

Anja Kosterman

**TUSSEN GOED EN KWAAD
CARTER HEYWARDS RELATIONELE ONTOLOGIE
EN DE ONMOGELIJKHEID VAN HET VOLMAAKT GOEDE¹**

Evenmin als de hel is het paradijs de werkelijke ruimte waarin je verblijft. Het paradijs lag altijd al aan gene zijde en het zal daar ook wel eeuwig blijven. Zo staat het nu eenmaal met volmaakte zaken. Volmaaktheid en werkelijkheid houden zich zelden of nooit bij elkaar op en als ze het doen, dan is het niet voor lang. Ze verwoesten elkaar.²

Er is vrijwel geen feministisch theologe te noemen die zich niet ergens in haar werk bezig gehouden heeft met het kritiseren van traditionele, theïstische godstaal.³ De kritiek is vooral gebaseerd op de negatieve consequenties van traditionele manieren van spreken over God voor de sociale werkelijkheid en het welzijn van vrouwen. De doelen van een constructieve theologie vanuit een feministisch perspectief kunnen worden beschreven als transformatie van de sociale werkelijkheid en het subject worden van vrouwen.⁴ Het ontwikkelen van alternatieve manieren om over God te spreken past binnen dit transformatieve project. De constructie van alternatieve godstaal is zo als het ware omgekeerd gebaseerd op de kritiek op traditionele godstaal.⁵ In plaats van godstaal die onrecht sanctioneert wordt gezocht naar godstaal die het streven naar welzijn van vrouwen en een rechtvaardige samenleving ondersteunt.

De vraag is dan hoe feministisch theologen zich een betere sociale werkelijkheid en het subject worden van vrouwen voorstellen. Om hierop een antwoord te vinden houd ik mij in mijn onderzoek bezig met de argumenten die feministische theologen gebruiken om hun keuze voor een bepaald alternatief spreken over God/in te ondersteunen. Waar ik vooral in geïnteresseerd ben is de vraag, om welke redenen ze dit alternatief beter achten dan traditionele godstaal. Wat willen ze er precies mee bereiken en voor wie? Een betere maatschappij, geluk voor vrouwen, een einde aan ongelijke machtsverhoudingen? Pas als we antwoorden op deze vragen hebben kunnen we hun voorstellen voor een alternatief spreken over God evalueren. Brengen hun voorstellen ons waar we willen zijn? Of hebben we andere godstaal nodig om het streven naar een betere maatschappij te ondersteunen?

1. Dit artikel is geschreven onder supervisie van mijn promotoren, prof.dr. V. Brümmer, prof.dr. E. Schroten en mijn begeleider dr. G.M. Jantzen. Ik wil dr. A.-M. Korte, drs. A.C. Mulder, dr. J. Bekkenkamp en drs. A.C. Troost bedanken voor hun vragen en opmerkingen bij de diverse versies van deze tekst. Alle vertalingen van citaten uit het werk van Heyward zijn van mijn hand.

2. Connie Palmen, *De Vriendschap*, Amsterdam 1995, 235.

3. Zie voor een overzicht Anne E. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1988, hoofdstuk 7.

4. Zie bijvoorbeeld Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk. Towards a Feminist Theology*, Boston 1983, 18.

5. Ik spreek van 'traditionele godstaal' zonder lidwoord om te benadrukken dat in traditionele theologieën evenmin sprake is van één manier om over God te spreken als binnen vrouwenstudies theologie.

In dit artikel wil ik een aantal van mijn bevindingen uiteenzetten. Ik neem daarbij het werk van Carter Heyward als uitgangspunt. Zij is één van de drie theologen wier werk ik onderzoek.⁶ Heywards voorstel om over God te spreken als relationele kracht/macht is onlosmakelijk verbonden met haar project om te komen tot een relationele theologie. Volgens Heyward hebben we godsbeelden nodig die ons in de context van onrecht de waarde van het gemarginaliseerde laten zien. Het weloverwogen gebruik van godstaal draagt actief bij aan het tot stand brengen van een goede maatschappij.

In een racistische maatschappij is een zwarte god/in in het geheel niet hetzelfde als een witte god/in. In een hetero/seksistische situatie verschilt een godin van een god. In een cultuur die negatief staat tegenover sex is een erotische kracht gevende geest uiterst verschillend van een a-seksuele en erotofobische god die geen vrienden nodig heeft. Voornamelijk door het werk van feministische christenen ben ik geleid naar Sophia/Wijsheid, naar 'Christa/gemeenschap', naar Hagar de slavin, naar Jefta's dochter en hen die omwille van haar terugvechten: beelden die verlossend zijn *omdat* ze duister zijn, beelden van zwarte of gemarginaliseerde vrouwen, belasterd, getrivialiseerd, verworpen, tot stilte gebracht - en zich verzettend tegen haar onderdrukking en dat van haar zusters. Terwijl onze historische verbeelding zich ontvouwt, beginnen we in deze beelden een oproep te herkennen om de strijd aan te binden tegen onrecht en om onze vrouwenlevens te vieren.⁷

Heywards theologie van relaties analyseer ik om erachter te komen welke rol ethische vooronderstellingen spelen in haar werk. In dit artikel richt ik me vooral op Heywards visie op het goede, met name het verband tussen het goede, de God-mens relatie en moraal. Na een analyse van de belangrijkste begrippen en vooronderstellingen die in haar visie meeklinken zal ik een paar vraagtekens zetten bij haar uitgangspunt van de haalbaarheid van het volmaakte goede en de godsvoorstelling die daarmee verband houdt.

6. De andere twee zijn Sallie McFague en Carol Christ.

7. "In a racist society, a black god/ess is not at all the same as a white god/ess. In a hetero/sexist situation, a goddess is different from a god. In a sex-negative culture, an erotically empowering spirit is utterly distinct from an asexual and erotophobic god who needs no friends. Through the work primarily of feminist christians, I have been led to Sophia/Wisdom, to 'Christa/community', to Hagar the slave woman, to Jephthah's daughter and those who fight back on her behalf: images that are redemptive because they are dark, images of black or marginalized women, vilified, trivialized, rejected, silenced - and resisting their oppression and that of their sisters. As our historical imaginations unfold, we may begin to recognize in these images a call to struggle against injustice and to celebrate our woman-lives." Carter Heyward, "The Power of God-with-Us" in: James M. Wall and David Heim (eds.), *How my mind has changed*, Michigan 1991, 11-20, m.n. 17-18.

HEYWARDS THEOLOGIE VAN RECHTVAARDIGE RELATIES

Heyward ontwikkelt in haar proefschrift en in haar latere werk een relationele theologie.⁸ Haar vertrekpunt is de relatie tussen God en mens. In Heywards visie is de God-mens relatie exemplarisch voor intermenselijke relaties. Klassieke theologieën zien deze relatie als ongelijk in alle opzichten: kenmerkend is het *verschil* tussen God en mensen. God is goed, mensen zijn slecht, God is almachtig, mensen zijn afhankelijk, God is oneindig, mensen zijn eindig etcetera. Volgens Heyward wordt deze ongelijke relatie tussen God en mensen weerspiegeld in menselijke relaties, die eveneens gekenmerkt worden door ongelijkheid, en wel in de zin van een machts-asymmetrie. Bovendien is de traditionele theologische nadruk op de relatie tussen de individuele gelovige en God er mede debet aan dat mensen zich primair bekommeren om hun persoonlijk heil. Daardoor nemen ze hun onderlinge relaties niet serieus genoeg en richten ze zich niet op het verwezenlijken van een rechtvaardige, heilzame samenleving. Mensen zijn voor hun heil immers afhankelijk van Gods handelen. Heyward vraagt zich in haar proefschrift af of er ook een andere visie mogelijk is en hoe ver deze dan reikt. Dragen mensen zelf bij aan hun eigen verlossing en aan die van God en zo ja, in welke mate?⁹ Om deze vragen te beantwoorden analyseert ze begrippen als relationaliteit, verlossing, goed en kwaad. Heyward definieert goed en kwaad relationeel, wat ook past binnen haar project van een relationele theologie. Kwaad wordt door haar gezien als het samenleven in asymmetrische relatiepatronen, gekenmerkt door overheersing en ondergeschiktheid. Kwaad ontstaat als mensen weigeren het goede te doen. Deze weigering beschouwt ze als zonde. Het is moeilijk zicht te krijgen op de status van het begrip 'zonde' bij Heyward. Soms lijkt het alsof ze zonde beschouwt als inherent aan het menszijn, elders schrijft ze zonde toe aan het misbruiken van de vrije wil, een misbruik dat ingaat tégen de menselijke natuur. In mijn bespreking van Heywards antropologie zal ik hierop nog terugkomen. Goed definieert ze als het tot stand brengen van rechtvaardige relaties, 'right-relations', wederkerige, gelijkwaardige relaties waarin mensen erop uit zijn elkaar tot bloei te brengen.¹⁰ De afwezigheid van rechtvaardige relaties is de grondoorzaak van alle systematische en samenhangende vormen van onderdrukking. Vervolgens keert ze terug

8. Isabel Carter Heyward, *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Lanham 1982 (academisch proefschrift); Carter Heyward, *Our Passion for Justice. Images of Power, Sexuality and Liberation*, New York 1984; Idem, *Touching Our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco 1989; Ellen C. Davis (ed.), *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, New York 1989. Bovendien publiceerde Heyward nog twee autobiografische werken, een aantal artikelen en werkte ze mee aan een tweetal bundels.

9. Heyward, *The Redemption of God*, 1. Onder verlossing verstaat ze "the deliverance of evil", *ibid.*, 2.

10. Heyward geeft aan wat ze onder wederkerigheid verstaat: "Mutuality is sharing power in such a way that each participant in the relationship is called forth more fully into becoming who she is - a whole person, with integrity. Experientially, mutuality is a process, a relational movement. It is not a static place to be, because it grows with/in the relationship." Heyward, *Touching Our Strength*, 191. Het inzicht dat wederkerigheid een proces is dat zich binnen een relatie afspeelt is, volgens haar eigen zeggen, gegroeid tussen het schrijven van *The Redemption of God* en *Touching Our Strength*. Heyward, *Touching Our Strength*, 185.

tot een beschouwing over de relatie tussen God en mens. Ook de relatie tussen God en mens ziet ze in termen van gelijkheid, waarbij de gelijkheid niet in essenties gezocht moet worden, maar in machtsposities. Binnen de relatie God-mens is God niet machtiger dan mensen. Juist doordat er sprake is van een relatie is God net zo afhankelijk van de mens als omgekeerd. Heyward legt grote nadruk op de vrijwilligheid van deze relatie.¹¹ Ze geeft een bijbels-theologische verantwoording voor haar relationele ideaal. Het wezen van Gods relatie met de mens zoekt ze in het verbond. God gaat daarin een symmetrische relatie aan met de mens. Beide zijn afhankelijk van de wil van de ander om de relatie te beginnen en voort te zetten. God heeft zich daarmee afhankelijk gemaakt van de menselijke wil om rechtvaardige relaties tot stand te brengen. Gods intentie om een rechtvaardige wereld te scheppen wordt alleen gerealiseerd met behulp van menselijke medewerking. De enige manier om zo'n rechtvaardige wereld te creëren is door het onderhouden van rechtvaardige relaties en verzet tegen niet-relaties, die allerlei vormen van onrecht teweeg brengen. Heyward spreekt tamelijk consequent van niet-relaties die de tegenpool vormen van rechtvaardige relaties. Het begrip slechte relaties of onrechtvaardige relaties ontbreekt.¹² Toch beschouwt Heyward deze niet-relaties wel degelijk als kwaad, dat uit menselijk handelen voortkomt. Ze stelt nadrukkelijk:

*Kwaad is een daad, geen metafysisch principe of passieve afwezigheid van het goede. Kwaad is de daad van het ont-minnen of on-recht. Het is het doen van moreel kwaad, meer specifiek het breken van de relationele verbondenheid tussen en onder onszelf en wel op zo'n manier dat één, beide, of vele partijen de kracht wordt ontnomen om te groeien, lief te hebben, en/of te leven.*¹³

THEODICEE EN VERANTWOORDELIJKHEID

Heyward richt zich op de vraag hoe wij ons God voorstellen en wat dat betekent voor onze opvatting van menselijke verantwoordelijkheid. Zij doet dit aan de hand van een analyse van traditionele theologische visies op verlossing. Hiertoe onderzoekt ze met name de implicaties van klassieke soteriologieën en van traditionele oplossingen voor het theodicee-probleem. Op Heywards analyse van klassieke theodiceeën zal ik hier wat

11. Heyward, *The Redemption of God*, 4. Op de grote rol van de vrije wil kom ik later nog uitgebreid terug.

12. Kathleen M. Sands geeft in haar "Uses of the Thea(o)logian; Sex and Theodicy in Religious Feminism", *Journal of Feminist Studies in Religion* 8 (1992) 1, 7-33, een kritische beschouwing over dit verschijnsel in feministisch theologisch werk. Volgens haar duidt dit niet benoemen van slechte vormen van relaties of erotiek tot het niet onderkennen van de realiteit van kwaad en daarmee uiteindelijk tot het sanctioneren ervan. Zie voor een uitgebreidere argumentatie hiervan Kathleen M. Sands, *Escape from Paradise. Evil and Tragedy in Feminist Theology*, Minneapolis 1994.

13. "Evil is an act, not a metaphysical principle or a passive absence of good. Evil is the act of un-love or in-justice. It is the doing of moral wrong, specifically of breaking the relational bond between and among ourselves in such a way that one, both, or many parties are disempowered to grow, love, and/or live." Heyward, *The Redemption of God*, 18.

dieper ingaan, omdat het haar eigen visie op goed en kwaad en de rol van God en mens daarin duidelijk maakt. Schematisch ziet het theodicee-probleem er als volgt uit:

- a. er is lijden en kwaad in de wereld
- b. God is volmaakt goed (en wil het lijden niet)
- c. God is almachtig (en kan het lijden voorkomen)

De aannamen in dit schema resulteren in het dilemma dat enerzijds de realiteit van het kwaad/lijden erkent, maar anderzijds Gods verantwoordelijkheid voor deze realiteit wil uitbannen door te verwijzen naar Gods almacht en volmaakte goedheid. De oplossingen voor dit dilemma vormen de verschillende typen van theodicee, de rechtvaardiging van God in het licht van de realiteit van lijden en kwaad.¹⁴

Heyward, maar ook andere feministische theologen, zoals Farley en Johnson, richten zich in hun kritiek op de klassieke formulering van het probleem van de theodicee op het theïstische godsbeeld dat eraan ten grondslag ligt. Daarbij concentreren ze zich op de vooronderstelling van Gods almacht. Ze analyseren dit als een patriarchaal ideaal: macht wordt daarin gezien als onbeperkte controle, als macht over, bovendien als een vermogen dat je 'bezit'.¹⁵

Daartegenover stellen deze feministische theologen een visie op macht als gedeeld, een verworvenheid binnen een relatie. Heyward beschrijft overheersende macht als kwaad en gedeelde macht als goed.¹⁶

Heyward analyseert de klassieke theodiceeën met name vanuit de implicaties die ze hebben voor relaties. Heyward onderscheidt, in navolging van John Hick, twee hoofdtypen in de westerse theologische traditie. Het eerste type staat in de lijn van Irenaeus. Deze beschouwt kwaad als een onontbeerlijke morele leerschool voor mensen

14. Literatuur met betrekking tot het probleem van de theodicee is legio. Ik verwijs hier naar een aantal standaardwerken: John Hick, *Evil and the God of Love*, Glasgow 1968; G.W. von Leibniz, *Theodicy. Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, ed. by Austin Farrer, London 1951; Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, London 1975. Vanuit de procestheologie is interessant: David Griffin, *God, Power and Evil. A Process Theodicy*, Philadelphia 1976. Feministisch theologische auteurs die zich bezig houden met het theodicee-probleem zijn, behalve Heyward: Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion. A Contemporary Theodicy*, Louisville 1990; Kathleen M. Sands, *Escape from Paradise. Evil and Tragedy in Feminist Theology*, Minneapolis 1994; Mary Grey, *The Wisdom of Fools? Seeking Revelation for Today*, London 1993, 110-119; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1994; Marjorie Suchocki, *The End of Evil. Process Eschatology in Historical Context*, Albany 1988.

15. Zie voor een kritische bespreking van traditionele visies op macht o.a. Anna Case-Winters, *God's Power in Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Louisville 1990. Zie voor een kritiek op Barths visie op macht: Sheila Greeve Davaney, *Divine Power*, Philadelphia 1986.

16. Heyward beschrijft macht als 'ability'. Los van de context is macht een neutraal begrip. Macht kan ten goede of ten kwaade worden aangewend. "Using power-with others is good. Using power-over others is evil... Power-with serves to further empower all persons in a relationship. Power-over serves to further empower a few and disempower others." Heyward, *Touching Our Strength*, 191-192. Zie voor een bespreking van het begrip macht bij Heyward haar essay "Redefining Power" in *Our Passion for Justice*, 116-122. In het tweede hoofdstuk van *The Redemption of God* gaat ze in op het begrip macht in relatie tot Jezus. Ze onderscheidt dan in 'dunamis' en 'exousia'. De eerste is een zelf-bewuste innerlijke kracht die de basis vormt voor de tweede, een toegekende macht of autoriteit. Beide vormen van macht vormen onderdeel van wat het betekent om mens te zijn: "to have *dunamis*, to relate, to claim *exousia*." Heyward, *The Redemption of God*, 43. Beide vormen van kracht/macht worden uiteraard relationeel ingevuld.

en daarmee als de enige manier om een belangrijker goed te verwerven. Irenaeus beschouwt het geschapene niet als van nature slecht. Hij acht mensen in staat tot het goede (althans tot het niet doen van het kwaad, *posse non peccare*), maar ze zijn niet volmaakt. Alleen God, de ongeschapene, is volmaakt. Het geschapene kan niet volmaakt zijn, slechts een afspiegeling van het volmaakte. Mensen moeten naar het volmaakte toegroeien, zodat ze met het beeld van volmaaktheid gaan samenvallen. Mensen kunnen alleen perfectie bereiken via de weg van het kwaad. Uiteindelijk leren ze daarvan om het goede te kiezen, namelijk God te gehoorzamen, waarna ze in Gods aanwezigheid mogen verblijven. Het tweede type volgt Augustinus, die onderscheid maakte tussen een volmaakt goede God en een zondige mensheid. Mensen zijn door God in principe goed geschapen, maar door de zondeval zijn mensen ten prooi gevallen aan de zonde, die vanaf dan een onvermijdelijk deel van het menselijk leven uitmaakt (*non posse non peccare*). Mensen kunnen zichzelf niet uit hun zondige staat bevrijden, dat moet God doen.¹⁷ Beide typen van theodicee worden door Heyward afgewezen omdat ze geen stelling nemen tegen onrecht en het verwezenlijken van Gods heilzame bedoelingen verschuiven naar een andere plaats en een andere tijd. Ze houden mensen niet verantwoordelijk voor het tot stand brengen van het goede, dat moet God immers doen. Ze hanteren een passieve moraal en een uiterst individualistische antropologie. Heyward begint haar argumentatie voor een ander spreken over God bij de mens. Ze stelt dat een andere visie op de mens nodig is om de menselijke verantwoordelijkheid volledig te kunnen erkennen en de mogelijkheid van een goede samenleving in het hier en nu open te houden. Mensen zijn in haar visie in staat zowel het goede als het kwade te doen en zijn dan ook verantwoordelijk voor het tot stand brengen van het goede. Heyward verbindt haar visie op de haalbaarheid van het goede met een positieve antropologie.

MENSBEELD

Heyward heeft een optimistisch mensbeeld. Ze beschouwt de menselijke natuur als goed. Ze is van mening dat moraal niet nodig is om de mensheid onder controle te houden. Moraal en de menselijke natuur liggen in elkaars verlengde. Mensen kunnen wel weigeren het goede te doen, hetgeen een keuze tegen de menselijke aard in betekent.¹⁸ Niet alleen past het, volgens Heyward, bij de menselijke natuur om het goede te doen, ze acht mensen er ook toe in staat. Steeds opnieuw benadrukt ze de menselijke capaciteit om het goede te kiezen en tot stand te brengen. Volgens haar is er nog geen theoloog geweest, die dit onomwonden heeft gezegd en er de consequenties uit heeft getrokken. Dat wil zij nadrukkelijk wel doen. In haar bespreking van de betekenis van Jezus stelt ze: "Ik wil Jezus her-beelden omdat ik in wat hij deed de

17. Heyward, *The Redemption of God*, hoofdstuk 4.

18. "Moreover, we see that moral choice and 'human nature' are not in opposition, but rather that the human refusal to co-operate, or act, with God is that which is immoral and unnatural, an assault upon both humanity and God." Heyward, *The Redemption of God*, 39.

menselijke mogelijkheid zie om God in de wereld te incarneren, een capaciteit die niet minder de onze is dan de zijne."¹⁹

Als mensen van nature goed zijn en ook de capaciteit hebben goed te handelen, waar komt dan het onrecht vandaan? Heywards zondebegrip is nogal gecompliceerd. Hoewel de mens de goede, relationele natuur deelt met de hele schepping, stemt Heyward toch in met Paul Tillich's beschrijving van de menselijke geboorte als een val in de schepping, waarbij menselijke zonde deel is van wat het betekent om mens te zijn.²⁰ Deze visie staat op gespannen voet met haar mensbeeld en haar moraal. Als je zoekt naar een interpretatie die consistent is met haar antropologische visie, zou je moeten kijken naar wat ze elders zegt over zonde, ook al zijn dat vaak slechts terloopse opmerkingen. Zonde wordt door Heyward ingevuld als "de angst voor en de ontkenning van onze gedeelde macht, derhalve van elkaar."²¹ Deze angst en ontkenning maken deel uit van ons menselijk bestaan. We kunnen ervoor kiezen angst en ontkenning ons handelen te laten bepalen of we kunnen juist het tegenovergestelde kiezen. Door een beslissing tot het aangaan van rechtvaardige relaties kun je de aangeboren angst en ontkenning te boven komen. God geeft de kracht om beslissingen te nemen, maar het nemen van de beslissing zelf is een daad van het individu. Mensen worden dus geconfronteerd met een keuze tussen twee mogelijkheden. Ze kunnen toegeven aan de angst en ontkenning van de menselijke kracht/macht en daardoor hun handelen laten bepalen. Resultaat daarvan is zonde, de oorzaak van het kwaad. De andere keuzemogelijkheid is zich verzetten tegen deze angst en ontkenkende macht en weigeren het handelen daardoor te laten bepalen. Resultaat daarvan is rechtvaardige relatie, manifestatie van het goede. God bepaalt de keuze voor goed of kwaad niet, maar geeft alleen de kracht om tot een keuze te komen. De bepalende factor in de keuze tussen goed en kwaad ligt in de wil van het individu. De menselijke *wil* speelt dus een cruciale rol in Heywards visie op goed en kwaad.

Hoewel de menselijke wil en de keuze van het individu de plaatsen zijn waar het goede een aanvang neemt, zet Heyward zich af tegen een individualistische antropologie. Volgens haar is het bestaan essentieel relationeel.²² Ze haalt Martin Bubers "in den beginne is de relatie" meermalen aan in haar proefschrift. "In Jezus zien we dat wat moreel is, - rechtvaardig, juist - datgene is wat natuurlijk is in de zin van de organische en diepe relatie die de schepping zelf kenmerkt: in den beginne is de relatie."²³ Niet alleen is het menselijke bestaan noodzakelijk relationeel, een karakteristiek die zij deelt met de hele schepping (en met God), Heyward stelt volgens

19. "I want to re-image Jesus because I see in what he did the human capacity to make God incarnate in the world, a capacity no less ours than his." Heyward, *The Redemption of God*, 33.

20. Heyward, *Our Passion for Justice*, 187. Ze is heel summier in haar beschrijving.

21. "Our evil is seated in our sin (the fear and denial of the power we share, hence of one another)." Heyward, *The Redemption of God*, 2.

22. Zie ook haar definitie van 'persoon/lijk' in de verklarende woordenlijst die ze heeft toegevoegd aan *Touching Our Strength*: "There is no such thing as simply an 'individual' person, separate from others. Our lives are connected - spiritually, politically, economically, psychologically. To be a person is to be related." Heyward, *Touching Our Strength*, 191.

23. "In Jesus we see that what is moral - right, just - is what is natural in the sense of the organic and deep relation that characterizes creation itself: in the beginning is the relation." Heyward, *The Redemption of God*, 39.

dit citaat ook nadrukkelijk dat deze relationaliteit ten diepste goed en rechtvaardig is. 'Right-relation' is een natuurlijk gegeven, dat door mensen gerealiseerd moet worden. Een weigering dit te doen is tegennatuurlijk en leidt tot een ontkenning van het diepste wezen van het zijn. Moraal en ontologie zijn bij Heyward dus nauw verbonden. Omdat Heyward zo'n nauwe verbinding legt tussen haar relationele ontologie en haar opvattingen over wat moreel juist is, keert ze zich fel tegen het individualistische liberalisme, zowel in de theologie als in de ethiek. Ze beoordeelt liberale theologie als in strijd met de ware aard van het zijn, maar ook als moreel onhoudbaar, omdat het onrecht in stand houdt.²⁴ Dit is ook de reden dat Heyward later afstand neemt van Tillich's zondebegrip. Ze karakteriseert Tillich's positie als liberaal. Volgens haar leidt een liberale theologie tot een godsopvatting die God en menselijk handelen niet op elkaar betreft. "De liberale godheid heeft aan ons het rijk van menselijke aangelegenheden overgedragen. Wat we doen, eenieder van ons, met racisme, seksisme, heteroseksisme, of elk ander menselijk probleem, is onze zaak."²⁵ Toch maakt de ambiguïteit in Heywards opvatting van de menselijke zonde duidelijk dat er een tweeslachtigheid zit in haar denken over de relatie God-mens. Ondanks haar grote nadruk op het belang van wederkerige relationaliteit, gebeurt het tegenovergestelde, vanuit haar verlangen de mens een groter aandeel in haar eigen verlossing te geven. Het overdragen van de verantwoordelijkheid voor zowel goed als kwaad aan de mens, via het beslissingsmoment in de menselijke keuze voor goed of kwaad, betekent een grote nadruk op de rol van het autonome individu in het verwezenlijken van een goede wereld. Hierdoor wordt niet alleen de mens op zichzelf teruggeworpen, hoe bepaald door haar relationele context ook, maar ook de relatie tussen God en mens wordt hierdoor onevenwichtig. In feite wordt God volledig afhankelijk van menselijke keuzes voor of tegen het aangaan van rechtvaardige relaties. Van menselijke afhankelijkheid van God is bij Heyward nauwelijks expliciet sprake. Toch is onderlinge afhankelijkheid een belangrijk aspect van een wederkerige en gelijkwaardige relatie. Ik zal in het vervolg van dit artikel de implicaties hiervan voor Heywards voorstelling van goed en kwaad bespreken.

ANTROPODICEE: EEN VORM VAN 'FREE-WILL DEFENCE'?

In feite vervangt Heyward de theodicee door een antropodicee. Niet God behoeft rechtvaardiging in het licht van het kwaad, maar de mens. Ze stelt nadrukkelijk dat "in relatie tot God, *wij* verantwoordelijk zijn voor het scheppen van een rechtvaardige

24. "Theologically, the emphasis on the individual is misleading, even false. It is naive and misplaced. It does not do justice to either the human or the divine way of being in the world. Morally, theological liberalism is bankrupt. It does not work. It does not encourage the shaping of a just social order." Heyward, *Our Passion for Justice*, 166. Zie ook haar zeer kritische commentaar op het liberale karakter van het werk van Tillich in "Heterosexist theology. Being Above It All" in: Lois K. Daly (ed.), *Feminist Theological Ethics. A Reader*, Louisville 1994, 172-180.

25. "(For) the liberal deity has turned over to us the realm of human affairs. What we do, each of us, about racism, sexism, heterosexism or any other human problem is our business." Heyward, "Heterosexist Theology", 177.

wereld."²⁶ Mensen hebben immers de vrije wil om te kiezen tussen goed en kwaad, een keuzevrijheid die ze gekregen hebben van God. Gods aandeel bestaat uit het geven van de kracht om te kiezen. "God geeft de kracht te kiezen om lief te hebben of niet; en daarom zijn wij verantwoordelijk voor de liefde die we geven en die we niet geven, voor de vraag of wij feitelijk God in en naar de wereld brengen."²⁷

Het verschil met Augustinus wordt nu duidelijk: mensen hebben de beschikking over een vrije wil, maar zijn in Augustinus' visie niet in staat deze ten goede aan te wenden; zijn visie op de mens wordt weergegeven door het *non posse non peccare*. In Heywards visie zijn mensen niet gedoemd tot een keuze voor het kwaad. Mensen kunnen volgens Heyward wel degelijk voor het goede kiezen, mits ze dat willen. Het kiezen van het goede is uiteindelijk in overeenstemming met de menselijke natuur. Het verschil met Irenaeus' positie is iets moeilijker aan te geven. Als mijn bovenstaande interpretatie van Heywards zondebegrip juist is, dan is het verschil met Irenaeus dat bij Heyward het kwaad geen noodzakelijke fase in de menselijke groei naar volmaaktheid vormt. Hoewel mensen bij hun geboorte in zonde vallen kunnen ze hiertegen in verzet komen door het goede te kiezen. De vrije wil krijgt dus in Heywards mensvisie een grote nadruk. Van het aanwenden van de menselijke vrije wil tot een keuze voor het goede hangt af of het kwaad overwonnen wordt. Heywards oplossing doet denken aan een belangrijke stroming in het denken over het probleem van de theodicee. De zogenaamde 'Free-Will Defence' gaat ervan uit dat God door mensen te scheppen vrijwillig heeft afgezien van bepaalde toekomstige handelingsmogelijkheden en wel in het bijzonder van de mogelijkheid een wereld te scheppen waarin het kwaad geen plaats heeft. Er is echter ook een verschil. De 'Free-Will Defence' probeert God te rechtvaardigen door te wijzen op het menselijk misbruik van de vrije wil, bij Heyward vormen daarentegen de *menselijke vermogens tot verzet en verantwoordelijkheid* de basis voor de rechtvaardiging van de mens. Verzet en verantwoordelijkheid zijn de menselijke garanties tegen het voortbestaan van het kwaad, garanties die zijn gelegen in het op een juiste manier aanwenden van de vrije wil. Of de wereld ten goede of ten kwade zal veranderen hangt af van de menselijke wil. Op de menselijke wil draait de verlossing:

De verlossing van de wereld - van menselijk en goddelijk leven, onszelf en de transpersoonlijke verbondenheid tussen ons - is afhankelijk van *onze bereidheid* om liefde/rechtvaardigheid in de wereld te realiseren. Door dat te doen werken we samen met elkaar en met God in een proces van wederzijdse verlossing - dat is de bevrijding van zowel God als mensheid van het kwaad.²⁸

26. "In relation to God, we are responsible for creating a just world." Heyward, *The Redemption of God*, 3.

27. "God empowers us to choose to love or not; and therefore, we are responsible for the love we do and for that which we do not do, for whether in fact we bear God in and to the world." Heyward, *Our Passion for Justice*, 188.

28. "The redemption of the world - of human and divine life, ourselves and the transpersonal bond among us - is dependent upon our willingness to make love/justice in the world. In so doing, we co-operate with each other and with God in a process of mutual redemption - that is in the deliverance of both God and humanity from evil." Heyward, *The Redemption of God*, 2. (Cursivering in vertaling AK).

GOD ALS MACHT IN RELATIES

Als mensen besluiten hun vrije wil ten goede aan te wenden ontstaan rechtvaardige relaties, relaties die wederkerig zijn, gelijkwaardig, dynamisch en gericht op de ontplooiing van alle partijen, zodat eenieder tot bloei kan komen. In dergelijke relaties kunnen we volgens Heyward God vinden. Ze formuleert dat in sterke bewoordingen: God wordt zichtbaar gemaakt, geïncarneerd in rechtvaardige relaties. Dit maakt ze zozeer tot kern van haar theologie dat het haar godsbeeld bepaalt. God wordt door haar voorgesteld als Power-in-relation, en dan niet in iedere relatie maar alleen in 'right-relation'. Het woord 'power' maakt weliswaar deel uit van haar godsbeeld, maar ze bedoelt daarmee niet de almacht van het theïstische godsbeeld, niet een 'power over', maar een 'power with'. Een opvatting van macht als gedeelde macht is volgens haar nodig om de menselijke verantwoordelijkheid te garanderen. Gods macht wordt gezien als gedeelde macht, en mensen krijgen daarmee de mogelijkheid samen met God het goede tot stand te brengen. Consequentie hiervan is dat Gods macht begrensd is. Doordat Gods macht gedeelde macht is, is God afhankelijk van de medewerking van mensen. Heyward trekt hieruit de uiterste consequentie: God kan alleen aanwezig zijn als mensen rechtvaardige relaties met elkaar aangaan, als mensen besluiten te 'goden'.²⁹ Heywards theodicee rechtvaardigt God door de verantwoordelijkheid voor kwaad en goed over te dragen op de mens. In haar eigen woorden: "Bij mijn weten is er geen christelijke theoloog die ondubbelzinnig heeft beweerd dat, evenals kwaad het resultaat is van slechte menselijke keuzes, evenzo goed het gevolg is van juiste menselijke keuzes." Ze voegt eraan toe: "Noch goed noch kwaad kun je op de schouders van een antropomorfe God leggen."³⁰ Heyward verzet zich tegen traditionele visies op het goede, die mensen passief maken ten aanzien van het realiseren ervan, omdat al het goede nu eenmaal van God verwacht moet worden. In plaats daarvan benadrukt Heyward de menselijke verantwoordelijkheid in de strijd tegen het kwaad. Ze kiest voor een actieve relatie tussen mensen en het goede. Het is echter de vraag of deze verschuiving van menselijke passiviteit naar verantwoordelijkheid, met de daaraan inherente claims van perfectie en verzet tegen het kwaad, niet aan de feministische doelen van sociale transformatie en de mogelijkheid van welzijn voor vrouwen voorbijschiet. Aan deze vraag wil ik in het vervolg van dit artikel aandacht schenken.

29. Heyward gebruikt 'goden' ('to god') in dit verband als werkwoord, om aan te geven dat mensen met elkaar het goede tot stand kunnen brengen, God zichtbaar kunnen maken en Gods bedoeling kunnen verwezenlijken.

30. "To my knowledge, there is no Christian theologian who has held unequivocally that, just as evil is the result of humanity's wrong choices, so too good is the result of humanity's right choices (...) Neither good nor evil can be laid on the shoulders of an anthropomorphized deity." Heyward, *The Redemption of God*, 159.

DE VOORONDERSTELLING VAN HET VOLMAAKT GOEDE

Nu we enig zicht hebben gekregen op het relationele model dat ten grondslag ligt aan Heywards theologie, wil ik mij richten op haar beeld van het goede. De vraag die ik zal stellen is, of we er iets mee opschieten vast te houden aan de klassieke vooronderstelling van de mogelijkheid van het volmaakt goede. Met volmaakt of absoluut goed bedoel ik in dit verband de voorstelling van goed-zonder-kwaad. In het werk van Heyward blijkt haar impliciete vooronderstelling van de mogelijkheid van het volmaakt goede vooral uit haar nadruk op verzet en verantwoordelijkheid als belangrijkste aspecten van een ethiek gebaseerd op een theologie van relaties. Hoewel ik als feministisch theologe van harte instem met de noodzaak van transformatie van theologie en samenleving en de aandacht voor de morele consequenties van theologische constructies, heb ik toch enige aarzelingen bij de nadruk die door Heyward gelegd wordt op verzet als enig juiste antwoord op het kwaad. Deze aarzelingen komen voort uit mijn ongerustheid met betrekking tot de achterliggende voorstellingen van goed en kwaad. Ik wil hierover eerst een aantal opmerkingen maken. Vervolgens zal ik ingaan op de implicaties van een relationele ontologie voor onze opvattingen over goed en kwaad.

In de eerste plaats stemt Heywards nadruk op de mogelijkheid van adequate menselijke antwoorden op kwaad en lijden overeen met het traditionele theologische verlangen naar perfectie. Het theodiceeprobleem weerspiegelt uiteindelijk onze onwil imperfectie en beperktheid te aanvaarden. Traditionele theologie lost dit op door het ideaal van perfectie en onbeperktheid over te dragen op God. Heyward maakt in reactie hierop de omgekeerde beweging en draagt de last van perfectie en onbeperktheid van God over op de mens via haar morele ideaal van verantwoordelijkheid en verzet. Heywards positieve antropologie veronderstelt dat mensen in staat zijn het goede te doen. Als je over deze mogelijkheid beschikt is het een morele plicht het goede te realiseren. Dit betekent dat mensen verantwoordelijk kunnen worden gehouden voor het tot stand brengen van het goede, als een morele imperatief. In reactie hierop zou ik willen voorstellen een onderscheid te maken tussen bereidheid en vermogen. Ik deel de positieve antropologische visie wel, als dit betekent dat mensen geneigd zijn tot het goede en gericht zijn op goede relaties. Maar ik zou dit eerder formuleren als een bereidheid om het goede te doen, die niet noodzakelijk inhoudt dat mensen in staat zijn het uit te voeren. Ik kom hier nog op terug.

In de tweede plaats zou de nadruk op de menselijke verantwoordelijkheid voor het tot stand brengen van het goede gemakkelijk kunnen verkeren in een overvragen van mensen in psychologisch opzicht. De hele last van het tot stand brengen van het goede wordt door Heyward bij de mensheid gelegd. De nadruk op verantwoordelijkheid en verzet kan gevoelens van tekortschieten en schuld teweeg brengen. Deze gevoelens zouden maar al te gemakkelijk kunnen ontstaan in eenieder die al lange tijd vecht tegen kwaad en lijden.³¹ Dit neveneffect van Heywards theologie gaat lijnrecht in tegen

31. Sharon Welch beschrijft de wanhoop die veel mensen voelen die zich inzetten voor sociale transformatie en zich geconfronteerd zien met een onoverkomelijke hoeveelheid lijden en kwaad. Sharon D. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis 1990, 1. Ze schrijft dit gevoel van wanhoop toe aan

feministisch-theologische herinterpretaties van zonde, die zonde voor vrouwen nu juist precies definiëren als het internaliseren van schuld en falen.³²

Ten derde: Heyward stelt niet alleen dat mensen de verantwoordelijkheid hebben God zichtbaar te maken, maar geeft aan dat ook het omgekeerde kan gebeuren: Mensen hebben de macht God 'dood' te maken, in die zin dat God tot afwezige gemaakt kan worden, in mensontkennende situaties, zoals Auschwitz. Dat is dan weliswaar 'de schuld' van degenen die mensen niet als mensen behandelen, maar heeft voor de slachtoffers verstreckende gevolgen. Volgens Heyward kunnen mensen in dergelijke extreme situaties zo ontmenselijk zijn dat ze onderling ook geen rechtvaardige relaties meer kunnen aangaan en dat betekent dat God volstrekt afwezig is, niet alleen in de relaties tussen beulen en slachtoffers, maar ook bij de slachtoffers zelf. Hoewel dit heel consequent gedacht is, vind ik het toch een onaanvaardbare conclusie. God wordt zo volstrekt afhankelijk van menselijk handelen, dat mensen die lijden onder hevige vormen van onrecht Gods aanwezigheid niet meer zouden kunnen ervaren. Heyward stelt dit naar aanleiding van Elie Wiesels beschrijving van zijn kampervaringen, waarin hij beschrijft hoe hij zich meer en meer afsloot voor wat er om hem heen gebeurde en ook het contact met zijn eigen gevoelens verloor.

Door ertoe over te gaan zichzelf als een luis te definiëren begon hij gek te worden...werd hij omgevormd tot het ideale slachtoffer van overheersing: *een schepsel dat niet in staat was tot relaties*, een insect dat alleen nog door instinct bewogen werd van gebeurtenis naar gebeurtenis, *slechts in staat tot minimaal verzet* tegen de Endlösung.³³

Wiesel had uiteindelijk alleen nog een minimale relatie met zijn vader, tot deze stierf. Toen was, volgens Heyward, Wiesels transformatie tot nummer A-7713 compleet. Hij was ongedierte geworden, niet in staat tot relaties en daardoor niet bij machte de betekenis van goed en kwaad te ervaren. Waar Heyward zich geen rekenschap van geeft is de drang tot overleven die Wiesel eveneens beschrijft. Hoe kan iemand die totaal niet meer in staat is tot relaties of tot het ervaren van de betekenis van goed en kwaad een dergelijke overlevingsdrang voelen? Misschien was hij toch niet geheel vervreemd van zijn eigen gevoelens, zijn lichaam of zijn leven of wat daarvan over was? Een overlevingsdrang in een situatie van volkomen slachtoffering roept bij mij

een opvatting van verantwoordelijkheid als succesvol ingrijpen. Ze stelt daartegenover een ethiek van gedeeltelijke successen en afhankelijkheid van de solidariteit van velen als middel om het verzet vol te houden.

32. Barbara Hilkert Andolsen heeft gewezen op de noodzaak deugden vanuit een sekse-specifiek oogpunt te bezien. In de christelijke traditie is zelfopoffering lange tijd gezien als een van de belangrijkste deugden. Andolsen wijst erop, dat dit niet alleen diende tot versterking van de rolverdeling tussen mannen en vrouwen, waarbij de zelfopoffering werd verbonden aan het privé-domein en daarmee aan vrouwen werd toegewezen, maar ook het tekortschietende zelfgevoel van vrouwen versterkte. Barbara Hilkert Andolsen, "Agape in Feminist Ethics", *Journal of Religious Ethics* 9 (1981) 1, 69-83.

33. "To begin to define himself as a louse is to begin to go mad...to be transformed into the ideal victim of domination: a creature incapable of relation, an insect moving by instinct alone from event to event, capable only of minimal resistance to the Final Solution." Heyward, *The Redemption of God*, 82; zie ook: 80-81 (cursivering in vertaling AK). Heyward verwijst naar Elie Wiesels *Night* (1958), New York 1969. Citaten uit het werk van Wiesel geef ik weer zoals ze in de tekst van Heyward zijn opgenomen.

het beeld op van een - onderdrukt - zelfbewustzijn, een verzet tegen het slachtofferchap en een koppig vasthouden aan subjectiviteit.³⁴ Misschien is het mogelijk de harde consequentie van Heywards relationele godsvoorstelling te vermijden door in de relatie God-mens een belangrijker plaats in te ruimen voor onderlinge afhankelijkheid. In een werkelijk gelijkwaardige en wederkerige relatie is God niet alleen afhankelijk van mensen, maar zijn mensen ook afhankelijk van God. Op dit aspect van de menselijke afhankelijkheid van God kom ik later nog terug.

Mijn vierde opmerking heeft te maken met de manier waarop Heyward haar optimistische antropologie inkleurt. Mensen zijn in staat het goede tot stand te brengen en zich tegen het kwaad te verzetten. Uit het vermogen tot het doen van het goede vloeit verantwoordelijkheid voort en daarmee de morele plicht om het goede tot stand te brengen. Heyward gaat ervan uit dat wat hiervoor nodig is een keuze voor het goede is, de wil om het goede tot stand te brengen. Onderdrukkende relaties zijn uit te bannen door het aangaan van rechtvaardige relaties, ondersteund door de kracht van God. Het goede wordt door Heyward gedacht in absolute zin: goed betekent de afwezigheid van kwaad. Ze onderscheidt in 'right-relations', die wederkerig en gelijkwaardig zijn en mensen tot bloei brengen en in *niet*-relaties, waaronder ze vormen van omgaan met elkaar rekent die passen in het schema onderdrukking-onderwerping. De nadruk die ze legt op de mogelijkheid tot het tot stand brengen van het goede, en daarmee de verantwoordelijkheid en de morele plicht daartoe veronderstelt de maakbaarheid van het goede, waarbij kwaad ongedaan gemaakt kan worden.³⁵ Volgens mij is dit een misvatting, die wortelt in een opvatting over volmaaktheid die weliswaar heel oude papieren heeft, maar die uiteindelijk contraproductief is. Ik zal een klein uitstapje terug naar de theodicee maken om dit duidelijk te maken.

GODS VOLMAAKTE GOEDHEID: EEN OPTELSOM VAN GOEDE HANDELINGEN?

Toen ik over deze problematiek aan het denken was, viel het mij op dat Heyward, maar ook andere feministische theologen zoals Farley en Case-Winters zich richten op slechts één van de stellingen waaruit het theodiceeprobleem ontstaat, namelijk die van

34. Ook Mary Grey vraagt zich, in haar bespreking van het werk van Heyward, af of je kunt spreken van een totale overschaduw van verbondenheid - en dus van de afwezigheid van God - in situaties van flagrant onrecht. Ze zegt naar aanleiding van Heywards interpretatie van het werk van Wiesel: "Veel mensen zullen zeggen dat God juist aanwezig was in de buitengewone ervaringen van verbondenheid en solidariteit, die zelfs in de dodenkampen werd ervaren. Zelfs in Wiesels hartverscheurende verhaal over de dood van de jongen, de 'engel met de droevige ogen', die de kreet ontlokte 'Waar is God?', vinden we de aanwezigheid van een God die samen met ons lijdt terug, in zijn eigen woorden, toen hij met verstikte stem uitriep: 'Daar hangt Hij, aan de galg...'" Mary Grey, *De verlossing van de droom. De christelijke traditie en de verlossing van de vrouw*, Kampen 1992, 127. Verwijzing is naar Elie Wiesel, *Night* (1958), London 1980, 77.

35. Dat Heyward inderdaad overtuigd is van de maakbaarheid van goed en kwaad is expliciet in het volgende citaat uit haar herinneringsrede voor William Stringfellow: "A lawyer and layman, he was also the first Episcopal church leader in my experience who took the people of God, including a bunch of teenagers, seriously enough to hold us responsible for both the ghastly character of evil in our society and for the spirit-filled possibility of its undoing." Heyward, *Speaking of Christ*, 71 (cursivering AK).

Gods almacht.³⁶ Het theodiceeprobleem berust echter niet alleen op deze aanname betreffende Gods macht, maar ook op een stelling ten aanzien van Gods goedheid. Het lijkt me zinvol zijn ook eens naar die andere stelling te kijken. Over het algemeen wordt Gods goedheid door feministische theologen niet gethematiseerd.³⁷ In de klassieke theologie wordt Gods volmaakte goedheid gedacht als morele goedheid die zich uit in moreel perfecte daden: God doet altijd wat moreel juist is en nooit wat moreel afkeurenswaardig is. Het merkwaardige is nu dat, als je dit goed bekijkt, het hier, evenals in de klassieke opvatting van Gods almacht, gaat om een *kwantitatieve* opvatting van Gods goedheid. Dit komt door de toevoeging van *volmaaktheid* aan de begrippen macht en goedheid. Evenals bij Gods macht wordt volmaaktheid kwantitatief ingekleurd: het gaat om volmaaktheid als onbegrensheid. Gods volmaakte goedheid bestaat in het doen van uitsluitend goede handelingen met uitsluitend goede gevolgen. Gods goedheid is als het ware een optelsom van louter goede handelingen. Met deze gedachte krijg ik steeds meer moeite, juist vanuit een aantal andere feministische theologische inzichten. Ik zal dat nu toelichten.

Heyward hanteert, zoals veel feministische theologes, een relationele ontologie. Dat wil zeggen, alles wat bestaat, bestaat noodzakelijkerwijs binnen een netwerk van relaties en los van relaties kan er niets bestaan. Het gaat hier dus om een essentiële relationaliteit, geen toevallige. Bovendien is deze relationaliteit universeel. Het is de enige bestaanswijze die er is. Dit heeft met name voor de ethiek nogal wat consequenties. Een ethiek gebaseerd op een relationele ontologie impliceert een noodzakelijke onderlinge afhankelijkheid en hecht een groot belang aan context. Alle feministische theologen die voor een relationele ontologie kiezen hechten groot belang aan verantwoordelijkheid als belangrijkste morele plicht. Zoals ik al heb gezegd vormden precies de implicaties met betrekking tot de menselijke verantwoordelijkheid voor Heyward de reden om naar een ander godsbeeld op zoek te gaan. Een relationele ontologie brengt verantwoordelijkheid mee als belangrijkste voorwaarde voor een rechtvaardige samenleving. Verantwoordelijkheid berust op de erkenning van je relationele bestaan en de onderlinge afhankelijkheid die daarmee verbonden is. Vanuit een consequent doorgedachte relationele ontologie is het echter onmogelijk vast te houden aan een volmaakt goede God. Toch is dat wat Heyward impliciet doet. God

36. Anna Case-Winters, *God's Power*; Wendy Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*, Louisville 1990. Mary Grey behandelt het theodicee-probleem op verschillende plaatsen: *The Wisdom of Fools?*, 110-119; in verband met haar ontwikkeling van een alternatieve visie op het kwaad in "The Dark Knowing of Morgan le Fay: Women, Evil and Theodicy" in: Teresa Elwes (ed.), *Women's Voices* (Women and Religion Series, 3), London 1992, 111-130. Zie ook: Anja Kosterman, "Op weg naar een feministische theodicee?" in: W. van Dooren en T. Hoff (red.), *Aktueel Filosoferen*, Delft 1993, 290-294.

37. Een eerste aanzet hiertoe kwam ik tegen in Mary Grey "The Silence of God in the Face of Evil. A Reflection on the Irish Famine". (Ongepubliceerde voordracht 1995). Grey stelt dat het contraproductief is om een oppositie tussen goed en kwaad te continueren. Deze beide begrippen zijn veel meer ambigu dan doorgaans wordt gesteld. Door God niet uitsluitend te binden aan het absoluut goede, maar voor te stellen als 'compassionate presence' kun je mensen een basis geven om hun handelen in te funderen. Grey formuleert dat als volgt: "We can struggle to transform the poverty all the more with the conviction that the suffering presence of God sustains us right through it all." Grey, "The Silence of God in the Face of Evil", 15.

verschijnt immers alleen in goede, dat zijn rechtvaardige relaties. Met andere woorden, ze koppelt God direct en uitsluitend aan het goede.

De dichotomie tussen goed en kwaad is door meer feministische theologen afgewezen. Het is een van de basistegenstellingen binnen het dualistisch denken. Bovendien gaat het meestal samen met een gelijkstelling van kwaad met vrouwen, meer in het bijzonder met vrouwelijke seksualiteit.³⁸ Ook bij deze theologen heb ik echter geen afwijzing gevonden van een opvatting van Gods volmaakte goedheid in de zin van een ongelimiteerde optelsom van goede handelingen. Feministische theologen hebben er, in navolging van bevrijdingstheologen, op gewezen dat het kwaad God wel degelijk raakt. God wordt voorgesteld als kwetsbaar, of als medelijdend.³⁹ Het gaat hierbij steeds om een verbinding tussen God en passief kwaad, kwaad dat God en/of mensen overkomt. Grey stelt bijvoorbeeld dat God aanwezig is in de ambiguïteit van complexe situaties. Dat wil niet zeggen dat God moreel kwaad zou toelaten.⁴⁰ Deze gedachte wil ze vermijden door God voor te stellen als ondersteunende kracht bij degenen die lijden en als initiërende kracht tot herstel. Uit Greys beschrijving maak ik op dat ze de relatie tussen God en kwaad daarnaast ook legt in Gods aanwezigheid bij onvermijdelijk 'natuurlijk' kwaad. Onder natuurlijk kwaad verstaat ze het lijden dat is verbonden met de levenscyclus, dat wil zeggen met de eindigheid van het menselijk bestaan.

De uitdaging is erin gelegen onderscheid te maken tussen vormen van lijden en kwaad die behoren tot de natuurlijke cyclus van geboorte/dood/wedergeboorte, en die welke het resultaat zijn van menselijk onrecht en uitbuiting, in het bewustzijn dat deze twee gebieden voor een aanzienlijk deel samenvallen.⁴¹

Hierbij wil ik opmerken dat, zelfs als je ervan uitgaat dat de gebieden van lijden ten gevolge van de natuurlijke levenscyclus en lijden ten gevolge van menselijk onrecht elkaar gedeeltelijk overlappen, je je nog geen rekenschap kunt geven van anomalieën als het overlijden van een kind aan een aangeboren handicap of aan een ziekte. Niet iedere ontijdige dood of onmenselijk lijden is terug te voeren op menselijke schuld.⁴²

38. Ruether, *Sexism and God-Talk*; Grey, *The Wisdom of Fools?*; Nel Noddings, *Women and Evil*, Berkeley and Los Angeles 1989.

39. Grace M. Jantzen, *God's World, God's Body*, London 1984; Farley, *Tragic Vision and Divine Compassion*; Elizabeth A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1994. Voor een historisch overzicht van het idee van een (mede)lijdende God, zie J.K. Mozley, *The Impassible God. A Survey of Christian Thought*, Cambridge 1926. Voor een extensieve bespreking van het concept van een lijdende God, zie Marcel Sarot, *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992.

40. "By the 'ambiguity' of complex situations I do not mean that moral evil is at all ambiguous. The abuse of a child is not ambiguous. Nor were the death-camps of the Second World War, or the African famine. Suggesting that God is present to ambiguity might seem to imply God condoning the horror." Grey, *The Wisdom of Fools?*, 112.

41. "The challenge is to discern which forms of suffering and evil belong to the natural cycle of birth/death/rebirth, and which are the result of human injustice and exploitation, with awareness of the considerable overlapping of the two areas." *Ibid.*, 112.

42. Dat suggereert Grey wel, door een onderscheid te maken tussen een natuurlijke dood, na een voltooid leven en een "untimely death, agonizing death through accident, war, violence, abuse, starvation, poverty, or one of the diseases brought on by the excesses of life-style, which makes us call the

En niet ieder lijden dat veroorzaakt is door menselijk handelen is het gevolg van onrecht of uitbuiting.⁴³

Het voorbeeld van Grey laat duidelijk zien, op welke manier Gods verbondenheid met lijden door veel feministische theologen wordt gedacht. Het is duidelijk dat er weliswaar aandacht bestaat voor het probleem van Gods verbondenheid met lijden, of dit nu veroorzaakt is door menselijke schuld of door natuurlijk kwaad, maar dat God duidelijk losgemaakt wordt van de oorzaken van het lijden. De verantwoordelijkheid voor het lijden wordt geheel bij de mens gelegd, behalve in het geval van natuurlijk kwaad, dat wordt gedefinieerd als lijden ten gevolge van de eindigheid van het leven. Er kan geen sprake zijn van een goddelijk aandeel hierin of zelfs maar van een toelaten ervan. Deze voorstelling van zaken lijkt me te simpel. Bovendien wordt hierdoor de tegenstelling tussen Gods volmaakte goedheid en de menselijke verantwoordelijkheid voor het kwaad gecontinueerd. Het visioen van de maakbaarheid van het goede wordt zo in stand gehouden. Vanuit een relationele ontologie lijkt deze tegenstelling mij onhoudbaar.

VRIJHEID EN BEPERKTHEID

Menselijk handelen veronderstelt het onophoudelijk maken van keuzes. Onze keuzes hebben beperkende gevolgen voor onze mogelijkheden. Door een keuze te maken om A te doen in plaats van B ontnemen we onszelf de mogelijkheden die we gehad zouden hebben als we B gekozen hadden. Onze keuzes hebben derhalve, vooral als de ene keuze de andere opvolgt, een paradoxaal effect. We realiseren onze vrijheid tot handelen door onze toekomstige handelingsruimte in te perken. Kortom, door onze vrijheid te gebruiken beperken we deze tegelijkertijd.⁴⁴ Gewoonlijk wordt geargumenteed dat God onbeperkte vrijheid heeft, evenals onbeperkte macht en onbeperkte goedheid. Niettemin, door keuzes te maken, bijvoorbeeld om mensen te scheppen met een vrije wil, worden Gods toekomstige handelingsmogelijkheden ingeperkt. Op dit principe berust de 'Free-Will Defence'.

conditions of dying for which we are responsible 'evil'. " *Ibid.*, 112.

43. Maaike de Haardt wijst meermalen op dit gebrek aan aandacht voor andere vormen van lijden en kwaad dan die veroorzaakt worden door onrecht of de eindigheid - door ouderdom - van het menselijk bestaan. Maaike de Haardt, *Dichter bij de dood. Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer 1993.

44. Sarot ontkent dat het handelen in vrijheid dit paradoxale beperkende karakter heeft. Sarot bespreekt dit probleem in het kader van zijn visie op de mogelijkheid van zelfbeperking ten aanzien van Gods (al)macht. Daarbij geldt volgens hem niet dat "the fact that God brings about p at t and thereby chooses not to actualise not-p at t does not count as a limitation of the power of God." Of dit nu opgaat ten aanzien van Gods (al)macht of niet, het geldt in ieder geval wel als een beperking van Gods volmaakte goedheid: het kiezen voor p op tijd t en het niet kiezen voor andere, goede handelingsmogelijkheden op tijd t betekent een beperking in het realiseren van goede standen van zaken, die later niet alsnog op dezelfde manier gerealiseerd kunnen worden, omdat dan de situatie gewijzigd is (door het kiezen van p). Volmaakte goedheid in de zin van het nemen van alleen maar juiste beslissingen met uitsluitend goede gevolgen is hierdoor onmogelijk. Marcel Sarot, "Omnipotence and Self-limitation" in: Gijsbert van den Brink et al. (eds.), *Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in honour of Vincent Brümmer*, Kampen 1992, 172-185.

Hoewel de 'Free-Will Defence' de beperkende invloed van keuzes erkent houdt ze geen rekening met een ander aspect van de realiteit van keuzes. Iedere keuze die wij doen voor het realiseren van een bepaalde handelingsmogelijkheid en het afzien van andere, heeft gevolgen die gedeeltelijk goed zijn en gedeeltelijk minder goed of zelfs slecht. Er zouden geen morele dilemma's bestaan als alle consequenties van al onze mogelijke keuzes even goed waren. Indien er sprake was van een keuze tussen een mogelijkheid met slechte gevolgen en een met goede gevolgen, kun je evenmin van een moreel dilemma spreken. Wat onze morele beslissingen zo moeilijk maakt is dat er geen mogelijkheden zijn om alle slechte gevolgen uit te sluiten en te zorgen voor een handeling met uitsluitend goede gevolgen. Vaak is er zelfs sprake van een keuze tussen twee kwaden. We moeten ons dus realiseren dat al onze morele beslissingen en onze daarop gebaseerde handelingen hooguit zo goed mogelijk zijn, maar vrijwel nooit in alle opzichten en tot in alle consequenties goed.

Bovendien maakt een relationeel bestaan het onmogelijk om voor iedereen met wie wij in relaties staan het goede te doen. In gevallen waar wel twee keuzes zijn die allebei even goed zijn met uitsluitend goede gevolgen, moeten we toch, door een keuze te doen, afzien van de mogelijkheid de goede gevolgen van de niet gekozen mogelijkheid te realiseren. Door de realiteit van keuzes kunnen we niet al het mogelijke goede tot stand brengen. We zullen dus onder ogen moeten zien dat al onze belangrijke beslissingen neveneffecten hebben die niet in alle opzichten goed zijn, al is het alleen maar doordat we niet alle goede effecten van elkaar uitsluitende keuzes tot stand kunnen brengen, niet tegelijkertijd, maar ook niet na elkaar. Door het ene te kiezen maken we het onszelf onmogelijk om ook de andere keuze te realiseren. Ons relationele en afhankelijke bestaan maakt neutrale keuzes onmogelijk. Als bijvoorbeeld Jan verliefd is op Marie, maar Marie op Judith, kun je ervan op aan dat tenminste één persoon hieronder lijdt. Maar is dat te vermijden door verantwoordelijk handelen, door het aangaan van rechtvaardige, gelijkwaardige relaties? Dergelijke situaties horen bij de werkelijkheid van ons bestaan. En dan is dit nog een onschuldig voorbeeld, waarbij morele keuzes alleen in zicht komen bij de vraag hoe je met dergelijke situaties moet omgaan. In het geval van moeilijke morele beslissingen komen onze verschillende verantwoordelijkheden in velerlei relaties met elkaar in de knoop. Er is altijd wel iemand die lijdt onder onze morele beslissingen, hoe verantwoordelijk ook genomen. Kortom: een essentieel relationeel bestaan vereist niet alleen een erkenning van onderlinge afhankelijkheid en verantwoordelijkheid, maar ook een erkenning van beperktheid. In een dergelijk netwerk van relaties kun je onmogelijk altijd beslissingen nemen die voor iedereen die binnen zo'n netwerk thuishoort goed uitpakken. De verwevenheid van goed en kwaad is een aspect van ons morele handelen. De beperkende aard van keuzes heeft zo onvermijdelijk gevolgen voor ons relationele bestaan: het uitsluitend doen van goede handelingen met volmaakt goede gevolgen is daardoor onmogelijk.⁴⁵

45. De beperkende werking van het maken van keuzes treedt uiteraard altijd op. Het kiezen voor A heeft altijd het niet-kiezen van B en C ten gevolg en dit beïnvloedt het aantal goede effecten dat je met een keuze en daaropvolgende handeling teweeg kunt brengen. Niettemin wil ik benadrukken dat slechts binnen een relationele ontologie de realiteit van keuzes verschijnt als een *moreel* probleem. Binnen een

Als we erkennen dat het bovenstaande niet alleen geldt voor mensen, maar ook voor God, kunnen we afstappen van het idee dat Gods handelingen altijd in alle opzichten goede gevolgen hebben. Als we het goddelijke niet meer zo direct verbinden met het volmaakt goede, zouden we misschien kunnen vasthouden aan de voordelen van de theologie van Heyward, zonder te stellen dat God afwezig gemaakt wordt door menselijke keuzes om kwaad te doen. Ook in niet geheel goede situaties, en misschien zelfs in mensonterende, zou de goddelijke kracht dan aanwezig kunnen zijn.

PSYCHOLOGISCHE BASIS VAN RELATIONELE ONTOLOGIE

Er is nog een andere reden, waarom het mij nodig lijkt af te stappen van het ideaal van het volmaakt goede. Ik zou namelijk willen pleiten voor een ethisch model, waarin ook rekening wordt gehouden met psychologische aspecten. Als je relationaliteit neemt als kernpunt van je theologie en verantwoordelijkheid als basis voor je ethiek, zul je je ook rekenschap moeten geven van de manier waarop mensen relationele vaardigheden ontwikkelen. Want hoewel ons menselijk bestaan noodzakelijkerwijs relationeel is, zegt dit uitgangspunt nog niets over de *kwaliteit* van menselijke relaties. Eigenlijk is het verbazingwekkend dat Heyward zo optimistisch is over de haalbaarheid van een samenleving gebaseerd op rechtvaardige relaties, gezien het feit dat het vertrekpunt van feministische theologie ligt in ervaringen van onrecht. Dit optimisme over de haalbaarheid van het goede zou misschien nog iets verder gerelativeerd worden als we wat meer aandacht zouden schenken aan de relationaliteit van het menselijk bestaan *van het begin af aan*, dus vanaf de vroegste kindertijd.

Heywards positieve antropologie veronderstelt dat mensen in staat zijn zowel het goede als het kwade tot stand te brengen. Deze visie combineert ze met de impliciete stelling dat als je het vermogen hebt het goede te doen, het een morele plicht is om dat inderdaad te doen. Dit betekent dat mensen verantwoordelijk kunnen worden gehouden voor het tot stand brengen van het goede als een morele imperatief. In reactie hierop zou ik willen stellen dat het zinvol is onderscheid te maken tussen de wil om iets te doen en de capaciteit ertoe. Ik zal naar het werk van Alice Miller verwijzen om dit duidelijk te maken.

Volgens de Duitse psychoanalytica Alice Miller kampen veel mensen met een narcistisch tekort. Dit tekort ontstaat doordat primaire relaties van jonge kinderen hun niet voldoende ruimte geven om hun eigen emoties te beleven. Wanneer een andere belangrijke relatie wèl de ruimte biedt tot het beleven en verwerken van deze gevoelens kan de narcistische krenking worden geheeld. Als dit proces niet goed verloopt, leidt

relationeel perspectief wordt verantwoordelijkheid gezien als een belangrijke morele plicht. Dit houdt in dat volmaakte goedheid - gedefinieerd als uitsluitend goede daden met uitsluitend goede gevolgen - onmogelijk wordt. Immers, het niet-kiezen van B en C is ook een handeling, en wel een handeling met negatieve gevolgen, namelijk het nalaten van het realiseren van goede effecten voor personen voor wie je verantwoordelijk bent. Alleen binnen een relationele ontologie gecombineerd met een relationele ethiek wordt volmaakte goedheid onmogelijk door de realiteit van het maken van keuzes. In een ethiek van rechten en plichten, waarbij verdelende rechtvaardigheid en het niet schenden van de rechten van anderen belangrijke principes zijn ontstaat het bovengenoemde probleem niet op dezelfde manier.

dit vaak tot herhalingsdwang. Dat wil zeggen dat de rol van slachtoffer wordt herhaald, via agressie gericht tegen het zelf, of dat de rol van onderdrukker wordt opgenomen in een relatie waarin de narcistisch gekwetste zelf macht heeft. Dit is heel vaak in relatie tot de eigen kinderen. Volgens Miller is het ontwikkelen van een relationeel vermogen, dat wil zeggen het vermogen om heilzame, evenwichtige relaties aan te gaan afhankelijk van de mate waarin iemand erin slaagt een 'waarachtig zelf', zoals ze dat noemt, te ontwikkelen. Een waarachtig zelf kun je omschrijven als een zelf dat in staat is de eigen gevoelens en de eigen geschiedenis onder ogen te zien en te verwerken. Vanuit de waarheid van het zelf kan de waarheid van anderen worden toegelaten. Dit is noodzakelijk voor goede relaties, dus ook voor Heywards 'right relations' van gelijkwaardigheid, wederkerigheid en het streven elkaar tot steeds vollediger menszijn te brengen. Deze belangrijke ontwikkeling vindt primair plaats in de vroege jeugd, vanaf de geboorte.⁴⁶

Ik denk dat Heyward, ondanks haar aandacht voor relationaliteit, niet voldoende oog heeft voor de basis ervan, de ontwikkeling van relationele kracht in de vroege jeugd. Zo lijkt het of relationaliteit, in een morele zin, pas begint in de volwassenheid. Ze vergeet de relationele afhankelijkheid aan het begin van ons leven. Ik ben het met Heyward eens dat het menselijk bestaan door en door relationeel is. Ik geloof echter niet dat de capaciteit om de menselijkheid van een andere persoon te herkennen intrinsiek is aan het menselijk bewustzijn. Heyward is zelf overigens niet positief over de ouder-kind relatie binnen ons westerse kerngezin. Hoewel ze aandacht geeft aan het beeld van ouder-kind in haar christologie, maakt ze daarbij de volgende kanttekening

Het ouder-kind beeld dat ik oproep is niet bedoeld om een ervaring van het kerngezin te weerspiegelen, maar een beeld van de uitgebreide familie, waarin kinderen vele ouders hebben en ouders vele kinderen, dit in aanvulling op of in plaats van de bloedverwantschap tussen *een* moeder, *een* vader en *een* kind. De ouder-kind relatie in het kerngezin is vaak noch vrijwillig noch wederkerig... Volgens de interpersoonlijke psychoanalyse (H.S. Sullivan) creëert deze situatie een dynamiek van 'vijandige integratie', waarbij ieder bijdraagt aan het belemmeren van de groei en verandering van de ander... Het grote verschil tussen een kernfamilie en een uitgebreide familie is dat, waar de eerste is gevestigd op vooronderstellingen van privatisme, bezit en vastgelegde rollen, de tweede gebaseerd is op waarden van gemeenschap, delen en rollen die verschuiven naar behoefte.⁴⁷

46. Alice Miller, *Het drama van het begaafde kind. Een studie over het narcisme*, Weesp 1985⁽⁶⁾, vertaling van: *Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst*, Frankfurt 1979; *In den beginne was er opvoeding*, Weesp 1984⁽⁴⁾, vertaling van: *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt 1980; *Gij zult niet merken. Tachtig jaar psychoanalyse*, Weesp 1983, vertaling van: *Du sollst nicht merken. Variationen über das Paradiesthema*, Frankfurt 1981.

47. "The parent-child image which I invoke is not intended to reflect an experience of nuclear family, but rather an image of extended family, in which children have many parents and parents many children, in addition to or instead of the bloodline relation between *a* mother, *a* father, and *a* child. The parent-child relation in the nuclear family is often neither voluntary nor mutual... In interpersonal psychoanalytical theory (H.S. Sullivan) this situation creates a dynamic of 'hostile integration' whereby each person contributes to the other's inhibition of growth and change... The basic difference between nuclear and extended family is that while the former is constructed upon assumptions of privatism, pssession, and fixed roles, the latter is built upon values of community, sharing, and roles that shift according to need."

Ik zou hierbij willen aantekenen dat de meesten van ons toch zijn opgegroeid binnen zo'n kerngezin en dat dit nog steeds het basisgegeven van de opvoeding vormt in de westerse wereld.⁴⁸ Daarom zou je verwachten dat Heyward zich wat meer rekenschap zou geven van de gevolgen van deze situatie voor haar mensbeeld en haar morele ideaal. Ik zou er dan ook voor willen pleiten een aantal inzichten van Miller vruchtbaar te laten zijn voor feministische theologie en ethiek. Met name het inzicht dat het noodzakelijk is een vermogen tot wederkerigheid te ontwikkelen. Dat dit gebeurt aan het begin van ons leven lijkt me belangrijk, evenals het inzicht dat ervaring de enige toegang biedt tot dit vermogen, ervaringen van veilige, bevestigende relaties met ouders en andere belangrijke personen. De realisering dat relationele afhankelijkheid van het begin af aan bestaat en tevens de plaats is waar relationele capaciteiten al dan niet worden ontwikkeld brengt een zekere terughoudendheid mee ten aanzien van de morele eisen die aan mensen gesteld kunnen worden. Hier is een tragische visie soms meer op zijn plaats dan een optimistische. Miller zegt hierover: "Hoe langer ik me met deze problematiek bezighoud, des te meer ben ik geneigd moed, eerlijkheid en de bekwaamheid tot liefhebben niet als 'deugden', niet als morele categorieën te zien, maar als resultaat van een min of meer genadige levensloop."⁴⁹

SLOTOPMERKINGEN

Ik heb in mijn bespreking van het werk van Heyward met name de notie van het volmaakt goede op verschillende gronden bekritiseerd. In mijn ogen is het binnen een relationele ontologie noch mogelijk noch vruchtbaar een oppositie tussen goed en kwaad te hanteren.

Als we meer aandacht hebben voor de tragische aspecten van het bestaan, vermijden we het stellen van een onhaalbaar moreel ideaal. Goed en kwaad zijn met elkaar verstrengeld. 'Puur' of absoluut kunnen ze niet voorkomen, niet nu en ook niet op een andere plaats in een andere tijd. Ook Sharon Welch heeft gewezen op het gevaar van een 'eens en voor al'-ideaal in ons denken over verantwoordelijk handelen. Het stellen van een dergelijk onhaalbaar moreel ideaal is volgens haar de oorzaak van de morele apathie van veel goedwillende mensen. De strijd tegen onrecht waarbij steeds genoeg genomen moet worden met kleine stapjes en waarbij het uiteindelijke doel - het ongedaan maken van het onrecht - in ieder geval tijdens het eigen leven niet bereikt

Heyward, *The Redemption of God*, 37-38.

48. Rita Nakashima Brock verdisconteert in haar boek *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York 1988, de inzichten van Miller. Ook zij pleit voor een loslaten van het model van het kerngezin.

49. Miller, *In den beginne was er opvoeding*, 90. Miller laat zich duidelijk uit over de relatie moraal en goedheid: "Moraal en plichtsbef zijn prothesen die nodig worden wanneer iets essentieels ontbreekt. Hoe meer de mens in zijn kinderjaren van zijn gevoelens heeft moeten afstaan, des te groter moet het arsenaal van intellectuele wapens en het magazijn van morele prothesen zijn, omdat moraal en plichtsbef geen bronnen van kracht zijn, geen vruchtbare bodem voor echte menselijke genegenheid." Miller, *In den beginne was er opvoeding*, 90.

kan worden maakt mensen moedeloos.⁵⁰ Deze waarneming van Welch maakt duidelijk dat we bij het ontwikkelen van een ethisch model rekening moeten houden met beide aspecten: ideaal en werkelijkheid. Onder ideaal versta ik in dit verband de opvatting over verantwoordelijk handelen. Deze opvatting moet bepaald worden door realiteitszin: het besef van onderlinge afhankelijkheid en de erkenning van de noodzaak stapsgewijs te werk te gaan. Mensen moeten samenwerken om hun doel te bereiken en dit samenwerken strekt zich ook uit naar volgende generaties. Daarbij moeten ze zich realiseren dat hun doel vaak niet bereikt kan worden tijdens hun eigen leven. Niet alleen laten dromen van gerechtigheid zich niet verwezenlijken door het oprecht en verantwoordelijk handelen van één persoon of zelfs van één generatie, maar de onderlinge afhankelijkheid die onze condition humaine uitmaakt confronteert ons met de noodzaak geduldig te zijn, compromissen te sluiten, om te gaan met falen, tegenwerking, laksheid of onvermogen. Binnen die relationele context moeten wij zowel onze opvatting over verantwoordelijk handelen als het stellen van een reëel doel aanpassen aan de werkelijkheid waarin wij leven. Ik wil hier nogmaals naar Grey verwijzen, die een andere visie op verantwoordelijk handelen als volgt verbeeldt:

Misschien zijn we niet geroepen om het kwaad uit te roeien in een ultieme kosmische overwinning - maar om een manier te vinden om te zien in de duisternis. En om gemeenschappen te vormen die ons in de duisternis steunen. Als we de tragische dimensie van het leven in het gezicht zien, vinden we misschien meer creatieve en fantasievolle manieren om ermee om te gaan.⁵¹

Als we ons realiseren dat het vermogen tot goede relaties ontwikkeld wordt in een periode van grote relationele afhankelijkheid, relativeert dat ons denken over menselijke verantwoordelijkheid. Het vermogen tot het aangaan van goede relaties geldt als voorwaarde tot moreel goed handelen. Menselijke verantwoordelijkheid is dus een verworvenheid die wordt aangeleerd binnen veilige relaties en zo moeten we onder ogen zien, dat ook dit een gedeeld vermogen is.⁵²

Hoewel ik zeker niet heb willen ontkennen dat verzet tegen onrecht belangrijk en noodzakelijk is, vraag ik me af of het niet ook nodig is aandacht te geven aan andere mogelijke houdingen in situaties van onrecht. Het past niet bij ieders capaciteiten, karakter en situatie om in verzet te komen tegen onrecht. Zoals ik al heb aangegeven kan dit leiden tot een gevoel van tekortschieten of schuld, een psychologisch overvragen van mensen. Verzet is niet het enig mogelijke en ook niet het enige juiste antwoord op onrecht. Ook mede-lijden of aanwezigheid zonder meer, kun je als deugd beschouwen en kunnen heel heilzaam zijn. Dat zijn immers ook aspecten van een goede relatie. Bovendien vormt verzet slechts een eerste stap tot verwezenlijking van het

50. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*.

51. "Perhaps we are not called to abolish evil in some ultimate cosmic victory - but to find a way of seeing in the darkness. And to create communities which sustain us in the darkness. Facing up to the tragic dimension in living may open up more creative and imaginative ways of coping." Grey, "The Silence of God in the Face of Evil", 13.

52. Heyward beschrijft macht immers als 'ability'. Zo zou je verantwoordelijkheid ook als een 'ability' kunnen zien.

morele ideaal, dat Heyward voor ogen staat: herstel van rechtvaardige relaties. In haar latere werk erkent Heyward dat er meer nodig is om lijden en onrecht te keren.

Ik geloof dat God inderdaad onze kracht in wederkerige relatie is. Ik zie nu duidelijker dan vroeger dat het voor onze verlossing nodig is dat deze kracht tot ons komt, en via ons, in genezing en bevrijding, partijdigheid en vriendschap, liefde en zusterschap, in de meest ernstige gebroken en beangstigende situaties van ons leven zowel gezamenlijk als individueel.⁵³

Dit citaat uit het latere werk van Heyward, waarin ze erkent dat de menselijke beslissing tot het aangaan van rechtvaardige relaties niet voldoende is om het goede te bewerkstelligen brengt mij nogmaals bij de vraag van het godsbeeld.

Het goddelijke bestaan wordt door Heyward gezien als relationeel. De relationele ontologie is volgens haar namelijk van toepassing op de hele werkelijkheid, inclusief de goddelijke realiteit. In het licht van het bovenstaande betekent dit dat in het goddelijk handelen goed en kwaad onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Indien we het goddelijke bestaan zien als relationeel is het niet noodzakelijk God uitsluitend te verbinden met het goede, zodat God ook in minder goede of slechte relaties aanwezig gedacht kan worden. Relationele kracht blijft dan een mogelijk godsbeeld, relationele kracht zowel *in* relaties als *tot* relaties. Maar ook beelden die Gods aanwezigheid laten zien, aspecten van compassie met en kracht in iemand die lijdt, zijn nodig om aan te geven dat ook andere houdingen dan verzet deel uitmaken van rechtvaardige relaties.

Gods relatie met het individu krijgt in Heywards theologie nauwelijks plaats. God verschijnt immers alleen in relaties tussen mensen. Er is wel plaats voor een goddelijke kracht tot relaties of nog een stapje eerder in het relationele proces, kracht gevend voor de keuze tot een relatie. Al deze vormen van Gods aanwezigheid veronderstellen een realiteit die meer omvat dan het individu. Heyward geeft geen ruimte aan de relatie tussen God en een individu, of zelfs maar aan een goddelijke kracht bij het aangaan van een goede relatie met jezelf - voor vrouwen toch ook vaak een problematisch gegeven. God als vriend/in of als geliefde zijn dus geen godsbeelden die in het werk van Heyward zouden passen. Verrassend genoeg echter impliceert Heywards meest recente werk *When Boundaries Betray Us* wel het belang van een intrapersonlijk godsbeeld.⁵⁴ In dit boek, waarin ze haar eigen, pijnlijke ervaringen binnen een psychotherapeutische relatie beschrijft, gaat ze in op de consequenties van de gangbare visie op professionele relaties voor de ervaringen van degene die in therapie is. Het geïnstitutionaliseerde machtsverschil in een therapeutische relatie maakt het onmogelijk van de therapie een wederkerig proces te maken, waardoor beide personen in de relatie geraakt en geheeld worden. Heyward beschrijft de relatie met haar psychotherapeute, die niet bereid was de relatie te transformeren tot een wederkerige, gelijkwaardige

53. "I believe that God is indeed our power in mutual relation. I see more vividly than before that our redemption requires that this power come to us, and through us, in healing and liberation, advocacy and friendship, love and sisterliness, in the most badly broken and frightening places of our life together and as individuals." Heyward, "The Power of God-with-Us", 19.

54. Carter Heyward, *When Boundaries Betray Us. Beyond Illusions of What is Ethical in Therapy and Life*, San Francisco 1993.

relatie als zeer pijnlijk en vernederend. Door het hele boek heen vlecht Heyward allerlei beschouwingen over eerdere relaties die haar leven en haar zelfbeeld hebben beïnvloed. Eén van de meest intrigerende relaties die ze beschrijft is die met een gefingeerd vriendinnetje uit haar jeugd, die ze de naam Sophie geeft. Deze Sophie raakt in de loop van haar leven op de achtergrond, om tijdens de periode van haar psychotherapie weer op te duiken. Dan is ze echter getransformeerd tot een goddelijke verschijning, een kracht in en van haarzelf, die haar door de moeilijke periode heen steunt.

Ik begon mij 'Sophie' te herinneren, mijn vroegste ervaring van heilige kracht, mijn eerste beeld van God. Sophie was mijn kleine wijze gefingeerde speelmaatje toen ik een kind was. Ze was met me meegegroeid (hoewel ik haar zelden heb herkend, ik ging zo snel) en ontmoette me nu weer, in haar volwassenheid en de mijne, als Sophia, figuur van oudsher uit de joodse en christelijke literatuur, beeld van Gods Wijsheid. Terwijl ik me Sophie herinnerde, kwam Sophia me tegemoet.⁵⁵

De Sophia-gestalte komt niet in plaats van haar relaties met andere mensen. Ze beschrijft uitgebreid hoe deze haar steunen, haar ervaringen en daarmee haar waarheid bevestigen en haar haar zelfvertrouwen weer doen terugvinden. Toch vind ik het belangwekkend, dat op een moment in haar leven, dat een persoonlijke relatie voor Heyward zo moeizaam is en niet wordt tot 'right-relation', een Sophiagestalte opduikt, die functioneert als een godinnefiguur in haar persoon. Ze integreert deze Sophiagestalte niet in haar theologische opmerkingen ten aanzien van haar ervaringen, maar het zou zeer de moeite waard zijn om dit wel te doen. Het zou een oplossing vormen voor mensen die lijden onder de afwezigheid van relaties, volgens Heyward het basisgegeven van alle vormen van onrecht. God zou dan niet alleen 'power-in-relation' zijn, maar ook niet aflatende kracht in situaties waarin andere relaties mislukken.

Kan een vrouw haar zuigeling vergeten,
dat ze zich niet ontfermen zou over het kind van haar schoot?
Al zouden zij die vergeten,
dan nog vergeet ik u niet. (Jes. 49,15. Vert. NBG)

55. "I began to remember 'Sophie', my earliest experience of sacred power, my first image of God. Sophie had been my wise little imaginary playmate when I was a child, and having grown with me (though I seldom had recognized her, I was moving so fast), she would meet me again now, in her adulthood and my own, as Sophia, ancient figure in Jewish and Christian literature, image of the Wisdom of God. Remembering Sophie, I would be met by Sophia." Heyward, *When Boundaries Betray Us*, 17-18.