

KAN GOD LIJDEN? - HET EVANGELIE VAN GODS BEWOGENHEID

J. Hoek

Abstract

During the ages the penetrating question ‘does God suffer?’ has raised intense debates in theology. Within the last decades, we witness an enormous shift from axiomatic impassibility to axiomatic passibility. The concept of an immutable and impassible God has given way to ideas of a sensitive, emotional and passionate God. The author of this article submits that several motives behind the traditional notion of impassibilitas Dei remain of great relevance and may not be disregarded in actual Reformed theology. Nevertheless the notion of passibilitas Dei is acceptable, be it in a qualified way. We can argue that God is passionate, but not ‘suffering’ in the ordinary sense of this word. The gospel of the passibility of God is described as a testimony of the heartbeat of the triune God, showing His love and care in creation, redemption and renewal.

De vraag of God kan lijden¹ heeft door de eeuwen heen velen bezig gehouden en staat zeker in de laatste decennia opnieuw in het centrum van het theologische debat. Tegenover het traditionele concept van een onveranderlijke en boven het lijden verheven God, staat nu als evenzeer axiomatisch uitgangspunt de idee van een uiterst sensitieve, emotionele en gepassioneerde God². Het is vandaag de dag voor veel spraakmakende theologen in protestantse en rooms - katholieke kring een uitgemaakte zaak dat God juist wél

-
- 1 Dit artikel borduurt voort op mijn inaugurele oratie als part-time hoogleraar in de systematische theologie aan de Evangelische Theologische Faculteit te Leuven, *God's passion. The gospel of the passibility of God*, uitgesproken op 08.09.2005 (nog niet gepubliceerd).
 - 2 Denk bijv. aan K. Kitamori, *Theology of the Pain of God*, London 1966 (‘pain is the essence of God’); D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1951 (‘Nur der leidende Gott kann helfen’); H. Vogel, *Christologie I*, München 1949 (‘der gekreuzigte Gott’). Maar ook onder vele anderen K. Barth, E. Jüngel, J. Moltmann, D. Sölle laten zich in deze zin uit. Zie voor een overzicht B. Wentsel, *God en mens verzoend. Incarnatie, verzoening, koninkrijk van God (Dogmatiek deel 3b)*, Kampen 1991, 404 - 422.
 - 3 H.P. Owen, *Concepts of Deity*, London 1971, 24 noemt de impassibilitas van God ‘the most questionable aspect of classical theism’.

lijdt³. Er doet zich hier een resolute breuk met de hoofdstroom van de christelijke traditie voor⁴. In dit artikel wil ik de vraag onder ogen zien of actuele gereformeerde theologie er goed aan doet vast te houden aan het klassieke standpunt van *impassibilitas Dei* of dat zij de paradigma - wisseling naar de *passibilitas Dei* dient mee te maken. Naar mijn inzicht dient *passibilitas Dei* in zeker opzicht aanvaard te worden, terwijl *impassibilitas Dei* zeker niet categorisch mag worden afgewezen. Een genuanceerde benadering is noodzakelijk en heilzaam.

Waar hebben we het precies over?

Het is niet zonder meer helder wat met de termen *passibilitas* en *impassibilitas* wordt bedoeld. Zo wordt wel onderscheid gemaakt tussen absoluut of theologisch theopaschitisme enerzijds en relatief of christologisch theopaschitisme anderzijds⁵. Theologisch theopaschitisme houdt in dat de goddelijke natuur *qua talis* passibilis is. Hiertoe behoort het patripassianisme (in de Zoon is de Vader geboren, heeft geleden en is gestorven. Vader en Zoon zijn dan namen voor dezelfde persoon), het sabellianisme en elke vorm van modalisme. Het relatief of christologisch theopaschitisme is de leer dat de Logos als tweede persoon van de heilige Drie-eenheid geleden heeft en dat dit lijden dus vanwege de volstrekte eenheid van de beide naturen van de Middelaar niet tot zijn mens - zijn beperkt kan worden.

Richard E. Creel onderscheidt aan de hand van literatuuronderzoek niet minder dan acht verschillende invullingen van het begrip *passibilitas*⁶. Het kan betekenen:

- (1) God kent geen enkele emotie (waarbij dan Gods eeuwige gelukzaligheid niet als emotie wordt gezien);
- (2) God is absoluut onverstoort (de ene onveranderlijke emotie van hemelse rust);
- (3) God kan door geen verleiding afgeleid worden van door Hem voorgenomen doeleinden;
- (4) Gods wil wordt geheel door Hemzelf bepaald en niet van buitenaf beïnvloed;

4 J.K. Mozley, *The impassibility of God: A survey of Christian thought*, Cambridge 1926, 127 spreekt van 'the existence of a steady and continuous, if not quite unbroken tradition in Christian theology as to the freedom of the divine nature from all suffering and from any potentiality of suffering'. G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus (Dogmatische Studiën)*, Kampen 1953, 292 stelt: 'De gedachte van het lijden Gods dook af en toe aan de rand der kerk op...'. Anders 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, 14: 'De geschiedenis van de christelijke traditie laat zich beschrijven als een geschiedenis van bevestiging én ontkenning dat God lijdt.'

5 In navolging van o.a. M. Feitsma, *Het Theopaschitisme. Een dogma-historische studie over de ontwikkeling van het theopaschitisch denken*, Kampen 1956.

6 Richard E. Creel, *Divine Impassibility. An Essay in philosophical Theology*, Cambridge 1986.

- (5) Er kan geen enkele externe invloed op God worden uitgeoefend;
 (6) Niemand kan God verhinderen zijn doel te bereiken;
 (7) God kent geen negatieve emoties, zijn geluk kan niet verstoord worden;
 (8) God kan zelf niet veranderd worden door enige invloed van buitenaf of van binnenuit.
 Verder kan onderscheiden worden tussen *passibilitas Dei* met betrekking tot zijn wezen of natuur, zijn wil, zijn gevoelens of zijn kennis.

Eeuwenoude discussie

Vanouds heeft de gedachte aan een vorm van lijden bij God besliste tegenspraak opgeroepen. Als God datgene is waarboven niets groters gedacht kan worden, lijkt enige vorm van lijden voor Hem per definitie uitgesloten. Het is beneden zijn waardigheid om aan lijden onderworpen te zijn. Lijden behoort immers tot de onvolmaaktheden, God is volmaakt, ergo God kan niet lijden. Lijden zou bij God de *beatitudo* aantasten en bij Hem als het *summum bonum* ondenkbaar zijn. Lijden is een wezenlijk kwaad, dat frustratie, beperktheid, temporaliteit impliceert. Bij een minder filosofisch - metafysische en meer religieus - existentiële benadering stuiten we evenzeer op bezwaar. Als God mijn laatste Toevlucht is, degene op wie ik aan kan wanneer al het andere mij ontvalt, hoe kan dan een lijdende God als zodanig functioneren? Geeft Hij zichzelf als God niet op zodra Hij lijdt?

In de Vroege Kerk gaat de orthodoxie uit van de *impassibilitas Dei*⁷, maar is ook telkens de tegenovergestelde positie verdedigd⁸. Veelal speelt de discussie zich in de eerste eeuwen van de kerkgeschiedenis op christologisch terrein af. Zo hebben de Scytische monniken in 519 in Constantinopel en Rome gestreden voor de formulering: *Unum ex sancta trinitate passum esse carne*. Hier is het *medium passionis* met name vermeld. De goddelijke persoon heeft geleden in zijn menselijke natuur. Deze opvatting wordt wel als orthodox - theopaschitisch gekwalificeerd. 'Het ging in die tijd beslist niet over de vraag of Gods natuur passibilis is of impassibilis, maar de inzet van de strijd was de vraag of Hij, die geleden heeft, *Unus ex trinitate* is'⁹. De theopaschieten hebben hun zaak zo hartstochtelijk verdedigd, omdat naar hun besef de waarachtigheid van de verlossing hiervan afhing. Als God niet voor ons gestorven is, doch slechts een mens, dan zijn wij alsnog verloren!¹⁰

7 Zie hiervoor M. Feitsma, *Het Theopaschitisme*; A.M.Ritter, 'Dogma und Lehre in der Alten Kirche', in C. Andresen, ed., *Handbuch der Dogmen - und Theologiegeschichte I*, Göttingen 1982, 125 - 129; 142, 143; 274 - 278.

8 W. Elert, *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie: Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte*, Berlin 1957, 121: 'Die theopaschitischen Sätze sind so alt wie die Kirche selbst...Aber auch der Widerspruch war alt.' Vgl. W. Elert, 'Die Theopaschitische Formel', *Theologische Literaturzeitung* 75, 1950, 195 - 198.

9 M. Feitsma, *Het Theopaschitisme*, 136.

10 In de zin van het 'relatief theopaschitisme' is § II,4 van de *Dortse Leerregels* puur theopaschitisch: De dood van de eniggeboren Zoon van God.

Het absoluut of theologisch theopaschitisme stelt dat de goddelijke natuur als zodanig kan lijden. Overigens wordt deze uitspraak vaak gekwalificeerd en geconditioneerd. Zo betoogt Gregorius Thaumaturgus, een van de invloedrijkste leerlingen en geestverwanten van Origenes, in een dialoog met een zekere Theopompus, dat het lijden van God radicaal anders is dan het lijden van de mens. God heeft juist in de *passio* zijn *impassibilitas* getoond. God is de dood van de dood en het lijden van het lijden. Gods lijden is zijn overwinning. Lijden zonder daartoe gedwongen te zijn, is niet echt lijden. In zijn lijden leed God geen schade, zoals een diamant die met ijzer geslagen wordt, daarvan geen schade lijdt, maar de slag doet terugvallen op het ijzer¹¹.

In de Middeleeuwen¹² en in de tijd van de Reformatie wordt de *impassibilitas Dei* gehandhaafd. Maarten Luther onderschrijft dit ook, maar zet zich krachtig af tegenover een apathisch godsbeeld en benadrukt dat de Middelaar God met ons is tot in het diepste lijden en tot in de dood¹³. De *Westminster Confession* leert expliciet dat God 'without passions' is¹⁴. Hoewel dit in de meeste gereformeerde confessies niet zo expliciet wordt gesteld, is deze uitspraak in lijn met de gebruikelijke opvatting in gereformeerde kring¹⁵. Calvijn bijvoorbeeld verdedigt de *impassibilitas Dei* zeer consequent, niet alleen in zijn dogmatisch werk, maar ook in zijn exegetische verhandelingen.

-
- 11 'Die Schrift an Theopompus über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes', in Victor Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus: Seine Leben und Schriften*, Leipzig 1880, 71-99 (origineel in het Syrisch). Vgl. J.K. Mozley, *The impassibility of God*, 63-70; Herbert Frohnhofen, *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt a.M., 1987, 213-220.
- 12 Vgl. Anselmus van Canterbury, *Cur Deus Homo, Warum Gott Mensch geworden: Lateinisch und Deutsch*. Besorgt und übersetzt von Franciscus Salesius Schmidt O.S.B., Darmstadt 1956, reprint 1965, 24v.: 'Divinam enim naturam absque dubio asserimus impassibilem, nec ullatenus posse a sua celsitudine humiliari... Quapropter cum dicimus deum aliquid humile aut infirmum pati, non hoc intelligimus secundum sublimitatem impassibilis naturae, sed secundum infirmitatem humanae substantiae quam gerebat. Ita sit, nihil imputetur divinae naturae, quod secundum infirmitatem hominis de Christo dicitur'.
- 13 M. Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe, Band 26*, Weimar 1909, 319: 'Denn wenn ich das glaube, das allein die menschliche natur für mich gelidten hat, so ist mir der Christus ein schlechter heiland, so bedarff er wol selbst eines heilands.'; W.A. 50,589, 24-28: 'Christus ist Gott, drumb ist Gott gestorben. Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit...'. Vgl. J.T. Bakker, *Coram Deo: bijdrage tot het onderzoek naar de structuur van Luthers theologie*, Kampen 1956.
- 14 E.F.K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche: In authentische Texten mit geschichtlicher Einleitung und Register*, Leipzig 1903, 547. 'Deus...invisibilis, sine corpore, sine partibus, sine passionibus, immutabilis'.
- 15 Zie voor een overzicht H. M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch / hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift*, Kampen 1967.

Calvijn en accommodatie

Accommodatio is een sleutelwoord in de hermeneutiek van de kerkhervormer van Genève¹⁶. God daalt af tot het niveau van ons zwakke begrip en stamelt met ons zoals voedsters met kleine kinderen plegen te doen. ‘Daarom drukken zulke vormen van spreken niet zozeer precies uit hoe God is, als wel passen ze de kennis omtrent Hem aan aan onze zwakheid. En wil dat geschieden, dan moet Hij wel ver nederdalen beneden zijn hoogheid’¹⁷. Neerdalen en opstijgen, *descendere* en *ascendere* zijn hier cruciale begrippen. Deze accommodatie geldt niet alleen bij het spreken over Gods mond, oren, ogen, handen en voeten, maar ook met betrekking tot zijn emoties als berouw, toorn, verdriet¹⁸. Zo is Calvijns denken over openbaring diep doortrokken van het besef van de eindeloze verhevenheid van God boven het schepsel. Het eindige kan de Oneindige niet bevatten en dus kan openbaring van Gods wege slechts in aangepaste en gematigde vorm plaatsvinden¹⁹. Zo kan Calvijn bij Genesis 6: 6 opmerken: ‘Het berouw dat aan God wordt toegekend, past eigenlijk niet op Hem, maar heeft betrekking op onze bevattings. Aangezien wij Hem niet kunnen bevatten, gelijk Hij is, moet Hij zich enigermate om onzentwille veranderen van gedaante. Dat in God geen berouw plaats heeft, blijkt genoegzaam hieruit, dat er niets gebeurt tegen zijn verwachting of buiten zijn voorzienig bestuur. Van dezelfde aard en betekenis is ook het volgende, dat God bedroefd geweest is. Ten minste treurt God niet, maar blijft in zijn hemelse rust altijd aan zichzelf gelijk. Maar omdat men anders niet kan begrijpen, hoezeer God de zonde haat en verafschuwt, richt zich de Geest naar onze bevattings²⁰.’

Calvijn maakt de indruk zonder enige twijfel deze traditionele uitlegtraditie te vertegenwoordigen. Het staat voor hem als een axioma vast dat God geen gevoelens kent,

16 Vgl. C. van der Kooi, *Als in een spiegel. Godkennen volgens Calvijn en Barth*, Kampen 2002, 43- 57, 121. ‘In de ontmoeting met God leert de mens God kennen als oneindig boven zijn maat verheven. Het besef van Gods majesteit en verhevenheid is een fundamenteel en oorspronkelijk gegeven in de openbaringsinhoud’.

17 J. Calvijn, *Institutie* I,13,1 (vert. A. Sizoo). Cf. P. Barth - G. Niesel ed., *Joannis Calvinii Opera Selecta, O.S.*, München 1968, III, 109.. ‘...Deum ita nobiscum, ceu nutrices solent cum infantibus, quodammodo balbutire? Proinde tales loquendi formae non tam ad liquidum exprimunt qualis sit Deus, quam eius notitiam tenuitati nostrae accomodant; quod ut fiat, longe infra eius altitudinem descendere necesse est.’

18 Zie Richard A. Muller, *Post - Reformation Reformed Dogmatics. The rise and development of reformed orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725, vol.3, The divine essence and attributes*, Grand Rapids 2003, 551 - 561, 559: ‘Thus, the divine affections and virtues are predicated of God analogically, metaphorically, or by *anthropopatheia* and are, therefore, only “improperly” or analogically predicated of God.’

19 F.L.Battles, ‘God was accommodating himself to human capacity’, in Donald K. McKim, *Reading in Calvin’s theology*, Grand Rapids 1984, 21 - 42.; D. F. Wright, ‘Calvin’s Accommodating God’, in W.H. Neuser / B. Armstrong, *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex, Calvin as Protector of the purer religion*, Kirksville 1977, 3 - 19.

zoals die ons mensen vertrouwd zijn²¹. Dat verhindert Calvijn overigens niet steeds opnieuw met verve te getuigen van Gods liefde en ontferming en zich met voorliefde te beroepen op de metafoor van God als onze hemelse Vader²². Hierbij denkt hij echter niet aan liefde als emotie, maar aan Gods *benevolentia*, de gunstige gezindheid of positieve gerichtheid van Gods wil jegens ons²³.

Alle adaptatie ten spijt, is Gods openbaring aan de mensen betrouwbaar en zuiver. Het mensvormige spreken is bij Calvijn een *modus* van Gods openbaring, niet een expressie van menselijke religieuze verbeelding, zoals moderne theologen dat veelal zien²⁴. De onderwijzende Geest staat in het centrum van de aandacht, niet de menselijke activiteit om godsbeelden te ontwerpen naar eigen inzicht. Deze visie op de Schrift brengt Calvijn altijd weer tot een zorgvuldig aftasten van de diepe betekenis van de teksten. Daarom is het verwijt misplaatst dat bij Calvijn en de traditie waarin hij staat, de levende God van de bijbel zou zijn vervangen door filosofische afgodsbeelden²⁵.

-
- 20 Geciteerd uit de Nederlandse vertaling door S.O. Los, *Verklaring van de Bijbel door Johannes Calvijn, Genesis I*, Goudriaan 1970, 178,179. Vgl. *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia, CO*, 23.117 (*Corpus Reformatorum* 51), Brunswick 1882, 118: 'Poenitentia quae tribuitur Deo non proprie in ipsum competit, sed ad sensum nostrum refertur...Certe non moeret Deus vel tristatur, quin in coelesti et beata sua quiete perpetui sui similis manet: sed quia aliter percipi non potest quantum sit odium peccati in Deo, et quanta detestatio, ideo se spiritus ad captum nostrum format.'
- 21 J. Calvin, *Treatises against the Anabaptist and against the Libertines*, translated and edited by Benjamin Wirt Farley, Grand Rapids 1982, 251.
- 22 *Institutie* III.20.37: 'Die niet alleen onze Vader is, maar ook verreweg de beste en goeder-tierenste van alle vaders, ofschoon wij ondankbare, wederspannige en slechte kinderen zijn; als wij ons maar werpen op zijn barmhartigheid'. *OS*, IV,347: 'non modum Patre, sed patrum omnium longe optimo ac clementissimo: quanvis ingrante, rebelles ac improbi filii: modo tamen in eius misericordiam nos coniciamus.' Zie William J. Bouwsma, *John Calvin. A sixteenth century portrait*, New York 1988, 105.
- 23 Zie Calvijns definitie van 'geloof' in *Institutie* III-2 -7, P. Barth - G. Niesel ed., *Opera Selecta*. IV,16: 'Nunc iusta fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur.'
- 24 Bijv. H.M. Kuitert, *Hetzelfde anders zien. Het christelijk geloof als verbeelding*, Baarn 2005. Volgens Kuitert is verbeelding het wezen van alle religie en dus ook van het christelijk geloof.
- 25 Zo bijv. Clark H. Pinnock & Robert C. Brow, *Unbounded love. A good news theology for the 21st century*, Downers Grove 1994 (*Ontketende liefde - een evangelische theologie voor de 21ste eeuw*, Gorinchem 2001). Anders R. A. Muller, *Post - Reformation Reformed Dogmatics. vol.3*, 560: '...the frequently heard claim that the older theology was so caught up in an Aristotelian conceptuality of God as Unmoved Mover that it paid scant attention to the biblical language of God in relation to his world. Quite to the contrary, the orthodox doctrine of the divine essence presses out into the rest of the theological system with the assumption of attributes requiring external objects and capable of being understood only insofar as they are relations *ad extra*.'

Waarde van de impassibilitas-traditie

De impassibilitas- traditie bevat een aantal waardevolle kernen die naar mijn overtuiging onopgeefbaar zijn. Het gaat met name om de volgende vijf inzichten²⁶:

1. God is de volkomen Unieke, die essentieel en principieel, niet slechts accidenteel en gradueel, van iedereen en alles buiten Hem onderscheiden is. God is de grote Schepper aller dingen en daarom ontologisch van geheel eigen orde²⁷. In zijn *aseitas* transcendeert Hij de door Hem geschapen werkelijkheid. Hij valt dus nooit samen met deze werkelijkheid, ook al omvat Hij die totale werkelijkheid. Gods werkelijkheid is een categorie sui generis. Gods zijn is van niets en niemand buiten Hem afhankelijk²⁸. Hij is niet onderhevig aan de tijd noch aan enig verval. Hij is die Hij is, zonder begin en zonder einde. Hij is ook van eeuwigheid tot eeuwigheid de Volmaakte en is aan niets of niemand onderworpen. Het schepsel is afhankelijk van Hem, maar Hij niet van het schepsel. De wederkerigheid is hier ten principale doorbroken. Dat doet echter niets af van Gods betrokkenheid op en bewogenheid met mensen²⁹.
2. God is onnipotent, almachtig³⁰. Daarom kan het spreken over 'de leidende God' nooit vervangen worden door spreken over 'de lijdende God'. Iedere bewering over een vorm van lijden bij God moet getoetst worden aan de maatstaf of deze geen enkele afbreuk doet aan de belijdenis van Gods almacht. Dat houdt dus in dat er geen plaats is voor enige vorm van lijden dat God tegen zijn wil zou overkomen, voor geen enkele emotie die Hem zou overmannen en te sterk worden. Indien God 'lijdt', dan op een gekwalificeerde wijze, namelijk een lijden dat Hij zelf verkiest en beheerst. God is nooit willoos slachtoffer van wat mensen of andere schepselen Hem aandoen³¹. Hij zal nooit lijden omdat Hij het niet heeft kunnen voorkomen.

26 Methodisch volg ik M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992. Vgl. Marcel Sarot, 'Een bewogen Beweger? Over de (on)lijdelijkheid van God', in Gijsbert van den Brink en Marcel Sarot (red.), *Hoe is Uw Naam?*, 117 - 137. Hij vraagt ruimte voor *passibilitas Dei* binnen omlinjnde kaders.

27 Zo Thomas G. Weinandy, *Does God suffer?*, 109, in zijn samenvatting van de patristische Godsleer: 'He did not just relatively transcend all else in that he was the pinnacle of a contiguous chain of being, but rather he transcended creation in that he constituted a distinct ontological order all his own, and so was not one of the things made...His mode of existence was entirely unique and distinct from that of the created order.'

28 F.G. Immink, 'Uit één stuk. Over de eenvoud van God', in Gijsbert van den Brink en Marcel Sarot (red.), *Hoe is Uw Naam?*, 98 - 116, 107: 'Het christelijk denken is altijd beducht geweest voor de gedachte dat God op de één of andere manier afhankelijk zou zijn van iets buiten Hem'. Vgl. F.G.Immink, *Divine Simplicity*, Kampen 1987.

29 Vgl. G.L.Prestige, *God in Patristic Thought*, London 1952, 4: 'His absolute independence is a corollary to his absolute goodness and wisdom, as well as to his absolute capacity to create'.

30 Zie G. van den Brink, *Almighty God. A study of the doctrine of divine omnipotence*, Kampen 1993.

31 J.Packer, 'Theism for our time', in Peter T.O' Brien and David G. Peterson, *God who is rich in mercy*, Grand Rapids 1986, 7, 16 -17.

3. Gods immanentie doet niets af aan zijn transcendentie, zoals zijn transcendentie niets af doet aan zijn immanentie. Juist omdat God eindelijk verheven is boven ruimte en tijd, is zijn handelen in ruimte en tijd zo uniek in effect en betekenis. Wie God onderwerpt aan invloeden en omstandigheden in de tijd, zet de zekerheid van herschepping en volkomen verlossing op losse schroeven.
4. God verandert nooit in zijn wezen, gekenmerkt als dit is door zijn volkomen liefde en goedheid. Hij is de God die dynamisch en verrassend nabij is in de geschiedenis van mensen, zodat deze telkens vol verwondering uitroepen: 'Hij is het weer!'³² Zijn *immunitabilis* mag niet verstaan worden als een aanduiding van een statisch, levenloos en inert wezen. Het gaat er in werkelijkheid om dat de goddelijke dynamiek geenszins impliceert dat er bij God sprake zou kunnen zijn van groei of van karakterontwikkeling, alsof Hij niet van alle eeuwigheid de Volmaakte zou zijn³³. 'Onveranderlijkheid' is in de patristische, middeleeuwse en reformatische traditie bedoeld als een uiterst positieve en troostrijke eigenschap van God³⁴, als aanduiding van zijn trouw. Daarmee is immers de zekerheid van het geloof en de vastheid van het heil gegeven.
5. Er is bij God geen sprake van zondige emoties als verkeerde begeerte, drift, hebzucht, ongegronde toorn³⁵. God is moreel boven alle verleiding ten kwade verheven, deze heeft geen enkele impact op Hem³⁶.

32 C. A. van Peursen, *Hij is het weer! Beschouwingen over de betekenis van het woordje 'God'*, Kampen z.j.

33 Thomas G. Weinandy, *Does God suffer?*, 110, 111: 'While the Fathers may have snatched the attribute of immutability from the Greek philosophical vocabulary and tradition, they radically altered it so as to assert, in a philosophical manner, God's unconditional goodness and unqualified love as revealed in the scriptures'. Vgl. Robert L. Reymond, *A new systematic theology of the Christian faith*, Nashville 1998, 178: 'But his dynamic immutability in no way affects His essential nature as God'.

34 C. van der Kooi, *Als in een spiegel*, 137, 140, 141: 'Onveranderlijkheid is een onversneden positieve eigenschap van God. Van een begrip met positieve gevoelslading en grote geschiktheid om God in zijn hoogheid en goedheid te beschrijven, is het in het huidige levensgevoel geworden tot een woord dat herinnert aan doodsheid, stolling en dat hartgrondige afkeer oproept...De onveranderlijkheid van God is door Calvijn beleefd als reden tot vertrouwen op de bestendigheid van God temidden van de wisselvalligheden van het menselijk levenslot. God lijdt niet onder luimen. God speelt geen spelletjes met zijn kinderen...De geïntendeerde reactie is niet verlamming, maar vertrouwen, veiligheid. De boodschap is: In de baaierd van het leven mag de kleine mens zich in Gods hand weten.'

35 Thomas G. Weinandy, *Does God suffer?*, 111: 'Anger, when applied to God, was not seen as a separate passion or an intermittent emotional state within God, but constitutive of his unchanging perfect goodness and providential care, and so must be predicated of God in a manner suitable to divine nature.'

36 G.L.Prestige, *God in Patristic Thought*, 6: 'Just as God is supreme in power and wisdom, so is He morally supreme, incapable of being diverted or overborne by forces and passions such as commonly hold sway in the creation and among mankind. The word chosen (door de vroege kerkvaders, J.H) to express this moral transcendence is "impassible".'

Bij Thomas G. Weinandy vinden we een bredere uitwerking van deze motieven³⁷.

En toch beweegt Hij

Helaas heeft de eerbiedwaardige traditie van *impassibilitas Dei* aanleiding gegeven tot verstarring van het beeld van God. Ik ben ervan overtuigd dat het nooit de intentie is geweest van kerkvaders, reformatoren en de beste vertegenwoordigers van de lutherse en gereformeerde orthodoxie om God voor te stellen als een star en afstandelijk wezen, dat niet wezenlijk geïnvolveerd zou zijn bij de perikelen van een mens(heid) in nood. Zij beleden geen onverschillige en onaandoenlijke god. Integendeel, zij wilden de God van de Bijbel belijden in zijn genade en trouw. Hun ontkenning van het lijden van God ging gelijk op met de erkenning van de wezenlijke betrokkenheid van God. J. van Eck heeft dat op overtuigende wijze aangetoond vanuit zijn luisteroefeningen bij de gereformeerde belijdenisgeschriften³⁸.

Niettemin loopt de traditie het gevaar deze goddelijke beweging niet voluit tot zijn recht te doen komen. Dit is aan de orde wanneer de *impassibilitas* zo stringent wordt opgevat dat God niet werkelijk geraakt kan worden door de pijn en het leed van de mensen. Zo is er geen ruimte voor Gods empathie, omdat dit te zeer zou neigen naar vatbaarheid voor lijden. Uit angst voor enigerlei lijden van God wordt alle passie, alle beweging bij God ontkend en het bijbelse spreken hierover tot beeldspraak, aanpassing aan menselijk begrip en dus oneigenlijke taal gereduceerd. Dit leidt tot onoplosbare exegetische en hermeneutische problemen, sterker nog dit ondermijnt het gezag van de Schrift en betekent dus een verfijnde vorm van schriftkritiek. Achter terminologie als ‘antropomorf spraakgebruik’ kan een opvatting schuilgaan die tekort doet aan de betrouwbaarheid van Gods openbaring. Er wordt dan geopperd dat het hier zou gaan om menselijke beeldvorming, om verbeelding vanuit wishful thinking, om projecties op het lege scherm van de hemel (L. Feuerbach). Of, minder vergaand, dat we als mondige en weldenkende bijbellezers natuurlijk moeten beseffen dat het bijbelse spreken primitief is en oneigenlijk en dat God in feite niet echt boos of verdrietig of verontwaardigd of tot in zijn binnenst ingewand ontroerd kan zijn. Wie zo de emoties van God ontkent en wegredeneert, kan niet voluit recht doen aan Gods openbaring. Het bijbels *kerygma* kan nu eenmaal

37 Thomas G. Weinandy, *Does God change? The Word's becoming in the incarnation*, Still River, Mass. 1985 en met name zijn *Does God suffer? Vgl. M. Sarot, 'Does God suffer? A critical discussion of Thomas G. Weinandy's Does God suffer?', Ars disputandi 1, 2001 (www.arsdisputandi.org/publish/articles/000018/index.html); Vgl. Bruce A. Ware, 'An evangelical reformulation of the doctrine of the immutability of God', *Journal of the Evangelical Theological Society*, 29: 4 (1986), 22 - 46.*

38 J. van Eck, *En toch beweegt Hij. Over de godsleer in de Nederlandse belijdenisgeschriften*, Franeker 1997.

niet losgemaakt worden van de wijze waarop de Schriften zichzelf uitdrukken. De *vorm* van de openbaring is essentieel voor de *inhoud* van de openbaring³⁹.

Wie eenmaal dit spoor bewandelt, moet goed beseffen dat hij niet halverwege kan stoppen. Wanneer het spreken over Gods emoties oneigenlijk en aangepast is, dan geldt dit evenzeer van het spreken over Gods willen en kennen. Wie de concrete bijbelse taal inwisselt voor abstracte formuleringen en zo de hemelse Vader inruilt voor ‘het hoogste Zijn’, ‘het Opperwezen’ of ‘de diepste grond van ons bestaan’, bezigt nog steeds menselijke aanduidingen voor een realiteit die ons kennen principieel te boven gaat. Hij moet niet denken met zijn abstracties dichter te naderen tot Gods wezen dan met de concrete, bloedwarme bijbelse uitdrukkingen. Alleen wie ootmoedig als de jonge Samuël luistert naar de stem van Gods openbaring, leert Hem kennen zoals Hij is (1 Sam. 3: 1, 9).

Elk spreken over God is metaforisch van karakter. Dat doet echter niets af aan de betrouwbaarheid van het bijbelse spreken over God⁴⁰. H. Berkhof wijst er in dit verband op dat ons menselijk spreken over God analogisch - adequaat is. Menselijke ervaringen worden aan God toegeschreven. We kunnen in persoonlijke categorieën over Hem spreken dankzij de *analogia relationis*⁴¹. De mens is ‘theomorf’, naar Gods beeld en gelijkenis geschapen. De relevantie van het zogenaamde ‘antropomorfe’ spreken over God, het realiteitskarakter ervan in onderscheiding van projectie en fantasie, hangt onmiddellijk met dit gegeven samen. Spreken over God als ‘Vader’ bijvoorbeeld impliceert geen oneigenlijk gebruik van het onder ons bekende begrip ‘vader’, maar herinnert ons eraan dat menselijk vaderschap een onvolmaakte afspiegeling is van het eigenlijke Vader - schap, namelijk dat van God⁴².

Naast de verwijzing naar de schepping is hier de verwijzing naar de incarnatie, of nog meer toegespitst die naar het lijden en sterven van Jezus relevant⁴³. De eeuwige God is

39 H. M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, 295, 296: ‘De spreekwijzen van de bijbeltaal kunnen niet beschouwd worden als een formeel, verwisselbaar kleed voor een tijdsloos - eeuwig kerygma... Het kerygma komt tot ons in het israëlietisch idioom en dit idioom is op zijn beurt zelf een bestanddeel van het kerygma.’

40 M. Feitsma, *Het theopaschitisme*, 149: ‘En zo gezien is het antropomorfe karakter van Gods openbaring niet te beschouwen als een *noodzakelijk kwaad*, maar in tegendeel, als een *te waarden goed*. God zou zich niet heerlijker, niet rijker, niet “echter” hebben kunnen openbaren dan zó als Hij het heeft willen doen en nog doet’.

41 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1995⁵, 71v.: ‘Als bepaalde begrippen aan God worden toegeschreven, worden ze dus niet oneigenlijk gebruikt, maar in hun eerste en eigenlijke zin gebruikt. God is niet “als het ware” Vader, Hij is de Vader van wie alle vaderschap op aarde is afgeleid.’

42 Efeze 3: 14, 15 ‘Daarom buig ik mijn knieën voor de Vader, naar wie alle vaderschap in de hemel en op aarde genoemd wordt’ (Willibrord vertaling).

43 A. van de Beek, *Jesus Kyrios: Christology as heart of theology*, Zoetermeer 2002, 110: ‘The language of the gospel is the language about experiences with God in our midst. It is the experience of the crucified God’.

werkelijk mens geworden in de tijd. Zo hebben wij mensen Hem leren kennen. Wij hebben Hem in de geschiedenis ervaren als het Woord dat vlees geworden is. Wij hebben God onder ons meegemaakt van kribbe tot kruis. Daarmee is niet gezegd dat de eeuwige God samenvalt met God-de-Zoon-in-het-menselijk-vlees, want terwijl Jezus op aarde helemaal God is, is God meer dan Jezus op aarde⁴⁴. Daarmee is echter wél gezegd dat elk spreken over God dat in overeenstemming is met zijn openbaring in Christus, een werkelijkheidsgetrouw spreken is en dus principieel onderscheiden van puur menselijke religieuze verbeelding.

De uitdaging van Moltmann

Naast Karl Barth⁴⁵ is Jürgen Moltmann een van de invloedrijkste voorstanders van een radicale breuk met de klassieke traditie van de *impassibilitas Dei*. Sterk is zijn inzet bij de triniteitsleer⁴⁶. Moltmann is voorstander van een sociale triniteitsleer⁴⁷ waarin optimaal recht wordt gedaan aan de relationaliteit die Gods zijn van alle eeuwigheid typeert. God is niet en nooit solitair, maar eeuwig actief in een rijk patroon van relaties tussen Vader, Zoon en Heilige Geest. Wie God niet belijdt als de Drievuldige, kan het christelijk geloof niet meer in zijn kern verstaan. Hier staat werkelijk alles op het spel. Ik acht deze stellingname inderdaad van groot belang, bijvoorbeeld bij de doordenking van de christologie of ook van de verhouding tussen christendom en islam⁴⁸.

De dynamische relationaliteit van de drie-enige God moet fundamenteel onderscheiden worden van een monarchianistisch opgevat monotheïsme. Moltmann zou Moltmann niet zijn, wanneer hij niet onmiddellijk de sociaal - politieke consequenties van zijn dogmatische keuzes zou aanwijzen. Monarchianisme (met de volle nadruk op de ene godheid als soeverein Heerser die niet wezenlijk vertrouwd is met dienen, opoffering, gemeenschap)

44 In deze zin versta ik de sterk bekritiseerde uitdrukking in het rapport van de (toen nog) S.O.W.-synodes, *Jezus Christus, onze Heer en Verlosser*, Zoetermeer 2001, 12: 'Jezus "is" niet God'.

45 K.Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV,1,2, Zürich 1959, waarin Christus getekend wordt als de verkiezende, verzoenende en lijdende God. Vgl. G.C.Berkouwer, *De triomf der genade in de theologie van Karl Barth*, 1954, 116 -142; 294 -324, die spreekt van 'een schending van het trinitarisch geheimenis'. (294)

46 J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre*, München 1980 (*The Trinity and the Kingdom of God - the Doctrine of God*, London 1981). Zie M. Douglas Meeks, 'Trinitarian Theology - Areview article', *Theology Today*, Vol.38, no.4, jan. 1982, 472 - 477; J.T. Bakker, 'Een nieuwe theologia crucis', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 3 (1973), 147 - 156.

47 Zie G. van den Brink, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht', *Theologia Reformata* 46 - 3 (2003), 210 - 240 en A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn*, Kampen 2004, 16 - 63 (30v. over J. Moltmann en W. Pannenberg).

48 Vgl. hiervoor uitvoerig B. Wentsel, *Hij is er bij*, I en II, Kampen 2006.

is in de geschiedenis maar al te vaak gebruikt als ‘hemels baldakijn’ (P.L. Berger) voor politieke overheersing, economische exploitatie en sociaal - culturele uitsluiting. Wanneer het geloof in de Drie-enige nieuw doordacht wordt, zal dit processen van bevrijding en emancipatie stimuleren en de ontwikkeling van een vrije, participatorische maatschappij bevorderen.

Moltmann affirmeert dus sterk de essentiële triniteit, maar wil deze geen ogenblik los zien van de openbaringstriniteit. Er is voor ons geen andere toegang tot het leven van de drie-ene God dan via de concrete verhalen over zijn heilshandelen onder de mensen. Abstractie leidt onherroepelijk tot heresie⁴⁹. We dienen dus in te zetten bij wat ons verhaald wordt over het werk van de Vader, van de Zoon en van de Geest onder de mensen en in heel de geschapen werkelijkheid. Zo worden we op velerlei wijze geconfronteerd met Gods liefde. Het meest indringend is dat het geval bij de lijdende Christus, die ons verwijst naar de lijdende God. Goddelijke liefde blijkt goddelijk lijden te impliceren. Wie niet in staat is te lijden, is niet in staat lief te hebben⁵⁰.

Naar het inzicht van Moltmann is de traditie met haar monotheïstische abstracties hiervoor blind geweest, geblinddoekt als zij was door het axioma van de goddelijke apathie. Het uitgangspunt van de godsleer werd vanuit de abstractie gekozen in de benadrukking van Gods wezen als *ens independens*, absoluut onafhankelijk dus. Vanwege deze startpositie kon de traditie nooit werkelijk recht doen aan Gods lijden. Onafhankelijkheid moest wel leiden tot onaandoenlijkheid. Een triniteitsleer die opkomt vanuit de concrete bijbelse verhalen, ziet zich geplaatst voor het tegenovergestelde axioma: Alleen de gepassioneerde, lijdende God is de ware God die de apathische afgodsbeelden verbrijzelt. Als God in staat is iemand anders dan zichzelf lief te hebben, stelt Hij zich daarmee bloot aan het lijden dat liefde voor die ander met zich kan brengen. Wie eenmaal oog krijgt voor Gods liefdevolle passie, moet volgens Moltmann inzien dat Gods vrijheid gedefinieerd wordt vanuit Gods liefde. Vrijheid betekent bij God niet dat Hij geen mensen nodig zou hebben, dus dat Hij net zo goed zonder de mens God zou kunnen zijn, omdat Hij de Volzalige in zichzelf is, volstrekt zelfgenoegzaam en geen ding behoevende. Integendeel, Gods vrijheid openbaart zich juist in zijn kwetsbare liefde, waarin Hij zich voor de verheerlijking van zijn Naam afhankelijk maakt van de menselijke reactie op zijn initiatieven⁵¹. God heeft besloten mensen nodig te hebben, met mensen mee te lijden en met mensen mee verheerlijkt te worden. Achter dat besluit kunnen we niet terug in ons redeneren, omdat dit besluit uit Gods wezen voortkomt. Zoals volgens de klassieke verzoeningsleer Jezus als Middelaar en Borg niet verheerlijkt wil worden zonder daarin zijn

49 J. Moltmann, *The Trinity*, 190. ‘We have to remain concrete, for history shows us that it is in abstractions that the heresies are hidden’.

50 J. Moltmann, *The Trinity*, 21.

51 J. Moltmann, *The Trinity*, 56. ‘God’s freedom is his vulnerable love. God demonstrates his eternal freedom through his suffering and his sacrifice, through his self-giving and his patience. Through his freedom he waits for man’s love, for his compassion, for his own deliverance to his glory through man.’

bruid mee te nemen, zo wil volgens Moltmann God niet tot zijn uiteindelijke rust en glorie komen zonder de lijdende schepping, waarmee Hij zich wezenlijk heeft geïnvolveerd, daarin te doen delen. Er is wel een andere god denkbaar dan deze God, maar alleen deze God is *werkelijk*.

Er blijft in deze benadering derhalve geen ruimte over voor een spreken over Gods immanente triniteit an sich, alsof over Gods diepste wezen gesproken zou kunnen worden los van de wijze waarop mensen God in hun concrete levensgeschiedenis ervaren hebben. Het kruis van Golgotha en in het verlengde daarvan heel Gods weg met mensen door de tijden heen, maakt deel uit van het innerlijk leven van de Drie-enige zelf. Het lijden is dus niet *accidenteel* of *incidenteel* met God verbonden, het is *essentieel* voor Hem. Het kruis staat midden in zijn wezen opgericht, zoals het midden in de lijdensgeschiedenis van mensen staat opgericht⁵². De leer van de drie-eenheid Gods is maar niet de verheven achtergrond van de lijdensgeschiedenis van Jezus en van de weg van de Geest in diens moeizame worsteling in de loop der tijden. De weg van Jezus en die van de Geest *is* de geschiedenis van de Drie-enige. En een andere geschiedenis is er voor Hem niet! De uit zijn diepste wezen opkomende keuze om onze God te zijn, impliceert dat *onze* geschiedenis *zijn* geschiedenis en dat ook *zijn* geschiedenis *onze* geschiedenis is.

Samenvattend kunnen we zeggen dat God volgens Moltmann als *Deus passibilis*, ja *Deus cruxifixus* beleden moet worden op de volgende gronden:

1. De reden dat God zijn Zoon in de wereld heeft gezonden, is daarin gelegen dat Hij altijd in verbondenheid met de schepselen die Hij liefheeft, lijdt. Het kruis is het paradigma van de lijdende God. Lijden, nederigheid, zwakheid zijn essentieel voor God. God is niet de Onsterfelijke, maar de God die sterft. In Jezus heeft Hij de volle werkelijkheid van Psalm 139: 8 aan het licht gebracht: 'Al koos ik mijn sponde in het dodenrijk, Gij zijt daar'.
2. De Zoon van God werd mens, maar bleef God zelf. Dus leed Hij niet alleen als mens, maar was zijn goddelijke natuur daarbij volledig geïnvolveerd.
3. De Zoon ervaart het verlaten zijn door de Vader als mens, maar evenzeer als God. De Vader lijdt onder het verlies van de Zoon. De schreeuw van verlatenheid aan het kruis wordt ervaren tot op de diepste bodem van Gods wezen. God van God verlaten - dat is het hart van het trinitarische leven waarbinnen de lijdende mensheid wordt opgenomen.

Volgens Moltmann beperkt de traditionele opvatting ten onrechte het lijden van Christus tot diens menselijke natuur. In het licht van de eenheid van Gods drie-enig wezen delen naar zijn inzicht alle drie de goddelijke 'personen' in de vernedering aan het kruis. Het is Gods vrije keus om zich zo te onderwerpen aan het lijden dat op zichzelf een fysiek kwaad

52 Deze gedachten worden breed uitgewerkt in J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1973 (*The crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, London 1974); Vgl. A. van de Beek, *Waarom? - over lijden, schuld en God*, Nijkerk 1984, 225 - 237.

is. Echter, omdat God daarvoor kiest met het oog op een groter moreel goed, namelijk de eeuwige verbondenheid met zijn schepping, is dit lijden voor God geen teken van onvolmaaktheid, maar juist van de hoogste volmaaktheid.

Commentaar bij Moltmann's positie

Ook al kan ik de conclusies van Moltmann op enkele essentiële punten niet delen, hij heeft er mijns inziens beslist goed aan gedaan te onderstrepen dat de belijdenis van de drie-eenheid Gods van meet af aan beslissend is in de Godsleer. We geloven niet eerst in de ene God, die nadat we uitvoerig over zijn eigenschappen of deugden hebben gesproken, ook nog eens drie-enig blijkt te zijn. Neen, wie één zegt, moet meteen ook drie zeggen. Gods eenheid is niet bespreekbaar buiten het geheimenis van de triniteit om. Vanuit dat geheim wordt het spreken over zijn eigenschappen beslissend bepaald. Christenen zijn het fundamenteel eens met het kernbelijden van Israël volgens Deuteronomium 6: 4, de Eeuwige is de Enige. Zij verbinden dit echter direct met het belijden van Vader, Zoon en Heilige Geest als articulatie van deze unieke eenheid.

Niettemin zet mijn kritiek op Moltmann juist bij zijn spreken over de drie-enige God in. Het is weliswaar terecht dat hij, in gezelschap van bijvoorbeeld Karl Rahner⁵³, benadrukt dat de essentiële of ontologische triniteit dezelfde is als de openbaringstriniteit. God kan in zijn openbaring de bewogen God zijn, omdat Hij van eeuwigheid in zichzelf bewogenheid is. Toch is het onderscheid binnen deze eenheid van meer importantie dan Moltmann doet voorkomen. De reactie op het lijden in de geschiedenis kan niet in de eeuwigheid teruggeprojecteerd worden als zou het lijden wezenlijk bij God horen. God is op geen enkele wijze onderworpen of onderhevig aan de vormen van lijden die wij mensen kennen in deze gebroken schepping. In de visie van Moltmann is dat wél het geval omdat hij een historisch - dynamische interpretatie van de triniteit geeft. De filosofie van Hegel is hieraan niet vreemd. Zo wordt God gedefinieerd als de *geschiedenis* van Vader, Zoon en Geest. Moltmann geeft het lijden en het negatieve in de geschiedenis een plaats in God en gebruikt het trinitarische concept om behalve lijden ook macht in God te denken. Er wordt een macht in God gepostuleerd, in zekere mate onafhankelijk van zijn liefde, die garant moet staan voor de overwinning en de verlossing.

Moltmann kan mijns inziens geen recht doen aan de soevereiniteit van God zoals deze op vele plaatsen in de Schrift wordt geleerd, bijvoorbeeld in de wijze waarop Paulus in Romeinen 9 over God als de hemelse pottenbakker spreekt⁵⁴. De verhouding tussen God

53 Bekend is Rahners stelling: 'Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt' ('Der dreifaltige Gott als transzendente Urgrund der Heilsgeschichte', in J. Feiner & M. Löhrer (Hrsgb.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd.2, Einsiedeln 1967, 328).

54 Zie hierover breder A. van de Beek, *Waarom?*, 103 - 118.

en mens kan nooit volstreekte reciproque zijn. God is altijd de Eerste en de Hoogste in deze relatie en nooit afhankelijk van de mens, terwijl de mens wél volkomen afhankelijk is van Hem.

Visie van A. van Egmond

De gereformeerde dogmaticus A. van Egmond⁵⁵ heeft zich indringend met de vragen rond de (*im*)*passibilitas Dei* beziggehouden. Hij signaleert de indringende vragen die zich voordoen wanneer een theologoumenon als de onveranderlijkheid en *apatheia* van God wordt opgegeven:

- a. Wat is de *modus* van de openbaring van God in Christus?
- b. Kunnen we van het lijden van God met betrekking tot het kruis spreken en tegelijk het gerichtskarakter van het kruis handhaven?
- c. Wat is de relatie tussen kruis en geschiedenis?
- d. Welke betekenis heeft het woord 'lijden' wanneer we over het lijden van *God* spreken?⁵⁶

In het opstel 'Het lijden van God en zijn macht. Een onoplosbare tegenstelling?' vinden we de rijpe uitwerking van zijn gedachten op dit punt. Van Egmond wil Gods liefde en macht in één denken. Liefde is tegelijkertijd zelfovergave en macht⁵⁷. Er kan niet eenzijdig voor liefde gekozen worden, want het begrip 'God' moet macht impliceren⁵⁸. De betekenis van het predicaat 'God' moet echter geheel vanuit het subject, Adonaj, YHWH, ingevuld worden. Het subject brengt liefde tot uitdrukking, het predicaat macht. Macht is

55 Behalve aan zijn in noot 2 genoemde dissertatie is aan de volgende bijdragen te denken: A. van Egmond, 'Theopaschitische tendenzen in de na-oorlogse protestantse theologie' in *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1979 - 3, 161 - 177 (nu ook opgenomen in A. van Egmond, *Heilzaam geloof, Verzamelde artikelen*, bezorgd door D. van Keulen en C. van der Kooi, Kampen 2001, 9 - 23). In dezelfde bundel: 'Het lijden van God en zijn macht. Een onoplosbare tegenstelling?' (24 - 33); 'Lijden: zinvol of zinloos?' (34 - 46).

56 A. van Egmond, 'Theopaschitische tendenzen', 23.

57 Zo ook al in *De lijdende God in de Britse Theologie*, 266: 'De lijdende God is een contradictio in terminis, wanneer enerzijds Hij gezien wordt als macht zonder meer of wanneer anderzijds lijden en dood als uitiem vernietigende machten worden erkend. De lijdende God is geen contradictio in terminis, wanneer enerzijds God gedacht wordt als identiteit van liefde en macht en anderzijds op grond daarvan aan lijden en dood de definitieve dreiging wordt ontzegd.' Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 19783, 280: 'Die Liebe kennt Macht und Ohnmacht nicht als Alternative. Sie ist die Einheit von Macht und Ohnmacht'.

58 Hiertegenover staat een absolute tegenstelling bij D. Sölle: 'Der leidende, nicht der Omnipotente ist wert geliebt und gelobt zu werden', 'Gott und das leiden' in M. Welker (hrsg.), *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch 'Der gekreuzigte Gott'*, München 1979, 114 v.

de potentie om in weerwil van alle tegenstand een gesteld doel te bereiken. 'Geloven in de almachtige God wil dan zeggen: geloven dat de liefde almachtig is'⁵⁹. Het kruis is geen mislukking, maar liefde tot het einde (Joh.13), dat wil zeggen liefde die haar doel bereikt. De opstanding is geen vreemde macht die het kruis ongedaan maakt, of ondanks het kruis bestaat. Het is de macht van het kruis, namelijk van de aan het kruis geopenbaarde liefde. Er bestaat een door lijden bewogen zijn, dat als zodanig macht heeft. Lijden en dood trekken tegenover de liefde aan het kortste eind, juist als zij menen dat zij overwonnen hebben. Lijden en dood zullen niet kunnen zegevieren over de macht van de lijdende liefde. 'Zo blijkt dat Gods lijden aan menselijk lijden, dood en schuld de uiteindelijke dreiging ontnemt. Dat is voor soteriologie en eschatologie de grote winst van dit nieuwe paradigma van het lijden van God'⁶⁰.

Zo worden doel en wijze van Gods machtsuitoefening bepaald vanuit de beslissende openbaring in Christus. Het doel is het heil van de mensen en het medium is de liefde. Niet macht *ondanks* het kruis (met behulp van een tegenstelling tussen macht en liefde, die dan opgevangen wordt in de triniteitsleer⁶¹ of een opeenvolging van macht en liefde in een dynamisch proces binnen God zelf⁶²), maar macht *aan* het kruis. Het kruis is de uitgang van een leven in solidariteit. Deze kruisweg zelf blijkt macht te hebben. Het gaat om de macht van de liefde Gods. Lijden uit liefde is lijden dat dienstbaar is aan de opheffing van het lijden. 'Als het waar is dat het wezen van God liefde is, dan kan bij de confrontatie van deze liefde met de wereld het lijden niet uitblijven. Liefde als het wezen van God brengt, zolang deze wereld deze wereld is, lijden met zich mee'⁶³. Lijden is bij God geen kwetsbaarheid zonder meer, maar kwetsbaarheid vanuit de liefde die kwetsbaar maakt. Het gaat dus om smart als actieve keus. God kan 'der in der Freiheit Leidende' worden genoemd, met een variatie op Karl Barth's 'der in der Freiheit Liebende'⁶⁴.

De verdienste van de visie van Van Egmond is dat hij de eenheid van liefde en macht aantoot. Terecht neemt hij afstand van allerlei opvattingen over een machteloze god, die een intrinsieke tegenstelling inhouden. Mijn moeite ligt op het punt van de verzoeningsleer. Het kruis is bij Van Egmond hét punt waar God zich als liefde openbaart, als vols-

59 A.van Egmond, 'Het lijden van God en zijn macht', 28.

60 A.van Egmond, 'Het lijden van God en zijn macht', 33.

61 Wie de triniteitsleer gebruikt om tegenstellingen in God met elkaar te verzoenen, vervalt uiteindelijk in tritheïsme, zo stelt Van Egmond terecht. We moeten niet de *deus absconditus* uitspelen tegen de *deus revelatus*, geen kloof construeren tussen God en God, zoals bijv. Kitamori, Jüngel en Gloege doen. Zo stelt Kitamori, 21: 'The "pain" of God reflects his will to love the object of his wrath'. Uit dit innerlijk conflict komt Gods lijden voort.

62 Zie bijv. A. van de Beek, *Waarom?*, 265, 272, 278.

63 A.van Egmond, 'Het lijden van God en zijn macht', 29. Vgl. H.M.Relton, *Studies in Christian Doctrine*, London 1960, 82: 'When did God start to suffer? Answer: When man first sinned'; J. Moltmann, *Trinität*, 75: 'Nur wenn diese Welt erlöst ist, wird auch Gott vom Leiden erlöst sein'.

64 K.Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, Zollikon - Zürich 1958⁴, 288v.

trekte goedheid die solidariteit met mensen in hun lijden impliceert. Jammer dat hij nergens nadrukkelijk ingaat op de door hem zelf opgeworpen vraag of in deze conceptie het gerichtskarakter van het kruis nog te handhaven is. Heeft het lijden van Christus als Middelaar niet alles te maken met de zonde die op Hem is gelegd? Hoe kan dan de heilige God zelf dit straflijden op zich nemen, anders dan in de Middelaar, God de Zoon die juist mens geworden is om plaatsvervangend te kunnen lijden? De liefde van God in het gebeuren van de verzoening kan zozeer beklemtoond worden dat geen recht meer wordt gedaan aan de bijbelse prediking van de realiteit van Gods toorn⁶⁵. Van Egmond stelt dat God in Christus alle verantwoordelijkheid op zich neemt voor de breuk tussen Hem en de wereld, voor de scheur door de schepping, voor de vervreemding van de mens van Hem, en zo de wereld met zichzelf verzoent⁶⁶. Ik lees echter in de Schrift dat God de verantwoordelijkheid van de schuldige mens handhaaft en met hem in het gericht gaat, maar dan zelf in zijn oneindige barmhartigheid in Christus dit gericht wegdraagt. Zo verlost Jezus de gelovigen van de toekomstige toorn (1 Thess.1: 10). De incarnatie is ons geopenbaard als de noodzakelijke voorwaarde voor de *passio magna*. ‘De incarnatio is de toegang tot de via dolorosa, de kribbe voorwaarde voor het kruis⁶⁷’.

Wanneer we spreken over het lijden van God zélf aan het kruis, in plaats van het lijden van Christus, het vleesgeworden Woord, kunnen we geen recht meer doen aan de harmonie tussen Gods liefde en zijn toorn. ‘Alleen zo is het te verklaren, dat we in het kruis Gods gerechtigheid én Zijn liefde in één aanschouwen en dat Sion door *recht* wordt verlost⁶⁸.’

Benadering van M. Sarot

De rooms - katholieke systematicus Marcel Sarot geeft een ruime omschrijving van *impassibilitas*, namelijk ‘onveranderlijkheid met betrekking tot iemands gevoelens, of de kwaliteit van iemands innerlijk leven’⁶⁹. Mijns inziens wijst hij het zo gedefinieerde impassibilisme terecht af. Gods emoties en gevoelens zijn noch passief, noch irrationeel of a-rationeel. Als ervaringen van een volmaakte God zijn ze volmaakt rationeel. God is weliswaar zelfgenoegzaam en derhalve voor zijn bestaan niet van de wereld afhankelijk. Maar dat betekent niet dat de wereld Hem niet kan beïnvloeden. Dat kan zij wél, inzover-

65 Vgl. G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, 296.

66 A.van Egmond, ‘Verzoening’, in *Heilzaam geloof*, 47 - 59 (57, 58).

67 M. Feitsma, *Het theopaschitisme*, 151.

68 G.C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, 308.

69 M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992. Vgl. Marcel Sarot, ‘Een bewogen Beweger? Over de (on)lijdelijkheid van God’, in Gijsbert van den Brink en Marcel Sarot (red.), *Hoe is Uw Naam?*, 117 - 137; ‘De Passibilitas Dei in de hedendaagse westerse theologie’, *Kerk en theologie*, 2 (1989), 196 - 206.

re Hij dat zelf wil. God is onveranderlijk ten aanzien van zijn morele karakter en zijn vermogens of vaardigheden. Tegelijkertijd kan Hij met betrekking tot zijn emoties en gevoelens veranderlijk zijn, ‘mits de veranderingen niet van buitenaf causaal in Hem veroorzaakt worden, maar volledig door Hem gecontroleerd worden’⁷⁰. Volgens Sarot kunnen in God lijden en geluk samengaan. ‘Een volmaakte God kan passibilis zijn en meer en intenser lijden dan enig schepsel, maar dan zal dit lijden altijd ingebed moeten zijn in een meer diepgaand geluk’⁷¹. Alleen een God die passibilis is, is tot een wederzijdse liefdesrelatie met de mens in staat en kan op de meest volmaakte wijze liefhebben⁷². Jezus openbaart een lijdende God, juist omdat Hij de zelf-openbaring van God is.

Op deze wijze probeert Sarot aan te tonen dat een passibilistisch standpunt mogelijk is dat recht doet aan de motieven die de kerkvaders hadden om vast te houden aan het impassibilisme, en dat zo de klip van het theologisch sentimentalisme vermijdt. God heeft gevoelens, maar die zijn in volmaakte harmonie met Gods goedheid, rechtvaardigheid, wijsheid en andere eigenschappen. God heeft er vrij voor gekozen wezens te scheppen waarbij Hij emotioneel betrokken is. God is de Gelukzalige, ook al sluit zijn gelukzaligheid het lijden niet uit, maar in⁷³.

Proeve van een actuele gereformeerde positie

Puntsgewijs vat ik tenslotte samen tot welke voorlopige positiebepaling de verkenning van de vragen rond de (*im*)*passibilitas Dei* mij heeft gebracht.

1. De bovengenoemde vijf argumenten ter ondersteuning van de idee van de *impassibilitas Dei* hebben ook in de 21e eeuw niets van hun geldigheid verloren. Gereformeerde theologie dient te kiezen voor besliste aansluiting bij de visie van de Vroege Kerk in haar afwijzing van patripassianisme en absoluut theopaschitisme. Wie de kernmotieven uit de *impassibilitas* - traditie negeert of onderwaardeert, vervalt tot theologisch sentimentalisme⁷⁴, zoals we dat bijvoorbeeld aantreffen bij H.S.Kushner⁷⁵, bij Ch.

70 M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, 273.

71 M. Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, 274.

72 Vgl. J.Y.Lee, *God suffers for us: A systematic inquiry into a concept of divine passibility*, Den Haag 1974, 17: ‘A risk for suffering exists when we love others. This risk is also apparent in God’s loving relation to the world’.

73 Marcel Sarot, ‘Een bewogen Beweger?’, 132 - 134.

74 Vgl. J. I. Packer, *Among God’s Giants. Aspects of Puritan Christianity*, Eastbourne z.j., 182: ‘...the cheap sentimentalising which turns God’s free mercy to sinners into a constitutional soft - heartedness on his part, which we can take for granted...The pitiable Saviour and the pathetic God of modern pulpits...’

75 H.S. Kushner, *Als ’t kwaad goede mensen treft*, Baarn 1983, 131: ‘God, die de tragedies noch veroorzaakt, noch voorkomen kan, helpt door de mensen tot helpen te inspireren.’ God wordt een chiffrage voor ‘wat moed geeft om je lot aan te kunnen’.

Hartshorne⁷⁶ of bij A.N. Whitehead⁷⁷.

2. Gereformeerde theologie dient haar traditionele keuze voor de *impassibilitas* - traditie te modificeren, en wel in deze zin dat ten volle recht wordt gedaan aan de bewogenheid Gods. Termen als ‘antropomorf’, ‘antropopathisch’, of ook *accomodatio* en *adaptatio* moeten behoedzamer worden gebezigd dan bijvoorbeeld bij Calvijn het geval is.
3. De traditie heeft over het algemeen niet ten volle recht kunnen doen aan de emoties van God. Hier speelt op de achtergrond een platonisch mensbeeld met een lage inschaling van emoties en sensitiviteit ten opzichte van verstand en wil, redelijkheid en zedelijkheid. Uit eerbied voor het unieke zijn van God achtte men het ongepast echte gevoelens aan Hem toe te schrijven. Deze goede bedoeling was echter misplaatst. Correctie is nodig vanuit het helder getuigenis van de Schrift. Het is voor God niet minderwaardig om emoties te hebben. Hij heeft ze immers op een wijze die volkomen bij Hem past.
4. De God van de Bijbel is een God van vuur, van passie en van diepe bewogenheid⁷⁸. Hij is niet de bleke en afstandelijke god van de filosofen en de wetenschappers, Hij is niet de onbewogen Beweger van Aristoteles, het onbeweglijke hoogste Zijn, maar de God van Abraham, Izaäk en Jakob, een God van mensen die zich met hen inlaat, telkens opnieuw en steeds verrassend⁷⁹. Deze gepassioneerde betrokkenheid wordt in de Bijbel op onbevangen wijze betuigd⁸⁰. God is blij, boos, jaloers, vol berouw. Hij snuift ook van toorn en kan hartgrondig haten. Zijn neusgaten worden rood van kwaadheid en zijn ingewanden rommelen van ontferming. Vol medelijden hoort God de schreeuw van zijn volk in Egyptische slavernij en is dan vastbesloten om het te redden. Door de ontrouw van zijn volk is God diep gekrenkt als een op het hart

76 Ch. Hartshorne, *Man's vision of God*, New York 1941, 298 noemt God ‘infinitely passive, the endurer of all change, the adventurer through all novelty, the companion through all vicissitudes’.

77 A.N. Whitehead, *Process and Reality*, 1978, 351: ‘the fellow - sufferer who understands’.

78 Zo terecht T.E. Pollard, ‘The impassibility of God’, *Scottish Journal of Theology*, 1955, 353 - 364, 360: ‘If we take seriously the idea that God cannot suffer or experience “passions”, we have either to re-write the Scriptures or treat them as a collection of books embodying primitive anthropomorphic conceptions of God: the Love and Wrath of God, His Mercy, His ardent desire that Israel should worship Him and, Him alone, His Justice, and His serious concern for the welfare of His people are meaningless.’

79 Vgl. Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Zoetermeer 1989.

80 H. M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, 5,6 geeft een overzicht. Vgl. L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tübingen 1953, 4. ‘In grosser Ausführlichkeit liegt unbekümmert und selbst drastisch die menschenartige Anschauung von Gott auf allen Blättern des AT hingebreitet.’; J. Matthias, *Evangelisches Kirchen Lexicon I*, 1956, 139: ‘Das NT gebraucht wie das AT den Anthropomorfismus völlig unbefangen’.

getrapte minnaar of totaal miskende vader⁸¹. Het Nieuwe Testament gaat in dezelfde lijn voort. De persoonlijke en bewogen God die we in Tenach hebben leren kennen, blijkt volgens het evangelie in zijn ontfermende liefde effectieve stappen te hebben ondernomen in zijn Zoon Jezus Christus om een keer te brengen in het ellendige lot van de mens. Jezus is als God en God is als Jezus, die weent bij het graf van zijn geliefde broeder Lazarus en tegelijkertijd verbolgen is over de machten van dood en ongelooft⁸².

5. De werkelijke God werd werkelijk mens van vlees en bloed en daarom is bloedwarm menselijk spreken over God meer waarheidsgetrouw dan de ijle en vage abstracties van een filosofisch godsbeeld⁸³. Het Israëlitische idioom waarin het kerygma tot ons komt, maakt zelf essentieel deel uit van dit kerygma⁸⁴.
6. Het wekt te veel misverstanden om van een lijdende, een 'suffering' God te spreken (dat kan immers alleen op een subtiel gekwalificeerde wijze), maar Hij is terdege een bewogen, een 'passionate' God. Onder erkenning van Gods *immutabilitas* moet krachtig benadrukt worden dat God levendig reageert op mens en wereld. Hij is 'der Wandelbare in seine Treue' (K. Barth), in zijn eeuwige actualiteit en actuele eeuwigheid. God bevindt zich niet geïsoleerd op een metafysisch eiland, waar Hij ten diepste niet geïnteresseerd en geïnvolveerd is in het bestaan van zijn schepselen. Hij is niet de *Deus otiosus* van het deïsme, maar de *Deus actiosus*. God is altijd bij de tijd⁸⁵, zoals Jezus Christus gisteren en heden en tot in eeuwigheid *Dezelfde* is, maar geen dag *hetzelfde*⁸⁶. Zijn genade is immers alle morgen nieuw.
7. Het belijden van de triniteit wil een vertolking zijn van de hartslag van God. Alleen door zo te belijden, vermijden we vage speculaties over het hoogste Zijn, het Opperwezen of een abstracte Almachtige. Het trinitarisch belijden impliceert dat er in God eeuwige bewogenheid is, oefening van gemeenschap⁸⁷, opbruisend leven, over-

81 Zie bijv. Jesaja 63: 15; Hosea 11: 8 - 9.

82 Joh. 11: 35, de kortste bijbeltekst, maar van onmetelijke diepte.

83 Vgl. Denis Ngien, 'The Most Moved Mover': Abraham Heschel's theology of divine pathos. Response to the Unmoved Mover of traditional theism', in *The Evangelical Review of Theology*, 2001, 137 - 153, 150.

84 H.M. Kuitert, *De mensvormigheid Gods*, 295, 296. Hij gaat echter te ver wanneer hij stelt 'De verhouding tot de mens hoort wezenlijk bij het God - zijn van God', 265.

85 Antonie Vos Jaczn, 'Altijd bij de tijd. Over de onveranderlijkheid van God', in G. van den Brink en M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, 55 - 74.

86 Hebr. 13: 8.

87 Zie Colin E. Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, London - New York 2003² en van dezelfde, *Father, Son and Holy Spirit - Essays towards a fully trinitarian theology*, London - New York 2003. Vgl. B. Wentsel, *God en mens verzoend. Godsleer, mensleer en zondeleer, Dogmatiek IIIa*, Kampen 1987, 363v.

vloeiende volheid van liefde⁸⁸. Er is 'vreugde in God'⁸⁹, er is in Hem een eeuwige 'dialogue intérieure' of zelfs 'trialogue intérieure'⁹⁰. Bij zijn daden van liefde en genade in de tijd past zijn liefde van alle eeuwigheid. Zo blijkt zijn volstreckte soevereiniteit niet in mindering te komen op zijn menslievendheid. G. van den Brink stelt terecht dat 'juist een meer sociaal uitgewerkte triniteitsleer de zelfstandigheid en vrijheid van God tot uitdrukking kan brengen, die voor alle gereformeerde theologie zo cruciaal is'⁹¹. Het trinitarisch belijden reflecteert de concrete ervaring van de levende God in onze harten en levens. In deze belijdenis ligt het summum van troost⁹². De rijkdom van de relatie van de gelovige met God kan nooit ten volle in menselijke woorden worden uitgedrukt, maar het trinitarisch belijden brengt ons wel verder in de richting van het onbereikbare dan enige andere belijdenis kan doen.

8. Het gaat om de hartenklop van de Vader. Dit kleurt ons denken en spreken over schepping, voorzienigheid Gods, verkiezing⁹³. Gods almacht wordt beslissend bepaald door zijn heilige liefde⁹⁴. Determinisme of fatalisme zijn uitgesloten, omdat we God niet zien als een abstracte eerste oorzaak, maar als de Bewogene die zich uitstrekt naar het verlorene en in liefde betrokken is op het wel en wee van zijn schepselen⁹⁵. Dat wil dan ook zeggen dat zijn toorn reëel is zoals zijn liefde reëel is. God laat niet toe dat

88 T.F. Torrance, *Christian Doctrine*, 116, geciteerd door A. Baars, *Om Gods verhevenheid*, 39: 'In the Communion of the Holy Trinity the Father is Father in His loving of the Son and the Spirit, and the Son is Son in His loving of the Father and the Spirit, and the Spirit is Spirit in His loving of the Father and the Son'.

89 P. de Vries, *Vreugde in God - Over de leer van de Drie-eenheid*, Heerenveen 2003, werkt de mooie titel van zijn boek niet binnen-trinitarisch uit.

90 Denk aan de in het gereformeerd belijden zo geliefde notie van 'de raad Gods'.

91 G. van den Brink, 'De triniteitsleer van Calvijn' in *Theologia Reformata*, 48 -2 (2005), 138 - 142, 142. Vgl. A. van Egmond, *De lijdende God*, 242: 'In de christelijke traditie is de triniteitsleer een poging om de liefde van God in de eeuwigheid te funderen. Anders gezegd: om over de liefde van God als absoluut oorspronkelijk en aan alles voorafgaand te kunnen spreken. Binnen Godzelf is er dan sprake van relatie en liefde, zodat de schepping daarvoor niet meer noodzakelijk is'.

92 Vgl. P.F. Theron, 'Teologie as Troos - Enkele opmerkings na aanleiding van die "Pastorale Dogmatiek" van Oepke Noordmans', in A. van de Beek & W. M van Laar, red., *Sola Gratia. Bron voor de reformatie en uitdaging voor nu. Opstellen aangeboden aan dr. W. Balke*, Zoetermeer 2004, 199 - 213.

93 Een mooi voorbeeld van zulk een 'gekleurd' spreken over de verkiezing Gods geeft W. Verboom, *De belijdenis van een gebroken kerk, De Dordtse Leerregels - voorgeschiedenis en theologie*, Zoetermeer 2005, met name 267 - 286.

94 Zie Gijsbert van den Brink, 'Tot alles in staat? Over de almacht van God', in G. van den Brink en M. Sarot (red.), *Hoe is uw Naam?*, 138 - 161.

95 J. Calvijn, *Institutie* III, 8.11; P. Barth - G. Niesel ed., *O.S.* IV,170: 'hac etiam parte consolatur nos optimus Pater, dum asserit, se eo ipso quod nos cruce affligit, salutis nostrae consulere.'

wij met Hem spotten of sollen, juist omdat Hij niet onverschillig en afstandelijk tegenover ons staat.

9. Het gaat om de hartenklop van de Zoon. Het onuitsprekelijke lijden van Christus kan niet losgemaakt worden van de bewogenheid en betrokkenheid van de Vader en de Geest⁹⁶. Het kruis is de hartentaal van God⁹⁷. Het plaatsvervangende lijden van Christus als het Lam van God dat de schuld der wereld draagt, mag echter niet toegeschreven worden aan de Vader en de Geest. Zij hebben de lijdensbeker niet gedronken. Het zicht op Christus' middelaarschap, waarbij Hij onder de vloek van de wet staat en de toorn van God draagt, mag niet verdwijnen. 'Als het kruis van Christus constitutief wordt gemaakt voor de triniteitsleer wordt de geschiedenis van God met de mensen essentieel voor God'. Daarmee zou de geschiedenis noodzakelijk zijn geworden, hetgeen tot determinisme leidt⁹⁸.
10. Het gaat om de hartenklop van de Geest. De Heilige Geest is God het meest nabij, dieper nog tot ons afdalend dan de Vader en de Zoon⁹⁹. Een pneumatologie van het kruis houdt in dat we de Geest aantreffen temidden van onze aanvechtingen, waar Hij ons nieuwe hoop en moed geeft. De Geest leidt ons tot de gelijkvormigheid met Christus via lijden tot heerlijkheid.
11. Terugkomend op de distincties van Richard E. Creel vat ik samen:
 - God kent velerlei emoties (Creel 1,7);
 - God laat zich storen in zijn hemelse rust, zonder dat dit zijn gelukzaligheid aantast (Creel 2,7);
 - God kan door geen verleiding vanuit Hem zelf, noch door enige invloed van buitenaf afgeleid worden van door Hem gestelde doelen (Creel 3, 6);
 - Gods wil wordt door Hemzelf bepaald en niet zonder zijn instemming van buitenaf beïnvloed (Creel 4);
 - Omdat en voor zover Hij het wil, kan externe invloed op God worden uitgeoefend (Creel 5);
 - God kan in zijn wezen niet veranderen door enige invloed van buitenaf of van binnenuit¹⁰⁰ (Creel 8).
12. Maarten Luther brengt op wonderlijk mooie wijze onder woorden hoe het trinitarisch

96 Vgl. J. van Genderen en W.H. Velema, *Beknopt Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen 1992, 478, 479. 'De Vader staat niet terzijde bij het lijden en sterven van de Zoon, maar is er ten volle bij betrokken.'

97 Cha Jaesung, *The Cross as such and the Cross overflowing*, Amsterdam 2005 (diss. VU, niet gepubliceerd), 250.

98 Zo terecht Bert Loonstra, *God schrijft geschiedenis. Disputaties over de Eeuwige*, Zoetermeer 2003, 122.

99 Rom. 8: 26.

100 Tegenover Ch. Hartshorne, *Man's vision of God*, 133: 'possible but not yet actual states of God'.

belijden ons Gods liefde doet oplichten als een heilige passie die Hem tot in de diepten van zijn hart beweegt: ‘Das sind die drey person / und ein Gott / *der sich uns allen selbs gantz und gar gegeben hat* / mit allen das er ist und hat. *Der Vater gibt sich uns* / mit hymel und erden sampt allen creaturen / das sie dienen und nütze sein müssen. Aber solche gabe ist durch Adam fal verfinstert/ und unnütze worden./ *Darumb hat darnach der son sich selbs auch uns gegeben* /alle sein werck/ leiden/ weisheit und gerechtigkeit geschenckt und uns dem Vater versunet/ damit wir widder lebendig und gerecht/ auch den Vater mit seinen gaben erkennen und haben möchten. Weil aber solche gnade niemand nütze werde / wo sie so heymlich verborgen bliebe / und zu uns nucht komen kündte/ *So kompt der heilige geist und gibt sich auch uns gantz und gar*/ der leret uns solche wolthat Christi uns erzeigt / erkennen / hilfft sie empfahen und behalten / nützlich brauchen und austeilen / mehren und fodern / Und thut dasselbige beide ynnerlich und eusserlich / Ynnerlich durch den glauben und ander geistlich gaben. Eusserlich aber / durch Euangelion / durch die tauffe / und sacrament des altars / durch welche er als durch drey mittel odder wise / zu uns kompt und das leiden Christi ynn uns ubet und zu nutz bringet der seligkeit’¹⁰¹.

101 M. Luther, *Vom Abentmahl Christi, Bekenntnis*, WA 26, 505, r.38 - 506, r.12 (cur-sivering van mij, J.H.). Zie A. Baars, *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid*, 568.