

Susanne Hennecke

DE HULP VAN GOD

THEOLOGISCHE IMPLICATIES VAN POST-STRUCTURALISTISCHE SUBJECTOPVATTINGEN¹

Wat levert een theologische² lezing van de feministische discussie over vormen van vrouwelijke subjectiviteit op? Die vraag heeft me begeleid bij het lezen van een selectie van teksten van de Franse filosoof en psychoanalytica Luce Irigaray en van de Noord Amerikaanse biologe en cultuurcritica Donna Haraway, die allebei het debat zoeken met post-structuralistische ideeën, zonder zich echter kritiekloos daaraan over te geven.³

Beiden ontwerpen eigen(zinnige) concepten van vrouwelijke subjectiviteit die - naar ik meen - menigmaal overeenkomsten vertonen, maar die zich vaak ook op een spannende manier van elkaar onderscheiden. Die overeenkomsten en verschillen zijn op zich natuurlijk een studie waard.⁴

In deze bijdrage wil ik me ertoe beperken de theologische relevantie te beschrijven, die beide concepten mijns inziens inhouden. Daarbij wil ik vooral aantonen, dat de verschillen tussen de subjectopvattingen van beide theoretica's ook verschillende theologische implicaties met zich mee brengen.

Heb ik het in het vervolg over de 'theologie' van deze volgens hun eigen zelfverstaan niet-theologische teksten, dan gaat het daarbij om een door mij uitgewerkte kwalificatie. Dat deze kwalificatie terecht kan worden doorgevoerd, dat deze niet-theologische teksten dus voor de theologie relevant kunnen zijn, daarvan

1. Voor hun kritische opmerkingen bij eerdere versies van dit artikel dank ik dr. Mieke Aerts en dr. Dick Boer. Tevens dank ik de redactie voor hun waardevolle suggesties bij deze laatste versie en dr. Victor Kal voor het oplettend meelesen. Dit artikel is geschreven onder supervisie van mijn promotor prof.dr. Th. Witvliet.

2. Met 'theologisch' en 'theologie' bedoel ik in dit verband reflectie op de (joods)christelijke traditie.

3. Franse post-structuralisten zoals Lacan en Derrida vormen de achtergrond voor het denken van Irigaray. Tegenover die (overigens heel diverse) aanzetten zet Irigaray zich in voor de onherleidbare en essentiële seksuele differentie. De achtergrond van Haraway is daarentegen het zogenaamd Angelsaksische denken, dat meer empirisch is georiënteerd. Haraway combineert dit uitgangspunt echter met post-structuralistische ideeën.

4. Sommige van die verschillen en overeenkomsten met betrekking tot de kritiek op het moderne subject heb ik in mijn (onuitgegeven) scriptie uitgewerkt. Op die manier kon ik Irigaray en Haraway - alsook hun verschillende theoretische achtergronden - enerzijds met elkaar in gesprek brengen en anderzijds mijn stelling vormgeven, dat beide theoretica's een middenweg zoeken in het spanningsveld van het moderne en het post-moderne, materialisme en constructivisme, essentialisme en nihilisme. Zie: Susanne Hennecke, *Vrouwelijke subjectiviteit*, Amsterdam 1993.

geven formeel beschouwd de daarin veelvuldig voorkomende, bijbels-theologische en systematisch-theologische toespelingen een vermoeden.

Deze toespelingen moeten vervolgens nauwkeuriger onderzocht worden. Eerst zal ik hierbij onderzoeken, welke rol de christelijke godsdienst bij Luce Irigaray speelt. Naast de beschrijving van enkele centrale bijbelse thema's zal ik met name ingaan op haar Feuerbach-receptie. Belangrijke theorieën van deze filosoof en theoloog verwerkt zij in haar bijdrage *Goddelijke vrouwen*, waartoe ik me in dit verband zal beperken. Kort samengevat luidt de centrale bewering van Irigaray in deze tekst: "Alleen een God kan ons redden..." (Irigaray 1990:28).

Haraway stelt zich tegenover een dergelijke bevlogen opname van het goddelijke als hulpmiddel bij het ontwerpen van vrouwelijke subjectiviteit aanzienlijk gedistantieerder op, wat mijns inziens samenhangt met het feit, dat zij wezenlijk scherper terugvraagt achter het door beide denkksters bekritiseerde autonome, mannelijke subject van de moderne tijd. Haar positie kan dan ook het best met het volgende citaat worden gepreciseerd: "Ik zou liever een cyborg zijn dan een godin!" (Haraway 1994:149). Cyborgs zijn hybride, niet-essentiële en fragmentarische wezens, koppelingen, die uit delen van mensen/organismen en machines bestaan. In het bekende *Cyborg Manifest* van Haraway belichamen deze uit de technische ontwikkelingen van de twintigste eeuw voortgekomen monsters het protest tegen heelheid, perfectie en eenheid. In deze bijdrage zou ik zowel de godsdiensthistorische aspecten als de positieve opname van christelijke tradities in enkele geschriften van Haraway willen beschrijven. Ofschoon in geen geval van een directe beïnvloeding kan worden gesproken, zal ik hierbij één van deze aspecten, namelijk Haraways moderniteitskritiek, met enkele aspecten van een invloedrijke theologische kritiek van de moderne tijd vergelijken, namelijk die van de theoloog Karl Barth.

Afsluitend zal ik mijn stelling onderzoeken, in hoeverre de spanningen in de subject-opvattingen van Irigaray en Haraway als eigenstandige feministische variatie⁵ op thema's die speelden in de theologische discussie tussen Feuerbach en Barth kunnen worden beschouwd.

HET GELOOF VAN GODDELIJKE VROUWEN

Maar het zal er eerst om moeten gaan, welke bijbels-theologische thema's Irigaray in *Goddelijke vrouwen* oppakt en verwerkt. Hierbij neemt mijns inziens het motief van de uittocht uit de slavernij in Egypte een centrale plaats in. Anders dan in Exodus 11-15 gaat het Irigaray echter niet om de uittocht van het volk Israël, maar om het 'volk van vrouwen', (Irigaray 1990:30) een volk dat als slavinnen lijdt onder de dwangen van mannelijke parameters. Irigaray wil de in Exodus beschreven,

5. Met het begrip 'variëteit' zou ik tot uitdrukking willen brengen, dat de door mij geïnitieerde feministische discussie tussen Irigaray en Haraway zowel een bekend thema weer opnieuw laat klinken (namelijk dat van de relatie tussen God-mens), als een verandering en eigenstandige herformulering van dit thema impliceert. In toekomstig onderzoek zal ik die eigenstandige bijdrage en relevantie ervan voor de theologie nog uitvoeriger onderzoeken.

algemene bevrijding uit onderdrukking dus voor een meer specifieke situatie vruchtbaar maken,⁶ namelijk de situatie van onderdrukking van vrouwen. De situatie waarin vrouwen leven omschrijft Irigaray naast de uitdrukking slavernij met het begrip ballingschap, een toespeling op de gevangenschap van het volk Israël in Babylonië. Beide tradities, slavernij en ballingschap, worden door Irigaray niet gescheiden, maar met elkaar verbonden. Dat herinnert eveneens aan een bijbelse eigenschap, want ook Deuterocesaja verbindt die twee oorspronkelijk gescheiden tradities van het uittochtverhaal en van de verhoopte tweede uittocht uit Babylonië met elkaar.⁷

De door Irigaray geformuleerde aanklacht, dat het volk van vrouwen zich aan mannelijke modellen onderwerpt en geen ander perspectief heeft dan man te worden, betreft zich vooral op het gegeven, dat God in onze cultuur over het algemeen mannelijk wordt gedacht. Om aan die afgodendienst een eind te maken, zouden vrouwen net als het volk Israël een God moeten hebben die bevrijdend is, een God die het volk van vrouwen de mogelijkheid geeft om haar eigen sekse te ontplooiën.

Eenzijds verbindt Irigaray de kritiek op de afgodendienst en de bevrijding uit de slavernij dus met elkaar, - net zoals dat ook in de bijbel gebeurt, namelijk in het eerste gebod (Exodus 20,2-3). Anderzijds kan ze zich niet aansluiten bij de bijbelse concretisering van het eerste gebod door het tweede gebod, het beeldverbod. Evenmin is het volgens haar een effectieve strategie om aan de slavernij te willen ontkomen door helemaal op te houden met over God te spreken. Integendeel: ze motiveert vrouwen zelfs om nieuwe beelden en voorstellingen van het goddelijke te ontwikkelen, ja om het goddelijke zelf te belichamen. Het opschorten van het beeldverbod en de weigering om niet over God te spreken, hangen ten nauwste samen met de waarden, die voor Irigaray in onze cultuur met God/het goddelijke worden verbonden, namelijk vrijheid, autonomie, soevereiniteit en subjectiviteit. Omdat vrouwen zich die waarden eerst nog moeten toeëigenen, is het ontwikkelen van iets eigen goddelijks voor en door vrouwen onmisbaar. De loochening of vernietiging van het goddelijke zou aan vrouwen enorme schade toebrengen. Zo bezien, hangt Irigarays afwijzing van het atheïsme nauw samen met haar kritiek op het zogenaamde 'dood van het subject-denken'.⁸

Irigaray onderbouwt haar project, de ontvouwing van vrouwelijke subjectiviteit, systematisch-theologisch, door aan te sluiten bij de projectie-theorie van Feuerbach. Die theorie, die Feuerbach ontwikkelt in *Das Wesen des Christentums*, houdt in dat

6. Toch moet hieraan worden toegevoegd, dat het motief van de uittocht uit patriarchale onderdrukking in Exodus in zoverre van meet af aan meeklinkt, dat het bij de uittocht uit Egypte ook om een patriarchaal gestructureerd herenhuis gaat.

7. Vgl. Jesaja 43,1-7, waar de hoop op het einde van de Babylonische gevangenschap met de reeds plaatsgevonden redding uit Egypte wordt gefundeerd.

8. In *Goddelijke vrouwen* kan men lezen: "Geen enkele constitutie van subjectiviteit, noch van menselijke samenleving, is bereikt zonder bijstand van het goddelijke. Er zijn tijden van vernietiging. Maar om te vernietigen, moeten God of de goden bestaan" (Irigaray 1990:23). Voor feministische kritiek op het 'dood van het subject-denken' verwijs ik hier alleen exemplarisch naar Rosi Braidotti, *Beelden van de leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie*, Kampen 1990.

alle aan God toegeschreven eigenschappen in werkelijkheid menselijke eigenschappen zijn en dat het wezen van God daarom niets anders dan het wezen van de mens representeert. De mens heeft in de religie een predikaat, dat hij aanduidt als goddelijk, tot subject gemaakt. Theologie, zo onthult Feuerbach ons, is daarom in wezen antropologie.⁹

Irigaray analyseert met behulp van deze theorie enerzijds het androcentrisme van de christelijke traditie. Zo is het ontwerp van de Goddelijke drieëenheid als Vader, Zoon en Heilige Geest een verwijzing naar het feit, dat tot nu toe alleen mannen hun wezen hebben geprojecteerd en daarmee vergoddelijkt. Anderzijds gebruikt Irigaray niet alleen het analytisch potentieel van Feuerbachs theorie, ze wil daarmee ook iets nieuws creëren: ze moedigt vrouwen aan om voor zichzelf predikaten te zoeken die hen als goddelijk zouden kwalificeren, om zo hun eigen sekse tot subject te maken, te vergoddelijken.

Nu, mijn stelling is, dat Irigaray Feuerbach niet alleen vanwege analytische en creatieve mogelijkheden recipieert, maar dat ze bovendien - zij het onuitgesproken - inhoudelijke beweegredenen zou kunnen hebben om in het kader van een theorie van vrouwelijke subjectiviteit juist met deze theoloog en filosoof in debat te gaan. Mijns inziens zijn er namelijk allerlei overeenkomsten tussen beider antropologie, die ik hierna aan de hand van zes trefwoorden zou willen beschrijven. Naast overeenkomende aspecten zal ik daarbij uiteraard ook op mogelijke verschillen en verschuivingen letten.¹⁰

Wezen

Een eerste overeenkomst is het gegeven, dat zowel Feuerbach als Irigaray spreken van het *wezen*, van de essentie van mensen. Feuerbach denkt daarbij aan 'het wezen van de mens', in het algemeen. Als één van de bekendste voorvechtsters van de seksuele differentie spreekt Irigaray die algemene aanduiding echter tegen. Voor haar bestaat er geen algemeen wezen van de mens, omdat de mens altijd vrouwelijk of mannelijk is. Wil de relatie tussen man en vrouw niet-hiërarchisch kunnen worden gedacht, dan zou zij/hij ook altijd haar/zijn eigen vrouwelijk of mannelijk wezen moeten kunnen verwerklijken. Irigaray verzet zich dus niet fundamenteel tegen het spreken van het wezen van de mens, maar brengt daarin een verschuiving aan. Zij spreekt in plaats van een algemeen menselijk wezen van òn een algemeen vrouwelijk

9. Het is echter een vraag die nauwkeuriger onderzoek verdient of Irigaray de projectie-theorie altijd zo rechtstreeks toepast als soms lijkt. Ongetwijfeld verdedigt ze de noodzaak voor vrouwen om te projecteren. Anderzijds is God/het goddelijke voor haar ook weer meer dan louter projectie van het vrouwelijke. Helemaal aan het eind van *Goddelijke vrouwen* beschrijft ze God als de "ander, die nog werkelijkheid moet worden" en vraagt zich af of god niet "nog onzichtbaar? te ontdekken? te incarneren? oeroud en altijd toekomstig" is (Irigaray 1990:33). Zo gezien gaat ze op een speelse manier om met de projectietheorie van Feuerbach. Het goddelijke is iets dubbelzinnigs: iets wat we zelf creëren, bijvoorbeeld door 'Wegbereitung' en iets waarvan we mogen hopen dat het zich op een verrassende manier voordoet.

10. Hierbij valt op te merken dat het bij de analyse van deze begrippen gaat om een interpretatie van mijn kant. Deze begrippen komen in *Goddelijke vrouwen* weliswaar voor. Ook wordt door Irigaray naar de projectietheorie van Feuerbach verwezen. Maar er wordt door haar geen expliciet verband gelegd tussen beider antropologie.

en een algemeen mannelijk wezen. Of, anders gezegd, er is niet meer sprake van één vaste vorm van identiteit, maar het spreken in termen van identiteit en subjectiviteit verschijnt op z'n minst gebroken. Ondanks die belangrijke verschuiving kunnen volgens mij inhoudelijke verbanden tussen Feuerbachs algemene menselijke wezen en het vrouwelijk wezen bij Irigaray worden gevonden.

Oneindigheid

Hiermee kom ik bij mijn tweede trefwoord, namelijk de betekenis van het begrip *oneindigheid* bij Feuerbach en Irigaray. Voor Feuerbach is de religie uitdrukking van het oneindige. Volgen we zijn projectietheorie, dan betekent dit dat de religie "het bewustzijn van de mens van *zijn* niet eindige, begrensde, maar *oneindige* wezen" is (Feuerbach 1841/1988:38). Irigaray kan - uitgaande van de seksuele differentie - zich tegen die bepaling van het menselijk wezen zowel afzetten als zich erbij aansluiten. Feuerbachs optimisme wordt door haar enerzijds getemperd. In haar theorie wordt het mannelijk en het vrouwelijk wezen niet zomaar altijd oneindig gedacht. Beide seksen begrenzen elkaar. Des te opvallender is, dat anderzijds het oneindige en onbegrensde in het spreken over de vrouwelijke sekse toch weer een beslissende rol speelt, want het gaat Irigaray om het onophoudelijk 'worden', om de voortdurende ontplooiing van de vrouwelijke sekse: "Het doel dat het meeste waard is, is *worden*. Oneindig" (Irigaray 1990:23). Het vrouwelijke subjectiviteitsbegrip is dus nooit af. Allereerst mag de kritische functie van deze optimistische bepaling van het vrouwelijk wezen hier niet in vergetelheid raken. Het oneindig worden van de vrouwelijke sekse vormt namelijk een dynamisch, steeds in beweging blijvend alternatief (geen pure omkering) van het statische, onbeweeglijke 'zijn' van de mannelijke sekse.

Het glorieuze

Naast de voorliefde voor het oneindige verbindt Irigaray en Feuerbach de liefde voor het *glorieuze*, mijn derde trefwoord. Dit uit zich vooral in de wijze waarop ze spreken over God/het goddelijke, het eigenlijke wezen van de mens. Feuerbach wil uitsluitend die menselijke predikaten tot subject maken, die de perfectie en heerlijkheid van het menselijk geslacht tot uitdrukking brengen, namelijk de rede, de wil en de liefde. Irigaray sluit zich bij die bepaling van het goddelijke aan. Rede, wil en liefde worden in haar theorie van vrouwelijke subjectiviteit in *Goddelijke vrouwen* expliciet genoemd.¹¹ Daarnaast vormt de volmaaktheid een nastrevenswaardig doel van de vrouwelijke sekse: "God verplicht ons tot niets, behalve tot *worden*. Geen enkele taak, geen enkele verplichting rust op ons behalve deze: goddelijk worden, het worden op volmaakte wijze nastreven, ons niet laten amputeren van delen van onszelf die we kunnen (laten) ontluiken" (Irigaray 1990:29).

Zowel Feuerbach als Irigaray ontwikkelen dus een uiterst positief mens-/godsbeeld. Mijns inziens moet dit primair als heel waardevol worden beoordeeld:

11. Hier zou nog verder kunnen worden nagegaan in hoeverre Irigaray de inhoud van deze begrippen van Feuerbach niet weer opnieuw verschuift, bijvoorbeeld wanneer ze het over zelfliefde in plaats van over naastenliefde heeft.

Feuerbachs vertrouwen op het menselijk geslacht bezit tegenover het in zijn tijd overheersende, burgerlijke individualisme een kritische functie. Bij Irigaray heeft die optimistische en gemeenschapsvormende functie van het spreken over God net zo'n kritische pointe, omdat het de grondslag vormt voor het 'naar huis terug brengen' (*Heimführung*)¹² van de verbannen vrouwelijke sekse. Zonder die kritische functie over het hoofd te willen zien, is het echter problematisch dat noch Feuerbach, noch Irigaray God/het goddelijke (en daarmee tevens het menselijke) enerzijds en het niet-volmaakte en fragmentarische anderzijds kan samendenken. Hierbij is om te beginnen interessant, dat onvolmaaktheid en fragmentarisering bij beiden niet totaal worden genegeerd. Feuerbach maakt namelijk verschil tussen het afzonderlijk individu, dat zich heel wel onvolmaakt kan voelen, én de menselijke soort (en daarmee tevens God), die per definitie volmaakt is. Irigaray maakt verschil tussen de fragmenterende, verbrokkelende (patriarchale) verhoudingen waarin vrouwen leven én het goddelijke, dat ontplooiing van de vrouwelijke sekse tot een socialiteit en communicatie tussen vrouwen mogelijk maakt. Ze beschrijft de functie van het goddelijke in dit verband als horizon en brug: "Wij hebben een voorgevoel van onze verwerkelijking nodig om te *worden*, geen verstard doelwit, geen gepostuleerd onbeweeglijk Ene, maar een samenhang en een horizon die ons de overgang verzekeren tussen het verleden en de toekomst, de brug van het heden dat *zich herinnert*, dat niet een en al verlies is in het vergeten noch verbrokkeling van ons bestaan, met name door verlatenheid" (Irigaray 1990:24).

Terwijl onvolmaaktheid en fragmentatie bij feitelijk bestaande mensen (het burgerlijk individu, de in de patriarchale ballingschap levende vrouwen) dus zonder meer een rol spelen, worden die in beider positief ontwerp van het menselijk geslacht/de sekse van vrouwen - en daarmee van God/het goddelijke - zonder meer uitgesloten.

Opvallend is in dit verband ook, dat in beider godsvoorstelling geen plaats wordt ingeruimd voor het lijden. De in dit opzicht duidelijkste uitspraak van Feuerbach is de uit *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's* stammende stelling, dat "een gekruisigde God (...) een lachwekkende tegenspraak is" (Feuerbach 1844/1960:344). Ook Irigaray benadrukt dat het goddelijke en het lijden elkaar uitsluiten: "Lijden vormt in niets een perfectie, maar een middel tot herstel. Als zodanig, komt het lijden met geen enkele vorm van heiligheid overeen, maar met het ingaan van de menselijke natuur in de perversiteit" (Irigaray 1990:27-28).

Beiden gaat het dus - theologisch uitgedrukt - om het heil van mensen, beter gezegd om het doordenken van een *aardse* heilsvoorstelling, waarin alle tranen zullen worden gewist en de dood er niet meer zal zijn (vgl. Openbaring 21,4). Daarbij neigen beiden ertoe, enerzijds onvolmaaktheid en fragmentatie als positieve, goddelijke predikaten van het mens-zijn buiten beschouwing te laten, en anderzijds voor het lijden in het spreken over het goddelijke geen ruimte te laten. Voordat ik die aspecten echter nog verder problematiseer, zou ik eerst aan de hand van het

12. Dit is een toespeling op de door Jesaja verwachte *Heimführung* van het volk Israël uit de ballingschap. Vgl. bijvoorbeeld Jesaja 43,5-7.

vierde en vijfde trefwoord willen onderzoeken welke andere, zeer te waarderen gemeenschappelijke aspecten beide aardse heilsvoorstellingen bevatten.

Materialisme

Zowel Feuerbach als Irigaray benadrukken lichamelijkheid, materialisme en zintuiglijkheid en verzetten zich tegen het idealistische mensbeeld met zijn scheiding tussen lichaam/materie en geest. Feuerbachs protest tegen het speculatief-idealistische denken illustreert bijvoorbeeld het volgende citaat uit 1843, waarin hij het program van zijn nieuwe anti-idealistische filosofie voorstelt: "Terwijl de oude filosofie als haar uitgangspunt had: ik ben een abstract, een louter denkend wezen, het lichaam hoort niet bij mijn wezen; dan begint de nieuwe filosofie daarentegen met de uitspraak: ik ben een werkelijk, een zintuiglijk wezen; ja het lichaam in zijn totaliteit is mijn ik, mijn wezen zelf" (Feuerbach 1843/1960:229-230). Het benadrukken van de concrete, zintuiglijke mens maakt ook duidelijk, dat Feuerbach een reductie van het materialisme tot een puur mechanistisch materialisme wil voorkomen. Volgens Dick Boer zou Feuerbachs materialisme nog het best kunnen worden omschreven als een "(...) *humanistisch materialisme*, en dat heeft alles te maken met het feit dat zijn materialistisch standpunt een 'theologisch' standpunt is, de materialistische interpretatie van een messiaans verhaal" (Boer 1991:100). Soortgelijke aanzetten tot een ommekeer in de filosofie of toegespitster de kennistheorie wil Irigaray in *Goddelijke vrouwen* bieden. Enerzijds wil zij in haar theorie van vrouwelijke subjectiviteit eveneens de scheiding tussen lichaam/materie en geest overwinnen, ja het vrouwelijk lichaam is voor haarzelf uitgangspunt voor zo'n theorie. Sterker nog dan voor Feuerbach is voor haar echter van belang, dat nu niet de geest ten gunste van het puur biologisch lichaam veronachtzaamd wordt. Daarom gebruikt ze (vooral in andere geschriften) in plaats van het woord lichaam of lichamelijkheid graag ook het woord morfologie, waarmee duidelijk moet worden, dat het altijd ook om een in de taal geconstitueerd lichaam gaat. Anderzijds is Irigarays primaire streven in *Goddelijke vrouwen*, om een nieuwe kennistheorie te ontwikkelen, waarin het materiële, de zintuigen en het lichamelijke belangrijke elementen zijn. Dit doet ze overigens ook nu weer zonder ons op deze parallel met Feuerbach opmerkzaam te maken. Irigaray gaat het om het herontdekken van de materiële basis van ons bestaan, een basis waarvan de moderne wetenschappen en dan met name de menswetenschappen zich verwijderd hebben. Voor dit doel sluit ze aan bij de pre-socratische Griekse filosofie, waarvan de basiselementen water, aarde, vuur en lucht zijn: "Ik wilde terugkeren naar deze natuurlijke grondstoffen, naar de oorsprong van ons lichaam, ons leven, onze omgeving en het vlees van onze hartstochten" (Irigaray 1990:19).

Ik-jij-relatie

Een vijfde gemeenschappelijk element van de aardse heilsvoorstelling van Feuerbach en Irigaray is de *ik-jij-relatie*, oftewel de liefde, die in verband met beider nadruk op materialiteit, lichamelijkheid en zintuiglijkheid moet worden gezien.

Feuerbach plaatst de positie van de liefde als kritiek op burgerlijk idealistisch denken in de volgende uitspraak op de voorgrond: "Met recht leidt (...) het

empirisme de oorsprong van onze ideeën af van de zintuigen (...) het vergeet alleen dat het belangrijkste, wezenlijkste object van de zintuigen van de mens de mens zelf is; dat alleen met het oog op de mens in de mens het licht van het bewustzijn en van het verstand ontvlamt. Het idealisme heeft dan ook gelijk als het in de mens de oorsprong van de ideeën zoekt, maar ongelijk als het die uit de geïsoleerde, als voor zichzelf bestaande wezens, als ziel gefixeerde mensen wil afleiden, in één woord: uit het ik zonder een zintuiglijk gegeven jij" (Feuerbach 1843/1959:304). Irigaray acht de ik-jij-relatie eveneens van groot belang, en het verrast geenszins dat zij, als vertegenwoordigster van het doordenken van de seksuele differentie, deze op de eerste plaats als liefde tussen man en vrouw thematiseert. In *Goddelijke vrouwen* onderzoekt ze bijvoorbeeld de mogelijkheid van een relatie tussen de seksen aan de hand van het thema van de bruiloft: de bruiloft tussen man en vrouw is niet mogelijk, omdat de essentiële voorwaarden daarvoor ontbreken. Die zouden enerzijds bestaan uit een eigenstandig ontwerp van vrouwelijke subjectiviteit voor de vrouw, en die zou het op zijn beurt pas mogelijk maken, dat vrouwen mannen als eigenstandige, gelijkaardige mede-mensen tegemoet kunnen treden. Omdat vrouwen "nog niet tot vrouwen geboren werden", maar - zoals de interpretatie van het sprookje van de fee Melusine aantoonde - een verbrokken en gefragmenteerd bestaan leiden, blijft de liefde nog onvervuld. Een tweede, niet aanwezige voorwaarde voor de bruiloft is de eigenliefde van vrouwen, die aan de naastenliefde vooraf zou moeten gaan. Wat in dit verband echter heel erg verrast - vooral omdat Irigaray het weer aan ons voorhoudt - is het gegeven, dat ook Feuerbach de ik-jij-relatie op de eerste plaats als een relatie tussen de seksen beschouwt en lichamelijkeheid net als Irigaray primair door de seksuele differentie bepaald ziet. Daarbij valt op dat Feuerbach - misschien iets minder nadrukkelijk dan Irigaray - niet alleen spreekt van een biologisch onderscheid maar ook van een essentieel onderscheid: "(...) het lichaam is niets zonder vlees en bloed. (...) Maar vlees en bloed is niets zonder de zuurstof van het sekse-onderscheid. Het sekse-onderscheid is geen oppervlakkig of alleen tot bepaalde lichaamsdelen begrensd, het is een wezenlijk onderscheid; het doordringt merg en been. Het wezen van de man is mannelijkheid, dat van de vrouw vrouwelijkheid. Laat de man nog zo geestelijk en hyperfysisch zijn, - hij blijft toch altijd man; en met de vrouw is het net zo. De persoonlijkheid is dan ook niets zonder het sekse-onderscheid; de persoonlijkheid onderscheidt zich wezenlijk in mannelijke en vrouwelijke persoonlijkheid. Waar geen jij is, daar is ook geen ik; maar het onderscheid tussen ik en jij, de basisvoorwaarde voor alle persoonlijkheid, voor alle bewustzijn, is slechts een werkelijk, vitaal, vurig onderscheid als dat tussen man en vrouw is. Het jij tussen man en vrouw heeft een heel andere klank dan het monotone jij tussen vrienden." (Feuerbach 1841/1988:158-159) Zowel Irigaray als Feuerbach interpreteren de als kritiek op het idealistisch denken bedoelde tussenmenselijkheid als heteroseksuele interactie, waarbij ze aan de relatie tussen man en vrouw een hogere positie toekennen dan homoseksuele respectievelijk niet-seksuele vriendschappen.

Toch bestaan er nog andere verre gaande overeenkomsten tussen beiden. Consequent namelijk leidt zowel Feuerbach als Irigaray uit beider respectievelijke antropologie van het sekse-onderscheid tevens een seksueel gedifferentieerd

godsbeeld af. Wat Irigaray betreft heb ik al eerder duidelijk gemaakt, hoe belangrijk voor haar de ontwikkeling van een goddelijk element voor vrouwen is. Dat ze zich daarbij zonder meer expliciet op Feuerbach had kunnen beroepen, maakt het volgende citaat uit *Das Wesen des Christentums* duidelijk: "Dus verwerp vooral je eigen afschuw voor het sekse-onderscheid. Wordt God niet verontreinigd door de natuur, dan wordt hij ook niet verontreinigd door de sekse. Je vrees voor een *seksuele God* is een valse schaamte..." (Feuerbach 1841/1988:159).

Bovendien is Feuerbach bij mijn weten één van de zeer weinige theoretici die - zo zou je kunnen zeggen - ook aan het paulinische 'noch vrouw noch man' zijn eigen plaats in de hemel heeft toebedacht. In *Das Wesen des Christentums* neemt hij in elk geval in overweging, dat God de gedaante van een hermafrodit zou kunnen hebben, waarmee, anders dan bij Irigaray, achter de absoluteitheid van het sekse-onderscheid op zijn minst wordt teruggevraagd.¹³ Afsluitend is het niet onbelangrijk om te vermelden dat Feuerbach, sterker nog dan Irigaray, ook in de (patriarchale) christelijke godsvoorstelling tekens van presentie van het vrouwelijke ontdekt: zowel Feuerbach als Irigaray wijst op de betekenis van de moeder Maria. Daarbij verwijt Irigaray aan Feuerbach dat hij het onderscheid tussen vrouw en moeder verwaarloost. Feuerbach zelf wijst aansluitend op de presentie van het vrouwelijke in de figuur van Jezus Christus. Diens milde, ontvangende, verzoevende en voor Feuerbach daarom vrouwelijke wezen zou zijn tegengesteld aan het strenge, mannelijke, verwekkende wezen van de vader. Feuerbach kwalificeert Jezus daarom ook wel als een 'middenwezen' tussen man en vrouw (Feuerbach 1841/1988:131).

Pro me-structuur van het geloof

Als zesde en tevens laatste verwantschap tussen de antropologie van Feuerbach en Irigaray zou ik de *pro me-structuur van het geloof* willen aanduiden. Die moet alleszins als een element van de antropologie worden beschouwd. 'Pro me-structuur van het geloof' betekent namelijk in de theologische traditie, dat het in de religie uiteindelijk niet om God maar om de mens gaat. Theologisch uitgedrukt zou je ook kunnen zeggen, dat het om de menswording van God gaat. De uitdrukking *pro me* (meervoud *pro nobis*) keert in *Goddelijke vrouwen* viermaal cursief gedrukt terug, wat het belang van die uitdrukking voor Irigaray aantoont. Nu is het systematisch-theologisch interessant dat Feuerbach ten aanzien van de *pro me-structuur* van het

13. Lees hiervoor het volgende, langere maar heel fraaie citaat: "(...) zo besluit ik met de woorden: de loochening van een persoonlijke God wordt wetenschappelijke oprechtheid, ik voeg eraan toe: wetenschappelijke waarheid, zolang niet met duidelijke, ondubbelzinnige woorden wordt uitgesproken en bewezen, ten eerste a priori, om speculatieve redenen, dat gedaante, plaatselijkheid, vleselijkheid, seksualiteit niet tegen het begrip godheid indruisen, ten tweede a posteriori - want de werkelijkheid van een persoonlijk wezen berust puur op empirische gronden - wat voor gedaante God heeft, waar hij bestaat - bijv. in de hemel - en tenslotte van welk geslacht hij is, mannetje, vrouwtje of hermafrodit. Overigens heeft al in 1682 een dominee de stoutmoedige vraag opgeworpen: 'Of God ook huwbaar is en een vrouw heeft? En hoeveel wijzen (modos) hij heeft om mensen tot stand te brengen?' Laten die diepzinnige speculatieve godsdienstfilosofen van Duitsland die eerlijke dominee eens tot voorbeeld nemen!" (Feuerbach 1841/1988:160).

geloof zich door Maarten Luther geïnspireerd voelde, die volgens hem als eerste het geheim van de theologie 'verklapt' zou hebben, dat ze antropologie is. Tegen een al te snel verband tussen Luther enerzijds en Feuerbach en Irigaray anderzijds moet echter worden gewaarschuwd. Juist de identificatie van de mens met God en de instrumentalisering en daarmee het gevaar van het beheersen van God door de mens wordt in Luthers theologie afgewezen als zonde. Daarnaast speelt bij Luther ook de verborgenheid van God een rol, wat betekent dat God zijn God-zijn nooit totaal opgeeft. Ten derde is bij Luther de vleesgeworden God altijd ook de gekruisigde en lijdende God, een gedachte die aan de theologie van Irigaray en Feuerbach niet vertrouwd is.

Zoals ik al eerder heb aangeduid, voel ik mij er onbehaaglijk bij dat noch Feuerbach, noch Irigaray onvolmaaktheid en fragmentatie als positieve, goddelijke predikaten van het mens-zijn kunnen beschouwen. Dit daagt mij als 'vrouw' en als 'theologe' uit om verder te zoeken. Niet omdat ik onvolmaaktheid en fragmentatie wil verheerlijken, maar omdat ik dit niet te snel over het hoofd wil zien. Daarom zou ik hierna willen stilstaan bij een tweede ontwerp van vrouwelijke subjectiviteit, waarin onvolmaaktheid en fragmentatie heel goed als positieve predikaten van het mens-zijn worden gesitueerd en die om die reden ook andere theologische implicaties doen vermoeden. Daarbij gaat het om het ontwerp van de zogenaamde cyborg-subjectiviteit van Donna Haraway.

HET IRONISCH GELOOF VAN DE CYBORGS

Met de uitdrukking ironisch geloof wordt hier bedoeld, dat Haraways verhouding tot de joods-christelijke traditie, net als die van Irigaray, tweeledig is: hij omvat zowel de kritiek als de positieve opname van die traditie. Toch heeft Haraway - minstens op het eerste gezicht - een wezenlijk kritischer verhouding tot de christelijke traditie dan Irigaray. In het vervolg zou ik drie teksten van Haraway op hun theologische implicaties willen onderzoeken, namelijk *Situated Knowledges*, dat op de eerste plaats godsdienstkritische aspecten bevat, het intussen beroemd geworden *Cyborg Manifest*, dat zich zowel kritisch, mijns inziens echter ook positief op de joods-christelijke traditie betreft,¹⁴ en tenslotte *Ecce Homo*, waar joods-christelijk erfgoed nog het meest direct verwerkt wordt, vooral aan de hand van een post-moderne interpretatie van de Jezusfiguur.

Net zoals Irigaray gaat het ook Haraway om radicale godsdienstkritiek, zij houdt zich niet zozeer bezig met het bestaan of niet-bestaan van God, maar met de kritiek van waarden en adjectieven die met het goddelijke verbonden zijn. In *Situated Knowledges* waarschuwt ze bijvoorbeeld voor de zogenaamde 'God-trick', waarmee

14. Hiermee ga ik in tegen de interpretatie van Baukje Prins van het *Cyborg Manifest* (Prins 1994:74-75). Prins onderscheidt namelijk twee, volgens haar radicaal verschillende ethica's in het werk van Haraway. In het *Cyborg Manifest* gaat het volgens haar om een anti-christelijke, want anti-humanistische en door Nietzsche geïnspireerde ethiek, terwijl het in *Ecce Homo* om een christelijke ethiek gaat. Mijns inziens is de tegenstelling tussen 'christelijk' en 'anti-humanistisch' niet dwingend.

zij de in de westerse filosofische traditie ontwikkelde vorm van objectiviteit bedoelt: het onpartijdige, onlichamelijke zien van bovenaf en het streven naar transcendentie, onsterfelijkheid en almacht. Die waarden, die met het goddelijke verbonden zijn, worden in het *Cyborg Manifest* nog met twee andere waarden aangevuld, namelijk autonomie en eenheid. Net als Irigaray constateert ook Haraway, dat die waarden de waarden van één bepaald subject zijn, namelijk van het (westers) mannelijk subject van de moderne tijd. Zo bezien beoefent Haraway net als Irigaray godsdienstkritiek als cultuurkritiek en met name als patriarchaatskritiek. Irigaray legt de nadruk echter sterker op het laatste, op de patriarchaatskritiek, en kan aan de waarden, die aan het moderne, mannelijke subject worden toegeschreven - zij het dan in een verschoven betekenis - voor een theorie van vrouwelijke subjectiviteit wezenlijk meer ontlenen dan Haraway. Haraway problematiseert daarentegen niet op de eerste plaats het man-zijn van God en het mannelijk subject, maar wil helemaal niet meer over God spreken, - minstens niet voorzover God dit moderne subject representeert. Vandaaruit wijst ze het bijvoorbeeld af om te spreken van een godin, want die zou louter een vrouwelijke variant van dit moderne subject zijn. Theologisch gesproken gaat het Haraway volgens mij om een ontgoddelijking van de (moderne) mens en - zo wil ik hier voor mezelf als consequentie aan toevoegen - ook om de menselijkheid van God en sterker om het mogelijk maken van de menselijkheid van God.

Verdere aspecten van Haraways godsdienstkritiek, die ze met name in het *Cyborg Manifest* ontwikkelt, zijn de kritiek op het eerste scheppingsverhaal, op het paradijsverhaal en op een bepaalde voorstelling van verlossing in de (joods-)christelijke traditie.

De cyborg belichaamt een andere orde dan die in Genesis 1 wordt beschreven. Terwijl in Genesis 1 mensen, dieren en de anorganische natuur gescheiden geschapen worden, staat de cyborg voor de wanorde van die schepselen, want in hem/haar worden delen van mensen en dieren, machines, met elkaar verbonden. Terwijl in Genesis 1 (maar ook in Genesis 3) bij de schepping van de mensen van een mannelijk en een vrouwelijk exemplaar sprake is, belichaamt de cyborg het verlangen naar een niet-heteroseksueel gestructureerde wereld, die aan die binariteit ontsnapt, een wereld 'beyond gender'. Terwijl tenslotte in Genesis 1 God als schepper optreedt, hebben in de cyborgwereld moderne machines die rol op zich genomen. De microchip is voor Haraway bijvoorbeeld een nabootsing van de spiritualiteit van de alomtegenwoordigheid van God.

Op kritiek stuit in het *Cyborg Manifest* ook het paradijsverhaal uit Genesis 3, vooral vanwege het daarmee verbonden geschiedenisbeeld. Hier wordt een oorspronkelijk gelukkige fase van de mensheid verondersteld. Die werd door de zondeval wel verstoord, maar de hoop op verlossing van de gevallen mensheid blijft levend. Zowel de idee van een oorspronkelijk gelukkige onschuld, als de mogelijkheid van een verlossing wijst Haraway af. Cyborgs zijn namelijk juist niet onschuldig maar 'pervers', zonder oorsprong en alleszins gevaarlijke, schemerachtige misgeboorten van een patriarchale, militaristische en kapitalistische maatschappijformatie. Cyborgs kunnen, als radicaal historische en tekstuele wezens, niet achter de bestaande geschiedenis of taal - theologisch gezien dus niet in de zondeloze toestand - terugkeren. Eenheid en heelheid is aan deze, in de verscheurde wereld

overlevende, gefragmenteerde wezens zelf onbekend, net als de idee van een toekomstige verlossing: "De cyborg-incarnatie vindt buiten de heilsgeschiedenis plaats" (Haraway 1990:192).

Cyborgs brengen onze redding niet. Tegenstellingen (zoals die tussen mens en machine, mens en dier, natuur en cultuur) worden bij Haraways cyborgs niet harmonisch verzoend, gesynthetiseerd, maar staan als niet-essentieel verbonden delen naast elkaar.

Nu is het de eigenschap van het ironisch geloof, dat achter de blasfemie ervan heel goed een trouwe ziel kan schuilgaan. Voor Haraway is het zelfs niet eens uitgesloten, dat de ironisch-blasfemisch gelovige een trouwere relatie met bepaalde tradities heeft dan dit in een breukloze identificatie of respectvol aanbidden van die traditie mogelijk is. In het vervolg zou ik duidelijk willen maken, dat de joods-christelijke traditie blijkbaar veel materiaal bevat dat de cyborg-incarnatie aankondigt en daarop anticipeert. Mijn doel is, plausibel te maken dat juist de incarnatie van de fragmentarische, verscheurde cyborg, die geen oorsprong, geen thuis en geen sekse bezit, theologisch gezien een heilsaangelegenheid kan zijn. Aan de hand van vijf trefwoorden zal ik in het vervolg enkele centrale, theologisch interessante gedachten van Haraway beschrijven.

Protest tegen de moderne tijd

In *Ecce Homo* fundeert Haraway haar verbondenheid met de joods-christelijke traditie met het gegeven, dat die als alternatieve humanistische traditie zogenaamde 'western-trickster'-figuren bevat. Daarbij denkt ze zowel aan Jezus als aan de zwarte, christelijke feministe en voormalige slavin Sojourner Truth. Net als de cyborgs belichamen ook die figuren namelijk het protest tegen het coherente, zelfgenoegzame, rationele en autonome subject van de moderne tijd. Protest betekent hier niet dat dit subject totaal wordt afgewezen. Haraway zoekt namelijk in plaats van een strikt anti-humanisme naar een alternatieve vorm van humanisme. Het gaat haar dus niet om de dood van het subject, maar om de relativering en decentrerend ervan. Daarbij laat ze zich inspireren door postmoderne en post-structuralistische ideeën: "Niemand heeft zichzelf gemaakt, in de laatste plaats wel de mens/de man. Dat is voor mij de spirituele en politieke betekenis van het post-structuralisme en het postmodernisme" (Haraway 1992:88).

Dit inzicht stemt overeen met het fundamentele, theologische inzicht, waarbij de mens - Gods schepsel - als een radicaal heteronoom wezen wordt opgevat, dat niet uit eigen kracht maar uit Gods genade leeft. Volgens mij werd het protest van Haraway op een vergelijkbare manier uitgewerkt binnen de theologie. Daarom zou ik hier op enkele parallellen tussen Haraway en een theologisch criticus van de moderne tijd, namelijk Karl Barth, willen wijzen, en wel aan de hand van paragraaf 62.2 uit diens *Kirchliche Dogmatik*. Dit stuk, dat getiteld is "Des Menschen Hochmut", is voor een vergelijking geschikt omdat Barth de daden van deze hoogmoedige, moderne¹⁵ mens net als Haraway vergelijkt met de daden van de

15. De zeer zeker niet alleen kritische, maar ook positieve relatie van Karl Barth met de moderne tijd wordt in Steck/Schellong, *Karl Barth und die Neuzeit*, München 1973, uitvoeriger beschreven.

'oorspronkelijk goede mens', Jezus Christus. Barth thematiseert in die tekst enkele typisch moderne handelwijzen, die 'de grote menselijke wanorde' kenmerken, namelijk het streven naar autonomie en soevereiniteit, genadeloze betweterij, eigengerechtigheid, de mislukte poging tot emancipatie, - d.i. een emancipatie die in nieuwe vormen van heerschappij uitmondt -, zelfhulp en zelfbehoud.¹⁶ In één woord: het gaat hier om de mens die als God wil zijn.

Zo bezien formuleren zowel Barth als Haraway hun protest atheïstisch: beiden wijzen een God af die louter de vergoddelijking van dit moderne subject is. In tegenstelling tot Haraway ontwikkelt Barth echter niet alleen - zoals zij - een ander, 'deemoedig' mensbeeld, maar heeft hij ook weet van een 'ganz andere' God: een God die precies het tegendeel van een almachtige en soevereine God belichaamt en daarmee voor de moderne mens als kritische tegenpool fungeert. Barth spreekt namelijk van een God, die in Jezus Christus ware mens geworden is, die zich in zijn lijden niet zelf te hulp kan en wil komen, en die een op zijn medemensen aangewezen mens geworden is, die zijn heil niet van zichzelf verwacht. Ook als Haraway die 'ganz andere' God niet kent, is de beslissende overeenkomst met Barth, dat beiden een alternatief subject ontwerpen dat als het ware van de genade van een ander leeft. Barth bereikt die decentring van het moderne subject, doordat hij dit aan een 'ganz andere' God relateert. Haraway bereikt de decentring via de deconstructie en tegennatuurlijke koppeling van voormalige dualistische tegenstellingen, zoals die tussen man en vrouw, God en mens, mens en dier en mens en machine. Daarbij is mijns inziens beslissend, dat deze 'perverse' koppelingen geenszins naar eenheid en heelheid streven, zoals dat bij een Godmens of een androgyne mens het geval is, maar dat de cyborgs een fundamenteel fragmentarisch en onvolmaakt bestaan leiden.

Hier eindigt mijn vergelijking tussen Haraway en Barth. Hierna zal ik aantonen, dat Jezus Christus door Haraway weliswaar helemaal als mogelijk voorbeeld voor een alternatief subject, maar, anders dan bij Barth, geenszins als eenmalig en uniek wordt beschouwd. Daarnaast is Jezus voor Haraway een normaal mens, geen verlosser. Daarom lijkt het me geëigend om in het vervolg over een cyborg-jesuologie in plaats van over een cyborg-christologie in het werk van Haraway te spreken.

Cyborg-jesuologie

In *Ecce Homo* noemt Haraway twee redenen voor haar interesse in de figuur van Jezus als voorbeeld voor een nieuwe, als het ware postmoderne vorm van humanisme. Die redenen zijn enerzijds het lijden en de dubbelzinnigheid van deze figuur en anderzijds zijn mimetische eigenschappen. Van een *Cyborg-jesuologie* kan worden gesproken, omdat deze kwalificaties niet alleen voor Jezus gelden maar ook voor de cyborg, zoals hij ons in het *Cyborg Manifest* wordt voorgesteld.

Er bestaat namelijk een parallel tussen het gebroken lichaam van Jezus aan het kruis, waarin God mens werd, en de fragmentarische, tegen de dwang tot heelheid en de druk van dualistische categorieën protesterende lichamen van de cyborgs. Nog

16. Zie voor de twee laatstgenoemde trefwoorden ook het artikel van Schellong "Karl Barth als Theologe der Neuzeit" in: Steck/Schellong, *Karl Barth und die Neuzeit*.

een overeenkomst is, dat zowel Jezus als de cyborg uiterst schemerachtige verschijningen zijn. De cyborg is allesbehalve onschuldig, maar leeft - zoals ik al eerder heb betoogd - als het ware als zondaar in een verscheurde wereld, die door patriarchaalkapitalisme en militarisme wordt gestructureerd. Jezus is voor Haraway eveneens zo'n schemerachtige figuur, want ook hij is nauw verbonden met de geschiedenis van het Avondland, en dat wil zeggen met de geschiedenis van het kolonialisme, van massamoord en van vernietiging van als 'anderen' gebrandmerkten. De figuur Jezus heeft als universeel verlosser en als teken van eenheid tussen God en mens volgens Haraway zelfs gediend als inspiratiebron en legitimatie van die gruwelen.

Een andere parallel tussen de cyborg en Jezus betreft hun mimetische eigenschappen. Net zoals de cyborg een wezen zonder oorsprong is, dat als het ware kopiërend zichzelf vermenigvuldigt, zo is ook het verhaal van Jezus zonder oorsprong en heeft het een mimetisch karakter. Zo is het verhaal van Jezus voor Pilatus (Joh.1,6-9) geen historisch verslag, maar een op andere bijbelse verhalen gefundeerde encenering, en wel in dit geval op het verhaal van de lijdende godsknecht uit Deuterocesaja. Dat het Jezusverhaal een eenduidige oorsprong zou hebben, wordt ook door de vele en uiteenlopende vertalingen en overleveringen bestreden. Diverse interpretaties en overleveringen wijken van elkaar af en zijn uit diverse culturele en temporele contexten afkomstig.

Die inzichten, die overigens niet van Haraway zelf afkomstig zijn maar die ze aan de historisch-kritische exegese te danken heeft, worden door een eerder postmoderne interpretatie van het Jezusverhaal aangevuld. Dit verhaal is namelijk eveneens een voorbeeld voor het feit, dat de mens (Jezus dus) niet zichzelf maakt, maar als het ware een schepsel van diverse, veelal elkaar tegensprekende discoursen en teksten is. Dit contradictorisch karakter moet echter geenszins negatief worden beoordeeld, want hierdoor zijn ook interpretaties mogelijk die tegen de dominante christelijke interpretatie van het Jezusverhaal ingaan. Zo kan tegenover de voorstelling van de Christus triumphans die van de lijdende Jezus worden gezet. Nog een ander mimetisch element uit het Jezusverhaal is, dat Jezus niet 'echt', maar veelal in verhullingen optreedt. Zoals Jezus voor Pilatus een nabootsing van de lijdende godsknecht is, zo is ook zijn koningschap meer een in het belachelijke getrokken nabootsing van een koningsheerschappij, immers, het gaat om een koning die als crimineel wordt veroordeeld. Maar ook als crimineel is Jezus weer een nabootsing, namelijk die van de zondebok, die voor de zonden van anderen moet sterven. Ook tijdens zijn leven treedt Jezus voor Haraway in een verkleeding op, namelijk in die van een timmerman. Tenslotte is Jezus ook een heel eigenaardige zoon, die ingaat tegen de orde van het dominante psychoanalytische discours. Omdat Jezus de zoon van een moeder en zonder vader is, die als mensenzoon niemand minder dan God als vader claimt, verdient hij voor Haraway het predikaat "potentiële worm in de oedipale psychoanalyse van de representatie" (Haraway 1992:90).

In tongen spreken

Cyborgs hebben geen gemeenschappelijke taal, ze spreken ook geen zuivere taal en verstoren iedere perfecte communicatie. Cyborgs spreken in ongelooflijke

heteroglossia, die door Haraway 'feministisch in tongen spreken' worden genoemd. Met die eigenschap van de cyborgs maakt ze een toespeling op het spreken in tongen in Handelingen 2, 3. De manier waarop de cyborgs spreken herinnert echter aan nog een ander bijbels verhaal, namelijk de Babylonische spraakverwarring, waarover in Genesis 11, 1-9 wordt verteld. In dat verhaal wordt verteld, dat de mensen oorspronkelijk een gemeenschappelijke taal bezaten. Als teken voor die eenheid wilden ze daarom uitgerekend een toren oprichten, die tevens ook het fallogocentrisme van een eenheidstaal symboliseert. God de Heer is het met dit fallogocentrische¹⁷ project echter helemaal niet eens en brengt daarom hun taal in verwarring. De heteroglossia van de cyborgs kunnen zo als seculiere interpretatie van dat bijbelverhaal worden beschouwd.

Ontheemding

Een van de grondbegrippen van de door Haraway beschreven cyborg-maatschappij is ontheemding. Daarmee sluit ze zich aan bij een thema, dat in de feministische theorie algemeen belangrijk is. In *Ecce Homo* beroept Haraway zich vooral op de positie van Teresa de Lauretis. In haar bijdrage *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness* analyseert ze een paradox binnen de feministische theorievorming, dat vrouwen namelijk door het gevestigde discours tegelijk buitengesloten en ingesloten worden. Op grond van die speciale situatie ontwikkelt De Lauretis een feministische theorie van excentrische subjectiviteit. Het excentrisch subject bezit drie kenmerken: ten eerste is het een subject dat nooit stabiel en vast maar gevarieerd en beweeglijk is en dat door niet-hiërarchische verschillen wordt gekarakteriseerd. Daarbij is het voor De Lauretis van belang, dat die verschillen niet zomaar aaneengeregen worden, maar dat ze als met elkaar verweven worden erkend. Een zwarte vrouw is dus niet enerzijds zwart en anderzijds vrouw, maar het zwarte vrouw-zijn of het vrouwelijke zwart-zijn is voorwerp van analyse. Ten tweede kenmerkt de identiteit van dit excentrische subject zich door dis-identificatie. Klassen-, seksen- en 'rassen'categorieën zouden volgens De Lauretis namelijk niet alleen gearticuleerd en daarmee bevestigd moeten worden, maar ten gunste van sociale veranderingen zou daar tegelijkertijd ook weer afstand van genomen moeten worden. Die dis-identificatie zou niet als een feministisch zoeken naar onschuld moeten worden verstaan. Integendeel: ook het feministisch discours participeert aan het algemeen cultureel discours van het Avondland. Dat geldt volgens De Lauretis zowel voor humanistische feministische posities (het gelijke-rechten-feminisme) als voor gynocentrische posities (het verschil-feminisme). Het derde kenmerk van het excentrisch subject is, dat de dis-identificatie een positie van een deels zelf gewilde, deels echter ook van een onvermijdelijke ontheemding met zich meebrengt. Donna Haraway beschouwt zowel de cyborgs als Jezus en Sojourner Truth als dergelijke ontheemde, excentrische subjecten. Mijns inziens is het thema ontheemding juist voor feministische theologen/es een uiterst spannende aangelegenheid. Er wordt namelijk niet alleen in actuele feministische theorieën veel aandacht aan besteed, het

17. Hiermee bedoelt Irigaray dat de westerse vorm van rationaliteit (logocentrisme) de logica van de fallus volgt: een denken in termen van eenheid, vastheid en onbeweeglijkheid.

gaat hier ook om een heel centraal bijbels thema. Ik wil hier alleen al aan de verdrijving uit het paradijs in Genesis 3 herinneren, aan Genesis 12, waar Abraham opgeroepen wordt het huis van zijn vaders te verlaten, en aan het verhaal over de uittocht van het volk Israël uit Egypte. Een ander voorbeeld voor het nomadisch bewustzijn van het bijbelse volk is ook het begin van de formule in Deuteronomium 26,5-8: "Een zwerende Arameër was mijn vader; hij trok met weinige mannen naar Egypte en verbleef daar als vreemdeling, maar werd er tot een groot, machtig en talrijk volk..." Ook in het Nieuwe Testament zijn talrijke voorbeelden voor het thema ontheemding te vinden. Je kunt denken aan het vroeg-christelijke radicalisme om te reizen, aan Jezus, die zijn vader en zijn moeder niet wil kennen (Mc.3,31-35), of aan Jezus' uitspraak: "Mijn rijk is niet van deze wereld" (Joh.12,36).

Verlossing

Voor theologen/es onbevredigend is op het eerste gezicht zeker het gegeven, dat Haraway afziet van elke vorm van verlossing. Anderzijds is haar cyborg-maatschappij, die niet dualistisch is gestructureerd en waarin het dualisme tussen mannelijke en vrouwelijke sekse-identiteit, ja zelfs de binariteit van zo'n categorie (beyond gender!) is overwonnen, verwant aan de heilsvisie van de apostel Paulus in Galaten 3,28. Paulus schrijft hier, dat in Christus "jood noch Griek, slaaf noch vrije, mannelijk noch vrouwelijk" is. Terwijl de verlossing van dit soort hiërarchische tegenstellingen in de cyborg-maatschappij feit is, verwacht de christelijke gemeente die verlossing in een verre dan wel nabije toekomst, en wel in Christus. Het citaat uit Galaten 3 impliceert in elk geval een wezenlijk sterkere spanning tussen de bestaande verscheurde wereld en de gezochte verlossing, - ook wanneer het 'in Christus' als iets dat reeds is aangebroken wordt gezien. Terwijl de christelijke gemeente noch in de oude, noch in de nieuwe tijd leeft, maar tussen de tijden leeft, schuift bij Haraway het einde der tijden schijnbaar onze tijd binnen. Je zou daarom kunnen zeggen, dat verlossing in zo'n geschiedenisbeeld niet meer noodzakelijk is. Die conclusie lijkt mij echter niet dwingend. Kritiek op *bepaalde* geharmoniseerde christelijke verlossingsvoorstellingen - en daar gaat het Haraway om - werd ook binnen de theologische traditie geformuleerd. Het gaat bij dit soort verlossingsvoorstellingen namelijk om typisch moderne varianten (Beker/Hasselaar 1991:105 e.v.). Daar komt bij, dat Haraway met geen woord zegt dat onze (cyborg-)wereld al verlost is. Werkelijke verlossing in deze wereld kent ook Haraway niet, want de post-industriële maatschappij blijft, ondanks de opheffing van dualismen, verdeeld. De verlossing die ons hier geboden wordt is niet per definitie bevrijdend. Het lijden blijft, en ook de techniek kan haar belofte, om ons van alle lijden te bevrijden, niet inlossen. Ik versta Haraways *Manifest* daarom meer als een oproep om in deze verscheurde wereld als zondaar te leven en om ons van dwangmatige verlossingsverwachtingen te bevrijden. Met dit als het ware eschatologische voorbehoud houdt Haraway - zeker onuitgesproken, en misschien nog niet eens geïntendeerd - de mogelijkheid van een nog te gebeuren, werkelijke verlossing open: het zou daarbij zelfs om een verlossing kunnen gaan die uiteindelijk niet meer van ons willen en van onze daden afhankelijk is.

Desondanks onderscheidt de cyborg-wereld zich van de oude, dualistisch gestructureerde wereld. Er kondigt zich namelijk een nieuw soort verband in aan tussen delen van deze (voormalige) dualismen. Dit brengt me tot een laatste punt in het ironische geloof van Donna Haraway.

Verbond

De laatste theologische implicatie van Haraways cyborgs die ik hier zou willen noemen, ligt vervat in het begrip affiniteit. Volgens Haraway verbinden cyborgs zich enerzijds weliswaar niet op basis van een gemeenschappelijke identiteit, anderzijds echter zijn het geenszins totaal ongebonden wezens. De verbanden die cyborgs aangaan beschrijft Haraway met het begrip affiniteit. Dit begrip benoemt een onnatuurlijke koppeling van diverse fragmenten, die niet op deze of gene bloedbanden is gefundeerd, maar die op 'uitverkiezing' berust. Baukje Prins problematiseert het begrip affiniteit. Volgens haar is het gevaar van een niet op identiteit gefundeerd verband, dat "de cyborg ook de belichaming van het spookbeeld van het abstracte, autonome individu kan worden, van menselijke subjectiviteit zonder enige wortels, gevoelens en zwakheden" (Prins 1992:76). Volgens mij bestaat dit gevaar niet, want het begrip affiniteit is niet alleen kritisch tegenover het begrip identiteit, maar verzet zich ook tegen dat van een totaal losgemaakt-zijn van alle bindingen. Natuurlijk sluiten cyborgs zich juist niet aaneen vanwege een of andere verplichtende gemeenschappelijke identiteit. Juist dit opent echter de mogelijkheid voor een 'uitverkiezing'.

Dit zal de theologisch geschoolde lezers/essen aan het bijbels-theologische grondbegrip 'verbond' herinneren. Ofschoon het bijbels verbond tussen God en mens altijd uit twee fundamenteel ongelijkwaardige partners bestaat en daarom altijd ook een bepaalde hiërarchie impliceert, bestaan er twee heel opvallende overeenkomsten tussen cyborgs en het verbond van God met de mensen: in beide gevallen gaat het om een onnatuurlijk verband, dat een zeker keuzemoment insluit, en beide verbanden brengen het aangewezen-zijn van de partners op zo'n verbond tot uitdrukking. Zo betekent het verbond tussen God en mens een protest tegen mensen zonder God en zonder medemensen, en tegen een God zonder mensen. Tegen een dergelijk mensbeeld verzetten cyborgs zich volgens mij. In tegenstelling tot Prins zou ik dan ook omgekeerd zeggen: juist omdat de cyborgs per definitie fragmentarische wezens zijn, zijn ze aangewezen op verbindingen. Interpreteer je het begrip affiniteit aan de hand van de bijbels-theologische categorie 'verbond', dan lijkt me de vrees van Prins niet op zijn plaats te zijn.

IRIGARAY AND HARAWAY ALS FEMINISTISCHE VARIATIE OP FEUERBACH EN BARTH?

Afsluitend zou ik eerst willen ingaan op de vraag, welke beslissende voordelen ik in de heilsleer van Haraway ten opzichte van die van Irigaray zie, en in hoeverre dit aan mijn eerder geuite onbehagen als vrouw en als theologe uitkomst biedt.

Daarnaast wil ik kort ingaan op de aan het begin geformuleerde stelling, en uiteenzetten in hoeverre de diverse theologische implicaties van Irigaray en Haraway

als een feministische variatie op de discussie tussen Feuerbach en Barth kunnen worden beschouwd.

Mijn ontevredenheid over Irigarays heilsleer hangt vooral samen met het feit, dat ik bij het lezen en verstaan van haar ontwerp van vrouwelijke subjectiviteit, vanwege het buiten beschouwing laten van onvolmaaktheid en fragmentatie als positieve predikaten van het mens-zijn, een dwang tot perfectie en heelheid voel, die zich heel moeilijk met mijn reële bestaan als vrouw laat combineren. Haraways alternatieve ontwerp van 'vrouwelijke' subjectiviteit maakt het me daarentegen mogelijk, ook ervaringen van niet-zijn, chaos, onoverwinnelijk lijden en verbrokkelijking als deel van mijn mens-zijn te denken, ja om aan die ervaringen zelf nog een positieve resp. troostende (niet vertroostende) functie te kunnen ontlenuen.

Nog een andere reden voor mijn onbehagen met Irigarays heilsleer was, dat God en het lijden niet kunnen worden samengedacht. Mijn ontevredenheid ontstaat niet omdat ik van mening ben dat lijden tot een goddelijke - in de zin van een onkritisch te verheerlijken - eigenschap zou moeten worden verklaard, maar omdat het spreken over God zo niet voldoende ruimte biedt om lijdenservaringen te kunnen articuleren. Daardoor ontstaat mijns inziens het gevaar, dat datgene wordt genegeerd wat theologisch gezien juist ook met de menswording van God in Jezus Christus wordt bedoeld. God manifesteert zich hier namelijk juist niet als een pure verdubbeling en vergoddelijking van het moderne subject, maar als een hulpeloze en lijdende mens. Het spreken over God fungeert dan ook niet alleen als een kritische tegenpool, maar bevat tevens een wezenlijk positieve functie: het biedt een taal- en denksamenhang om lijden ook als zodanig waar te nemen en te articuleren.

Inhoeverre nu laat zich die door mij geënceneerde discussie tussen Irigaray en Haraway als een feministische variatie op die tussen Feuerbach en Barth interpreteren? Ik heb in het bovenstaande betoogd, dat er bepaalde parallellen bestaan tussen enerzijds Feuerbach en Irigaray en anderzijds Haraway en Barth. Die parallellen betreffen op de eerste plaats de verhouding tussen God en mens. Terwijl Feuerbach de identificatie van het menselijke met God benadrukt, plaatst Barth de afstand tussen God en mens op de voorgrond en kwalificeert hij Feuerbachs theologie als een 'schaamteloze identiteitstheologie' (Barth 1976:24). Het is het gemeenschappelijk streven van Irigaray en Haraway om de vraag naar de relatie tussen God en mens op die van de relatie tussen God/het goddelijke en het vrouwelijke toe te spitsen. Terwijl Irigaray de noodzaak van identificatie van het vrouwelijke met het goddelijke naar voren haalt, benadrukt Haraway de noodzaak van ontgoddelijking van het vrouwelijke.

In het vervolg zou ik nader willen ingaan op de vraag, inhoeverre Barths bezwaren tegen Feuerbach stroken met Haraways bezwaren tegen Irigaray. Lees je Barths Feuerbachkritiek,¹⁸ dan valt op dat de hier geuite bezwaren overwegend

18. Ik denk hier op de eerste plaats aan Barths Feuerbach-kritiek in: *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1960, 484-489, en aan zijn bijdrage in: Thies (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt 1976, 1-32. Terwijl de Feuerbach-kritiek in de vroege bijdragen eerder antropologisch van aard is, vinden we in de verzoeningsleer in *KD IV*, 2 en 3 ook een meer christologisch georiënteerde kritiek. Daar zal ik in het vervolg echter geen

antropologisch van aard zijn. Zo bekritiseert hij, dat Feuerbach niet de werkelijke mens tot voorwerp van zijn analyse maakt, maar een algemeen en daarmee abstract wezen. Dit essentialisme moet volgens Barth echter niet alleen aan Feuerbach maar aan heel de theologie (en filosofie) van de negentiende eeuw als verwijt worden voorgehouden: "Feuerbach heeft mét de theologie van zijn tijd met de mens in het algemeen geopereerd en, doordat hij hieraan godheid toeschreef, over de werkelijke mens feitelijk niets gezegd" (Barth 1960:489). De werkelijke mens is voor Barth de existentieel gedachte, individuele mens. Er zijn namelijk twee redenen, waarom Barth - die hier spreekt met de woorden van Hans Ehrenberg - de identificatie van de existentieel gedachte, individuele mens met God voor onmogelijk houdt: Feuerbach "is als 'een trouw kind van zijn eeuw' een 'niet-kenner van de dood' en een 'miskenner van het kwaad' geweest" (Barth 1976:22). Sterfelijkheid en het kwaad zijn echter precies die elementen die ook in het mensbeeld van Haraway worden gesitueerd. De onvolmaaktheid en het lijden van de cyborg herinneren aan wat Barth sterfelijkheid noemt. De schemerachtigheid en schuldbeladenheid van de cyborg stemmen overeen met het kwaad, waarover Barth het heeft. De kracht van Haraways argument tegen Irigaray zou dan niet alleen in het verwijt van essentialisme gelegen zijn, dat Irigaray slechts gedeeltelijk trefte, maar concreter ook in het ontbrekend bewustzijn van sterfelijkheid en slechtheid van de mens.

Afgezien van Barths kritiek op de antropologie van Feuerbach moet echter worden vastgehouden, dat Barth Feuerbach als theoloog heel hoog waardeert en serieus neemt. Zo respecteert hij Feuerbachs leer dat theologie antropologie is bijvoorbeeld als 'heilsleer', en merkt daarbij op: "Om de 'verwerkelijking en vermenselijking van God', maar dan nog altijd van *God* gaat het hem" (Barth 1976:7). Ofschoon Barth de antropologische consequenties van die heilsleer met beslistheid afwijst, beschouwt hij ook de hierin ondernomen poging om heel de werkelijkheid van de mens, dus zijn geestelijke en lijfelijke bestaan, in het middelpunt te plaatsen, als christelijk 'zakelijk' (Barth 1976:18). Als nog een pluspunt van Feuerbach beschouwt Barth het emancipatoir gehalte van de antropologisering van de theologie, waarbij het gaat om de "ontmaskering en de ineenstorting van hypostasen, machten en krachten", kortom om afgodenkritiek (Barth 1976:19).

Het zoeken naar heel de werkelijkheid van de mens - als man en vrouw - en het beoefenen van afgodenkritiek zijn thema's, die ook Irigaray en Haraway met elkaar verbinden. Irigaray beoefent afgodenkritiek echter als een kritiek van de exclusieve mannelijkheid van het moderne subject. Pas op de tweede plaats gaat het haar aarzelend erom de door haar nagestreefde goddelijkheid van vrouwen met behulp van God/het goddelijke ook weer ter discussie te stellen. Haraway - zo zou je kunnen stellen - radicaliseert dit streven tot een kritiek van de goddelijke verdubbeling van het moderne subject als zodanig.

Ter afsluiting wil ik nog eenmaal terugkomen op de door mij aan het begin gestelde vraag, namelijk wat een theologische lezing van de feministische discussie over vormen van vrouwelijke subjectiviteit oplevert. Is het voor theologen/es

mogelijk om als theologen/es aan deze discussie deel te nemen? Voor het feit, dat ik geneigd ben deze vraag positief te beantwoorden, bestaat (minstens) één fundamenteel inhoudelijk argument: in de feministische subjectontwerpen, die met post-structuralistische ideeën het debat aangaan, en in (sommige vormen van) de theologie gaat het om een gemeenschappelijke zaak, namelijk die van kritiek, relativering en decentrerend van het autonome (mannelijke) subject van de moderne tijd.

Ofschoon deze kritiek diverse vormen kan aannemen - zoals ik in deze bijdrage aan de hand van de posities van Irigaray en Haraway heb beschreven - zou ik erop willen wijzen, dat aan de door mij uitgewerkte theologische implicaties alleszins een gemeenschappelijk theologie-verstaan ten grondslag ligt. Dit is van tweeledige aard: theologie presenteert zich hier én als een aansluiten bij de gevestigde theologische traditie, én als een creatief veranderen van die traditie, derhalve als religiekritiek. Daarnaast is de (christelijke) theologie voor beide denksters geen bindend uitgangspunt van hun overwegingen, maar niet meer, maar zeker ook niet minder dan een soort hulpmiddel: een hulp bij het ontwerpen van vormen van vrouwelijke subjectiviteit.

LITERATUUR

- Barth 1960: Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich ¹1960.
- Barth 1976: Karl Barth, Ludwig Feuerbach, in: Erich Thies (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt 1976, 1-32 (oorspr. verschenen in: *Zwischen den Zeiten* 5 (1927), 11-40).
- Barth 1975: Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik VI-1, Die Lehre von der Versöhnung, Erster Teil*, Zürich ¹1975, par. 60.2, 458-531.
- Beker/Hasselaar 1981: E.J. Beker/J.M. Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, Deel 3, Christologie, Kampen 1981.
- Boer 1991: Dick Boer, *Protest tegen een verkeerde wereld, Een geschiedenis van de protestantse theologie van de 19e en 20e eeuw van Europa*, Voorburg 1991.
- Braidotti 1990: Rosi Braidotti, *Beelden van de leegte. Vrouwen in de hedendaagse filosofie*. Kampen 1990 (oorspronkelijke titel: *Patterns of dissonance*).
- Braidotti 1994: Rosi Braidotti (red.), *Poste restante. Feministische berichten aan het postmoderne*. Kampen 1994.
- Butler 1992: Judith Butler & Joan W. Scott (ed.), *Feminists Theorize the Political*. New York/London 1992.
- Feuerbach 1841/1988: Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, Stuttgart¹1988.
- Feuerbach 1843/1959: Ludwig Feuerbach, "Grundsätze der Philosophie der Zukunft" in: Wilhelm Bolin/Friedrich Jodl (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke Bd. II* (Philosophische Kritiken und Grundsätze), Stuttgart-Bad Canstatt ²1959.
- Feuerbach 1844/1960: Ludwig Feuerbach, "Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's" in: Wilhelm Bolin/Friedrich Jodl (Hrsg.), *Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke Bd. VII* (Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christentums), Stuttgart-Bad Canstatt ²1960.
- Haraway 1988: Donna Haraway, "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14 (1988) 3, 575-599.
- Haraway 1990: Donna J. Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science Technology, and Socialist Feminism in the 1980s" in: Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York 1990, 190-233.
- Haraway 1992: Donna Haraway, "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Women, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape" in: J. Butler e.a., *Feminists Theorize the Political*, New York/London 1992, 86-100.
- Haraway 1994: Donna Haraway, *Een Cyborg Manifest*. Met een inleidend essay van Karin Spaink. Amsterdam 1994.
- Hennecke 1993: Susanne Hennecke, *Vrouwelijke subjectiviteit bij Luce Irigaray en Donna Haraway*, onuitgegeven scriptie op het vakgebied politieke, sociale en culturele wetenschappen, Amsterdam 1993.
- Irigaray 1989: Luce Irigaray, *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg/B 1989 (oorspronkelijke titel: *Sexes et parentés*).
- Irigaray 1990: Luce Irigaray, "Godelijke vrouwen" in: Agnès Vincenot e.a., *Renaissance. Drie teksten van Luce Irigaray vertaald en becommentarieerd*, Amsterdam 1990, 18-34.
- Lauretis 1990: Teresa de Lauretis, "Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness", *Feminist Studies* 16 (1990) 1, 115-150.
- Nicholson 1990: Linda J. Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York/London 1990.
- Prins 1992: Baukje Prins, "Over cyborgs, perverse koppelingen en heteroglossia. Of: de ironie van een politiek manifest", *Krisis* 48 (1992), 74-87.
- Prins 1994: Baukje Prins, "Zonder onschuld: gesitueerde kennis en ethiek" in: Rosi Braidotti (red.), *Poste Restante, Feministische berichten aan het postmoderne*, Kampen 1994, 56-78.

- Schellong 1973: "Karl Barth als Theologe der Neuzeit" in: Karl Gerhard Steck/Dieter Schellong, Karl Barth und die Neuzeit, in: *Theologische Existenz heute Nr. 173*, München 1973, 42-54.
- Steck/Schellong 1973: Karl Gerhard Steck/Dieter Schellong, Karl Barth und die Neuzeit, in: *Theologische Existenz heute Nr. 173*, München 1973.

(Nederlandse vertaling: Jos Augustus)