
De toekomst in de tegenwoordige tijd

De bijdrage van Jonathan Edwards (1703-1758) aan het huidige debat over eschatologie

W. van Vlastuin

Abstract

Recently, eschatology has become the central lens through which other theological loci are understood. McDermott's and McClymond's claim that Jonathan Edwards' theology is 'most eschatologically minded,' makes it an ideal object for an examination of his eschatology in the context of the contemporary development in eschatology, namely, the theology of retrieval. The first part of this article summarizes the research on Edwards' eschatology and shows the importance of his historical-eschatological thought within his theology. The second shows how Edwards' historical-eschatological perspective becomes the hermeneutical key in his theology, especially his presentation of the Bible and theology within the 'drama' of God's history with humanity. Part three focuses on the pneumatological dimension of Edwards' theology, with a view to its importance for the material world and its radicalization of eschatology as a present category. The article concludes with a consideration of this theology's strong and weak points.

Er is een tijd geweest dat de eschatologie letterlijk en figuurlijk tot de laatste dingen in de theologische bezinning hoorde. De woorden van Ernst Troeltsch (1865-1923) zijn veelbetekenend: 'Ein moderner Theologe sagt: das eschatologische Bureau sei heutzutage meist geschlossen.'¹

In de twintigste eeuw is dat echter veranderd. De namen van Albrecht Ritschl (1822-1889), Johannes Weiss (1863-1914) en Albert Schweitzer (1875-1965) zijn hier van belang. De laatstgenoemde kwam tot de conclusie dat Jezus meende dat het koninkrijk in zijn tijd door zou breken, maar dat Hij zich daarin vergiste. In plaats van uit te zien naar een toekomstig koninkrijk benadrukte Schweitzer het ethische effect van de boodschap van het koninkrijk. Dat bracht hem tot zijn arbeid als tropenarts in Lambaréné.

1 E. Troeltsch, *Glaubenslehre. Noch Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912* (München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1925), 36. Vgl. voor een overzicht G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, (Zoetermeer 2012) 641-647.

Een andere naam die in dit verband moet worden genoemd, is de naam van Geerhardus Vos (1862-1949). Reeds in 1912 wees hij het eschatologische karakter van de pneumatologie aan in zijn ‘The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit.’²

Toen het inzicht ontstond dat de eschatologie niet in de toekomst gedacht dient te worden, zorgde dat voor een doorbraak in het eschatologische denken. De namen van Barth, Bultmann en Tillich zijn aan deze beweging verbonden. Bultmann benadrukte de existentiële interpretatie van de eschatologische noties als de opstanding, het laatste oordeel en het koninkrijk van God. Deze inzichten werden gesteund door de nieuwtestamenticus Charles H. Dodd (1884-1973) die sprak over *realized* (of: *realizing*) *eschatology*. Hiermee gaf hij aan dat er over het koninkrijk niets toekomstigs gezegd kan worden, maar dat het rijk reeds transcendent present is.

Oscar Cullmann (1902-1999) stelde deze presentische interpretatie van de eschatologische noties in het Nieuwe Testament onder kritiek. Hij heeft naam gemaakt met de beeldspraak over het onderscheid tussen D-day en V-day.³ Terwijl op D-day aan Hitler de beslissende slag was toegebracht, duurde het nog tot V-day voordat de overwinning uitgeroepen kon worden. Zo heeft Christus zijn beslissende werk reeds gedaan, maar de geschiedenis wacht nog op de ontknoping.

Berkhof, Pannenberg en Moltmann hebben de consequenties uit deze inzichten getrokken. Moltmann schreef zijn beroemd geworden boek *Theologie der Hoffnung* (1964) dat zich enerzijds kenmerkt door de plaatsing van het heil in de toekomst, maar anderzijds door een sterke concrete gestalte van heil. Bovendien onderstreept hij dat de toekomst op ons toekomt, zodat er nu reeds sporen van de toekomst te ontwaren zijn. Deze visie zorgde voor een geweldige verwachting en inzet om te werken aan verbetering van structuren.

Bij Van de Beek zien we opnieuw een concentratie op het beslissende van Christus’ kruis en opstanding.⁴ Hij gebruikt het beeld van een bevalling die geruime tijd duurt, om duidelijk te maken dat het eenmalige en beslissende werk van Christus zich over de tijd uitstrekt. Ten diepste is er slechts één

2 Naar J.P. Versteeg, *Christus en de Geest. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven Paulus*, (Kampen 1980) 2. Vgl. <http://www.biblicaltheology.org/eapcs.pdf> (laatst geraadpleegd 15 april 2014).

3 O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung* (Zollikon-Zürich 1946), 72-73, 124. Vgl. voor kritiek W. van Vlastuin, *Be Renewed. A Theology of Personal Renewal*, (Göttingen 2014) 57-58.

4 A. van de Beek, *God doet recht. Eschatologie als christologie* (Zoetermeer 2008), hoofdstuk 5.

komst van Christus, zodat er niet gesproken kan worden over een ‘wederkomst’ van Christus.⁵

Gezien de huidige relevantie van de eschatologie⁶ is het de moeite waard om ons oor te luisteren te leggen bij een stem uit het verleden, niet om op een anachronistische wijze vragen aan het verleden te stellen of het heden terug te lezen in het verleden, maar wel omdat het juist de stemmen uit het verleden zijn die ons uittillen boven onze eigen context. John Webster sprak in dit verband van een ‘theology of retrieval’.⁷ De stem van Jonathan Edwards dringt zich hierbij aan ons op, vooral omdat de eschatologie één van de meest springende punten in zijn theologie is. De recente bezorgers van zijn theologie – McClymond en McDermott – merken op dat hij ‘most eschatologically minded’ is en dat ‘all of his thought was eschatological’, terwijl ze in een conclusie over Edwards’ eschatologie opmerken dat deze van centraal belang is in het geheel van zijn theologie.⁸ Daar komt bij dat hij in zijn eschatologie beslissingen heeft genomen die in zijn context niet vanzelfsprekend waren.

We stellen de vraag naar Edwards’ bijdrage aan het huidige debat over eschatologie. Eerst kijken we naar Edwards’ visie op de geschiedenis en vervolgens letten we op zijn gebruik van de historie als methode. In de bespreking van deze beide thema’s wordt ruimschoots gebruikgemaakt van secundaire literatuur. In de derde plaats vindt er origineel onderzoek plaats als Edwards’ pneumatologie in relatie met zijn eschatologie wordt bekeken. De samenhang van deze drie invalshoeken levert in het kader van de huidige eschatologische bezinning een nieuw perspectief op Edwards op en een bijdrage aan de huidige bezinning.

1. Een eschatologisch geschiedenisbegrip

In verschillende opzichten sluit Edwards’ eschatologie aan bij zijn puriteinse context. Dit betekent dat de leer van hel en hemel belangrijk is voor Edwards,

5 Vgl. voor kritiek W. van Vlastuin, ‘Unio mystica cum Christo glorificatio. In Dialogue with Van de Beek about the Consequences of His Eschatology for Soteriology’, in E. van der Borgh en P. van Geest (eds.), *Strangers and Pilgrims on Earth. Essays in Honour of Abraham van de Beek* (Leiden 2012) 413-427.

6 Vgl. voor eschatologische grondlijnen in nieuwtestamentische theologieën T.R. Schreiner, *New Testament Theology. Magnifying God in Christ* (Nottingham 2008) en G.K. Beale, *A New Testament Biblical Theology. The Unfolding of the Old Testament in the New* (Grand Rapids 2011).

7 J. Webster, ‘Theologies of retrieval’, in J. Webster, K. Tanner & A. Torrance (eds.), *Oxford handbook of systematic theology* (Oxford 2007) 583-599.

8 M.J. McClymond en G.R. McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards* (Oxford 2012) 566, 579.

waarbij geldt dat het gezicht en de uitstraling van Edwards' eschatologie wellicht het meest zijn bepaald door zijn bekendste preek 'Sinners in the hands of an angry God'.⁹ Het misverstand dat hierdoor ten onrechte ontstaat, is dat de thematiek van de eeuwige straf karakteristiek was voor Edwards' boodschap. Dit blijkt niet zo te zijn.¹⁰

Voor Edwards' interesse zullen we ons dus niet moeten richten op zijn preken over de eeuwige straf. Het belang van Edwards' eschatologie begint veel meer in zijn theologische waardering van de geschiedenis.¹¹ Van maart tot augustus 1739 hield Edwards dertig preken over Jesaja 51:8 waarin hij duidelijk wilde maken dat God vanaf de zondeval tot het einde van de wereld zijn verlossingsplan door verschillende bedelingen realiseert.¹² Na zijn dood zijn deze preken door toedoen van de Schotse John Erskine in Edinburgh uitgegeven onder de titel *A History of the Work of Redemption* (1774).

Evenals in Augustinus' hoofdwerk *De Civitate Dei* zijn in dit werk geschiedenis, heilsgeschiedenis en kerkgeschiedenis nauw met elkaar verbonden. Politieke ontwikkelingen en technische uitvindingen kunnen worden geduid vanuit het grote plan van God.¹³ Een beeld dat steeds terugkomt, is het beeld van een gebouw. God is door alle omstandigheden bezig het grote gebouw van zijn grote huis te bouwen. Edwards houdt er dus een positief progressief geschiedenisbeeld op na.¹⁴

Deze progressieve geschiedenis voltrekt zich niet in een rechte lijn.¹⁵ Het conflict maakt deel uit van het hart van de geschiedenis. Het beeld van de kurentrekker kan hier dienst doen. Er is een bijna cyclisch gebeuren van geeste-

9 Zie voor de tekst WJE 22:400-435.

10 Vgl. S.R. Holmes, *God of Grace and God of Glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards* (Grand Rapids 2000) 216; N. Fiering, *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context* (Chapel Hill 1981) 204. Zie ook pag. 61-62, 200-216.

11 Er is veel recent onderzoek naar Edwards' visie op de geschiedenis, vgl. bijv. A. Zakai, *Jonathan Edwards's Philosophy of History: The Reenchantment of the World in the Age of Enlightenment* (Princeton 2003) 182-271.

12 Voor de tekst, zie WJE 9:111-528. Vgl. voor een analyse W. van Vlastuin, *De Geest van opwekking. Een onderzoek naar de leer van de Heilige Geest in de opwekkingstheologie van Jonathan Edwards (1703-1758)* (Heerenveen 2001) 92-100.

13 Vgl. P. Miller, *Jonathan Edwards*, (New York 1949) 311; J.W. Davidson, *Eschatology in New England: 1700-1764* (New Haven 1973) 150-151.

14 WJE 9:116. Vóór 1776 was Edwards de meest prominente vertegenwoordiger van een progressieve eschatologie, M.I. Lowance, *The Language of Canaan. Metaphor and symbol in New England from the Puritans to the Transcendentalists* (Cambridge 1980) 196.

15 M.J. McClymond legt hier de vinger bij, *Encounters with God. An Approach to the Theology of Jonathan Edwards* (Oxford 1998) 69-74.

lijke 'ups' en 'downs', waarbij de 'downs' van de loutering de kerk voorbereiden op een nieuwe doorbraak. Zo worden zelfs de tijden van verval gelegenheden om moed te hebben.

Terwijl de geschiedbeschrijvingen uit Edwards' tijd zich beperken tot het verleden, spreekt Edwards ook over de toekomst. Vanuit het profetisch karakter van Gods openbaring meent hij zijn verwachtingen voor de toekomst uit te kunnen spreken. Volgens hem loopt de toekomst uit op een millennium aan het einde van deze bedeling. In Edwards' puriteinse context is de verwachting van een duizendjarig vrederijk niet nieuw,¹⁶ wel zijn invulling ervan.¹⁷

Er is een verband tussen Edwards' theologie van de geschiedenis en de theologie van opwekking. De opwekkingen hebben Edwards nieuwe verwachting voor het millennium gegeven.¹⁸ De lokale opwekking is een model voor een wereldwijde bloeitijd. We kunnen nog een stap verder gaan en spreken over een 'revival-driven history of redemption',¹⁹ waarbij de belangrijkste keerpunten en mijlpalen in de geschiedenis niet door de politiek of de economie worden bepaald, maar door opwekkingen.

De existentiële spanning van de geschiedenis nam nog meer toe door de suggestie dat er een verband zou kunnen zijn tussen de opwekkingen in Amerika en de wereldwijde bloeitijd.²⁰ Edwards spreekt over de Great Awakening als een 'forerunner' voor het millennium. Afgezien van Edwards' bedoeling over de rol van Amerika naar de grote bloeitijd toe, lijkt het geen twijfel dat

16 Vgl. A.J.B. Gilsdorf, *The Puritan Apocalypse: New England Eschatology in the seventeenth Century* (New Haven 1965); J.A. de Jong, *As the waters cover the sea. Millennial Expectations in the rise of Anglo-American missions 1640-1810* (Kampen 1970); P. Toon, *Puritans, the Millennium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660* (Cambridge 1970); I.H. Murray, *The Puritan Hope. Revival and the Interpretation of Prophecy* (Edinburgh 1971) 1-82.

17 Vgl. C.C. Goen, 'Jonathan Edwards: a new departure in eschatology' in *Church History* 1959/28; J.F. Wilson nuanceert en bestrijdt deze benadering gedeeltelijk, 'History, Redemption, and the Millennium', in N.O. Hatch en H.S. Stout, *Jonathan Edwards and the American Experience* (Oxford 1988) 131-141. G.R. McDermott liet zien dat Edwards het millennium minstens 250 jaar in de toekomst plaatste, *One Holy and Happy Society: The Public Theology of Jonathan Edwards* (University Park 1992) 49-60, 78-79.

18 Vgl. J.F. Wilson, 'History, Redemption, and the Millennium', in N.O. Hatch en H.S. Stout (eds.), *Jonathan Edwards and the American Experience* (New York 1988) 131-141.

19 M.J. Crawford, *Seasons of Grace. Colonial New England's Revival Tradition in Its British Context*, (Oxford 1991) 125. Miller spreekt van een 'cosmic rationalization of the communal revival' in Northampton, *Edwards*, 315; H.S. Stout noemt opwekking 'the operational vehicle that God would employ to accomplish his magisterial plan of cosmic redemption', 'Edwards and Revival', in G.R. McDermott, *Understanding Jonathan Edwards. An Introduction to America's Theologian*, (Oxford 2009) 37-52, 39. Zie ook pag. 44.

20 WJE 9:434-435. Vgl. McClymond, *Encounter with God*, 74-75.

deze positieve verwachting voor Gods koninkrijk binnen deze geschiedenis een geweldige stimulans is geweest voor de doorbraak van de moderne protestantse zending.²¹

Uit alles blijkt dat Edwards' visie op de geschiedenis wordt bepaald door het einde van de geschiedenis.²² Het is als met een roman waar aan het einde de sluiers worden opgelicht en de ontknoping volgt. Met dit verschil dat Edwards vanuit de profetieën een visie had op de afloop van deze geschiedenis.

2. Eschatologie als methode

Edwards' preken serie over de geschiedenis in het licht van de eindtijd heeft een vervolg gekregen. We komen dat op het spoor in een brief die hij aan het curatorium van het theologische college van New Jersey schreef. In deze brief gaat hij in op hun verzoek om rector van de latere Princeton Universiteit te worden. Hij schrijft dan:

'I have had on my mind and heart (which I long ago began, not with any view to publication) a great work, which I call *A History of the Work of Redemption*, a body of divinity in an entire new method, being thrown into the form of an history, considering the affair of Christian theology, as the whole of it, in each part, stands in reference to the great work of redemption by Jesus Christ: which I suppose is to be the grand design of all God's designs, and the *summum* and *ultimum* of all the divine operations and degrees; particularly considering all parts of the grand scheme in their historical order.'²³

Historisch perspectief

In deze verklaring valt een aantal dingen op. In de eerste plaats wil Edwards de hele theologie in een historisch perspectief plaatsen.²⁴ De voorgaande para-

21 Vgl. J.A. de Jong, *As the waters cover the sea*; J. van den Berg, *Constrained by Jesus' Love. An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period between 1698 and 1815* (Kampen: Kok 1956), 83-93, 103-105, 120, 129, 161, 180-187, 207-210. S. Piggin liet zien hoe belangrijk Brainerds biografie voor de zending was, 'The Expanding Knowledge of God': Jonathan Edwards's Influence on Missionary Thinking and Promotion', in D.W. Kling en D.A. Sweeney (eds.), *Jonathan Edwards at Home and Abroad*, (Columbia 2003) 273-274. Zie ook W. van Vlastuin, 'Edwards and Revival' in G.R. McDermott, *Understanding Edwards*, 53-61, 55-56.

22 McClymond, *Encounters with God*, 79.

23 WJE 16:727-728. Zie ook WJE 9:62-63.

24 McClymond en McDermott spreken over een 'new organizing principle for theology', *The Theology of Jonathan Edwards*, 17.

graaf kon de veronderstelling oproepen dat de historie een zelfstandige locus in Edwards' theologie zou zijn, maar het voorgaande citaat maakt het gewicht van de historie nog groter. De historie staat niet in het perspectief van de theologie, maar de theologie staat in historisch perspectief, zodat er vanuit een allesomvattend historisch perspectief gesproken kan worden over God, Christus, Geest, schepping, Schrift, genade en kerk. Het moet revolutionair zijn geweest dat Edwards de theologie vanuit een dynamisch narratief wilde doorlichten, waarin het handelen van de drie-enige God tot uitgangspunt van de theologie werd.²⁵

Theologisch gebeurt er op deze manier het nodige. Historie is niet meer een chronologisch verslag van menselijke gebeurtenissen en ontwikkelingen zoals er door verlichte historici tegenaan gekeken kon worden, zelfs geen chronologie van 'God's Wonder-Working Providence' zoals puriteinen beleden, maar Edwards had een grootser concept van geschiedenis voor ogen. In zijn benadering heeft de geschiedenis niet alleen een verwijzend karakter, maar het draait om het heil dat door de historie gestalte krijgt. Door het geweldige drama van zonde, afval, schuld, duivel en ongeloof heen, oefent God zijn verbondsrelatie met mensen, ontvouwt Hij zijn plan en openbaart Hij Zichzelf.²⁶

Historie als methode

Het revolutionaire karakter van zijn ontwerp onderstreept Edwards door – in de tweede plaats – te spreken over 'an entire new method'. Deze uitdrukking zegt ook iets over zijn eerdere productie onder de titel *A History of the Work of Redemption*. Het feit dat Edwards spreekt over een volstrekt nieuwe methode maakt duidelijk dat zijn nieuwe project geen bewerking van de oudere preken-serie is, maar een historische theologie of een theologische historie genoemd kan worden.²⁷

25 H.S. Stout merkt op: 'Edwards bypassed systematic theology in favor of cosmic narrative (...) it (=history WvV) is larger than theology itself', 'Edwards and Revival', 39. G. Vos merkte op: 'The Bible is not a dogmatic handbook but a historical book full of dramatic interest', *Biblical Theology: Old and New Testament* (Grand Rapids 1948) 17. Deze bijbelse theologie herinnert ons ook aan K.J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville 2005). Zie ook M. Horton, *The Christian Faith. A Systematic Theology for Pilgrims On the Way* (Grand Rapids 2011) 13-32.

26 Voor de relatie tussen Gods Zelf en de geschiedenis, zie S.H. Lee, 'Editor's Introduction', WJE 21:1-106.

27 Vgl. voor deze argumentatie McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 184.

In dit verband moet worden opgemerkt dat de uitdrukking ‘an entire new method’ de suggestie oproept dat het alleen om een nieuwe methode gaat die de inhoud niet raakt.²⁸ Dat blijkt niet het geval te zijn. Edwards’ persoonlijke aantekeningen maken duidelijk dat de door hem voorgestelde vernieuwing niet alleen de methode betreft, maar ook de inhoud. McClymond en McDermott hebben duidelijk gemaakt dat er in Edwards’ laatste jaren een cultuur-historische wending in zijn theologie is waar te nemen, waarbij hij zich verdiepte in de theologische betekenis van verschillende religies en de cultuur.²⁹ Opvallend is dat ook het scepticisme van zijn eigen tijd niet alleen als een contrast wordt getekend, maar evenals heidense religies een positieve betekenis krijgt in de komst van Gods koninkrijk.

Verlossing als centraal perspectief

Tot slot mag het onze aandacht niet ontgaan dat Edwards het begrip ‘redemption’ gebruikt als het centrale gezichtspunt van waaruit hij de hele theologie wil behandelen. S.M. Clark heeft duidelijk gemaakt dat Edwards een christo-centrische benadering voorstond waarbij ook de schepping werd belicht vanuit het perspectief van de verlossing.³⁰ Deze insteek roept allerlei vragen op over de verhouding van schepping en verlossing. Zo dringt zich de gedachte aan een supralapsarische theologie op.³¹ We zouden ook de vraag kunnen stellen of het proton niet wordt opgezogen in het eschaton, zodat de intrinsieke waarde van de schepping verbleekt. Hier liggen tal van vragen die om nader onderzoek en doordenking vragen. In het licht van dit onderzoek kunnen we constateren dat deze geschiedenis vol is van de reddende en vernieuwende activiteiten van Christus en van de Geest.

28 A. Goudriaan heeft laten zien dat het gebruik van verschillende filosofische methoden niet beslissend is ten aanzien van de theologische inhoud, *Reformed Orthodoxy and Philosophy, 1625-1750: Gisbertus Voetius, Petrus van Mastricht, and Anthonius Driessen* (Leiden/Boston 2006).

29 McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 181, 187-189.

30 S.M. Clark, *Jonathan Edwards: The History of Redemption* (Drew University 1986) 407-408. Vgl. H.S. Stout, ‘Edwards and Revival’, 41. Treffend is Edwards’ positieve waardering van de voorzienigheid ten opzichte van de schepping: ‘So that if it be inquired which of these two kinds of Works is the greatest, the works of creation or God’s works of providence, I answer providence, because God’s works of providence are the end of God’s works of creation as the building of an house or the forming an engine or machine is for its use’, WJE 9:118.

31 ‘The persons of the Trinity were as it were confederated in a design and a covenant of redemption (...) For the world itself seems to have been created or order to in’, WJE 9:118.

3. Eschatologie als pneumatologie

Het blijkt dat er nóg een slag valt te maken in het eschatologische denken van Edwards. In Edwards' theologie zijn pneumatologie en eschatologie nauw met elkaar verbonden. De pneumatologie staat in eschatologisch licht, en de eschatologie staat in pneumatologisch licht. Het volgende citaat laat daar licht over schijnen. Edwards merkt over de Heilige Geest op dat Hij is de

‘sum of the blessings of eternal life, which shall be given in heaven (...) ‘Tis through the vital Communications and indwelling of the Spirit, that the saints have all their light, life, holiness, beauty and joy in heaven: and ‘tis through the vital Communications and indwelling of the same Spirit, that the saints have all light, life, holiness, beauty and comfort on earth; but only communicated in less measure.’³²

Already

In de eerste plaats maakt dit citaat duidelijk dat we volgens Edwards door het ontvangen van de Heilige Geest een hemels leven ontvangen. Er valt daarom ook te spreken over een bepaalde continuïteit tussen nu en straks. Terwijl er in de theologie meestal een spanningsvolle relatie tussen ‘already’ en ‘not yet’ wordt gehanteerd, overheerst bij Edwards het ‘already’. Er is sprake van een kwantitatief verschil tussen nu en straks, maar geen kwalitatief verschil. Hier blijkt dat de eschatologische werkelijkheid op deze manier naar voren wordt gehaald door de inwoning van de Heilige Geest in het hart. We zouden ook kunnen zeggen dat de eschatologische werkelijkheid een spirituele werkelijkheid is.

Het is een belangrijke vraag wat dit betekent voor de waardering van deze aarde. Er lopen verschillende lijnen in Edwards. Hij kan buitengewoon onder de indruk zijn van de schoonheid van de schepping en Gods aanwezigheid daarin ervaren. In zekere zin participeert de schepping in Gods schoonheid, zodat Gods schoonheid in de schepping aanwezig is.³³ In dit verband is de schepping een spiegel van de heerlijkheid van God. Dit betekent tegelijk een geweldige relativisering van de schepping, omdat de schepping alleen een verwijzende functie heeft en geen intrinsieke waarde heeft.³⁴ Dit blijkt in zijn overtuiging dat de aarde uiteindelijk zal worden vernietigd: ‘Those continents, those islands, those seas, those mountains and rivers shall be seen no

32 WJE 4:236-237.

33 McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 95-97.

34 Dit laatste aspect heeft B.C. Lane niet verwerkt in zijn ecologische theologie, *Ravished by Beauty. The Surprising Legacy of Reformed Spirituality* (Oxford 2011) 170-172, 177-182. Vgl. McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 72-73.

more at all. All shall be destroyed by the devouring flames.’³⁵ Edwards doet recht aan de lichamelijke opstanding, maar het is een opvallend detail dat volgens hem de opgestane gelovigen dan naar de hemel gaan, terwijl de aarde wordt vernietigd.

De inwoning van de Geest

Vervolgens blijkt uit dit citaat dat de persoonlijke relatie wordt bepaald door de inwoning van de Heilige Geest. Deze eschatologische inwoning van de Heilige Geest is een opvallende lijn in Edwards’ theologie. We zagen dat de verwachting van het millennium het eschaton in de toekomst plaatst en dat de door hem gehanteerde historische methode zich kenmerkt door een alles-beheersend perspectief van het eschaton. Hier zien we evenwel een andere lijn in Edwards. Hier zien we dat het eschatologische leven niet toekomstig gedacht dient te worden, maar vanuit de inwoning van de Geest voor de gelovigen reeds realiteit is. Dit betekent dat er bij Edwards niet alleen een sterk eschatologisch perspectief aanwezig is, maar dat het huidige christenleven reeds gekarakteriseerd wordt door het eschaton. Er is dan ook geen kwalitatief verschil tussen nu en straks, maar alleen een kwantitatief verschil. De meest wezenlijke beslissing valt niet in de wederkomst, maar in het ontvangen van de Heilige Geest.³⁶

Het ontvangen van de Heilige Geest is een opmerkelijke trek in het licht van de bredere gereformeerde traditie. Terwijl er doorgaans werd gesproken over het applicatieve werk van de Geest, gaat Edwards – in de lijn van John Owen – een stap verder door te spreken over de inwoning van de Heilige Geest.³⁷ Het is voor Edwards te weinig om te spreken over de toepassing door de Heilige Geest, omdat de Geest het heil zelf is.³⁸ Deze invalshoek hangt samen met het historische karakter van Gods openbaring. God openbaart zich als de Drie-enige en gaat als de drie-enige God een relatie aan met zonda-

35 WJE 14:532-533.

36 WJE 8:201.

37 Zie John Owen, *Works of John Owen* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1988) XI, 329-365, 330-333. Vgl. B. Kay, *Trinitarian Spirituality. John Owen and the Doctrine of God in Western Devotion* (Milton Keynes: Paternoster, 2007), 176-178. B.B. Warfield merkte op: ‘The developed doctrine of the work of the Holy Spirit is an exclusively Reformation doctrine, and more particularly a Reformed doctrine, and more particularly a Puritan doctrine’, in: A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (Grand Rapids 1969) xxxiii.

38 WJE 13:466. Vgl. WJE 2:236. Zie ook S.H. Lee, ‘Editor’s Introduction’, WJE 21:39. De Heilige Geest krijgt een substantiële plaats in het heil, WJE 4:236-237; 21:192 en 196. Zie ook S.R. Holmes, *God of Grace and God of Glory. An Account of the Theology of Jonathan Edwards* (Edinburgh 2000) 182.

ren. In deze relatie is de triniteit niet abstract en vaag, maar er bestaat een concrete relatie met elk van de personen. In deze relatie heeft elk van de drie personen gelijk gewicht.

Men zou ook kunnen zeggen dat gelovigen participeren in het immanente trinitarische leven,³⁹ of dat het immanente trinitarische leven een eschatologische uitbreiding krijgt,⁴⁰ zodat gelovigen gaan meedelen in het geluk, de vrede, de vreugde en de schoonheid in God.⁴¹ Het is geen wonder dat deze benadering de gedachte aan een *theosis* heeft opgeroepen.⁴² Edwards kan zeggen dat gelovigen als het ware deel van God zijn,⁴³ zodat we ook denken en handelen als God.⁴⁴ Overigens kent Edwards de grenzen van het theologische spreken.⁴⁵ De inwoning van de Heilige Geest betekent geen annihilatie van de menselijke persoonlijkheid.⁴⁶ Edwards zegt bewust niet dat de ziel nieuwe vermogens krijgt, maar dat er sprake is van een nieuw levensprincipium.⁴⁷ De participatie in de goddelijke natuur blijft derhalve een pneumatologische categorie en geen ontologische. Er is geen pneumatologische substitutie, maar de menselijke reciprociteit blijft in stand en de wedergeboren mens wordt hersteld tot de echte mens.⁴⁸

39 S.R. Holmes, *God of Grace and God of Glory*, 242.

40 S.R. Holmes, *God of Grace and God of Glory*, 245.

41 S.R. Holmes, *God of Grace and God of Glory*, 177-180.

42 WJE 13:342. Edwards spreekt over 'a communication of the divine nature and beauty', WJE 8:233, vgl. pag. 236-237. Vgl. Edwards over 2 Petr. 1:4, WJE 8:132, 158; 13:462, 529; 14:242, 403; 17:208; 18:245; 19:691; 21:122, 129, 156, 194; 24:1183; 25:639 en de commentaren van redacteuren WJE 8:67, 80, 133n, 461n, 730, 734; 21:16.

43 WJE 14:403.

44 WJE 14:242.

45 In een 'Unpublished Letter on Assurance and Participation in the Divine Nature', WJE 8:636-640, 638-640 licht Edwards toe dat de uitdrukking 'God's communicating his essence' geen betrekking heeft op Gods wezen, maar op de mededeling van de heiligheid van de Geest als een mededeelbare eigenschap. Vgl. M.J. McClymond, 'Salvation as Divinization: Jonathan Edwards, Gregory Palamas and the Theological Uses of Neoplatonism', in: P. Helm en O. Crisp (eds.), *Jonathan Edwards Philosophical Theologian* (Aldershot 2003) 139-160; A. Morimoto, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation* (Pennsylvania, 1995) 12-69.

46 Zonder de invloed van de Geest komt het menselijke naar boven, WJE 21:196. Vgl. C. Cherry, *The Theology of Jonathan Edward. A Reappraisal* (Bloomington (herdr. 1990) 41, zie ook 28-29, 30-31, 42-43; A. Morimoto, *Jonathan Edwards and the Catholic Vision of Salvation*, 44, 46.

47 WJE 17:192. De Geest verenigt zich met 'the faculties of the soul, that he becomes a principle or spring of new nature and life', WJE 2:200. De Geest handelt als een 'indwelling vital principle', WJE 20:411. Vgl. WJE 13:462.

48 Menselijke daden blijven menselijke daden, WJE 18:157.

Spiritualiteit

In de derde plaats valt ons op dat de ‘Communications’ van de Heilige Geest worden geduid als ‘light, life, holiness, beauty and joy.’ Het gaat hier om de antropologische kanten van de participatie in Gods werkelijkheid. Edwards heeft in een persoonlijk getuigenis vertolkt hoe hij de ingang in deze realiteit heeft ervaren:

‘The first instance, that I remember, of that sort of inward, sweet delight in God and divine things, that I have lived much in since, was on reading those words, 1 Tim. 1:17: Now unto the King eternal, immortal, invisible, the only wise God, be honour and glory forever and ever. Amen. As I read the words, there came into my soul, and was as it were diffused through it, a sense of the glory of the Divine Being: a new sense, quite different from any thing I ever experienced before. Never any words of Scripture seemed to me as these words did. I thought with myself, how excellent a Being that was, and how happy I should be, if I might enjoy that God, and be rapt up to him in heaven; and be as it were swallowed up in him forever! I kept saying, and as it were singing, over these words of Scripture to myself; and went to pray to God that I might enjoy him; and prayed in a manner quite different from what I used to do, with a new sort of affection. But it never came into my thought, that there was anything spiritual, or of a saving nature in this.’⁴⁹

Dit persoonlijk geestelijk getuigenis is een venster op Edwards’ theologie.⁵⁰ Er kunnen verschillende aspecten worden benoemd. In de eerste plaats gaat het Edwards om de realiteit van Gods immanente presentie in het hart van de gelovigen. Dit betekent dat Edwards in onderscheid met bepaalde puriteinen in Nieuw-Engeland geen nadruk legt op de verschillende fasen in het komen tot de genade,⁵¹ maar op het karakter van de gemeenschap met God als zodanig en de kennis van God die in deze gemeenschap met God wordt opgedaan. Terwijl de Reformatie getypeerd kan worden als een wending naar het sub-

49 WJE 16:792-793; zie ook het tweede kenmerk van ware affecties, WJE 2:240-253.

50 Vgl. McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 60. G. Marsden merkt op dat ‘piety precedes intellect’ in Edwards, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven 2003) 30. McClymond merkte iets dergelijks op in zijn *Encounters with God*, vii. Hij merkt ook op dat de wedergeboorte in Edwards’ theologie het epistemologisch fundament is van Edwards’ totale religieuze verstaan van de werkelijkheid, 111.

51 Vgl. WJE 13:398, 16:803, 23:86-87, McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 374-377. McClymond, *Encounters with God*, 41-42.

ject⁵² en binnen de puriteinse traditie deze wending naar het subject nog een extra slag heeft gemaakt, is bij Edwards het theocentrische motief allesbeheersend. Tegen de achtergrond van een antropocentrische belangstelling voor het bekeringsproces als zodanig, licht Edwards' theocentrische spiritualiteit des te meer op.

Deze theocentrische spiritualiteit komt uit in het belang van 'contemplation'. Edwards heeft de meeste aandacht gekregen als denker, maar er is iets voor te zeggen om zijn contemplatieve vroomheid meer te onderzoeken, mede omdat hier het geheim van zijn denken ligt. Edwards bepleit om in de weg van persoonlijk gebed en meditatie een zicht op Gods heerlijkheid te ervaren. Aardse verantwoordelijkheden zijn in dit kader al snel verhinderingen om de geestelijke gemeenschap met God te genieten.⁵³ Er is een bepaalde ascese nodig om de verleiding van aardse beslommingen te weerstaan om ongestoord op God alleen geconcentreerd te zijn.

In deze geestelijke concentratie op God ziet de gelovige Gods 'beauty' en zijn 'excellency'. De directe geestelijke kennis van Gods 'beauty' is nauw verbonden met de diepe zekerheid aangaande God.⁵⁴ Door te theologiseren vanuit deze intuïtieve zekerheid onderscheidt Edwards zich van de meeste puriteinen bij wie de analyse van de geestelijke ervaringen en de kenmerken een plaats had in het *syllogismus practicus* of het *syllogismus mysticus*.

Het concept 'beauty' is een uniek concept in het calvinisme, terwijl het platoonse aspect ervan wordt gematigd door het gegeven dat de gelovige vooral schoonheid ziet in Gods verlossingswerk. Bovendien is het zien van Gods schoonheid geen natuurlijke categorie. Zonder het ontvangen van de Heilige Geest zien we geen schoonheid in God.⁵⁵ Terwijl de huichelaar zich concentreert op zijn eigen redding, is de gelovige zo overweldigd door de heerlijkheid van God dat dit de interesse in zijn persoonlijk aandeel in het heil overstijgt. Bovendien doorbreekt de kennis van Gods 'beauty' de natuurlijke weerstand in het hart tegen God en zijn dienst.

In deze benadering blijkt tevens hoe kritisch Edwards zich verhiel met de

52 Dit probleem hangt samen met Bavincks opmerking dat 'the reformation – deliberately and freely – took its position in the religious subject, in the faith of the Christian, in the testimony of the Holy Spirit' (Grand Rapids: Baker Academic 2003) I:583. Vgl. C. van der Kooi, 'The appeal to the inner testimony of the Spirit, especially in H. Bavinck', *Journal of Reformed Theology* 2 (2008), 103-112.

53 McClymond, *Encounters with God*, 46.

54 Vgl. WJE 14:75, 78, 17:414-415, 465.

55 Edwards heeft dit uitgewerkt in zijn preek 'A Spiritual Understanding of Divine Things Denied to the Unregenerate', WJE 14:67-96.

cultuur van zijn tijd. Terwijl het deïsme in de lucht hing en theologen zich matigden in hun spreken over God, belijdt Edwards de ervaarbare aanwezigheid van de levende God.⁵⁶ In Edwards' benadering is God geen appendix bij de werkelijkheid, maar de hele werkelijkheid wordt bepaald vanuit God en het geestelijke zicht op Hem.

In de tweede plaats blijkt dat Edwards' theocentrische benadering het kader biedt om het antropologische aspect breder uit te werken.⁵⁷ De verbinding tussen God en mens wordt gelegd via de 'new sense'. In het Edwards-onderzoek is het een belangrijke vraag of het hier om nieuwe zintuigen gaat, een soort zesde zintuig, of dat het om een pneumatologische categorie gaat.⁵⁸ In dit kader kunnen we zeggen dat Edwards benadrukt dat het gaat om een onmiddellijke genade van de Heilige Geest, waarbij Hij gebruikmaakt van de creatuurlijke infrastructuur, zodat er een totaal nieuwe perceptie van God, onszelf en de verlossing ontstaat.

De gelovige ziet en 'proeft' de realiteit van God. Bekend is zijn verwijzing naar het proeven van honing. Het proeven van honing geeft een onmiddellijke zekerheid over de honing en de smaak ervan. Door deze ervaringscategorie in zijn theologie in te brengen, is Edwards in staat om de realiteit van God te duiden. In een bepaalde zin heeft Edwards zich door het hanteren van de ervaringscategorie om tot directe kennis te komen afhankelijk gemaakt van het empirisme van John Locke, terwijl hij zich tegelijkertijd krachtig distantieerde van de wereldbeschouwing van Locke. Het geeft aan dat Edwards zijn theologische inzichten ontwikkelde in rapport met zijn eigen tijd. Hij kiest niet voor het rationalisme of het empirisme, hij vervalt evenmin in een irrationele benadering, maar de ratio en de zintuigen krijgen een eigen plaats in de menselijke participatie in Gods werkelijkheid.⁵⁹

Het concept 'new sense' maakt ook duidelijk dat de gehele menselijke persoonlijkheid in de gemeenschap met God is betrokken.⁶⁰ God kennen raakt niet alleen het intellectuele aspect van het mens-zijn, maar ook het affectieve. Mystiek en rationaliteit gaan samen op in Edwards' theologie. Enerzijds is de mens geheel receptief in dit onmiddellijke werk van de Geest, tegelijkertijd leidt deze betrokkenheid bij God Zelf tot een hoogst actieve toewijding aan God en zijn zaak.

56 Vgl. McClymond, *Encounters with God*, 108, 110.

57 K.M. Kapic gebruikt 'anthroposensitive', *Communion with God. The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker 2007) 33.

58 Vgl. McClymond, *Encounters with God*, 9-10.

59 Vgl. McClymond, *Encounters with God*, 16-17.

60 McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 60.

De ‘new sense’ van Gods transcendente excellentie is tevens de bron van geestelijke affecties. In zijn *Religious Affections* (1746) heeft Edwards duidelijk gemaakt dat affecties vanuit antropologisch perspectief gezien wezenlijk zijn voor de ware religie.⁶¹ Edwards onderscheidt affectie en emotie. Het laatste betreft een buitenste schil van de ziel, maar affectie gaat om de diepste oriëntatie van de ziel. Uiteindelijk zijn affecties gestalten van de liefde in het hart.

Terwijl een huichelaar genoeg heeft aan zijn bekering, heeft een gelovige nooit genoeg van God. Zo blijft er een dorst naar diepere kennis van God, het geheim van de liefde: het is vooral verlangen lief te hebben. De ‘theology of seeking’ is derhalve niet alleen van toepassing op de onbekeerde, maar ook op de bekeerde.⁶² In de weg van het zoeken en verlangen is er progressie in het geestelijke leven, in de intimiteit met God en de geestelijke kennis van God, die wegens de continuïteit tussen nu en straks kenmerkend is voor het eschatologische leven. Edwards trekt hieruit ook de conclusie dat er na de dood en de opstanding van de christen sprake is van een geestelijke progressie.⁶³ Omdat er een geestelijke progressie is, blijven in zekere zin ook geloof en hoop die op dat toekomstige gericht zijn.

Deze affectieve ‘new sense’ is ook effectief in het menselijk hart en het totale leven. Het brengt nederigheid met zich mee en een nieuwe natuur. In wezen komt het erop neer dat het eschatologische leven hier reeds gestalte krijgt. Daarom kan hij zijn boek over *Religious Affections* afsluiten met vrucht als belangrijkste kenmerk van ware affectie.

Evaluatie

Wat heeft bovenstaande route ons opgeleverd? Enkele evaluatieve opmerkingen. Ten eerste een opmerking ten aanzien van het Edwards-onderzoek. In de ontwikkeling van zijn denken is Edwards steeds meer nadruk gaan leggen op het belang van de geschiedenis, met name op het einde van de geschiedenis, waarin hij grote dingen voor Gods koninkrijk verwachtte. We zouden kunnen zeggen dat de *locus* van de eschatologie in zijn theologie geen aanhangsel is, maar wezenlijk wordt gevuld en functioneert.

Daarmee blijft deze *locus* nog één van de vele *loci* in zijn systematische theologie. Hoewel Edwards er niet aan toegekomen is om zijn *magnum opus* te

61 Voor de tekst, zie WJE 2.

62 ‘I had vehement longings of soul after God and Christ, and after more holiness, wherewith my heart seemed to be full, and ready to break’, WJE 16:794-795.

63 *End of Creation* loopt uit op de beschrijving van een steeds intensere relatie met God, zonder dat het ooit tot een complete eenheid met Hem komt, WJE 8:530-536. Vgl. P. Ramsey, WJE 8:706-738.

schrijven, heeft hij ons – ten tweede – wel een doorkijkje gegeven in zijn visie waaruit blijkt dat hij nog een stap verder is gegaan. De toekomstige geschiedenis heeft niet alleen een belangrijke plaats in de theologie, maar de verhoudingen zijn ten diepste omgekeerd. De gehele theologie dient doordacht te worden vanuit het perspectief van de geschiedenis als terrein waar het verlossend handelen van God plaatsheeft. Vanuit het eschatologisch handelen van God komen alle dingen in de juiste onderlinge verhouding te staan en krijgen ze hun betekenis.

Dit leidt ons tot het inzicht dat het eschatologisch karakter van de theologie niet pas ontdekt is in de 19^e en 20^e eeuw, maar dat de sporen van dit inzicht reeds bij Edwards aanwezig waren. In het kader van dit onderzoek valt er niets te zeggen over de lijnen die er lopen van Edwards naar de vertegenwoordigers van het eschatologische denken in de negentiende eeuw, maar het zou de moeite waard zijn om daar vanuit historisch perspectief nader onderzoek naar te doen.

In het brede spectrum van eschatologische theologie neemt Edwards een eigen plaats in. Terwijl tal van theologen die het eschatologische karakter van het Nieuwe Testament hebben ontdekt, het heil in de toekomst plaatsen, plaatst Edwards het heil van het eschaton in het heden. Hier komen in zijn denken twee lijnen samen. Enerzijds is het eschaton historisch gezien een zaak van de toekomst, terwijl het anderzijds een pneumatologische realiteit in het heden is. McDermott en McClymond hebben meer gelijk dan zij zich in hun studie van Edwards realiseerden toen zij schreven dat Edwards ‘most eschatologically minded’ was. Deze pneumatologische dimensie in Edwards’ eschatologie is door hen namelijk niet benoemd.

Een tweede evaluatief moment betreft de relevantie en de waardering van Edwards’ eschatologie voor de huidige bezinning op het eschatologisch karakter van het Nieuwe Testament. Edwards is zijn tijd ver vooruit door zijn sensitiviteit voor de eschatologische realiteit en zijn concentratie op de herschepping. Het is opvallend hoe hij de zin van de geschiedenis in dit eschatologische perspectief weet te plaatsen. In een tijd waarin de huiver voor elk metanarratief het spreken over de zin van de geschiedenis twijfelachtig maakt, kan Edwards ons helpen om in het fragmentarisme van ons historisch perspectief weer enige orde aan te brengen.

Anderzijds is het niet onproblematisch om Edwards’ perspectief vandaag toe te passen. We zien in zijn concept een opmerkelijk verschil in de waardering van de aarde. Terwijl in contemporaine concepten van de eschatologie de vraag naar de toekomst van de aarde vanzelfsprekend een plaats heeft, is de toekomst van de aarde bij Edwards geheel afwezig. De vraag kan zelfs worden

opgeroepen of Edwards' eschatologie uiteindelijk geen platoonse vervluchting van de aardse werkelijkheid impliceert, terwijl de eschatologie ook wordt geïsoleerd van de heilsfeiten.

Ik denk dat Edwards' eschatologische concept terecht onder kritiek gesteld kan worden wegens een heilshistorisch manco⁶⁴ en een spiritualisering van de werkelijkheid.⁶⁵ Toch zou ik niet in kritiek willen blijven hangen, omdat ik denk dat Edwards ons op een aantal punten bij de les kan houden. Terwijl Edwards buitengewoon geïnteresseerd was in de newtoniaanse natuurkunde, was het zijn diepe overtuiging dat materie geen zelfstandig bestaan heeft en dat God meer substantieel is dan de dingen die we kunnen zien en beetpakken.⁶⁶ Het komt mij voor dat deze noties in een in zichzelf opgesloten cultuur en samenleving uiterst relevant zijn.

Vanuit dit perspectief is het niet verwonderlijk dat Edwards' soteriologie niet kosmisch gekleurd is, maar persoonlijk. Zonder de kosmische dimensie van de verzoening te verwaarlozen, lijkt het mij voluit bijbels en klassiek christelijk om de persoonlijke redding als het hart van de verlossingsleer te waarderen. Het is veelzeggend dat het apostolicum het heil samenvat in de vergeving van de zonden en dat dit karakteristiek is geworden voor de gereformeerde traditie. Hoewel iemand als Calvijn de redding van de wereld wel erkent,⁶⁷ is het in zijn theologie geen zelfstandig thema geworden. Dit heeft er in de gereformeerde traditie toe geleid dat er theologen zijn geweest die de vernieuwing van de aarde ontkenden of deze niet van toepassing achtten voor de mens.⁶⁸ Dat spoor is niet wenselijk, hoewel het ons eraan herinnert dat we Gods koninkrijk niet als een simpel verlengstuk van deze geschiedenis kunnen voorstellen. De transcendente gerichtheid van Edwards blijft voor ons een antidotum tegen binnenwereldse concepten van Gods koninkrijk, die tegelijkertijd de dragende grond is voor een reële relatie met de drie personen in het drama van de geschiedenis. Als wij in onze postmoderne tijd het dramatische

64 W. van Vlastuin, *De Geest van opwekking*, 322-324.

65 W. van Vlastuin, *De Geest van opwekking*, 283-286.

66 Vgl. McClymond en McDermott, *The Theology of Jonathan Edwards*, 107-108.

67 Vgl. R.S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Edinburgh, Londen 1959) 131-132, 135 verwijst naar Calvijn's exegese van Ps. 37:27, Matth. 5:5, 1 Tim. 4:5, Tit. 1:15-16 en Hebr. 2:5 en naar preken van Calvijn over 1 Cor. 10:25-30 en 1 Tim. 4:1-5. J. Bolt maakte duidelijk dat Calvijns verwachting voor deze wereld niet in liberale zin kan worden verstaan, "A Pearl and a Leaven: John Calvin's Critical Two-Kingdoms Eschatology", in S.W. Chung (ed.), *John Calvin and Evangelical Theology. Legacy and Prospect* (Louisville 2009) 242-265, 252, 260-265.

68 J. Hoek verwijst hiervoor naar een citaat van Hillenius, *Gereformeerde spiritualiteit. Een actuele bezinning* (Heerenveen 2012) 177.

van de geschiedenis meer dan ooit ervaren, tilt de relatie met de drie-enige God ons boven deze dramatiek uit.

Een derde evaluatief moment betreft de modus van Edwards' eschatologie, namelijk het spirituele karakter van zijn eschatologie. We zouden ons af kunnen vragen hoe Edwards zich een oneindige progressie voorstelt in de eenheid en gemeenschap met God en welk tijdbegrip daarachter schuilt. We zouden ons ook af kunnen vragen wat precies de verhouding is tussen geloof, hoop en liefde als Edwards zonder meer kan stellen dat deze drie christelijke deugden ook in het eschaton in beoefening blijven. Voor dit moment lijkt het mij evenwel voor onze christelijke praktijk relevant om op te merken dat we bij Edwards iets aantreffen van de bijbelse notie dat de diepste vervulling van het eschaton de vervulling met God is, aangezien God alles in allen zal zijn. Als christelijk leven vandaag een eersteling is van deze eschatologische werkelijkheid, is het voorstelbaar dat er in Edwards' theologie een continuïteit is tussen nu en straks die wordt gedragen door zijn spiritualiteit en dat zijn spiritualiteit zich kenmerkt door een passie voor God. Edwards laat ons zien dat passie voor God niet ten koste gaat van ons mens-zijn, maar dat we in God de vervulling van onze diepste verlangens vinden. We zoeken schoonheid, in God vinden we het.⁶⁹ We zoeken geluk, door genade participeren we in Gods eigen geluk. In Hem is de vrede die alle verstand te boven gaat, zuivere liefde, onuitsprekelijke en heerlijke vreugde. Edwards bepaalt ons erbij dat spiritualiteit de weg is naar theologie in plaats van omgekeerd.

69 Vgl. H.U. von Balthasar, *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics* (Edinburgh 1998) 7.