

TF-5

1999

3.



DE TRINITAIRE KRUISTHEOLOGIE
VAN JÜRGEN MOLTSMANN:

DE ROL VAN GOD BIJ JEZUS' KRUISDOOD

Doctoraalscriptie dogmatiek

Theologische Faculteit Tilburg

januari 1999

H. J. Mulders

Begeleiders:

prof. dr. N.F.M. Schreurs
prof. dr. W.M.E. Logister

Bibliotheek
Theologische
Faculteit
Tilburg

TF-S 1999/3

INHOUDSOPGAVE

INLEIDING	3
HOOFDSTUK 1: "DER GEKREUZIGTE GOTT"	7
Inleiding	7
a. "Het verzet van het kruis tegen zijn interpretaties"	7
b. "De vragen naar Jezus"	8
c. "Het historische proces van Jezus"	10
d. "Het eschatologische proces van Jezus Christus"	12
e. "De 'gekruisigde God'"	15
f. Trinitaire kruistheologie	21
HOOFDSTUK 2: "TRINITAET UND REICH GOTTES"	25
Inleiding	25
a. "Hedendaagse trinitaire theologie"	25
b. "Het lijden van God"	26
c. "De geschiedenis van de Zoon"	29
d. "De wereld van de Triniteit"	33
e. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip	37
HOOFDSTUK 3: EVALUATIE	41
Inleiding	41
a. Terugblik op DGG	41
1. Jezus' verlatenheid	41
2. Gods onvermogen tot lijden ter discussie	41
3. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip	42
b. Terugblik op TRG.	44
1. Jezus' verlatenheid	44
2. Gods onvermogen tot lijden ter discussie	45
3. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip	46
HOOFDSTUK 4: ENIGE KRITISCHE STEMMEN	47
Inleiding	47
a. De relatie immanente en economische Triniteit	48
1. De visie van Jürgen Moltmann en Karl Rahner op de relatie immanente en economische Triniteit.	48

2. De visie van Walter Kasper op de relatie immanente en economische Triniteit.	50
3. De visie van Hans Urs von Balthasar op de relatie immanente en economische Triniteit.	51
b. Het lijden van God	54
c. De kenosis van God	56
CONCLUSIE	67
LITERATUURLIJST	69

INLEIDING

Deze scriptie handelt over een centraal thema uit de theologie van Jürgen Moltmann, namelijk diens **trinitaire kruistheologie**.

Om dat onderwerp te kunnen bestuderen bij deze theoloog heb ik mij overwegend gebaseerd op twee van zijn werken.

-Ik ben begonnen met "Der gekreuzigte Gott" (1972). Immers in "Theologie der Hoffnung" (1964) ging het voornamelijk om de herinnering aan Christus met als hoofdthema de hoop op zijn toekomst. In "Der gekreuzigte Gott" gaat het om de hoop met als hoofdthema de herinnering aan zijn dood.

In de inleiding van dit laatstgenoemde werk stelt Moltmann dat hij zich vanaf het begin van zijn theologiestudie bezig houdt met de theologie van het kruis. Hij zegt daarover: "Das geht wohl zurück auf die Zeit meiner ersten Beschäftigung mit den Fragen des christlichen Glaubens und der Theologie in der Existenz eines Kriegsgefangenen hinter Stacheldraht. Das verdanke ich sicher den unvergesslichen Vorlesungen meiner Lehrer Hans Joachim Iwand, Ernst Wolf en Otto Weber 1948/49 in Göttingen über reformatorische Theologie. Erschüttert und zerschlagen kamen damals die Ueberlebenden meiner Generation aus den Lagern und Lazaretten in die Hörsale. Eine Theologie, die nicht im Angesicht des gottverlassenen Gekreuzigten von Gott gesprochen hätte, hätte uns damals nicht erreicht." (DGG 7)¹

Moltmann zegt dat die theologie van het kruis weer in zijn herinnering opkwam "als die Hoffnungsbewegungen der sechziger Jahre auf übermässig harte Widerstände und Widersacher stiessen und viele die Hoffnung fahren liessen, um sich aus halber Resignation wieder an den gewöhnlichen Lauf der Dinge anzupassen oder

¹ Bovenbedoelde twee werken van Moltmann worden door mij in deze scriptie als volgt afgekort:

DGG Der gekreuzigte Gott, München 1972.

TRG Trinität und Reich Gottes, München 1980.

aus ganzer Resignation in die innere Emigration zu gehen." (DGG 7v) Hij spreekt in dit verband over zijn teleurstellingen (onder andere) "über das Ende des 'Sozialismus mit dem menschlichen Gesicht' in der CSSR (...)", en de "Stillstand der Reformen in der ökonomischen Bewegung und der katholischen Kirche, die mit dem 2. Vaticanum und der Konferenz in Uppsala 1968 so zuversichtlich begannen." (DGG 8) Door deze gebeurtenissen "trat in das Zentrum der Hoffnung und des Widerstandes wieder das, was doch der treibende Grund aller Horizonteröffnungen in Gesellschaft und Kirche ist: das Kreuz Christi." (ibd.) Daarover zegt Moltmann: "Der gekreuzigte Christus ist selbst die Herausforderung der christlichen Theologie und Kirche, die sich nach seinem Namen zu nennen wagen." (DGG 9) Hij laat er echter meteen op volgen: "Welche Kreuzestheologie aber entspricht ihm und ist heute notwendig?" (ibd.)

Voor hem houdt de theologie van het kruis in "über die Grenzen der Heilslehre hinauszugehen und nach der fälligen Revolution im Gottesbegriff zu fragen. Wer ist Gott im Kreuz des gottverlassenen Christus?" (onderstropping van mij) (ibd.)

Op de vraag hoe hij die ommezwaai van de theologie van de hoop naar de theologie van het kruis kan verklaren, antwoordt Moltmann: "Kreuzestheologie ist, wie ich zeigen will, nichts anderes als die Kehrseite christlicher Hoffnungstheologie, wenn anders diese in der Auferweckung des Gekreuzigten auf ihren springenden Punkt kommt. Die 'Theologie der Hoffnung' war, wie dort zu lesen steht, selbst schon als eschatologia crucis entworfen. Es kann in diesem Buch deshalb nicht um einen Rückschritt handeln. Setzte die 'Theologie der Hoffnung' mit der Auferweckung des Gekreuzigten ein, so kehrt sich jetzt der Blick zum Kreuz des Auferstandenen herum." (10)

-In "Trinität und Reich Gottes" (1980) ontwikkelt Moltmann een triniteitsleer. Vertrekkend vanuit de studie van de geschiedenis van Jezus laat Moltmann de problematiek zien van de triniteitsleer in de loop van de geschiedenis.

Na in hoofdstuk I ("Trinitarische Theologie heute") afstand genomen te hebben van de voorstelling van God met het begrip

"goddelijke substantie" en "absolute subject", zegt Moltmann: "Es soll in diesem Entwurf der Versuch gemacht werden, mit der besondern, christlichen Ueberlieferung von der Geschichte Jesu einzusetzen, um aus ihr eine geschichtliche Lehre von der Trinität zu entwickeln. Die Einheit Gottes wird weder als homogene Substanz noch als identisches Subjekt vorausgesetzt, sondern aus dieser trinitarischen Geschichte heraus erfragt und darum auch trinitarisch entwickelt. Die abendländische Tradition begann mit der Einheit Gottes und fragte dann nach der Drieheit; wir beginnen mit der Drieheit der Personen und fragen dann nach der Einheit." (34)

Moltmann kondigt hier dus aan dat hij zal proberen aan te tonen dat het binnen de ene God om drie verschillende personen gaat.

Vanwege de theologie die Moltmann in "Der gekreuzigte Gott" ontwikkelt rond Jezus' kruis, en vanwege de triniteitsleer die hij in "Trinität und Reich Gottes" uiteenzet op grond van wat de traditie zegt over de geschiedenis rond Jezus, leek het mij in het kader van mijn centrale thema van belang een antwoord te vinden op de volgende vraag:

Wat is de rol (plaats en betekenis) van God bij Jezus' kruisdood?

Binnen het kader van deze centrale vraagstelling zullen de volgende andere vragen aan de orde komen:

Wat betekent de titel van Moltmanns boek "Der gekreuzigte Gott"? Betekent die dat God zichzelf laat kruisigen? Hoe is dan de verhouding tussen de Vader en de Zoon? Indien God zelf sterft aan het kruis, is er dan geen sprake van theopaschitisme? Verder zal de vraag aan de orde komen of er een logische samenhang bestaat tussen Moltmanns theologie van het kruis en zijn triniteitsleer (Immers hij legt een verband tussen de economische en de immanente Triniteit).

De vraagstelling zal als volgt behandeld worden:

In hoofdstuk 1 zal ik een analyse geven van "Der gekreuzigte Gott". In dat werk ontwikkelt Moltmann vooral een theologie van het kruis. In het kader van mijn vraagstelling zal onderzocht

worden wie hij met God, zoals Deze bij Jezus' kruis betrokken is, bedoelt. Daarbij zal het ook van belang zijn na te gaan welke betrekking Moltmann ziet tussen God en het lijden en sterven van de Gekruisigde.

In hoofdstuk 2 zal ik een analyse geven van "Trinität und Reich Gottes". In dat werk ontvouwt Moltmann een leer over de Drieëenheid. Hij zegt dat te willen doen op grond van wat de overlevering van de geschiedenis rond Jezus zegt. In verband met mijn vraagstelling zal het van belang zijn na te gaan hoe de drieëne God, bij het kruis van Jezus betrokken is.

In hoofdstuk 3 zal ik een evaluatie geven op grond van de bevindingen die ik in de twee voorgaande hoofdstukken gedaan heb.

In hoofdstuk 4 zal door mij en enige anderen kritiek worden gegeven op bepaalde elementen van Moltmanns visie. Zo zal met name de kritiek en daarnaast de eigen visie van Hans Urs von Balthasar aan bod komen. Ik zal mij daarvoor baseren op zijn "Theodramatik" Bd. I-IV (gepubliceerd tussen 1973-1983), omdat daarin veelal dezelfde thematiek aan de orde komt als die welke voor mij hier voorwerp van onderzoek is. Verder de kritiek van Walter Kasper. Daarvoor zal ik mij baseren op zijn artikel 'Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott"', in: Theologische Quartalschrift 153, I 1973, 8-14.

HOOFDSTUK 1: "DER GEKREUZIGTE GOTT"

Inleiding

In zijn boek "Der gekreuzigte Gott" zegt Moltmann (zoals we in bovenstaande algemene inleiding gezien hebben) dat het kruis van Christus van algemeen belang is voor maatschappij en kerk, omdat het centraal zou staan bij hoop en verzet. Daarbij vraagt hij zich af Wie God is in het kruis van Christus, die door God verlaten zou zijn. De beantwoording van die vraag is natuurlijk van belang in verband met mijn centrale vraagstelling.

a. "Het verzet van het kruis tegen zijn interpretaties"

Moltmann stelt dat het christendom gekenmerkt wordt als "die Religion des Kreuzes". (34)² Hij vraagt zich af wat dat in werkelijkheid betekent. Naar zijn mening zien niet-christenen dat vaak beter dan religieuze christenen, omdat het kruis deze laatsten afstoot. Daarom stelt Moltmann dat het voor het christelijk geloof nodig is die traditionele heilstheorieën te verlaten die het spreken over het kruis tot een gewoonte hebben laten worden, om "den Karfreitag in seiner ganzen Härte und Gottlosigkeit wiederherzustellen" (Hegel zegt dat volgens Moltmann). (35) De voorstelling van een "gekruisigde God" werd in de antieke wereld beschouwd als God volstrekt onwaardig. (36) Het na-christelijke humanisme heeft deze oorspronkelijke bevreemding over het kruis weer naar voren gebracht. Zo komt voor Goethe het kruis in zijn hardheid in tegenspraak met het "Humanen und Vernünftigen": "Für Goethe begleiten die Rosen 'das schrofte Holz' mit Weichheit und machen den Karfreitag zu einem humanen Karfreitag." (37) Moltmann

² Getallen tussen haakjes in dit hoofdstuk verwijzen naar pagina's in DGG.

trekt daaruit de conclusie dat de theologie de opgave heeft "sich radikal auf das Ursprungsgeschehen des Glaubens einzustellen; also Kreuzestheologie zu werden". (39) Hij stelt: "Der christliche Glaube steht und fällt mit der Erkenntnis des Gekreuzigten, d. h. mit der Erkenntnis Gottes im gekreuzigten Christus oder, um es mit Luther noch schärfer zu sagen: mit der Erkenntnis des 'gekreuzigten Gottes'". (66) Hij vraagt zich dan af wat dat betekent voor de theologie van het christelijk geloof. Hij stelt: "Eine christliche Theologie, die ihr Problem und ihre Aufgabe findet, Gott im Christus zu erkennen, kann noch nicht reine Theorie sein. Sie kann nicht zur reinen Theorie Gottes führen wie in der altkirchlichen Gottesschau." (70) Het kenprincipe dat hier op de voorgrond staat is dat van de analogie van (Moltmann noemt o.a.) Parmenides. (71) Moltmann merkt echter op dat het geloof in de door God verlaten en vervloekte Gekruisigde geen correspondenties vindt die een analoge godskennis mogelijk maken, maar wat daarmee in tegenspraak is. (71)

Daarmee bedoelt Moltmann ongetwijfeld dat men met betrekking tot Jezus' kruisdood moet overgaan tot een dialectisch denken. Want hiervoor heeft hij gezegd: "Das analogische Erkenntnisprinzip wird einseitig, wenn es nicht um das dialektische Erkenntnisprinzip erweitert wird ... Auf die christliche Theologie angewendet, heisst das: Gott wird nur in seinem Gegenteil, in der Gottlosigkeit und Gottverlassenheit als Gott offenbar." (32)

b. "De vragen naar Jezus"

Moltmann vraagt zich vervolgens af wie Jezus van Nazareth was en wat hij voor de mensen betekent. In verband daarmee stelt Moltmann dat de christelijke theologie volgens hem een dubbele opgave heeft: "Die erste Aufgabe der Christologie ist (...) die kritische Verifikation des christlichen Glaubens an seinen Ursprung in Jesus und seiner Geschichte. Die zweite ist die kritische Verifikation des christlichen Glaubens in seinen Folgen für Gegenwart und Zukunft." (80v) Er zit een spanning in het geloof, want wat het

belijdt heeft twee kanten: "eine irdische und eine ewige, ein partikulare und eine universale, eine zeitliche und eine eschatologische." Voor wat betreft de persoon van Jezus zegt hij dan ook: "Mit dem Namen Jesus wird die irdische, partikulare und zeitliche Seite seines Ursprungs, mit den Hoheitstiteln wird die ewige, universale und eschatologische Seite bezeichnet. Im Christusbekenntnis wird ein Eigennahme, nämlich 'Jesus', mit Würde- und Funktionstiteln wie 'Christus', 'Menschensohn', 'Gottessohn', 'Herr' oder 'Logos' verbunden." (81) Over deze titels zegt hij dan: "Sie waren schon in urchristlicher Zeit wandelbar und ersetzbar ... Der alte judenchristliche Titel 'Christus' wurde sehr früh aus einer Funktionsbezeichnung zum Namen und dann so ergänzt: 'Jesus Christus ist der Kyrios'." (ibd.) Moltmanns conclusie: "Die Hoheitstitel wechseln also bei Uebersetzungen des Glaubens in neue Sprachen und neue geschichtliche Situationen." (ibd.)

Vervolgens brengt Moltmann de vraag naar voren: "Ist Jesus der wahre Gott?" Hij stelt dat, sinds het bestaan van de oude kerk, de algemene godsvraag een bepaald godsbegrip vooronderstelde: "Das göttliche Wesen ist unvergänglich, unsterblich, unwandelbar und leidensunfähig ." (85) Hij laat er echter op volgen: "Wendet man diese Gottesbestimmungen auf das Geheimnis Jesu und auf seine Ende am Kreuz, so entstehen genau jene Probleme, mit denen die altkirchliche Christologie rang: Wie kann der unvergängliche Gott zugleich in einem vergänglichen Mensch sein? ... Wie kann der unwandelbare Gott Fleisch werden? Wie kann der unsterbliche Gott an einem Kreuz leiden und sterben?" (ibd.)

Met die vergankelijke mens bedoelt Moltmann natuurlijk Jezus, die stierf aan het kruis. De vraag is dan Wie (of Wat) met God wordt bedoeld. Is dat de Vader, en/of de Zoon, en/of de Geest? Of is er sprake van een ongedifferentieerd godsbegrip? (Op het godsbegrip gaat Moltmann later in DGG verder in, zoals we nog zullen zien)

c. "Het historische proces van Jezus"

Moltmann zegt uit te willen gaan van een correlatie tussen de historische en de eschatologische methode: als men vertelt wat er gebeurd is begint men met het begin en komt dan pas toe aan het einde. Maar op de lijn van de eschatologische anticipatie gaat de toekomst aan het lijden vooraf. (106) Wat betreft de oorsprong van de christologie stelt Moltmann zich de vraag of de verkondiging van Jezus als de Christus door Jezus en zijn geschiedenis zelf wordt gelegitimeerd. Dat is volgens hem een historische vraag. Dan is de kernvraag naar het begin van de christologie: "Wie wurde aus dem verkündigenden Jesus der verkündigte Jesus Christus?" (108) Dat is ook een theologische vraag, omdat elke christen moet vragen of zijn geloof in Jezus Christus overeenstemt met Jezus zelf. Hij brengt deze twee vragen vervolgens met elkaar in verband: "Wir müssen das nachvollziehende historische Verstehen und das rückfragende theologische Begreifen ständig auf einander beziehen, wenn anders es sich um dieselbe Person und dasselbe Geschehen an dieser Person handeln soll." (119v). Moltmann zegt dat hij daarom zal proberen op grond van de weg van Jezus naar het kruis Jezus' einde te verstaan in de kontekst van zijn leven, om dan aansluitend zijn dood in de kontekst van zijn opwekking door God en van het eschatologisch geloof te begrijpen. (119v)

Ten aanzien van Jezus' weg naar het kruis stelt Moltmann dat het theologische conflict van Jezus met de wetsopvatting van de fari- zeeërs en zijn theologisch-politieke conflict met zeloten en Romeinen wel zijn veroordeling als 'godslasteraar' en zijn kruisi- ging als 'oproerkraaier' begrijpelijk kunnen maken, "aber noch nicht die eigentliche innere Qual seines Leidens und Sterbens." (138) Over dat laatste zegt Moltmann het volgende. Jezus' dood was geen mooie dood. Hij stierf blijkbaar met uitdrukkingen van diepe ontsteltenis. Dat kan men enkel begrijpen als men zijn dood ook in relatie ziet met zijn God en Vader. Moltmann verwijst daarbij naar Mark. 15,34, dat de kreet weergeeft van de stervende Jezus met de woorden van psalm 22,2: "Mijn God, waarom hebt Ge mij verlaten?"

Op grond van deze en andere schriftteksten zegt Moltmann: "Wir gehen im folgenden davon aus das Jesus mit den Zeichen und Ausdrücke tiefer Gottverlassenheit gestorben ist." (139v)

Moltmann zegt dat hij wil proberen deze geschiedenis tussen Jezus in zijn sterven en God te toetsen aan een uitleg van het woord van psalm 22,2 in de mond van Jezus. Dat doet hij als volgt. Gewoonlijk wordt in de uitleg de kreet van Jezus verstaan in de zin van het gebedswoord van psalm 22. Moltmann vindt het echter juist de psalmwoorden hier in de zin van Jezus' situatie te interpreteren. "Im ursprünglichen Psalm 22 ist mit 'mein Gott' der Bundesgott Israels gemeint und mit dem 'ich' des Verlassenen der Bundespartner, der leidende Gerechte. Bei Jesus aber liegt im Ruf 'mein Gott' der gesamte Inhalt seiner eigenen Botschaft vom gnädig nahenden Gott (...) (143) Moltmann leidt daaruit af: "Darum steht mit seiner Verlassenheit zuletzt auch die Gottheit seines Gottes und die Vaterschaft seines Vaters auf dem Spiel (...) (143) Volgens Moltmann staat in Jezus' dood de godheid van zijn God en Vader zodanig op het spel dat men overdreven ("überspitzt") zou kunnen zeggen: "in Jesu Schrei mit den Worten von Psalm 22 heisst es nicht nur: 'Mein Gott, warum hast du mich verlassen?', sondern in eins damit: 'Mein Gott, warum hast du dich verlassen?' (144) Hij concludeert daaruit: "Die Verlassenheit (...) muss darum strikt als ein Geschehen zwischen Jesus und seinem Vater und umgekehrt zwischen seinem Vater und Jesus, dem Sohn, und also als ein Geschehen zwischen Gott und Gott verstanden werden. Die Verlassenheit am Kreuz, die den Sohn vom Vater trennt, is ein Geschehen in Gott selbst, ist stasis in Gott - 'Gott gegen Gott'- (...)" (ibd.)

Moltmann merkt op dat men de ogen voor de vijandschap tussen God en God niet mag sluiten door Jezus' godverlatenheid, of zijn geleefde boodschap van God, of zijn laatste schreeuw naar God op het kruis niet serieus te nemen. Hij zegt dat Jezus als godslasteraar door de legalisten van zijn volk werd verworpen, en als oproerling door de Romeinen werd gekruisigd, maar dat Hij tenslotte en ten diepste aan zijn God en Vader gestorven is als de Godverlatene. Hij stelt: "Das Kreuz des Sohnes trennt Gott von Gott bis zur völligen Feindschaft und Differenz". Anderzijds merkt hij op: "Die Auferweckung des gottverlassenen Sohnes verbindet Gott

mit Gott zur innigsten Gemeinschaft". Zo komt hij ertoe te stellen: "Gott im gottverlassenen Gekreuzigten zu begreifen, verlangt eine "Revolution im Gottesbegriff" (...)." (145)

Het kruisgebeuren is volgens Moltmann dus iets wat zich in God zelf afspeelt tussen Jezus, de Zoon, en de Vader. "Zoon" wordt hier blijkbaar niet als veranderlijke "hoogheidstitel", waarover Moltmann hiervoor gesproken heeft, gebruikt, maar absoluut, als de tweede persoon van de goddelijke drieëenheid. De vraag is dan wat de relatie is tussen de goddelijke persoon van de Zoon en de mens Jezus. (Daarop zal in hoofdstuk 2, paragraaf c verder worden ingegaan)

d. "Het eschatologische proces van Jezus Christus"

Moltmann zegt te proberen Jezus' dood en leven te begrijpen in de kontekst van zijn opstanding. (147) Men moet dan Jezus' "Geschichte von vorn und von hinten lesen und beide Lesarten, die ontisch-historische und die noetisch-eschatologische, auf einander beziehen und ihre Ergebnisse mit einander identifizieren." (149) Zo leest men volgens Moltmann in het Nieuwe Testament "die Geschichte Jesu im Grunde von hinten her: sein Kreuz wird im Licht seiner Auferweckung begriffen, sein Weg zum Kreuz im Licht der Heilsbedeutung seines Kreuzes (...)" (149) Uitgaande van die wederzijdse betrokkenheid van die historische en eschatologische benadering zegt Moltmann, sprekend over de betekenis van het kruis van de verrezen Christus dat, in het licht van de gebeurtenissen van pasen, de gemeente voor het eerst heeft vooruitgezien. Doordat ze zijn 'opstanding uit de doden' kenden, bespeurden ze in zichzelf reeds de 'Geest van opstanding' (Rom. 8,11) en verwachtten ze het komende verschijnen van Christus in heerlijkheid. "Dennoch", zegt Moltmann, "musste sich von der Sache her die Frage aufdrängen: Ist Jesus jetzt im Geist der Herr, - wer war er in seinem Erdenleben und seinem Leiden und Sterben am Kreuz?" (166)

Daarop zegt Moltmann dat de oudste christustitels gebaseerd zijn op het verrijzenisgebeuren. Daarvoor werden adoptieformules ge-

bruikt; door zijn verrijzenis werd Jezus tot de Zoon van God geadopteerd (Rom. 1,4). Ook intronisatieformules: door zijn verrijzenis werd Jezus tot Kyrios verhoogd. In dit soort titels wordt volgen hem minder zijn hoogheid, maar eerder zijn functie tot uitdrukking gebracht. "Man kann sie darum als Representätionstitel verstehen. Der Sohn Gottes repräsentiert Gott selbst in der noch unerlösten Welt." (166v) Volgens 1 Kor. 15,20-28 draagt Jezus na de voleinding van zijn heerschappij het Koninkrijk over aan de Vader, opdat God 'alles in alles zal zijn'. Op grond daarvan concludeert Moltmann: "Mit den frühen Christustiteln wird Jesus also als der 'Platzhalter Gottes auf Erden' oder als der 'Stellvertreter Gottes' bezeichnet, der Gott vor den Menschen und die Menschen vor Gott vertritt. Die Herrschaft des Christus Gottes ist begrenzt und vorläufig. 'Sie dient einzig dem Zweck, der Alleinherrschaft Gottes Platz zu schaffen ...'." (167)

Moltmann vraagt zich verder af: "Wenn nun mit seiner Auferweckung die Zukunft Gottes 'schon begonnen hat', welchen Sinn hat dann sein Leiden und Sterben?" (168) Paulus spreekt van 'Christus voor ons gestorven' (Rom. 5,8), waarbij de formule openlaat of dat betekent persoonlijke plaatsbekleding 'voor ons', of in de kulturele zin van zoenoffer voor onze zonden.

Verzoening voor de zonden draagt altijd een retrospectief karakter volgens Moltmann. Wordt er naar de toekomst gekeken, dan gaat het niet om nieuw leven. Toch moet uit de voorstellingen met betrekking tot verzoening worden vastgehouden dat daarin duidelijk wordt, ten eerste, hoe weinig de onrechtvaardige mens zelf zijn gerechtigheid kan bewerken; ten tweede dat Jezus als Gods Christus plaatsvervangend de plaats heeft ingenomen van de onmachtige mens; en ten derde, dat in Christus' dood God³ zelf ten voordele van deze mensen heeft gehandeld. Moltmann merkt dan echter op: "Wollen wir aber das Kreuz strikt als Kreuz Christi, d.h. des Auferweckten begreifen, so müssen wir über die vorgefundenen Sühnopfervorstellungen hinausgehen." (171) (In hoofdstuk 2, paragraaf d wordt verder ingegaan op de vraag in welke zin volgens Moltmann Jezus' lijden en dood meer betekent dan zoenoffer)

³ Weer is het de vraag wie hier met "God" wordt bedoeld.

Moltmann stelt vervolgens de vraag naar het godsbegrip dat hieruit voortvloeit, enerzijds met het oog op de verrijzenis van de Gekruisigde, anderzijds met het oog op het kruis van de Verrezenen. Hij onderscheidt twee stappen voor wat betreft het inzicht in de oerchristelijke traditiesgeschiedenis: "Die erste Schicht in der urchristlichen Ostertheologie sagt: 'Ihr habt ihn getötet, Gott aber hat ihn auferweckt' (Acta 2,23;(...))." (174v) Maar weer kijkend vanuit de toekomst naar het verleden komt volgens Moltmann de vraag op: "Was tat der 'Gott, der Jesus auferweckt hat', in, bei und während der Kreuzigung Jesu? Haben dort nur die bösen, unverständigen Menschen, Juden und Römer gehandelt, so hat jener Gott dort offenbar nicht gehandelt, sondern sich zurückgehalten und es zugelassen." (177) Volgens Moltmann hebben Paulus en Markus de Verrezenen begrepen als de Gekruisigde. Hij legt uit: "Das bedeutet für das Gottesverständnis, dass sie den auferweckten Gott auch als den kreuzigenden und gekreuzigten Gott begreifen mussten. Sahen sie in der Auferweckung Jesu Gott in Aktion, so mussten sie in der Kreuzigung Jesu Gott in Passion zu verstehen suchen. (ibd.)

Dat lijkt een antwoord te zijn op de vraag die ik in mijn inleiding gesteld heb, nl. of de titel van Moltmanns werk "Der gekreuzigte Gott" betekent dat God zichzelf laat kruisigen. Immers het lijkt erop alsof God zich aan zichzelf opoffert in dat kruisgebeuren.

Vervolgens vraagt hij zich af hoe God daarbij betrokken is: "Wie aber kann der Tod Jesu am Kreuz als Gottes Tat, gar als Gottes Leiden verstanden werden?" Moltmann verwijst voor een antwoord naar de Schrift en zegt: "Paulus geht 2Kor. 5,19vv sogar noch einen Schritt weiter, wenn er sagt: 'Gott war in Christus'". Dat levert, zoals Moltmann het noemt, een "Paradox" op: "Wie kann der almächtige Gott in einem ohnmächtigen Mensch sein?" (ibd.)

Voor een antwoord op die vraag verwijst Moltmann naar een tekst van Paulus (Rom. 1,3b), waarin de formulering "Zoon van God", die op pasen betrekking zou hebben, steeds verbonden wordt met de zending van de Zoon en zijn overgave door de Vader. Het motief van Jezus' komen is zijn zending van Godswege. De overgave van zijn Zoon (Rom. 8,32; (...)) daarentegen moet wijzen op het bijzondere lijden en sterven van Jezus: "'Gott hat seines eigenes Sohnes

nicht verschont, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?' Die hier verwendete Formel 'paradidonai', ist Passionsterminologie, heisst dort soviel wie ausliefern, verraten, verlassen, wird hier bei Paulus aber zum Ausdruck der Liebe und Erwählung Gottes." Anderzijds laat Moltmann er meteen op volgen: "'Der Sohn Gottes hat sich selbst dahingegeben und mich geliebt', wie Paulus Gal. 2,20 bekennt." (178) Moltmann zegt dan wat hier de betekenis is van de rol van de "Zoon van God" bij dat kruisgebeuren: "Der 'Sohn Gottes' ist hier der Repräsentant und Offenbarer Gottes in der gottverlassenen Welt ... Wo aber", zegt hij dan, "Gott sich repräsentiert und offenbart, da identifiziert und definiert er sich auch. Darum kann Paulus sagen: 'Gott (selbst) war in Christus' (2Kor. 5,19), was logisch einschliesst: Gott (selbst) litt in Jesus, Gott selbst starb in Jesus für uns." (179)

Hier geeft Moltmann dus aan hoe God bij Jezus in zijn lijden en sterven betrokken zou zijn: God vereenzelvigd zich zodanig met Jezus als de "Zoon van God" dat men kan zeggen dat het God zelf was die in Jezus leed en stierf.

e. "De 'gekruisigde God'"

Moltmann zegt dat er uit de theologie van de Gekruisigde consequenties getrokken moeten worden voor het godsbegrip. Hij merkt op dat de theologie het kruis en de verrijzenis van Jezus vrijwel altijd hebben gezien binnen de horizon van de soteriologie. Hij vindt dat men dieper moet gaan en vragen: "Was bedeutet das Kreuz Jesu für Gott selbst?" (185) Hij antwoordt daarop: "Wenn man die Bedeutung des Todes Jesu für Gott selbst bedenkt, muss man in die innertrinitarischen Spannungen und Verhältnisse Gottes kommen und vom Vater, vom Sohn, und vom Geist reden. Dann aber wird die einfache Rede von 'Gott' im Blick auf das Christusgeschehen unangemessen. Meint man mit dem 'Gott in Christus' nur den Vater, der ihn verlässt und hingibt, oder zugleich auch den verlassenen und dahingegebenen Sohn?" (189)

Moltmann stelt verder: "Der Tod Jesu am Kreuz ist das Zentrum der ganzen christlichen Theologie." (ibd.) Dat uitgangspunt legt hij als volgt uit: "Hier hat Gott nicht aus seiner unberührbaren Herrlichkeit und Ewigkeit nur nach aussen gehandelt. Hier hat er an sich selbst gehandelt und folglich an sich selbst gelitten. Die neue Christologie die 'Jesu Tod als Tod Gottes' zu denken sich bemüht, muss darum die Wahrheitsmomente der Kenotik (die Lehre von der Entäusserung Gottes) aufnehmen. Sie kann nicht das göttliche Sein zum menschlichen Sein nur in dialektische Beziehungen setzen, die das eine und das andere Sein unverändert lassen, sondern muss das göttliche Sein auf seinem Wege ins menschliche Sein und umgekehrt erfassen." (190v)

Wanneer Moltmann Jezus' lijden en dood in verband brengt met een ontleding van de drieëne God lijkt Moltmann daarmee in zekere zin afstand te nemen van de traditionele twee-naturenleer, omdat deze wél uitgaat van het onveranderd, lees: onvergankelijk zijn van Christus' goddelijke natuur. Moltmann geeft dan aan hoe hij Jezus' dood wél ziet: "Gegenüber der traditionellen Zwei-Naturenlehre in der Person Christi muss sie darum von dem ganzheitlichen Aspekt der Person Christi ausgehen und den Tod des Sohnes in seiner Beziehung zum Vater und zum Geist verstehen." (191)

Moltmann zegt dat de theologie van het kruis door Luther strikt gebruikt wordt als een nieuw kenprincipe. De kenweg waar Luther kritiek op zou oefenen, is de kenweg van de theologia naturalis van Petrus Lombardus. Deze methode gaat volgens Luther uit van de werken van God en redeneert dan vanuit de effecten terug naar de oorzaak, en komt zo tot de indirecte kennis van Gods onzichtbaar wezen. Moltmann zegt dat hij tegen dat concluderen niets kan inbrengen, maar dat wél de vooronderstelling discutabel is, "dass nämlich alles, was ist, Gott entspricht und durch Seinsanalogien mit seinem Sein in Verbindung steht. (195) Hij zegt dan waarom hij, praktisch gezien, niet veel kan met die natuurlijke theologie: "Potentiell steht die natürliche Gotteserkenntnis dem Menschen offen, faktisch aber misbraucht er sie im Interesse seiner Selbsterhöhung und Selbstvergottung." (196) Dan geeft hij aan hoe de mens wél tot inzicht zou komen: "Darum vollzieht sich seine Erkenntnis nicht am Leitfadern der Analogien von der Erde zum

Himmel, sondern sub contrario, durch Widerspruch, Schmerz, Leiden." (197)

Moltmann zegt op grond daarvan te komen tot de confrontatie van de theologie van het kruis met het filosofisch theïsme van de indirecte godskennis vanuit de wereld. Daarom vraagt hij zich af: "Ist der theistische Gottesbegriff auf den christlichen Glauben des gekreuzigten Gottes anwendbar?" (199) Moltmann antwoordt dat de christelijke theologie het godsbegrip van de filosofische theologie heeft overgenomen, omdat het geloof plaats heeft geboden aan de behoefte van de mens aan geborgenheid bij een hogere macht. In het metafysische godsbegrip van de oude kosmologie en in het psychologische van de Neuzeit staan tegenover elkaar het zijn van de godheid, als de ruimte waar de dood een onmogelijkheid is, en het menselijke zijn als de ruimte waar de dood een noodzakelijkheid is. Moltmann trekt daaruit de conclusie: "Wird dieser Gottesbegriff auf Christi Tod am Kreuz angewendet, so muss das Kreuz um die Gottheit entleert werden, denn Gott kann per definitionem nicht leiden und sterben. Er ist reine Ursächlichkeit." (199)

Er is volgens Moltmann echter iets nieuws in de metafysiek binnengedrongen, doordat het christendom God verkondigt vanuit Christus' kruis. "Denn dieser Glaube muss Gottes Gottheit aus dem Ereignis des Leidens und des Todes des Gottessohnes verstehen ... Er muss das Leiden Christi als Kraft Gottes und den Tod Christi als Seinsmöglichkeit Gottes denken". Moltmann neemt met dat niet-traditionele uitgangspunt afstand van dat metafysische godsbegrip, waarin God niet kan lijden, want hij zegt: "Christliche Theologie kann darum den Tod Jesu nicht unter der Voraussetzung jenes metaphysischen oder moralischen Gottesbegriffs zu verstehen suchen." (200v) Hij stelt: "Gott kann nicht leiden, Gott kann nicht sterben, sagt der Theismus, um das leidende, sterbliche Sein in seinen Schütz zu bringen." Hij zelf beweert echter: "Gott litt in Jesu Leiden, Gott starb im Kreuz Christi, sagt der christliche Glaube, damit wir leben und in seine Zukunft auferstehen." (201) H.-G. Geyer en E. Jüngel proberen volgens hem de dood van Christus als dood van God ("Tod Gottes") te verstaan, en eindigen ermee dat dan de mens de vrijheid krijgt om de "Verwandlung des Verhängnisses zum Sterben in die Freiheit des Sterbenkönnens" (door Moltmann

geciteerd bij Geyer) te kunnen begrijpen. Moltmann zegt evenwel: "Das neuzeitlich mit dem 'Tod Gottes' symbolisch beschriebene Phänomen betrifft aber gar nicht den individuellen Tod, sondern die 'Gottesfinsternis' (Buber)(...)." (202v) Moltmann is dan ook van mening: "Man muss über die Bedeutung des christlichen 'Todes Gottes' für das eigene sterbenkönnen hinausgehen und nach der Bedeutung des Todes Gottes am Kreuz Christi für den universalen Tod Gottes heute - dem 'spekulativen Karfreitag' Hegels - fragen." (203)

Vervolgens spreekt Moltmann over de theologie van het kruis met betrekking tot het atheïsme. Zoals het theïsme spreekt van een God, van het hoogste en rechtvaardige zijn, zo wordt er door het atheïsme gesproken van een niets dat zich manifesteert in alle ervaringen van het kwaad. Dit staat in een onontkoombare antithese tot het theïsme. "Wenn aber", vraagt Moltmann, "der metafysische Theismus verschwindet, kann sich dann der Protestatheismus noch am Leben erhalten? Braucht er nicht zu seinem Protest gegen Unrecht und Tod die Instanz, die er anklagen kann (...)? ... A. Camus nannte im Gefolge Dostojewskijs diesen Atheismus einen 'metaphysische Revolte.'" (207) Op de vraag waar deze metafysische revolutie van het atheïsme toe leidt, antwoordt Moltmann: "Als die Leidenden und am Unrecht Empörten 'sind wir', und sind wir sogar mehr als die Götter oder der Gott des Theismus." (207) Want volgens hem is een God die niet kan lijden armer dan een mens; dan is Hij een onverschillig wezen. "Wer aber", zegt Moltmann, "nicht leiden kann, kann auch nicht lieben. Also ist er ein liebloses Wesen ... Tötet er alle Liebe ab, so leidet er auch nicht mehr. Er wird apathisch." (208)

Volgens Moltmann worden het platte atheïsme en het theïsme overstegen door het protestatheïsme, dat God en het lijden, het lijden en God, met elkaar confronteert. (213) Afsluitend voegt hij daar echter aan toe: "Ueber den Protestatheismus führt erst eine Kreuzestheologie hinaus, die Gott im Leiden Christi als den leidenden Gott versteht und mit dem gottverlassenen Gott ruft: Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (214)

Terugkomend op de twee-naturenleer spreekt Moltmann vervolgens over de relatie tussen die leer en het lijden van Christus. Vol-

gens de nieuwere beschrijvingen van de dogmageschiedenis van de oude kerk was het een moeilijkheid voor de christologie van toen om de verlatenheid van Jezus scherp waar te nemen. Volgens Moltmann was de theologische reflectie niet in staat God zelf met het lijden en de dood van Jezus te identificeren. Deze geestelijke blokkade werd in de eerste plaats veroorzaakt door het filosofisch godsbegrip. Dat zag het zijn van God als onvergankelijk, niet in staat lijden te ondergaan; het menselijke was daarentegen vergankelijk, in staat lijden te ondergaan. De leer van de twee naturen ging van dit onderscheid uit om vandaar uit de unio personalis van de beide naturen in Christus te denken. (214) Moltmann merkt echter op dat, als men het gebeuren aan het kruis tussen Jezus en zijn God zo denkt, het platoonse axioma van Gods apathie de blokkade is voor het waarnemen van het lijden van Christus, "denn ein Gott, der dem Leiden wie alle andere Kreaturen unterworfen ist, kann nicht 'Gott' sein. Darum kann der Gottmensch Christus nur 'nach dem Fleisch' und 'im Fleisch', d. h. in seiner menschlichen Natur gelitten haben." (215) Moltmann wil blijkbaar niet uitgaan van een onvermogen van God tot lijden, want hij vraagt zich af: "War es wirklich nicht möglich, das Leiden Christi Gott selbst zuzuschreiben? Musste man die personale Einheit der beiden Naturen in Christus im Schrei seiner Verlassenheit auflösen?" (216) Om die vragen te kunnen beantwoorden wil Moltmann eerst ingaan op de veronderstellingen van de traditionele christologie: "1. Nicäa sagt mit Recht gegen Arius: Gott ist nicht veränderlich." Moltmann stelt daartegenover: "Das aber ist keine absolute, sondern eine Vergleichsaussage. Gott ist nicht so veränderlich, wie das Geschöpf veränderlich ist ... 2. Gegen die Syrischen Monophysiten hatte die Grosskirche an der Leidensunfähigkeit Gottes festgehalten. Gott ist nicht in dem Sinne leidensfähig wie die Kreatur ... Aber muss Gott darum in jeder Hinsicht als leidensunfähig gedacht werden? ... Wäre Gott in jeder Hinsicht und also in einem absoluten Sinne leidensunfähig, so wäre er auch liebesunfähig ... 3. Kann endlich das Heil, auf das der Glaube hofft, sinnvoll mit jenen allgemeinen Gottesprädikaten via Negativa ausgedrückt werden, wie Unvergänglichkeit, Unsterblichkeit, Unveränderlichkeit? ..." (216v) Moltmann meent op grond van deze overwegingen: "Will

man also ernsthaft vom Heil der Gottesgemeinschaft sprechen, so muss man über die allgemeine Unterscheidungen von Gott und Welt, bzw. Gott und Mensch hinausgehen ... " (218)

Moltmann vat de tradtionele leer van de twee naturen aldus samen: door deze leer heeft men in de christologie geprobeerd hun eenheid in de persoon van Christus veilig te stellen. De goddelijke natuur in Christus is niet als natuur, maar als persoon werkzaam. De tweede persoon van de Drievuldigheid is het persoonbepalende centrum in de godmens Christus. De menselijke natuur van Christus wordt daarentegen door de goddelijke persoon van de Zoon van God aangenomen. De goddelijke natuur toont zich in Christus hypostatisch als persoon, de menselijke natuur echter anhypostatisch als de concrete bestaanswijze van die goddelijke persoon. "Ist aber", zegt Moltmann, "das personbildende Zentrum in Christus göttlicher Natur, kann dann von der ganzen gottmenschlichen Person Christi gesagt werden, dass sie litt und in Gottverlassenheit starb?" (218v) Antwoordend op die vraag zegt Moltmann : "Die scholastische Theologie hat mit strenger Logik gefragt, ob aufgrund der Einheit beider Naturen in der Person Christi die Prädikate der göttlichen Natur auf die menschliche Natur und die Prädikate der menschlichen Natur auf die göttliche Natur übertragen werden können. Diese Fragen wurden in der Lehre von der *communicatio idiomatum* abgehandelt. Festgehalten wurde, dass es keine *communicatio idiomatum* in abstracto gäbe, d. h. abgesehen von der Person Christi. Also darf es nur eine *communicatio idiomatum* in concreto geben. D. h. man kann sagen: Christus, der Sohn Gottes, litt und starb." (219) Moltmann stelt dan in zijn conclusie: "Sie (Moltmann bedoelt de *communicatio idiomatum*) machte es möglich, Gott selbst in der Gottverlassenheit Christi zu denken und Leiden und Sterben am Kreuz der gottmenschlichen Person Christi zuzuschreiben. Ist die göttliche Natur in der Person des ewigen Gottessohnes das personbildende Zentrum in Christus, so litt und starb auch sie⁴." (222)

⁴ Een van de basisregels die de scholastische theologie voor het gebruik van de *communicatio idiomatum* heeft opgesteld is echter: " ... 2. Die Gemeinsamkeit der Eigentümlichkeiten besteht im Subjekt (*prinzipium quod*), nicht in den Naturen als solchen (*prinzipium quo*). Dementsprechend können die Attribute nicht

f. "Trinitaire kruistheologie"

Moltmann vraagt zich vervolgens af of er een logische samenhang bestaat tussen het geloof in de Gekruisigde en het geloof in de drieëne God. (223) Moltmann merkt eerst op dat de triniteitsleer in de westerse theologie geen grote betekenis heeft. Dan zegt hij: "Der reformatorische Uebergang von der reinen theologischen Anschauung zur kritischen Theorie der theologischen Praxis für den Glauben hat in der Tat zur Preisgabe der Trinitätslehre geführt, weil die Trinitätslehre allerdings in der altkirchlichen Tradition ihren Ort im Gotteslob und in der Gottesschau hatte und nicht in der Heilsökonomie. Hij vraagt zich evenwel af: "Aber gehört die Trinitätslehre sachlich wirklich in die 'Anschauung der göttlichen Majestät' an sich, abgesehen von der Offenbarung Gottes durch Christus für uns (...)" Hij geeft zelf antwoord op die vraag: "Aber jene Unterscheidung ist selbst schon von Grund auf falsch. Man 'philosophiert' nicht beschaulich über die Geheimnisse der Trinität, (...) sondern steht vor der Frage, wie man Gott im Geschehen des Kreuzes Christi verstehen soll." (224v)

In zijn antwoord op die vraag zegt hij dat men de wending van de zuivere theorie naar de theorie van de praktijk verder ziet in heel het denken van de Neuzeit: Volgens I. Kant is "das Praktische" richtsnoer voor de uitleg van bijbelse en theologische tradities. Daarom zegt Kant ook: "'Aus der Dreieinigkeitslehre, nach dem Buchstaben genommen, lässt sich schlechterdings nichts fürs Praktische machen (...).'"⁵. (225) Moltmann verwijst dan naar de theologie van de Cappadociërs. Daarvan zegt hij: "Sie machte

zwischen den Naturen als solche getauscht werden, wohl aber zw. Personnamen die die Person zunächst nach der einen der beiden Naturen bezeichnen. (K. Förster, *Idiomenkommunikation*, in: LThK, Bnd. 5 (1960), 608v.) Daaruit blijkt dus dat, wanneer de menselijke natuur van Christus sterfelijk is, men niet kan zeggen dat ook zijn goddelijke natuur sterfelijk is. Zie ook wat ik over die *communicatio idiomatum* zeg in hoofdstuk 3,a,3.

⁵ I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, A 34, 51, 57. Geciteerd door Moltmann in DGG 225.

(...) den Unterschied von 'immanenter Trinität' und 'heilseconomischer Trinität' und unterschied damit auf ihre Weise zwischen dem inneren Wesen Gottes und der Heilsgeschiede (...). (227) K. Barth maakte ook een scheiding tussen de immanente Triniteit en de heilseconomische Triniteit: "Alles was Gott in Christus offenbart, das ist er 'zuvor in sich selbst'. Gott entspricht sich selbst." (227) K. Rahner zou stellen dat beide onderscheidingen niet op hun plaats zijn en dat men zou moeten zeggen: "1. Die Trinität ist das Wesen Gottes, und das Wesen Gottes ist die Trinität. 2. Die ökonomische Trinität ist die immanente Trinität, und die immanente Trinität ist die ökonomische Trinität." (227) Moltmann baseert zich daarbij op Rahner die hij citeert: "Gott verhält sich zu uns dreifältig, und eben dieses dreifältige (freie und ungeschuldete) Verhalten zu uns ist nicht nur Abbild oder eine Analogie zur inneren Trinität, sondern ist diese selbst, wenn auch als frei und gnadenhaft mitgeteilte."⁶.

Dan keert Moltmann terug naar zijn vraag van een mogelijke samenhang tussen het geloof in de Gekruisigde en dat in de Drie-eenheid. Hij zegt dan ook te willen te onderzoeken of de stelling volgens welke theologie van het kruis triniteitsleer en triniteitsleer theologie van het kruis moet zijn juist is. (228) Hij vraagt zich daarom af: "Was ist am Kreuz Christi zwischen Christus und dem Gott, den er seinen Vater nannte (...) geschehen? Nach Paulus und Markus wurde Jesus selbst von eben diesem Gott, seinem Vater, verlassen und starb mit dem Schrei der Gottverlassenheit." (228) Daarom begint Moltmann met een theologische interpretatie van de uitspraken over het verlaten zijn. Het woord voor prijsgeven - paradidonai - heeft een negatieve klank. Het betekent: overgeven, prijsgeven, overleveren, verraden, verstoten, doden. "Wie aber", vraagt Moltmann, "kann in dem gottverlassenen Gekreuzigten Rettung und Befreiung für die gottverlassenen Menschen liegen?" (229) Een radicale omkering van de zin van het 'prijsgeven' ziet Moltmann bij Paulus waar deze Jezus' godverlatenheid niet ziet in de historische kontekst van zijn leven, maar in de eschatologische kontekst van zijn verrijzenis. Moltmann verwijst

⁶ K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate", in: Schriften zur Theologie IV, 115.

naar Rom. 8,31.32: "'Als God voor ons is, wie kan dan tegen ons zijn? Hij soms die zijn eigen Zoon niet gespaard heeft, maar deze voor ons prijsgegeven heeft? Hoe zou Hij ons met hem ook niet al het andere schenken?'" Paulus zegt het volgens hem nog sterker: "'Hij heeft Hem voor ons tot zonde gemaakt' (2Kor. 5,21)" en: "'Omwille van ons werd hij tot vloek' (Gal. 3,13)." Moltmann concludeert op grond daarvan: "In der totalen, ausweglosen Verlassenheit Jesu von seinem Gott und Vater sieht Paulus also die Hingabe des Sohnes durch den Vater für die gottlosen und gottverlassenen Menschen." (229) Anderzijds zegt Moltmann: "Und wenn Paulus hier betont von 'Gottes eigenen Sohn' spricht, so ergreift jenes Nicht-Verschonen und Verlassen auch den Vater selbst. In der Verlassenheit des Sohnes verlässt auch der Vater sich selbst. In der Hingabe des Sohnes gibt auch der Vater sich hin, jedoch nicht in derselben Weise. Denn Jesus erleidet das Sterben in Verlassenheit, nicht aber den Tod selbst, denn den Tod kann man nicht mehr 'erleiden', weil Leiden Leben voraussetzt. Der Vater aber, der ihn verlässt und hingibt, erleidet den Tod des Sohnes im unendlichen Schmerz der Liebe." (230) Maar Moltmann voegt er wel meteen aan toe dat men hier daarom niet patripassianistisch kan zeggen dat ook de Vader heeft geleden, en dat men de dood van Jezus ook niet eenvoudig theopaschitisch als de "dood van God" (aanhalingstekens van Moltmann) mag verstaan.

Moltmann beweert hier niet dat de Vader als Christus in de Zoon geleden heeft en gestorven is, zodat inderdaad niet van patripassianisme gesproken kan worden. En wat de dood van Jezus betreft zegt Moltmann: "Jesu Tod kann nicht 'als Tod Gottes' verstanden werden, sondern nur als Tod in Gott (onderstreping van Moltmann)." (192) Dat is logisch, omdat volgens hem God (c.q. de Vader) zelf niet geleden heeft en gestorven is. Daaruit zou men kunnen afleiden dat bij Moltmann niet gesproken kan worden van theopaschitisme.

In Gal. 2,20 geeft, vervolgt Moltmann, ook de Zoon zichzelf prijs. Moltmann merkt op dat dat theologisch van belang is, omdat daardoor in het kruisgebeuren een diepe wilsovereenstemming tussen de Vader en de Zoon tot uitdrukking wordt gebracht. (230) Men kan volgens Moltmann met het oog op de wilsgemeenschap van Vader en

Zoon ook spreken van een wezenseenheid, homoöusie. Alleen zou die eenheid niet enkel een gelijkheid van wezen inhouden, maar ook het volledige onderscheid en de ongelijkheid van het kruisgebeuren: "Im Kreuz sind Vater und Sohn in der Verlassenheit aufs tiefste getrennt und zugleich in der Hingabe aufs innigste eins. Was aus diesem Geschehen zwischen Vater und Sohn hervorgeht, ist der Geist (...)." (231)

Terugkomend op de vraag of er een logische samenhang is tussen het geloof in de Gekruisigde en het geloof in de drieëne God, zegt Moltmann : "Wir haben hier das Kreuzesgeschehen trinitarisch als Beziehungsgeschehen zwischen Personen interpretiert, in welchem diese Personen sich in ihrem Verhältnis zueinander konstituieren ... Wir haben also den Tod Jesu nicht als ein gottmenschliches Geschehen interpretiert, sondern als ein trinitarisch Geschehen zwischen dem Sohn und dem Vater ... Dieser Ansatzpunkt ist gegenüber der Tradition neu. Er überwindet die dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität." (232)

Moltmann beweert hier in feite dat zijn stelling waar is dat theologie van het kruis triniteitsleer is en omgekeerd, en dat daarbij de scheiding tussen immanente en economische triniteit is overwonnen. Daarop zal later door mij worden teruggekomen.

HOOFDSTUK 2: "TRINITAET UND REICH GOTTES"

Inleiding

Na in DGG uiteengezet te hebben Wie God is in het kruis van Christus, zet Moltmann in TRG een triniteitsleer uiteen op grond van de geschiedenis van Jezus' leven. In het kader van mijn vraagstelling zal nu verder onderzocht worden hoe God bij het kruis van Christus betrokken is.

a. de "hedendaagse trinitaire theologie"

Moltmann stelt vast dat de theologie het trinitaire godsbegrip moest ontwikkelen om de geschiedenis van Jezus christus te begrijpen. Sinds Tertullianus werd volgens hem de Triniteit met het begrip goddelijke substantie voorgesteld: "Una substantia - tres personae". (31) Die voorstelling van de personen van de Drieëenheid in de ene goddelijke substantie heeft in de westerse theologie behoorlijke consequenties gehad. In de theologie sinds Thomas van Aquino werd het artikel over God verdeeld in het traktaat 'De Deo Uno' en het traktaat 'De Deo Trino'. Eerst komt het bewijs dat er één God is en dat God één is. Daarna wordt pas de leer van de drieëne God ontvouwd. Door de plaatsing van het artikel De Deo Uno voor dat van De Deo Trino wordt eigenlijk een dubbele eenheid van God geleerd: "eine Einheit des gottheitlichen Wesens und die Einigkeit des drei-einigen Gottes." (32v) Gevolg is dat de eerste eenheid de tweede verdringt, en ook dat er een herleiding plaats vindt van de drieëne tot de ene God. De voorstelling van de personen van de Drieëenheid in een veronderstelde goddelijke substantie voert "onherroepelijk tot Auflösung der Trinitätslehre in abstrakten Monotheismus." (33)

Vooraf sinds Hegel, zegt Moltmann, wordt de Drieëenheid

voorgesteld met het begrip absoluut subject: "ein Subjekt - drei Seinsweisen". (33) Hegel zegt volgens hem dat het ene, identieke, goddelijk subject als volmaakt subject enkel gedacht worden indien het zich tot zichzelf verhoudt. Als dat het geval is, is dat te beschouwen als een eeuwig proces van zelfonderscheiding en zelf-identificering van het absoluut subject. Moltmann merkt op dat een triniteitsleer die in verband wordt gezien met het begrip absoluut subject moet afzien van het trinitaire persoonsbegrip omdat zij het persoonsbegrip moet afgeven aan het ene goddelijke subject, en voor de trinitaire personen een andere, niet-subjectieve uitdrukking moet kiezen: zijnswijze. Hij zegt het ook zo: "Das eine, identische, göttliche Subjekt reflektiert sich wesensnotwendig in drei Seinsweisen und teilt sich selbst auf diese triadische Weise mit: Gott offenbart sich selbst durch sich selbst." (ibd.) De problemen voor de triniteitsleer lijken hier volgens Moltmann op die van de Drieëenheid die uitgaat van substantie omdat de trinitaire personen worden opgelost in slechts momenten van het absoluut subject. Hij kondigt daarom een nieuwe bewerking van de leer van de Drieëenheid aan waarin hij zal pogen "mit der besonderen, christlichen Ueberlieferung von der Geschichte Jesu des Sohnes ein zu setzen, um aus ihr eine geschichtliche Lehre von der Trinität zu entwickeln." (34)

b. "Het lijden van God"

Vervolgens probeert Moltmann antwoord te geven op de vraag of God zelf tot lijden in staat is. Dat is uiteraard van belang voor mijn vraagstelling. Hij stelt dat, volgens de Griekse filosofie, het lijden van het wezen van de godheid uitgesloten moet worden. Hij zegt ook waarom dat zo zou zijn: "Die göttliche Substanz ist leidensunfähig, sonst wäre sie nicht göttlich. Leidensunfähig ist auch das absolute Subjekt der nominalistischen und der idealistischen Philosophie, sonst wäre es nicht absolut." (36) In het centrum van de christelijke traditie stuit men daarentegen op Christus' lijdensverhaal. Moltmann stelt dat God zelf bij Chris-

tus' lijdensverhaal betrokken is, omdat anders van Christus' dood geen verlossende werking uit zou kunnen gaan⁷.

Hij zegt dat de meeste theologen vanaf de vormgeving van de christelijke theologie met Griekse filosofie Christus' lijden, én tegelijk de wezenlijke lijdensonbekwaamheid van de godheid beweerd hebben "und damit das Paradox im Kauf genommen, von dem 'Leiden des leidensunfähigen Gottes' (Moltmann verwijst voor deze terminologie naar Ireneüs) reden zu müssen." Moltmann stelt echter: "Ist Gott leidensunfähig, dann kann konsequenterweise die Passion Christi als eine nur menschliche Tragödie angesehen werden." (37) In dat geval echter "muss Gott unausweichlich zur kalten, stummen und ungeliebten Himmelmacht werden. Das aber wäre das Ende des christlichen Glaubens." (38) Op grond daarvan concludeert hij: "Die christliche Theologie ist darum wesentlich genötigt, Gott selbst in der Passion Christi zu erkennen und die Passion Christi in Gott selbst zu entdecken." (ibd.) Het lijkt hem "konsequenter zu sein, statt vom Apathieaxiom vom Axiom der Leidenschaft Gottes auszugehen (...)" (ibd.)

Bij beantwoording van de vraag waarom de theologie van de oude kerk aan het apathieaxioma heeft vastgehouden zegt Moltmann dat er niet alleen het alternatief is van wezenlijke onbekwaamheid tot leiden of noodlottige onderwerping aan het lijden, maar dat er nog een derde vorm van lijden is: "Es ist das aktive leiden (...), d. h. das Leiden der leidenschaftlichen Liebe ... Gott leidet nicht wie die Kreatur aus Mangel an Sein. Insofern ist er apathisch. Er leidet aber an seiner Liebe, die der Ueberfluss seines Seins ist. Insofern ist er pathisch." (39)

Moltmanns axioma dat God kan lijden blijkt ipso facto van belang te zijn voor de beantwoording van mijn vraagstelling. Hij geeft hier echter nog niet aan op welke wijze God bij het lijden van Christus betrokken is.

Nadat Moltmann vervolgens gesproken heeft over enige theologieën die niet van de apathie maar van het lijden van God uitgaan, zegt hij dat deze theologie van Gods lijden de theodiceevraag als haar

⁷ Voor de behandeling van de vragen die daarmee in verband staan verwijst Moltmann zelf naar DGG. Cf. TRG 36, nt. 4.

universele verstaanshorizon vooronderstelt. Daarover zegt hij het volgende. Het onbegrijpelijke lijden stelt God ter discussie. (63) Op de vraag wat er begint op de rots van het lijden dat geen goddelijk antwoord kan vinden, noch door atheïsme afgeschaft kan worden, antwoordt Moltmann: "Es beginnt die Dialektik der offenen Theodizeefrage: Stellt das Leiden die Idee eines gerechten und gütigen Gottes in Frage, dann stellt umgekehrt die Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Güte das Leiden im Frage und macht es zu bewusstem Schmerz." (64) Moltmann stelt: "Gott und das Leiden gehören zusammen (...)." (65) De theodiceevraag is een kritische en een eschatologische vraag: "Sie ist eine praktische Frage, die nur durch die Erfahrung der neuen Welt, in der 'Gott abwischen wird alle Tränen von ihren Augen', beantwortet wird." (ibd.)

Voor menselijk leed zijn volgens Moltmann verscheidene pogingen tot religieuze verklaring. De kerkvaders zeggen dat lijden en dood de door God bevolen straf voor de zonde zijn. (65) Hoewel Moltmann toegeeft dat er samenhang is tussen zonde en lijden, stelt hij dat het onschuldige lijden veel meer pijn doet. Door de theodiceevraag wordt de universele betekenis van de Gekruisigde echt begrepen. Hij vat het zo samen: "Die Leidensgeschichte Christi gehört in die Leidensgeschichte der Menschheit kraft der leidenschaftlichen Liebe, die Christus offenbart. Die Auslegung des Kreuzestodes Christi als Versöhnungsgeschehen im Rahmen der Schuldfrage der Menschen ist der zentrale Teil dieser universalen Bedeutung, aber nicht ihre ganze Fülle." (67v)

De tweede vraag die in de theologie van het lijden ter sprake komt is die naar Gods vrijheid: "Ist der leidende Gott frei, oder ist er ein Gefangener seiner eigenen Geschichte?" (68) Een eerste antwoord vindt Moltmann in de "nominalistische Dekretenlehre": God is vrij. Hij kan doen en laten wat Hij wil. De nominalistische begrippen van keuzevrijheid en beschikkingsmacht hebben maar beperkte waarde voor het begrip van Gods vrijheid. Ze komen uit de "Sprache der Herrschaft". (71) Het andere begrip van vrijheid komt uit de "Sprache der Gemeinschaft" (ibd.). "Frei" brengt Moltmann taalkundig in verband met "freundlich, lieb". Op dat niveau betekent vrijheid niet heerschappij, maar vriendschap. Gods

vrijheid wil voor Moltmann zeggen: "Der dreieinige Gott offenbart sich als Liebe in der Gemeinschaft des Vaters, des Sohnes und des Geistes. Seine Freiheit liegt darum in der Freundschaft, die er den Menschen bietet und durch die er sie zu seinen Freunden macht ... Durch sein Leiden (...) und seine Geduld beweist Gott seine ewige Freiheit." (72) Dan voegt hij eraan toe: "Durch sie wartet er auf des Menschen Liebe, auf sein Mitleid, auf seine Erlösung zu seiner Herrlichkeit durch den Menschen." (ibd.)

Hoewel Moltmann dus stelt dat God vrij is bij het schenken van zijn liefde aan de mens, geeft hij hier aan dat God de mens toch nodig zou hebben om ook zelf verlost te worden. (Daarop zal in paragraaf d door mij worden teruggekomen.)

c. "De geschiedenis van de Zoon"

In het kader van mijn vraagstelling zal het van belang zijn de geschiedenis van de Zoon te onderzoeken om te weten wie Deze is. Moltmann vraagt zich af of, hoewel de triniteitsleer in haar dogmatische vorm niet gebaseerd is op het Nieuwe Testament, zij toch niet "ein Interpretament" zou kunnen zijn voor wat er in de bijbel verkondigd wordt. Volgens Karl Barth is wat door Christus openbaar werd de concrete zelfopenbaring van God. De inhoud ervan is: "'Gott offenbart sich als der Herr.'" (79) Gods zelfopenbaring als de Heer heeft trinitaire structuur. Dat wat geïnterpreteerd moet worden is de godsheerschappij, het interpretament is de triniteitsleer. Daarvan zegt Moltmann echter: "Dies ist eigentlich eine monotheistische⁸ Auffassung von der Trinitätslehre." (79) De

⁸ Moltmann bezigt de term "monotheïsme" op een manier die afwijkt van de gebruikelijke. W. Pannenberg merkt in dat verband op dat Moltmann de klassieke triniteitsleer, die voor wat betreft de persoonlijkheid van God enkel uitging van een drieledige persoonlijkheid ("Dreipersonlichkeit"), gesteld heeft tegenover het christelijk theïsme. Pannenberg wijst er namelijk op dat Moltmann "den theistischen Gedanken des persönlichen Gottes als 'eine in den Himmel projizierte Person' kritisiert unter Berufung auf die Unterscheidung von 'Personen in Gott, den Sohn, den Vater und den Geist' (Der gekreuzigte Gott, 1972, 234)." Pannenberg zegt dan dat Moltmann "diesen Gegensatz ausdehnt auf den Monotheismus überhaupt

godsheerschappij kan volgens hem namelijk slechts door een enkel, met zichzelf identiek subject voltrokken worden. Daarom ligt Gods eenheid zelf in de eenhoofdige godsheerschappij. Barth citerend zegt Moltmann: "'Gott ist einer in drei Seinsweisen', das heisst nichts anderes, als dass Gott 'in dreimalige Wiederholung der eine Gott'⁹ ist." (79)

Moltmann vraagt zich evenwel af: "Ist wirklich die Gottesherrschaft das zu Interpretierende und die Trinität nur das Interpretament? ... Legt nicht vielmehr umgekehrt die Geschichte der Gottesherrschaft das ewige Leben des dreieinigen Gottes aus?" (ibd.) De vooronderstelling dat geschiedenis het werk van een enkel subject is, stemt volgens Moltmann niet overeen met de geschiedenis van de bijbel. De vooronderstelling dat geschiedenis het werk is van een enkel subject is volgens hem niet in overeenstemming met de geschiedenis van de bijbel. Daar stelt hij tegenover: "Die Geschichte, in der Jesus als 'der Sohn' erscheint, wird nicht von nur einem Subjekt vollzogen. Die Geschichte Christi wird schon im Neuen Testament selbst trinitarisch erzählt." (80)

Moltmann spreekt in het kader van die geschiedenis van Jezus eerst over de zending van de Zoon. Kort samengevat zegt Moltmann het volgende. Jezus' messiaanse roeping begon volgens Mk. 1,9-11 met de doop door Johannes. Er staat dat de Geest op hem neerdaalde. Moltmann zegt dan wat dat voor de persoon van Jezus betekent: "Darin liegt zunächst seine persönliche Inspiration und Legiti-

(230ff.)". Pannenberg stelt echter dat de triniteitsleer volgens de theologie van de oude kerk juist als de christelijke vorm van monotheïsme begrepen kan worden, en zegt dan: "Die Trinitätslehre ist konsequent monotheistisch, indem sie Gott nicht nur platonisch als das Eine im Gegensatz zum vielen und also in blosser Gegensatz zur Welt denkt, wodurch der Welt (...) als Gegenüber Gottes eine der Sache nach göttliche Dignität (...) zugestanden würde." (W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, Göttingen, 1980, 110) Met deze visie op monotheïsme neemt Pannenberg dus afstand van die van Moltmann, omdat deze laatste zegt dat kennis van God niet verkregen wordt aan de hand van denken in termen van analogie, maar van tegengestelde, tegenspraak. (Cf. wat hiervoor door mij gezegd is in hoofdstuk 1, paragraaf e.)

⁹ K. Barth, K.D., I/1, 369. Geciteerd bij J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes, l.c., 79.

mation zum Propheten." (82) Moltmann laat er direct op volgen wat daarvan het gevolg is: "Darin liegt aber auch der Beginn der messianischen Zeit, in welcher der Geist 'auf alles Fleisch' ausgegossen wird." (ibd.) Die profetisch-messiaanse gave van de Geest aan Jezus is met de goddelijke proclamatie verbonden: "'Du bist mein lieber Sohn, an dem ich wohlgefallen habe'." (Mk. 1,11). Moltmann zegt daarbij dat de "lieve zoon" in het Oude Testament altijd de enige zoon is, zoals Izaak. Dat wijst er volgens hem op dat Jezus op een gelijkende wijze "de Zoon" is als Israël zelf, de Koning, of ook de Messias. (82v)

Naast het gebruik van het woord "zoon", dat hier wordt gebruikt als een soort eretitel (zoals we ook al in hoofdstuk 1, paragraaf b en d gezien hebben) spreekt Moltmann ook van "Zoon" in absolute zin: "die absolute Verwendung des Sohnesnamens in der Taufgeschichte Jesu (...)": 'Zoon' zou hier duidelijk aangeven dat Jezus' openbaring, waarvan Mat. 11,27 spreekt, op de doop betrokken moet worden. Daarbij verwijst hij naar de volgende passage: "Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater, und niemand kennt den Sohn denn nur der Vater, und niemand kennt den Vater denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren." (83) Moltmann omschrijft de relatie tussen de Vader en de Zoon in absolute zin verder zo: "Das gegenseitige Erkennen des Vaters und des Sohnes ist ein gegenseitiges Lieben. Das gegenseitige Lieben zwischen dem Vater und dem Sohn ist ein Lieben von einander Gleichen, darum ist es exklusiv." (84) Hij zegt dat Jezus God steeds exclusief als "zijn Vader" heeft aangeropen. Daaruit zou volgen dat Jezus zich in de verhouding tot zijn "Gott und Vater" (86) als "der Sohn", als "der geliebte Sohn", als de "eigene" of "eingeborene Sohn" heeft begrepen. Dan zegt hij: "Das bedeutet nicht, dass er sich auch als "Gottessohn" verstanden hat und bekennen liess. Er ist der Sohn des Vaters." Daarvoor geeft hij aansluitend een verklaring: "Der allgemeine Titel 'Gottessohn' und die besondere Sohnesbeziehung zu seinem Vater wurden in urchristlichen Traditionen erst später verschmolzen." (ibd.)

Hier is evenwel niet duidelijk wat voor Moltmann de verhouding is tussen het woord "Zoon" waar dat door hem beschouwd wordt als een

soort eretitel voor de mens Jezus, en waar dat door hem wordt opgevat in absolute zin, als gelijke van de Vader.

Wanneer Moltmann spreekt over de overgave van de Zoon door de Vader, en het verlaten worden van de Zoon herhaalt hij grotendeels wat hij in DGG al gezegd heeft. Hij voegt er echter aan toe: "Hier steht das innerste Leben der Trinität auf dem Spiel ... Was auf Golgotha geschieht, reicht bis in die Tiefen der Gottheit und prägt darum das trinitarische Leben in Ewigkeit." (97) Hoewel Moltmann in DGG al heeft gezegd dat de geschiedenis van Jezus er een was van trinitaire verhoudingen tussen Vader, Zoon en Geest, probeert hij hier dus vanuit de geschiedenis van Jezus inzicht te krijgen in het leven van de immanente Triniteit. Over het kruisgebeuren spreekt Moltmann ongeveer op dezelfde wijze als in DGG (zoals we in hoofdstuk 1, paragraaf f al hebben gezien) over een diepe wilsovereenstemming tussen de Vader en de Zoon. Enerzijds zegt hij: "Am Kreuz sind der Vater und der Sohn sosehr getrennt, dass ihre Beziehungen abbrechen. Jesus starb 'gott-los' (koppelteken van Moltmann). Anderzijds zegt hij: "Am Kreuz sind der Vater und der Sohn so einig, dass sie eine einzige Bewegung der Hingabe darstellen: 'Wer den Sohn sieht, der sieht den Vater'." (98)

Hoewel Moltmann in DGG al gezegd heeft dat de Vader en de Zoon in de verlatenheid van het kruis ten diepste van elkaar zijn gescheiden, zegt hij het hier nog sterker: er zou sprake zijn van een zodanige breuk tussen de Vader en de Zoon dat Jezus zonder God gestorven zou zijn. Dat lijkt logisch aan te sluiten bij wat hij over Christus' dood al eerder heeft gezegd (zoals we in hoofdstuk 1, paragraaf c gezien hebben), namelijk dat Christus niet alleen in zijn menselijke, maar ook in zijn goddelijke natuur geleden heeft en gestorven is.

Nieuw ten opzichte van DGG is ook dat Moltmann bij dit gebeuren er de Heilige Geest bij betreft, want hij laat hier aansluitend op volgen: "Das drückt der Hebräerbrief dadurch aus, das er sagt, Christus habe sich 'durch den ewigen Geist' (dia pneumatos aioniou) geopfert (9,14). Die Hingabe durch den Vater und das Opfer des Sohnes geschehen 'durch den Geist'." (ibd.) Dan zegt hij tot besluit: "Der Heilige Geist ist also der Verbindende in der

Trennung, der die Verbindung und die Trennung des Vaters und des Sohnes miteinander verbindet¹⁰." (98) Samenvattend wat er gebeurt bij Jezus' lijden zegt Moltmann: "In der Passion Jesu geschieht die Hingabe des Sohnes durch den Vater. In der Hingabe des eigenen Sohnes scheidet sich Gott von sich selbst und opfert sich. Die Hingabe des Sohnes offenbart eine Schmerz in Gott, der nur trinitarisch oder gar nicht verstanden wird." (99)

Daaruit kan dus worden afgeleid dat volgens Moltmann het offer op Golgotha eigenlijk een intern gebeuren in God is tussen de Vader en de Zoon als gelijke van de Vader, en wel door de Heilige Geest. Tevens is hier een antwoord op de vraag die hierboven door mij is gesteld over de verhouding tussen de twee begrippen "Zoon" die bij Moltmann te onderscheiden zijn: Jezus, die (onder andere) de eretitel "Zoon" draagt, lijkt hier als "machteloze mens" (cf. hoofdstuk 1, paragraaf d) slechts een instrument te zijn, in wie door de Vader het offer werd gebracht van de eeuwige Zoon.

d. "De wereld van de Triniteit"

Moltmann zegt dat, na kennis van de Triniteit gekregen te hebben uit de geschiedenis van Jezus de Zoon, nu gekeken wordt naar de figuur van de Zoon in het perspectief van de geschiedenis van de drieëne God met de wereld. "Anders wäre die universale Bedeutung der Geschichte des Sohnes nicht zu begreifen." (112) Moltmann stelt dat, als de betrekkingen waaruit het leven bestaat, wederkerig zijn, God niet alleen in zijn betekenis voor de wereld kan worden gedacht, maar ook de wereld en de menselijke geschiedenis

¹⁰ Moltmann schrijft elders: "Die Arbeit an der Kreuzestheologie hatte mich auf die Rekonstruktion der Trinitätslehre gebracht, denn das, was zwischen Jesus und dem Gott, den er Abba, lieber Vater, angerufen hatte, auf Golgotha geschah, konnte ich nur trinitarisch begreifen ... Das ist im Bild die trinitarische Kreuzestheologie, die ich zu verstehen versuchte. Ich kam in meinem Buch (Moltmann bedoelt DGG) aber nicht weiter als zur Anschauung einer Binität von Gott dem Vater und Jesus dem Sohn Gottes. Wo war der Heilige Geist ...?" (J. Moltmann, In der Geschichte des Dreieinigen Gottes. München 1991, 231.)

in hun betekenis voor God gezien moeten worden. Daarom wil Moltmann naar de wisselwerkingen vragen, doordat hij bij alle opera trinitatis ad extra (schepping, menswording, en verheerlijking van de wereld) naar de opera trinitatis ad intra (liefde van de Vader tot de Zoon, de liefde van de Zoon tot de Vader, en de verheerlijking van de Vader en de Zoon door de Geest) vraagt. (113)

Sprekend over de schepping van de Vader zegt Moltmann dat een van de belangrijkste vragen van de scheppingsleer die van de *contingentia mundi* is, en zegt: "Ist die Schöpfung der Welt für Gott selbst notwendig oder nur zufällig? Geht sie aus dem Wesen oder dem Willen Gottes hervor? Ist sie ewig oder zeitlich?" (119v.) Hij antwoordt daarop: Het christelijk theïsme ziet de schepping enkel als het werk van Gods vrije wil. God had de wereld niet hoeven scheppen, maar hij wilde een wereld scheppen waarin hij welbehagen kon hebben. Het christelijk panentheïsme zou daarentegen uitgaan van het goddelijk wezen. Indien Gods eeuwig zijn liefde is, kan God in eeuwige eigenliefde niet zalig zijn. God is zichzelf meedelende liefde. Eeuwig bemint de Vader de Zoon, en Deze beantwoordt ook eeuwig de liefde van de Vader.

Daarbij merkt Moltmann echter op: "Diese innertrinitarische Liebe ist jedoch Liebe zum Gleichen, nicht Liebe zum Anderen ... Sie ist aber noch nicht schöpferische Liebe, die sich durch Ueberwindung ihres Gegenteils mitteilt, die 'Tote lebendigmacht und das nichtseiende ins Sein ruft' (Rom. 4,17). Sie ist noch nicht die aus dem anderen Sein erwiderende Liebe." En hij vraagt zich af: "Drängt darum nicht die göttliche Liebe selbst über die Trinität hinaus? Sucht sie nicht ihr 'Ebenbild', d. h. ihre Erwiderng und also ihre Seligkeit im Menschen?" (121) Moltmann zelf ziet een mogelijkheid tot bemiddeling van de waarheidselementen van theïsme en christelijk pantheïsme. "Nimmt man den begriff 'Notwendigkeit' aus dem Feld der Zwangsnotwendigkeit und der Fremdbestimmung heraus, dann fallen in Gott Notwendigkeit und Freiheit als das ihm Selbstverständliche zusammen: Es ist für Gott selbstverständlich zu lieben, denn er kann sich selbst nicht verleugnen." (122)

Lijkt in de visie van Moltmann op God die uit de hier bovengenoemde vragen spreekt, de schepping in zekere zin toch

noodzakelijk te zijn voor God? Immers hij zegt dat God zijn zaligheid zoekt in de mens. Dat zou betekenen dat God zelf ook verlossing nodig heeft, en niet alleen de mens. Hier bevestigt hij dus wat hij hiervoor leek te zeggen over Gods vrijheid in verband met de relatie God en lijden, namelijk dat God de mens nodig zou hebben om ook zelf verlost te worden. Daarmee leek echter ook Gods vrijheid in gevaar te komen.

Moltmann spreekt dan in verband met de schepping over "Gottes Selbstbeschränkung" (123). Hij beweert dat, indien God scheppend buiten zichzelf treedt, men toch moet uitgaan van een zelfbeperking van de oneindige, alomtegenwoordige God, welke (beperking) aan zijn schepping vooraf gaat. Hij zegt het ook zo: "Um eine Schöpfung "ausserhalb" seiner selbst zu schaffen, muss der unendliche Gott dieser Endlichkeit 'in sich' zuvor Raum verschafft haben." (124) Hij stelt ook de vraag: "Muss man nicht sagen, dass diese 'Schöpfung ausserhalb Gottes' zugleich in Gott existiert, nämlich in dem Raum, den Gott ihr in seiner Allgegenwart eingeräumt hat?" (ibd.) Samenvattend zegt Moltmann: "Das trinitarische Verhältnis des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ist so weit, dass die ganze Schöpfung darin Raum und Freiheit finden kann." (ibd.)

In het kader van de geschiedenis van God met de wereld spreekt Moltmann vervolgens over de menswording van de Zoon. Eerst probeert hij een antwoord te geven op de vraag waarom God mens werd ("Cur deus homo"). Hij stelt dat ook in de christologie een fundamentele vraag luidt: "Ist die Inkarnation für Gott zufällig oder notwendig? Grundet sie in seinem Willen oder in seinem Wesen?" (129) Hij wijst er dan op dat de dogmatische traditie twee antwoorden kent: "a) Die Inkarnation des Sohnes Gottes wurde durch die Sünde der Menschen um ihrer Versöhnung willen notwendig. b) Die Inkarnation des Sohnes Gottes war von Ewigkeit her Gottes Absicht, zusammen mit der Idee der Welt gefasst, doch ihr vorgeordnet, so dass die Schöpfung der Welt den äusseren Rahmen und die Vorbereitung der Menschwerdung des Sohnes darstellt." (ibd.)

Moltmann zegt over deze kwestie het volgende: "Im ersten Fall ist

die Menschwerdung nur eine 'Notmassnahme' Gottes zur Ueberwindung der Not der Sünde in der Welt. Im zweiten Fall gehört sie zur ewig sich mitteilenden Liebe Gottes selbst ... Sieht man in der Menschwerdung nur die funktionale Voraussetzung für das durch die Sünde notwendig gewordene Versöhnungsoffer, dann ist sie Ausdruck des rettenden Willens Gottes nach aussen ... Hat der menschgewordene Gottessohn die Versöhnung der Welt mit Gott vollbracht, dann wird er selbst überflüssig." (129v) Hij geeft dan zijn eigen mening: "In der Menschwerdung des Sohnes liegt aber mehr als nur ein Mittel zu einem Zweck. Christologie ist mehr als die Voraussetzung der Soteriologie ... Endlich kann die Liebe nicht damit zufrieden sein, nur die Sünde zu überwinden." (130v) Aansluitend zegt hij wat het doel van de liefde van God zou zijn: "Sie ("die Liebe" dus) kommt erst zum Ziel, wenn sie auch die Bedingungen für die Möglichkeit der Sünde überwunden hat." (131) Hij zegt dat de rechtvaardiging van de zondaar meer is dan zondenvergeving: zij zou tot het nieuwe leven leiden. Daarvoor baseert hij zich op Rom. 5,20: "Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden.". Op grond van deze tekst van Paulus zegt hij dan: "Dieser Ueberschuss der Gnade über die Vergebung der Sünden und die Versöhnung der Sünder hinaus stellt die Kraft der neuen Schöpfung dar, die jene anfängliche Schöpfung vollendet." Hij concludeert daaruit "dass der Sohn Gottes nicht allein um der Sünde der Menschen willen Mensch geworden ist, sondern viel mehr noch um der Vollendung der Schöpfung willen." (131)

In het kader van de menswording van de Zoon spreekt Moltmann ook over de "Kenosis Gottes"¹¹: " ... In der Menschwerdung des Sohnes kommt jene Selbsterniedrigung Gottes zur Vollendung, von der schon in der Lehre von der Schöpfung der Welt die Rede war ... Die Kenosis Gottes, die mit der Schöpfung der Welt beginnt, erreicht in der Menschwerdung des Sohnes ihre vollendete Gestalt." (133)

¹¹ Kenosis wordt omschreven als: "Die Lehre von der Selbstentäußerung Christi (...)." (J. Gewiess, Kenosis, Kenose, in: LThK, Bnd. 6, Freiburg i. B., 1961, 2e druk, 115.) De vraag is of, naast een kenosis van Christus, van een kenosis van God gesproken kan worden. Daarop zal later uitvoeriger door mij worden teruggekomen.

Hij spreekt ook over de tijd tussen de schepping en de menswording van de Zoon: "Von Selbsterniedrigungen Gottes war aber auch bei den geschichtlichen Einwohnungen des Geistes und der Weisheit die Rede. Denn durch seine Schechina nimmt Gott am Geschick der Menschen Anteil ... Durch seinen Einwohnungen nehmen umgekehrt Menschen an seinem Leben und seinem Willen Anteil (...)" (ibd.)

Moltmann vat dan samen: "In der Menschwerdung des Sohnes geht der dreieinige Gott auf die begrenzte, endliche Situation ein. Er lässt sich nicht nur auf dieses Menschsein ein, sondern nimmt es auch an und macht es zum Teil seines eigenen Lebens¹². Er wird zum menschlichen Gott." (134)

Moltmann vervolgt: "Ist dies der Sinn, der in der Menschwerdung des Sohnes als solcher liegt, dann vollendet sich die Selbsterniedrigung Gottes in der Passion und im Tod Jesu des Sohnes ... Die Kenosis verwirklicht sich am Kreuz." (ibd.)

De eigenlijke betekenis van de menswording van de Zoon lijkt voor Moltmann dus niet zozeer te zijn dat God, c. q. de Vader, door het zoenoffer van de Zoon de mensheid zou hebben verlost, als wel dat God het menszijn in zich opneemt en aldus tot eschatologische voltooiing brengt. Anderzijds heeft Moltmann hiervoor ook gezegd dat God ook zelf zijn zaligheid zoekt, en wel in de mens. Het lijkt er dus op dat het doel van God, c. q. de Vader, van de menswording van de Zoon ook zijn eigen verlossing is.

e. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip

Nadat Moltmann in DGG al heeft proberen aan te tonen dat het kruis en God met elkaar samenhangen (cf. hoofdstuk 1, paragraaf f) gaat hij hier verder in op deze zaak. Samengevat zegt hij daarover het volgende. Sinds de verdediging tegen het modalisme door Tertullianus wordt er gewoonlijk onderscheid gemaakt tussen de economische en de immanente Triniteit. De economische Triniteit duidt de drieëne God aan in zijn heilsregeling. De economische Triniteit

¹² Moltmann legt evenwel niet uit hoe het menszijn in God zou kunnen worden opgenomen.

wordt ook openbaringstriniteit genoemd. De immanente Triniteit duidt de drieëne God aan zoals Hij in zichzelf is. De immanente triniteit wordt ook wezenstriniteit genoemd. Moltmann merkt evenwel op: "Mit dieser Unterscheidung kann nicht gemeint sein, dass es zwei verschiedene Trinitäten gibt. Vielmehr handelt es sich um denselben dreieinigen Gott, wie er in seiner Heilsoffenbarung und wie er in sich selbst ist." (168)

Het andere, concrete uitgangspunt voor de onderscheiding van economische en immanente Triniteit ligt in de doxologie. Daarover zegt hij: "die Aussagen der immanenten Trinität über das ewige Leben und die ewige Beziehungen des dreieinigen Gottes in sich selbst haben ihren Sitz im Leben im gottesdienstlichen Lobpreis der Kirche: 'Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geist!'" (169) De doxologie maakt de heilservaring pas tot volledige heilservaring.

De economische Triniteit is voorwerp van de kerygmatische en praktische theologie, de immanente Triniteit inhoud van de doxologische theologie. Alle begrippen van de doxologie worden uit de heilservaring gevormd. Deze ontstaan echter uit de terugkoppeling van deze ervaring op de transcendente grond van deze ervaring. Dan zegt Moltmann: "Aus dieser Verschränkung von Heilslehre und Doxologie folgt, dass man in Gott selbst nichts annehmen darf, was der Geschichte des Heils widerspricht, und umgekehrt auch in der Erfahrung des Heils nichts annehmen darf, was nicht in Gott selbst begründet ist." (170) Daarom is voor hem de basis van de triniteitsleer: "Aussagen über die immanente Trinität dürfen nicht im Widerspruch zu den Aussagen über die ökonomische Trinität stehen. Aussagen über die ökonomische Trinität müssen den doxologischen Aussagen über die immanente Trinität entsprechen." (171)

Over de verhouding van immanente en economische Triniteit zegt Moltmann het volgende. De oudkerkelijke traditie heeft immanentie en economie van de Triniteit gescheiden als de idee en de verschijning. Men zou God en de wereld willen scheiden om te kunnen zeggen dat de wereld van God, maar God niet van de wereld afhankelijk is. Een dergelijke scheiding van God en wereld is van algemeen metafysische aard: de wereld is vergankelijk - God onvergank-

kelijk, de wereld tijdelijk - God eeuwig, de wereld in staat tot lijden - God niet in staat tot lijden, de wereld afhankelijk - God onafhankelijk. Volgens Moltmann is het duidelijk dat die scheidingen van de metafysische twee-naturenleer gemaakt worden door de ervaring van de wereld, en niet door de ervaring van God. Op grond daarvan zou dan een scheiding moeten worden gemaakt tussen de immanentie en de economie van God. Hij merkt echter op: "Die Unterscheidung von Gott und Welt kann aber nicht hinreichen, um Gott von Gott zu unterscheiden. Sie legt dem dreieinigen Gott Schranken auf, die nicht von ihm, sondern von der menschlichen Welterfahrung gesetzt worden sind. Die Folgen sind Aporien wie die, ob der leidensunfähige Sohn des ewigen Vaters am Kreuz gelitten haben kann (...)" (175v) Moltmann trekt daaruit dan de conclusie: "Die allgemein metaphysischen Unterscheidungen von Gott und Welt werden falsch, werden sie auf die Geschichte des Sohnes anmgewandt. Darum muss man in der Trinitätslehre umgekehrt verfahren: Gott unterscheidet sich von der Welt durch sich selbst. Die Unterscheidung von Immanenz und Oekonomie der Trinität muss in dieser selbst liegen, von ihr selbst vollzogen werden. Sie darf nicht von aussen hergetragen werden." (176)

Dan zegt Moltmann dat hij geprobeerd heeft over kruistheologie trinitair te denken. Om de dood van Gods Zoon in zijn betekenis voor God zelf te begrijpen moest hij de scheiding tussen immanente en economische Triniteit opgeven volgens welke het kruis alleen in de heilseconomie, maar niet in de immanente Triniteit komt te staan. Daarom zegt hij de stelling van Karl Rahner opgenomen te hebben: "Die 'ökonomische' Trinität ist die 'immanente' Trinität und umgekehrt." (176v) Zo komt Moltmann tot de uitspraak: "Wenn der zentrale Erkenntnisgrund für die Trinität das Kreuz ist, an das der Vater den Sohn durch den Geist für uns dahingibt, dann lässt sich keine Wesenstrinität im transzendenten Urgrund dieses Geschehens denken, in der Kreuz und Hingabe nicht vorkommen." (177) Hij geeft evenwel toe: "Die These von der fundamentalen Identität der immanenten und der ökonomischen Trinität bleibt freilich missverständlich, solange man an der Unterscheidung festhält, weil sie dann nach Auflösung der einen in die andere

klings¹³. Was mit ihr eigentlich ausgedrückt werden soll, ist die Wechselwirkung zwischen dem Wesen und der Offenbarung, dem Innen und dem Aussen des dreieinigen Gottes. Die ökonomische Trinität offenbart nicht nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück." (ibd.) Hij spreekt ook van een Wechselverhältnis tussen God en zijn wereld, en zegt dan: "Mit dem Begriff "Wechselverhältnis" wird das Weltverhältnis Gottes seinem Selbstverhältnis nicht gleichgestellt, sondern gesagt, dass es auf dieses zurückwirkt, obgleich es primär von diesem bestimmt wird. " (ibd.)

Moltmann verklaart evenwel niet hoe de economische Triniteit op de immanente Triniteit zou terugwerken. Dat probleem sluit aan bij mijn vraag aan Moltmann (cf. hierboven, paragraaf d) hoe het menszijn in God zou kunnen worden opgenomen.

¹³ Moltmann zegt in een noot op p. 177 dat W. Kasper dat terecht opmerkt in: W. Kasper, *Revolution im Gottesverständnis?*, Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott" in: M. Welker (Hrsg.), *Diskussion über "Der gekreuzigte Gott"*, München 1979, 140vv. Op deze problematiek zal door mij hierna verder worden ingegaan.

HOOFDSTUK 3: EVALUATIE

Inleiding

Terugkijkend naar bovenstaande analyse van Moltmanns visie in relatie tot mijn vraagstelling kom ik tot de volgende bevindingen. Deze zijn te groeperen onder de aspecten:

- 1. Jezus' verlatenheid
- 2. Gods onvermogen tot lijden ter discussie
- 3. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip.

Ik begin met een terugblik op **DGG**. Dan kijk ik terug op **TRG**.

a. Terugblik op DGG

1. Jezus' verlatenheid

Moltmann stelt dat Jezus in grote godverlatenheid gestorven moet zijn. Hij baseert zich daarvoor op zijn interpretatie van psalm 22,2 ("Mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?"). (140) Volgens Moltmann bedoelt Jezus met de uitroep "mijn God" zijn Vader die Hem verlaat. Moltmann beweert anderzijds dat bij Jezus' dood de godheid van zijn Vader zozeer op het spel staat dat men kan zeggen dat God zichzelf verlaten heeft. Daarom moet men volgens hem die verlatenheid aan het kruis begrijpen als een gebeuren tussen de Vader en Jezus, de Zoon, "und also zwischen Gott und Gott". Moltmann spreekt van "stasis in Gott - 'Gott gegen Gott' (...)" (143v)

2. Gods onvermogen tot lijden ter discussie

Moltmann stelt dat, volgens het godsbegrip van de oude kerk, Gods

wezen onvergankelijk is en niet tot lijden in staat. Hij merkt evenwel op dat dat volgens hem de vraag oplevert hoe de onvergankelijke God tegelijkertijd in een vergankelijke mens (Moltmann bedoelt Jezus) kan zijn en aan een kruis kan sterven. (85) Hij beweert dat Jezus' dood als lijden van God begrepen kan worden, en dat Paulus in 2Kor. 5,19 nog een stap verder gaat waar hij zegt dat God in Christus was. Moltmann zegt op grond daarvan voor een "Paradox" te staan hoe God in een "machteloze mens" (met wie hij Jezus bedoelt) kan zijn. (177) Hij antwoordt dat de Zoon van God hier de vertegenwoordiger is van God, met Wie God zich identificeert. Op grond daarvan zou men volgens hem dan kunnen zeggen dat het God zelf is die in Jezus voor ons leed en stierf. (179) Hij legt echter nog niet uit (wel hierna, zoals we onder punt 3 zullen zien) Wie hij hier met God bedoelt.

3. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip

Volgens Moltmann heeft zijn theologie van de Gekruisigde consequenties voor het godsbegrip. Hij vraagt zich namelijk af wat Jezus' kruis voor God zelf betekent. (185) Dan komt men volgens hem terecht in de binnentrinitaire verhoudingen van God. (189) De christologie die Jezus' dood als dood van God ("Tod Gottes") probeert te beschouwen moet volgens hem daarbij elementen van de kenotiek gebruiken. (190v) Moltmann neemt daarbij in zekere zin afstand van de traditionele twee-naturenleer. (191) Volgens hem immers was de theologische reflectie van de oude kerk niet in staat God zelf met het lijden en de dood van Christus te identificeren, vanwege het axioma van Gods onvermogen tot lijden. (214) Moltmann stelt daarentegen dat het mogelijk is God zelf te denken in Jezus' godverlatenheid (zoals we hierboven, onder punt 2 al gezien hebben), en Jezus' lijden en sterven aan heel de godmenselijke persoon van Christus toe te schrijven; ook Christus' goddelijke natuur stierf volgens hem. (222)

Jezus' verlatenheid was volgens Moltmann blijkbaar zo groot dat gezegd gezegd kan worden dat niet alleen de menselijke, maar ook de goddelijke natuur van Christus stierf. (222) Dat probeert hij aan te tonen met behulp van de leer van de *communicatio idiomatum*.

In hoofdstuk 1, paragraaf e heb ik evenwel proberen aan te tonen dat men op grond van die leer niet kan waarmaken dat ook Christus' goddelijke natuur stierf. Walter Kasper zegt in dit verband dat "Luthers Lehre von der Idiomenkommunikation in kaum lösbare Aporien führt. Sie gerät in Konflikt mit dem Bild Jesu, wie es uns in der Schrift bezeugt wird. Denn wenn die Menschheit an den Majestätseigenschaften Gottes teil hat, wie kann dann noch die echte Menschlichkeit Jesu festgehalten werden? Wenn andererseits die Gottheit ins Leiden eingeht, wie ist dann die Gottverlassenheit Jesu am Kreuz zu verstehen?¹⁴"

Hier geeft Moltmann dus zelf antwoord op de vraag die hij zich in zijn inleiding op DGG stelde, namelijk: "Wer ist Gott im Kreuz des gottverlassenen Christus?" Moltmann bedoelt met God blijkbaar enerzijds de Vader die Jezus hier verlaat, en met oneindige pijn de dood van de Zoon ondergaat, anderzijds de eeuwige Zoon van God die, mét de mens Jezus, stierf aan het kruis.

Tenslotte vraagt Moltmann zich af of er een logische samenhang bestaat tussen het geloof in de Gekruisigde en dat in de drieëne God. (223) Hij vraagt zich in dat kader af of de triniteitsleer thuishoort in het aanschouwen van de goddelijke majesteit op zich (waarmee Moltmann dus doelt op de immanente Triniteit), los van Gods openbaring door Christus (waarmee hij dus de economische Triniteit bedoelt). (224) Hij verwijst in dit verband naar Karl Rahner die zou stellen dat het niet op zijn plaats zou zijn een scheiding te maken tussen de immanente en de economische Triniteit, en dat men zou moeten zeggen dat er een fundamentele identiteit is tussen de economische Triniteit en de immanente, en omgekeerd. (227) Moltmann onderzoekt of deze stelling, volgens welke theologie van het kruis triniteitsleer en triniteitsleer theologie van het kruis moet zijn, juist is. Daarom zegt Moltmann zich af te vragen wat er aan het kruis tussen Christus en God gebeurd is. (228) Hij stelt daarop, verwijzend naar Rom. 8, 31v, dat God zijn Zoon heeft prijsgegeven. Daarbij zou dat verlaten van de Zoon ook de Vader zelf aangrijpen, en wel zodanig dat volgens hem de Vader ook zichzelf verlaat. (230) Anderzijds geeft volgens

¹⁴ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1983 (2 Auflage), 239.

Moltmann, steunend op Gal. 2,20, Jezus ook zichzelf prijs. Daaruit zou een sterke wilsovereenstemming blijken tussen de Vader en de Zoon. (230) Moltmann gebruikt daarvoor ook het homoöusie-begrip. Dat houdt voor hem echter niet alleen een wezenseenheid in, maar ook de volledige scheiding (onderstreping van mij) van de Vader en de Zoon in het kruisgebeuren, waaruit de Heilige Geest zou zijn voortgekomen. (231) Hij concludeert op grond van deze visie op het kruisgebeuren Jezus' dood niet te beschouwen als een godmenschelijk, maar als een trinitair gebeuren. (232)

Aldus blijkt nogmaals dat Moltmann moeite heeft met de traditionele twee-naturenleer met betrekking tot Christus, omdat volgens hem Christus niet alleen voor wat betreft zijn menselijke, maar ook voor wat betreft zijn goddelijke natuur, dus volledig, gestorven zou zijn.

b. Terugblik op TRG.

1. Jezus' verlatenheid

Wanneer Moltmann spreekt over de overgave van de Zoon door de Vader en over de verlatenheid van de Zoon, herhaalt hij in grote lijnen wat hij in DGG al gezegd heeft. Nieuw is echter dat, hoewel hij in DGG al heeft gezegd dat de geschiedenis van Jezus er een was van trinitaire verhoudingen, hij hier, vanuit de geschiedenis van Jezus, inzicht probeert te krijgen in het leven van de immanente Triniteit. Zo zegt hij: "Was auf Golgotha geschieht, reicht bis in die Tiefen der Gottheit und prägt darum das trinitarische Leben in Ewigkeit." (97)

Samenvattend wat er volgens Moltmann gebeurt bij Jezus' kruisdood, zou men kunnen zeggen dat Jezus' lijden en dood bij Moltmann eigenlijk lijkt op een intern gebeuren in God. De "machteloze mens" Jezus, die de eretitel "Zoon" draagt, lijkt daarbij meer een instrument te zijn, in Wie door de Vader het offer werd gebracht van de eeuwige Zoon. Jezus Christus lijkt voor Moltmann dus niet identiek te zijn met de Zoon in absolute zin. Moltmann

wijkt daarmee wel af van de geloofsbelijdenis van Chalcedon die zegt "(...) onze Heer Jezus Christus als een en dezelfde Zoon te bekennen: dezelfde is volmaakt in de godheid en dezelfde is volmaakt in de mensheid ..."¹⁵

2. Gods onvermogen tot lijden ter discussie

Moltmann gaat in TRG verder in op de vraag of God tot lijden in staat is. Hij zegt dat er volgens de Griekse filosofie geen sprake van kan zijn dat het wezen van de godheid zou kunnen lijden. Hij stelt daarentegen dat men in de christelijke traditie geconfronteerd wordt met het verhaal van Christus' lijden, en dat God zelf daarbij betrokken is, omdat anders Christus' dood geen verlossende werking zou kunnen hebben. (36) Hij beweert dan ook dat, indien God niet in staat is tot lijden, men als gevolg daarvan Christus' lijden slechts als een menselijke tragedie zou kunnen zien. (37)

Deze conclusie van Moltmann lijkt logisch, omdat (zoals we hierboven, onder punt 1 hebben gezien) Christus volgens hem niet identiek is met de Zoon in absolute zin, maar een soort eretitel die aan de mens Jezus is gegeven.

Een andere belangrijke vraag die volgens Moltmann in de theologie van het lijden ter sprake komt is die of de lijdende God vrij is of een gevangene van zijn eigen geschiedenis. (68) Hij antwoordt: "Durch sein Leiden (...) und seine Geduld beweist Gott seine ewige Freiheit ... Durch sie wartet er auf des Menschen Liebe, auf sein Mitleid, auf seine Erlösung zu seiner Herrlichkeit durch den Menschen. (72)

Moltmann lijkt hier te beweren dat God, ondanks zijn vrij zijn, toch de mens nodig heeft om zelf ook verlost te worden. Daarom zal op deze kwestie in hoofdstuk 4, paragraaf a, nader worden ingegaan.

¹⁵ "(...) hena kai ton auton homologein huion ton kurion hemoon jesoen christon symfonoos hapantes ekdidaskomen, teleion ton auton en theoteti, kai teleion ton auton en antropoteti ..." (Denz. 301)

3. De relatie tussen het kruis en het godsbegrip

In TRG gaat Moltmann verder in op de vraag hoe God, c. q. de Vader, bij het lijden en sterven van de Zoon betrokken zou zijn. Nadat Moltmann in DGG al heeft gezegd dat het kruisoffer een gebeuren is dat zich eigenlijk binnen God afspeelt (cf. DGG 144), beweert hij in TRG namelijk dat het kruisoffer het gevolg is van de "kenosis" of ontleding van God. Wanneer hij over die kenosis spreekt, stelt hij dat Gods zelfvernedering, waarvan reeds bij de schepping sprake zou zijn, in de menswording van de Zoon tot voltooiing zou komen, en in het lijden en sterven van Jezus afgesloten zou zijn. (TRG 133v)

Om de dood van Gods Zoon in zijn betekenis voor God zelf te begrijpen zegt Moltmann de scheiding volgens welk het kruis alleen in de heilseconomie, maar niet in de immanente Triniteit staat te hebben moeten opgeven. Hij geeft evenwel toe dat Rahners stelling van de fundamentele identiteit van de immanente en de economische Triniteit verkeerd begrepen kan worden, omdat die klinkt naar oplossing van de ene in de andere. Met die stelling wordt volgens hem een wisselwerking bedoeld: "Die ökonomische Trinität offenbart nicht nur die immanente Trinität, sondern wirkt auch auf diese zurück." (177)

Moltmann legt evenwel niet uit op welke wijze dat "terugwerken" zou kunnen gebeuren. Daarop zal in hoofdstuk 4, paragraaf b worden teruggekomen.

HOOFDSTUK 4: ENIGE KRITISCHE STEMMEN

Inleiding

In verband met mijn centrale vraagstelling is het met name van belang nader in te gaan op Moltmanns visie op de relatie tussen het kruis en het godsbegrip, omdat het kruis de plaats is waar de Drieëenheid zich bij uitstek openbaart en plaatsvindt. Hij stemt namelijk in met wat een ander (B. Steffen, 1920) gezegd heeft: "' (...) der kürzeste Ausdruck für die Trinität ist die göttliche Kreuzestat, in welcher der Vater den Sohn sich durch den Geist opfern lässt.¹⁶" (DGG 228)

Daarbij zijn evenwel nog enkele vragen te stellen:

- a. Kan de plaats van het kruis met betrekking tot de immamente en de economische Triniteit zo voorgesteld worden als Moltmann doet? In dat verband is het van belang na te gaan in hoeverre gezegd kan worden dat de immanente Triniteit fundamenteel identiek is met de economische Triniteit.
- b. Verder stelt Moltmann niet alleen dat de Vader de Zoon overlevert, maar ook zichzelf weggeeft en met smart de dood van de Zoon ondergaat. De vraag is echter of van lijden van God, c. q. de Vader, in de zin die Moltmann bedoelt, wel gesproken kan worden.
- c. Een vraag die met een eventueel lijden van God samenhangt is die of over de wijze waarop God volgens hem bij de menswording, het lijden en de dood van de Zoon betrokken is, over zelfvernedering, ofwel kenosis, in de zin zoals Moltmann bedoelt, wel gesproken kan worden.

¹⁶ B. Steffen, Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie, 1920, 152, geciteerd bij J. Moltmann, DGG 228.

a. De relatie immanente en economische Triniteit

1. De visie van Jürgen Moltmann en Karl Rahner op de relatie immanente en economische Triniteit.

Moltmann beschouwt de Triniteit niet, zoals naar zijn zeggen de oude kerk en Barth dachten, als "einen in sich geschlossenen Kreis eines vollendeten Seins im Himmel". (DGG 242) Moltmann ziet het kruis als de plaats waar de Triniteit 'gebeurt': "Dagegen sollte man aber die Trinität als dialektisches Geschehen, und zwar als Kreuzesgeschehen begreifen und dann als eschatologisch offene Geschichte denken." (ibd.)

Moltmann gaat verder dan Rahner, die lijkt te spreken van eenheid tussen de immanente Triniteit en de economische Triniteit. Rahner maakt namelijk, in tegenstelling tot Moltmann, wel degelijk een scheiding tussen immanente en economische Triniteit. Immers Rahner wijst erop dat "die 'immanente' Trinität die notwendige Bedingung der Möglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes"¹⁷ is. Hij legt die mogelijksvoorwaarde als volgt uit: "In Gott an sich existiert die reale Differenz zwischen dem einen und selben Gott, insofern er in einem und notwendig der ursprungslose, zu sich selbst sich vermittelnde (Vater), der in Wahrheit für sich Ausgesagte (Sohn) und der in Liebe für sich selbst Empfangene und Angenommene (Geist) ist, und dadurch (onderstreping van Rahner) derjenige ist, der in Freiheit sich 'nach aussen' selbstmitteilen kann." (o.c., 384)

Moltmann echter haalt (zoals we in de hoofdstukken 1 en 2 al gezien hebben) de scheiding weg tussen die twee verschillende Triniteiten. Hij zegt namelijk: "Wir haben hier das Kreuzesgeschehen trinitarisch als Beziehungsgeschehen zwischen Personen interpretiert ... Wir haben (...) im Kreuzesgeschehen nicht nur eine Person der Trinität leiden gesehen, als wäre die Trinität vorher in sich selbst, in der göttlichen Natur vorhan-

¹⁷ K. Rahner, *Myst. Sal.* 2, 384, nt. 21

den." (DGG 232) Dat betekent dat Moltmann niet aanneemt dat er een onafhankelijke wezenstriniteit zou bestaan. Zo zegt hij: "Jene Grenze, die "immanente" und "ökonomische" Trinität voneinander unterscheidet, kann (...) nicht als eine metaphysische gedacht werden: sie folgt nicht aus der Unterscheidung von Gott und Welt¹⁸." Moltmann trekt zelfs als conclusie: "Dann aber sind das, was in der Tradition als "Wesenstrinität", und das was als "Offenbarungstrinität" beschrieben worden ist, nur zwei Aspekte ein und desselben Vorgangs: nämlich der geschichtlichen Selbstbewegung der Trinität." (ibd.) Hij stelt dan ook: "Dieser Ansatzpunkt ist gegenüber der Tradition neu. Er überwindet die Dichotomie zwischen immanenter und ökonomischer Trinität, sowie zwischen der Natur Gottes und seiner inneren Dreieinigkeit." (DGG 232)

Moltmann heeft blijkbaar ook bezwaar tegen de het godsbegrip van Nicea, dat uitgaat van een God die, wat zijn wezen betreft, slechts één en enig, en daardoor ondeelbaar is. Immers hij zegt vervolgens: "Die 'Entzweiung' in Gott muss den ganzen Aufruhr der Geschichte in sich enthalten ... Zwischen dem Vater und dem Sohn steht das Kreuz in seiner ganzen Härte der Verlassenheit. Bezeichnet man das innere trinitarische Leben Gottes als 'die Geschichte Gottes' (Hegel), so hat diese Geschichte Gottes den ganzen Abgrund der Gottverlassenheit, des absoluten Todes und des Nicht-Gottes in sich. (DGG 233)

Die splitsing binnen God bij Moltmann lijkt voort te komen uit diens dialektische kennistheorie. Hij zegt dat de christelijke theologie al vroeg de kentheoretische basisstelling van de platoonse school heeft opgenomen: "Gleiches wird nur von Gleichem anerkannt". (DGG 31) Vervolgens beweert Moltmann: "Wird aber Gleiches auf diese Weise nur von Gleichem erkannt, so wird eine Offenbarung im anderen, das nicht Gott ist (...) eigentlich unmöglich." (ibd.) Daarna stelt hij dat het analogische kennisbeginsel uitgebreid moet worden met het dialektische kennisbeginsel. Dat betekent toegepast op de christelijke theologie volgens hem (Schelling citerend): "'Jedes Wesen kann nur

¹⁸ J. Moltmann, Antwort auf die Kritik an 'Der gekreuzigte Gott', in: M. Welker (Hrsg.), o.c., 180.

in seinem Gegenteil offenbar werden. Liebe nur im Hass, Einheit nur im Streit'". Dat zou volgens zijn eigen zeggen betekenen: "Gott wird nur in seinem Gegenteil, in der Gottlosigkeit und Gottverlassenheit, als 'Gott' offenbar." (DGG 32)

2. De visie van Walter Kasper op de relatie immanente en economische Triniteit.

Kasper stelt dat Moltmann niet duidelijk genoeg onderscheid maakt tussen het analogie-beginsel en het identiteits-beginsel¹⁹. Kasper stelt namelijk: "Die thomistische analogia entis besagt (...) eben keine Seinsgemeinschaft, wie Moltmann auf Grund eines offenbar unausrottbaren Missverständnisses wieder behauptet (195, vgl. 205; deze nummers staan voor pagina-aanduidingen van DGG)."²⁰ Op pagina 195 van DGG spreekt Moltmann in het kader van de theologia naturalis over de kosmologische godsbewijzen. Daarover zegt hij dat deze uit "ea quae facta sunt" concluderen tot het onzichtbare wezen van God. Aansluitend echter zegt Moltmann: "Dieses Rückschlussverfahren ist selbst nicht fraglich, sondern stringent; wohl ist seine Voraussetzung fragwürdig, dass nämlich alles, was ist, Gott entspricht und durch Seinsanalogien mit seinem Sein in Verbindung steht." (DGG 195) Kasper zegt elders wat analogie dan wél zou zijn: "Die Analogie steht ja in der Mitte zwischen den univoken und den aequivoken Aussagen (onderstreping van Kasper) ... Die analoge Rede (onderstreping van Kasper) steht gleichsam in der Mitte zwischen univoken und aequivoken Aussagen und meint eine Aehnlichkeit und Vergleichbarkeit, die Gleichheit und Unterschiedenheit einschliesst²¹."

Volgens Kasper blijkt het gebrek aan nauwkeurigheid in Moltmanns kennistheoretische uitgangspunten al gauw. Moltmann stelt volgens hem dat wanneer elk wezen slechts in zijn tegendeel openbaar kan

¹⁹ W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns 'Der gekreuzigte Gott, in: Theologische Quartalschrift 153, I 1973, 8-14.

²⁰ W. Kasper, o.c., 11

²¹ W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1983 (2 Auflage), 125.

worden, [dus] liefde slechts in haat, eenheid slechts in strijd, "um der Liebe willen Hass und um der Einheit willen Streit notwendig ist". Daaruit trekt Kasper de conclusie: "Ein dialektischer Standpunkt führt mit eiserner Konsequenz zur Notwendigkeit des Bösen und entsprechend zur Notwendigkeit der Erlösung."²² En toen Moltmann in verband met de schepping van de Vader sprak over de contingentia mundi, stelde hij (zoals ik hiervoor, in hoofdstuk 2, paragraaf d al gezegd heb) dat de liefde binnen de Triniteit liefde jegens de Gelijke, geen liefde tot de Ander was, geen scheppende liefde die zich door overwinning van haar tegendeel mededeelde. Hij concludeerde dan ook: "Drängt darum nicht die göttliche Liebe selbst über die Trinität hinaus? Sucht sie nicht ihr 'Ebenbild', d. h. ihre Erwidern und also ihre Seligkeit im Menschen?" (TRG 121) Het lijkt er dus op dat het de dialectiek bij Moltmann is die leidt tot de noodzaak van de verlossing, niet alleen van de mens, maar ook van God zelf.

Mijn vraag was toen evenwel hoe Moltmann Gods vrijheid in de geschiedenis dan zag. Ook Kasper vraagt zich af: "Wie rettet er (Kasper bedoelt Moltmann) sich vor der (zweifelloos nicht gewollten) Konsequenz, dass Gott die Geschichte braucht, um zu sich selbst zu kommen?"²³ Uit mijn analyse van Trinität und Reich Gottes in hoofdstuk 2 is inderdaad gebleken dat Moltmann, hoewel hij spreekt van Gods vrijheid, hij dat enkel in een bepaalde zin bedoelt. Daar leek het erop dat God de mens (lees ook: de geschiedenis) nodig had om ook zelf verlost te worden.

3. De visie van Hans Urs von Balthasar op de relatie immanente en economische Triniteit.

Von Balthasar stelt in zijn werk 'Theodramatik', evenals Moltmann, dat het kruisgebeuren alleen tegen de achtergrond van de Triniteit geïnterpreteerd mag worden omdat de Schrift zegt dat God (de Vader) de Zoon uit liefde tot de wereld heeft prijsgegeven, en

²² W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis? in: M. Welker, o.c., 11.

²³ W. Kasper, Revolution im Gottesverständnis?, in: M. Welker, o.c., 13.

alle lijden, tot de godverlatenheid toe, op die liefde moet worden teruggevoerd²⁴. Pas aan het kruis en in zijn verlatenheid wordt de grote afstand ("Distanz") van de Zoon ten opzichte van de Vader openbaar; het lijkt er op alsof de Geest, die Beiden een maakt, enkel afstand is. Het lijkt erop alsof pas die openbaring van de economische Triniteit de volledige ernst, die zijn fundament vindt in de immanente Triniteit, tot voltooiing brengt, omdat de Zoon, die de zonde draagt, de Vader verloren schijnt te hebben. (297)

Volgens Von Balthasar lijken veel theologen de economische Triniteit zoveel meer gewicht te geven dat de immanente, als die nog van de eerste onderscheiden wordt, gedegradeerd wordt tot een soort voorwaarde vooraf van Gods zelfopenbaring en zelfovergave. (297) Volgens hem lijkt dat het geval te zijn bij K. Rahner. In diens basisstelling "Die ökonomische Trinität ist (onderstreping van Von Balthasar) die immanente Trinität und umgekehrt", ligt het accent eenduidig op Gods Triniteit die zich in de genadenconomie aan de wereld openbaart en wegschenkt: "der Sohn ist Selbstaussprache des Vaters, der Geist seine Selbsthingabe mit dem Sohn zusammen²⁵".

Een andere vorm van identificering (van immanente en economische Triniteit) (tekst tussen haken is van mij) komt volgens Von Balthasar voor bij Moltmann. Bij deze wordt de verlatenheid op het kruis tot een direct-trinitair gebeuren: "der Vater ist verlassen, der Tod ist in Gott, Jesu Sterben am Kreuz ist (...) 'Gottes Leiden'". (299v) Dergelijke "Direktaussagen" met betrekking tot het lijden van God worden volgens Von Balthasar onvermijdelijk waar "der innergöttliche und der heilsgeschichtliche "Prozess" in eins zusammengeworfen werden.". (300) Hij zegt wat daarvan het gevolg is: "Aber diese Vermengung verstrickt Gott in das Weltgeschehen und macht ihn zum tragischen, mythologischen Gott." (300)

Daarom moet er volgens hem een weg gevonden worden de immanente Triniteit zodanig uit te leggen als de basis van het wereldproces

²⁴ H. U. von Balthasar, Theodramatik, Bnd. III, Einsiedeln 1980, 297. Nummers tussen haken hierna in dit hoofdstuk verwijzen naar pagina's van deze band III.

²⁵ K. Rahner, geciteerd bij H. U. von Balthasar, o.c., 298.

dat die immanente Triniteit niet, zoals bij Rahner, lijkt op een formeel zelfbemiddelingsproces van God, en evenmin, zoals bij Moltmann, als het ware verstrikt raakt in het wereldproces. Von Balthasar vindt dat de immanente Triniteit veeleer begrepen moet worden als die eeuwige en absolute zelfovergave die God al in zich als de absolute liefde laat verschijnen. Daaruit zou pas de vrije zelfovergave aan de wereld te verklaren zijn, zonder dat God het wereldproces en het kruis nodig zou hebben om zichzelf te worden. (300)

Von Balthasar blijkt dus uit te gaan van een immanente Triniteit die gescheiden is van, voorwaarde is voor, en voorafgaat aan een economische triniteit. Hij lijkt zo Gods transcendentie en vrijheid te willen sauveren.

In antwoord op de kritiek op "Der gekreuzigte Gott" houdt Moltmann evenwel vast aan de opheffing van de scheiding tussen immanente en economische Triniteit. Hij geeft wel iets toe: "Gewiss muss, wer trinitarisch Gott von Gott unterscheidet, zuvor Gott und Welt unterschieden haben, weil er sonst nicht wissen kann, ob er von Gott redet." Hij laat er echter meteen op volgen: "Aber dies kann doch nicht heissen, einen wesentlichen "Gott an sich" von dem in der Welt offenbaren "Gott für uns" zu unterscheiden²⁶." Moltmann stelt zelfs de (retorische) vraag: "Mit welchem Recht liesse sich auch behaupten, dass die Offenbarungstrinität eine von ihr unabhängige Wesenstrinität zur Voraussetzung haben muss?"²⁷, zonder evenwel daarvoor een grond aan te geven.

Von Balthasar reageert daarop echter als volgt: "Woher weiss man denn von einer radikalen Differenz zwischen Welt und Gott, wenn nicht Kreatur (ob gottverbunden oder "gottverlassen") sich nicht allem zuvor als Nicht-Gott weiss, wenn also nicht auch die von Moltmann für das konkrete Jesusgeschehen abgelehnte

²⁶ J. Moltmann, Antwort auf die Kritik an "Der gekreuzigte Gott", in: M. Welker, o.c., 179.

²⁷ ibd.

Zweinaturenlehre innere Voraussetzung für seine trinitarische Kreuzestheologie bleibt?²⁸" (300v, nt. 22)

We kunnen dus concluderen dat Moltmann niet aanneemt dat er een scheiding bestaat tussen immanente en economische Triniteit, maar dat hij deze beide ziet als 2 aspecten van hetzelfde dialektische gebeuren: God openbaart zich in zijn tegendeel, namelijk in de godverlatenheid van het kruis. Kasper en ik geven evenwel aan dat Moltmanns dialektische denken lijkt te leiden tot de noodzaak van de verlossing. Gods vrijheid lijkt zo echter in gevaar te komen. Von Balthasar wijst erop dat bij Moltmann immanente en economische Triniteit zozeer met elkaar worden vermengd, door de verlatenheid van het kruis tot een direct trinitair gebeuren te maken, dat God in het wereldgebeuren gevangen lijkt te raken. Von Balthasar zelf gaat daarentegen uit van een immanente triniteit die onafhankelijk is van, en voorafgaat aan een economische Triniteit. Daarmee blijkt hij op te komen voor Gods transcendentie, en, evenals Kasper, voor Gods vrijheid.

b. Het lijden van God

Zoals we in hoofdstuk 1 reeds gezien hebben gaat Moltmann (zoals K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper) uit van het axioma van Gods vermogen tot lijden. Moltmann kent aan het lijden dus een bepaalde invloed toe op het goddelijk wezen. Hij verwijst daarvoor naar de eerste brief van Johannes (4,16) waar staat: "God is liefde". Hij legt dat als volgt uit: "Sein Dasein ist Liebe. Er konstituiert sich selbst als Liebe. Das ist am Kreuz geschehen." (TRG 98) Hij zegt dat nog anders: "Trinitarisch ausgedrückt: der Vater lässt den Sohn sich durch den Geist opfern." (TRG 98) Aldus kan hij zeggen: "Das Kreuz steht in der Mitte der Dreifaltigkeit." (TRG 99) Hij verwijst in dit verband ook naar de Openbaring van

²⁸ Moltmanns afwijzing van de traditionele interpretatie van de twee-naturenleer met betrekking tot Christus is al gebleken uit hoofdstuk 1, paragraaf f.

Johannes, waarin het beeld wordt gebruikt van het "Lamm, das (von Anbeginn der Welt an) geschlachtet ist (Off. Joh.5,12)." Op grond daarvan zegt Moltmann: "Es ist keine Trinität denkbar ohne das Lamm, ohne das Opfer der Liebe, ohne den gekreuzigten Sohn. Denn er ist das erwürgte Lamm, das in Ewigkeit verherrlicht wird." (TRG 99)

Door te zeggen dat de Drieëenheid ondenkbaar is zonder het Lam, of dat het kruis in het hart van de Drieëenheid staat, lijkt Moltmann te beweren dat het verlossingsgebeuren plaats vindt binnen de drieëne God in zijn eeuwigheid. Dat lijkt te worden bevestigd (zoals we in hoofdstuk 2, paragraaf e al gezien hebben) doordat hij de traditie verwerpt waarin de verhouding tussen de immanente en de economische Triniteit er een is die bestaat tussen het wezen en zijn verschijning. Die traditie zou proberen God van de wereld te scheiden, zodat de wereld van God afhankelijk is, maar God niet afhankelijk is van de wereld, of zodat de wereld aan lijden onderhevig is, terwijl God niét kan lijden. In "Trinität und Reich Gottes" zegt Moltmann dan ook dat hij de scheiding tussen immanente en economische Triniteit heeft moeten opgeven omdat het kruis niet alleen in de heilseconomie komt te staan, maar ook in de immanente Triniteit. Daarom zegt hij Rahners stelling overgenomen te hebben van de fundamentele identiteit van de immanente en de economische Triniteit. We kunnen dus vaststellen dat volgens Moltmann het kruis behoort tot het wezen van de Triniteit.

Moltmann stelt in "Trinität und Reich Gottes" verder dat er niet alleen sprake is van een wederkerkerige betrekking tussen immanente en economische Triniteit waarbij de economische Triniteit de immanente Triniteit openbaart, met name in Christus' kruis, maar dat de economische Triniteit ook terugwerkt op de immanente Triniteit. Hij zegt dan ook: "Der schmerz des Kreuzes bestimmt das innere leben des dreieinigen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit." (TRG 177)

Moltmann wil dus blijkbaar zeggen dat het goddelijk wezen pas volledig is door het kruisoffer. Deze opvatting wijkt dan wel af van het beginsel van Gods transcendentie zoals die blijkt uit de Openbaring. Want als God de volheid van de liefde slechts bereikt

door het kruis zou dat betekenen dat God van de wereld afhankelijk zou zijn.

Wanneer Moltmann het interne leven van de Drieëenheid "Gods geschiedenis" noemt (DGG 233), geeft hij daarmee als het ware het immanente wezen van God aan. Maar hoewel volgens Moltmann de immanente Triniteit pas volledig openbaar wordt op het kruis, kan anderzijds volgens mij de immanente Triniteit niet zodanig met de economische samenvallen dat God in het wereldgebeuren verstrikt lijkt te raken. Daarmee zouden (zoals ik ook al in mijn conclusie van paragraaf a heb gezegd) Gods transcendentie en vrijheid in gevaar komen.

c. De kenosis van God

Verwijzend naar Bulgakow zegt Von Balthasar dat de zelfuitspraak van de Vader in de verwekking van de Zoon als "eine erste, alles unterfassende innergöttliche 'Kenose'" kan worden aangeduid, omdat de Vader totaal afstand doet van zijn godheid en die aan de Zoon in eigendom geeft: "Alles Deinige ist mein" (Joh 17,10). (300v) De Vader is die beweging van overgave. Von Balthasar noemt dat een "göttliche Akt", die volgens hem het plaatsen is van een absolute, oneindige afstand, waarbinnen alle mogelijke andere afstanden (tot de zonde toe) zijn opgesloten.

Aangzien volgens hem "jede Form von 'Prozesstheologie'", die "den Weltprozess (...) mit dem ewigen und zeitlosen "Prozess" der Hypostasen in Gott identifiziert" (301), helemaal niet kan²⁹, is er geen andere weg om het trinitaire gebeuren in God te benaderen dan om, van datgene wat er in de kenose van God in de theologie

²⁹ Von Balthasar lijkt hier dus weer te doelen op de fundamentele identificering van immanente en economische Triniteit, zoals hij bij Moltmann heeft signaleerd, en met "Prozesstheologie" ongetwijfeld ook Moltmanns voorstelling van "die Trinität als dialektisches Geschehen" waarin de mens is opgenomen, want hij zegt: "Wir nehmen teil am trinitarischen Geschichtsprozess Gottes." (DGG 242)

van het verbond en van het kruis duidelijk wordt, terug te grijpen naar het mysterie van het absolute. Dat gebeurt volgens hem in een negatieve theologie, die al het binnenwerelds lijden van God uitsluit, en desondanks de voorwaarden voor de mogelijkheid van zo'n lijden in God laat beginnen. Een dergelijk denken is volgens hem riskant omdat het "alles modische Reden vom 'Schmerz Gottes' (waarmee hij dus ook doelt op Moltmanns antropomorfe voorstellingen ten aanzien van Gods lijden) vermijdt, en toch een gebeuren in God moet plaatsen dat niet alleen de mogelijkheid van alle leed, maar ook de deelname van God daaraan, recht doet. (301v)

Van die kenose in God zegt Von Balthasar verder dat de wijze van doen waarmee de Vader de volledige godheid weggeeft, enkel tegelijk de eeuwige voorwaarde en het voorbijstreven van al datgene kan zijn wat scheiding en pijn in de wereld is (waarmee Von Balthasar de immanente Triniteit bedoelt), én wat liefde-overgave en mogelijk-making van ontmoeting zal zijn (waarmee hij de economische Triniteit bedoelt). Hij stelt: "Dass Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, dass Gott (als Sohn) sie nicht bloss geliehen erhält, sondern 'gleichwesentlich' besitzt, besagt eine so unfassbare und unüberbietbare 'Trennung' Gottes von sich selbst, dass jede (durch sie!) ermöglichte Trennung (...) nur innerhalb ihrer sich ereignen kann." (302)

Ook hier blijkt dat Von Balthasar de immanente Triniteit gescheiden wil houden van de economische Triniteit, om Gods vrijheid en transcendentie (vandaar het gebruik van de woorden "unfassbare und unüberbietbare") te behouden.

Het begrip "gleichwesentlich" of "homoöusios" duidt (zoals we in hoofdstuk 1, paragraaf f reeds gezien hebben) bij Moltmann op de eerste plaats op een "Willenskonformität" of "Willensgemeinschaft" tussen de Vader en de Zoon. Daarvan zegt Moltmann verder: "Diese tiefe Willensgemeinschaft zwischen Jesus und seinem Gott und Vater wird nun aber gerade am Punkt ihrer tiefsten Trennung, im gottverlassenen und verfluchten Sterben Jesu am Kreuz ausgedrückt." (DGG 230v) In tweede instantie zegt hij pas dat men ook van "Wesensgemeinschaft", van "Homousie" kan spreken. Bovendien laat hij daarop meteen volgen: "Nur enthält die Einheit

nicht nur Wesensgleichheit, sondern die ganze und volle Differenz und Ungleichheit des Kreuzesgeschehens in sich." (DGG 231)

Von Balthasar blijkt echter uit te gaan van de traditionele homoöusios-opvatting, op grond waarvan de Vader en de Zoon één, enig, en dus ondeelbaar goddelijk wezen bezitten dat Zij, ondanks hun onderlinge verwijdering bij Jezus' kruisdood, toch behouden. Het lijkt er dus op dat Moltmann meer nadruk legt op wat de Vader en de Zoon van elkaar scheidt, dan wat Hen verenigt!

Vervolgens stelt Von Balthasar aangaande die kenosis in God dat er geen sprake is van "unmittelbare Identität von beidem (waarmee hij de immanente en de economische triniteit bedoelt)". Evenmin van een "blosse Grundlage einer potentiellen 'Geschichte Gottes', der durch den Schmerz der Gezweiung hindurch (in sich und/oder in der Welt) zur Einigung findet", maar van een "reale einheitliche Voraus-Setzung solcher Gezweiung". (302) Hij zet zich dus af tegen de visie op een immanente Triniteit die niet werkelijk van een economische Triniteit gescheiden zou zijn. Vandaar zijn typering van de immanente Triniteit als "reale (onderstreping van mij)(...) Voraus-Setzung".

Moltmann daarentegen zegt dat het voor de hand ligt "sich die göttliche Trinität nicht als einen geschlossenen Kreis eines vollendeten Seins im Himmel zu denken." (DGG, 242) Dat geeft dus aan dat Moltmann inderdaad niet uitgaat van het bestaan van een Wezenstriniteit die gescheiden zou zijn van een economische Triniteit.

Ook zet Von Balthasar zich hier af tegen Moltmanns dialektische theologie (zoals we in dit hoofdstuk, paragraaf a gezien hebben). Moltmann sprak immers van een "Entzweiung" in God, tussen de Vader en de Zoon, omdat het kruis tussen Hen een absolute scheiding zou veroorzaken. Die splitsing bleek het gevolg te zijn van Moltmanns dialektisch denken. Dat zou volgens Moltmann voor de christelijke theologie betekenen dat God slechts in zijn tegendeel, in de goddeloosheid en godverlatenheid, openbaar zou worden. Hier blijkt echter dat Von Balthasar weliswaar uitgaat van een tweeheid ('Gezweiung') in God, maar ook van een God die in zijn wezen al een eenheid is (vandaar: "einheitliche (onderstreping van mij)

Voraussetzung"). Hij gaat dus niet uit van een geschiedenis van God die pas door een dialektisch proces tot eschatologische voltooiing (vandaar: "Einigung") zou komen. Dat blijkt ook uit wat hij daarna zegt. Hij zegt namelijk in verband met zijn stelling dat elke mogelijke scheiding slechts binnen de niet te begrijpen "scheiding" van God van zichzelf kan plaatsvinden, dat dat niet het recht geeft de "Trinität einseitig als das 'Spiel' absoluter, aber vom realen Schmerz abstrahierender, somit des 'Ernstes' der Trennung und des Todes entbehrender 'Seligkeit' anzusehen, was notwendig zu einer hegelschen Prozesstheologie führen müsste." (302) Met "hegelschen Prozesstheologie" doelt Von Balthasar ongetwijfeld weer op Moltmanns visie op "Gods trinitaire geschiedenisproces".

Daarom wil ik in het kort nagaan wat Hegel zegt met betrekking tot de Triniteit. Hegel zegt dat de goddelijke Drieënheid ten diepste de verklaring is dat God liefde is. Immers "Liebe ist ein Unterscheiden zweier, die doch für einander schlechthin nicht unterschieden sind³⁰." In Hegels speculatie over de Triniteit staat aan het begin het abstracte en algemene, de Vader die zich pas bepaalt in het andere van zijn zelf, in de Zoon, en in het derde, in de Geest, tot de concrete idee wordt. Hegel stelt wel dat dat proces niets nieuws oplevert: "Das Dritte ist das Erste"; "das Hervorgebrachte ist schon von Anfang an". "Der Prozess ist so nichts als ein Spiel der Selbsterhaltung, der Vergewisserung seiner selbst³¹". Maar het is van waarde dat de waarheid slechts het geheel is, en dat dit pas aan het einde is³². Kasper trekt daaruit als conclusie dat in zekere zin Hegel daarmee de veelal vergeten eschatologische dimensie van de Triniteit herontdekt, volgens welke God pas op het einde, wanneer de Zoon het Rijk

³⁰ G. F. W. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I (ed. G. Lasson), 75, geciteerd bij W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz, 1982, 323.

³¹ G.F.W. Hegel, o.c. III, 72v, geciteerd bij W. Kasper, o.c., 324.

³² G.F.W. Hegel, o.c., 64v, in de bewoordingen van W. Kasper, ibd..

overgeeft aan de Vader, "alles in alles" zal zijn (1 Kor. 15,28)³³.

Ook Moltmann heeft gesteld dat God liefde is, en heeft gesproken van een scheiding in God. Het interne trinitaire leven van God aanduidend als "'die Geschichte Gottes' (Hegel)" (Moltmann zet deze naam zelf tussen haken), zegt Moltmann: "Alle menschliche Geschichte, wie sehr sie von Schuld und Tod bestimmt sein mag, ist in dieser 'Geschichte Gottes', d. h. in der Trinität, aufgehoben und in die Zukunft der 'Geschichte Gottes' integriert." Hij zegt dan ook "[d]ie 'Geschichte in Gott' zu denken (...)" (DGG 233), en: "Wir nehmen teil am trinitarischen Geschichtsprozess Gottes." (DGG 242)

Het lijkt er zo op dat Moltmann, onder invloed van Hegels denken, God als een dialectisch proces ziet waarin van het werkelijke lijden en de werkelijke dood abstractie wordt gemaakt.

Von Balthasar merkt aangaande die kenose binnen God, die hij ook het "nicht zeitlich-prozessuale Ur-drama Gottes" noemt, verder op: "(...) indem der Vater sich ohne Vorbehalt ausspricht und hingibt, verliert er sich nicht, geht nicht unter in der Gabe, sowenig er andererseits etwas von sich und für sich zurückbehält, denn er ist das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe (...)." (303)

Daaruit blijkt dus dat Von Balthasar (zoals we in deze paragraaf al gezien hebben), in tegenstelling tot Moltmann, op basis van een negatieve theologie niet uitgaat van een binnenwerelds lijden ("Schmerz Gottes") van God, c. q. de Vader, omwille van de Zoon, maar wél van een volledige deelname van de Vader aan Diens lijden.

Von Balthasar zegt vervolgens dat het zinloos is te denken dat dat "jeder Zeit überlegene Ur-Drama" pas door een geschapen, tijdelijke wereld heen, kleur krijgt, en door zonde en kruis diepte. (303v) Die mening van Von Balthasar sluit aan bij wat ik reeds hiervoor in dit hoofdstuk heb gezegd, namelijk, dat Moltmanns dialectische kennistheorie, met zijn denken in tegendelen, leek te voeren tot de noodzaak van de verlossing en tot de gedachte dat God de geschiedenis nodig heeft om tot

³³ W. Kasper, ibd..

zichzelf te komen. Daarmee leken Gods transcendentie en vrijheid in het geding te komen.

Von Balthasars gedachtengang komt uit bij een oordeel met betrekking tot de dialektische theologie (en daarom tot die van Moltmann): "darin liegt eine hybride Selbstüberschätzung der geschöplichen Freiheit, die trügerische Meinung, die Fähigkeit, nein zu Gott zu sagen, begrenze die göttliche Allmacht derartig, dass erst sie damit Gott in ein ernsthaftes Drama einbeziehe (...). (304) Hij stelt dat men eerder kan zeggen dat bij de ontleding ("Entleerung") van het hart van de Vader bij het voortbrengen van de Zoon elk mogelijk drama tussen God en wereld steeds al is ingesloten, omdat elke wereld zijn plaats slechts kan hebben binnen het onderscheid van Vader en Zoon, dat door de Heilige Geest wordt open gehouden en overbrugd. Hij zegt dan ook dat het drama van de Drieëenheid van eeuwige duur is, en dat al het tijdelijke plaatsvindt binnen het kader van het eeuwig gebeuren. Daarbij is het niet noodzakelijk binnen de eeuwigheid te beginnen met een tijdstip waarop God besluit een wereld te scheppen. Von Balthasar zegt dan ook de volgende uitspraak van Moltmann discutabel te vinden: "Mit der Annahme einer Willensentscheidung Gottes in seiner Selbstbestimmung (Von Balthasar voegt hier tussen haken aan toe: "eine Welt zu schaffen") projiziert man Zeit in die Ewigkeit Gottes, denn jeder Entschluss hat die Vorher-Nachher-Struktur der Zeit³⁴."

Von Balthasar herhaalt hier in feite zijn opvatting over het "homoöusios": de Vader en de Zoon bezitten één gemeenschappelijk goddelijk wezen, door de Heilige Geest. Daarbinnen moet al het andere zijn plaats hebben. Hij doelt daarmee weer op Gods transcendentie ten opzichte van de schepping. Op grond van die transcendentie wijst hij in feite Moltmanns visie af op een "geschiedenis van God", waarbij de splitsing in God pas door middel van een dialektisch proces in de tijd tot eschatologische voltooiing (lees: eenheid) zou komen. Moltmann zegt namelijk: "Trinität als Geschehen für Geschichte verstanden drängt darum auf

³⁴ J. Moltmann, Antwort auf die Kritik an "Der gekreuzigte Gott", in: M. Welker, o.c., 171v, geciteerd bij H. U. v. Balthasar, o.c., 304.

eschatologische Vollendung, auf dass die 'Trinität sei alles in allem' (...) (DGG 242)

Volgens Von Balthasar kan men de schepping, evenals het met de schepping begonnen verbond, een nieuwe "Kenose" (aanhalingstekens van Von Balthasar) van God noemen, omdat de schepselijke vrijheid Hem impliciet, en het verbond Hem expliciet beperkingen oplegt. Hij legt dat als volgt uit. Zoals de laatste grond, namelijk de zelfovergave van de Vader aan de Zoon, niet nog eens gegrondvest kan worden, zo deelt menselijke vrijheid in haar ja en in haar nee in de goddelijke autonomie. Von Balthasar zegt dat dat naar analogie is van de wijze waarop de Zoon de autonomie verkrijgt van de goddelijke natuur: "der Vater 'hat dem Sohn gegeben, Leben aus sich selber heraus zu haben' (Joh 5,26)." (305)

Moltmann spreekt (zoals we in hoofdstuk 2, paragraaf d al gezien hebben) ook van een kenose of zelfbeperking van God en welke aan zijn schepping vooraf gaat. Zijn opvatting daarover kan in verband gebracht worden met zijn opvatting over emanatie. In het kader van "Gods vrijheid" (titel van een desbetreffende paragraaf van TRG) stelt hij namelijk dat de eeuwige oorsprong van Gods liefde twee kanten moet hebben: Gods vrije zelfbepaling, en tegelijkertijd het overlopen van zijn goedheid. Alleen wanneer men beide kanten ziet, is Gods zelfbepaling geen willekeur en het overlopen van zijn goedheid geen natuur-gebeurtenis. Daarom vindt Moltmann de polemiek tegen de leer over de emanatie van neoplatonische oorsprong in naam van Gods vermeende vrijheid verkeerd. Met betrekking tot zichzelf, zijn waarheid en goedheid heeft God geenszins de keuze tussen elkaar uitsluitende mogelijkheden. Hij heeft geen keus liefde of niet liefde te zijn. Hij formuleert het aldus: "Wenn er das höchste Gute ist, dann kann seine Freiheit nicht darin liegen, zwischen Gut und Böse wählen zu müssen. Sie liegt vielmehr darin, das Gute zu tun, das er selbst ist, d. h. sich selbst mitzuteilen." (TRG 70) En instemmend met Friedrich von Hügel stelt hij: "Die Freiheit, zwischen Gut und Böse wählen zu müssen, ist geringer als die Freiheit, das Gute zu wollen und es auch zu tun." (ibid.)

Von Balthasar vraagt zich echter (volgens mij terecht) af of deze

stelling wel waar is, met als commentaar erop: "als ob Gott wählen 'müsste' und als ob es bei der Schöpfung um eine Wahl zwischen Gut und Böse ginge! Als ob mit der Gott zugesprochenen Freiheit etwas anderes ausgesagt wäre als seine restlose Souveranität über alle Kreatur und das restlose (bis in alle sogenannte 'Vergöttung' hinein) Nichtgottsein der Kreatur (...)³⁵."

Ook volgens Von Balthasar kan men zeggen dat, zoals in het Griekse emanatie-denken gebruikelijk is, de Vader zijn volheid zo uitspreekt dat in de Zoon elke vorm om God na te kunnen doen aan het licht treedt. Hoewel Von Balthasar de emanatie-gedachte dus niet afwijst, zegt hij toch dat, daaraan voorafgaand, toch vastgehouden moet worden dat de Zoon in de opname van de zelfovergave van de Vader zichzelf gereed houdt om iedere van God maar denkbare vorm van uitstroom van God van zichzelf ("Selbstverströmung") aan te nemen. Als een dergelijke, uiterste vorm daarvan noemt hij die van de eucharistie, die met het lijden voor ons samenhangt. Van die houding van de Zoon zegt hij dan: "Diese Bereitschaft (...) kann ebensowohl und muss sogar als spontanes 'Angebot zu' verstanden werden, so dass jeder Verdacht einer 'Aufoktroyierung' eines exklusiv väterlichen Willens dem Sohn gegenüber von vornherein wegfällt." (307)

Daarmee wil Von Balthasar blijkbaar zeggen dat de Zoon ook een bepaalde, onderscheiden zelfstandigheid bezit ten opzichte van de Vader. Hij blijkt zich daarmee aan te sluiten bij de opvatting van emanatie zoals die in de traditie sinds Ireneus gebruikelijk is. Er is in die opvatting, in tegenstelling tot wat de gnosis leert, niet sprake van een zijnsvermindering en van een trapsgewijs afdalend wegstromen uit het oerbegin, maar van een betrekking tot de oorsprong op hetzelfde niveau. Men zou kunnen zeggen dat bij Von Balthasar de kenose in God een vorm van emanatie is, waarvan weliswaar een geweldige scheiding tussen de Vader en de Zoon het gevolg is (zoals we in deze paragraaf gezien hebben), maar waarbij, op grond van het homoöusios, de Zoon toch deel heeft aan een en hetzelfde wezen als de Vader.

Von Balthasar stelt vervolgens dat met die eerste, of "Ur-Kenose"

³⁵ H. U. v. Balthasar, 'Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung', in: MTZ 32 (1981) Heft 2, 101.

de overige kenoses van God in de wereld mogelijk zijn gemaakt. De schepping noemt hij de eerste zelfbeperking ("Selbstbeschränkung") van God, op grond van de vrijheid die Hij aan de schepselen geschonken heeft. (305) Elders zegt Von Balthasar dat, indien de wereld in de Zoon wordt gegrondvest, de vraag opgehelderd kan worden waar er een plaats voor de wereld kan zijn, omdat God toch "das ganze Meer des Seins" is (Johannes Damascenus zegt dat volgens Von Balthasar). Die vraag wordt volgens hem opgelost met het aantonen van wat Von Balthasar de vrijheidsruimten binnen God ("innergöttliche Freiheitsräume") noemt, en waarvan hij opmerkt dat men daarover slechts kan spreken in beelden. Zo zegt hij: "Ist des Vaters Schoss, nachdem er den ganzen Sohn aus sich ausgezeugt hat, nicht 'leer'? Und ist der Sohn, sofern er sich die Gottheit nicht selber nehmen (...) kann, nicht in all seinem Reichtum 'arm'? Und ist der Geist als der blosse 'Hauch der Liebe von Vater und Sohn nicht irgendwie 'wesenlos'³⁶? En hij vraagt zich af hoe, indien dat niet zo zou zijn, het geschapene, dat in God leeft, niet noodzakelijk het zijne in het oog zou kunnen krijgen ("Wäre dem nicht so, wie konnte die Kreatur, die in Gott lebt (...) seiner nicht notwendig ansichtig werden?" Het "zijne" slaat dus terug op "God"). Die vrijheidsruimten in God ontstaan zowel door het zich aan elkaar schenken van de hypostasen, als door het telkens laten zijn van de twee andere hypostasen door de ene. Dat is geen terugtrekken of berusting, maar positieve gestalte van de oneindige liefde. En daarom heeft God volgens hem ook geen terugtrekken, geen afsluiting ("Selbstverschränkung") of kenose nodig wanneer hij de wereld in zich laat ontstaan³⁷.

Moltmann daarentegen beweert dat (zoals we in hoofdstuk 2, paragraaf d al gezien hebben) men moet uitgaan van een zelfbeperking ("Selbstbeschränkung") van de oneindige God, en die aan zijn schepping vooraf gaat. Hoewel Moltmann en Von Balthasar beiden spreken van een kenose van God in zijn schepping, gaat Von Balthasar, in tegenstelling tot Moltmann, dus niet uit van een

³⁶ H. U. v. Balthasar, *Theodramatik II/I*, Einsiedeln, 1976, 238.

³⁷ *ibd.*

zijnsvermindering van God, noch (zoals hiervoor in deze paragraaf al gebleken is) van een zijnsvermindering van de Vader ten behoeve van de Zoon bij de kenosis in God. Von Balthasar zegt immers: "(..) er (de Vader) ist das ganze Wesen Gottes in dieser Selbsthingabe (...)" (303) Moltmann lijkt met zijn opvatting over Gods kenose in de schepping dus meer aan te sluiten bij de gnostische leer, omdat deze, ongeveer zoals hij, een soort van deelbaarheid van het goddelijke veronderstelt en daarmee een kwantitatief-materieel begrip van het goddelijke. Immers Moltmann spreekt van een splitsing in God.

De tweede, dieper gaande zelfbeperking van God, gebeurt volgens Von Balthasar door zijn Verbond. (308) En de derde kenose vindt plaats op grond van de menswording van de Zoon. (308) Elders zegt Von Balthasar dat diens laten beschikken over zichzelf vanuit de godsgestalte in de gestalte van een slaaf en de gelijkenis op een mens (Fil. 2,6), een gebeurtenis is die Hem als de eeuwige Zoon aangaat, en dat men kenosis kan noemen. Dat betekent volgens Von Balthasar dat de Zoon, die zijn godsgestalte bij de Vader heeft, deze in bewaring geeft ("hinterlegt") om zich op zijn zending te concentreren. Het resultaat wordt dan de godverlatenheid op het kruis. Daarvan zegt hij: "Diese 'unendliche Entfernung' (...) wird aber immer noch die höchste weltliche Offenbarung der Diastase zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist innerhalb des ewigen Wesens Gottes sein³⁸."

Daaruit blijkt nogmaals dat Von Balthasar eigenlijk lijkt te zeggen dat, ondanks de geweldige scheiding die zich met name bij het kruisgebeuren tussen de Vader en de Zoon openbaart, Dezen, op grond van het homoöusios, toch één gemeenschappelijk wezen bezitten en, ondanks Jezus' lijden en dood, toch behouden. Moltmann lijkt daarentegen uit te gaan van een scheiding tussen de Vader en de Zoon, en die volledig wordt bij Jezus' sterven op het kruis. Hij heeft dan ook al eerder gesteld dat niet alleen de menselijke, maar ook de goddelijke natuur van de Zoon gestorven zou zijn. Von Balthasar bedoelt echter blijkbaar dat, in tegenstelling tot wat Moltmann beweert, Christus, voor wat betreft zijn goddelijke

³⁸ ID., Theodramatik II/2, Einsiedeln, 1978, 209.

natuur, niet sterft. Het Lexikon für Theologie und Kirche formuleert het zo: " ... Am Kreuz erreicht die Selbstentäußerung Gottes ihren Höhenpunkt. Jedoch entäußerte sich Christus auch im Sterben nicht seiner Gottheit. Vielmehr bedeutet die Kenose die Entäußerung der allmächtigen Liebe Gottes (...) bis hin z. ohnmächtigen Liebe am Kreuz³⁹."

³⁹ H.-J. Röhrig, 'Kenosis', in: LThK, 3e druk, Bnd. 5, 1996, 1397.

CONCLUSIE

Om Jezus' kruisdood te begrijpen gaat Moltmann uit van een interpretatie van psalm 22 waaruit niet alleen de verlatenheid zou blijken van Jezus, de Zoon, maar ook die van de Vader. Hij ziet die verlatenheid als een gebeuren tussen God en God, als opstand in God. Moltmann gaat daarbij niet uit van de traditionele opvatting van een apathische God, maar beweert dat God zelf bij Christus' lijden betrokken was. Daarbij stemt hij overeen met een K. Rahner, W. Kasper, H. U. v. Balthasar. Hij beweert echter, in tegenstelling tot laatstgenoemden, dat Christus niet alleen voor wat betreft zijn menselijke, maar ook voor wat betreft zijn goddelijke natuur gestorven zou zijn. Hij gaat uit van een grote wilsovereenstemming tussen de Vader en de Zoon bij het kruisgebeuren, en spreekt op grond daarvan van homoöusie. Hij wijkt echter af van de traditionele opvatting van dat begrip, omdat er niet alleen sprake zou zijn van gelijkheid van wezen van de Vader en de Zoon, maar ook van een splitsing in God die heel de revolutie van de geschiedenis in zich zou bevatten. De overgave van de Zoon door de Vader en het offer van de Zoon zou gebeuren door de Geest.

Moltmann beweert dat in de menswording van de Zoon de zelfvernederings (kenose) van God tot voltooiing komt in de dood van de Zoon. En in die menswording van de Zoon zou God het menszijn aannemen en doen deelhebben aan zijn eigen leven. Von Balthasar spreekt óók van een kenose in God. Daarbij neemt hij, evenals Moltmann, wel een oneindige afstand aan tussen de Vader en de Zoon. Von Balthasar blijkt echter uit te gaan van een meer traditionele opvatting van homoöusie, waarbij de Vader, ondanks alle scheiding, toch met de Zoon verbonden blijft, omdat Beiden delen in het ene, gemeenschappelijke, goddelijke wezen.

Moltmann noemt de Triniteit een dialectisch kruisgebeuren. Omgekeerd zegt hij het kruisgebeuren te zien als een relationeel gebeuren in God tussen de drie goddelijke personen. We hebben gezien dat Moltmann daaruit afleidt dat de scheiding tussen de immanente en de economische Triniteit is opgeheven.

Kasper heeft erop gewezen dat Moltmanns dialectische standpunt leidt tot de noodzaak van de verlossing van de mens. Mijn vraag was en blijft evenwel hoe Moltmann Gods vrijheid dan ziet. Daarbij hebben we gezien dat volgens Moltmann God de mens nodig zou hebben om ook zelf verlost te worden. Zo leek bij Moltmann God ook zelf belang te hebben bij de verlossing van de mens.

Von Balthasar heeft opgemerkt dat door Moltmanns identificering van immanente en economische Triniteit God in de wereld verstrikt raakt. Von Balthasar zelf blijkt echter uit te gaan van een immanente Triniteit die gescheiden is van, en voorafgaat aan een economische Triniteit, om zo op te komen voor Gods transcendentie en vrijheid.

We hebben gezien dat in de visie van Moltmann Jezus' lijden en dood eigenlijk een intern gebeuren is in God. Jezus lijkt daarbij enkel een instrument te zijn in wie door de Vader het offer werd gebracht van de eeuwige Zoon.

Wanneer Moltmann het intern-trinitaire leven van God "de geschiedenis van God" noemt, waarin alle menselijke geschiedenis is opgenomen ("aufgehoben"), lijkt het erop dat, zoals we gezien hebben, Moltmann God beschouwt als een dialectisch proces waarin van het werkelijke lijden abstractie wordt gemaakt.

LITERATUURLIJST

A. BIBLIOGRAFIE VAN J. MOLTSMANN

- Moltmann, J., Der gekreuzigte Gott, München, 1972.
- Moltmann, J., Antwort auf die Kritik an "Der gekreuzigte Gott", in: M. Welker (Hrsg.), Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott", München, 1979, 165-190.
- Moltmann, J., Trinität und Reich Gottes, München, 1980.
- Moltmann, J., In der Geschichte des Dreieinigen Gottes, München, 1991.

B. SECONDAIRE LITERATUUR

- Balthasar, H. U. von, Theodramatik (4 delen), Einsiedeln, 1973-1983.
- Balthasar, H. U. von, Zu einer christlichen Theologie der Hoffnung, in: MTZ 32, 1981, Heft 2, 81-102.
- Gewiess, J., Kenosis, Kenose, in: LThK, 2e druk, Bnd. 6, Freiburg i. B., 1961, 115.
- Kasper, W., Revolution im Gottesverständnis? Zur Situation des ökumenischen Dialogs nach Jürgen Moltmanns "Der gekreuzigte Gott", in: Theologische Quartalschrift 153, I 1973 1973, 8-14.
- Kasper, W., Der Gott Jesu Christi, Mainz, 1983 (2 Auflage).
- Pannenberg, W., Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre, in: ID., Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 2, 1980, 110
- Rahner, K., Bemerkungen zum dogmatischen Traktat "De Trinitate", in: ID., Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln/ Zürich/ Köln 1962, 103-133.
- Rahner, K., Der dreifältige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis, Bd. 2, Einsiedeln, 1967, 317-404.
- Röhrig, H.-J., Kenosis, in: LThK, 3e druk, Bd. 5, 1996, 1397.

Bibliotheek K. U. Brabant



17 000 01613822 5