

## OP ZOEK NAAR DE VOLHEID VAN DE TIJD De idee van de eindtijd in onze cultuur

*Raoul Bauer*

Mais à partir du moment où le christianisme, au sortir de sa période triomphante, s'est trouvé soumis à la critique de la raison, dans la mesure exacte où la divinité du Christ a été niée, la douleur est redevenue le lot des hommes.

Albert Camus, *L'homme révolté*.

Voor ons en onze tijdgenoten zou het niet meer nodig zijn om op lange termijn iets te plannen : nog vóór de wending naar het derde millennium immers zou het einde der tijden plaatsvinden! Deze uitspraak wordt door de meesten onder ons niet ernstig genomen. En terecht! Niettemin vormt ze op grond van haar herkomst een interessant aanknopingspunt om na te denken over de betekenis en inhoudelijke draagwijdte van de geschiedenis.

Deze toekomstvoorspelling komt inderdaad niet uit een of ander warrig tijdschrift van de getuigen van Jehova, zij werd uitgesproken door een enorm erudiet geleerde die als de tweede praeceptor Germaniae, behoorde tot de smaakmakers van zijn tijd. Bedoeld wordt hier de Duitse humanist Philippus Melanchton (1497-1560). En hij was niet de enige die er zo over dacht, ook Luther bijvoorbeeld en Calvijn waren in dit geval. En bij nader toezien staan deze renaissance-mensen zelf in een reeds lange traditie die ons voert naar een welbepaalde omgang met de geschiedbeoefening. Ofschoon ik verder nog op deze personen terugkom, kan hier reeds worden gezegd dat Melanchtons denken over de toekomst steunt op een transcendente zin die hij aan het geschiedgebeuren geeft.

Nu is deze uitspraak zelf problematisch, zeker in de huidige postmoderne tijd waar precies de zingeving ter discussie wordt gesteld. Is het spreken over een 'zin van de geschiedenis' niet altijd een onmogelijk gesprek, of is het onder bepaalde voorwaarden toch mogelijk? Het behandelen van de idee van de eindtijd in bepaalde cruciale fasen van onze cultuur kan deze complexe vraag helpen beantwoorden.

Het begrip 'geschiedenis' heeft zoals Hegel het reeds verwoordde, een dubbele betekenis : zowel de *res gestae* (de feiten, das Geschehen) als *historia rerum gestarum* of het verhaal over die feiten (die Geschichtserzählung) komen hierbij aan bod. Deze dubbele betekenis is niet toevallig in die zin dat de kennis van het verleden ook behoort tot het feitelijke verloop ervan. De

menselijke kennis met daarin uiteraard ook de kennis van de geschiedenis zit zelf ingebed in de stroom van de gebeurtenissen. Dit inzicht heeft zijn gevolgen voor de vraag naar de uiteindelijke zin van de gebeurtenissen.

Nauw verbonden met de *historia rerum gestarum* duikt daarbij inderdaad op de drang van de mens om aan het verhaal van het verleden een zin te geven. Eigenlijk mag dit geen verwondering wekken. Elke wetenschapsbeoefening 'wordt gedragen en gestuwd door de mythe' wat zeker bij de geschiedwetenschap moet leiden tot het inzicht dat deze discipline werkt "uit het besef van zin en onzin der geschiedenis".<sup>1</sup> De verworvenheden van de geschiedenis voorstellen als een gestage overwinning op de 'mythische' duisternis, zoals vaak gebeurt, getuigt dan ook van weinig inzicht in het eigene van deze discipline.

Is duidelijk de zin-vraag bij elke historisch studie aanwezig — zelfs de historicus-specialist die zijn aandacht toespitst op een klein detail uit het verleden heeft er indirect mee te maken — dan wil dit niet zeggen dat zij zich gemakkelijk laat vatten. Zij ligt als zodanig immers niet rechtstreeks in de bronnen vervat. Haar expliciteren veronderstelt een geëigende vraagstelling die meer specifiek het onderwerp is van een speculatieve geschiedfilosofie. Het feit hierbij dat dit zoeken naar zin zoals gezegd zelf deel uitmaakt van de *res gestae*, maakt begrijpelijk dat in de loop van de tijden die zin-vraag niet steeds op dezelfde manier is beantwoord geworden.

Schematisch gesteld kan men volgens de Nederlandse filosoof Bernard Delfgaauw in de speculatieve geschiedfilosofie twee grote denkrichtingen onderscheiden. Vooreerst de immanente geschiedfilosofie of ontologie die de zingeving binnen de geschiedenis legt. Vervolgens de transcendente variant of metafysica waarin de geschiedenis haar betekenis krijgt in een haar transcenderend gezichtspunt.<sup>2</sup> Dat hierbinnen ook de theologie van de geschiedenis haar plaats vindt, is duidelijk.

Een van de meest fundamentele vragen die in het kader van een geschiedfilosofische benadering wordt gesteld is die naar de 'eindtijd'. Wellicht wordt deze door elke individuele mens het scherpst gevoeld omdat zij het dichtst staat bij de vraag naar zingeving van het eigen bestaan. Het beroemde 'mythische' antwoord van Soloon aan de rijke koning Croesus over wie er de gelukkigste mens is die de Athener kende: "...de vraag die ge mij stelde, wil ik pas beantwoorden, wanneer ik weet dat ge gelukkig zijt gestorven...Zie naar het einde, bij al wat ge beoordeelt",<sup>3</sup> reveleert een waarheid die elke mens in zichzelf ervaart. De eschatologie, hier genomen in zijn ruime betekenis als 'de kennis van de laatste dingen', komt voort uit de wens om "de zin van het hele proces ...te ontdekken".<sup>4</sup> Deze wens heeft de mens niet steeds op dezelfde manier en/of op dezelfde 'plaats' proberen te vervullen.

Met de komst van het christendom leek aanvankelijk alles eenvoudig. Vanaf de geboorte van Christus loopt er een rechte lijn naar Zijn wederkomst en de eindtijd. Alles wat Hij aan heilsfeiten heeft gedaan of zal doen, is eenmalig. De cirkel als beeld voor het tijdsverloop heeft afgedaan. Het feit dat Christus' optreden zich inschakelt in de profane geschiedenis, betekent ook dat eveneens het menselijke optreden onherhaalbaar moet worden geacht.<sup>5</sup> In één grote beweging evolueert zowel de heilsgeschiedenis als de wereldlijke geschiedenis naar haar einddoel, het Rijk Gods. Was dus het christendom een millenaristische beweging? Aanvankelijk wellicht wel maar gaandeweg bij het uitblijven van de eindtijd — werd deze karakteristiek sterk afgezwakt. Reeds in de tweede eeuw springt de strenge afwijzing van de Kerk in het oog tegenover het Montanisme dat een heropleving van de directe eschatologische realisatie in deze wereld voorstond. In deze context vallen ook de woorden van Tertullianus op uit 197 waar hij de christenen aanspoort te bidden "voor het heil van de keizers, voor hun dienaren en gezagsdragers, voor het welzijn van de wereld, voor een vredige gang van zaken en het uitblijven van het Einde". Dit laatste wordt vanuit een proselitisme verantwoord. Want zoals Jezus op de vraag van zijn apostelen antwoordt wanneer de ondergang der wereld zal gebeuren, moet "eerst aan alle volkeren het Evangelie worden verkondigd". (Marcus, 13,10)<sup>6</sup>

Maar niet alleen over het tijdstip was er onzekerheid, hetzelfde kan ook over de 'plaats' worden gezegd. Zou de eindtijd zich binnen of buiten de seculiere geschiedenis manifesteren? Deze vragen duiken telkens weer op in de ontwikkeling van onze geschiedenis en worden vooral in de scharniermomenten van de Westerse cultuur luid gesteld. Omdat deze vragen zelf niet buiten de historische ontwikkeling staan, zal de toonaard en de inhoud niet dezelfde blijven. Meer en meer zullen inderdaad, vanaf de moderne tijd de discussies zich toespitsen op het al dan niet transcendente of immanente doel van de geschiedenis, op het al dan niet bestaan van een chiliasme.

Een belangrijke mijlpaal is de vijfde eeuw met daarin het optreden van Augustinus wiens standpunten hun schaduw ver vooruit werpen. In zijn Godsstaat (*De civitate Dei*, 412/413 - 426) ontwikkelt hij een historische visie waarin niet de geschiedenis van wereldlijke rijken en staten centraal staat, maar wel de gang naar de "verlossing en de verdoemenis in een eschatologische toekomst".<sup>7</sup> De definitieve voleindiging is dus het Laatste Oordeel en de Opstanding. Met dit theologisch beeld als basisgegeven, ontwaart hij een opeenvolging van zes tijdperken. Het vijfde loopt tot Christus' geboorte waarna het zesde en laatste kan beginnen dat eindigt met de Wederkomst. Dit einde der dagen valt evenwel niet meer binnen de geschiedenis. In tegenstelling met vele voorgangers waaronder de historicus Lactanti-

us (ca.250 - ca.323), wijst de Kerkvader elke apocalyptische berekening van de hand. Of anders gezegd, Augustinus interpreteert het millenarisme als een symbolisch beeld. Voor specifiek chiliastische verwachtingen in de betekenis van een binnen-tijdelijk vredesrijk, is er in zijn opvattingen geen plaats.<sup>8</sup> Augustinus' opvattingen zijn in de volle betekenis van het woord metahistorisch te noemen. De raad die hij in zijn *De vera religione* geeft aan elke mens afzonderlijk, namelijk *Noli fora ire, in te redi et transcendete ipsum* (Ga niet naar buiten, keer in u zelf terug en ga boven u zelf uit) vertolkt goed zijn visie op de geschiedenis.<sup>9</sup> Welke vruchtbare *Wirkungsgeschichte* uit Augustinus' opvattingen ook gekomen zijn, toch mag men niet uit het oog verliezen dat in zijn visie op de geschiedenis het gebeuren van iets echts nieuws, uitgesloten wordt.<sup>10</sup> Dat deze Kerkvader desondanks de profane geschiedenis niet heeft uitgeschakeld, zoals sommige commentatoren beweren, is dan ook slechts op een praktische manier correct. Door het uitblijven van de Eindtijd moet de mens zijn tocht op deze wereld verderzetten waarbij inzicht in het verleden als hulp kan optreden.<sup>11</sup>

In het spoor van zijn opvattingen zal de Kerk enkele jaren later in 431 elke letterlijke vertaling van het millenarisme verwerpen. Deze politiek zal in de loop van de middeleeuwen niet meer veranderen. Dit wil niet zeggen dat de Kerk de wereld volledig zou opofferen aan een transcendente realiteit. Ofschoon in God de uiteindelijke bestemming ligt van de mens, bestaat binnen de Kerk reeds zeer vroeg een gerichtheid op het immanente die zich trouwens uit in een benadrukte liefdadigheid en belangstelling voor het sociale. Het fenomeen van de Incarnatie roept deze binnenwereldlijke gerichtheid trouwens op. Dat men evenwel niet zo ver gegaan is om van de aarde het toneel te maken waar het Godsrijk zich zou kunnen realiseren, heeft te maken met verschillende redenen.

Vooreerst is er de al genoemde invloed van Augustinus. In zijn theologie van de geschiedenis kan de Kerk rusten op een eeuwig fundament. Vervolgens speelt eveneens een aantal pragmatische overwegingen mee dat zeker, al dan niet expliciet, reeds vanaf de tweede eeuw aanwezig was.

Zo treedt de Kerk hier naar buiten met een bewust gevoerd conservatief beleid. Echo's hiervan hoort men al min of meer bij Tertullianus (hoewel deze in dit verband een wat dubbelzinnige positie inneemt) en zeker bij de historicus Eusebius van Caesarea (263-339). Zijn ode aan het christelijke rijk van keizer Constantijn de Grote, spreekt duidelijke taal : het christendom heeft zich genesteld in een knusse vrede die best nog kan blijven duren.<sup>12</sup> De radicale eschatologie van de eerste christenen die zich precies daarom niet bekommerden om de voortgang van de wereldgeschiedenis, werd hier volgens Karl Löwith door een triomferende Kerk geneutraliseerd.<sup>13</sup> Ook in latere

eeuwen zal deze verdediging van een maatschappelijk immobilisme waarin men zelf een geprivilegieerde plaats heeft verworven, blijven bestaan. De kerkelijke houding tegenover de tiende eeuwse-feodale structuur is hiervan een sprekend voorbeeld.

Men zou de Kerk evenwel onrecht aandoen door haar verweer tegen het chiliasme, enkel te zien vanuit een welbegrepen eigenbelang. Zeker lijkt het mij inderdaad dat precies deze opstelling de Westerse cultuur voor rampzalige avonturen behoed heeft. Was het immers niet zo dat de in de wereld geprojecteerde verwachting van Christus' Wederkomst aan handige volksmenners of 'dubieuze' profeten' een wapen gaf om in tijden van sociale spanningen ronduit revolutionaire toestanden te creëren? Dat dit gevaar allesbehalve denkbeeldig was en is, toont het verdere verloop van de geschiedenis. In dergelijke gevallen stonden er steeds 'volmaakten' of 'zuiveren' op die in naam van de realisatie van een volmaakte maatschappij, het bestaande te vuur en te zwaard wilden verwoesten. Dat dit inzicht niet enkel opgaat voor een Godsrijk op aarde maar voor alle ideologieën die pretenderen een volmaakte samenleving hier op deze wereld te kunnen grondvesten, vindt men schrijnend geïllustreerd in bijvoorbeeld het optreden tijdens de Franse Revolutie van Robespierre en dichter bij ons in de poging van Hitler om zijn Derde Rijk te stichten.

In de periode van het jaar duizend, wist men de zaak grotendeels onder controle te houden, in een volgende fase evenwel liep het voor een deel verkeerd. Bedoeld wordt hier de periode van Joachim van Fiore en vooral die van zijn volgelingen.

Volgens de ex-cisterciënzer Joachim van Fiore uit Calabrië (ca.1130-1201), verliep de wereldgeschiedenis via een driedeling: het Rijk van de Vader of de periode van het Oude Testament, dat van de Zoon of van het Nieuwe Testament en tenslotte dat van de Heilige Geest waarin het Eeuwige Evangelie aan de wereld wordt geopenbaard. Belangrijk hierbij is dat het niet zomaar een chronologische opeenvolging betreft. Pas in de laatste fase breekt de vervulling door, zal een totaal nieuwe geestelijke heilsorde zich vestigen. Opvallend om te constateren is hoe de overgang tussen de diverse rijken op een actieve manier gebeurt. Het 'nieuwe' schuift telkens reeds in het 'oude' Rijk en maakt zo de overgang mogelijk.<sup>14</sup> In deze opvattingen waarin de echo's doorklinken van Rupert van Deutz, schuilen in vergelijking met de agustiniaanse inzichten, opvallende en belangrijke verschillen.

Primo situeert de komst van het derde Rijk of het eerste eschaton zich binnen de aardse geschiedenis. Secundo wordt de Kerk in haar traditionele vorm gereduceerd tot een voorbijgaand fenomeen dat in de periode van de Geest zal worden vervangen door een geestelijke orde die beschikt over een rechtstreekse godskennis: de priesterhiërarchie en de sacramenten zijn

daarom niet meer nodig. Tertio en misschien wel als het belangrijkste verschil, is er het inzicht dat in Joachims visie plaats is voor het 'nieuwe' waardoor het historisch kader niet meer een louter interim-periode is, maar opnieuw haar volle betekenis krijgt. Om het lapidair te stellen : de wereld wordt uit de achtergrond weerom in het licht geplaatst !

Deze herwaardering van het historische en dus van de wereld, past in de vernieuwende tijdgeest waarin Joachim leefde. De Calabrische abt schreef zijn inzichten neer tussen 1190 en 1195. Deze periodisering is niet zonder belang.

Zijn optreden valt dus midden in een tijd vol van creativiteit en vernieuwing die nog de stempel draagt van wat de renaissance van de twaalfde eeuw wordt genoemd. Via de Gregoriaanse Hervorming heeft de Kerk een reorganisatie doorgevoerd die, tegen de oorspronkelijke opzet in, het kerkelijke huis grondig in een seculiere zin aan het veranderen was. Daarnaast hernieuwde ook het kloosterleven zich volop. De tijd van Bernard van Clairvaux en van Petrus Venerabilis is nog maar pas afgesloten of daar komt uit het lieflijke Assisi de eigenaardige koopmanszoon Franciscus om het huis van God te heropbouwen, letterlijk en figuurlijk. In een ander verband valt op hoe een hernieuwde ratio zich een weg zoekt in een wereld die door het geloof wordt beheerst. Voorzichtig en moeizaam moest dit gebeuren want het redelijke denken werd gewantwoord door de heersers. Nochtans zou het doorbreken en zich binnen de gemeenschap een respectabele plaats toeëigenen. Weliswaar moest het eerst nog de voogdij dulden van een gelovig denken dat beheerst werd door de paus als de grote behoeder van alle kennis. Maar de tijd speelde in zijn voordeel. Buiten het kerkgebouw beschikte de rede immers over een groeiende groep sympathisanten die gegroepeerd in steden, de basis legden voor een meer gesecculariseerde maatschappij waarin de wereld meer en meer centraal zou staan. Handel en industrie waren hun hoofdbezigheden. Zij waren het die in de uitdagende verticaliteit van de talrijke gotische kathedraalen hun geloof in het menselijk kunnen tot uitdrukking brachten.

In een dergelijke context kan de augustiniaanse visie die de wereld elke vernieuwing ontzegt, geen stand houden. De zin voor verandering en dus voor een authentieke historiciteit die zich afspeelt binnen de wereld ontkiemde immers overal. Een beroemde tijdgenoot van Joachim van Fiore, namelijk Franciscus, voelde op zijn manier die verandering aan. De Eindtijd beheerst zijn denken niet meer. Eerder streeft hij ernaar om in de heiliging van het heden, Christus na te volgen.<sup>15</sup>

De Westerse cultuur beleefde een tijd van overgang, was aan het kantelen en niemand wist wat zou volgen. In het oog van deze maatschappelijke en spirituele storm stond de abt van Calabrië en waarschuwde de gemeenschap voor de crisis die op til was. In zijn spoor zullen de joachimieten zijn

algemene uitspraken radicaliseren en concreet invullen. Wat Joachim zelf niet had gedaan, doen nu zijn volgelingen. Het begin van het derde rijk dat een einde moet stellen aan de traditionele Kerk krijgt een jaartal opgeplakt. In 1260 aldus Gerard van Brogno, zou het Eeuwige Evangelie en dus het eerste eschaton beginnen. Vooral de franciscanen en de dominicanen zullen door deze beweging geraakt worden. In beide orden eisten radicalen de eer op om in het nieuwe Rijk de grote vernieuwers te zijn. Wat hier eerder werd gezegd over het gevaar dat van dergelijke 'perfecti' uitgaat, werd op een afschuwelijke wijze bewaarheid. In hun pogingen om de hier op aarde voorspelde Eindtijd te realiseren, werd geweld niet geschuwd. Tot welke aberraties dit kan leiden toont het voorbeeld van Fra Dolcino tegen wie in 1307 zelfs een heuse kruistocht moest worden ondernomen om een einde te maken aan zijn plunderingen. Ter informatie, in 1300 riep paus Bonifatius VIII dat jaar en elke verdere eeuwwisseling uit tot jubeljaar. De scheiding der geesten was groot.

Ondanks de lof die de hervormingsbeweging van de franciscanen nog van Auguste Comte in de negentiende eeuw kreeg — hij noemde haar "de enige werkelijke belofte van een christelijke hervorming"<sup>16</sup> — is het duidelijk dat Joachim met zijn andere kijk op de geschiedenis én op de Eindtijd een stap te ver heeft gezet. De dramatische gebeurtenissen die in het spoor van Joachims opvattingen plaatsvonden, zullen zich *mutatis mutandis* nog diverse malen herhalen.

Kan men hem aan de ene kant als meer 'modern' zien dan Augustinus, dan blijkt aan de andere kant toch ook de grotere wijsheid van de Kerkvader om het transcendente niet op hetzelfde niveau van het immanente te brengen. Het transcendente direct willen integreren in het immanente verloop van de gebeurtenissen, vormt voor dit laatste blijkbaar een te zware belasting. De zienswijze van Joachim stelt ons nadrukkelijk voor de vraag naar de relatie tussen immanente en transcendente zingeving, tussen ontologie en metafysica. Augustinus benadrukt wellicht té weinig de waarde van de ontologie, terwijl Joachim misschien té veel de deur opent voor een denatureren van de metafysica. Oog in oog met deze vraagstelling kan men zich met Delfgaauw de vraag stellen of het geloof in God niet beide zingevingen veronderstelt: "...het geloof in God vereist een immanente zingeving evenals een transcendente, en ... er schijnt juist meer reden voor te zijn zich af te vragen of een immanente zingeving stand kan houden zonder het perspectief van een transcendente zingeving, zonder het geloof in God. Ontologie en metafysica veronderstellen elkaar".<sup>17</sup>

In de volgende eeuwen en dit tot de dag van vandaag, werd deze vraag op verschillende manieren beantwoord. Toch valt er ter zake een lijn te

trekken. Terwijl de fransiscaanse radicalen nog volop de inzichten van Joachim van Fiore trachten te realiseren, komt reeds een cultuurpatroon naar buiten dat de toekomst in zich draagt. Bedoeld wordt een meer en meer duidelijke scheiding tussen het menselijke en het goddelijke. Duidelijk komt dit reeds tot uiting in *De Monarchia* van Dante uit het begin van de veertiende eeuw en in het werk van Marsilius van Padua *Defensor Pacis* uit 1324. Dante ziet voor de mens twee bestemmingen, het tijdelijke en het eeuwige leven en twee wegen om deze doeleinden te bereiken. Ook Marsilius vertrekt van dezelfde opvatting. Deze dualiteit die in feite de filosofie stelt tegenover het geloof, zal in een verdere ontwikkeling nog versterkt worden. Dit gebeurt onder meer in het humanisme. Bij Melanchton zal, ofschoon hij meent het einde van de wereld te kunnen dateren, van een chiliasme geen sprake meer zijn. Trouwens, wanneer dit laatste toch nog opduikt in Münster, toen ook genoemd het Nieuwe Jeruzalem, zal dit, zelfs in de verhitte sfeer van religieuze rivaliteit tussen de Reformatie en de Romeinse Kerk, in 1535 in een gezamenlijke inspanning de kop worden ingedrukt.

Dit wil niet zeggen dat het oorspronkelijke eschatologische schema als zodanig wordt losgelaten. Wel wordt het in een gesecculariseerde wereld vaak ontdaan van zijn heilshistorische dimensie. Men denke hierbij bijvoorbeeld aan de geschiedenisomvattende filosofische stelsels van Hegel en Auguste Comte. In hoeverre deze louter een gesecculariseerde versie zijn "van het bijbelse geloof aan een vervulling", zoals Karl Löwith naar voren brengt<sup>18</sup> of zich uit een eigen basis ontwikkeld hebben is vooral sinds het verschijnen van Hans Blumenbergs *Die Legitimität der Neuzeit*, (1966) een boeiende controverse geworden.<sup>19</sup>

Zeker is daarbij dat het fenomeen van het eschaton, van een einde der tijden, de mens niet loslaat.<sup>20</sup> Ook niet in deze postmoderne tijd die afwijzend staat tegen het 'grote zingevende verhaal van de geschiedenis' en die bij alle afwijzing hiervan ook de zin van immanente wereld uitholt. Indirect wordt hier aangetoond de noodzaak van een transcendente zingever die aan het eschaton-begrip een boven-natuurlijke dimensie kan toekennen. Een sprekend voorbeeld hiervan vindt men bij de twintigste-eeuwse Engelse historicus Arnold Toynbee. In zijn magnum opus *A Study of History* vertrekt hij aanvankelijk van een geschiedontwikkeling die haar zin vindt in de immanente realiteit van de 'beschavingen', die 'begrijpelijke velden van historische studie', zoals de auteur ze zelf noemde. Uiteindelijk en mede door een dramatische confrontatie met de geschiedenis tijdens de Tweede Wereldoorlog, zal hij evenwel de opeenvolging van beschavingen en dus de gang van de geschiedenis een haar voor hem definitieve zin geven door ze te koppelen aan een transcendente realiteit van de Hogere Godsdiensten. Het heilshistorisch



eschaton laat de mens niet los en dit heeft niets te maken met het geloof in allerlei apocalyptische draken.

## Noten

<sup>1</sup>Bernard Delfgaauw, *Geschiedenis & vooruitgang*, deel I, *Het ontstaan van de mens*, Baarn, 1961, p. 25.

<sup>2</sup>Idem, pp. 31-32, pp. 80-81.

<sup>3</sup>Geciteerd bij Aubrey de Sélincourt, *De wereld van Herodotus*, Utrecht-Antwerpen, 1966, p. 83.

<sup>4</sup>Maurice Weyembergh, in: Maurice Weyembergh & Marc Van den Bossche, *Het einde van de geschiedenis ?*, Nijmegen, SUN, 1995, p. 10.

<sup>5</sup>W. den Boer, *De oud-christelijke visie op het verleden*, in: W. den Boer, F.W.N. Hugenholtz en Th.J.G. Locher, *Gestalten der geschiedenis*, Haarlem, 1977, p. 90.

<sup>6</sup>Zie ook Danny Praet, *De God der goden*, Kapellen-Kampen, Pelckmans, Kok Agora, 1995, pp. 26-29.

<sup>7</sup>Karl Löwith, *Wereldgeschiedenis, wijsgerig en bijbels gezien*, Antwerpen-Utrecht, Het Spectrum 1960, p. 152.

<sup>8</sup>G.P. Hartvelt, *Het gebinte van de tijd*, Kampen, 1977, p. 28.

<sup>9</sup>K. Bellon, Th.J.G. Locher en J.M. Romein (red.), *Geschiedenis der Mensheid*, deel III, Amsterdam-Antwerpen, 1958, p. 764.

<sup>10</sup>Karl Löwith, *o.c.*, p. 151.

<sup>11</sup>W. den Boer, *o.c.*, p. 95.

<sup>12</sup>W. den Boer, *o.c.*, p. 92.

<sup>13</sup>Karl Löwith, *o.c.*, p. 143.

<sup>14</sup>Zie G.P. Hartvelt, *o.c.*, pp. 33-34.

<sup>15</sup>K. Bellon, Th.J.G. Locher en J.M. Romein (red.), *o.c.*, p. 776.

<sup>16</sup>Geciteerd bij Karel Löwith, *o.c.*, p. 140.

<sup>17</sup>B. Delfgaauw, *o.c.*, deel I, p. 17.

<sup>18</sup>Karl Löwith, *o.c.*, p. 7.

<sup>19</sup>Zie Trui De Ruytter, *Dodendans van metaforen. Hans Blumenbergs retorische lezing van de westerse cultuurgeschiedenis*, in: *De Uil van Minerva*, zomer, 1995 (11,4), pp. 221-238.

<sup>20</sup>Zie Guido Vanheeswijck, *Lachen om de wereld*, Kapellen-Kampen, Pelckmans, Kok Agora, 1993.

**PERSONALIA**

*Raoul Bauer* publiceerde in 1994 het inmiddels met de bekroonde *De Lage Landen. Een geschiedenis in de spiegel van Europa*

*Koos Verhoof* is werkzaam aan de Faculteit Wijsbegeerte van de K.U. Brabant (Tilburg) en bereidt een proefschrift voor over de vroege filosofie van Martin Heidegger

*Guy Van Kerckhoven*

*Rob Devos* is de auteur van het hier gerecenseerde boek, *De slaap van de rede* (Leuven, Acco, 1994) en is met Luc Vanmarcke de samensteller van *De Marges van de Macht. Filosofie en politiek in Frankrijk : 1981-1995* (Leuven, Universitaire Pers, 1995).

Binnenkort in De Uil van Minerva