

---

# Godelijk lijden bij Dietrich Bonhoeffer

B. Kamphuis

---

## Abstract

This article analyzes and evaluates Dietrich Bonhoeffer's statements about divine suffering, an important theme in his published work through the last of his letters from prison. The evaluation proceeds from the question: In what sense can we speak about divine suffering? This is followed by conceptual clarification, biblical-theological remarks, comments on discussions from the history of theology on patripassionism, theopaschitism and the 'communicatio idiomatum'. The article concludes that it is possible to speak about the suffering of God in Christ, because one person of the holy Trinity suffered for us in the flesh (christological theopaschitism), and because God voluntarily accepted suffering out of holy love of God, Father, Son and Holy Spirit (theological theopaschitism). In the light of these conclusions the article evaluates Bonhoeffer's views, especially failure to make distinctions about the Trinity, and agrees that Bonhoeffer's thought about divine suffering enriches Christian theology.

---

## Inleiding

Menschen gehen zu Gott in Seiner Not  
finden ihn arm, geschmäht, ohne Obdach und Brot  
sehnen ihn verschlungen von Sünde, Schwachheit und Tod.  
Christen stehen bei Gott in Seinen Leiden<sup>1</sup>

Het lijden van God is een belangrijk thema bij Bonhoeffer (1906-1945). In bovenstaande regels blijkt dat hij in de loop van zijn gevangenschap<sup>2</sup> het zelfs als hét kenmerk van christenen is gaan zien dat zij bij God staan in zijn lijden. In dit artikel wil ik eerst Bonhoeffers spreken hierover nagaan (1). Vervolgens motiveer ik de probleemstelling voor dit artikel: in welke zin kan over godde-

- 
- 1 Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, herausgegeben von Christian Gremmels, Eberhard Bethge und Renate Bethge, in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt, DBW Bd. 8, Gütersloh 1998, 515 (het tweede couplet van het gedicht 'Christen und Heiden').
  - 2 'Christen und Heiden' was toegevoegd aan de brief van 8 juli 1944 aan Eberhard Bethge (Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 515, noot 1). Bonhoeffer bevond zich toen 15 maanden in gevangenschap.

lijk lijden gesproken worden en hoe valt Bonhoeffers spreken daarover te evalueren? (2). Er volgt enige terminologische verheldering (3). Daarna doe ik enkele bijbels-theologische (4) en theologie-historische observaties (5). Ik eindig met een concluderend deel, waarin ik ook Bonhoeffers spreken over het lijden van God evalueer (6).

### 1. Bonhoeffer over het lijden van God

Al vanaf het begin van Bonhoeffers werk komt het thema van het lijden van God voor. Tijdens zijn hulppredikerschap in Barcelona (1928) brengt hij het ter sprake in verband met Jeremia 45:4, de profetie tot Baruch, waar God zegt: 'Wat ik gebouwd heb, breek ik af, wat ik geplant heb, ruk ik uit, dat hele land. Zou jij dan voor jezelf naar iets bijzonders streven?'<sup>3</sup> Bonhoeffer zegt dan: 'Gott selbst leidet, wie kann da ein Mensch über Leiden klagen! ... Gott selbst ist das Herz gebrochen, sollte es nicht seinen Getreuen brechen?'<sup>4</sup>

Als Bonhoeffer in 1933 in Berlijn colleges geeft over de christologie komt opnieuw dit thema naar voren. Bonhoeffer schrijft over de godheid van Jezus Christus: wat betekent het als we belijden dat Hij echt God is? Bonhoeffer wijst er dan op dat die belijdenis niet begrepen kan worden vanuit een algemene godsídee, maar alleen met het oog op de gehele historische mens Jezus. Hij zegt dan: 'Soll Jesus Christus als Gott beschrieben werden, so darf nicht von Allmacht und Allwissenheit geredet werden sondern von seiner Krippe und seinem Kreuz. Es gibt nicht „göttliches Wesen“ als Allmacht, Allgegenwart.'<sup>5</sup> In het lijden van Christus zien we dus Wie God is: een God die het lijden op zich neemt.

---

3 De vertalingen van bijbelteksten zijn, tenzij anders vermeld, ontleend aan *De Nieuwe Bijbelvertaling*, © Nederlands Bijbelgenootschap 2004.

4 Bonhoeffer, 'Not und Hoffnung in der religiösen Lage der Gegenwart. 1. Die Tragödie des Prophetentums und ihr bleibender Sinn' in: *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, herausgegeben von Reinhart Staats und Hans Christoph von Hase, DBW Bd. 10, München 1991, 300-301. De eerste zin van het citaat is een aanhaling uit B. Duhm, *Israels Propheten* (zie uitgeversnoot 42), een boek dat hij voor deze voordracht intensief heeft benut (zie 285, uitgeversnoot 1). Bonhoeffer ziet hier Jeremia als de aangesprokene in Jer. 45:4, terwijl het in feite om Baruch gaat.

5 Bonhoeffer, 'Christologie' in *Berlin 1932-1933*, herausgegeben von Carsten Nicolaisen und Ernst-Albert Scharffenorth, DBW Bd. 12, Gütersloh 1997, 341.

In *Nachfolge* schrijft Bonhoeffer ergens over de zwakheid van het woord van het evangelie. In dat verband spreekt hij over ‘das Geheimnis der Niedrigkeit Gottes ... Seine Kraft ist verhüllt in Schwachheit’.<sup>6</sup> Ook hier is er weer een nauwe samenhang tussen de zwakheid van God en die van de gelovigen. Christenen stuiten op grenzen met het zwakke woord van het evangelie, omdat God Zelf zijn kracht in zwakheid verbergt.

In één van de belangrijkste brieven uit *Verzet en overgave* gaat Bonhoeffer ook in op dit lijden van God. Het is de brief van 16 juli 1944. De belangrijkste passage luidt als volgt:

Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verlässt (Markus 15,34<sup>7</sup>). ... Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es ist Matthäus 8,17<sup>8</sup> ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens. Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes, nur der leidende Gott kann helfen.<sup>9</sup>

Hier wordt dus heel de thematiek van het gedicht ‘Christen und Heiden’ uitgewerkt en verbonden met de schreeuw van Christus uit de Godverlatenheid.

De uitspraken in de brieven en gedichten uit de gevangenis over het lijden van God passen dus in het geheel van zijn theologische ontwikkeling. Het zijn geen incidenten of overtrokken formuleringen, maar ze horen bij de kern van zijn geloofsovertuiging. Dat blijkt ook in een brief uit 1942:

- 
- 6 Bonhoeffer, *Nachfolge*, herausgegeben von Martin Kuske und Ilse Tödt, DBW Bd. 4, München 1989, 181.
  - 7 Marcus 15:34: ‘Aan het eind daarvan (nl. van de drie uur duisternis, BK), in het negende uur, riep Jezus met luide stem: ‘Eloi, Eloi, lama sabachtani?’, wat in onze taal betekent: ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?’
  - 8 Mat. 8:16, 17: ‘Bij het vallen van de avond brachten ze vele bezetenen bij hem (Jezus, BK). Met een enkel bevel dreef hij de geesten uit, en allen die ziek waren genas hij, (17) opdat in vervulling ging wat gezegd is door de profeet Jesaja: ‘Hij was het die onze ziekten wegnam en onze kwalen op zich heeft genomen.’
  - 9 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 533-534.

... it is good to learn early enough that suffering and God is not a contradiction but rather a necessary unity; for me the idea that God himself is suffering has always been one of the most convincing teachings of Christianity. I think God is nearer to suffering than to happiness and to find God in this way gives peace and rest and a strong and courageous heart.<sup>10</sup>

Om het samen te vatten: er is in de eerste plaats bij Bonhoeffer een heel nauwe samenhang tussen het lijden van Christus en het lijden van God. Het onderscheid tussen God de Vader en God de Zoon valt zelfs bijna weg. Naast elkaar staat: 'De God die met ons is, is de God die ons verlaat' en 'God laat zich uit de wereld wegdringen tot op het kruis'.

In de tweede plaats heeft dit lijden van God en van Christus alles te maken met de wijze waarop Zij in de wereld aanwezig zijn. Niet door machtsuitoefening, maar in zwakheid. Gods werk wordt afgebroken, Gods Woord is zwak en kan worden afgewezen, het loopt allemaal uit op het kruis en de Godverlatenheid.

In de derde plaats is dat beslissend voor de wijze waarop een christen in de wereld staat. Juist in het lijden ben je dicht bij God. Verwacht geen grote dingen. Onze God is dichter bij lijden dan bij geluk. Maar dit is juist troost.

## 2. Probleemstelling

Kun je dat zeggen, dat God lijdt? Haal je God daarmee niet naar beneden? God is toch onveranderlijk. De aarde en de hemel zullen vergaan, maar God blijft dezelfde. Zo bezingt Psalm 102 Hem.<sup>11</sup> Daarom is ook altijd de *impassibilitas* of *apatheia* van God verdedigd: het is onmogelijk dat God zou kunnen lijden. Onder meer de gereformeerde orthodoxie heeft die stelling ingenomen. Daarmee hangt bij velen samen de ontkenning van affecten in God: aan God kan niets worden aangedaan, God wordt niet van buitenaf beïnvloed.<sup>12</sup> We spreken bij God wel van *effecten*: Gods gezindheid en Gods besluiten hebben hun uitwerking dus hun effecten in deze wereld. Maar 'in God vallen geen *affecten*', zo heeft Gomarus gezegd. God wordt niet meegesleept of bepaald door dat wat buiten Hem gebeurt. Op indringende wijze komt K. Schilder bijvoorbeeld op

10 Bonhoeffer, *Konspiration und Haft*, herausgegeben von Jørgen Glenthøj, Ulrich Kabitz und Wolf Krötke. Bearbeitet von Herbert Anzinger, DBW 16, Gütersloh 1996, 275 (brief van 21 mei 1942).

11 Ps. 102:26-28.

12 Dolf te Velde, *The doctrine of God in Reformed Orthodoxy, Karl Barth and the Utrecht School. A study in method and content* (Studies in Reformed Theology 25), Leiden/Boston 2013, 203v.

voor de affectloosheid van God in zijn verklaring van de Heidelbergse Catechismus.<sup>13</sup> Als God geen affecten heeft, dan kan Hij ook niet lijden. De hedendaagse theologie gaat veelal juist de andere kant uit. Het is vandaag de dag bijna een *commonplace* om de klassieke leer van de affectloosheid te verwerpen en te spreken over het 'lijden van God'.<sup>14</sup> Bonhoeffer heeft daarop ongetwijfeld veel invloed uitgeoefend.

Overigens zijn er ook altijd nog velen die ontkennen dat wij over het lijden van God zouden kunnen spreken, niet alleen in orthodox-gereformeerde kring, maar ook ver daarbuiten. De rooms-katholieke Thomas Weinandy ontkennt met veel overtuigingskracht de vraag die hij stelt in de titel van zijn boek *Does God suffer?*<sup>15</sup> En ook een oosters-orthodoxe theoloog als David Bentley Hart hecht nog steeds veel belang aan de leer van de *apatheia* van God: God wordt niet geraakt door het kwaad.<sup>16</sup> Kortom, het debat over het goddelijk lijden gaat nog altijd voort.

Er is dus alle reden om ons af te vragen *in welke zin wij over 'godelijk lijden' kunnen spreken*. Vanuit het antwoord op die vraag wil ik dan opnieuw kijken naar de wijze waarop Bonhoeffer over goddelijk lijden spreekt en daarvan een evaluatie geven.

### 3. Begripsverheldering

Wat bedoel ik als ik spreek over lijden? Nicholas Wolterstorff schrijft in zijn aangrijpende *Lament for a Son*, geschreven voor zijn zoon Eric die omkwam in de bergen: 'Suffering is a mystery as deep as any in our existence'.<sup>17</sup> Lijden maakt zich aan ieder kenbaar, maar houdt zijn gezicht verborgen. Ik begrijp niets van lijden. Maar ik weet wanneer het plaatsvindt.

Wolterstorff zegt: 'When something prized or loved is ripped away or never granted – work, someone loved, recognition of one's dignity, life without physical pain – that is suffering'.<sup>18</sup> Lijden heeft dus te maken met liefde. Je houdt

---

13 K. Schilder, *Heidelbergsche Catechismus* 1, Goes 1947, 472-495.

14 Marcel Sarot, *God, passibility and corporeality* (proefschrift Rijksuniversiteit Utrecht), Kampen 1992, p. 2; Te Velde, *The doctrine of God*, 171, noot 118.

15 Thomas G. Weinandy OFM, *Does God suffer?*, Notre Dame, Ind. 2000.

16 David Bentley Hart, *The beauty of the Infinite. The aesthetics of Christian truth*, Grand Rapids, Mi. 2003, 157-158.

17 Nicholas Wolterstorff, *Lament for a son*, Londen 1989, 89.

18 Wolterstorff, *Lament for a son*, 89.

van iets of van iemand. Dat wordt van je afgenomen, dat moet je missen. Dan slaat het lijden toe.

Lijden is dus iets anders dan pijn. Pijn begrijpen we: een fysiek signaal dat er gevaar dreigt. Dat is op zich geen mysterie. Pijn kan heel functioneel zijn. Gelukkig voel je dat hete strijkijzer voordat je je verbrandt. Sommige mensen kunnen vreemd genoeg zelfs genot ontleen aan pijn. Dan is het zeker geen lijden. Maar als pijn je hindert, als je erdoor wordt beperkt, als het je verlamt, dan wordt het lijden. Het neemt je af waar je van houdt. Lijden is de keerzijde van liefde. Zoals liefde een mysterie is, zo is lijden een mysterie.

Nu hebben wij het over goddelijk lijden. Dan valt vaak de term ‘theopaschitisme’, een Grieks combinatiewoord dat een aanduiding is van de leer dat God kan lijden of dat je over het lijden van God kunt spreken. Vaak wordt onderscheid gemaakt tussen twee vormen van theopaschitisme: absoluut en relatief theopaschitisme. Absoluut theopaschitisme is dan de leer dat God of de goddelijke natuur als zodanig kan lijden, of dat je bij Hem over lijden kunt spreken. Dan wordt het theopaschitisme dus op het wezen van God betrokken. Relatief theopaschitisme heeft alleen betrekking op de Persoon van de Zoon van God, Jezus Christus. Over zijn lijden wordt dan als goddelijk lijden gesproken.<sup>19</sup> Op zich zijn deze aanduidingen duidelijk, maar ik ben er niet gelukkig mee. Zogenaamd absoluut theopaschitisme kan heel voorzichtig geformuleerd worden en aan vele beperkingen onderworpen. Dan is het dus helemaal niet zo absoluut. Marcel Sarot pleit bijvoorbeeld in zijn dissertatie voor ‘a qualified form of passibilism’:<sup>20</sup> Gods lijdenservaringen zijn aan zijn wil onderworpen en daarom perfect rationeel en zijn lijden is altijd ingebed in zijn gelukzaligheid. Het valt mij moeilijk dit als ‘absoluut theopaschitisme’ te kwalificeren. Zogenaamd relatief theopaschitisme kan juist weer heel absoluut geformuleerd worden. Ik denk dan bijvoorbeeld aan Luther, die er zelfs niet voor terugschrikt om de dood van Christus op God te betrekken: ‘Christus ist Gott, drumb ist Gott gestorben.’<sup>21</sup> Kun je dat nog relatief theopaschitisme noemen? De termen scheppen dan eerder verwarring dan verheldering.

---

19 Zie b.v. M. Feitsma, *Het theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken* (proefschrift VU, Amsterdam), Kampen 1956, 10-11.

20 Sarot, *God, passibility and corporeality*, 66.

21 WA 50, 589 (24), via A. van Egmond, *De lijdende God in de Britse theologie van de negentiende eeuw. De bijdrage van Newman, Maurice, McLeod Campbell en Gore aan de christelijke theopaschitische traditie*, Amsterdam 1986, 21.

Mijn voorstel is daarom om niet over absoluut en relatief theopaschitisme te spreken, maar over theologisch respectievelijk christologisch theopaschitisme. Als ik in dit artikel de vraag stel in welke zin wij over het lijden van God kunnen spreken, gaat het zowel om de vraag naar het theologisch, als om die naar het christologisch theopaschitisme. De vraag naar het christologisch theopaschitisme is: in welke zin kunnen wij over het lijden van Christus als goddelijk lijden spreken? De vraag naar het theologisch theopaschitisme is: in welke zin kunnen wij bij God over lijden spreken? Dat beide vragen nauw samenhangen, zal duidelijk zijn.<sup>22</sup>

#### 4. Bijbels-theologische notities

Achtereenvolgens besteed ik aandacht aan de wijze waarop in het Oude Testament (4.1) en in het Nieuwe Testament (4.2) het lijden van God ter sprake komt. In de derde plaats behandel ik de spanning die optreedt doordat in de Heilige Schrift niet alleen over het lijden van God wordt gesproken, maar ook over zijn onveranderlijkheid (4.3).

##### 4.1 Oude Testament

Op vele plaatsen schrijft de Bijbel emoties toe aan God: toorn, medelijden, teleurstelling, liefde, berouw. Soms wordt daarbij ook de taal van het lijden gebruikt. Jesaja 63:9 is daarvan een duidelijk voorbeeld: 'in al hun nood was ook hijzelf in nood; zij werden gered door de engel van zijn tegenwoordigheid'. In een terugblik op de geschiedenis van Israël wordt God getekend als deelgenoot in de nood van zijn volk. Juist omdat Hij daarin deelt, treedt Hij reddend op. De NBV-vertaling is overigens een vertaling van de Masoretische Tekst. De Septuaginta geeft een tekst die vertaald kan worden als 'in al hun benauwdheid was het geen boodschapper of engel, maar zijn aangezicht dat hen redde'. Die tekst wordt door sommigen als ouder beschouwd en bijvoorbeeld gevolgd in de NRSV, al maakt hij toch eerder de indruk van een aanpas-

---

22 Zie voor een zorgvuldig overzicht van de termen 'impassibilisme', 'patripassianisme' en 'theopaschitisme' Marcel Sarot, 'Patripassianism, theopaschitism and the suffering of God', in: *Religious Studies* 26 (1990), 363-375. Anders dan Sarot beperk ik de term theopaschitisme niet tot de theologische positie volgens welke de geïncarneerde Logos heeft geleden, enerzijds omdat de term in de loop van de tijd een ruimere betekenis heeft gekregen, anderzijds omdat ik door het onderscheid tussen christologisch en theologisch theopaschitisme meen de door hem gevreesde misverstanden te kunnen vermijden.

sing aan het apathische godsbeeld.<sup>23</sup> Hoe dat ook zij, het is in ieder geval heel opvallend dat de Masoretische Tekst niet schroomt de emotie van ‘benauwdheid’ of ‘nood’ aan God toe te schrijven. Dat past ook heel goed bij het vervolg van het schriftgedeelte waar in vers 10 de emotie van verdriet of krenking aan de Geest van God wordt toegeschreven: ‘zij zijn in opstand gekomen en hebben zijn heilige geest gekrenkt’. Het loopt dan verderop uit op de klacht dat deze overweldigende emoties ertoe geleid lijken te hebben dat God zich voorgoed heeft teruggetrokken van zijn volk en op de dringende smeekbede tot God om weer in te grijpen, net als vroeger: ‘Scheurde u maar de hemel open om af te dalen’ (63:19 of 64:1). God deelt in het lijden van zijn volk en Hem wordt door zijn volk lijden aangedaan. Dat laatste vinden we ook in andere schriftgedeelten, denk bijvoorbeeld aan Psalm 78:40, waar over Israël wordt gezegd: ‘Hoe vaak tergden zij God in de woestijn, tergden zij hem in dat dorre land’.<sup>24</sup>

#### 4.2 Nieuwe Testament

In het Nieuwe Testament staat het lijden van Jezus Christus centraal, tot in de diepte van het kruis, de Godverlatenheid en de dood. Hij is de eniggeboren Zoon van God, die Zelf God is. Maar hoewel Hij Gods Zoon was, heeft Hij moeten lijden en zo gehoorzaamheid geleerd, zegt Hebrëeën 5:8. In het spreken over Christus worden God en het lijden dus heel dicht bij elkaar gebracht. Vanouds was ook Handelingen 20:28 een veel aangehaalde tekst in dit verband, omdat daar gesproken zou worden over de gemeente die God ‘door zijn eigen bloed’ heeft verworven. Er zijn echter nogal wat tekstkritische vragen en vertaalproblemen rond deze tekst.<sup>25</sup> Het is daarom niet zeker dat hier over goddelijk lijden wordt gesproken.

---

23 Zie over deze tekst Eep Talstra, ‘Exile and pain’, in: Bob Becking e.a. (ed.), *Exile and suffering. A selection of papers read at the 50th anniversary meeting of the Old Testament Society of South Africa OTWSA/OTSSA Pretoria August 2007*, Leiden/Boston 2009, 173-175. Talstra houdt de mogelijkheid open dat LXX een oudere lezing van de tekst bevat, maar betoogt dat ook dan van belang blijft dat MT spreekt over Gods verdriet en teleurstelling.

24 Een aantal andere voorbeelden van emotie bij God: Gen. 6:6: God is diep gekwetst door het kwaad van de mensen die hij geschapen heeft. Hos. 11:8: Gods hart keert zich om van medelijden met Efraïm. Jer. 31:20: Gods ingewanden zijn bewogen om het lot van het Efraïm.

25 Vgl. John van Eck, *Handelingen. De wereld in het geding*, Kampen 2003 (CNT-3), 443 en Nestle-Aland<sup>28</sup>. De rijkdom aan varianten geeft de indruk dat men al vroeg problemen ervoer met deze tekst. Wellicht heeft dat (opnieuw) te maken met een apathisch godsbeeld, waardoor men de woorden uit Hand. 20:28 theologisch niet kon plaatsen.



Evenals in het Oude Testament worden ook aan God Zelf in het Nieuwe Testament emoties toegeschreven: barmhartigheid, liefde, toorn. Een echo van Jesaja 63:10 is te horen in Efeziërs 4:30: ‘Maak Gods heilige Geest niet bedroefd’. Kennelijk kun je dat zeggen. De taal van verdriet en lijden is ook in het Nieuwe Testament niet vreemd aan God.

### 4.3 Het lijden van de Onveranderlijke

Het punt is alleen dat er ook andere taal gebruikt wordt. Het is niet zo dat de emotionele God van de Bijbel staat tegenover de onbewogen God van de Griekse filosofie, zoals vaak gesuggereerd wordt.<sup>26</sup> Maar de Bijbel zelf geeft ons aanleiding om na te denken over goddelijke emoties en goddelijk lijden: zijn die niet anders dan creatuurlijke emoties en creatuurlijk lijden? Als God geen berouw kent als een mens, zoals in 1 Samuël 15:29 staat, in welke zin kan dan in hetzelfde hoofdstuk (vers 11) over zijn berouw worden gesproken? Als God in heerlijkheid leeft, zoals voortdurend betuigd wordt, hoe kan Hem dan iets liefs ontbreken of ontnomen worden, zodat Hij zou lijden? Als God altijd dezelfde blijft (Psalm 102), als bij Hem geen sprake is van enige verandering of verduistering (Jakobus 1:17), hoe kan Hem dan kwaad of verdriet worden aangedaan?

De oplossing is vaak gezocht door te wijzen op het geacommodeerde of antropomorfe taalgebruik van de Bijbel: God past zich aan ons begrip aan, daarom spreekt Hij op mensvormige wijze over zichzelf.<sup>27</sup> De taal van Gods emoties en van Gods lijden zou dan oneigenlijke taal zijn. Eigenlijk is God onberouwelijk en onveranderlijk. Het lijkt alleen maar zo dat Hij berouw heeft en lijdt, maar dat is niet echt zo. Nu is het ongetwijfeld zo dat God zich in zijn openbaring aanpast aan ons begrip en dat Hij daarvoor beelden gebruikt, mensvormige beelden en andere beelden. God is te groot dan dat Hij in menselijke taal gevangen zou kunnen worden. Altijd zijn er metaforen nodig, vergelijkingen die binnen onze horizon vallen, om ons iets van God duidelijk te maken. En bij al die metaforen moet je denken: *deus semper maior*, God is altijd groter. Maar dat geldt voor al het spreken over God, niet minder voor het spreken over Gods onveranderlijkheid als voor dat over zijn lijden. Beide

26 Zie b.v. H.M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de antropomorfismen van de Heilige Schrift*, Kampen 1962, 77 over de ‘invloed ... van het platonisch-georiënteerde anti-anthropomorfisme’.

27 Een brede en kritische bespreking van het accommodatiebegrip bij Calvin is te vinden in Arnold Huijgen, *Divine accommodation in John Calvin's theology. Analysis and assessment*, Göttingen 2011.

zijn zuivere, maar niet-adequate beschrijvingen van Wie God is. Beide zijn zuiver: zowel het spreken over Gods onveranderlijkheid, als dat over zijn lijden, is openbaring over God. Het leert ons God kennen. Beide zijn niet adequaat: het is toch altijd weer anders, groter, onbegrijpelijker dan wij bevatten kunnen.

Juist het feit dat beide gezegd moeten worden, leert ons iets over de heerlijkheid en grootheid van onze God. Hij bewoont een ontoegankelijk licht (1 Tim. 6:16). Wij kunnen van dat licht alleen de gebroken stralen opvangen.<sup>28</sup>

Op grond van de schriftgegevens wil ik nu in ieder geval daarover een eerste conclusie trekken. Als wij spreken over 'goddelijk lijden' zijn beide termen in de uitdrukking even belangrijk. De Schrift spreekt over het *lijden* van God en dat moeten wij volstrekt serieus nemen. We mogen ons niet door een vooropgezet idee van wat bij God al of niet mogelijk is, daarvan laten afbrengen. God lijdt met ons mee en Hij lijdt als gevolg van ons gedrag. Dat is te duidelijk inhoud van Gods openbaring dan dat wij dat zouden kunnen negeren of wegverklaren als oneigenlijk spraakgebruik.

Maar het gaat wel altijd over *goddelijk* lijden. Het gaat om het lijden van Hem die heerlijk en onveranderlijk is. Het subject bepaalt het predikaat. Ook in zijn lijden is God anders dan zijn schepselen. Hij kan nooit alleen maar slachtoffer zijn, van wat anderen Hem aandoen. Hij kan nooit een machteloze meelijdende toeschouwer zijn. Wij zullen in het spreken over het lijden van God altijd zijn godheid moeten eerbiedigen. Ook dat is te duidelijk inhoud van Gods openbaring, dan dat wij het zouden kunnen negeren of weg kunnen verklaren als restant van een achterhaald godsbeeld. In de uitdrukking 'goddelijk lijden' bepalen beide elementen elkaar.

---

28 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1985<sup>5</sup>, 71-73 spreekt over analoog-adequaat. Dat betekent voor hem dat 'de adequatie haar grenzen heeft' (72). God is altijd méér dan zijn namen uitdrukken, maar niet wezenlijk anders (72-73). In feite breng ik hetzelfde onder woorden door te spreken over 'wel zuiver, maar niet adequaat'. Vgl. H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek 2*, Kampen 1967<sup>5</sup>, 63: 'Het kennen van God kan dus waar en zuiver zijn, maar is altijd zeer relatief en sluit het begrijpen niet in, maar uit'. Zie ook K. Schilder, 'De paradox in de religie' in: *Bij dichters en schriftgeleerden. Verzamelde opstellen*, Amsterdam 1927, 126: 'de openbaring ... is wel zuiver, doch *niet adequaat*. Zij kan dat niet zijn, omdat alleen God zijn eigen oneindigheid aan kan'.

## 5. Godelijk lijden in de theologiegeschiedenis

Een aantal discussies uit de theologiegeschiedenis kan helpen om meer duidelijkheid te krijgen over de betekenis van het spreken over ‘godelijk lijden’. In het vervolg gaat het achtereenvolgens over de afwijzing van het ‘patripassianisme’ rond het jaar 200 (5.1). Daarna over de theopaschitische strijd in de eeuw na het concilie van Chalcedon 451 (5.2). En ten slotte over de discussie rond de *communicatio idiomatum* in de 16<sup>e</sup> eeuw (5.3).

### 5.1 Patripassianisme<sup>29</sup>

‘Patripassianisme’ is een Latijns combinatiewoord en betekent letterlijk ‘de leer dat de Vader geleden heeft’. Het gaat dan om de wijze waarop God de Vader betrokken is bij het lijden van zijn Zoon Jezus Christus. In feite is de discussie over het patripassianisme een onderdeel van de geschiedenis van de ontwikkeling van het trinitarisch dogma, dus van de leer van de godelijke Drie-eenheid.

Het patripassianisme treffen we aan bij de zogenaamde modalistische monarchianen. Zij waren ‘monarchianen’, dat betekent dat zij alle nadruk legden op de eenheid van God, zozeer dat zij niet wilden weten van persoonlijk onderscheid tussen God de Vader en zijn Zoon Jezus Christus. Het onderscheid is alleen dat van ‘modus’, van wijze van openbaring, vandaar: ‘modalisten’. God heeft zich eerst geopenbaard als Vader, dan als Zoon. In de Zoon is dus God de Vader geboren, heeft geleden en is gestorven. De bekendste modalist is Sabellius, die rond 220 in Rome zijn leer verkondigde en daar ook werd geëxcommuniceerd. Hij sprak over God als *huioopatoor*, Zoonvader: de Zoon is dezelfde als de Vader.

Als een eeuw later het concilie van Nicea belijdt dat de Zoon één van wezen is met de Vader, *homoousios*, dan is het ariaanse verwijt dat dat sabellianisme is en dus patripassianisme. De verdedigers van de Niceense orthodoxie doen alle moeite om dat verwijt te weerleggen. Daaruit blijkt wel hoezeer deze leer als strijdig met het evangelie werd gezien. Juist in het lijden van Jezus blijkt dat Hij niet dezelfde is als zijn Vader: Hij klaagt en bidt tot God: ‘Mijn God, mijn God, waarom hebt u mij verlaten?’<sup>30</sup> ‘Vader, in uw handen leg ik mijn geest.’<sup>31</sup> De Zoon is een ander dan de Vader.

---

29 Zie Feitsma, *Het theopaschitisme*, 49-55.

30 Mat. 27, 46; Mk. 15:34.

31 Luk. 23:46.

Ten aanzien van het ‘godelijk lijden’ concludeer ik dat de afwijzing van het patripassianisme niet betekent dat wij niet over het lijden van God zouden kunnen spreken. Ook betekent het niet dat het lijden alleen tot Christus, de Zoon van God, beperkt is. Het gaat in het patripassianisme eigenlijk helemaal niet om de vraag naar het lijden, maar om het onderscheid tussen Vader en Zoon.

## 5.2 Theopaschitisme

‘Heilige God, heilige Sterke, heilige Onsterfelijke, erbarm u over ons.’ Dit is het zogenaamde trishagion, dat, geïnspireerd door het driemaal heilig uit Jesaja 6, al vroeg in de vijfde eeuw gebruikelijk werd in de Byzantijnse liturgie. Maar aan het eind van de vijfde eeuw werd deze formule uitgebreid. Het werd uiteindelijk: ‘Heilige God, heilige Sterke, heilige Onsterfelijke, o Koning Christus, die voor ons gekruisigd is, erbarm u over ons’.<sup>32</sup> Deze toevoeging riep hevig protest op. Dat was het begin van de zogenaamde theopaschitische strijd.

Vanwaar dit protest? Enerzijds was dat ongetwijfeld liturgisch conservatisme. Maar er zat meer achter. In het vierde oecumenische concilie, Chalcedon 451, was een compromis bereikt tussen eenheidschristologie en scheidingschristologie. De eenheidschristologie benadrukte de eenheid van het goddelijke en menselijke in Christus, de scheidingschristologie kwam juist op voor het onderscheid tussen beide. Chalcedon erkende het belang van beide stromingen en trok de grenzen: Christus is één Persoon (dat is de eenheid) in twee naturen (dat is het onderscheid), onvermengd en onveranderd (dat geeft de grenzen aan van de eenheidschristologie), ongedeeld en ongescheiden (en dat zijn de grenzen van de scheidingschristologie). Maar dat betekende in feite een breuk in de kerk. Want de monofysieten, aanhangers van de leer dat Christus maar één natuur heeft en dus sterke voorstanders van eenheidschristologie, braken met de aanhangers van Chalcedon. Bijna heel het Oosten (Syrië, Palestina, Egypte) ging daarmee voor de orthodoxe kerk verloren.

In het aangevulde trishagion wordt nu het lijden van Christus betrokken op de drie-enige God Zelf. Daarmee werden de uiterste grenzen van Chalcedon

---

32 Zie Adolf Martin Ritter ‘Dogma und Lehre in der alten Kirche’ in: Carl Andresen e.a. (ed), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* 1, Göttingen 1999<sup>2</sup>, 275-276; Feitsma, *Het theopaschitisme*, 78-79; het gaat om de volgende Griekse tekst: ‘*hagios ho theos, hagios ischuros, hagios athanatos, christe basileu, ho staurootheis di’ hëmas, eleëson hëmas*’. De vetgedrukte woorden vormen de toevoeging.

opgezocht, in de richting van een eenheidschristologie. Dat riep de vrees op dat het onderscheid tussen godheid en mensheid van Christus uit het oog werd verloren: theopaschitisme, God heeft geleden. Daarbij gaat het dus om wat ik gedefinieerd heb als christologisch theopaschitisme.

De strijd wakkerde nog aan toen in 519 een groep monniken uit de buurt van de Donaumonding verscheen in Konstantinopel. Deze zogenaamde Scytische monniken vroegen erkenning voor hun formule ‘Een uit de heilige Drie-eenheid heeft geleden in het vlees.’<sup>33</sup> Dit wordt de theopaschitische formule genoemd. Eigenlijk was dat de dogmatische neerslag van het uitgebreide trishagion. Heftige discussies volgden, die uiteindelijk uitliepen op een uitspraak van het vijfde oecumenische concilie, Constantinopel 553: ‘Wie loochent dat de voor ons in het vlees gekruisigde Heer Jezus Christus echt God en Heer der heerlijkheid en een uit de heilige Drie-eenheid is, die zij vervloekt.’<sup>34</sup> Daarmee is de theopaschitische formule dus aanvaard.

In feite is dit een zeer gematigd theopaschitisme. Het is niet alleen uitsluitend christologisch, maar ook worden de Chalcedonensische onderscheidingen aanvaard. De Persoon die geleden heeft is één van drie Personen van de Drie-eenheid, dus goddelijk. Maar Hij heeft dit geleden in het vlees, in zijn menselijke natuur. Het is wel om zo te zeggen Chalcedon aan de uiterste rechterkant, richting eenheidschristologie, maar het is toch uitgesproken duofysitisme, tweenaturenleer. De echte monofysieten lieten zich dan ook niet overhalen, noch door het uitgebreide trishagion, noch door de theopaschitische formule, noch door Constantinopel 553. Dit eerste grote schisma bleef bestaan.

Mijn conclusie is dat theopaschitisme in deze vorm, waarin het lijden betrokken wordt op de goddelijke Persoon van de Zoon, maar in zijn menselijke natuur, past binnen de grenzen van de tweenaturenleer. Het doet recht aan de eenheid van de Persoon van Jezus Christus: degene die geleden heeft was nie-

---

33 Ritter, ‘Dogma und Lehre in der alten Kirche’, 275; Feitsma, *Het theopaschitisme*, 79; “hena tès hagian triados peponthenai sarki”.

34 Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (ed. Peter Hünermann), Freiburg/Bazel/Wenen 2005<sup>40</sup> nr. 432, anathema 10 (pag. 198); zie over dit concilie A. van de Beek, *De menselijke persoon van Christus*, proefschrift Leiden 1980, 18-22.

mand minder dan God.<sup>35</sup> Het doet ook recht aan het onderscheid: Hij onderging het lijden niet naar zijn godheid, maar in het vlees. In deze zin kan ook de gereformeerde christologie, die vast wil houden aan de belijdenis van Chalcedon, spreken over goddelijk lijden.

### 5.3 *Communicatio idiomatum*

In de 16<sup>e</sup> eeuw ontstond een debat tussen de lutherse en de gereformeerde theologie over de *communicatio idiomatum*, de mededeling van eigenschappen van Christus' goddelijke respectievelijk menselijke natuur. Wat betekent het als de Schrift zegt dat het Woord, dat God is, vlees is geworden of dat de Heer der heerlijkheid is gekruisigd? Dat zijn dus schriftplaatsen waar over Jezus als God iets gezegd wordt dat betrekking heeft op wat Hij als mens heeft ondergaan. Zwingli had dat een *alloeosis* genoemd, een retorische spreekwijze: over de ene natuur sprekend, worden woorden gebruikt die betrekking hebben op de andere natuur. Maar het is niet meer dan een manier van zeggen.<sup>36</sup>

Luther was daar heftig tegen opgekomen: 'Pas op, pas op, zeg ik, voor die alloeosis: het is een masker van de duivel'.<sup>37</sup> De *communicatio idiomatum* geeft een diepe realiteit weer, die van de *perichoresis*, de wederzijdse doordringing van de beide naturen, waarbij de goddelijke natuur zichzelf aan de menselijke mededeelt. Als God alleen maar bij wijze van spreken voor ons gestorven zou zijn, dan zouden wij verloren zijn.<sup>38</sup> Deze opvatting van de *communicatio idiomatum* wordt dan ook belangrijk voor de zogenaamde ubiquiteitsleer, de leer dat Christus ook naar zijn menselijke natuur alomtegenwoordig is en zo ook in de elementen van het avondmaal aanwezig is. Het is duidelijk dat deze visie ook alle ruimte geeft voor de vergaande theopaschitische uitspraken die Luther doet.

In de gereformeerde theologie sinds Calvijn wordt de *communicatio idiomatum* niet als oneigenlijk gezien in de lijn van Zwingli, maar ook de lutherse

---

35 Weinandy, *Does God suffer?*, 210 stelt: de éne persoon is het *menselijk* 'Ik' van Jezus. Dat is moeilijk in overeenstemming te brengen met Chalcedon. Volgens deze belijdenis is het immers één en dezelfde die voor de tijden uit de Vader is geboren en die in de laatste dagen uit Maria is geboren (Denzinger nr. 301, pag. 142).

36 Feitsma, *Het theopaschitisme*, 93.

37 'Hüt dich, hüt dich, sage ich, für den alleosi, sie ist des Teufels Larven', citaat van Luther in de *Konkordienformel*, Solida Declaratio VIII, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsbургischen Konfession 1930*, Göttingen 1963<sup>5</sup>, 1029.

38 Feitsma *Het theopaschitisme*, p. 99.

idee van de perichorese wordt afgewezen: dat staat op gespannen voet met het ‘onvermengd en onveranderd’ van Chalcedon. Daarom staan de gereformeerden ook voor het *extra calvinisticum*, het calvinistische ‘buiten’: de godheid is ook ‘buiten’ de aangenomen mensheid. Geen ubiquiteitsleer dus. Maar, zo vervolgt antwoord 48 van de Heidelbergse Catechismus: de godheid blijft toch persoonlijk met de mensheid verenigd.<sup>39</sup> De eenheid van beide naturen is persoonlijk: ongedeeld en ongescheiden. *Communicatio idiomatum* betekent dus dat alle eigenschappen van de beide naturen, eigenschappen zijn van de ene Persoon van de Middelaar, God en mens. Een prachtig voorbeeld van wat die betekent voor de theopaschitische problematiek biedt Dordtse Leerregels II, 4, waar over de dood van Christus wordt gezegd: ‘Deze dood is zo krachtig en waardevol, omdat de Persoon die hem ondergaan heeft, niet alleen een echt en volkomen heilig mens is, maar ook de eniggeboren Zoon van God, die met de Vader en de Heilige Geest eeuwig en oneindig God is ...’<sup>40</sup> Dat is zoveel als de gereformeerde versie van het aangevulde trishagion!<sup>41</sup> Een duidelijk bewijs dat de gereformeerde theologie, ondanks de leer van de affectloosheid van God, niet is teruggeschrokken voor christologisch theopaschitisme.

## 6. Conclusies

Allereerst volgen nu conclusies over het ‘christologisch theopaschitisme’ (6.1) en daarna over het ‘theologische theopaschitisme’ (6.2). Daarna eindigt het artikel met een evaluatie van de wijze waarop Bonhoeffer het goddelijk lijden ter sprake brengt (6.3).

### 6.1 Christologisch theopaschitisme

Uit onderdeel 5 volgt de conclusie dat christologisch theopaschitisme past binnen het kader van Chalcedon en van de gereformeerde belijdenis. Het lijden van Christus heeft niet alleen betrekking op zijn menselijke natuur. Het is de Persoon van de Middelaar die geleden heeft. Maar zijn Persoon is niet alleen menselijk, maar ook goddelijk. Of eigenlijk andersom: allereerst goddelijk, dan pas menselijk: de Persoon van het goddelijk Woord dat vlees is geworden. Deze Persoon heeft voor ons geleden. Eén uit de heilige Drie-eenheid heeft geleden.

---

39 J.N. Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften in authentieke teksten met inleiding en tekstvergelijkingen*, Amsterdam 1976<sup>2</sup>, 176v.

40 Bakhuizen van den Brink, *De Nederlandse Belijdenisgeschriften*, 244v.

41 Zie hierover Feitsma, *Het theopaschitisme*, p. 129vv.

Hij heeft dit geleden *in het vlees*. Terecht voegt de theopaschitische formule dat toe: om zo te kunnen lijden is Hij mens geworden. Zo alleen kon Hij het oordeel over onze zonde dragen. Zo alleen kon Hij de dood ondergaan. Of, om het te zeggen met de woorden van de apostel Paulus in Romeinen 8:3: 'Hij heeft Zijn eigen Zoon gezonden in een gedaante gelijk aan het zondige vlees ... en de zonde geoordeeld in het vlees' (HSV). Om te kunnen lijden zoals Jezus voor ons deed, onder de vloek en tot in de dood, moest de Zoon van God mens worden. Zo heeft Christus ons, sterfelijke mensen, vol liefde opgezocht.

Prachtig tekent de brief aan de Hebreëen hoezeer Hij daarin een met ons is geworden en met ons kan meevoelen en meelijden. Omdat Hijzelf geleden heeft, kan Hij ons bijstaan (Heb. 2:18). Hij kan meevoelen met onze zwakheden, ook al is Hij nooit tot zonde vervallen (Heb. 4:15). In zijn Zoon is God dus heel dicht bij ons gekomen, midden in ons bestaan dat getekend wordt door lijden, zonde en dood. In het christologisch theopaschitisme kan deze goddelijke solidariteit met ons prachtig onder woorden worden gebracht.

In de nieuwere theologie wordt hierin vaak een tegenstelling gezien met de klassieke verzoeningsleer, waarin Christus gekomen is om de schuld voor onze zonden te betalen. Gods meelijden met ons in Christus is dan een alternatief voor verzoening door voldoening.<sup>42</sup> Ik denk dat dit een onjuiste tegenstelling is. In het oudere christologisch theopaschitisme, bijvoorbeeld bij Luther, wordt deze tegenstelling ook niet gemaakt. Verzoening door voldoening is niet de enige wijze waarop wij het karakter van de verzoening door het kruis van Jezus kunnen begrijpen. Inderdaad, de Zoon van God deelt in ons ellendige menselijke bestaan. Hij toont zijn solidariteit met ons. Dat geeft troost en moed om vol te houden. Maar juist zo heeft Hij zich ook onder het oordeel van God gesteld. De zonde is geoordeeld in het vlees. Hij, Gods eigen Zoon, heeft de vloek van God voor ons gedragen aan het kruis, zodat wij Gods zegen en de Geest konden ontvangen (Gal. 3:13, 14). Daarin is Christus' lijden uniek. De diepte van verzoening door voldoening blijkt juist als je realiseert dat de Persoon die de vloek heeft gedragen, niemand anders is dan de eeuwige Zoon van God, die samen met de Vader en de Geest te prijzen is tot in eeuwigheid.

---

42 Zie Feitsma, *Het theopaschitisme*, p. 16-27 over het theopaschitisme als niet alleen een soterologisch, maar ook een christologisch probleem in de nieuwere theologie. Zie ook Egmond, *De lijdende God*, p. 120-122 over 'de geweldige aversie die in Engeland dan (nl. in de 19<sup>e</sup> eeuw, BK) bestaat tegen de traditionele verzoeningsleer'.



## 6.2 Theologisch theopaschitisme

Is er ook ruimte voor theologische theopaschitisme? Ik meen van wel, maar wel onder een drietal voorwaarden.

De eerste voorwaarde is dat *het trinitarisch onderscheid* gerespecteerd wordt, vooral het verschil tussen God de Vader en zijn Zoon, onze Heer Jezus Christus. Vooral als je nadenkt over het kruis van Christus en over zijn Godverlatenheid is dat belangrijk. Het lijden van de Zoon van God in het vlees die door zijn Vader wordt verlaten is niet hetzelfde als het lijden van de Vader die zijn Zoon verlaat. Juist de diepte van de liefde van God blijkt als wij het verschil respecteren. Jezus offert alles op voor ons en aanvaardt zelfs de Godverlatenheid om ons daarvan te verlossen. God, zijn Vader en onze Vader, heeft de wereld zo lief dat Hij zijn enige Zoon heeft gegeven om de wereld te redden. Verlossing ontspringt aan de peilloze diepte van de liefde tussen de Vader en de Zoon.

Daarmee ben ik bij de tweede voorwaarde. In het begin omschreef ik lijden als de keerzijde van liefde. Als we spreken over goddelijk lijden, dan moet dat strikt worden vastgehouden. Gods lijden is de keerzijde van zijn liefde. En God *is* liefde. God lijdt niet uit machteloosheid, of door schuld, maar omdat zijn liefde zo groot is. Als je spreekt over het lijden van God, dan gaat het om lijden aan het kwaad, maar zonder kwaad, *het lijden van heilige liefde*.

De derde voorwaarde is dat wij in het spreken over Gods lijden recht doen aan zijn onveranderlijkheid en heerlijkheid. God is nooit slachtoffer van de omstandigheden. Zijn liefde voor mens en wereld is geen noodlot, overvalt Hem niet, maar is vrijwillige liefde, uitverkiezing: het gaat van Hem uit. Het lijden van deze liefde is *vrijwillig aanvaard*, het wordt God niet aangedaan, maar Hij kiest ervoor. In het Evangelie naar Johannes zegt Jezus: 'Niemand neemt mijn leven, Ik geef het Zelf. Ik ben vrij om het te geven en om het weer terug te nemen' (Joh. 10:17). Dat is sterfelijkheid en onsterfelijkheid ineen. Over het lijden van God valt hetzelfde te zeggen. Het is *passibilitas* en *impassibilitas* ineen. Niemand doet het God aan zonder dat Hij het wil. God is vrij om het lijden te aanvaarden en vrij om het te overwinnen. Het is en het blijft altijd goddelijk lijden, heel dicht bij ons en ver boven ons verheven, goed te begrijpen voor ieder die lijdt, en tegelijk volstrekt onbegrijpelijk.<sup>43</sup>

---

43 Zie J. Hoek, 'Kan God lijden – Het evangelie van Gods bewogenheid, in: *Theologia Reformata* 49 (2006), 6-28. Hoek pleit ervoor de *impassibilitas*-traditie te handhaven, maar wel te modificeren om recht te doen aan de bewogenheid Gods (23-24). Mijn pleidooi om ruimte te laten voor een spreken over het lijden van God, beweegt zich op dezelfde lijn.

Ik vat mijn betoog tot dusver samen in twee stellingen:

Wij kunnen spreken over het lijden van God in Christus omdat één uit de heilige Drie-eenheid voor ons heeft geleden in het vlees.

Wij kunnen spreken over het lijden van God als het vrijwillig aanvaarde lijden uit heilige liefde van God, Vader, Zoon en Heilige Geest.<sup>44</sup>

### 6.3 Evaluatie

Hiervandaan ga ik weer terug naar Bonhoeffer. Hoe kan zijn spreken over het lijden van God geëvalueerd worden?

Allereerst met betrekking tot de christologie: ik vind het terecht dat Bonhoeffer het lijden van Christus ziet als goddelijk lijden. Daarin is hij een echte lutheraan, die meer de eenheid van de Persoon van Christus op het oog heeft dan het verschil tussen de naturen. Maar juist met betrekking tot het lijden van onze Heer is dat terecht, zoals ik heb geprobeerd duidelijk te maken. De eerste voorwaarde die ik stelde met betrekking tot het spreken over Gods lijden was het respecteren van het onderscheid tussen Vader en Zoon in de drie-eenheid. Ik denk dat Bonhoeffers uitingen in zijn brieven daaraan niet helemaal recht doen. Nergens ontkent Bonhoeffer overigens de leer van de drie-eenheid, maar zijn hart ligt er duidelijk niet. Ik maakte al duidelijk dat het lijden van de Vader en van de Zoon door hem in feite wordt gelijkgesteld, als hij naast elkaar zet ‘de God die met ons is, is de God die ons verlaat’ en ‘God laat zich uit de wereld wegdringen tot op het kruis’. Op dit punt kan ik hem niet volgen. Naar mijn mening hangt dit samen met de zwakke ontwikkeling van de triniteitsleer bij Bonhoeffer.<sup>45</sup>

---

44 Onlangs heeft Todd Billings in een indrukwekkend artikel gepleit voor de leer van Gods *impassibilitas* (‘Undying Love’, *First Things*, december 2014, 45-49). De wijze waarop hij *impassibilitas* omschrijft komt in feite overeen met het theopaschitisme onder voorwaarden, die ik hier heb uiteengezet: ‘While it is true and right to say that God loves, delights, grieves, and is jealous, there is also a fundamental difference and distinction between God’s affections and our own creaturely ones. Unlike our own emotional lives, God’s affections are never distorted through sinful, disordered passions, nor are they controlled by greater powers’ (47).

45 Zie Barend Kamphuis, ‘Christus in het midden’ in G.C. den Hertog/B. Kamphuis (red.), *Dietrich Bonhoeffer: de uitdaging van zijn leven en werk voor nu*, Barneveld 2006, 20-21 over de problematiek van de triniteitsleer bij Bonhoeffer.

Wat betreft de tweede voorwaarde, Gods lijden als het vrijwillig aanvaarde lijden van de heilige liefde: ik denk dat Bonhoeffers werk op die gedachte is gebouwd. Gods lijden is geen noodlot, maar een offer. Het is God die bij ons wil zijn in ons lijden tot onze troost.

De derde voorwaarde was dat we als we spreken over Gods lijden we recht moeten doen aan zijn onveranderlijkheid en heerlijkheid. Ik denk dat dit bij Bonhoeffer in feite wel het geval was. Dat blijkt bijvoorbeeld uit zijn laatste lied over de goede machten.<sup>46</sup> De tegenstelling die Bonhoeffer soms maakt tussen macht en zwakheid<sup>47</sup> is naar mijn overtuiging echter minder juist. Gods macht en zijn zwakheid gaan samen, zijn onveranderlijke heerlijkheid en de diepte van zijn lijden.

Deze kanttekeningen bij Bonhoeffers visie op het lijden van God zijn inderdaad niet meer dan kanttekeningen. Zonder Bonhoeffers theologie had ikzelf niet eens de ruimte gevonden om te spreken over goddelijk lijden.<sup>48</sup> Maar het gaat verder dan theorie en theologie. Bonhoeffers eigen lijden, zijn navolging van Christus, laat de kracht zien van het geloof waarin hij kon schrijven:

*Christenen staan bij God in zijn lijden.*

---

46 Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 607-608.

47 Zie met name het bij noot 9 gegeven citaat.

48 Hiermee nuanceer ik dan ook mijn kritische opmerkingen over theopaschitisme resp. patripasianisme bij Barth en Bonhoeffer in mijn dissertatie *Boven en beneden*, 69 en 289-290.