwe mogelijkheden voor het goede, maar tevens ook voor het kwade. Daarom moet de technische vooruitgang altijd gepaard gaan met morele vooruitgang, met een innerlijke vernieuwing.⁴⁰

Dan keert de paus terug naar de thema's 'rede' en 'vrijheid'. De rede is een gave van God aan de mens en de overwinning van de rede op de onredelijkheid is ook een doel van het christelijke geloof. Als de vooruitgang morele groei nodig heeft om werkelijke vooruitgang te zijn, dan moet de rede van het kunnen en doen zich openstellen voor de reddende kracht van het geloof en het onderscheid tussen goed en kwaad. Als dat gebeurt wordt de rede een waarlijk menselijke rede. Bij het thema 'vrijheid' moet bedacht worden dat het altijd gaat om een samengaan van vrijheden. Dit samengaan kan is niet mogelijk wanneer zij niet wordt bepaald door een gemeenschappelijke, innerlijke maat, die het fundament en het doel is van de vrijheid. Dit is waarom de mens God nodig heeft om hoop te hebben. Rede en geloof hebben elkaar nodig om hun ware wezen en hun zending tot vervulling te brengen.⁴¹

Dan komt Benedictus aan bij *de ware vorm van de christelijke hoop*. Door de moderne wetenschappelijke ontwikkelingen is het christendom zich gaan beperken tot het heil van het individu waardoor het zijn opdracht te kort doet. De mens wordt

³⁶ Ibidem, nr. 16

³⁷ Ibidem, nr. 18

³⁸ Ibidem, nr. 19- 20

³⁹ Ibidem, nr. 21

⁴⁰ Ibidem, nr. 22

⁴¹ Ibidem, nr. 23

niet door wetenschap verlost maar door liefde. Liefde van andere mensen kan dat tijdelijk doen, en de liefde van God, die wij door Christus kennen, verlost de mens definitief.⁴²

Na deze uiteenzetting komt de paus tot de kern van zijn encycliek: het praktiseren van de christelijke hoop. De paus brengt een drieslag naar voren van plaatsen om de hoop te leren beoefenen: *het gebed als leerschool van de hoop, handelen en lijden als context voor het leren van de hoop* en tot slot *het oordeel als context om de hoop te leren beoefenen*. Deze drieslag zal in het tweede deel van deze scriptie uitvoerig aan de orde komen.

De paus sluit af met een korte 'hymne' aan Maria, in *Maria ster van de hoop*.

1.2 Jürgen Moltmann

Jürgen Moltmann werd geboren op 8 april 1926 in de Duitse stad Hamburg. Hij groeide op in een seculier gezin, zonder specifiek christelijke invloeden maar met Duits- idealistische filosofen en poëten zoals Lessing, Goethe en Nietzsche. Hij wilde als kind natuurkunde en wiskunde studeren maar toen hij 18 jaar was werd zijn studie onderbroken omdat hij moest dienen in het Duitse leger. Als intellectueel vermaak nam hij onder meer gedichten van Goethe en *Aldus Sprak Zarathustra* van Nietzsche mee. In 1945 gaf hij zich, na zes maanden als soldaat gediend te hebben, over aan de eerste de beste Britse soldaat die hij tegenkwam. Tussen 1945 en 1948 verbleef hij als krijgsgevangene in verschillende kampen in België, Schotland en Engeland. Deze periode van zijn leven heeft een diepe indruk op hem achtergelaten. Hij zag soldaten inwendig in elkaar storten, de hoop opgeven, ziek worden en sterven. Tijdens zijn gevangenschap kwam hij via verschillende aalmoezeniers in aanraking met het christelijk geloof. Hij kreeg van een van hen een exemplaar van het Nieuwe Testament en de Psalmen. Tijdens zijn gevangenschap kreeg hij toestemming om theologie te gaan studeren in een protestants theologisch onderwijs kamp in Engeland.

Naar aanleiding van zijn kennismaking met de Bijbel, wat theologische teksten en zijn aanwezigheid bij een conferentie van de Christelijke Studenten Beweging in de zomer van 1947, besloot hij na de oorlog in Hamburg theologie te gaan studeren. Hij deed dit aan de Universiteit van Göttingen, waar hij in 1952 zijn doctoraat behaalde. Hij trouwde in 1952 met Elisabeth Wendel met wie hij vier dochters kreeg. Elisabeth zou later bekend worden als feministisch theologe. Van 1952 tot 1957 was hij de pastor van de Evangelische Kerk van Bremen- Wasserhorst. In 1958 ging hij theologie doceren aan een academie in Wuppertal en in 1963 voegde hij zich bij de theologische faculteit aan de Universiteit van Bonn. Hij werd in 1967 benoemd tot professor in de systematische theologie aan de Universiteit van Tübingen en bleef daar werkzaam tot zijn pensioen in 1994. Wel bleef hij verbonden aan deze universiteit als emeritus professor in de theologie. Tevens was hij tussen 1963 en 1983 lid van de Faith en Order beweging binnen de Wereldraad van Kerken. Hij wordt door velen beschouwd als een van de meest invloedrijke theologen uit de tweede helft van de twintigste eeuw.⁴³

⁴² Ibidem, nr. 26

⁴³ Gifford Lectures, *Authors: Jürgen Moltmann*.

<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=217>

Theologie en biografie zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden, vooral bij Moltmann lijkt dit meer dan waar te zijn. Zijn oorlogsverleden klinkt dikwijls door in zijn theologie. Tijdens zijn studie aan de Universiteit van Göttingen kreeg hij colleges van docenten die sterk gekleurd waren door de theologie van Karl Barth. Vanuit een behoefte om positieve antwoorden te geven op politieke mogelijkheden en culturele uitdagingen tijdens de periode na de oorlog, heeft hij zich enigszins losgemaakt van Barths *solus Christus* theologie. Mede vanuit de brieven en geschriften van D. Bonhoeffer ontwikkelde hij zijn bekommernis om sociale ethiek en de wijze waarop de kerk bij de samenleving betrokken is. Daarbij werd hij beïnvloed door Luther en Hegel via Hans Joachim Iwand. Hij raakte hierdoor overtuigd van de bevrijdende waarheid van de reformatische rechtvaardigingsleer en de *theologia crucis*. Otto Weber, die Moltmanns doctoraat begeleidde, en zijn vrouw Elisabeth hielpen hem bij het ontwikkelen van een eschatologisch perspectief met betrekking tot de universele missie van de kerk richting het Koninkrijk Gods.

In 1957 maakte hij kennis met de Utrechtse hoogleraar dogmatiek theoloog Arnold van Ruler (10 december 1908 – 15 december 1970). Van Ruler heeft een grote invloed op Moltmann gehad. In van Ruler's denken staat de theocratie centraal, Gods heil in Christus komt vanuit het einde onze werkelijkheid binnen en krijgt hier gestalte.⁴⁴ Via van Ruler ontdekte Moltmann de gereformeerde Rijk Gods theologie. In 1964 bracht hij zijn eerste werk uit, *Theologie van de Hoop*. Ook zijn vrouw, Elisabeth, heeft invloed op zijn theologie gehad. Door haar leerde hij dingen inzien die hij “anders over het hoofd zou hebben gezien”. Ook maakte zij hem bewust van de “psychologische en sociale begrenzingen” van zijn “mannelijke gezichtspunt en oordeel”.

Sinds de publicatie van *Theologie van de Hoop* heeft Moltmann zijn carrière lang het thema eschatologie niet losgelaten. Het centrale thema in zijn theologie is de hoop op het komen van het Koninkrijk Gods. Zijn theologische loopbaan kan in twee perioden worden ingedeeld: de vroege trilogie, waarin hij *Theologie van de Hoop* (1964), *De Gekruisigde God* (1972) en *De Kerk in de Kracht van de Geest* (1975) schreef. De tweede periode begint na 1978. Toen bezocht hij de Mexico city Conference, waar hij kennis maakte met bevrijdingstheologen, zwarte theologen en feministische theologen. Hierna begint hij zijn systematische bijdragen aan de theologie te leveren. Omdat in het eerste deel zijn theologische basis tot stand komt, zullen wij deze hier kort bekijken om een beter zicht te krijgen op Moltmanns theologie.⁴⁵

Zie ook Hyung- Kan Kim, *Jürgen Moltmann*, 1999

[http://people.bu.edu/wildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm#Jürgen%20Moltmann%20\(1926-%20\)](http://people.bu.edu/wildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm#Jürgen%20Moltmann%20(1926-%20))

⁴⁴ Beatrice de Graaf, 'Moltmann Jürgen, in, *Christelijke Encyclopedie*, band 2, p.1571-1572

⁴⁵ Hyung- Kan Kim, *Jürgen Moltmann*

De theologie van Moltmann

In *Theologie van de hoop* komt de eschatologie naar voren als de verwachtende houding die de basis is van het geloof. Het gaat om de hoop op een alternatieve toekomst voor de onderdrukten en lijdenden van onze tijd. Deze hoop fungeert als de motiverende kracht achter de bevrijding in deze wereld. Theologen hebben tot taak de wereld, de menselijke natuur en de geschiedenis te transformeren, in de verwachting de goddelijke transformatie. Volgens Moltmann is geschiedenis de realiteit die op gang gebracht wordt door de belofte van God in Gods aanwezigheid en ervaren door de mens als de bewegende horizon van de belofte van de verwachting. Hierin verschilt Moltmanns eschatologie van de traditionele eschatologie van het hiernamaals. Zijn eschatologie is niet zo zeer apocalyptisch gericht, maar richt zich op een nieuw begin.⁴⁶ De eschatologie komt een dubbele opdracht toe, namelijk machten die de belofte van God weigeren ter discussie stellen en de bevrijding van de onderdrukten te dienen. Het gaat om de verwerkelijking van de hoop op rechtvaardigheid, humanisering van de mensen, een socialisering van de mensheid en vrede voor de gehele schepping.⁴⁷

In *De Gekruisigde God* beschrijft Moltmann het kruis van de verrezen Christus als de andere kant van het verrijzen van de gekruisigde Christus als de theologische onderbouwing van de christelijke hoop. Gods wezen is in het lijden, en tegelijk is het lijden in Gods wezen zelf. Het kruis laat Gods solidariteit met de lijdenden zien. Het gaat in het christendom om de verticale dimensie van het geloof en de horizontale dimensie van de naastenliefde, menselijkheid en de goddelijkheid van Jezus. De nadruk ligt dus op de dialectiek van het kruis. Wanneer je spreekt over het kruis, moet je ook spreken over de opstanding. Wanneer je spreekt over de opstanding, moet je ook spreken over het kruis.⁴⁸

In *Kerk in de Kracht van de Geest* werkt Moltmann zijn vorige twee werken uit tot ecclesiologie. De Geest beweegt de werkelijkheid richting het einde en vervult de wereld met Gods aanwezigheid en bereid haar op die manier voor op het komende Koninkrijk Gods waarin de hele wereld zal worden omgevormd, overeenkomend met de verrijzenis van Christus. De kerk leeft tussen het verleden van Jezus en de universele toekomst waarin die geschiedenis zal worden vervolmaakt. Moltmann heeft nooit getheologiseerd vanuit de behoefte om een oude leer of kerkelijke dogma's te verdedigen. Hij is een experimentele theoloog die erg is gericht op dialogen. De waarheid is eerder te vinden in de dialoog dan in de dogmatiek. Volgens Moltmann moet christelijke theologie ontwikkeld worden vanuit de oecumene, maar deze oecumene reikt altijd voorbij onze huidige denominale, culturele en politieke begrenzings. Theologie is de verbeelding van het Koninkrijk Gods in de wereld en voor de wereld in het Koninkrijk Gods.⁴⁹

⁴⁶ Ibidem

⁴⁷ Ibidem

⁴⁸ Ibidem

⁴⁹ Ibidem

In het Einde Ligt het Begin

Naar aanleiding van *Spe Salvi* schreef Moltmann een kritisch commentaar, genaamd *Horizons of hope, a critique on Spe Salvi*. Het gedachtegoed dat hierin naar voren wordt gebracht ontleent hij aan een onlangs van hem verschenen werk: *In het Einde Ligt het Begin, een kleine leer van de hoop*. Het werd in 2003 voor het eerst uitgegeven, en in 2006 verscheen de Nederlandse vertaling. Het boek is opgebouwd rond drie subthema's: geboorte, wedergeboorte en dood, en is vooral een doorwerking van zijn eerdere werk. Het heeft, net als Benedictus' encyclieken, meer iets weg van een poging tot geloofsverdieping, dan van een zware theologische uiteenzetting. Dit maakt het betrekken van dit boek in deze beschouwing van *Spe Salvi* dan ook extra interessant.

Het eerste gedeelte van *In het Einde Ligt het Begin* is met betrekking tot *Spe Salvi* niet interessant. Hierin behandelt Moltmann de kindertijd en de jeugd. Hij bespreekt een aantal visies op kinderen en plaatst deze vervolgens in het licht van de Bijbel. In dit deel van het boek vraagt hij zich vooral af of het de vooruitzichten voor de toekomst zijn die ons jong maken, hoe oud je ook bent. Wij zullen ons hier echter beperken tot het uiteenzetten van de voor ons belangrijke gedeelten van het boek.

Het tweede gedeelte heet *In mijn einde is mijn begin* en het opent met het hoofdstuk *Nieuwe punten van begin in catastrofes. Bijbelse catastrofetheologie*. In dit hoofdstuk zet Moltmann vanuit persoonlijke ervaringen en bijbelse verhalen uiteen wat de basis is van zijn theologie. Hij zegt dat twee ervaringen hem hebben gestempeld: Als eerste het idee dat in ieder einde een nieuw begin verborgen ligt. Het nieuwe begin zal je vinden wanneer je het zoekt. Ten tweede: als je als getroffene van een catastrofe (zoals Moltmanns ervaringen tijdens WO II) weer moet tot leven put, dan beginnen de ketens pijn te doen. Die pijn is beter dan de afgestompte apathie, waarin je onverschillig wordt en je uiteindelijk meer dood bent dan levend.⁵⁰ Vervolgens zet hij zijn verhaal kracht bij door te wijzen op de zondvloed en de ark van Noach die staat voor het nieuwe begin⁵¹ en het begin van het christendom, dat is voortgekomen uit de catastrofe van de kruisiging en zijn nieuwe (ware) begin vond in de verrijzenis.⁵²

In hoofdstuk vier komt Moltmann te spreken over de rechtvaardigingsleer. Hij gaat uit van de vraag naar gerechtigheid vanuit de slachtoffers en de daders. Hun vraag naar God is ten diepste de vraag naar gerechtigheid.⁵³

In hoofdstuk vijf zet Moltmann zijn visie op de christelijke spiritualiteit uiteen en de verbinding die hierin gelegen is met de hoop. Deze verbinding is gelegen in de *spiritualiteit van de open zintuigen*.⁵⁴

Het laatste hoofdstuk van het tweede deel van het boek gaat over *de levenskracht van de hoop*. Hierin geeft Moltmann argumenten voor de hoop. Dat is de herinnering aan de komst, de dood, de opstanding van Christus en de verkondiging van de wederkomst. Wij anticiperen hier en nu al aan het komende Rijk Gods.⁵⁵

⁵⁰ Jürgen Moltmann, *In het einde ligt het begin*, Zoetermeer, 2006, p.45

⁵¹ Ibidem p.46-51

⁵² Ibidem p.54-58

⁵³ Ibidem p.65-70

⁵⁴ Ibidem p.88-95

⁵⁵ Ibidem p.96-104

Het derde en laatste deel van het boek gaat uit van de vraag naar leven na de dood. De praktische kant van het idee van leven na de dood werkt hij uit in hoofdstuk acht, *Rouwen en troosten*. In de hoofdstukken daarna gaat hij in op de grotere vragen, namelijk die naar *De gemeenschap van de levenden en de doden*⁵⁶, de vraag *Wat staat ons te wachten*⁵⁷ en het *Eeuwig leven*.⁵⁸ Dit deel van het boek zullen wij uitvoerig belichten tijdens het bespreken van *Spe Salvi*. De concrete inhoud zullen wij dan ook op dit punt nog niet ter sprake stellen.

Horizons of Hope

Het door Moltmann geschreven commentaar ligt zoals gezegd in het verlengde van de in dit boek besproken thema's. We zullen nu de voornaamste punten van Moltmanns kritiek uiteenzetten en deze bespreken.

Moltmanns eerste punt van kritiek is dat *Spe Salvi* geschreven is voor mensen binnen de kerk. De encycliek is gericht aan de bisschoppen van de Rooms Katholieke kerk en alle christen gelovigen. Het begrenst de christelijke hoop tot de gelovigen en onderscheidt hen van de mensen zonder hoop. In contrast hiermee noemt Moltmann *Gaudium et Spes* dat begint met de solidariteit van de kerk jegens de gehele mensheid. Ook wordt in *Gaudium et Spes* ingegaan op wereldse aangelegenheden, zoals menselijke waardigheid, mensenrechten, vrede en de ontwikkeling van een internationale gemeenschap. In *Spe Salvi* wordt hierover niets gezegd. Het gaat over 'ons', over de kerk en niet over de hele wereld. Wij hebben hoop, de ongelovigen hebben geen hoop.⁵⁹

Moltmann merkt terecht op dat Benedictus zijn encycliek richt aan de kerk en de christenen. Dit is echter niets vreemds. Het is vrij gebruikelijk dat wanneer er een encycliek geschreven wordt over een typisch kerkelijk/ christelijk thema, dat hij "naar binnen wordt gericht". Dit zien we terug in de encycliek van Johannes Paulus II, *Ecclesia de Eucharistia* uit 2003. Deze is gericht aan kerkelijk en christelijk gelovigen, puur omdat de eucharistie een binnen kerkelijk onderwerp is. Zijn *Evangelium Vitae* uit 1995 daarentegen is naast kerkelijk en christelijk gelovigen, ook gericht aan "alle mensen van goede wil". De inhoud van deze encycliek gaat over de waarde en onaantastbaarheid van het menselijk leven, en heeft als zodanig betrekking op de gehele mensheid. Het zelfde geldt voor *Caritas in Veritate*. Deze encycliek van Benedictus gaat over zaken die niet alleen of met name op de kerk betrekking hebben, maar op de hele wereld. Deze is dan mede geadresseerd aan "alle mensen van goede wil".

Heeft Moltmann dan toch gelijk wanneer hij meent dat de paus christelijke hoop begrenst tot alleen de christenen en hij de rest van de mensheid buiten beschouwing laat? Ik denk het niet. Het is namelijk niet zozeer de inhoud van de encycliek die naar binnen gericht is, maar de intentie van waarmee de paus de encycliek schrijft. Het is, zoals ook blijkt uit de inhoud, geenszins de bedoeling om christelijke hoop op

⁵⁶ Ibidem p.137-144

⁵⁷ Ibidem p.145-157

⁵⁸ Ibidem p.158-170

⁵⁹ Jürgen Moltmann, *Horizons of Hope, a critique on Spe Salvi*, 2008
<http://christiancentury.org/article.lasso?id=4772>

te sluiten. Wat de paus met zijn encyclieken beoogt is om de kernthema's van het christelijk geloof opnieuw deel te laten uitmaken van de christen gelovigen. Om te laten zien hoe het zo is gekomen dat de christelijke hoop een verkeerde vorm heeft aangenomen en individualistisch is geworden, wijdt hij zelfs een heel stuk aan een historische schets. Deze schets kunnen wij zien als rechtvaardiging van het schrijven van de encycliek. Christenen moeten van de valse hoop (het vooruitgangsgeloof) af die de moderne tijd heeft meegebracht, en terugkeren naar de oorspronkelijke vorm van christelijke hoop die de paus in het eerste deel van zijn encycliek uiteenzet.

Het volgende punt van kritiek dat Moltmann heeft, heeft betrekking op het hoofdstuk *Geloof is Hoop*. Wat er bedoeld wordt, is het omgekeerde: hoop is geloof. Met deze formulering valt volgens Moltmann het onderscheidende karakter van de christelijke hoop weg. De encycliek zou net zo goed "Door geloof zijn wij gered" kunnen heten.⁶⁰ Hoe kijkt Moltmann zelf dan aan tegen de relatie tussen geloof en hoop? Wij gaan hiervoor te rade bij zijn *Theologie van de Hoop*.

De betekenis van het geloof, is grenzen overschrijden en de Exodus beleven op een manier dat de beklemmende werkelijkheid daarmee niet wordt verdoezeld of verdonkeremaand. Door de navolging van Christus opent zich een toekomst waarin geen angst en lijden meer is, maar vrijheid en vreugde.⁶¹ Door het geloof wordt de mens aan Christus verbonden. De hoop opent dit geloof voor Christus' alomvattende toekomst. De hoop is de onafscheidelijke begeleider van het geloof. Het is niets anders dan de verwachting van de dingen die door God zijn beloofd. In het christelijk leven komt het geloof als eerste, maar de hoop heeft voorrang. Zonder geloofskennis van Christus wordt hoop een fundamentloze utopie, en zonder hoop wordt geloof een dood geloof.⁶² Wanneer wij goed lezen, bemerken wij dat de overeenkomsten groter zijn dan de verschillen. Het grootste verschil is dat bij Moltmann het geloof opgaat in de hoop, terwijl bij Benedictus de hoop opgaat in het geloof. Bij Moltmann wordt de hoop tot het centrale punt van het geloof gemaakt, zo sterk dat het geloof eigenlijk alleen op hoop gericht is. Bij Benedictus is de hoop een aspect van het geloof. Geloof is hoop, maar hoop valt niet samen met geloof, geloof is breder. Maar wanneer wij geloof hebben, hebben wij daarmee ook hoop.

Afsluitend schrijft Moltmann in *Theologie van de hoop*, dat het geloof het fundament is waarop de hoop rust en de hoop voedt en steunt het geloof.⁶³ Moltmann haalt hier, overigens zonder dat hij er in het boek naar verwijst, *Heb. 11,1* aan, waar ook Benedictus in zijn encycliek uitgebreid op in gaat, zoals wij zagen in de uiteenzetting van de inhoud van *Spe Salvi*.

Wat er volgens Moltmann in de encycliek ontbreekt, is het evangelie van het Koninkrijk Gods, de boodschap van de heerschappij van de verrezen Christus over de levenden, de doden en de gehele kosmos, de verrijzenis van het lichaam en het leven in de komende wereld, de verlossing van de gehele zuchtende schepping en de hoop op een nieuwe aarde waarop gerechtigheid woont. Kortom, wat hij mist is de hoop op de alles omvattende belofte van God. Benedictus begrenst de hoop tot

⁶⁰ *Horizons of Hope*

⁶¹ *Theologie van de Hoop*, p.9

⁶² *Ibidem*, p.10

⁶³ *idem*

de zaligheid van de zielen in het eeuwig leven. Ook laat hij de profetische beloften uit het Oude Testament achterwege, aldus Moltmann.⁶⁴

Dit deel van Moltmanns kritiek is erg opvallend. In *Spe Salvi* wordt inderdaad gesproken over het eeuwig leven, maar dat wordt geduid als het 'gelukkige, gewenste leven'. Het rijk van het goede zal zich volgens Benedictus nooit definitief in deze wereld vestigen⁶⁵, het komt van buitenaf, van God. In *Spe Salvi* klinkt constant de waarschuwing dat een door de mens gemaakt rijk nooit het Rijk Gods kan zijn, er wordt juist met nadruk gewacht op de belofte van God. Deze kritiek van Moltmann is onterecht. Dit kan ook gezegd worden over zijn opmerking dat Benedictus de hoop begrenst tot de zaligheid van de zielen in het eeuwig leven. In *Spe Salvi* komt duidelijk naar voren dat het Rijk Gods het eeuwig leven, het ware en gelukkige leven, is. Dit kan op aarde al ervaren worden, maar het zal zich nooit volledig op de aarde vestigen.

Een volgend punt van kritiek van Moltmann is dat Benedictus' bewering dat een wereld zonder God een wereld zonder hoop is, empirisch misleidend is. Hij beargumenteert dit als volgt: "een wereld met God is tevens een wereld met afwijzing en terreur in de naam van God. Hoop is afhankelijk van de God van Israël en van Jezus Christus, van de God van de opstanding van het komende koninkrijk op aarde. Alleen deze is de God van de hoop. Alleen van deze God wordt verwacht dat Hij de komende is".

Het is moeilijk te ontdekken wat Moltmann hier wil zeggen. Volgens Moltmann is Benedictus' bewering dat een wereld zonder God een wereld zonder hoop is, incorrect. Vervolgens beargumenteert hij dit met de opmerking dat hoop afhankelijk is van de God van Israël en Jezus Christus. Het lijkt erop dat Moltmann zichzelf hier tegen spreekt.⁶⁶

Nu komen we aan bij de kern van deze scriptie: het praktische drieluik uit de encycliek. We zullen nu het commentaar van Moltmann op dit deel van de encycliek bekijken, om vervolgens aan het hoofddeel van de scriptie toe te komen waarin we de theologie van Benedictus en Moltmann wat uitgebreider naast elkaar houden en belichten.

⁶⁴ *Horizons of Hope*

⁶⁵ *Spe Salvi*, nr. 24

⁶⁶ *Horizons of Hope*

Hoofdstuk 2. 'Plaatsen om de hoop te leren beoefenen'

In de theologie van Ratzinger neemt de innerlijke ontmoeting met God een belangrijke plaats in. Vanuit de godsontmoeting vindt er in de mens een vernieuwing plaats die het leven, en daarmee ook de wereld, van binnenuit omvormt. Na en vanuit deze ontmoeting met God en deze innerlijke vernieuwing volgt de ontmoeting met de medemens en kan het sociale handelen beginnen. De nadruk die deze ontmoeting krijgt in de theologie van Ratzinger heeft een belangrijke rol gespeeld in zijn kritiek op de politieke theologie en de bevrijdingstheologie. Dit kan onder meer de reden zijn waarom hij in zijn encycliek niet verwijst naar theologen die zich uitgebreid met het thema 'hoop' bezig hebben gehouden, zoals Moltmann en Metz, en zelfs niet naar *Gaudium et Spes*.⁶⁷ Deze nadruk krijgt de godsontmoeting ook binnen *Spe Salvi*. De paus noemt drie spirituele plaatsen waar de God en de mens elkaar ontmoeten: het gebed, het lijden en het oordeel. Dit deel van de encycliek zullen wij nu nader gaan beschouwen.

2.1 Het gebed als leerschool van de hoop

Een belangrijk aspect van het christelijk leven is altijd het gebed geweest, en nog steeds neemt het gebed in iedere christelijke traditie een grote en belangrijke plaats in. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de paus als eerste het gebed noemt als een belangrijke plaats om de hoop te leren en dat ook Jürgen Moltmann veel aandacht aan het gebed besteedt.

In het gebed, aldus Benedictus, luistert God naar ons en wij krijgen de kans om een behoefte of verwachting uit te spreken die iedere menselijke vorm van hoop te boven gaat: God kan ons helpen. Het maakt ons ervan bewust dat we niet alleen zijn, ook al zijn we door de mensen om ons heen vergeten.⁶⁸

Aan de hand van een preek van St. Augustinus over de eerste brief van Johannes, legt de paus uit dat het gebed kan gelden als een oefening van het verlangen. Wij zijn als mens geschapen om door God te worden vervuld. Het hart van de mens is echter gevuld door de zonde en moet daarom eerst gereinigd en verruimd worden alvorens God kan intreden. Echt bidden is daarom een proces van innerlijke reiniging waarin het slechte plaats moet maken voor het goede. Het openstellen van ons hart is een moeilijke opgave, het kost moeite, het doet pijn maar is noodzakelijk.⁶⁹ Het bidden is dus gericht op de ontmoeting met God, en is tevens een oefening om steeds ontvankelijker voor Hem te worden.

Dit is een opmerkelijk verschil met de visie van Moltmann. Waar voor de paus het gebed en de christelijke spiritualiteit een breed begrip is, dat constant is gericht op de innerlijke ontmoeting met God, daar is voor Jürgen Moltmann christelijke spiritualiteit niets anders dan waken en bidden, waarbij waken voorrang heeft op het bidden. Het gebed is volgens Moltmann uitsluitend gericht op waakzaamheid, opmerkzaamheid en levensverwachting.⁷⁰ Tussen neus en lippen door merkt

⁶⁷ Moons, "De groene wijden van de christelijke hoop", p.34-35

⁶⁸ *Spe Salvi*, nr. 32

⁶⁹ Ibidem nr. 33

⁷⁰ *In het einde ligt het begin*, p.88

Moltmann op dat het gebed een zoektocht is naar de werkelijkheid van God. Wat door Benedictus sterk benadrukt wordt, namelijk de werkelijkheid van God leren kennen in het gebed, krijgt bij Moltmann niet of nauwelijks de aandacht. Wel merkt Moltmann op dat in het bidden het afkicken van de verdovende middelen van de seculiere wereld begint. Dit lijkt sterk op de opvatting van de paus, wanneer hij het bidden als proces van innerlijke reiniging typeert.

De volgende stap die Benedictus zet, gaat door op het zojuist ter sprake gekomen proces van innerlijke reiniging. In dit proces worden wij niet alleen open gesteld voor God, maar tevens voor onze medemens, “alleen wanneer wij kinderen van God worden kunnen wij bij de gemeenschappelijke Vader zijn”.⁷¹ Er vindt tijdens dit proces dus een innerlijke verandering plaats die ons aanspoort om onze hoop naar buiten toe te richten. Het begint in onszelf met als doel naar buiten te treden en op die manier hoop voor alle mensen te zijn. Het proces van innerlijke reiniging heeft nog een ander doel, namelijk het reinigen van onze wensen en hoop zelf. Het is verraderlijk om te denken dat wij in ons gebed zomaar om alles kunnen vragen. Er zijn grenzen. De paus bepleit dat wij moeten leren wat waardig genoeg is om aan God te vragen. Wanneer wij vragen om kleine, oppervlakkige dingen of wanneer wij tegen andere mensen bidden, dan vragen wij om een kleine valse hoop die ons verder van God vandaan brengt. Daarom is het van belang dat ook onze wensen en onze hoop gezuiverd worden.

Door de ontmoeting met God in het gebed krijgen wij volgens de paus tevens de mogelijkheid om onszelf in een kritisch daglicht te zetten. Er wordt in ons geweten iets geactiveerd waardoor wij niet langer proberen onszelf te rechtvaardigen, maar de mogelijkheid krijgen om naar het Goede Zelf te luisteren. Benedictus citeert *Psalm 19[18], 13*: “maar wie beseft al zijn feilen? Vergeef mij ook wat ik niet meer weet”. Omdat God bestaat hoeven wij niet voor ons geweten te vluchten en onze schuld te ontkennen, want wanneer God bestaat, bestaat er vergeving.⁷² Om reinigend te willen zijn moet het gebed zowel persoonlijk als gemeenschappelijk zijn. Het moet een confrontatie van het ‘ik’ met God zijn en tegelijkertijd moet het verlicht worden door het gemeenschappelijk gebed, de gebeden van de kerk. Op die manier spreken wij tot God en God tot ons. Zo ondergaan we de reinigingen die ons geschikt maken voor God en ons geschikt maken om de mensen te dienen. Zo is de christelijke hoop een actieve hoop, die ook hoop is voor anderen. We houden de wereld open voor God om op die manier de hoop menselijk te houden.⁷³ Tegelijkertijd komt volgens Benedictus onze wil om de Heer te ontmoeten zelf al voort uit de genade. Ook hier ligt dus het initiatief bij God. Wij vinden God alleen in ons gebed, omdat Hij zich aan ons aanbiedt.⁷⁴

Opvallend is dat bij Moltmann over dit alles geen woord gezegd wordt. We zagen al dat bidden voor hem het ontwaken voor God in de wereld betekent. In het gebed ontwaken we voor God in de wereld. Het gebed wekt de zintuigen op en geeft ons een wakkere geest. Gebed staat in het teken van een opmerkzamer leven, en deze

⁷¹ *Spe Salvi*, nr. 33

⁷² *Ibidem*

⁷³ *Ibidem* nr. 34

⁷⁴ Benedictus XVI, *message to the young people of the world on the occasion of the twenty-fourth world youth day*, Rome, 2009

opmerkzaamheid is gericht op de komst van God in deze wereld. Juist omdat wij in een adventstijd leven, moeten we scherper en opmerkzamer zijn.⁷⁵ Waar Benedictus de innerlijke ontmoeting met God als uitgangspunt neemt, en vooral uitwerkt wat er precies gebeurt in het gebed en de godsontmoeting, houdt Moltmann zich liever direct bezig met de uitwerking van het gebed: het opmerkzamer in het leven staan. Waken en bidden gaan hand in hand. Dit hoeft niet in tegenspraak te zijn met de visie die Ratzinger op het gebed uiteenzet in zijn encycliek. De innerlijke beweging die Benedictus zo sterk benadrukt, is namelijk, zoals wij reeds zagen, uiteindelijk een beweging die zich naar buiten zal richten, om op die manier ook hoop voor de medemens te zijn.

Tot slot is het belangrijk nog even iets te zeggen over de opvatting over het gebed van Moltmann. In zijn verhandeling over spiritualiteit komt hij in hoofdstuk 5.3 te spreken over het 'bidden en ontwaken'. Na een korte verhandeling over wat waken en bidden met elkaar verbindt⁷⁶, brengt Moltmann een drieslag aan als het aankomt op het waken, namelijk: waken en nuchter zijn, waken en verwachten en waken en zien.

'Waken en nuchter zijn' houdt vooral in dat men zich geen hallucinaties maakt. Dat we ons niets wijs laten maken en de werkelijkheid aanvaarden zoals hij is. Dit kan soms pijn doen, maar het is beter dan jezelf immuun maken door middel van consumentendwang en politieke propaganda, welke ons de werkelijkheid doen vergeten of die zelfs geheel verdraaien.

'Waken en verwachten' houdt in dat het verwachten dat voortkomt uit het gebed leidt tot het verwachten van God in het geleefde leven. Wie weet dat er iemand is die op hem of haar wacht, geeft de moed niet op.

Nu komen we bij het belangrijkste deel van Moltmanns betoog: het 'waken en zien'. Door het gebed leren wij met open ogen te leven en Christus te herkennen in de lijdende en onaanzienlijke mensen. Met "tegenwoordigheid van geest" doen wij het juiste op het juiste moment, en precies daar gaat het om in het bidden en waken.⁷⁷ In zijn kritiek op Benedictus' encycliek definieert hij het zien zelfs als datgene dat het gebed met de hoop verbindt. Ook zegt hij hierin dat het "bidden met Christus behoort tot de spiritualiteit van waakzame zintuigen, waarmee we Christus "zien" in de armen, zieken en gevangenen. In het gebed leren wij dus te zien. Dit zien is gericht op het leren herkennen van Christus in de lijdende mens, wat vervolgens zich vertaalt naar het handelen. Het is deze vorm van zien, die volgens Moltmann een plaats is om de hoop te leren".⁷⁸ Dit inzicht van Moltmann nemen we mee naar de volgende stap van onze beschouwing van *Spe Salvi*: handelen en lijden als context voor het leren van de hoop'.

Concluderend kunnen we vaststellen dat de visies van Benedictus en Moltmann elkaar op veel vlakken raken. Zo benadrukken beiden het belang van de ontmoeting met God in het gebed. Toch benadrukt Moltmann sterker de uitwerking, het gericht zijn op waakzaamheid, opmerkzaamheid en levensverwachting, dan Benedictus. Benedictus legt meer de nadruk op het beschrijven van de manier waarop de

⁷⁵ *In het einde ligt het begin*, p.92

⁷⁶ *Ibidem* p.92- 93

⁷⁷ *Ibidem* p.93-94

⁷⁸ *Horizons of hope*

godsontmoeting plaatsvindt, alvorens hij te spreken komt over het praktische doel hiervan, namelijk het handelen dat vanuit deze ontmoeting voortkomt.

2.2 Handelen en lijden als context voor het leren van de hoop

Handelen

De tweede plaats die de paus noemt om hoop te leren beoefenen, is het handelen en lijden. Volgens Benedictus is iedere serieuze, oprechte handeling hoop in uitvoering. Dit kan zijn wanneer wij proberen kleine of grote zaken te verwezenlijken, bepaalde zaken proberen af te ronden die belangrijk zijn voor onze levensweg en ons er voor inzetten om de wereld menselijker te maken. Al deze handelingen openen deuren naar de toekomst mits zij in het licht staan van de grote hoop, welke niet door ons falen kan worden vernietigd en altijd bereikbaar is.⁷⁹ Na de beschouwing over het gebed, is het duidelijk dat de paus erop doelt dat dit handelen is voortgekomen uit de innerlijke vernieuwing door de ontmoeting met God. De grote hoop die hij hier noemt is dan ook de hoop op God zelf.

Het is voor ons belangrijk te weten dat we altijd mogen en kunnen blijven hopen. Dit is de grote zekerheid van de hoop, die ons zegt dat ons leven en de gehele geschiedenis gelegen zijn in de onverwoestbare macht van de liefde. De liefde geeft het leven en de geschiedenis zin en betekenis. Hierom kunnen wij altijd blijven volharden.

Het Rijk Gods kunnen wij niet zelf bouwen omdat het dan altijd een rijk van mensen zal blijven. Het Rijk Gods is een geschenk, het is het antwoord op onze hoop. Het Rijk Gods kunnen wij niet verdienen door onze werken, het is méér dan wij verdienen zoals bemind worden altijd een geschenk is en geen verdienste. Ondanks dit alles staat God niet onverschillig tegenover onze daden en zo heeft het ook zijn invloed op de geschiedenis, hier zullen wij later dieper op ingaan. We kunnen en moeten onszelf en de wereld openstellen voor het binnentreden van God: de waarheid, de liefde en het goede, om bij te dragen aan het heil van de wereld zoals de heiligen dat hebben gedaan (1Kor. 3,9; 1Tes 3,2). Enerzijds komt uit ons handelen hoop voort voor zowel onszelf als voor anderen en anderzijds ontvangen wij de moed om te handelen uit de hoop op Gods beloften.⁸⁰

Wat opvalt, is dat Moltmann in *In het einde ligt het begin* geen apart hoofdstuk wijdt aan het handelen. Het loopt eerder als ondertoon door zijn theologie heen. Het kan zijn dat wij hier stuiten op typisch protestants gedachtegoed, waar een angst voor werkeilichheid in gelegen is. Des te opvallender is het, dat Benedictus in dit verband zegt dat wij het Koninkrijk Gods niet kunnen verdienen door onze werken omdat het altijd meer is dan wij verdienen. Eigenlijk is deze opvatting in overeenstemming met de protestantse traditie.⁸¹ Er doet zich nog iets opmerkelijks voor. Moltmann legt in

⁷⁹ *Spe Salvi* nr. 35

⁸⁰ *Ibidem*

⁸¹ De discussie rond de werkeiliching vindt zijn wortels in de reformatie. Luther zette zich af tegen de gedachte dat de mens door het doen van goede werken gerechtvaardigd zou worden. Rechtvaardiging kon alleen door de genade van God. Dit gedachtegoed is binnen het protestantisme altijd een belangrijke rol blijven spelen.

zijn theologie, ondanks dat hij het niet vaak expliciet noemt, sterk de nadruk op het handelen, dat gericht is op de imitatio Christi. Het handelen is altijd gericht op de hoop op het Koninkrijk Gods, zelfs zo sterk, dat wanneer wij op deze manier handelen, wij het Rijk Gods hier en nu al kunnen ervaren.⁸² Het is bijna de tegenover gestelde wereld: daar waar de paus een pleidooi houdt om het menselijk handelen niet te sterk met het Koninkrijk Gods te verbinden en te voor komen dat God uit de theologie verdwijnt, zijn bij Moltmann het handelen en het Koninkrijk Gods ten diepste met elkaar verbonden.

Opgemerkt moet worden dat Benedictus niet beweert dat de komende werkelijkheid van het volle, ware leven niet nu al ervaren kan worden. Door het geloof is dat waarop wij hopen namelijk al in ons aanwezig en schenkt het ons iets van die verwachte werkelijkheid. Deze aanwezige werkelijkheid is het 'bewijs' voor datgene wat wij niet kunnen zien. Deze zaak van het komende is al in ons aanwezig, en daarom geeft het een vorm van zekerheid. Het is niet zichtbaar, maar wij hebben er inzicht toe.⁸³

Het verschil met Moltmann is dat deze ervaring van de komende werkelijkheid volgens Benedictus niet voortkomt uit het handelen, maar uit het geloof en de hoop. Het gaat volgens hem als het ware vooraf aan het handelen.

In het boek *Discussie over de theologie van de hoop*, geeft Moltmann, in zijn reactie op de in het boek opgenomen reacties en commentaren op *de Theologie van de hoop*, echter wel een korte uiteenzetting over hopen en handelen. Hierin zullen we zien dat ook bij Moltmann de hoop aan het handelen vooraf gaat, maar dat deze voorafgaande hoop al een handeling op zich is.

Moltmann zegt vast te houden aan het denken van Hegel en Marx, met betrekking tot het samengaan van theorie en praxis. Christelijke praxis deelt Moltmann in in drie aspecten: de missionaire verkondiging, de universele gemeentevorming en de lichamelijke gehoorzaamheid in het handelen (de navolging van Christus) binnen de wereld.

De eerste daad van de hoop is die van het verkondigen van het evangelie van het Koninkrijk aan de armen, goddelozen en ontrechten. Het evangelie zelf verkondigt Gods rechtvaardigheid aan de ontrechten, geloof aan ongelovigen en hoop waar wanhoop is.⁸⁴

De tweede daad van de hoop ligt in het bijeenbrengen van de christelijke gemeente. In de gemeente worden mensen, ongeacht wie of wat ze zijn, bij elkaar gebracht in echte menselijkheid. Binnen de gemeente wordt Gods rechtvaardigheid binnengebracht in conflicten en wordt Gods vrede bewerkstelligd met vijanden, doordat hier de scheidslijnen tussen mensen afgebroken worden. De kerk veronderstelt dat de toekomst van een nieuwe mensheid nu te gebeuren staat en vanuit de goddelijke geest van de eindtijd ook gebeuren kan.⁸⁵

De derde daad van de hoop is de navolging van Christus, de productieve gehoorzaamheid in de ontwikkeling van de samenleving. De mens wordt

Zie ook: N. K. van den Akker en P. J. A. Nissen, *Wegen en dwarswegen*, Amsterdam, 1999, p.149-150 alsmede p.187-188

⁸² Jürgen Moltmann, *Wie is Christus voor ons vandaag?*, Baarn, 1994, p.16

⁸³ *Spe Salvi*, nr. 7

⁸⁴ Wolf- Dieter Marsch e.a., *Discussie over theologie van de hoop van Jürgen Moltmann*, Utrecht, 1968, p.195

⁸⁵ *Ibidem* p.197

aangespoord om te beantwoorden aan de toekomst die in Christus is opengesteld en in denken en doen van daaruit te leven. Doordat de christenen het stuk van de wereld, dat zij zelf zijn, uitleveren aan Christus door Hem te gehoorzamen, leggen zij op die manier ook getuigenis van Hem af als heerser van de kosmos en grijpen zij vooruit op het Rijk Gods. Het gaat in deze drie daden om anticipaties op de toekomst van God zoals die in Christus is begonnen. Het is anticipatie op de nieuwe schepping in de kracht van de Geest. De toekomst van God stelt zich present als woord, als gemeenschap en als daad. In de praxis is het zo, dat de hoop die door het woord is verwekt, zoekt en streeft naar mogelijkheden waarin het gehoopte kan geschieden.⁸⁶ Het is dus in de eerste instantie de hoop die aan het werk is. De mensen anticiperen op die hoop. De nadruk ligt hier dus niet op de mens zelf, maar de beweging waartoe het evangelie de aanzet geeft.

Lijden

Volgens Benedictus maakt naast het handelen ook het lijden deel uit van het menselijk bestaan. Dit lijden komt aan de ene kant voort uit onze eindigheid en aan de andere kant uit de schulden die de mensen in de loop van de geschiedenis hebben opgehoopt, en nog steeds ophopen. We moeten alles doen om het lijden te verminderen, het lijden van onschuldigen te voorkomen, pijn te verlichten en geestelijk lijden te overwinnen. Dit zijn plichten van de gerechtigheid en liefde die het fundament zijn van een christelijk en menswaardig bestaan. Omdat wij echter altijd aan onze eigen eindigheid gebonden zijn, zijn wij niet in staat het lijden geheel uit de wereld te bannen en evenzo is niemand in staat de macht van het kwaad, van de schuld, uit de wereld, die de bron van het lijden is, te bannen. Dat kan alleen een God die binnentreedt in de geschiedenis, mens wordt en zelf lijdt in de tijd.

Met het geloof dat deze God bestaat is er hoop op redding in de wereld verschenen. Hij neemt de zonde van de wereld weg (*Joh. 1,29*). Deze hoop op redding is echter nog geen voleinding maar is alleen de hoop die ons de moed geeft aan de kant van het goede te gaan staan, zelfs wanneer er geen uitzicht lijkt te zijn. Deze hoop is blijvend, zelfs wanneer de geschiedenis leert dat de macht van de schuld altijd een vreeswekkende aanwezigheid in de wereld zal zijn.⁸⁷ De mens wordt niet geheeld door het lijden te vermijden en ervoor te vluchten, een mens wordt geheeld door het lijden te aanvaarden, erin te rijpen en er uiteindelijk zin in te vinden door de vereniging met Christus, die geleden heeft met eindeloze liefde. Het lijden in deze wereld kan een ware hel zijn. Maar omdat Christus is nedergedaald ter helle, is hij op die manier aanwezig bij degenen die zich in die hel bevinden. Christus maakt voor diegene de duisternis tot licht. Het lijden blijft vreselijk, maar er is hoop.⁸⁸

Zoals we eerder zagen bepleit Moltmann in zijn kritiek op Benedictus' encycliek dat het "zien" het gebed met de hoop verbindt. Door op deze manier te "bidden met Christus" leren wij Christus te zien in de armen, zieken en gevangenen. Deze vorm van zien is een plaats om hoop te leren.⁸⁹ Het lijden is met de hoop verbonden omdat Christus herkend wordt in het lijden. Ondanks dat dit op verschillende wijze

⁸⁶ Ibidem p.198-199

⁸⁷ *Spe Salvi*, nr. 36

⁸⁸ Ibidem nr. 37

⁸⁹ *Horizons of hope*

wordt geformuleerd is de weg ernaartoe, via het gebed, en het resultaat, de aanwezigheid van Christus in het lijden, hetzelfde. Hier moet opgemerkt worden dat 'herkennen in' en 'aanwezig zijn in' twee verschillende dingen zijn. Het gaat er echter om dat beide vormen van deze verbintenis van Christus en het lijden aanzetten tot een en hetzelfde ding, namelijk het handelen met betrekking tot het lijden vanuit de hoop op het Koninkrijk Gods dat direct met Christus in verbinding staat. Het zal ons dan ook niets verbazen dat Benedictus in de volgende alinea ook te spreken komt over de ontmoeting met Christus in het lijden.

Volgens de paus wordt de maatstaf voor wat menselijkheid is bepaald in relatie met de lijdende mens en het lijden in het algemeen, zowel op micro als op macro niveau. Wanneer individuen in staat zijn lijdende mensen te aanvaarden en te helpen, dan is de samenleving als geheel daartoe ook in staat. Hiervoor is het nodig dat de individuele mens de zin van het lijden inziet. Het lijden moet worden gezien als een weg van zuivering en rijping en een weg van hoop. Wanneer wij de lijdende aannemen en helpen dan maken wij zijn lijden tot ons lijden en op dat moment krijgt het licht van de liefde de kans om in dit lijden door te dringen. Op dat moment aanvaarden wij namelijk het lijden omwille van het goede, de waarheid en de gerechtigheid en is het lijden werkelijk de maatstaf van de menselijkheid. Maar als wij ons eigen welzijn belangrijker achten dan het lijden van de ander, dan geldt automatisch de macht van de sterkste en dan overheersen het geweld en de leugen.⁹⁰

De nadruk ligt dus, net als in het gebed, op een innerlijke beweging vanuit het individu, die in gang wordt gezet door de ontmoeting met Christus in de lijdenden. Deze inwendige beweging stelt de mens ertoe in staat het lijden te aanvaarden en er mee om te gaan, om zo vervolgens de lijdende tot maatstaaf van de menselijkheid te maken. Christus wordt op die manier tot maatstaf van de menselijkheid gemaakt. Om dit deel van zijn encycliek te besluiten merkt de paus op dat het aanvaarden van het lijden ook een 'ja' is tegen het lijden als bron van liefde. De liefde kan volgens hem niet bestaan zonder pijn omdat liefde van de mens zelfverloochening verlangt. Als de bereidheid tot zelfverloochening afwezig is wordt de liefde een vorm van egoïsme en kan het geen ware liefde zijn.⁹¹

De kern van Benedictus' verhaal is dat het lijden met en voor de ander, het lijden omwille van de waarheid en de gerechtigheid, het lijden vanuit liefde en om iemand te worden die werkelijk liefheeft, de fundamentele elementen zijn van de menselijkheid. Wanneer deze verdwijnen wordt de mens vernietigd. Door de geschiedenis heen is het het christelijk geloof geweest dat ons het vermogen heeft gegeven om deze taken op ons te nemen en heeft laten zien dat waarheid, gerechtigheid en liefde een intense werkelijkheid zijn. Het geloof toont ons namelijk dat God voor ons en met ons wil lijden. Vanuit het lijdensverhaal van Jezus is in al het menselijke lijden iemand ingetreden die mee- lijdt en draagt. Zo is de mede lijdende liefde en de troost van God aanwezig in al het lijden. Het vermogen om te lijden omwille van het ware is de maatstaf van de menselijkheid en het vermogen tot dit lijden is afhankelijk van de aard en de mate van de hoop die wij in ons dragen.⁹²

⁹⁰ Ibidem nr. 38

⁹¹ Ibidem

⁹² Ibidem nr. 39

2.3 Het oordeel als context om de hoop te leren en te beoefenen

Nadat in het gebed de ontmoeting met God heeft plaatsgevonden en er zich een innerlijke vernieuwing heeft voorgedaan van waaruit wij in het handelen en lijden hoop hebben leren beoefenen, is het nu tijd voor de derde en laatste stap: het vooruitzicht van het oordeel om de hoop te leren en te beoefenen. Aan dit laatste deel van de drieslag wordt door de paus de meeste aandacht besteed. Het is niet misplaatst om even stil te staan bij de vraag waarom de paus dit doet. Volgens het al eerder geraadpleegde artikel van Jos Moons is de paus in zijn encyclieken bezig met een 'opfriscursus' als het gaat om ondergesneeuwde kernthema's van het christelijk geloof, als een antwoord op de geloofscrisis.⁹³ Dat het oordeel extra aandacht krijgt is niet verwonderlijk. Straks zullen wij dan ook zien dat de christelijke hoop zich uiteindelijk volledig richt op het oordeel, een op zichzelf ingewikkeld en uitvoerig geloofsthema, dat voor mensen in deze tijd misschien wel het moeilijkst te begrijpen is. Het handelen en lijden en het gebed, dat zijn praktische zaken, in zekere zin misschien zelfs tastbaar, maar het oordeel is iets dat puur en alleen op geloof kan berusten. Vanwege deze ingewikkelde, ontastbare aard besteedt Benedictus, zo denk ik, extra aandacht aan dit thema.

Benedictus brengt in zijn encycliek een aantal thema's ter sprake waaraan hij vervolgens weinig aandacht besteedt, zoals de hel en het vagevuur. Moltmann gaat hier echter bij zijn uiteenzetting over het oordeel en de gerechtigheid iets uitvoeriger op in. Daarom volg ik bij onze behandeling van dit thema minder strikt de opbouw van *Spe Salvi*. Ik sla korte zijwegen in om belangrijke thema's, zoals de hel en het vagevuur, verder uit te werken ten behoeve van de verstaanbaarheid van dit deel van de encycliek.

Volgens Benedictus is het hedendaagse belang van het christendom erin gelegen dat het geloof in Christus altijd vooruit kijkt. Het kijkt niet alleen terug in het verleden, naar hoe het ooit was, en ook niet alleen naar boven, naar de hemel. Het christendom kijkt vooruit naar het uur van het oordeel, het uur van de gerechtigheid.⁹⁴ Dit klinkt ons misschien vreemd in de oren: hoe kan het oordeel iets zijn om naar uit te kijken? Is het niet eerder iets angstaanjagends, iets dat wij het liefst zo lang mogelijk voor ons uitschuiven? Volgens de paus is dit juist niet het geval. Wanneer de mensheid zelf verantwoordelijk zou zijn voor het herstellen van de gerechtigheid en God geen rol meer zou spelen, dan is de wereld zonder hoop.⁹⁵ Dit kan niet anders, omdat Gods oordeel niet alleen gerechtigheid, maar tevens genade is. Doordat Christus mens geworden is, zijn genade en oordeel samengevoegd tot een geheel.⁹⁶

Als dit waar is, dan is Christus de maat waarmee wij gemeten worden, en die maat is ons bekend gemaakt. Belangrijk is hierbij het gegeven dat juist in de gestalte van de onschuldige lijdende Christus zichzelf een gelaat gegeven heeft.⁹⁷ Zagen wij immers niet al eerder dat de lijdende mens de maatstaf van de menselijkheid is?

⁹³ Moons, "De groene wijden van de christelijke hoop", p.33

⁹⁴ *Spe Salvi*, nr. 41

⁹⁵ Ibidem nr. 42

⁹⁶ Ibidem nr. 47

⁹⁷ Ibidem nr. 43

In de ontmoeting met Christus vindt het oordeel plaats. Dit is echter een andere ontmoeting dan de manier waarop je Hem in het gebed ontmoet. Op het moment dat deze ontmoeting plaatsvindt smelt alle onwaarheid en worden we vrijgemaakt voor het wezenlijke van onszelf. Dit is niet zonder gevolgen: het kan pijn doen, omdat alles dat we in ons leven hebben opgebouwd onecht kan blijken te zijn. Maar in deze pijn is onze redding gelegen, hierover zullen we later wanneer wij het *vagevuur* behandelen nog nader te spreken komen.

Op het niveau van de vraag naar de maatstaf van Gods gerechtigheid zijn Benedictus en Moltmann het eens: Christus. Het verschil is wederom gelegen in het antwoord op de vraag op welke manier Christus dit dan is. Bij Benedictus is het, zoals wij eerder zagen, verbonden met de lijdenden waarin Christus ontmoet wordt. Volgens Moltmann wordt de gerechtigheid zichtbaar en herkenbaar in het leven, de overgave en opstanding van Christus en zijn tegenwoordigheid en toekomst. Moltmann brengt hier een duidelijk protestantse opvatting naar voren: "Geloof dat rechtvaardigt en recht geeft op een nieuw levensbegin, is het concrete en persoonlijke belijden van Christus".⁹⁸ Wat in zijn naam is gedaan voor de mensen, is de maatstaf voor de Gods rechtspraak. Hij berecht de daders met het oog op slachtoffers. De slachtoffers worden tot rechters van de daders, omdat de daders in de Mensenzoon, die Rechter van de wereld is, hun slachtoffers tegenkomen met wie Hij zich identificeert.⁹⁹

Volgens beide theologen gaat het bij het oordeel dus om een periode van omvorming, die gericht is op de hereniging met God. Omdat Gods oordeel zowel genade als gerechtigheid is, is het tevens hoop. De menswording van God in Christus heeft genade en oordeel samengevoegd zodat de gerechtigheid kan worden hersteld.¹⁰⁰

Maar wat betekent dit nu precies voor de gerechtigheid en het oordeel?

Volgens Benedictus is in de menswording van God in Christus de zekerheid van de hoop verschenen. Er wordt namelijk duidelijk dat God er is en dat God recht kan verschaffen. We moeten hier echter waakzaam zijn: God verschaft inderdaad recht, maar doet dit op een manier die wij ons als mensen niet voor kunnen stellen. Wij mogen het alleen vermoeden op grond van ons geloof.

Moltmann brengt op zijn beurt een nuance aan tussen de daders en slachtoffers van het kwaad. Alleen een God die recht verschafft aan de verdrukten kan overtreders berechten. Het doel van de gerechtigheid is het Rijk Gods "waar gerechtigheid woont" (2Petr. 3,13). Het leven van de mens bestaat niet alleen uit boetedoening, maar vooral uit een constant heiligen van de naam, het doen van de wil, de hoop op het Rijk Gods en de verheerlijking van het eeuwige zijn van God.¹⁰¹ Voor mensen die het slachtoffer zijn geworden van misdaad of van het toeval (ziekten, rampen en ongelukken), is de vraag naar God gelijk met de vraag naar gerechtigheid in de wereld: kan God rechtvaardig zijn? Deze vraag klinkt ook bij de daders van het kwaad. Hun vraag naar God komt boven op het moment dat ze zich van hun situatie,

⁹⁸ Ibidem p.72 Moltmann zelf verwijst hier in zijn voetnoot naar H.J. Iwand, 'Glaubens gerechtigkeit nach Luthers Lehre', in: *Th Ex heute*, 75, München 1941.

⁹⁹ *In het einde ligt het begin*, p. 77-80

¹⁰⁰ *Spe Salvi*, nr. 47

¹⁰¹ *In het einde ligt het begin*, p.65

namelijk slaven van het kwaad te zijn, bewust worden. De daders van het kwaad zijn zichzelf kwijt en merken niets meer van een geweten. Ze zijn zowel hun vermogen tot rouwen als hun vermogen tot liefhebben verloren en zijn zo geworden tot levende doden. De slachtoffers vragen zich af of God rechtvaardig is en hopen hier ook op. De daders hopen dat God niet bestaat, zij zien het oordeel als iets angstaanjagends.¹⁰² De gerechtigheid van God is een rechtvaardigende gerechtigheid. Hij rechtvaardigt de goddelozen (*Rom. 4,5*).¹⁰³

Een korte zijweg moet hier worden ingeslagen. Benedictus benadrukt vlak voor hij aan zijn verhaal over de menswording van God in de mens geworden Christus begint dat de negatieve theologie, waarin de ondenkbaarheid van God centraal staat, waarheid is. Dit brengt een zekere nuance aan in zijn betoog: “hoe groot de overeenkomst tussen Schepper en schepsel ook is, het verschil is altijd groter”.¹⁰⁴ “God heeft Zichzelf een ‘beeld’ gegeven: in de mensgeworden Christus. In Hem, in de Gekruisigde, is de ontkenning van godsbeelden niet meer mogelijk. Nu toont God Zijn eigen gelaat, juist in de gestalte van de lijdende, die de godverlatenheid van de mens meedraagt.”¹⁰⁵ Christenen kunnen dus op grond van de menswording van God in Christus enerzijds het bestaan van godsbeelden dus niet ontkennen, maar wij moeten tegelijkertijd onszelf ervan bewust zijn dat het verschil tussen God en mens er blijft.

Het is duidelijk dat de verschillen tussen Ratzinger en Moltmann liggen voornamelijk in de invulling van de manier waarop Gods gerechtigheid bewerkstelligd wordt, zo spreekt Benedictus veelvuldig over het oordeel, terwijl Moltmann juist vooral op de rechtvaardiging van zowel daders als slachtoffers wijst. Of dit ‘verschil’ zich alleen voordoet in het taalgebruik, of ook inhoudelijk vorm krijgt gaan we zien wanneer wij in de volgende paragrafen de inhoud van Gods gerechtigheid wat nader gaan bekijken.

Het vagevuur

Eerder zagen we hoe de paus beschreef hoe in de ontmoeting met Christus alles wat wij in ons leven hebben opgebouwd onecht kan blijken te zijn. Deze ontmoeting

¹⁰² Ibidem p.66

¹⁰³ Ibidem p.84-85

¹⁰⁴ *Spe Salvi*, nr. 43

Benedictus citeert hier het vierde Lateraans concilie uit 1215. In de concilie tekst staat: “*quia inter creatorem et creaturam non postest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.*” Omdat de encycliek vanuit het Duits vertaald is geef ik hier de Nederlandse vertaling uit het Latijn: “want tussen schepper en schepsel kan niet een zo grote gelijkenis worden opgemerkt of tussen hen zou een nog grotere ongelijkenis moeten worden opgemerkt.”

Concilie citaat genomen uit: *Decrees of the Ecumenical Councils, vol. 1, Nicea I to Lateran V*, London, 1990, p.232

De hierin gegeven Engelse vertaling luidt: “For between creator and creature there can be noted no similarity so great that a greater dissimilarity cannot be seen between them.”

Opgemerkt dient te worden dat Benedictus de tekst ontologisch vertaald (het verschil *is* altijd groter), terwijl de tekst epistemologisch van aard is (tussen Schepper en schepsel kan...*gekend* worden). Of Benedictus het citaat bewust op deze manier weergeeft is onduidelijk, voor de inhoud van zijn betoog is dit echter niet van belang.

¹⁰⁵ *Spe Salvi*, nr. 43

kan dus een pijnlijke ontmoeting zijn. Deze pijn is volgens hem echter een zalige pijn, sterker nog, juist in deze pijn is onze redding gelegen. Ook hebben we gezien waarom de vooruitblik op het oordeel tevens hoop is. Voordat we verder gaan, moeten we ons dus eerst kort buigen over de volgende vraag: wanneer wij beweren dat God inderdaad gerechtigheid verschaft, maar op een manier die wij als mensen niet kunnen kennen, wat betekent dit dan voor onze hoop? Is dan niet ieder woord dat erover gesproken wordt een woord teveel?

Als we Benedictus laten antwoorden, dan beantwoordt hij deze vraag met een 'nee'. We hebben namelijk gezien dat wij op grond van ons geloof het wel mogen vermoeden. We kunnen er dus wel degelijk over nadenken en er redelijkerwijs een verwachting bij hebben. In *Spe Salvi* brengt de paus dit heel duidelijk naar voren: "God schenkt gerechtigheid en geloof geeft zekerheid".¹⁰⁶

Dat brengt ons bij een beschouwing over de inhoud van Gods gerechtigheid. De vraag naar gerechtigheid komt voort uit een behoefte waaraan men in dit leven zelf niet lijkt toe te komen. Ook wanneer wij straks Moltmanns visie op Gods gerechtigheid bekijken, zullen wij zien dat het 'onafgemaakte leven' een belangrijk uitgangspunt vormt. Volgens Benedictus is dit zelfs het sterkste argument voor het 'eeuwig leven', en hieruit komt tevens de verwachting, zelfs de noodzaak, van de wederkerende Christus voort. Het is voor een christen onmogelijk te denken dat het onrecht in de wereld het laatste woord heeft.¹⁰⁷

Het inzicht dat Benedictus ons voorhoudt, dat het oordeel en gerechtigheid bij elkaar horen, houdt in dat niet al je daden bij het oordeel met de spons der genade worden weggeveegd, ondanks het feit dat oordeel en genade samengaan. Dit lijkt op het eerste gezicht een contradictio in terminis, maar bij nadere beschouwing is er meer aan de hand. De daden die een mens tijdens zijn leven begaat zijn na het oordeel niet vergeten. Hoe dit werkt en wat wij mogen verwachten maakt Jezus duidelijk aan de hand van een parabel uit Lucas, namelijk die over de arme Lazarus en de rijke vrek (*Luc. 16, 19-31*). We kunnen volgens Benedictus uit dit verhaal opmaken dat misdadigers en slachtoffers niet op dezelfde wijze aan de tafel van het eeuwig bruiloftsmaal zullen zitten. De kloof tussen het gevangen zijn in het materialisme, het vergeten van andere mensen en het onvermogen om lief te hebben is als een "brandende en niet te lessen dorst". Jezus maakt in deze parabel gebruik van een oud joods idee over een tussentoestand tussen dood en opstanding waarin het definitieve oordeel nog geveld moet worden.¹⁰⁸ In deze tussentoestand zijn de zielen in een soort van bewaring gesteld waarin ze gestraft worden of reeds een vorm van zaligheid ervaren. Ook vindt er in deze periode zuivering en heelwording plaats die de ziel rijp maken voor de gemeenschap met God. Dit gedachtegoed is door de vroege kerk overgenomen en hieruit is in de loop der jaren de leer van het vagevuur ontstaan.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Ibidem nr. 47

¹⁰⁷ Ibidem nr. 43

¹⁰⁸ Ibidem nr. 44

¹⁰⁹ Ibidem nr. 45

Ook Moltmann is de idee van een tussentoestand niet vreemd en, net zoals Benedictus, geeft hij aan deze periode een invulling aan de hand van *1Kor 3,15*.¹¹⁰ We zullen nu de beide visies op deze tussentoestand bekijken.

Volgens Benedictus is Christus het verbrandende en reddende vuur. Op het moment dat je Hem ontmoet wordt je beoordeeld en daarom is Hij Rechter en Redder. Hier gebeurt dat wat wij eerder bespraken, namelijk de mogelijke confrontatie met het feit dat niets uit je leven van waarde is geweest. Dit doet, zoals wij al zagen, pijn. De paus gaat echter verder. Deze pijn is niet zomaar een pijn maar een zalige pijn, omdat hierin Zijn liefde ons hart brandend doordringt. We worden hierdoor onszelf en kunnen geheel aan God toebehoren. Dit is het praktische samenkomen van gerechtigheid en genade. De pijn van de liefde wordt op die manier zowel onze redding als onze vreugde.¹¹¹ Een belangrijk onderdeel van de christelijke hoop is volgens Benedictus de mogelijkheid om te bidden voor de overledenen. Niemand leeft alleen, niemand zondigt alleen, niemand wordt alleen gered. Je kunt ze in deze tussentoestand, het vagevuur, helpen door eucharistie, gebed en aalmoezen. Hierdoor schenk je ze troost en verlichting, nog tot in het hiernamaals. Dit is mogelijk doordat ons leven altijd met de levens van andere mensen is vervlochten, ten kwade en ten goede komen steeds hun levens in ons leven binnen en omgekeerd. Omdat onze levens zo sterk met elkaar verbonden zijn is het gebed voor de ander hem niet vreemd. Ons gebed kan een stukje van iemand anders' zuivering vormen, wanneer hij of zij zich in het vagevuur bevindt. Omdat in de gemeenschap van de zielen de wereldlijke tijd overstegen wordt, is het nooit te laat om voor anderen, levenden en doden, te bidden. Christelijke hoop is op die manier dus niet alleen hoop voor onszelf, maar onvermijdelijk ook hoop voor anderen.¹¹²

Ook volgens Moltmann gaat de geschiedenis van God en de mens verder na de dood. Dit duurt tot de voltooiing is bereikt en de ziel rust vindt. Dat is nog niet het 'Rijk van God' en ook niet het 'leven van de komende wereld'. Het is een tussenfase tussen het gestorven leven hier en het eeuwige leven daar. Deze tussenfase wordt volgens Moltmann voorgesteld door de leer van het vagevuur. Deze leer over het vagevuur komt volgens Moltmann voort uit het idee dat de mens tijdens deze tussenperiode nog eenmaal op dit leven kan terugkomen. Hij kan fouten nog rechtzetten en afmaken wat hij begonnen is. Volgens Moltmann zal, op grond van *Filip. 1,6*, God het leven dat Hij met de mens begonnen is voltooiën. Zelfs de dood kan God daarvan niet weerhouden. Hier beroept Moltmann zich expliciet op zijn protestantse achtergrond: de reformatoren, Luther en Calvijn, verwierpen misschien het idee van het vagevuur, ze verwierpen niet de idee dat de geschiedenis van God met de mensen na hun dood nog verdergaat. Ook verwierpen zij de blijvende

¹¹⁰ 1Kor 3, 10- 15 "Naar de genade Gods, die mij gegeven is, heb ik als een kundig bouwmeester het fundament gelegd, waarop een ander voortbouwt. Maar ieder zie wel toe, hoe hij daarop bouwt.

11 Want een ander fundament, dan dat er ligt, namelijk Jezus Christus, kan niemand leggen. 12 Is er iemand, die op dit fundament bouwt met goud, zilver, kostbaar gesteente, hout, hooi, of stro, 13 ieders werk zal aan het licht komen. Want de dag zal het doen blijken, omdat hij met vuur verschijnt, en hoedanig ieders werk is, dat zal het vuur uitmaken. 14 Indien het werk, dat hij erop gebouwd heeft, standhoudt, zal hij loon ontvangen, 15 maar indien iemands werk verbrandt, zal hij schade lijden, doch hij zelf zal gered worden, maar als door vuur heen."

¹¹¹ Ibidem nr. 45

¹¹² Ibidem nr. 48

boodschap van de gemeenschap van de levenden en doden in Christus niet.¹¹³ Dat doet Moltmann ook niet. Wel zegt hij expliciet niet te geloven in boetedoeningen in het vagevuur, en ook niet in een groot, definitief strafgericht van God. Hij stelt zich deze ‘tussenfase’ veeleer voor als een weidse levensruimte waarin het leven zich kan ontplooiën, ook als het op aarde ‘mislukt’ is. Het is een nieuwe levenstijd, waarin de geschiedenis van God en de mens tot voltooiing komt. In de dood komen we heel dicht bij de bron van alle levenskracht en vreugde. Zo kunnen we het leven ‘leven’ zoals dat bedoeld was voor het vernietigd werd.¹¹⁴ Het is dan ook niet verassend dat Moltmann niet gelooft dat we met onze gebeden iets voor het heil van de doden kunnen of moeten doen. Christus’ reddende kracht is namelijk ook in de dood werkzaam, anders zou de dood simpelweg sterker zijn dan hij.¹¹⁵ Het vuur duidt Moltmann als de alles verterende liefde van God. Dit komt vrijwel overeen met Benedictus’ opvatting van Christus als het verbrandende en reddende vuur. Volgens Moltmann is de gerechtigheid die Christus aan alles en iedereen zal doen de scheppende gerechtigheid van God die slachtoffers recht verschafft en daders terecht stelt. Als eerst zal er aan de slachtoffers recht gedaan worden en daarna zal aan de daders rechtscheppende gerechtigheid worden gedaan. Wanneer deze gerechtigheid wordt gedaan, voelt het als een “door het vuur gaan”.¹¹⁶ Volgens Moltmann zijn de doden niet verloren, maar ook nog niet definitief gered. Ze zijn samen met ons in dezelfde hoop en op weg naar de toekomst van God. Dat is de gemeenschap van de hoop van de doden met de levenden en van de levenden met de doden.¹¹⁷ Dit komt overeen met wat we zojuist bij Benedictus zagen. Moltmanns opvatting is duidelijk beïnvloed door het reformatorische *sola gratia*, terwijl Benedictus zich, hoewel hij hiervan uitdrukkelijk de Bijbelse oorsprong naar voren brengt, beroept op de kerkelijke traditie als bron van openbaring. Tot slot wil ik opmerken dat het verschil in opvatting m.b.t. het bidden voor de doden ook verband kan houden met de status van de deuterocanonieke boeken¹¹⁸. Benedictus kan zich bijvoorbeeld beroepen op 2Mak. 12,43 - 45, terwijl deze tekst door Moltmann aan de kant kan worden gezet.¹¹⁹

Concluderend is de tussenperiode, ofwel het vagevuur, bij Benedictus vervlochten met het oordeel. Het is nog niet het definitieve oordeel maar is er wel op gericht. Waar Benedictus de nadruk legt op een beschouwing op het leven, het na de dood

¹¹³ *In het einde ligt het begin*, p.117

¹¹⁴ Ibidem p.122-123

¹¹⁵ Ibidem p.142

¹¹⁶ Ibidem p.122-123

¹¹⁷ Ibidem p.122-123

¹¹⁸ De deuterocanonieke boeken zijn de boeken die wel in de christelijke lijst van Bijbelboeken staan en niet in de Hebreeuwse canon. Bij de protestanten staan deze boeken bekend als apocrief. Deze boeken zijn niet opgenomen in de huidige Hebreeuwse canon, maar wel in die van de Septuaginta. Deze boeken vormen een tweede canon, naast de normale canon. Het betreft de boeken, Judit, Tobit, Sirach, Wijsheid, Baruch, 1 en 2 Makkabeeën, en uitgebreidere versies van de boeken Ester en Daniël.

¹¹⁹ 2Mak. 12,43 -45: “Hij hield een inzameling onder al zijn mannen en stuurde de opbrengst, ongeveer tweeduizend zilveren drachmen, naar Jeruzalem om een zoenoffer te laten brengen. Deze goede en nobele daad verrichtte hij met het oog op de opstanding; 44 als hij niet verwacht had dat de gesneuvelden uit de dood zouden opstaan, zou het immers zinloos en dwaas zijn geweest om voor hen te bidden. 45 In het besef dat voor wie als vroom mens sterft een prachtige beloning in het verschiet ligt – inderdaad een heilige en godvruchtige gedachte –, bracht hij ten behoeve van de doden dit zoenoffer, opdat ze van hun zonde zouden worden vrijgesproken.”

niet vergeten zijn van de daden van de mens en het gereinigd worden om zo met God te kunnen worden verenigd, legt Moltmann de nadruk op een geboden kans om het leven af te maken, een kans die zowel de slachtoffers als de daders toekomt. Ondanks de verschillen in opvatting over de manier waarop dit gebeurt, zijn beide auteurs het over het doel van deze 'tussenperiode' eens, namelijk het bewerkstelligen van gerechtigheid om verzoening met God mogelijk te maken.

Wat opvalt is dat het daadwerkelijke oordeel door Moltmann weg- getheologiseerd lijkt te worden. Alles komt goed en wel voor iedereen, dader en slachtoffer. Het lijkt er sterk op dat Moltmann Gods oordeel probeert te rechtvaardigen tegenover een generatie die zich met ideeën als dat van een goddelijk oordeel en goddelijke gerechtigheid weinig raad weet. Toch dient opgemerkt te worden dat de uiteenzetting van Moltmann al oude papieren heeft. Moltmanns visie is die van de *apokatastasis*, ofwel de 'alverzoening'. Deze leer vinden wij al terug bij Origenes (ca.185-253/254), Clemens van Alexandrië (ca.125/150-215) en Gregorius van Nyssa (ca. 335-394). De kern van deze leer is dat alle levende en intelligente wezens, inclusief de duivel, uiteindelijk terug zullen keren naar, en verzoend zullen worden met God. Soortgelijke ideeën vinden wij terug in het stoïcijnse en gnostische denken. Deze leer werd in 543 officieel tijdens het tweede concilie van Constantinopel veroordeeld.¹²⁰ Hoe krachtig deze leer is blijkt uit de heropleving tijdens de reformatie. De leer van de *apokatastasis* vond ruime ingang in het theologisch denken van veel reformatoren. Adolf von Harnack (1851-1930) meende zelfs dat in de kern alle reformatoren 'apokatastatisten' waren. De tekst *1Kor. 15,28*: "Wanneer alles Hem onderworpen is, zal ook de Zoon zelf Zich aan Hem onderwerpen, die Hem alles onderworpen heeft, opdat God zij alles in allen" wordt door aanhangers van deze leer veelvuldig aangehaald.¹²¹ Ook Moltmann haalt deze tekst een aantal keer aan. Dat Moltmann deze leer anno 2003 onderschrijft, of in ieder geval zich er sterk door laat beïnvloeden, geeft alleen maar meer blijk van de theologische aantrekkingskracht die deze leer in zich bergt.

Benedictus blijft in zijn opvattingen rondom de vraag naar het oordeel mijns inziens dichter bij de Bijbelse voorstellingen. Dit laat hij vooral zien in zijn reflectie op de passage uit Lucas over Lazarus en de rijke vrek. Hij gaat in zijn theologie het oordeel niet uit de weg, hij denkt erover na en plaatst het in het licht van de menselijke vraag naar gerechtigheid. Ook hier schemert de invloed van Augustinus door: "Wij wensen ook dat zijn rijk komt. Het zal komen, ook al willen wij dat niet. Maar wensen en bidden dat zijn rijk komt is niets anders dan van Hem wensen dat Hij ons zijn rijk waardig maakt; anders zou misschien... zijn rijk wel komen, maar niet voor ons.

¹²⁰ XIV "If anyone shall say that all reasonable beings will one day be united in one, when the hypostases as well as the numbers and the bodies shall have disappeared, and that the knowledge of the world to come will carry with it the ruin of the worlds, and the rejection of bodies as also the abolition of [all] names, and that there shall be finally an identity of the *γνώσις* and of the hypostasis; moreover, that in this pretended apocatastasis, spirits only will continue to exist, as it was in the feigned pre-existence: let him be anathema."

Christian Classics Ethereal Library, *The Anathemas against Origen*

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xii.ix.html>

¹²¹ Pierre Batiffol, *Apocatastasis*

<http://oce.catholic.com/index.php?title=Apocatastasis>

Alsmede: Edward Moore, *Origen of Alexandria and apokatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion*

<http://www.romancatholicism.org/origen-apokatastasis.htm>

Want dat rijk, dat ondanks alles zal komen, zal voor velen niet komen. Het zal namelijk komen voor hen tot wie gezegd gaat worden: 'Komt, gezegenden van mijn Vader, neemt bezit van het rijk dat van de oorsprong der wereld af voor u bereid is' (Mat. 25,34). Het zal niet komen voor hen tot wie gezegd gaat worden: 'Gaaf weg van mij, vervloekten, in het eeuwig vuur' (Mat. 25,41).¹²²

De Hel

We hebben nu de beschouwingen over het vagevuur van beide theologen bekeken. We zagen hierin hoe gerechtigheid en genade met elkaar samengaan. Beide theologen lijken het erover eens te zijn dat het oordeel gericht is op het verzoenen van de mens met God. Maar dat brengt ons bij het volgende onderwerp dat ter sprake moet komen bij de vraag naar gerechtigheid: de hel. De vraag die we stellen is: als Gods gerechtigheid gericht is op verzoening, kan de hel dan een uitkomst van het oordeel zijn en zo ja, welke visie op de hel wordt er dan naar voren gebracht?

Er zijn mensen die tijdens hun leven het verlangen naar de waarheid en de bereidheid om lief te hebben in zichzelf totaal vernietigd hebben. In hen is alles tot een leugen geworden, ze hebben in haat geleefd en de liefde in zichzelf vertrapt. In zulke gevallen is er niets te redden en is het goede volledig vernietigd. Dit noemen we de 'hel'.¹²³ Op diezelfde manier kunnen er ook geheel zuivere mensen zijn, volledig door God vervuld, zij hebben hun hele leven al in gemeenschap met God geleefd. Voor hen voltooid het oordeel alleen dat wat ze al zijn.¹²⁴ In alle mensen is er een innerlijke openheid voor de waarheid, voor de liefde, voor God aanwezig. Dit wordt echter in concrete levenskeuzen overdekt door compromissen met het kwade. Mensen die gered willen worden moeten, zoals we in onze beschouwing over het vagevuur zagen, door het 'vuur' heen om bij God te komen.¹²⁵

Het is echter ook mogelijk om het leven van andere mensen tot een hel te maken, zoals in een concentratiekamp. In zo'n situatie kan het gebeuren, dat het kwaad in de lijdende mens zelf wordt ontketend.¹²⁶

In *Spe Salvi* werkt Benedictus zijn visie op de hel niet erg uitvoerig uit. Daarom betrekken wij een ander werk van hem, *Einführung in das Christentum*, erbij om het thema 'hel' wat verder uit te diepen. Om te beginnen het woord 'hel'. Hij beschrijft de hel in dit boek iets uitgebreider dan in *Spe Salvi*. De hel komt naar voren als een eenzaamheid waarin het woord van liefde niet meer kan doordringen en daarmee wordt je uitgesloten van het bestaan. Alle angst in de wereld is uiteindelijk een angst voor eenzaamheid. Van hieruit kunnen we begrijpen waarom het Oude Testament maar één woord voor 'hel' en 'dood' kent, namelijk: Sjeool. Beide zijn identiek. De hel is een eenzaamheid, een verlatenheid, waarin de liefde niet meer kan doordringen.¹²⁷ In de eerste instantie lijkt het erop dat er een verschil is tussen de definitie van de hel in *Spe Salvi* en *Einführung in das Christentum*. In *Spe Salvi* wordt de hel geduid als "een volledig in iemand vernietigd zijn van het goede", en in

¹²² Augustinus, *Twintig preken van Aurelius Augustinus*, Baarn, 1986

¹²³ *Spe Salvi*, nr. 45

¹²⁴ *ibidem*

¹²⁵ *ibidem* nr. 46

¹²⁶ *Spe Salvi*, nr. 31

¹²⁷ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München, 1968, p.248

Einführung in das Christentum wordt de hel geduid als “een eenzaamheid die je uitsluit van het bestaan”. Dit sluit echter op elkaar aan, het kan juist de vernietiging van het goede in een mens zijn die hem uitsluit van het bestaan. Bij de meeste mensen blijft er echter altijd een laatste, innerlijke openheid voor de waarheid, de liefde, voor God, aanwezig in het diepste van hun wezen.¹²⁸

We kunnen de hel echter niet meer beschouwen zonder daarbij Christus' nederdaling ter helle te betrekken. Christus heeft voor degene die daarin geworpen zijn de duisternis tot licht gemaakt. Het lijden en de kwellingen blijven verschrikkelijk maar er is nu in ieder geval hoop. Niet het kwade, maar het licht in de mens wordt losgemaakt. Lijden blijft lijden, maar het wordt ondanks dat tot een lofzang.¹²⁹ Omdat Christus door de poort van onze laatste eenzaamheid is gekomen en in Zijn lijden is ingetreden in de afgrond van onze verlatenheid, is hij aanwezig daar waar geen stem ons meer bereiken kan. Daarmee is de hel overwonnen, of preciezer: daarmee is de dood overwonnen. De dood, die de hel was, is niet meer. Ze zijn niet meer hetzelfde. “De poorten van de Sjeool zijn geopend.”¹³⁰

Moltmann spreekt ook over de hel als een situatie van godverlatenheid, waarin je bent uitgesloten van de gemeenschap met God doordat je jezelf hebt uitgesloten of uitgesloten bent.¹³¹ De ideeën van eenzaamheid en van God verwijderd zijn vallen te rijmen met Benedictus' visie op de hel. Volgens Moltmann is deze visie echter niet christelijk maar is hij uit andere religies overgenomen. Wanneer er op die manier over wordt gesproken drukt het volgens hem alleen de verantwoordelijkheid van de mens uit. Een christelijke visie op de hel kan volgens Moltmann alleen gevormd worden door te kijken naar het lijden van Christus. Het is een situatie voor de dood die het leven tot een hel maakt.¹³² Dit is echter ook een beschrijving die bij Benedictus terugkomt, alleen is de visie van Benedictus uitgebreider.

Het is opvallend dat zowel Benedictus als Moltmann de hel in het aardse leven situeren. Bij Moltmann heeft de hel echter niet met een vorm van oordeel te maken, het is veeleer een ‘toevallige’ situatie waarin iemand zich bevindt. Benedictus legt een verband tussen de manier waarop wij leven en zo ons eigen leven tot een hel kunnen maken. Moltmanns opmerking dat het tegenwoordige spreken over de hel een vorm van verantwoordelijkheid uitdrukt, lijkt in dit geval terecht. Of het wel of niet christelijk is blijft de vraag. Opvallend is dat de leer van het vagevuur, of de tussentoestand, door beide theologen bijbels wordt gefundeerd terwijl doorgaans de kritiek op dit geloofsartikel is dat het geen schriftuurlijke basis heeft.

Een andere overeenkomst is dat er volgens zowel Benedictus als Moltmann ook in de hel, de dood, nog hoop is. De paus beroept zich hierbij zoals wij zagen op de nederdaling ter helle. De hel en de dood worden door Benedictus in één adem genoemd. Wij kunnen hieruit concluderen dat volgens de paus een mens in het leven zelf, in zijn godverlatenheid al ‘dood’ kan zijn.

¹²⁸ *Spe Salvi*, nr. 46

¹²⁹ *Spe Salvi*, nr. 37

¹³⁰ *Einführung in das Christentum*, p.248-249

¹³¹ *In het einde ligt het begin*, p.153

¹³² *Ibidem* p.153

Ondanks dat hij geen gebruik maakt van dezelfde terminologie, iets dat wij bij onze beschouwing over het vagevuur ook al zagen, spreekt ook Moltmann over hoop in de dood. De dood kan het evangelie niet begrenzen. In *1Petr.* 3,18-22; 4,6 wordt gesproken over de verkondiging van het evangelie aan de doden door Christus in de levendmakende Geest van de opstanding. Het evangelie laat zich niet door de dood begrenzen. Christus' afdaling in het dodenrijk, de hel is de eerste daad van de opgestane Christus. In de pijn van de scheiding worden we getroost door de hoop op hereniging.¹³³

Het kwaad in structuren

Dit thema komt in de encyciek niet voor onder het kopje over het oordeel maar komt op andere plaatsen wel ter sprake, zoals in zijn uiteenzetting over *de ware vorm van de christelijke hoop*.. Het is hier echter wel van belang omdat eruit naar voren komt waarom de christelijke hoop belangrijk is. Ook is het in het licht van het oordeel van belang. Want hoe zit het met kwaad waarvan wij niet zelf de voornaamste auteur zijn? Hoe zit het met 'ingeburgerde kwaad' dat wij niet als zodanig herkennen? Dit alles zal ik nu aan de orde stellen.

Benedictus zet drie stappen met betrekking tot het kwaad in structuren. De eerste stap lijkt te willen zeggen dat de mens zijn hoop op het rijk van het goede nog steeds in zich draagt, maar dat het fout gaat wanneer de mens zelf volledig de touwtjes in handen wil nemen. Hij spreekt hier over het 'vooruitgangsgeloof'. Hij stelt vast dat vooruitgang zeker positieve zaken met zich mee brengt, zoals binnen de medische wetenschap, maar tevens wijst hij op het gevaar van een volledig vertrouwen op de vooruitgangsgedachte.

De tweede stap is dat hij vast stelt dat er zonder God geen Rijk Gods tot stand kan worden gebracht. Het is dan slechts het rijk van de mens en dat loopt altijd uit op verkeerde dingen. Wederom lezen wij hier kritiek op gedachtegoed uit de bevrijdingstheologie. Het is niet zo dat de mens helemaal geen aandeel heeft. Hij moet rede en geloof met elkaar combineren om zo het wezen en de zending van deze beide menselijke aspecten tot vervulling te brengen. Toch ligt telkens het initiatief bij God. Hij treedt alleen menselijke situaties binnen wanneer Hij zelf naar ons toe komt en tot ons spreekt.¹³⁴ God komt dus naar voren als onvoorwaardelijke hoofdrolspeler in het geheel.

Tot slot, als derde stap, concludeert Benedictus dat op moreel gebied accumulatieve groei niet mogelijk is, dat is alleen mogelijk op materieel gebied. Dit omdat de menselijke vrijheid steeds weer nieuw is en beslissingen nooit al voor ons genomen zijn, want dan zouden wij immers niet vrij meer zijn. Het is niet zo dat Benedictus vooruitgang afwijst. Wel waarschuwt hij ervoor dat, naast dat vooruitgang nieuwe mogelijkheden tot het goede met zich meebrengt, het evenzo nieuwe mogelijkheden tot het kwade met zich mee brengt. Ieder mens en iedere generatie komt voor andere morele vragen te staan. Zij kunnen hierbij putten uit morele kennis uit het verleden, maar zij kunnen deze ook verwerpen. Dit kan omdat morele kennis nooit even vanzelfsprekend is als materiële kennis. De morele schat van de mensheid is aanwezig als een oproep en mogelijkheid tot vrijheid. Het kernpunt van Benedictus'

¹³³ *In het einde ligt het begin*, p.155

¹³⁴ *Spe Salvi*, nr. 23

betoog is dat wetenschappelijke groei altijd met morele groei gepaard moet gaan en dit kan alleen worden bewerkstelligd door een vernieuwing van het innerlijke leven (Ef. 3,16; 2Kor 4,16).¹³⁵ Wanneer rede en geloof los van elkaar komen te staan groeien de verhoudingen scheef. Volgens de paus moeten de vrijheid van de mens en de daarmee gepaard gaande morele kennis, steeds opnieuw worden overdacht en te vernieuwd. Op die manier worden zaken die voorheen als normaal werden gezien (denk hierbij aan kinderoffers), evenals nieuwe morele problemen, kritisch bekeken en vernieuwd.

In dezelfde lijn beweert Moltmann dat binnen politieke, sociale en culturele systemen het kwaad vaak zit ingebakken in als vanzelfsprekend doorgaande waarden. Hierdoor kan het zijn dat wij het kwade niet als zodanig herkennen en ons er dus schuldig aan maken. Dit soort misstanden komen vaak pas aan het licht wanneer er grote ingrijpende omwentelingen binnen het systeem zelf plaatsvinden.¹³⁶ Volgens Moltmann is de kern van het probleem dat structuren geen subjecten zijn en zich niet als zodanig kunnen bekeren, daarmee is het aan de mens ze te veranderen.¹³⁷ Deze grote omwentelingen komen steeds weer uit het binnenste van de mens.

Benedictus stelt dat de goede toestand van de dingen nooit alleen door structuren gewaarborgd kunnen worden, omdat structuren altijd door de mens gemaakt zijn. Ze zijn noodzakelijk maar ze mogen nooit de menselijke vrijheid uitschakelen. Ook kunnen ze alleen functioneren als er binnen een gemeenschap vitale overtuigingen heersen die de mensen aanzetten tot vrije instemming met de gemeenschappelijke orde. Overtuigingen moeten op hun beurt altijd gemeenschappelijk gevonden worden. Beide visies vereisen een bekering van het individu omwille van het veranderen van het grotere geheel.

De paus concludeert dat, omdat de mens altijd vrij zal zijn, het rijk van het goede nooit definitief in deze wereld gevestigd zal worden. Wanneer je een definitieve, blijvend betere wereld belooft neger je de menselijke vrijheid. Dit impliceert dat vrijheid steeds weer voor het goede gewonnen moet worden. Als er structuren zouden bestaan die automatisch een goede wereldorde tot stand zouden brengen, dan zou de menselijke vrijheid worden ontkend en dan zouden de structuren in zichzelf dus niet goed zijn.¹³⁸

Iedere generatie moet zich dus steeds opnieuw inzetten voor het goede, voor een juiste ordening van menselijke zaken. Steeds moet er een bijdrage geleverd worden om overtuigende structuren van goedheid en vrijheid te bewerkstelligen. Goede structuren helpen, maar zijn op zichzelf niet voldoende. De mens kan namelijk nooit alleen van buitenaf verlost worden. Wetenschap is belangrijk en doet een hoop goede dingen voor de mensheid, maar ze kan haar ook vernietigen wanneer ze niet geordend wordt door krachten die buiten haar liggen.¹³⁹

Op dit punt is het belangrijk te beseffen dat we voor onze ware toekomst volledig van God, en niet van de mens, van onszelf, afhankelijk zijn.

¹³⁵ Ibidem nr. 22

¹³⁶ *In het einde ligt het begin*, p.68

¹³⁷ Ibidem p.69

¹³⁸ *Spe Salvi*, nr. 24

¹³⁹ Ibidem nr. 25

Conclusie

In dit laatste deel van deze scriptie komen een aantal dingen aan de orde. Eerst zal ik de visie op de hoop van paus Benedictus, zoals ik die door het schrijven van deze scriptie heb leren verstaan, samenvatten. Omdat de visie van Moltmann een grote bijdrage heeft geleverd aan mijn onderzoek, zal ik ook zijn visie op de besproken zaken kort uiteenzetten, waarbij ik steeds zal wijzen op de verschillen en de overeenkomsten tussen Ratzinger en Moltmann. Tot slot zal ik een korte evaluatie van de encycliek geven.

Ratzingers visie op de christelijke hoop

Innerlijke reiniging door de ontmoeting met God

De beste manier om met God in contact te komen is via het gebed. In het gebed komt God tot ons, en wanneer Hij tot ons komt, bevinden wij ons in een proces van innerlijke reiniging. Deze dient ervoor om in ons hart plaats te maken voor God, zodat Hij ons steeds meer kan vervullen. Op die manier worden wij tevens meer opengesteld voor onze medemens. Zo vindt er een innerlijke verandering plaats, die ons aanspoort om onze hoop op God naar buiten toe te richten.

Een andere uitwerking van de innerlijke reiniging is dat onze wensen en hoop zelf gereinigd worden. We leren wat waardig genoeg is om aan God te vragen. Op die manier leren wij de grote hoop kennen. We vragen God niet om overbodige materiële zaken, zoals een tweede huis of een nieuwe auto, maar bijvoorbeeld om Zijn ontferming over een ernstig ziek persoon, om kracht en bijstand tijdens moeilijke perioden in ons of iemand anders' leven.

De ontmoeting met God stelt ons in staat om onszelf kritisch te bekijken. We durven onze fouten te erkennen omdat wij geloven dat wanneer God bestaat, er vergeving bestaat. Dit geeft ons de mogelijkheid om iedere dag te proberen een beter mens te zijn dan gisteren. Wanneer wij hierin falen dan weten wij dat wij altijd opnieuw kunnen beginnen, want als God bestaat, bestaat er vergeving.

Wil het gebed echt reinigend zijn, dan moet het gebed zowel individueel als gemeenschappelijk zijn. Omdat mensen ten diepste met elkaar verbonden zijn is het gebed voor een ander hem niet vreemd en is het gemeenschappelijke gebed belangrijk. Omdat de christelijke hoop de hoop menselijk houdt, door de wereld open te houden voor God, is zij een actieve hoop die tevens hoop is voor andere mensen. Het feit dat wij God willen ontmoeten is in zichzelf al een vorm van genade. God gaat aan ons bidden vooraf. Het initiatief tot ontmoeting ligt dus bij God en het is aan de mens om Gods uitnodiging te accepteren.

Handelen is hoop in uitvoering

Iedere serieuze, oprechte handeling van een christen is hoop in uitvoering. Handelen komt namelijk voort uit de innerlijke vernieuwing die de ontmoeting met God bewerkstelligd heeft en is gericht op het verminderen van het lijden, het verlichten van pijn en het overwinnen van het geestelijke lijden. Het is een gelovig handelen dat gericht is op een betere toekomst en staat in het licht van de hoop op God. Het antwoord op onze hoop zal het Rijk Gods zijn, dat altijd meer is dan wij verdienen.

De mens is dan ook niet verantwoordelijk voor de komst van het Rijk Gods, dat is God zelf. Tussen ons handelen en de hoop is een wisselwerking aanwezig. Van de ene kant komt ons handelen uit de hoop voort, en van de andere kant putten wij de moed om te handelen uit de hoop op Gods beloften.

De genoemde aspecten van het handelen zijn de plichten van een christelijk en menswaardig bestaan. Omdat wij aan onze eindigheid gebonden zijn, zullen wij nooit in staat zijn om het lijden en de macht van de schuld volledig uit de wereld te bannen. Hiertoe is alleen een God in staat die binnentreedt in de geschiedenis, mens wordt en lijdt. Met het geloof in deze God is er redding in de wereld verschenen. Een mens kan worden geheeld door het lijden te aanvaarden, erin te rijpen en er zin in te vinden door de vereniging met Christus in het lijden.

Het lijden als de maatstaf voor de menselijkheid

De maatstaf voor wat menselijkheid is wordt bepaald in de relatie met het lijden. Het lijden is, doordat het een proces is van zuivering en rijping, een weg van hoop. Het lijden met en voor anderen omwille van het goede, de waarheid en de gerechtigheid vanuit ware liefde, die om zelfverloochening vraagt, zijn de fundamentele elementen van de ware menselijkheid. Vanuit het lijdensverhaal van Jezus is in al het menselijke lijden iemand ingetreden die mee-lijdt en draagt. Zo is de medelijdende liefde en de troost van God aanwezig in al het lijden. Het vermogen tot dit lijden is afhankelijk van de aard en de mate van de hoop die wij in ons dragen, dus van het geloof.

Het oordeel en genade als een bron van hoop

In dit leven komt vanuit het lijden de vraag naar gerechtigheid op. Er bestaat een behoefte waaraan men in dit leven niet toe lijkt te komen. Dit is de behoefte aan het eeuwig leven, dat het ware, gelukkige leven inhoudt, waarvan wij niet weten wat het is. Hieruit komt de verwachting en de noodzaak van de wederkomst van Christus tot oordeel voort. Doordat Christus mens is geworden, zijn oordeel en genade samen gevoegd. Dit maakt het oordeel tot hoop.

Na de dood zijn de daden van de mens niet vergeten. Je staat voor de Rechter, Christus, die het alles verterende vuur is. Dit is niet het definitieve oordeel, maar genade. De ziel wordt tussen de dood en de opstanding in bewaard in het vagevuur. Hier wordt de ziel vrijgemaakt van al onze aardse fouten waardoor hij geheel aan God kan toebehoren. Dit is het praktische samenkomen van gerechtigheid en genade. De werking van het gebed en het vagevuur lijken op elkaar in die zin dat Christus erin wordt ontmoet en er zuivering plaatsvindt. Het ligt in elkaars verlengde. Christenen zuiveren zich al deels door zich tijdens hun leven op Christus te richten en te bidden. Dit heeft natuurlijk consequenties voor de ontmoeting met Christus na de dood, op het moment van het eerste oordeel.

Omdat onze levens zo sterk met elkaar verbonden zijn is het gebed voor de ander hem niet vreemd. Wij kunnen bidden voor de overledenen. Ons gebed kan een stukje van iemand anders' zuivering vormen, wanneer diegene zich in het vagevuur bevindt. Christelijke hoop is op die manier universeel.

Hoop in de hel

Bij de meeste mensen blijft er tijdens het leven altijd een laatste, innerlijke openheid voor het goede, de waarheid, de liefde, voor God, aanwezig in het diepste van hun wezen. In zeer zeldzame gevallen zijn er echter mensen die de natuurlijke openheid hiervoor in zichzelf volledig hebben vernietigd. In zo'n geval is er niets meer te redden en spreekt Benedictus van de hel. Het volledig vernietigd zijn van het goede in een mens, sluit hem uit van het bestaan. Het is een eenzaamheid waarin het woord van de liefde niet meer kan doordringen. De hel is als het ware dood zijn tijdens het leven. Mensen kunnen niet alleen hun eigen leven, maar ook het leven van een ander tot een hel maken. De hel is geen plaats, maar een staat van zijn, die voor eeuwig zal blijven bestaan.

Maar ook in de hel is er hoop. Christus is nedergedaald ter helle. Hij is aanwezig daar waar geen stem ons meer bereiken kan, daarmee is de dood overwonnen. De slachtoffers, van wie hun leven tot een hel wordt gemaakt, weten dat Christus bij hen is en hebben daarom hoop, zij zullen het kwaad van de daders niet overnemen. Wat de daders betreft: ook zij kunnen in de door hen gecreëerde hel tot inkeer komen, maar met de dood worden de keuzes van de mens definitief, dan kan het zijn dat er niets meer te redden valt en blijven zij verwijderd van God en Zijn toekomst.

Moltmanns visie op de christelijke hoop

Het gebed als zoektocht naar de werkelijkheid van God

In het gebed vindt er een zoektocht plaats naar de werkelijkheid van God. Het gebed is dan ook uitsluitend gericht op waakzaamheid, opmerkzaamheid en levensverwachting. Dat wat Benedictus benadrukt, namelijk de werkelijkheid van God leren kennen door het gebed, is bij Moltmann bijzaak. Hij legt de nadruk op de uitwerking van het gebed: het opmerkzamere leven dat gericht is op de komst van God in deze wereld.

Een overeenkomst met de visie van Benedictus is dat volgens Moltmann in het bidden een vorm van innerlijke reiniging plaatsvindt. Hij omschrijft het als 'het afkicken van de verdovende middelen van de seculiere wereld'.

Bidden is volgens Moltmann verbonden met waken, dat drie vormen aanneemt:

Het 'waken en nuchter zijn', waarin we leren de werkelijkheid te aanvaarden zoals zij is. Het 'waken en verwachten', waarin we vanuit het gebed God leren verwachten in ons leven. Het belangrijkste is het 'waken en zien'. Het zien verbindt het gebed met de hoop. We leren Christus te herkennen in de lijdende en onaanzienlijke mensen. Dit zet ons aan tot handelen. In deze vorm van zien is de leerplaats van de hoop gelegen.

De visies op het gebed van Benedictus en Moltmann raken elkaar op veel vlakken. Beide benadrukken het belang van de ontmoeting met God. Het verschil is in de nadruk gelegen. Benedictus legt die op de beschrijving van godsontmoeting zelf, terwijl bij Moltmann sterker de uitwerking, het gericht zijn op waakzaamheid, opmerkzaamheid en levensverwachting, die de aanzet tot het handelen vormen, benadrukt.

Handelen met oog op het Rijk Gods

Handelen en lijden nemen in de theologie van Moltmann een belangrijke plaats in. De praxis van de christelijke hoop is in drieën te delen: de missionaire verkondiging, de gemeentevorming en de navolging van Christus. Toch is er een zekere terughoudendheid in te bemerken in het daadwerkelijke noemen van het handelen, waar mogelijk een zekere angst voor werkheiligheid gelegen is. Een opvallend verschil met Benedictus, is dat Benedictus stelt dat het Rijk Gods niet afhankelijk is van menselijk handelen, dat we het niet kunnen verdienen. Bij Moltmann zijn echter het handelen en het Koninkrijk Gods erg sterk op elkaar betrokken, ook al noemt hij het maar mondjesmaat. In die zin ligt de visie van de paus op dit vlak dichterbij de protestantse traditie en die van Moltmann dichterbij de katholieke traditie.

Hoop en lijden zijn met elkaar verbonden omdat Christus zelf in het lijden herkend wordt. Volgens zowel Moltmann als Benedictus leren wij via het gebed Christus te herkennen en te ontmoeten in het lijden. Hier neemt het handelen zijn aanvang.

De lijdende mens als maatstaf van Gods gerechtigheid

Op het gebied van het oordeel wordt de vraag gesteld naar de maatstaf van Gods gerechtigheid. Volgens zowel Moltmann als Benedictus is dat Christus, die in de lijdenden herkend en ontmoet wordt. Moltmann formuleert zijn opvatting zeer

protestants: "Geloof dat rechtvaardigt en recht geeft op een nieuw levensbegin, is het concrete en persoonlijke belijden van Christus". Wat er in Zijn naam is gedaan voor de mensen is de maatstaf voor Gods rechtspraak.

Het moment na de dood waarop Christus wordt ontmoet is volgens beide theologen een periode van omvorming, gericht op de hereniging met God, met als doel het Rijk Gods. Wat Moltmann uitgebreider doet dan Benedictus in *Spe Salvi*, is een nuance aanbrengen tussen de daders en de slachtoffers van het kwaad. In zekere zin zijn de daders ook slachtoffers, maar dan van de zonde. Opvallend is dat Benedictus vooral spreekt over het oordeel, terwijl Moltmann de rechtvaardiging van de daders en de slachtoffers benadrukt. Het gaat hem erom dat Gods gerechtigheid een rechtvaardigende gerechtigheid is.

Het alverzoenende oordeel

Moltmann situeert net als Benedictus het oordeel in een tussentoestand, maar zegt niet te geloven in een vagevuur en in een definitief strafgericht van God. Hij baseert zich hierbij, net als Benedictus, op *1Kor 3,15*, waarbij hij het vuur duidt als de alles verterende liefde van God. Na de dood gaat de geschiedenis van God met de mensen door, totdat de voltooiing is bereikt en de ziel rust vindt. De tussenfase stelt Moltmann zich voor als een weidse levensruimte waarin het leven zich kan ontplooiën, ook als het op aarde mislukt is. Het gaat om een nieuwe levenstijd waarin de geschiedenis van God en mens voltooid wordt. De doden zijn niet verloren maar ook niet definitief gered, ze zijn samen met ons in dezelfde hoop op de toekomst van God, een overeenkomst met de visie van Benedictus.

Een verschil is dat Moltmann bij zijn beschrijving uitgaat van de apokatastasis, de alverzoening. Alles komt goed voor iedereen. In de visie van Benedictus kan een persoon uitgesloten raken van de hereniging met God en Zijn toekomst.

Omdat de reddende kracht van Christus ook in de dood werkzaam is, is het volgens Moltmann zinloos om voor de doden te bidden. Dit is een belangrijk verschil met Benedictus, die deze mogelijkheid aanhaalt als argument voor het universele aspect van de christelijke hoop.

Hoop in de hel

Net als Benedictus komt ook Moltmann te spreken over de hel. De visies van beide theologen komen in grote lijnen overeen. Net als Benedictus situeert Moltmann de hel in het leven. Een visie op de hel die Moltmann niet tegenspreekt, maar waarvan hij wel aangeeft dat hij niet christelijk is, is de duiding van de hel als een situatie waarin je bent uitgesloten van de gemeenschap met God. Een christelijke visie op de hel kan volgens Moltmann herkend worden in het lijden van Christus, een situatie voor de dood die het leven tot een hel maakt. Beide visies zien wij terug in de beschrijving die paus Benedictus van de hel geeft. Volgens Moltmann is het spreken over de hel een uitdrukking van verantwoordelijkheid.

Een andere overeenkomst tussen Moltmann en Benedictus, is dat volgens beide er in de hel, de dood, nog hoop is. De eerste daad van de verrezen Christus is de nederdaling ter helle, hierdoor is er in de pijn van de scheiding ook de hoop op hereniging aanwezig.

Evaluatie van Spe Salvi

De kracht van *Spe Salvi* is mijns inziens gelegen in de manier waarop Benedictus een verbintenis weet te leggen tussen theologie en het dagelijks leven. Een voorbeeld hiervan is de manier waarop de paus beschrijft hoe de ontmoeting met God in het gebed en het oordeel met elkaar verbonden zijn.

Dit brengt ons bij het volgende sterke punt: de opbouw van de encycliek. Deze draagt sterk bij aan de begrijpbaarheid van het geheel. De paus zet eerst het begrip 'hoop' uiteen. Hij bespreekt hierbij de verbinding met het geloof, de hoop in de vroege kerk, de verbintenis met het eeuwig leven en de universaliteit van de hoop. Vervolgens beschrijft hij hoe volgens hem de inhoud van de christelijke hoop door de moderne tijd veranderd is, waarmee hij aangeeft waarom deze encycliek nodig is. Vervolgens bespreekt hij kort de inhoud van de ware christelijke hoop. Nadat de lezer is ingeleid in het onderwerp, komt hij tot de praxis van de hoop, waarin hij de inhoud verder uiteen zet. De opbouw is samenhangend en doeltreffend.

Het feit dat de paus thema's als de hel en het vagevuur niet uit de weg gaat, is op zichzelf een ander sterk punt. Het is denkbaar dat dit thema's zijn, die voor de mensen vandaag de dag moeilijk te begrijpen zijn. De manier waarop de paus deze thema's uitlegt is zeer praktisch. Jammer is dat hij ze niet verder uitdiept. Om deze reden heb ik deze thema's, die een belangrijke rol spelen in zijn betoog over het oordeel, vanuit *Einführung in das Christentum* verder uitgediept.

Een ander punt waar ik wel wat meer over had willen lezen, is de universaliteit van de christelijke hoop. De paus beweert dat christelijke hoop een gemeenschappelijke hoop is, maar zegt vrij weinig over de manier waarop die hoop dan gemeenschappelijk is. De gemeenschappelijke hoop lijkt een kerkgemeenschappelijke hoop te zijn, terwijl dit naar mijn idee niet is wat Benedictus bedoelt.

Naarmate ik mij langer ik met *Spe Salvi* bezig hield, raakte ik steeds meer onder de indruk van dit pauselijk schrijven. De encycliek is een schat aan theologische en pastorale rijkdom. Dat er een aantal zaken naar mijn idee wat uitgebreider hadden kunnen worden besproken, doet hier geen afbreuk aan. Omdat *Spe Salvi* een bron is van theologische en historische kennis en spirituele inspiratie, kan *Spe Salvi* gelezen worden door een breed publiek, van gewijde ambtsdragers en theologen tot religieuzen, gewone gelovigen en geïnteresseerden.

Literatuurlijst

Akker, N. K. van den en P. J. A. Nissen, *Wegen en Dwarswegen*, Amsterdam, 1999

Augustinus, *Twintig preken van Aurelius Augustinus*, Baarn, 1986

Borgman, Erik, "Gaudium et Spes: the Forgotten Future of a Revolutionary Document" in *Concilium*, 4 (2005)

Constituties en Decreten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie, Amersfoort, 1967

Decrees of the Ecumenical Councils, vol. 1, Nicea I to Lateran V, London, 1990, band 1

Ferdinand Schumacher, "Ich Glaube an die Auferstehung der Toten, Das Ende der Zeit in der Theologie Joseph Ratzingers", in, Frank Meier-Hamidi, Ferdinand Schumacher (red), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg- Basel-Wien, 2007 (Quaestiones Disputatae, 222), p.73-99

Graaf, Beatrice de, 'Moltmann Jürgen, in *Christelijke Encyclopedie*, Kampen, 2005, band 2, p.1571-1572

Heidt, A.M., *Catholica*, 's-Gravenhage, 1955

Marsch, Wolf- Dieter e.a., *Discussie over Theologie van de Hoop van Jürgen Moltmann*, Utrecht, 1968

Moltmann, Jürgen, *In het Einde Ligt het Begin*, Zoetermeer, 2006

Moltmann, Jürgen, *Theologie van de Hoop*, Utrecht, 1967

Moltmann, Jürgen, *Wie is Christus voor ons Vandaag?*, Baarn, 1994

Moons, Jos, "De groene wijden van de christelijke hoop" in *Theologisch debat*, 5 (2008), 4, p.32-39

Noordegraaf, Herman, 'Utopie', in, *Christelijke Encyclopedie*, band 3, Kampen, 2005, p.1781-1782

Ratzinger, Joseph, *Einführung in das Christentum*, München, 1968

Ratzinger, Joseph, paus Benedictus XVI, *Spe Salvi*, Utrecht, 2008

Rowland, Tracy, *Ratzingers Faith, the theology of Benedict XVI*, New York, 2008

Wortelboer, H, *De Rooms- Katholieke Kerk, het complete handboek*, Kampen, 2005

Internet bronnen

Batiffol, Pierre, *Apocatastasis*

<http://oce.catholic.com/index.php?title=Apocatastasis>

Benedictus XVI, *message to the young people of the world on the occasion of the twenty-fourth world youth day*, Rome, 2009

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/youth/documents/hf_ben-xvi_mes_20090222_youth_en.html

Biography of his holiness the pope Benedict XVI, 2005

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/biography/documents/hf_ben-xvi_bio_20050419_short-biography_en.html

Borgman, Erik, ... *onderkennen wat... werkelijke tekenen zijn van de aanwezigheid van God of waarom theologie juist hier nu geboden is*, lezing op het symposium 'Hier en nu, wereldse theologie in het spoor van Edward Schillebeeckx', Nijmegen, 15 mei 2009

http://www.ru.nl/soeterbeeckprogramma/terugblik/terugblik/verslagen_en_teksten/lezing_erik_borgman/

Hyung- Kan, Kim, *Jürgen Moltmann*, 1999

[http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm#Jürgen%20Moltmann%20\(1926-%20](http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_855_moltmann.htm#Jürgen%20Moltmann%20(1926-%20)

Poldervaart, Saskia, "De actualiteit van het utopisch denken en handelen" in F. van de Berg (red), *Het raadsel van Utopia*, Utrecht, 2006

<http://igitur-archive.library.uu.nl/sg/2007-0208-200140/c2.pdf>

Moltmann, Jürgen, *Gifford Lectures*.

<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=217>

Moltmann, Jürgen, *Horizons of Hope, a critique on Spe Salvi*, 2008.

<http://christiancentury.org/article.lasso?id=4772>

Moore, Edward, *Origen of Alexandria and apokatastasis: Some Notes on the Development of a Noble Notion*

<http://www.romancatholicism.org/origen-apokatastasis.htm>

Ratzinger, Joseph, *40th anniversary of Gaudium et Spes- homily*, Rome, 2005

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20050318_ratzinger-gaudium-spes_en.html

Ratzinger weigerde deelname manifestaties Hitlerjugend, Hilversum, 2 oktober 2008

http://www.katholieknederland.nl/actualiteit/2008/detail_objectID677270_FJaar2008.html

The Anathemas against Origen

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf214.xii.ix.html>