

## Een bewogen Beweger?

Sarot, M.

*Published in:*  
Hoe is uw Naam?

*Publication date:*  
1995

[Link to publication](#)

*Citation for published version (APA):*

Sarot, M. (1995). Een bewogen Beweger? Over de (on)lijdelijkheid van God. In G. van den Brink, & M. Sarot (Eds.), *Hoe is uw Naam?: Opstellen over de eigenschappen van God* (pp. 117-137). Kok.

### 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.

## 6. Een bewogen Beweger?

### Over de (on)lijdelijkheid van God

*Marcel Sarot*

#### *1 Inleiding*

Volgens de Griekse filosoof Aristoteles (384-322 v.Chr.) is God de onbewogen Beweger. God zelf is onbewogen, maar Hij zet de wereld in beweging zoals een geliefde haar minnaar: God is het einddoel van alle streven van de wereld. Het christendom heeft God veelal in een andere zin als een onbewogen Beweger gekenschetst: Hij die onze harten beweegt tot liefde voor Hemzelf en de medemens, is zelf niet aan emoties – de wisselende gemoedsbewegingen die kenmerkend zijn voor ons mensen – onderworpen. Hij beweegt ons, maar blijft zelf onbewogen. In onze tijd lijkt deze 'onlijdelijkheid' van God niet langer aanvaardbaar, omdat zij ervaren wordt als 'onverschilligheid'. Trendgevoelige theologen leggen tegenwoordig zo veel nadruk op Gods passibiliteit (vatbaarheid voor gevoelens en emoties), dat een meer behoudend theoloog als de Brit Colin Gunton zelfs van 'theologisch sentimentalisme' meent te moeten spreken. In het onderstaande zal ik nagaan wat de Bijbel en de traditie ons in dezen te zeggen hebben, en hoe wij het midden kunnen houden tussen een Godsbeeld dat God voorstelt als onverschillig enerzijds en theologisch sentimentalisme anderzijds.

#### *2 Waarom zou God onlijdelijk zijn?*

Waarom zou God *niet* kunnen lijden en onbewogen moeten zijn? Voor het antwoord op deze vraag wenden wij ons tot de kerkvaders; zij hebben de onlijdelijkheid van God binnen het christendom het eerst op de agenda gezet en verdedigd. En de kerkvaders op hun beurt kunnen wij niet los zien van de Griekse wijsbegeerte. Onder invloed van deze laatste kwamen de kerkvaders tot drie soorten argumenten tegen de gedachte dat God lijdt: (1) argumenten die zich baseren op de verwerpelijkheid van gevoelens en

emoties; (2) argumenten die zich baseren op de zelfgenoegzaamheid van God en (3) argumenten die zich baseren op de gelukzaligheid van God. Ik zal deze drie soorten argumenten nu kort bespreken.

Voor Griekse filosofen en door hen beïnvloede kerkvaders waren emoties en gevoelens ronduit verwerpelijk (vgl. Sarot 1992, 32-43). 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. Mensen 'ondergaan' emoties, zij worden erdoor 'meegesleept' of 'overmand' en zijn zo als het ware passieve slachtoffers van hun emoties. De emoties of 'pathè' zijn onredelijke gemoedsbewegingen, die het verstand overweldigen. Wanneer men nu, zoals de Stoïcijnen, het hoogste ideaal voor de mens ziet in een leven overeenkomstig de rede, dan moet men het gevoelsleven wel negatief beoordelen. Voor de Stoïcijner Zeno (4<sup>e</sup> eeuw v. Chr.) is een emotie een 'ziekte van de ziel'. Apathie ('apatheia') werd gezien als een nastrevenswaardig ideaal, omdat zij een ongestoorde werking van het verstand toestond. Natuurlijk hebben dergelijke wijsgerige opvattingen over de mens ook invloed op de Godsleer. Wat men in de mens afkeurt, zal men ook aan God niet willen toeschrijven. Zo werd 'apatheia' niet alleen een ideaal voor de mens, maar ook een eigenschap van God. Reeds de voorchristelijke Grieken stelden dat het goddelijke 'apathos' moest zijn (Frohnhofen 1987, 61-90), en de kerkvaders spreken het hen na (Frohnhofen 1987, 127-231; Mozley 1926, 7-109). Natuurlijk verwoorden zij het iets anders. De kerkvaders spreken over 'God', niet over 'het goddelijke', en als zij hun afwijzing van de emoties kracht bij willen zetten, stellen zij dat emotie in zichzelf *zondig* is – en dat is weer iets wat de voorchristelijke Grieken niet deden. In grote lijnen sluiten de kerkvaders zich echter aan bij hun heidense voorgangers en nemen hun negatieve beoordeling van gevoelens en emoties en de daaruit volgende consequenties voor de godsleer zonder meer over.

Op grond van andersoortige overwegingen kwamen de kerkvaders tot dezelfde gevolgtrekking: God kan geen gevoelens en emoties hebben. Hun tweede argument baseerde zich op de zelfgenoegzaamheid (Grieks 'autarkeia'; Latijn 'aseitas') van God (vgl. Sarot 1992, 43-59). God bestaat 'a se' – door zichzelf – dat wil zeggen, Hij is noch voor het feit dat Hij bestaat, noch voor de wijze waarop Hij bestaat, afhankelijk van iets buiten Hem (vgl. het opstel van Immink in deze bundel). Als de schepping zowel voor haar ontstaan als voor haar voortbestaan volledig van God afhankelijk

is, dan kan God op Zijn beurt natuurlijk niet weer van de schepping afhankelijk zijn. Als de schepping van God afhankelijk is en God van de schepping, dan zouden wij een baron van Münchhausen-achtige situatie krijgen: in het verhaal van Rudolf Erich Raspe trekt de baron zichzelf aan zijn eigen haren uit het moeras. Zoiets kan in absurdistische anekdotes voorkomen, maar niet in onze werkelijkheid en ook niet in theologie die serieus genomen wil worden. 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 buiten Hem juist van Hem afhankelijk moet zijn. God kan dus niet lijden, en op analoge wijze valt te beredeneren dat Hij ook geen andere emoties kan 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 (Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I 26; Randles 1900; Creel 1986, 1, 132-139, 144-146, 163-165). Die gelukzaligheid maakt God niet afhankelijk van iets buiten Hem en is ook niet op een andere wijze in strijd met Gods volmaaktheid.

Het derde soort argumenten tegen het passibilisme (de opvatting dat God lijdensvatbaar of 'passibilis' is) baseert zich heel specifiek op deze gelukzaligheid van God (vgl. Sarot 1992, 59-65). Gods gelukzaligheid, zo wordt dan gesteld, is niet alleen van belang in verband met Gods zelfgenoegzaamheid. Als God niet gelukzalig 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 (*De moribus ecclesiae catholicae* 4, 5, 13 en 18; vgl. Brümmer 1993, 120-128). 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 twijfelen aan de mogelijkheid dat de mens heil zal vinden in een liefdesrelatie met God.

Samenvattend: het vroege christendom had zowel in zijn opvattingen over het menselijk gevoelsleven als in zijn opvattingen 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.

### *3Theologie in het spoor van de Bijbel*

Uit het feit dat de christenen van de eerste eeuwen verschillende goede redenen hadden om te geloven dat God onlijdelijk is, mogen wij niet afleiden dat er geen aanwijzingen in een andere richting waren. Dat is wel degelijk het geval: de Bijbel schijnt God als gevoelig en lijdensvatbaar te tekenen.

Het Oude Testament spreekt in zeer antropomorfe termen over God. God wordt geschilderd als mensvormig (Kuitert 1969, m.n. 5-6): de bijbelschrijvers spreken van Gods aangezicht (Ex. 33:11), mond (Num. 12:8), ogen, oren (2 Kon. 19:16), neus (Ex. 15:8), lippen en tong (Jes. 30:27), Zijn ledematen (Ex. 15:16, 33:22, Ps. 77:20) en Zijn hart (Gen. 6:6). Maar niet alleen naar Zijn uiterlijk wordt JHWH als mensvormig getekend; ook worden aan Hem een ziel (Richt. 10:16) en een mensvormig gevoelsleven toegeschreven (Fretheim 1984). Hij heeft lief (Jes. 63:9), Hij heeft berouw (Gen. 6:6), Hij scheidt behagen (Jes. 65:12), kent vreugde (Zef. 3:17) en is barmhartig (Ex. 34:6), maar ook kan Hij 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 een narratieve functie hebben: zij maken het verhaal aantrekkelijker. Integendeel, juist in de meer generaliserende passages van het Oude Testament, waar kort in een soort belijdenis wordt samengevat wie JHWH is, treft men emotie-termen 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 (Num. 14:18, Neh. 9:17, Ps. 86:15, 103:8, 145:8, Jer. 32:18-19, Joël 2:13, Jon. 4:2, Nah. 1:3), wordt niet gepresenteerd als een menselijke conclusie uit Gods heilshistorisch handelen, maar als een directe openbaring van God in een theofanie. Kennelijk behoort de passibiliteit van God tot het centrale getuigenis van het Oude Testament (Fretheim 1984, 24-29).

Het nieuwtestamentisch spreken over Gods emoties ligt duidelijk in het verlengde van het Oude Testament (Riedlinger 1983, 83-95; Frohnhofen 1987, 123-126). Ook hier wordt God getekend als barmhartig (Luc. 6:36), liefdevol (Rom. 5:8) en behagen scheppend (Heb. 13:16), maar ook als

vertoorned (Rom. 9:22), bedroefd (Ef. 4:30) en naijverig (2 Kor. 11:2); berouw en haat worden echter niet meer aan God toegeschreven. Nieuw is ook, dat de openbaring van Gods passibiliteit wordt ondersteund en gekleurd vanuit de openbaring van God in Jezus Christus. In het Johannes-evangelie stelt Jezus dat Hij en de Vader één zijn (10:38) en dat wie Hem ziet, de Vader ziet (14:9; vgl. 1:18). In dit verband is het niet zonder betekenis dat in het Johannes-evangelie de kruisdood tot de kern van Jezus' missie behoort (12:27; vgl. 15:13); het zou dan ook vreemd zijn om juist aan de kruisdood geen openbarende waarde toe te kennen met betrekking tot God de Vader (Galot 1976, 89-92).

In haar omgang met het bijbelse passibilisme is de theologie twee verschillende wegen ingeslagen. De theologie die op grond van de in de vorige paragraaf gegeven argumenten de vaste overtuiging is toegedaan dat God onlijdelijk is, interpreteert de Bijbel overeenkomstig die overtuiging. Deze bijbeluitleg kent een vaste structuur (Sarot 1992, 139-140): (1) de passibilistische uitspraak wordt bevestigd, (2) er wordt gesteld dat deze uitspraak niets zegt over het innerlijk leven van God en (3) er wordt gesteld dat deze uitspraak wel iets zegt over onze ervaring van Gods handelen. Als God straft, dan handelt Hij zoals mensen handelen wanneer zij boos zijn; daarom zegt de Bijbel dat God boos ('vertoorned') is (Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* Ia 19, 11 c). Of, zoals Anselmus (1033/34-1109) in het achtste hoofdstuk van zijn *Proslogion* over Gods barmhartigheid schrijft: 'Gij zijt barmhartig vanuit onze waarneming en niet vanuit Uw waarneming. Immers, wanneer Gij neerziet op ons ongelukkigen, dan voelen wij het effect van Uw erbarmen, terwijl Gij zelf geen affect voelt. Gij zijt dus barmhartig, omdat Gij de ongelukkigen redt en wie tegen U zondigt, spaart. En Gij zijt niet barmhartig, omdat Gij niet beroerd wordt door meelijden met ellende' (Steel 1981, 69). Een dergelijke interpretatie van bijbelteksten roept natuurlijk gelijk de vraag op: waarom zeggen de bijbelschrijvers dan niet 'God straft' in plaats van 'God toorn' en 'God helpt' in plaats van 'God is barmhartig'? Het klassieke antwoord op deze vraag werd reeds gegeven door de Joodse geleerde Philo van Alexandrië (ca. 30 v.Chr. - 45 na Chr.) in zijn traktaat over de onveranderlijkheid van God: zij die van nature minder begaafd zijn en geen goede opleiding hebben genoten, hebben behoefte aan eenvoudig, antropomorf spreken over God. Juist het spreken over de toorn van God kan dan functioneren als een heilzame dreiging die hen op het goede pad houdt. Kortom: wanneer de Schrift emoties toeschrijft aan God is dat met een pedagogisch doel en in het bijzonder gericht tot diegenen die helaas een dieper inzicht moeten ontberen (*Quod Deus sit*

*immutabilis* 60-69; over Philo zie Van der Horst 1993; vgl. Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* Ia 1, 9c en Johannes Calvijn, *Institutio* I 13, 1).

Niet altijd heeft de theologie het bijbelse passibilisme op deze wijze weg-verklaard. Zelfs Origenes (ca. 185-254/5) (Frohnhofen 1987, 192-212; Van den Broek 1993, 30-31), die zich in het algemeen een geestdriftig verdediger van de onlijdelijkheid betoont, zegt in een preek over Ezechiël 16:

Onze Heiland daalde af naar de aarde uit medelijden met de mensheid. Hij leed ons lijden, al voordat Hij aan het kruis leed en besloot ons vlees aan te nemen. Als Hij niet met ons meegeleden had, zou Hij geen mens geworden zijn. ... Wat voor soort lijden onderging Hij vanwege ons? Het was een lijden uit liefde. Ondergaat ook de Vader zelf, de God van het universum, lankmoedig, vol compassie en mede-lijden, niet op een of andere manier dit lijden? ... God neemt dus onze gesteldheid aan, zoals de Zoon van God onze emoties draagt. Ook de Vader zelf is dus niet onlijdelijk. Als wij tot Hem bidden, erbarmt Hij Zich en lijdt mee.

Ook in de dialoog *Ad Theopompum*, die wordt toegeschreven aan Origenes' leerling Gregorius de Wonderdoener (ca. 213 - ca. 270), wordt over een lijden van God gesproken (vgl. Frohnhofen 1987, 213-220). Geeft Origenes reeds een eerste nadere bepaling van Gods lijden als een 'lijden uit liefde', Gregorius werkt dit verder uit. Volgens Gregorius verschilt Gods lijden in drie opzichten van het lijden van mensen. Ten eerste is menselijk lijden vanwege de zonde nooit geheel onverdiend, terwijl Gods lijden wel onverdiend is (*Ad Theopompum* 14). Vervolgens vindt menselijk lijden onvrijwillig plaats; de mens blijft daarbij volledig passief. God daarentegen is geen passief slachtoffer van Zijn lijden; Hij neemt Zijn lijden vrijwillig op zich (*Ad Theopompum* 7). Zulk een vrijwillig lijden is geen 'passio'; het is een lijden zonder de passiviteit die 'passiones' kenmerkt. Een hiermee samenhangend derde verschil is dat menselijk lijden zinloos is, terwijl God Zijn lijden op zich neemt met een doel (*Ad Theopompum* 6). Kortom: Gregorius probeert aan de ene kant het bijbelse passibilisme serieus te nemen, maar aan de andere kant ook recht te doen aan de door de Griekse filosofie geïnspireerde bezwaren ertegen – tenminste, voorzover hij deze gerechtvaardigd vindt. Hij wil wel lijden aan God toeschrijven, maar Gods goddelijkheid geen geweld aandoen.

Lactantius (ca. 250 - ca. 317 n.Chr.) schreef niet over het lijden van God, maar over een andere emotie: Zijn toorn (vgl. Van den Broek 1993).

Waarom hecht Lactantius eraan dat God werkelijk (in een emotionele zin – *De ira Dei* 12, 22) vertoornd kan worden? Een God die niet vertoornd kan worden, kan ook niet liefhebben, aldus Lactantius. Het is niet mogelijk om het goede lief te hebben, maar het kwade niet te haten (*De ira Dei* 5-6). Bovendien, waarom zou men God vereren als deze niet door onze verering geraakt wordt, laat staan er plezier aan beleeft? Dat zou toch zonde van de tijd en de moeite zijn! Nee, het is religieus noodzakelijk dat God emotioneel reageert op de handelingen der mensen. De specifieke functie van Gods *toorn* is het opwekken van menselijke vrees (*De ira Dei* 8); hoe zal de mens zich aan Gods wetten houden als hij niet bevreesd is voor God (*De ira Dei* 12; vgl. 18, 23)? Evenals Origenes en Gregorius behandelt ook Lactantius de vraag hoe Gods emoties verschillen van menselijke emoties. Zo stelt hij dat God sommige emoties niet kan hebben, omdat het object van deze emoties vreemd aan Hem is. Zo kan God geen angst hebben, omdat niets Hem kan bedreigen, en geen sexuele begeerte, omdat Hij geen vrouw heeft en Zich niet hoeft voort te planten (*De ira Dei* 15). Verder zijn Gods emoties altijd in overeenstemming met Zijn rechtvaardigheid en wijsheid; Gods toorn richt zich alleen tegen het kwaad en is daarom gerechtvaardigd (*De ira Dei* 17; 21). Tenslotte kan het bij mensen voorkomen dat zij door hun toorn meegesleept worden, maar niet bij God: 'God beheerst Zijn toorn, en wordt er niet door beheerst; Hij ordent Zijn toorn volgens Zijn wil' (*De ira Dei* 21).

Samenvattend: in de heilige Schrift wordt God ons duidelijk als emotioneel en gevoelvol getekend, en dit is ook vanaf het vroegste christendom algemeen erkend. Sommigen waren van mening dat de toeschrijving van passibiliteit aan God alleen om pedagogische redenen plaatsvond en overdrachtelijk geïnterpreteerd moet worden (Philo, Anselmus, Thomas) terwijl anderen (Origenes, Gregorius, Lactantius) er wel degelijk een ontkenning van de onlijdelijkheid van God in zagen. Deze laatsten probeerden, in gesprek met de impassibilisten (de verdedigers van Gods onlijdelijkheid of 'impassibilitas'), aan te geven hoe een volmaakte God zodanige gevoelens en emoties kon hebben dat Zijn volmaaktheid niet in gedrang kwam, en dat aldus aan het *Anliegen* van de impassibilisten toch recht gedaan werd. In de hedendaagse theologie staan de meeste theologen in de traditie van Origenes, Gregorius en Lactantius, en stellen expliciet dat God niet onlijdelijk kan zijn (literatuuroverzichten bij Van Egmond 1979; Bauckham 1984; Sarot 1989; 1992). Ik zal nu eerst ingaan op de voornaamste argumenten die deze hedendaagse theologen voor hun standpunt aanvoeren, en vervolgens proberen aan te geven hoe wij recht



kunnen doen aan de gerechtvaardigde intenties van hen die le(e)r(d)en dat God onlijdelijk is.

#### *4Argumenten voor de opvatting dat God lijdensvatbaar is*

In de hedendaagse theologie worden veel argumenten aangedragen voor het passibilisme; sommige daarvan keren steeds terug in de discussie. Ik wil hier nu niet alle argumenten bespreken, maar mijn aandacht slechts richten op de drie argumenten die ik het sterkst acht. Allereerst is daar het argument dat een goede God een houvast moet kunnen bieden in het lijden, en dat een God die zelf niet lijdt dat niet kan (Sarot 1992, 78-80; 1994). Een inmiddels klassieke tekst die veelal in deze zin geïnterpreteerd wordt, is de brief die Dietrich Bonhoeffer op 16 juli 1944 vanuit de Nazi-gevangenis aan zijn vriend Eberhard Bethge schreef. Ik citeer enkele regels: 'God laat zich uit de wereld terugdringen tot op het kruis, God is zwak en machteloos in de wereld en juist zo ... is Hij met ons en helpt Hij ons. ... De Bijbel verwijst de mens naar Gods onmacht en lijden; alleen de lijdende God kan helpen'. (Bonhoeffer 1968, 137v.; vgl. Varillon 1975, 112). Wanneer Bonhoeffer stelt dat God alleen kan helpen als Hij lijdt, sluit hij aan bij vaker gehoorde opvattingen over de waarde van medelijden in relaties meer in het algemeen. Henri Nouwen schrijft hierover: 'Wat werkelijk telt is dat in momenten van pijn en lijden iemand ons nabij is. Belangrijker dan welke hulp of advies dan ook is de eenvoudige aanwezigheid van iemand die emotioneel betrokken is' (Nouwen e.a. 1989, 13). Wie emotioneel geraakt wordt door het lijden van de ander, is kennelijk veelal beter in staat te troosten. Dit is overigens niet altijd zo: soms is mede-lijden eerder een hindernis dan een hulp. Dit geldt met name in het geval van klein leed. Als een klein kind op onschuldige wijze ten val komt, dan doen de ouders er niet goed aan met het kind mee te huilen. Dat zou de schrik van het kind bevestigen; het zou de indruk krijgen dat er goede redenen voor is. De ouders zullen het kind juist troosten door het gebeurde te relativeren en duidelijk te maken dat het eigenlijk niet van belang is.

Mede-lijden is met name troostend bij zwaar lijden, dat mensen existentieel bedreigt. Het bedreigt hun grip op het leven, hun persoonlijke integriteit en de vervulling van hun voornaamste verlangens. Het bedreigt hun *identiteit*. Lijden vernedert, en als het lang voortduurt is er zelfs het risico dat degene die lijdt de vernedering internaliseert en daardoor ook nog eens slachtoffer wordt van gevoelens van walging, zelfverachting en schuld.

Iemand die met ons meelijdt toont hierdoor dat zij niet onverschillig tegenover ons staat, dat zij ons als mens beschouwt. Voor wie existentieel aangegrepen wordt door het lijden is dit van groot belang. De ontmenselijkende kracht van het lijden wordt erdoor verminderd en het zelfrespect van de lijdende wordt erdoor versterkt. Zo wordt de lijdende in staat gesteld zich enigszins los te maken van zijn lijden en er als het ware vanaf een afstandje met andere ogen naar te kijken. Zijn gevoel voor eigenwaarde zal weer toenemen; hij zal zich meer mens voelen. Mede-lijden kan echter ook op een andere, meer fundamentele manier troosten. Het kan niet alleen de mens helpen om de rug recht te houden wanneer hij getroffen wordt door lijden, maar het kan ook dat lijden zelf van karakter doen veranderen. Wie mee lijdt met de lijdende, transformeert diens lijden van iets louter negatiefs, vernederends en ontmenselijkends in iets dat ook een positieve potentie heeft, namelijk de potentie om menselijke betrekkingen te laten ontstaan of verdiepen. Het lijden verandert van iets beschamends in iets dat door andere mensen onder ogen gezien kan worden zonder dat dit direct vervreemding tot gevolg heeft. Integendeel, het vormt de aanleiding tot een toegenomen wederzijds begrip en een verdiepte intimiteit.

Kortom: medelijden kan zowel het lijden zelf enigszins van zijn bedreigende karakter ontdoen als de houding van de lijdende ten opzichte van dat lijden positief beïnvloeden. Daarmee is ook duidelijk waarom het voor gelovigen van belang is dat *God* mee-lijdt: juist zo kan God de lijdende troostend nabij zijn. In de woorden van rabbijn Kushner, die zijn zoontje na een slepende ziekte zag sterven: 'Ik weet niet wat het voor God is om te lijden. Ik geloof niet dat God iemand is zoals ik, met ... ogen ... om te huilen, en ... zenuwen om pijn mee te voelen. Maar ik stel me graag voor dat de smart die ik voel als ik lees over het lijden van onschuldigen een weerspiegeling is van Gods smart en medelijden, ook al voelt Hij de pijn op een andere manier dan wij' (Kushner 1983, 82). Alleen de lijdende God kan helpen!

Een tweede belangrijk argument dat de hedendaagse theologie aanvoert voor de opvatting dat God lijdt, is dat God zoals wij Hem in Jezus Christus ontmoeten, een lijdende God is (Sarot 1992, 91-96). E. Stanley Jones verwoordde dit als volgt: 'Wij christenen zien Jezus als het menselijke leven van God. Hij is het deel van God dat wij hebben kunnen zien – de onthulling van het goddelijke. Hij is God die tot ons spreekt in een taal die wij kunnen begrijpen – een menselijke taal. ... Als dit inderdaad zo is, dan is het ook zo dat wat op Jezus drukte, op God drukte; wat Hij droeg, droeg God. Zijn kruis was Gods kruis. Het uitwendige kruis dat werd

opgericht in de geschiedenis was een teken van het inwendige kruis dat op het hart van God ligt' (Jones 1933, 168). Dit citaat maakt duidelijk dat men vanuit het verhaal van Jezus op twee manieren naar een lijdende God toe kan denken. Allereerst kan men de nadruk leggen op het God onthullende karakter van Jezus' leven. Als lijden kenmerkend is voor dit leven, dan ligt het voor de hand om de conclusie te trekken dat dit ook iets zegt over God de Vader en over de Drieëenheid (vgl. Krenski 1990). Boven, in mijn bespreking van het Nieuwe Testament, heb ik dit argument al kort besproken en daarom wil ik het hier laten rusten.

Er is echter nog een tweede manier om vanuit het lijden van Jezus naar Gods lijden toe te denken. Jones suggereert dit door te stellen dat Jezus' kruis Gods kruis was. Christenen geloven niet alleen dat Jezus God openbaart, zij geloven ook dat Hij God *is*. Betekent dat niet ook dat God zelf lijdend in Jezus' lijden aanwezig was? Van oudsher heeft men het binnen het christendom moeilijk gehad met deze conclusie. Enerzijds heeft men vast willen houden aan de onlijdelijkheid van Gods natuur en dus ook van Jezus' goddelijke natuur; anderzijds heeft men ook willen zeggen dat de *persoon* Jezus leed – en niet alleen Zijn menselijke natuur. Dat betekent dat ook Jezus' onlijdelijke goddelijke natuur door Zijn lijden geraakt moet worden. Hedendaagse theologen zeggen nogal eens dat de traditionele christelijke positie op dit punt in tegenstrijdigheden vervalt. Ik denk dat dit strikt genomen niet zo is: de traditionele christelijke positie is logisch coherent. Men zegt namelijk niet alleen maar dat de onlijdelijke goddelijke natuur van Jezus geleden heeft; men zegt er ook nog iets bij: zij leed *in vereniging met* Jezus' menselijke natuur of *door middel van* Zijn lichaam. Aan de hand van een voorbeeld is 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; 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.

Analoog hieraan zou men kunnen zeggen dat de goddelijke natuur van Jezus op zichzelf niet in staat is om te lijden, maar in vereniging met een lijdensvatbare menselijke natuur – en dus met een lichaam – wel in staat wordt om te lijden, zonder dat haar eigen karakter verandert. Kortom: de traditionele opvatting dat in Jezus de Onlijdelijke heeft geleden is logisch niet onmogelijk. Toch vermoed ik dat veel lezers – en weet ik zeker dat veel theologen – het met mij eens zijn dat dit staaltje theologische logica niet erg bevredigend is. Het is al te duidelijk een geval van naar een

conclusie toe redeneren. Het argument dat als God in Jezus geleden heeft, God dus lijdensvatbaar is, mag logisch niet dwingend zijn, maar het argument voor de opvatting dat de in Jezus lijdende God onlijdelijk was is zeker nog veel gezochter. Wij zouden wellicht bereid zijn dit argument te aanvaarden als wij over overvloedige en ondubbelzinnige aanwijzingen beschikten dat God onlijdelijk moet zijn, maar dit is, zoals uit het voorgaande blijkt, geenszins het geval.

Het derde en laatste argument voor het passibilisme dat ik wil bespreken stelt dat als God liefde is, Hij niet onlijdelijk kan zijn (Sarot 1992, 80-91). Liefde is niet zo maar een eigenschap van God. Het is de meest kenmerkende eigenschap van God (1 Joh. 4; vgl. Brümmer 1993 en Brümmer's opstel in deze bundel). Dit betekent dat als verschillende eigenschappen die wij aan God toe zouden willen schrijven niet verenigbaar zijn en wij de keus hebben tussen ofwel het afzwakken van Gods liefde en het voluit benadrukken van die andere eigenschappen, ofwel het kwalificeren van andere eigenschappen ten gunste van Gods liefde, wij in de regel voor dit laatste zullen moeten kiezen. In deze zin is Gods liefde normatief voor heel onze Godsleer. Nu heeft liefde ook een emotioneel en gevoelsmatig aspect. Een theologisch standpunt waarin dit volledig weggemoffeld wordt, bijvoorbeeld door te zeggen dat wanneer wij over Gods liefde spreken, wij geen emotie (affect) in Hem bedoelen, maar een gezindheid of bepaalde handelingen zoals mensen die verrichten uit liefde (effect), kan niet overtuigen. Als wij alleen een goede gezindheid bedoelen, waarom gebruiken wij dan niet de term welwillendheid ('benevolentia'), en als wij alleen maar goede handelingen bedoelen, waarom gebruiken wij dan niet een term als weldadigheid ('beneficentia')?

Tegen de verenigbaarheid van onlijdelijkheid met het christelijk spreken over Gods liefde pleiten niet alleen terminologische overwegingen, maar ook inhoudelijke. Twee van deze argumenten wil ik nu kort bespreken. Ten eerste: volgens het christelijk geloof kan en wil God de mens ten diepste gelukkig maken, en is dat geluk gelegen in een liefdesrelatie met God. Zoals Augustinus gelijk aan het begin van zijn *Belijdenissen* schreef: 'Onrustig is ons hart, totdat het rust vindt in U'. God heeft ons als het ware op Hem toe geschapen; buiten Hem is voor ons hoogstens onvolmaakt geluk te vinden. Dit geluk bestaat niet hierin, dat de christen weet dat God het beste met hem voorheeft ('benevolentia') en hiernaar ook handelt ('beneficentia'), maar dat hij weet en ervaart dat God hem liefheeft.

Waarom is het zo belangrijk dat het hier gaat om een ervaring van liefde, en niet van welwillendheid of weldadigheid? Dit is onlangs helder uiteengezet door Vincent Brümmer (1993, 228-240) in een kritiek op het traditionele onderscheid tussen `eros' en `agape'. Volgens dit onderscheid is sommige liefde (`eros') gebaseerd op behoefte: zij richt zich op bepaalde waarden of kwaliteiten die aanwezig zijn en waaraan degene van wie de liefde uitgaat behoefte heeft. Zo is het meestal met de liefde tussen man en vrouw: de een wordt verliefd op de ander vanwege de kwaliteiten van de ander. Met de liefde van God voor de mens (`agape') ligt het anders: God heeft de mens niet lief vanwege diens kwaliteiten. Het is juist omgekeerd: Gods liefde voor de mens is waarde-scheppend. De mens krijgt een extra waarde doordat God hem liefheeft. Hier stelt Brümmer tegenover dat agape nooit zonder eros kan. Immers, ligt het waarde-scheppend karakter dat de liefde kan hebben niet juist hierin, dat een mens die wordt liefgehad weet dat hij van belang is voor een ander? Liefde schenkt waarde doordat zij iets van de geliefde verlangt, iets dat door deze geliefde en door niemand anders gegeven kan worden. Laat ik dit illustreren aan de hand van een voorbeeld. Karel is bakker. Hij bakt goed brood en dat geeft hem een bepaalde waarde, en ook een zeker gevoel van eigenwaarde. Maar als bakker is hij vervangbaar door elke andere bakker die brood van dezelfde kwaliteit bakt. Hij is echter niet alleen bakker, maar ook man van Mariska en vader van drie kinderen. Als man van Mariska of als vader van zijn kinderen is Karel niet vervangbaar. Als Karel kwam te overlijden zou Mariska wellicht kunnen hertrouwen met een andere man die voor haar kinderen als een vader zou zijn, maar het zou nooit helemaal hetzelfde worden als met Karel. Zoals het is met Karel, *kan* het met geen ander zijn, omdat Karels betekenis voor Mariska niet op de eerste plaats bestaat in bepaalde diensten die Karel haar verleent, maar in het feit dat hij, Karel, haar en de kinderen op zijn manier liefheeft. In dit opzicht is Karel onvervangbaar. Daarom draagt Mariska's waardering van Karel veel meer bij aan Karels gevoel van eigenwaarde dan de waardering van zijn klanten: voor Mariska is hij onvervangbaar, voor zijn klanten niet. Zo is het waarde-scheppende karakter van Mariska's liefde ten eerste verbonden met het behoefte-karakter ervan: als Mariska geen behoefte zou hebben aan Karel en aan zijn liefde, dan zou haar liefde niet op deze manier en in deze mate waarde-scheppend zijn.

Het waarde-scheppend karakter van liefde is dus afhankelijk van het behoefte-karakter ervan. Het is dan ook niet goed mogelijk om enerzijds vast te houden aan het waarde-scheppend karakter van Gods liefde, en anderzijds het behoefte-karakter ervan te ontkennen. In de woorden van

Brümmer: 'Alleen doordat Hij ons nodig heeft, kan God waarde aan ons en onze liefde voor Hem verlenen. Als God ons niet nodig heeft, zijn wij werkelijk volmaakt overbodig. ... een God die aan niets behoefte heeft, roept volstrekt overbodige schepselen tot aanzijn' (Brümmer 1993, 238). Kortom: welwillendheid en weldadigheid voldoen niet, omdat zij niet het waarde-scheppend karakter kunnen hebben dat echte liefde wel heeft. Gods liefde is liefde uit behoefte, en juist daardoor waarde-scheppend. Dit betekent tevens dat die hedendaagse theologen – en dat zijn er vele – die zo sterk de nadruk leggen op de kwetsbaarheid van Gods liefde, de aandacht vestigen op een punt van groot theologisch belang. Deze kwetsbaarheid volgt immers uit het behoefte-karakter van Gods liefde: juist het feit dat God er behoefte aan heeft dat het de mensen die Hij liefheeft goed gaat, en dat Hij behoefte heeft aan hun wederliefde, maakt Hem *kwetsbaar* voor wat misgaat. Die kwetsbaarheid uit zich in lijden: wie liefheeft, lijdt onder het ongeluk van zijn geliefde, of onder diens onwil om de liefde te beantwoorden.

Tot zover mijn eerste reden voor een emotionele interpretatie van Gods liefde: het waarde-scheppend karakter van Gods liefde vereist dat wij Gods liefde niet als gevoel-loze, onkwetsbare liefde interpreteren, maar als emotionele, kwetsbare en zelfs lijdensvatbare liefde. Mijn tweede reden om Gods liefde in emotionele termen te interpreteren is in feite slechts een ondersteuning van de eerste. Het christendom is een missionaire godsdienst: het streeft ernaar om andersdenkenden te bekeren. Ook nu de meeste christenen niet meer geloven dat alle andersdenkenden het eeuwige hellevuur wacht, is dat voor het christendom geen reden haar missionaire karakter op te geven. Wat zit er achter deze zendingsdrang? Is dat niet de vaste overtuiging dat de mens zijn uiteindelijke bestemming alleen kan vinden in een liefdesrelatie met God? Als Gods liefde niet meer was dan een houding van welwillendheid of weldadigheid, dan kon deze liefde volledig gerealiseerd worden ook zonder wederliefde van de kant van de mens: God heeft ook de zondaar lief. Als Gods liefde echter een emotionele, op een relatie aangelegde liefde is, dan kan zij niet ten volle vruchtbaar worden zonder wederliefde van de mens. God kan geen liefdesrelatie met ons aangaan tegen onze wil. Kortom: zonder een jawoord tegen God zijn mensen hier en nu niet in staat hun uiteindelijke bestemming en hun diepste geluk te bereiken. Dit motief voor de christelijke zendingsdrang gaat uit van een interpretatie van Gods liefde in relationele, emotionele termen, en ondersteunt zo het argument dat een liefdevolle God niet onlijdelijk kan zijn.

Het moment is gekomen om de balans op te maken. Welke opvatting heeft de beste papieren: het passibilisme of het impassibilisme? Wij hebben gezien dat vroeg-christelijke theologen onder invloed van de antieke filosofie in grote meerderheid tot de conclusie kwamen dat God onlijdelijk is. Deze conclusie is lang de 'orthodoxe' opvatting geweest binnen het christendom, hoewel de Schrift het tegendeel suggereert. Wij hebben ook gezien dat de bijbelse opvatting van een lijdensvatbare, emotionele God reeds in het vroege christendom niet geheel zonder weerklank bleef, en dat zware theologische argumenten voor deze opvatting aan te voeren zijn. Op grond van het bijbels getuigenis en deze argumenten kan ik tot geen andere conclusie komen dan dat het passibilisme de sterkste papieren heeft. Dit betekent niet dat het impassibilisme geen been heeft om op te staan; de motieven die de kerkvaders hadden om vast te houden aan hun impassibilisme, lijken mij deels gerechtvaardigd. In het vervolg van deze bijdrage wil ik daarom onderzoeken in hoeverre het ook binnen een passibilistisch standpunt mogelijk is om recht te doen aan deze legitieme motieven.

#### *5De bewogen Beweger*

God is eerder een *bewogen* dan een *onbewogen* Beweger. Hierin heeft de hedendaagse scherpe reactie tegen de traditionele opvatting dat God onlijdelijk is, gelijk. Wanneer wij deze reactie tot de onze maken, moeten wij er echter wel voor waken dat wij niet van het ene uiterste in het andere vervallen. God mag dan geen onbewogen Beweger zijn; Hij is evenmin alleen bewogen en geen Beweger. God is niet het passieve slachtoffer van Zijn emoties en daarmee van onze handelingen, maar Hij is op de eerste plaats een Beweger, die het initiatief neemt en dat houdt, zelfs al kiest Hij ervoor gevoelig en kwetsbaar te zijn. De redenen die de kerkvaders hadden om vast te houden aan de onlijdelijkheid van God, kunnen als leidraad dienen bij de verdere uitwerking van deze gedachten. Daarom zal ik nu kort op elk van deze drie redenen terugkomen, en onderzoeken of het mogelijk is om recht te doen aan de legitieme intenties achter die redenen zonder de onaanvaardbare conclusie te accepteren dat God onlijdelijk zou zijn.

Een van de redenen van de kerkvaders om het passibilisme af te wijzen was, dat zij er vast van overtuigd waren dat God niet het passieve slachtoffer van onredelijke gemoedsbewegingen kan zijn. Mijn pleidooi voor de toeschrijving van gevoelens en emoties aan God is niet strijdig met

dit motief; ook als God wel gevoelens heeft, hoeft Hij nog geen passief slachtoffer van Zijn gevoelens te zijn. Ik wil dit nu in drie stappen plausibel maken. Allereerst is de hedendaagse opvatting van gevoelens en emoties een heel andere dan die van de kerkvaders. In de hedendaagse (cognitieve) psychologie wordt er sterk de nadruk op gelegd dat emoties in het algemeen ook een cognitief aspect hebben. Emoties richten zich meestal op een object dat gekend en geëvalueerd wordt. Als Piet boos is op mij omdat ik het boek dat ik van hem heb geleend heb beschadigd, weet Piet op wie hij boos is en waarom: met geleende boeken behoort je extra zuinig om te springen, en dat heb ik niet gedaan. Piet is geen slachtoffer van zijn emotie: hij weet dat hij reden heeft om boos te zijn, en daarom wil hij ook boos zijn. Rede en emotie hoeven elkaar niet uit te sluiten; het is mogelijk om redelijke emoties te hebben (Solomon 1976). Dit neemt niet weg dat er ook minder redelijke emoties zijn. Dergelijke emoties zouden wij toch niet aan God willen toeschrijven? Hiermee zijn wij aanbeland bij de tweede stap, waarin wij zullen moeten aangeven hoe wij onwaardige emoties willen uitsluiten van toeschrijving aan God. De boven geciteerde opmerkingen van Lactantius wijzen ons de weg: Lactantius stelt dat God Zijn boosheid beheerst, en niet omgekeerd. Daarom is het zo dat Gods boosheid altijd overeenstemt met Zijn rechtvaardigheid en wijsheid (*De ira Dei* 21). Wie gevoelens en emoties wil toeschrijven aan God, zal iets soortgelijks moeten stellen voor *al* Gods gevoelens: zij bestaan slechts in volmaakte harmonie met Gods goedheid, rechtvaardigheid, wijsheid en andere eigenschappen. Onredelijke emoties, waarvan Hij het slachtoffer zou zijn, kunnen God niet treffen. De derde stap tenslotte is dat wij erop wijzen dat elk bestaan van wezens buiten God te danken is aan Gods vrije scheppingshandelen; dat geldt dus ook voor Gods emotionele reacties op Zijn schepselen. God heeft er vrij voor gekozen om wezens te scheppen waarbij Hij emotioneel betrokken is. Zijn lijden is dus, zoals Gregorius de Wonderdoener reeds opmerkte, een vrijwillig lijden. Ook hierom zou het misleidend zijn om God af te schilderen als een passief slachtoffer van Zijn emoties.

De tweede reden die de vroege kerk had om geen emoties aan God toe te schrijven, is dat zij wilde vasthouden aan de zelfgenoegzaamheid van God. Als de schepping zowel voor haar ontstaan als voor haar voortbestaan volledig van God afhankelijk is, kan God niet van de schepping afhankelijk zijn, ook niet in emotioneel opzicht. Ook hier verdienen de intenties van de kerkvaders hartgrondige bijval: de leer van de *creatio ex nihilo* (schepping vanuit het niets) wil tenminste dit zeggen, dat de schepping voor haar bestaan volledig afhankelijk is van God. En dit betekent inderdaad dat God



voor Zijn bestaan niet afhankelijk kan zijn van de schepping. Het gaat echter te ver om hieruit te concluderen dat God *in geen enkel opzicht* van de schepping afhankelijk kan zijn (Fiddes 1988, 66-67). Laten wij aannemen dat God voor Zijn bestaan onafhankelijk is van iets buiten Hem, en dat de schepping slechts bestaat in afhankelijkheid van God. Dit maakt nog niet onmogelijk dat God reageert op Zijn schepselen, dat Hij gevoelens heeft ten opzichte van hen, en dat Hij eronder lijdt als dingen in Zijn schepping niet goed gaan. Kortom: de zelfgenoegzaamheid of onafhankelijkheid van God kan voldoende worden gewaarborgd zonder onlijdelijkheid te poneren.

De derde reden die de vroege kerk had om de onlijdelijkheid van God hoog te houden is dat elke lijdensvatbaarheid van God afbreuk doet aan Zijn gelukzaligheid. En als God niet gelukzalig is, hoe kan de mens dan gelukkig worden in relatie met God? Betekent de toeschrijving van lijden aan God niet dat er voor de mens ook geen enkele hoop meer is? Ook in dit geval heeft de vroege kerk voor een op zich legitieme intentie (de mogelijkheid van menselijk heil) een te zwaar middel (onlijdelijkheid van God) ingezet. Als de toeschrijving van lijdensvatbaarheid aan God inderdaad zou betekenen dat God een deerniswekkende figuur werd, met wie men slechts medelijden kan hebben, dan zou dat sterk tegen de toeschrijving van lijdensvatbaarheid pleiten. Maar als God lijdensvatbaar is, hoeft hij nog geen Job-op-de-mestvaalt te zijn. Van mensen is bekend, dat zelfs degenen die een groot verdriet met zich meedragen, niet noodzakelijkerwijs ongelukkig zijn. Dat hangt ervan af of zij andere bronnen van geluk kunnen aanboren. Zo verhaalt Augustinus in het vierde boek van zijn *Belijdenissen* hoe hij na het overlijden van zijn vriend Nebridius helemaal overweldigd werd door zijn grote verdriet. Waar hij ook keek, overal zag hij slechts de dood. Terugblikkend merkt Augustinus op, dat zijn probleem was dat hij zijn hoop gesteld had op een vergankelijke mens. Toen die hem ontviel, hield hij niets over. Wie zijn hoop stelt op iets dat hem niet ontvalt, kan grote verliezen dragen zonder uiteindelijk ongelukkig te worden. Augustinus' conclusie is dan ook dat de mens zijn hoop op God moet stellen; die kan hem niet ontvallen.

Wie lijdensvatbaar is hoeft dus niet ongelukkig te zijn, als Hij maar voldoende bronnen van geluk heeft. In het geval van God zijn die bronnen schier onuitputtelijk. In de eerste plaats wijst Jezus zelf er in het evangelie op, dat er `blijdschap zal zijn in de hemel over één zondaar, die zich bekeert' (Luk. 15:7). De schepping geeft niet alleen aanleiding tot verdriet, maar ook tot vreugde. Vervolgens moet er opnieuw op gewezen worden dat God niet onvrijwillig is opgezadeld met een schepping die Hem ook lijden

bezorgt, maar dat Hij hier vrij voor gekozen heeft. Het lijden dat God treft, treft Hem slechts omdat Hij zelf ervoor gekozen heeft dit mogelijk te maken met het oog op een groter goed (vgl. Gregorius de Wonderdoener, *Ad Theopompum* 6). Dit grotere goed weegt voor God kennelijk tegen Zijn lijden op. Derhalve is Gods kennis van dit grotere goed, dat ongetwijfeld samenhangt met Zijn doel met de schepping, ook een bron van vreugde voor God. Tenslotte moet gewezen worden op de liefdesrelaties binnen de Drieëenheid. God is immers liefde reeds vóór en onafhankelijk van de schepping; Vader, Zoon en Heilige Geest zijn van eeuwigheid af verenigd in liefde. Deze intra-trinitaire liefde is ongetwijfeld de meest onuitputtelijke bron van goddelijk geluk. Samenvattend: wanneer de theologie tot het inzicht komt dat God niet onlijdelijk is, vervallen de mogelijkheid noch de noodzaak om vast te houden aan de oudkerkelijke gedachte dat God niet ellendig en beklagenswaardig kan zijn. God is de gelukzalige, ook al sluit Zijn gelukzaligheid het lijden niet uit maar in.

Wij hebben nu gezien op welke wijze een passibilistische theologie toch recht kan doen aan de belangrijkste motieven voor het traditionele impassibilisme. Door de gedachte dat God onlijdelijk is op te geven voorkwamen wij dat wij God als onverschillig voorstelden, en door de argumenten die de vroege kerk voor het impassibilisme had mee te laten spreken in onze voorstelling van Gods gevoelsleven, hebben wij tevens getracht de klip van het theologisch sentimentalisme te vermijden.

### *6Besluit*

Ik heb getracht de belangrijkste elementen uit de discussie rond de (on)lijdelijkheid van God zo fair mogelijk weer te geven, zonder mijn eigen voorkeur voor het passibilisme te verloochenen. Tenslotte wil ik er graag nog op wijzen dat wie, met het merendeel van de hedendaagse theologen, de klassieke leer van de onlijdelijkheid van God niet langer voor haar rekening nemen wil, niet klaar is met een herziening van de Godsleer alleen op het punt van deze ene eigenschap. In de klassieke Godsleer hangt alles met alles samen. Wie één eigenschap in haar tegendeel doet verkeren, moet ook haar opvatting van andere eigenschappen herzien. Ik zelf heb elders geprobeerd een bijdrage aan dit project te leveren (b.v. in Sarot 1992), en sommige van de andere artikelen in deze bundel (b.v. die van Brümmer en Van den Brom) kunnen ook in dit licht gelezen worden. Enerzijds betekent dit dat de revisie van het Godsbeeld die ik voorstel nog dieper ingrijpt dan

ik hier duidelijk kon maken. Anderzijds denk ik, en het bovenstaande mag hier als een voorbeeld dienen, dat in een dergelijk project de motieven die een rol hebben gespeeld in de formulering van de klassieke Godsleer grondig verdisconteerd moeten worden. Immers, ook wanneer wij de theologie herzien, moeten wij ervoor zorgen dat wij op een verantwoorde en herkenbare wijze over dezelfde God blijven spreken.

## Literatuur

- Bauckham, Richard 1984. 'Only the Suffering God Can Help', *Themelios* 9, 6-12
- Bonhoeffer, Dietrich 1968. *Verzet en overgave. Brieven en aantekeningen uit de gevangenis* (Amsterdam)
- Broek, Roelof van den 1993. 'Deus habet imperium, ergo et iram. Lactantius over de toorn van God', in: Ab de Jong & Aleid de Jong (red.), *Kleine encyclopedie van de toorn* (Utrecht), 29-42
- Brümmer, Vincent 1993. *Liefde van God en mens* (Kampen)
- Creel, Richard E. 1986. *Divine Impassibility. An Essay in Philosophical Theology* (Cambridge)
- Egmond, Adrianus van 1979. 'Theopaschitische tendenzen in de na-oorlogse protestantse theologie', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 79, 161-177
- Fiddes, Paul 1988. *The Creative Suffering of God* (Oxford)
- Fretheim, Terence E. 1984. *The Suffering of God. An Old Testament Perspective* (Philadelphia)
- Frohnhofen, Herbert 1987. *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos* (Frankfurt a.M.)
- Galot, Jean 1976. *Dieu souffre-t-Il?* (Parijs)
- Horst, Pieter W. van der 1993. 'Philo Alexandrinus over de toorn Gods', in: De Jong & de Jong, *Kleine encyclopedie van de toorn*, 77-82
- Jones, E. Stanley 1933. *Christ and Human Suffering* (Londen)
- Krenski, Thomas R. 1990. *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Freiburg)
- Kuitert, H.M. 1969. *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de anthropomorfismen van de Heilige Schrift*, 3<sup>e</sup> druk (Kampen)
- Kushner, Harold S. 1983. *Als 't kwaad goede mensen treft* (Baarn)
- Mozley, John K. 1926. *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought* (Cambridge)
- Nouwen, Henri J.M., 1989. *Compassion. A Reflection on the Christian Life*, 6<sup>e</sup> druk (Londen)
- McNeill, Donald P. & Morrison, Douglas A.
- Randles, Marshall 1900. *The Blessed God. Impassibility* (Londen)
- Riedlinger, Helmut 1983. *Vom Schmerz Gottes* (Freiburg i.Br.)
- Sarot, Marcel 1989. 'De passibilitas Dei in de hedendaagse Westerse theologie. Een literatuuroverzicht', *Kerk en Theologie* 40, 196-206

- Sarot, Marcel 1992. *God, Passibility and Corporeality* (Kampen)
- Sarot, Marcel 1994. 'Ons lijden en Gods medelijden. Enkele gedachten over het vinden van zin in het lijden van God', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 48, 131-140
- Solomon, Robert C. 1976. *The Passions* (Garden City, NY)
- Steel, Carlos 1981. *Anselmus van Canterbury. Proslogion gevolgd door de discussie met Gaunilo* (Bussum)
- Varillon, François 1975. *La souffrance de Dieu* (Parijs)