

Waarom de lijdende God mens moest worden

Sarot, M.

Published in:

Wat God bewoog, mens te worden

Publication date:

2003

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Sarot, M. (2003). Waarom de lijdende God mens moest worden. In N. W. den Bok, & G. H. Labooy (Eds.), *Wat God bewoog, mens te worden: Gedachten over de incarnatie* (pp. 154-174). Boekencentrum.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright, please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Waarom de lijdende God mens moest worden

Marcel Sarot (Utrecht)

1. Inleiding

Cur Deus homo? Waarom werd God mens? De meeste traditionele antwoorden op deze vraag verwijzen naar Jezus' lijden en sterven, en stellen op één of andere wijze dat God mens moest worden *juist om te lijden en te sterven*. Zo wordt bijvoorbeeld wel gesteld dat op deze wijze Jezus de Vader voldoening zou hebben gegeven, dat God de straf voor onze zonden op Zich zou hebben genomen, of dat God middels een losprijs de mens zou hebben vrijgekocht uit de klauwen van de duivel.¹ Deze antwoorden hebben gemeen dat zij duidelijk maken waarom zowel de menswording van de Zoon van God als diens lijden en sterven nodig waren. In de incarnatie en in Jezus' lijden en sterven bewerkte God de verlossing van de mens. Elk van de zojuist genoemde antwoorden veronderstelt dat de situatie van de onverloste mens zó was, dat de mens niet zichzelf kon verlossen, en dat zelfs God onze verlossing niet op een andere wijze dan via de kruisdood van de geïncarneerde tweede Persoon van de Drie-eenheid kon bewerken. In en door het lijden van de Godmens bewerkte God onze verlossing en ons heil. De menswording heeft zo een constitutieve, *heil bewerkende* functie.

Bovengenoemde antwoorden op de vraag waarom God mens werd, hebben ook gemeen dat zij veronderstellen dat God van nature onlijdelijk (*impassibilis*) is, en dat pas de incarnatie God in staat stelt om het lijden te ondergaan dat voor de verzoening nodig was. In onze tijd wordt deze veronderstelling, dat God onlijdelijk is, niet langer breed gedeeld. Onder invloed van een complex van factoren is – eerst en vooral in de Britse theologie,² en vervolgens in de christelijke theologie wereldwijd – het inzicht gerijpt dat God niet onlijdelijk is, maar lijdensvatbaar. Als God echter lijdensvatbaar is, dan moet niet alleen het traditionele leerstuk van de *impassibilitas Dei* worden opgegeven, maar behoeven ook de traditionele antwoorden op de vraag waarom God mens werd, herziening. Als God van nature lijdensvatbaar is, dan hoeft God geen mens te worden om te kunnen lijden en zo de prijs voor onze zonden te kunnen betalen. Op de vraag waarom God mens werd, wordt dan veelal als volgt geantwoord. Wanneer God ons onze zonden vergeeft, betekent dit dat God omwille van de liefdesrelatie die God met ons mensen in stand wil houden, het leed accepteert dat wij God door onze zonden hebben aangedaan. Wie vergeeft, betaalt. De prijs voor onze vergeving en ons heil is het lijden van God. Dit gegeven is ons reeds in het Oude Testament geopenbaard (denk aan het boek Hosea), maar de volle reikwijdte ervan wordt ons pas onthuld in het lijden en sterven van Jezus. De menswording heeft zo een *heil onthullende* functie. Daarom kunnen wij hier spreken van een *illustratieve* opvatting van de menswording: in de geïncarneerde Zoon toont God de prijs die God bereid is, te betalen voor ons heil.

Let wel: in deze opvatting brengt Jezus' lijden en sterven de prijs die God betaalt tot uitdrukking, maar *is* het niet die prijs. Dit heeft tot gevolg dat in de illustratieve opvatting van de menswording, de menswording zelf en het lijden en sterven van Jezus niet noodzakelijk waren voor de verlossing. God heeft deze weg gekozen om de prijs die God betaalt, ten diepste te openbaren, maar daarnaast zijn er uiteraard andere – zij het minder volmaakte – openbaringen van diezelfde prijs en diezelfde verlossing. Menswording, lijden en sterven

¹ Over verschillende modellen in de verzoeningsleer, zie Willem J. van Asselt, 'Verzoening in veelvoud?', *Kerk en theologie* 50 (1999), 189–204.

² Zie nu Michael W. Brierley, 'Introducing the Early British Passibilists,' *Journal for the History of Modern Theology* 8 (2001), 218–233.

verliezen zo hun essentiële karakter voor het christendom. Zij worden tot illustraties van iets dat er al was: niet minder, maar toch ook niet meer dan dat. Deze consequentie van de gedachte dat God lijdt, heeft iets diep verontrustends: zij lijkt de kern van het christelijk geloof te reduceren tot een toegift. Niet langer is duidelijk, waarom de Mensenzoon *moest* lijden. Daarom rust op diegenen die de gedachte dat God reeds voorafgaand aan en onafhankelijk van de incarnatie lijdt (en derhalve lijdensvatbaar is) onderschrijven, de taak om te laten zien waartoe de menswording dan nog *nodig* is. Dat is de taak waartoe ik mij in deze bijdrage wil zetten.

Ik zal als volgt te werk gaan. Allereerst zal ik uiteenzetten hoe men zich in de traditionele, orthodoxe theologie voorstelde dat in Jezus de Onlijdelijke geleden heeft en toch onlijdelijk gebleven is. Vervolgens zal ik laten zien hoe onder invloed van een kenotische christologie de gedachte post heeft gevat dat God zelf in de incarnatie niet onlijdelijk is gebleven. En tenslotte zal ik schetsen hoe dit kenoticisme zich heeft geradicaliseerd tot een passibilisme, waarin lijdensvatbaarheid niet alleen in maar ook buiten de incarnatie een eigenschap van God is. Ik zal deze positie niet slechts *beschrijven*, maar ook *onderschrijven*, en tenslotte de vraag aan de orde stellen, waarom, als God van nature lijdensvatbaar is, God mens moest worden.

2. De traditionele opvatting: Hoe de Onlijdelijke in Jezus heeft geleden

Wanneer wij het in onze tijd hebben over het *schandaal* van het kruis, dan bedoelen wij daar meestal mee dat de kruisdood de meest ontorende wijze was waarop de Romeinen mensen ter dood brachten. Dat de Zoon van God juist op die wijze ter dood gebracht is, had en houdt iets aanstootgevends. Voor de Kerkvaders – en dat is voor ons niet meer zo gemakkelijk navoelbaar – had niet alleen de *aard* van Jezus' lijden en sterven iets aanstootgevends, maar ook *het feit dat Jezus geleden had*. In het culturele klimaat van het Hellenisme, dat ook tot uitdrukking kwam in de filosofie van die tijd, waren gevoelens en emoties iets *minderwaardigs*.³ De Griekse term voor emotie 'pathos' en het Latijnse equivalent 'passio' zijn etymologisch verwant met 'passief.' Dat is geen toeval: voor de Grieken was een emotie – een 'passie' – een toestand die in de mens veroorzaakt wordt door iets of iemand buiten haar. De emoties of 'pathè' zijn onredelijke gemoedsbewegingen, die het verstand overweldigen; mensen 'ondergaan' emoties, zij worden erdoor 'meegesleept' of 'overmand'. Men is beter af zonder dergelijke gemoedsbewegingen. Voor lijden geldt dit zeker! A-pathie ('apatheia') was het ideaal, omdat zij een ongestoorde werking van het verstand toestond. Deze wijsgerige opvattingen over de mens hadden ook invloed op de Godsleer. Wat men in de mens afkeurt, wil men ook aan God niet toeschrijven. Zo werd 'apatheia' niet alleen een ideaal voor de mens, maar ook een eigenschap van God.

Op grond van de zelfgenoegzaamheid (Grieks 'autarkeia'; Latijn 'aseitas') van God kwamen de kerkvaders tot dezelfde gevolgtrekking: God kan geen gevoelens en emoties hebben. God bestaat 'a se' – door zichzelf – dat wil zeggen: de schepping is zowel voor haar ontstaan als voor haar voortbestaan volledig van God afhankelijk, en daarom kan God op Zijn beurt natuurlijk niet weer van de schepping afhankelijk zijn. Maar als God niet van de wereld afhankelijk is, dan kan Hij ook niet lijden. Immers, lijden doe je altijd *aan of onder* iets. Nu is God zelf volmaakt, dus aan zichzelf kan Hij niet lijden. Als Hij zou lijden, zou dat moeten zijn aan iets buiten Hem. Maar dat zou Hem afhankelijk maken van iets buiten Hem, terwijl alles

Comment [dL1]: Onze discussie riep hier een verwijzing bij jou op naar Wolterstorff's 'Suffering Love'. Even hier aanhalen, stel ik voor, om aan te geven dat de lezer die een nadere nuancering wil kennen daar terecht kan.

³ Vgl. het prachtige artikel van Nicholas Wolterstorff, 'Suffering Love,' in: Thomas V. Morris (red.), *Philosophy and the Christian Faith* (Notre Dame, Ind. 1988), 196–237. Wolterstorff laat hier zien hoe Augustinus in zijn antropologie de opvattingen dat emoties iets minderwaardigs zijn nuanceert, maar voor soortgelijke nuancerings in zijn Godsleer terugdeinst

buiten Hem juist van Hem afhankelijk moet zijn. God kan dus niet lijden, en ook geen andere emoties hebben. Dat hoeft nog niet te betekenen dat God helemaal geen gevoelsleven kan hebben: de christelijke theologie heeft veelal wel een onveranderlijke gelukzaligheid aan God toe willen schrijven.

Die gelukzaligheid zelf wordt vervolgens ook weer als een argument tegen de mogelijkheid dat God lijdt aangevoerd. Gods gelukzaligheid is immers niet alleen van belang in verband met Gods zelfgenoegzaamheid. Als God niet gelukkig is, betekent dat ook, dat de mens niet tot heil kan komen. Voor Augustinus (354-430) bijvoorbeeld is het hoogste goed gelegen in de liefdesrelatie met God. Deze relatie maakt werkelijk gelukkig.⁴ Maar wat als God zelf niet volmaakt gelukkig is? Hoe kan het hoogste geluk bestaan in een relatie met iemand die zelf ongelukkig is? Zo schijnt het dat wie de gelukzaligheid van God ontkent, goede reden heeft om ook te twifelen aan de mogelijkheid dat de mens heil zal vinden in een liefdesrelatie met God.

Samenvattend: het vroege christendom had in zijn opvattingen over het menselijk gevoelsleven, over Gods zelfgenoegzaamheid en gelukzaligheid goede redenen om te geloven dat God onlijdelijk is. De overeenstemming van deze drie redenen verklaart hoe dit geloof uit kon groeien tot een rotsvaste overtuiging.

Het is niet moeilijk in te zien, dat de leer van de impassibiliteit van God moest leiden tot spanningen in de vroegchristelijke theologie. Immers, wanneer men

(1) God is onlijdelijk

zet naast

(2) Jezus is God

en

(3) Jezus heeft geleden

lijkt dit te leiden tot de contradictie

(4) De Onlijdelijke heeft geleden.

(2) en (3) vinden veel steun in het hele Nieuwe Testament. Zo stelt Jezus in het Johannes-evangelie dat Hij en de Vader één zijn (10:38) en dat wie Hem ziet, de Vader ziet (14:9; vgl. 1:18). In datzelfde evangelie behoort de kruisdood tot de kern van Jezus' missie (12:27; vgl. 15:13). Er staat niet, dat die eenheid bij de kruisdood verbroken wordt, noch wordt het voorbehoud gemaakt, dat wij aan het kruis de Vader niet zien.

(4) is dan ook niet een constructie van een godsdienstfilosoof op zoek naar een probleem, maar een adequate weergave van de positie van Cyrillus van Alexandrië (†444), en met hem van de hoofdstroom van de christelijke traditie.⁵ Hoe konden Cyrillus en de kerkelijke traditie deze paradox voor hun rekening nemen? Hoe konden zij zeggen dat in Christus de onlijdelijke God leed zonder zijn onlijdelijkheid op te geven? Het antwoord op deze vraag ligt in de leer van de *communicatio idiomatum*, volgens welke de eigenschappen (*idiomata*) zowel van Jezus' goddelijke natuur als van Jezus' menselijke natuur waarlijk aan de geïncarneerde Logos: (= het Woord, de tweede persoon van de triniteit) kunnen worden toegeschreven. Dat wij kunnen

Comment [dL2]: Voor redactie en zetter: aandacht voor dit teken.

Comment [dL3]: Hier introduceer je de theologische vakterm. Ik stel voor daarom toevoegen: (= het Woord, de tweede gestalte van de triniteit)

⁴ Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 4, 5, 13 en 18.

⁵ Er is overigens geen bewijs dat Cyrillus deze formule letterlijk zo heeft gebruikt. Zie Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* (Edinburgh 2000), i.h.b. 202–203. Ook Anselmus van Canterbury verdedigt de klassieke positie: *Cur Deus Homo* 18.

zeggen dat Maria ‘Moeder van God’ (*theotokos*) is, berust hierop. Indien Jezus naar zijn menselijke natuur uit Maria geboren is, staat de leer van de *communicatio idiomatum* ons immers toe om te zeggen dat de geïncarneerde Logos uit de maagd Maria geboren is, en dus dat God (in de zin van: de geïncarneerde Logos) uit Maria geboren is. Maar dezelfde die uit Maria geboren is, heeft geleden onder Pontius Pilatus, is gestorven en begraven. En als wij kunnen zeggen dat Maria Moeder van God is, kunnen wij derhalve ook zeggen dat God heeft geleden en is gestorven.

Twee nadere preciseringen. In de eerste plaats heeft de leer van de *communicatio idiomatum* twee aspecten: een ontologisch en een logisch aspect. In het bovenstaande gaat het steeds om wat wij van de geïncarneerde Logos *kunnen zeggen*; dat is het logische aspect. Dit logische aspect is gebaseerd op de veronderstelling dat in Jezus de goddelijke en de menselijke natuur waarlijk ongedeeld en ongescheiden zijn, zodat in Hem de eigenschappen van de Goddelijke en de menselijke natuur ècht aan de hele geïncarneerde Logos toekomen. Dit is het ontologische aspect; hier gaat het niet om wat wij kunnen zeggen, maar om wat daadwerkelijk het geval is. In de tweede plaats is het van belang om te onderstrepen dat de leer van de *communicatio idiomatum* wel zegt dat aan de geïncarneerde Logos alle eigenschappen van beide naturen toekomen, maar niet dat aan elk van beide naturen ook de eigenschappen van de ander toekomt. In Jezus heeft God geleden, maar niet de goddelijke natuur – die bleef onlijdelijk. De goddelijke natuur deelt niet de eigenschappen van de menselijke – en omgekeerd. De goddelijke natuur blijft onlijdelijk, en alleen in de incarnatie kan God lijden – middels het lichaam van Jezus, het ‘vles.’⁵

De gedachte dat God in Jezus, ondanks zijn onlijdelijke goddelijke natuur, *door middel van* zijn lichaam zou kunnen lijden wordt wel gezien als innerlijk tegenstrijdig. Aan de hand van een enigszins banale analogie – die slechts dit ene punt kan illustreren – is echter eenvoudig duidelijk te maken dat dit geen contradictie is. Een tuner/versterker kan ontvangen radiosignalen via de geluidsboxen weergeven. Toch, zo zou men kunnen zeggen, is het apparaat zelf stom (heeft het een stomme ‘natuur’); alleen in vereniging met of door middel van de boxen is het in staat is om geluid te produceren. Door de aansluiting van de boxen verandert het eigen, stomme, karakter van de receiver echter niet. De stomme produceert geluid (middels de boxen). Analooq hieraan zou men kunnen zeggen dat de goddelijke natuur van Jezus niet in staat is om te lijden, maar dat de vereniging met een lijdensvatbare menselijke natuur – en dus met een lichaam – de Logos in staat stelt om te lijden, zonder dat iets afgedaan wordt aan zijn onlijdelijkheid en daarmee goddelijkheid. Kortom: de traditionele opvatting dat in Jezus de Onlijdelijke heeft geleden is logisch alleszins verdedigbaar.

Voordat ik tot een bespreking van een alternatieve positie overga, wil ik nog signaleren dat de zojuist besproken traditionele opvatting van het lijden van Jezus zich uitstekend laat combineren met de traditionele motieven voor menswording zoals verwoord door Anselmus en anderen.⁶

3. *Het Britse kenoticisme: Hoe de Onlijdelijke zich in de incarnatie van Zijn onlijdelijkheid heeft ontleidigd*⁷

Volgens de klassieke kerkelijke leer bleef Jezus’ goddelijke natuur ook in zijn lijden onlijdelijk. Deze opvatting heeft echter niet iedereen kunnen overtuigen. Zo wordt vaak de vraag gesteld of deze positie uiteindelijk wel recht doet aan de Schrift. Kerntekst is dan het eerste deel van de Christushymne in Filippenzen 2: 6–8 (WV):

⁶ Meer hierover elders in deze bundel.

⁷ Over de thematiek van deze en de volgende paragraaf zie men: Frank Meessen, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes* (Freiburg i.Br. 1989).

Comment [dL4]: Voor redactie: kruisverwijzingen met Guus’ artikel.

Hij die bestond in goddelijke majesteit
heeft zich niet willen vastklampen
aan de gelijkheid met God.
Hij heeft zich van zichzelf ontdaan
en het bestaan van een slaaf aangenomen.
Hij is aan de mensen gelijk geworden.
En als mens verschenen
heeft Hij zich vernederd,
Hij werd gehoorzaam tot de dood,
tot de dood aan een kruis.

Allereerst een terminologische opmerking. Waar de vertaling ‘Hij heeft zich van zichzelf ontdaan’ heeft, leest het Grieks $\epsilon(\text{auto}\ \eta\ \epsilon)\kappa\epsilon/\eta\omega\sigma\epsilon\text{n}$ (*heauton ekenoosen*). Het aan *ekenoosen* verwante zelfstandig naamwoord is *kenosis*; van hier spreekt men veelal van de kenosis of zelfontleding van Jezus. Ook komt hiervandaan de aanduiding *kenotische theologie*, die gebruikt wordt voor die theologie die stelt dat de zelfontleding van Jezus zo ver is gegaan, dat de Logos in de incarnatie Zijn goddelijke eigenschappen heeft afgelegd.⁸ Dit betekent dan ook, dat de geïncarneerde Logos niet langer onlijdelijk was.

Paulus lijkt te zeggen dat Jezus zich niet heeft willen vastklampen aan de goddelijke majesteit die Hij had, dat Hij die heeft opgegeven, en zonder voorbehoud een slavenbestaan heeft aangenomen. Als men de tekst zo leest, heeft God zich aan het kruis van zichzelf ontleedigd. Waar de klassieke theologie de paradox beleed, dat aan het kruis de Onlijdelijke had geleden, lossen de kenotici deze paradox op, door te stellen dat aan het kruis de Onlijdelijke Zijn onlijdelijkheid opgaf. Ik zal mij hier concentreren op de Britse kenotici, maar het is goed om te beseffen dat het kenoticisme oudere wortels heeft. De kenotische christologie is sterk beïnvloed door Maarten Luthers *theologia crucis*,⁹ die verder werd uitgewerkt in de Tübinger en Gießener scholen. Tot een kenoticisme in de zojuist genoemde zin kwam het echter pas – mede onder invloed van Hegel (1770–1830) – in de Duitse theologie van de negentiende eeuw.¹⁰ Ik zal de kenotische positie hier echter niet bespreken aan de hand van deze Duitsers, maar aan de hand van hun Britse navolgers.¹¹ Een van hen is de inmiddels – onterecht! – vergeten Robert Paterson. Zijn *The Philosophy of the Atonement* (Glasgow 1892)¹² is een negentiende-eeuwse herneming van de aloude vraag: ‘Waarom moest God mens worden?’ In dat verband stelt Paterson onder meer het volgende:

God offerde zichzelf, ja verloochende zichzelf in de persoon van Jezus Christus. Onze Heiland was God die zich toonde in het vlees. Het was niet de helft van Hem, om het zo

⁸ Er zijn ook minder radicale vormen van kenoticisme, waarin bijvoorbeeld de geïncarneerde Logos de goddelijke eigenschappen niet aflegt, maar zich het gebruik ervan onzegt.

⁹ Twee recente studies: Eelco van der Veer, *Cruciale verborgenheid: Een studie naar de reikwijdte van Luthers theologia crucis* (Kampen 1992); Dennis Ngien, *The Suffering of God according to Martin Luther's 'Theologia Crucis'* (New York 1995).

¹⁰ De belangrijkste namen zijn: Ernst Sartorius (1797–1859), Karl Theodor Albert Liebner (1806–1871), Johann Christian Konrad von Hofmann (1810–1877), Gottfried Thomasius (1802–1875), Franz Hermann Reinhold Frank (1827–1894) en Wolfg. Friedrich Geß (1819–1891). Zie Isaac A. Dorner, ‘Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes,’ *Gesammelte Schriften aus dem Gebiet der systematischen Theologie Exegese und Geschichte* (Berlin 1883), 188–377, i.h.b. 199–241.

¹¹ In Groot-Brittannië moet men dan bijvoorbeeld denken aan Frank Weston (1871–1924), Clarence E. Rolt (1881–1981), William Temple (1881–1944), Bertrand R. Brasnett, en met name ook aan Charles Gore (1853–1932) en de groep rond *Lux Mundi*. Over Rolt, zie Brierley, ‘Early British Passibilists,’ 221–223; over Gore, Aad van Egmond, *De Lijdende God in de Britse Theologie van de Negentiende Eeuw* (Amsterdam 1986), 157–198.

¹² De citaten uit Patersons werk heb ik zelf, enigszins vrij, vertaald.

Comment [.5]: Ik weet niet of Boekencentrum ook het Griekse alfabet wil gebruiken. Anders alleen het nu tussen haakjes geplaatste. **Akkoord.**

te zeggen, of slechts één zijde van zijn complexe persoonlijkheid die leed. Ik prik mijn vinger. Het is niet het lagere deel van mij, het fysieke organisme, dat lijdt. *Ik* lijd. Het brein, de ziel, de geest, het ik zelf lijdt. En ik kan mij niet voorstellen dat de Goddelijke natuur of persoon van onze gezegende Heer kalm toeziet, onbewogen, onaangedaan door enig gevoel van verdriet of zorg, terwijl zijn bewustzijn onlosmaakbaar één is met de lagere en menselijke natuur, die de foltering en de doodstrijd van Getsemane en de vreselijke pijn van het kruis doorstond. Dit kan ik absoluut niet geloven. Ja, zelfs de Vader zelf leed in het lijden van de Zoon. De conclusie is dat de Goddelijke Persoon in de innigste eenheid van bewustzijn met de menselijke persoonlijkheid van de lijdende Jezus, onmogelijk aan alle pijn en lijden en zorg kon ontsnappen. Wel dan, door de menselijke natuur aan te nemen vernederde God zichzelf: in en door deze aanneming leed Hij met en voor de mens (18–19).

Comment [dL6]: Redactie: goddelijke en persoon klein of als vertaling laten staan?

Dit citaat is representatief voor het Britse kenoticisme.¹³ Waar traditioneel altijd beklemtoond werd, dat ook in de incarnatie de lijdende Logos onlijdelijk bleef, speelt die onlijdelijkheid nu – tenminste voor de *geïncarneerde* Logos – geen rol meer. Dit *hoeft* overigens niet te betekenen dat de onlijdelijkheid van de goddelijke natuur überhaupt ontkend wordt.

Levert dit kenoticisme nu ook nieuwe motieven voor de menswording op? Strikt logisch door redenerend lijkt dat wel het geval. Als de goddelijke natuur onlijdelijk is, maar deze onlijdelijkheid aflegt in de incarnatie, dan is het lijden van de geïncarneerde Logos een geheel ‘nieuwe ervaring’.¹⁴ Je zou kunnen zeggen dat God iets te weten komt wat God nog niet wist: hoe lijden voelt.¹⁵ Sommige Britse theologen trekken dan ook heel expliciet de conclusie dat God pas door de incarnatie zelf alwetend wordt. David Brown zegt het als volgt:

Sommige kinderen hebben de pech, te worden geboren zonder het vermogen pijn te ervaren. Tenzij zij tijdig leren, de gevolgen van hun handelingen te onderscheiden, zullen zij zichzelf per ongeluk verwonden, soms zelfs doden. Wanneer ze de volwassen leeftijd halen, zullen zij inmiddels de gevolgen van hun handelingen overzien, ook al hebben ze nog nooit pijn ervaren. Zo is het volgens mij ook met God. Zonder de incarnatie zou Hij de consequenties van pijn al volmaakt kennen, maar pas door de incarnatie kan Hij weten, hoe het voelt, een van ons te zijn.¹⁶

Hier wordt de aanname van lijdensvatbaarheid een eigenstandig motief voor menswording: om alwetend te *kunnen zijn*, *moet* God mens worden.

4. *Van kenoticisme naar passibilisme: waarom God lijdensvatbaar is*

De gedachte dat pas de incarnatie God volledige alwetendheid heeft gebracht, heeft nooit op brede steun kunnen rekenen. Theologen die van mening zijn dat impassibiliteit en alwetendheid niet samengaan, zullen in het algemeen aan God ook buiten de incarnatie onlijdelijkheid

¹³ Zie hierover bijv. Lewis B. Smedes, *The Incarnation: Trends in Modern Anglican Thought* (Kampen 1952).

¹⁴ Zo Jürgen Moltmann in een bepaald stadium van zijn werk. Een goed overzicht en analyse bij Paul S. Fiddes, *The Creative Suffering of God* (Oxford 1988), 8–9.

¹⁵ Over de vraag of je zelf geleden moet hebben, om te kunnen weten hoe lijden voelt, zie – uit een veelheid van literatuur – Marcel Sarot, ‘Gods volmaakte kennis,’ *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 46 (1992), 23–33; Yujin Nagasawa, ‘Divine Omniscience and Experience,’ *Ars Disputandi* 3 (2003) <www.ArsDisputandi.org>.

¹⁶ David Brown, ‘The Problem of Pain,’ in: Robert Morgan (ed.), *The Religion of the Incarnation* (Bristol 1989), 55 (mijn vert.).

ontzeggen: de goddelijke natuur zelf is lijdensvatbaar.¹⁷ De *kenosis* blijft nu niet langer beperkt tot de geïncarneerde Logos, maar heeft ook betrekking op God de Vader.¹⁸ In feite hebben wij hier te maken met een geradicaliseerd kenoticisme, dat vanuit de christologie oprukt tot in de godsleer. Waarop is deze radicalisering gebaseerd? Een voorname rol speelt de aloude gedachte dat Jezus niet slechts God *is* (dat zou zich volgens de leer van de *communicatio idiomatum* eventueel nog laten verenigen met de gedachte dat God onlijdelijk is), maar dat Hij ook de meest definitieve en volmaakte *openbaring is* van wie God is. Wie Jezus ziet, ziet de Vader (Joh. 14:9; vgl. 1:18). Maar als de kruisdood tot de kern van Jezus' missie behoort (zoals in hetzelfde Johannes-evangelie gesuggereerd), zou het wel vreemd zijn om juist aan die kruisdood geen openbarende waarde toe te kennen met betrekking tot God de Vader. Dit geldt eens te meer wanneer men tot het inzicht komt dat 'lijden' niet slechts karakteristiek is voor het eind van Jezus' leven, maar voor zijn hele leven (Karl Barth), en dat de evangeliën derhalve 'lijdensgeschiedenissen met uitvoerige introducties' (Martin Kähler) zijn. Dat juist het feit dat Jezus de zelfopenbaring van God is, leidt tot de introductie van kenoticisme in de Godsleer, laat zich aan talloze citaten illustreren. Ik geef er hier twee. Het eerste komt uit een tamelijk recent boek van de Noord-Amerikaan Douglas John Hall:

Als het werkelijk God is die in en door de gekruisigde wordt geopenbaard, hoe kunnen wij dan überhaupt over 'impassibiliteit' blijven spreken, zonder dit spreken aan een grondige christologische herziening te onderwerpen?¹⁹

Dat een soortgelijke conclusie begin twintigste eeuw al getrokken werd, toont het volgende goedvolle citaat uit een werk van een andere Noord-Amerikaan, Charles Allen Dinsmore:

In Jezus van Nazaret voelde het eeuwige Woord de pijnscheuten van het kruis. Maar die drie uren van pijn waren geen stuiptrekking die eindigde in ongebroken vreugde. Zij waren symbool van een blijvend gevoel. Wat Jezus ervoer in spirituele afkeer van de zonde, en in zijn lijden daaraan, is een openbaring van een onveranderlijk bewustzijn in God. Zoals de uitbarsting van de vulkaan voor enkele uren het elementaire vuur uit het binnenste van de aarde onthult, zo was het licht op Calvarie het doorbreken van de aard van de Eeuwige zelf door de historische omstandigheden heen. Er stond een kruis in het hart van God voor er een geplant werd op die groene heuvel buiten Jeruzalem. En nu dat houten kruis weer is neergehaald, blijft het kruis in het hart van God, en het zal daar blijven zolang er één zondige ziel is om voor te lijden.²⁰

In de hedendaagse theologie is de weerstand tegen de klassieke leer van de onlijdelijkheid van God zo sterk, zo hebben wij al gezien,²¹ dat bijvoorbeeld de Anglicaanse kerk zelfs in officiële leerstellige documenten afstand neemt van deze oude leer. Deze ommezwaai is niet vanuit de christologie alleen te verklaren. Er ligt ook een nieuwe lezing van de verhalen van het Oude

¹⁷ Zo bijv. het rapport *We Believe in God* (London 1987) van de 'Doctrine Commission of the Church of England,' waarin gesteld wordt dat 'Christians, at least in the mainstream traditions, do not say that God as God has to go through suffering in order to learn, develop or mature' (159), terwijl 'the issue of the suffering of God is confronted, and belief in an impassible God is discarded' (ix).

¹⁸ De gedachte van een *kenosis* van de Vader vond ik al gesuggereerd in Andrew M. Fairbairn, *The Place of Christ in Modern Theology* (London 1897), 484, 552.

¹⁹ Douglas John Hall, *God and Human Suffering* (Minneapolis 1986), 215 (mijn vert.).

²⁰ Charles Allen Dinsmore, *Atonement in Literature and Life* (Boston 1906), 232–233 (mijn vert.). Over contacten tussen Amerikaans en Brits passibilisme, zie Brierley, 'Early British Passibilists,' 229. Een Brits voorbeeld van dezelfde redenering treft men in: Henry Maldwyn Hughes, *What is the Atonement?* (London 1924), 95, 102.

²¹ Noot 16 boven.

Testament aan ten grondslag.²² En verder speelt een rol, dat voor het gevoel van velen niets God zo geloofwaardig maakt voor hen die lijden, als een mee-lijden van God.²³ Tenslotte moet hier genoemd worden dat in de hedendaagse theologie – en in de hedendaagse beleving – meer dan in de vroegchristelijke beleving en het oudkerkelijk dogma liefde tot hét definiërende kenmerk van God is geworden. En liefde is geen liefde, zo stelt men dan, wanneer zij niet tenminste de mogelijkheid van lijden inhoudt.²⁴ Deze achterliggende motieven stip ik hier slechts aan en laat ik verder onbesproken, om wel de vraag aan de orde te stellen wat in deze gedachtegang het motief voor de menswording zou moeten zijn.

Ik doe dat aan de hand van twee theologen: Eli Stanley Jones (1884–1973) en Vincent Brümmer (*1932). Jones was een zendeling in India die 28 boeken schreef waarin hij aan de hand van concrete voorbeelden en verhalen theologisch inzichten verwoordt. In *Christ and Human Suffering*²⁵ vertelt hij het volgende verhaal. Toen twee jonge mannen in de Ashram (commune) van Mahatma Gandhi iets verkeerd gedaan hadden, brak zijn hart. Hij had zuiverheid gepreekt aan India, en nu deed onzuiverheid zijn intrede in zijn eigen gemeenschap. Van puur verdriet vastte hij zes dagen. Pas na die zes dagen kon hij de twee jongens vergeven. Nu zou het niet langer een goedkope vergeving zijn. En Jones voegt hieraan toe: als Gandhi de jongens vergeven had op grond van zijn gezag als hoofd van de Ashram, dan was dat een goedkope vergeving zonder morele kwaliteit geweest. Pas nu hij er zelf voor geleden had, kon hij echt vergeven. Vergeving is kostbaar, en wie vergeeft, betaalt, zo is de gedachte.

Als God ons op grond van zijn almacht vergeving aanbiedt, dan ben ik ervan overtuigd dat we die niet kunnen aanvaarden. Zij zou morele kwaliteit ontberen. Zij zou goedkoop zijn. Maar als Hij ons vergeving aanbiedt, niet op grond van zijn almacht maar van zijn zelfopoffering – als Hij vergeving aanbiedt met een door spijkers doorboorde hand, dan kan onze morele gevoeligheid deze aanvaarden.

Menswording en lijden van de Logos houden dus hun plaats in de verzoening:

Dit uiterlijke kruis dat in de geschiedenis werd opgericht is een teken van dat inwendige kruis dat op het hart van God drukt. Gebonden aan onze zintuigen, konden wij dat inwendige kruis op Gods hart niet zien totdat het voor ons waarneembaar werd opgericht. De Italiaanse schilder die de nagels die in Jezus' handen gedreven waren, door het kruishout heen liet reiken tot in de handen van de Vader, achter het kruis, verbeeldde de rauwe waarheid (168).

Het kruis openbaart dus het verzoenende lijden van God, dat reeds voor het kruis op Golgota begon. Waren menswording en kruis dan nog nodig voor die verzoening? Of openbaarden zij een verzoening en een vergeving die onafhankelijk van en voorafgaand aan het kruis reeds plaatsgevonden hadden? Bovenstaande citaten suggereren dat het feit dat de zelfgave van God al vóór en onafhankelijk van het kruis van Jezus plaats had gevonden, voor Jones dit kruis niet overbodig maakt. Wij konden het doorwonde hart van God niet zien, voor het op Golgota voor ons aanschouwelijk werd gemaakt. Nog duidelijker is op dit punt Vincent Brümmer, die stelt:

²² De beste studie op dit gebied is nog steeds: Abraham Joshua Heschel, *The Prophets* (New York 1962); over de interpretatie van kerntekst 1 Samuël 15, zie mijn 'Does God Suffer? A Critical Discussion of Thomas G. Weinandy's *Does God Suffer?*', *Ars Disputandi* 1, 2001 <www.ArsDisputandi.org>.

²³ Voor een bespreking van dit argument verwijs ik naar mijn 'Auschwitz, Morality and the Suffering of God,' *Modern Theology* 7 (1991), 135-152.

²⁴ Voor een bespreking van dit argument verwijs ik naar mijn *God, Passibility*, 80–91.

²⁵ London 1933. Het verhaal over Gandhi staat op p. 182, het weergeven citaat op 183.

Comment [dL7]: deze zin klopt niet, maar je kunt hem op verschillende manieren kloppend maken, dus dat laat ik aan jou over.

Het lijden van Christus is niet enkel de paradigmatische *openbaring* van Gods verzoenende vergeving. Deze openbaring is ook een *noodzakelijke voorwaarde*, wil deze vergeving tot verzoening kunnen leiden. ... Door de zonde zijn wij vervreemd geraakt van God. ... Deze vervreemding heeft geleid tot onwetendheid. Het is niet alleen zo dat wij God niet kennen; we weten zelfs niet wie God is. Om deze reden hebben wij het vermogen verloren om de verzoening met God te zoeken. ... Wij kunnen de goddelijke vergeving niet zoeken, want we weten niet of God lankmoedig genoeg is om te vergeven. Wij kunnen in feite zelfs geen berouw hebben, want we weten niet wie we kwaad gedaan hebben. En als we geen berouw kunnen hebben, kan God ons geen vergeving schenken. Er kan immers geen werkelijke vergeving zijn, tenzij de zondaar berouw heeft van zijn zonde, weet wie hij kwaad gedaan heeft, en met andere gedachten bij hem terugkomt.²⁶

Kortom, vergeving veronderstelt berouw. Je kunt niet iemand vergeven die zelf nog volledig achter zijn misstap(pen) staat. Zo iemand beseft niet eens dat hij vergeving nodig heeft. Om tot dat besef te komen, moet iemand weten (1) dat hij kwaad gedaan heeft, (2) wie hij kwaad gedaan heeft, en (3) waarin dat kwaad bestaat. Die kennis heeft de mens verloren, en moet hem geopenbaard worden. Hier komt bij, zo lijkt Brümmer te suggereren, dat de mens God pas om vergeving zal vragen wanneer duidelijk is dat het zin heeft om dat te doen, omdat God vergevingsgezind is. Die vergevingsgezindheid wordt ons pas aan het kruis geopenbaard.

Brümmer lijkt er zo inderdaad in te slagen, om de heilsnoodzakelijkheid van menswording en kruis theologisch te waarborgen. Waren menswording en kruis niet nodig om Gods verzoenend lijden te openbaren? Op het eerste gezicht is deze redenering geloofwaardig, maar vanuit de geschiedenis van de theologie moeten er forse vraagtekens bij worden gesteld. Heel kort gezegd zijn mijn twijfels bij de positie dat de openbaring van Gods verzoenend lijden de reden voor de Incarnatie was, ingegeven door het feit dat Gods lijden veel meer nadruk heeft gekregen in de joodse traditie, waarin de menswording van de Logos niet geaccepteerd is, dan in de christelijke.

Boven heb ik al gesteld dat een nieuwe lezing van het *Oude Testament* bijdraagt aan de overtuiging dat God lijdensvatbaar is. Volgens deze nieuwe lezing schrijft het Oude Testament een antropomorf gevoelsleven aan God toe. God heeft lief (Jes. 63:9), God heeft berouw (Gen. 6:6), schept behagen (Jes. 65:12), kent vreugde (Zef. 3:17) en is barmhartig (Ex. 34:6), maar ook kan God naijverig (Ex. 20:5) en vertoornd (Hos. 11:9) zijn en haten (Am. 5:21). Het is beslist niet zo dat alleen in de verhalende gedeelten van het Oude Testament gevoelens en emoties aan God worden toegeschreven, zodat men deze antropomorfismen zou kunnen verklaren door te zeggen dat zij slechts het verhaal 'opleuken.' Integendeel, juist in de meer generaliserende passages van het Oude Testament, waar kort in een soort belijdenis wordt samengevat wie JHWH is, treft men emotietermen veelvuldig aan: 'JHWH, JHWH, een God barmhartig en genadig, die niet snel vertoornd raakt, groot in liefde en trouw, die goedheid bewijst aan duizenden, die ongerechtigheid, overtreding en zonde vergeeft, maar een schuldige niet ongestraft laat en de ongerechtigheid van vaders straft in hun kinderen en kleinkinderen...' (Ex. 34:6-7). Deze tekst, die op veel plaatsen en in veel vormen terugkeert in het Oude Testament, wordt niet gepresenteerd als een menselijke conclusie uit Gods heilshistorisch handelen, maar als een directe zelfopenbaring van God. Kennelijk behoort de passibiliteit van God tot het centrale getuigenis van het Oude Testament.²⁷ Als dat echter zo is, als Gods lijdensvatbaarheid, ontferming en vergevingsgezindheid in het Oude Testament al volop geopenbaard zijn, dan rijst de vraag of menswording en kruis nog wel *noodzakelijk* waren om juist deze feiten te openbaren.

²⁶ Vincent Brümmer, *Liefde van God en mens* (Kampen 1993), 200. Vgl. ook 184 en 199.

²⁷ Terence E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective* (Philadelphia 1984), 24–29.

Deze vraag doet zich met des te meer kracht voor, wanneer men beseft dat juist de joden, die zich alleen beroepen op de Hebreeuwse Schrift en niet op de getuigenissen over Jezus, de lijdensvatbaarheid van God het krachtigst vanuit de Schrift hebben beargumenteerd. Ik noemde boven al het beroemde boek van Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*; de Duitse dissertatie *Die Prophetie*²⁸ waarop de centrale thesen van dit boek over de *pathos* van God teruggaan, is de eerste wetenschappelijk-exegetische studie van de twintigste eeuw waarin serieus werk wordt gemaakt van de lijdensvatbaarheid van God in de bijbel. En terwijl de christelijke traditie tot halverwege de negentiende eeuw vrijwel unaniem de onlijdelijkheid van God beleed,²⁹ was in de joodse traditie reeds bij de rabbijnen een sterke stroming aanwezig die Gods gepassioneerde betrokkenheid beklemtoonde.³⁰ Als menswording en kruisdood dus primair bedoeld waren als *openbaring* van de vergevingsgezinde lijdensbereidheid van God zelf, dan is er iets misgegaan: de joden – die menswording en kruis verwerpen – hebben deze lijdensbereidheid beter gevat dan de christenen. In dit licht bezien leidt de positie van Jones en Brümmer tot de gevolgtrekking, dat menswording en kruisdood onnodige, en bovendien mislukte pogingen tot zelfopenbaring van God zijn.

Kortom, de heilsnoodzakelijkheid van lijden en kruis kan niet bestaan in de noodzakelijke openbaring van Gods verzoenende lijdensbereidheid. Betekent dit dat voor hen die geloven dat God lijdensvatbaar is, menswording en kruis inderdaad slechts een illustratieve en geen constitutieve functie hebben?

5. *Waarom de lijdende God mens moest worden*³¹

In de westerse theologie is – met een beroep op Anselmus – verzoening vaak versmald tot vergeving. De mens heeft gezondigd tegen God, en behoeft daarom Gods vergeving. Hij moet zijn schuld erkennen, maar dat is niet voldoende; daarnaast is er genoegdoening nodig of moet er straf worden gedragen, kortom, moet worden geleden. God zelf heeft dat lijden op zich genomen – volgens de traditionele leer aan het kruis, volgens een theologie van de lijdende God ook al voorafgaand aan en onafhankelijk van het kruis. Als het in de verzoening inderdaad gaat om vergeving en niet meer dan dat, dan leidt een passibilistische theologie bijna onontkoombaar tot de conclusie dat menswording en kruis niet noodzakelijk zijn voor de verzoening, maar deze slechts openbaren. Maar is het inderdaad zo, dat het bij verzoening alleen om vergeving gaat? De term ‘verzoening’ lijkt in die richting te wijzen. Dit is een term die wij eigenlijk altijd gebruiken voor het herstel van een gebroken relatie tussen twee personen – mensen, of mens en God. Wanneer mensen zich weer verzoenen, maken ze het weer goed en is hun relatie hersteld. Dezelfde gedachte zit in het Engelse ‘atonement,’ dat etymologisch at-one-ment (weer-eenwording) betekent.

In de *verlossing*³² van de mens gaat het echter om meer dan alleen het herstel van een gebroken relatie. Hier gaat het niet slechts om het herstel van een relatie, maar om het herstel

²⁸ Krakau 1936.

²⁹ Dat zelfs in patripassianisme en theopaschitisme – al zouden de termen anders doen vermoeden – de *impassibilitas Dei* wordt gerespecteerd laat ik zien in: ‘Patripassianism, Theopaschitism and the Suffering of God,’ *Religious Studies* 26 (1990), 363–75; ‘Patripassianism and the Impassibility of God,’ *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 72 (1996), 73–81.

³⁰ Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (München 1968); id., *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung* (Leiden 1978).

³¹ De in deze paragraaf gesuggereerde interpretatie van menswording en kruis ontleen ik aan een ongepubliceerde lezing van Kathryn Tanner, ‘The Cross and Sacrifice,’ gehouden op het congres van de Society for the Study of Theology over ‘Theologies of the Cross’ in Newcastle, april 2003. Tanner koppelt deze niet aan een theologie van een lijdende God.

van *de mens zelf*, die tot diep in haar wezen door de zonde en haar gevolgen is aangedaan. Het menselijk kunnen, kennen en willen zijn door de zonde aangetast; sterker nog, de gevolgen van de zonde raken niet alleen de mens, maar de hele schepping. Het is in dit herstel van de ware menselijkheid, en niet alleen in de verzoening, dat menswording en kruis hét verschil maken, zo lezen wij op talloze plaatsen bij de kerkvaders. De gedachte is dan, dat zoals zonde en onvolmaaktheid op een of andere wijze besmettelijk zijn, en niet slechts sommige mensen geïnfecteerd hebben, maar allen, ook de zondeloosheid en volmaaktheid van Jezus besmettelijk zijn, zodat in beginsel de hele mensheid erdoor zou kunnen worden ‘aangestoken.’ Vaak wordt dit verwoord op een wijze die voor de hedendaagse mens niet langer aanvaardbaar is, bijvoorbeeld wanneer Gregorius van Nyssa (338/339–na 394) de dood personifieert en stelt dat deze, met het aas van Jezus’ menselijke vlees, ook het haakje van zijn onsterfelijke goddelijkheid heeft doorgeslikt. Daardoor is de dood van zijn kracht ontdaan, want waar Leven is, kan geen dood zijn.³³ Het is de personificatie van de dood die deze articulatie voor ons implausibel maakt: alsof de dood een persoon is, die door iets verkeers te eten vergiftigd kan worden.

Dezelfde gedachte kan echter ook op andere wijze verwoord worden, zoals bij Gregorius van Nazianze (±300–390): door de incarnatie draagt het Woord ‘mij en het mijne in zichzelf, om in zich het boze te verteren zoals het vuur de was of de zon de van de aarde opstijgende nevel, zodat ik door deze vermenging aan zijn natuur deelheb.’³⁴ Of, opnieuw met een beeld van Gregorius van Nyssa, ‘hoewel Christus onze vuiligheid op zich nam, werd Hij er zelf niet door besmeurd, want in zichzelf reinigt Hij de vuiligheid, want, zo staat er geschreven, het licht heeft in de duisternis geschinen, maar de duisternis heeft het niet overwonnen.’³⁵ In deze passages wordt gesuggereerd dat Jezus, door de menselijke natuur aan te nemen, deze van binnenuit heeft gereinigd en genezen.

Hier ligt denk ik een belangrijke clou voor een hedendaags begrip van wat God bewoog, mens te worden. Vergeving was ook zonder menswording en kruis mogelijk. Mensen vergeven elkaar, en God vergeeft reeds in het Oude Testament. Vergeving is echter onvoldoende om de mens aan de machten van zonde en kwaad te onttrekken. Daartoe is heling of genezing nodig. Die genezing kan niet van buitenaf gebeuren; dit kan slechts van binnenuit. Dit vergt een veel intiemer ingaan van God in de menselijke natuur dan voor vergaving is vereist, en dat is precies wat in de incarnatie is gebeurd. Uiteraard moet men de effectiviteit van de incarnatie niet opvatten als instant-effectiviteit, alsof de incarnatie op zich (de geboorte van Jezus) zou voldoen voor dit genezingsproces. Dan zou het kruis overbodig worden. Door de verschillende fasen van het menselijk leven van geboorte tot overlijden door te maken, heeft Jezus ze geheiligd en geneeeld. Ook hier werkt Gods genade in een historisch proces: ‘Het kind groeide op en werd krachtig, en het werd vervuld met wijsheid’ (Luc.2:40). Volgens deze interpretatie van de menswording is de verlossing van de mens geen reactie van de Vader op het werk van de Logos, maar werkt de Vader onze verlossing door de Logos. Wij hebben hier dus te maken met een voluit constitutieve interpretatie van menswording en kruis, en niet langer met een illustratieve.

6. Samenvatting en slotopmerkingen

³² Ik gebruik hier bewust de term ‘verlossing’ als een bredere term dan ‘verzoening’; bij verzoening gaat het om de relationele aspecten van de verlossing.

³³ Gregorius van Nyssa, *Grote Catechismus* 24 (Engelse vert. in de *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 2nd series vol. 5, 494).

³⁴ Gregor von Nazianz, *Orationes Theologicae* Griechisch Deutsch (Freiburg i.Br. 1996), IV 6 (232–233) (eigen vertaling).

³⁵ Gregorius van Nyssa, *Antirrheticus aduersus Apollinarium* 26, gecit. bij Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith* (Edinburgh 1988), 162.

Comment [dL8]: Redactie: Let op teken.

Van oudsher heeft de christelijke kerk geloofd dat zonder menswording en kruis van Jezus, de mensheid niet verlost zou zijn. Dit geloof ging samen met de opvatting dat de Vader onlijdelijk was, en dat God pas in en door de incarnatie kon lijden. De laatste decennia is deze onlijdelijkheid van God in de theologie steeds meer op losse schroeven komen te staan, en is het inzicht gerijpt dat God van nature lijdensvatbaar is. Het kruis is dan een openbaring van die lijdensvatbaarheid, en niet langer noodzakelijk voor ons heil. Is het ook mogelijk om de gedachte dat God lijdensvatbaar is, te combineren met geloof in de heilsnoodzakelijkheid van menswording en kruis, zo was mijn vraag. Die vraag heb ik positief beantwoord: wanneer men verlossing niet beperkt tot vergeving, maar ziet als een radicale heling van de menselijke natuur, dan wordt begrijpelijk dat deze verlossing een indalen van God tot in het diepste wezen van de mens vereist, zoals die in de menswording is gegeven.

Tenslotte. Ik ben mij er terdege van bewust, dat er veel vragen overblijven. Hoe kan Gods eenwording met de menselijke natuur van de ene mens Jezus consequenties hebben voor de menselijke natuur überhaupt? Hoe kan het, dat deze consequenties niet zichtbaarder worden, en zich niet empirisch laten vaststellen? Zo zijn er nog veel meer vragen. Dit soort vragen kan men echter bij elk ontwerp in de soteriologie stellen, en volstaat niet om zo'n ontwerp onderuit te halen. Het laat slechts zien, dat het mysterie van onze verlossing uiteindelijk ons verstand te boven gaat. Dit ontslaat de theoloog niet van de plicht, te onderzoeken hoe zij dit mysterie het beste denkend kan benaderen. In deze bijdrage heb ik geprobeerd, in het licht van ontwikkelingen in de hedendaagse cultuur en theologie hiertoe een aanzet te geven.

Comment [dL9]: Dit is toch niet zo, dacht ik: het draait niet om het feit dat God kan lijden door de incarnatie, maar dat God door de incarnatie zich identificeert met de partij die genoegdoening moet geven. Deze motivatie van de menswording zet daardoor net iets donkerder aan dan nodig: *identificatie* motiveert, en van daaruit lijden. Verder is de gedachte dat 'God van nature lijdensvatbaar is' te breed geformuleerd, want ook binnen de klassieke positie is deze gedachte te verantwoorden: lijdensvatbaar is Hij van nature, als Hij dat niet zou zijn, zou Hij niet zelf in Christus kunnen lijden – iets wat de orthodoxe positie toch beweert. Marcel zou eerder moeten afstevenen op zoiets als 'lijdend is Hij van nature', wil hij het verschil met de klassieke positie vastleggen. Vergelijk mijn opm 29. Hier ligt nog veel stof voor discussie. De positie die Nico mij wil laten innemen (lijdend van nature) wijs ik af; dat zou het lijden in God vereeuwigen. De positie die Nico voor de klassieke houdt, is m.i. door de kerk afgewezen, en is niet die van de klassieke theologie, maar die van mensen als Von Balthasar. Guus: dit was niet van Nico, maar van mij. Ik zal het artikel van Nico over v. Balthasar lezen, want kennelijk begeef ik me op diens lijn!