

## DE LEGE PLEK

### EEN SYSTEMATISCHE BIJDRAGE AAN DE BEZINNING OP HET SPREKEN OVER GOD IN DE FEMINISTISCHE THEOLOGIE<sup>1</sup>

*Een ervaring als motto:*

Wie God is, dat leert het geleefde leven zelf...

Ik ben in het huisje van dominee Leputu in Turfloop, Noord-Transvaal (Zuid-Afrika), midden in de krottenwijken.<sup>2</sup> Hij is ziek, niettemin komen mensen naar hem toe om raad te vragen. We praten en we krijgen het over God. Ik vraag wie God is voor de mensen hier (zwart, straatarm, de meesten werkloos en levend in hutjes van zink en planken, veel vrouwen met kinderen, verlaten door hun mannen). Hij lacht. En zegt: 'Er is niet maar één beeld. Wie in de gevangenis zit, heeft een ander beeld van God dan wie in het ziekenhuis ligt. En wie in het ziekenhuis ligt, heeft weer een ander beeld van God dan wie werkloos is. Het hangt af van wat je overkomt als mens. Je weet het niet van tevoren. *Het zal wel blijken*'. Leputu kon het weten. Hij was in de gevangenis, hij lag in het ziekenhuis en een tijd geleden werd hij vanwege zijn radicale optreden uit zijn domineesbaan gezet.

Mijn motto verraadt mijn eigen insteek bij het thema 'God in de feministische theologie'. Feministische theologie kritiseert het traditionele vrouwen-uitsluitende spreken over God en zoekt naar nieuwe verbeelding van het goddelijke 'beyond God the Father'. In dit artikel wil ik deze nieuwe verbeelding aan de orde stellen en honoreren vanuit déze opvatting: beelden voor God hebben van doen met levensoriëntatie en niet met een overdracht van een vastliggende stand van zaken. Ze moeten niet als *beschrijvend* worden opgevat, zoals vaak in de traditionele theologische

---

1. Dit artikel is een bewerking van een lezing gehouden op 26 april 1997 te Kampen op een studiedag ter gelegenheid van het twintigjarig bestaan van de feminisatiekring aan de Theologische Universiteit te Kampen. Thema van deze studiedag was: Spreken over God als Vader - het kan ook anders!

2. In het voorjaar van 1996 was ik in opdracht van de Theologische Universiteit in Kampen drie maanden werkzaam als gastdocent aan het Theologisch Seminarie van de Uniting Reformed Church in South Africa in Turfloop Noord-Transvaal (fusie voormalige NGKA en Sendingkerk).

taal gebeurde, maar als *ostensief*, als beelden die iets zichtbaar maken, en als *persuasief*, overredend; godsbeelden wijzen ons een richting naar God en nodigen ons uit om ons leven zó vorm te geven als geleefd in een wereld, die geschapen is en ondersteund wordt door deze God. Zij vertellen ons echter niet hoe God God is, alleen wat God een mens doet.<sup>3</sup> Een mens ervaart Gods presentie in haar/zijn leven als een *onderbrekend* moment in een levensgang die zich uitstrekt naar heling. Beelden van God zijn een resonans van dat moment van onderbreking, dat zelf niet uitgebeeld kan worden. Ik kom hier in het vervolg op terug.

Feministische theologie is niet meer weg te denken uit de hedendaagse theologiebeoefening en kerkelijke praktijk. Men kan wel zeggen, dat sedert Rudolf Bultmanns programma van ontmythologisering niets in alle vernieuwingsprogramma's van kerk en theologie zoveel beroering heeft gegeven, tot zelfs de verdachtmaking van ketterij, als het programma van ontpatriarchalisering (de term is van Phyllis Trible)<sup>4</sup> van de christelijke overlevering, van de kerk, en van de hele theologie overeenkomstig feministische criteria. Naarmate de feministische theologie zich verder ontwikkelde, werd naast de vragen rondom de visie op bijbel en kerk ook de vraag naar God een belangrijk thema, dat niet geïsoleerd aan de orde kon worden gesteld, maar verweven bleek met allerlei andere vragen uit antropologie, christologie, ecclesiologie, eschatologie en ethiek. Bovendien is het niet alleen als theologisch detailprobleem te behandelen, maar moet men ook de maatschappelijke uitwerkingen van godsbeelden onderzoeken. Wat gebeurt er met vrouwen in de maatschappij, wanneer het mannelijke normatief is? Iets van deze verwevenheid zal ook in het vervolg moeten doorkomen.<sup>5</sup> In mijn bezinning op de verbeelding van het goddelijke in de feministische theologie stel ik mij de volgende opbouw voor:

1. De godsvraag als probleem van de feministische theologie
2. Uitwerking van enkele alternatieven
3. Kritische kanttekeningen
4. Een andere weg: Godsontmoeting als onderbreking
5. Slot

---

3. Vgl. W.C. Placher, *The Domestication of Transcendence. How Modern Thinking about God Went Wrong*, Louisville 1996, 197.

4. Ph. Trible, 'Depatriarchalizing in Biblical Interpretation', in: E. Koltun ed., *The Jewish Woman: New Perspectives*, New York 1976, 217-240.

5. Deze vragen zijn ook expliciet aan de orde in de studie van M. Jakobs, *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen. Die Gottesfrage in der feministischen Theologie*, Münster 1993.

## 1. DE GODSVRAAG ALS PROBLEEM VAN DE FEMINISTISCHE THEOLOGIE

Christine Janowski, Duits theologe en sinds enkele jaren hoogleraar dogmatiek in Bern, heeft eens in een artikel de bijdrage van de feministische theologie aan de theologie in deze eeuw zo geformuleerd, dat zij vooral een ernstige, en ernstig te nemen herinnering is aan de ontheiliging van de Godsnaam.<sup>6</sup>

Deze ontheiliging treedt daar op, stelt ze, waar in de christelijke traditie de vrouw en met haar het vrouwelijke onzichtbaar werd gemaakt in het religieuze en theologische spreken over God. Het gevolg daarvan was dat vrouwen behalve van sociaal-maatschappelijke en psychische onderdrukking ook nog eens slachtoffer werden van symbolische onderdrukking. Janowski wijst er op dat, waar men dogmatisch vasthoudt aan deze symbolische onderdrukking in een eenzijdig gebruik van mannelijke beelden voor God, men de kardinale fout begaat van *verwisseling van God en godsbeeld* (oftewel van ontologisering van de metafoor<sup>7</sup>). In de geschiedenis van de kerk heeft dat geleid tot een systematisch misbruik van het vadersymbool (om van het Heer-symbool maar te zwijgen) en daarmee tot de ontheiliging van de Godsnaam.

Over dat misbruik en de maatschappelijke consequenties daarvan heeft een andere Duitse theologe, Dorothee Sölle, zich indringend uitgelaten. In een artikel over de samenhang van vaderschap, macht en barbaarsheid<sup>8</sup> noemt zij de symbolische onderdrukking van vrouwen een 'verkwisting', een 'uitzuiverings- en verarmingsproces', dat ertoe leidde dat wetenschappelijke theologie een emotionele, ervaringsneutrale aangelegenheid werd. Ik denk dat ze daarin gelijk heeft. In de geschiedenis van de theologie is God ingekapseld in begrippelijkheid, in de orde van de gedachte. Buiten de academie, in de mystiek, werd vastgehouden dat in de bijbel alle spreken over God geworteld is in een levende en openende ervaring. Het gaat in de bijbel niet om het *aufklären*, het begrip krijgen van God, het gaat om onze bestaansvorm, onze door Gods openbaring in Christus geraakte bestaansvorm. Om een zekere volwassenheid in het geloof,

6. Vgl. voor het vervolg in deze paragraaf J. Christine Janowski, 'Theologischer Feminismus. Eine historisch-systematische Rekonstruktion seiner Grundprobleme', in: E. Moltmann-Wendel, *Weiblichkeit in der Theologie. Verdrängung und Wiederkehr*, Gütersloh 1988, 149-185.

7. Zo ook Catherine Mowry LaCugna in 'The Baptismal Formula, Feminist Objections and Trinitarian Theology', *Journal of Ecumenical Studies* 26 (1989) 2, 240: 'we risk forgetting that the analogy works by *dissimilarity*, not *similarity* between human and divine fatherhood'.

8. D. Sölle, 'Vader, macht en barbaarsheid', *Concilium* (1981) 3, 71-77.

namelijk daar waar het eindige, lijfelijke bestaan opgenomen wordt in discipelschap.<sup>9</sup> In de geschiedenis evenwel zijn een bepaalde begrippelijkheid, masculiene godstaal en een gehoorzaamheidscultuur met elkaar verstrengeld geraakt.

Sölle keert zich in haar kritiek op een mannelijk godsbeeld tegelijkertijd tegen de daarbijkomende implicaties van heerschappij en transcendentie. De geschiedenis van het fascisme in haar land en de rol van een christelijke gehoorzaamheidscultuur daarin maakt het haar moeilijk om over de bevrijdende God van de bijbel te spreken met het symbool van de vader. Dat symbool kan haar niet bevrijden uit de geschiedenis van haar volk en evenmin uit het seksisme van de heersende cultuur, die onderwerping vraagt aan als 'vrouwelijk' gedefinieerde rollen. Wanneer men eenmaal heeft begrepen wat het betekent dat we over God slechts in symbolen kunnen spreken, zegt ze, dan is relativering van ieder absoluut gebruikt symbool voor God een eis.

Toch wil Sölle met haar kritiek op het vadersymbool niet uitsluiten dat er elementen in zijn die niet opgegeven kunnen worden, die ook een feministische theologie niet kan ontberen. Wanneer het vadersymbool niet meer verbonden zou zijn met biologisch-sociologische machtsrollen en ons niet meer in vaste rolpatronen dwingt, dan zou een nieuw zicht op dit symbool mogelijk kunnen worden. Dan komt zicht op een andere macht, namelijk op de levenverschaffende macht van de Vadergod. Dan vertelt dit symbool dat geboren worden en sterven niet in mensenhanden ligt en dat de samenhang van ons leven rust in een verbondenheid, die we enkel tot onze schade los kunnen laten. Vader tegen God zeggen betekent dan dat we onze eindigheid en geschapenheid leren beamen. Ook andere feministische theologen wijzen op nieuwe mogelijkheden om over de Vadergod te spreken wanneer de macht en de status van aardse vaders is afgewezen. Catherine Mowry LaCugna stelt dat mannelijke beelden voor God (evenals vrouwelijke) 'should be viewed as expressions of intimacy with God, not as a determinant of the sex or bisexuality of God'.<sup>10</sup> En Elisabeth Schüssler Fiorenza wijst erop dat in de evangeliën de aandacht wordt verlegd van de vader naar het kind, dat tot paradigma wordt van

---

9. N. Lash noemt in zijn *The Beginning and the End of 'Religion'*, Cambridge 1996, 243 als paradigma voor deze bestaansvorm als discipelschap het gesprek van Jezus met de Vader in de tuin van Gethsemane, wanneer de discipelen zijn gevlucht. Daar is z.i. geen sprake van onderwerping aan een barbaarse vadergod, maar wordt in de worsteling met de eigen levensopdracht zichtbaar wie God is (vergelijk het motto aan het begin van mijn artikel). Vgl. ook Carter Heyward, *Our Passion for Justice: Images of Power, Sexuality and Liberation*, New York 1984, hfdst. 12.

10. LaCugna, 'The Baptismal Formula', 246.

het ware discipelschap, waarin alle overheersing is losgelaten.<sup>11</sup> Maar deze perspectieven nemen de noodzaak niet weg van een kritische analyse van het vadersymbool in geloof en theologie en ook niet de noodzaak om te zoeken naar andere symbolen.

Intussen heeft in onze eeuw het misbruik van het vadersymbool binnen feministisch-theologische kringen aanleiding gegeven tot een completering van dit symbool met behulp van vrouwelijke symbolen. Bijvoorbeeld de symbolen van moederlijke vader, God als moeder, Godin, Geest, Wijsheid. De eerdergenoemde Janowski laat zien dat men met de introductie van deze vrouwelijke symbolen vooral drie dingen op het oog had en heeft:

(a) vervloeiing en vervreemding van verstarde, androcentrische symboliek voor God en Jezus Christus (God wordt tot Godin; Jezus Christus tot Jesa Christa), bedoeld als een soort shocktherapie. Met de Godin wordt dikwijls dat verbonden wat men mist in het traditionele christendom: het zachte, tere, niet-autoritaire, lijf-, leven- en natuurvriendelijke, het omvattende. Aan deze alternatieve verbeelding zit ook een gevaar stelt Janowski: de vrouw dreigt vastgelegd te worden op cultureel bepaalde rollen;

(b) ze benadrukken dat vrouwen niet minder dan mannen beeld van God zijn en geven daaraan symbolisch en grammaticaal uitdrukking. Ook hier duikt volgens Janowski een gevaar op, namelijk wanneer deze symbolische uitdrukkingen zo ideologisch geformuleerd worden (bijvoorbeeld in de nadruk op de kracht tot baren en voeden, aspecten waarop bepaald niet iedere feministe wil worden vastgelegd), dat een Feuerbachiaanse religiekritiek deze formuleringen gemakkelijk ontmaskert als een eigen projectie;

(c) de zoektocht naar wat in de geschiedenis verloren ging in het religieus-theologische symboolsysteem in de verwachting dat daarin iets schuilt, dat regulatieve kracht zou kunnen hebben voor heden en toekomst. Deze zoektocht heeft onder meer geleid tot de ontwikkeling van de zogenoemde matriarchaatstheze, de hypothese dat er vóór de nu dominante patriarchale cultuur een matriarchale geweest is, en dat deze een weerspiegeling vond in een Godin als belangrijkste religieuze instantie.<sup>12</sup>

---

11. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Londen 1983, 147vv.

12. Vgl. in dit verband: Jakobs, *Frauen auf der Suche nach dem Göttlichen*, 111vv. Verder Urs Winter, *Frau und Göttin: Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt*, Göttingen 1983 en E.S. Gerstenberger, *Jahweh - ein patriarchaler Gott? Traditionelles Gottesbild und feministi-*

Problematisch is hier, behalve het gebrek aan wetenschappelijke evidentie voor het bestaan van een matriarchaat, de conclusie die men uit de godinverering meent te kunnen trekken voor de sociale plaats van de vrouw. Dit neemt niet weg dat in zorgvuldig oud- en nieuwtestamentisch onderzoek elementen zijn te vinden van een wijsheidstheologie en -christologie en een Geest- en Schechinachristologie, op basis waarvan de kerkelijk-theologische fixering op een andromorf spreken over God weersproken kan worden.

Janowski beschouwt de speurtocht naar vrouwelijke metaforen voor het godsbeeld in die gevallen als problematisch als deze inhoudt, dat het mythologisch referentiekader (een pre-jahwistisch matriarchaat) wordt verabsoluteerd en verbonden wordt met 1) een oorsprongsdenken, waaraan een norm wordt ontleend van waaruit alle vervolg in de geschiedenis kan worden gekritiseerd; en 2) een opdelen van mannelijke en vrouwelijke eigenschappen voor God. Alsof men bijvoorbeeld barmhartigheid (vrouwelijke zijde) en gerechtigheid (mannelijke zijde) tegen elkaar zou kunnen uitspelen. In dat geval herhaalt de feministische theologie (in een soort systeemdwang) zelf datgene waartegen zij terecht protesteert: de ontheiliging van de Godsnaam.

## 2. UITWERKING VAN ENKELE ALTERNATIEVEN VOOR HET VADERSYMBOL

Heel grof geschetst kan men binnen de feministische theologie de volgende benaderingen onderscheiden als het gaat om de godsvraag:

- de nadruk wordt gelegd op de vrouwelijke kanten van God zoals die in het Oude Testament zijn aan te wijzen en op de Abba-ervaring van Jezus (Helen Schüngel-Straumann, Silvia Schroer, Robert Hamerton-Kelly);
- de nadruk wordt gelegd op de profetisch-bevrijdende traditie in de Schrift zelf die de patriarchale sociale orde kritiseert (Rosemary Radford Ruether);
- men zoekt aansluiting bij de wijsheidstradities in de bijbel uit de na-exilische tijd: Spreuken, Wijsheid van Salomo, Baruch, Prediker en Jezus Sirach tegen de achtergrond waarvan de betekenis van Jezus wordt verstaan. (Voor de feministische theologie is deze wijsheidstraditie vooral belangrijk omdat ze de mogelijkheid geeft van vertegenwoordiging van het vrouwelijke in het goddelijke; Silvia Schroer, Elisabeth Schüssler Fiorenza);

- het ontologisch godsbegrip van Mary Daly: de aard van de godsvoorstelling correspondeert met de maatschappelijke waarden ('if God is male, then the male is God'). De exodus uit het patriarchaat betekende voor Daly een breuk met het christendom;
- de Godin-beweging, welke steunt op de matriarchaatsthese en waarin het vooral draait om de heelheid van vrouwen en de verbondenheid met de natuur waarin het goddelijke zich belichaamt (Carol Christ);
- de benaderingen die met betrekking tot de godsvraag de nadruk leggen op relationaliteit als het verbindende tussen God en mens.

Het is ondoenlijk binnen het bestek van dit artikel deze grote verscheidenheid aan benaderingen aan de orde te stellen. In het vervolg concentreer ik me op de laatstgenoemde groep benaderingen, omdat ik mij hiermee verwant voel en tegelijkertijd uitgedaagd tot enige kritische overwegingen.

De Leidse docente dogmatiek Kune E. Biezeveld verdedigde begin 1996 een boeiende en heldere dissertatie over *Spreken over God als vader. Hoe kan het anders?*<sup>13</sup> Zij beoogt daarin de repercussies van de feministische kritiek op het spreken over God als vader systematisch-theologisch in kaart te brengen om zo een mogelijkheid te verkennen om zowel de kritiek te honoreren als wat zij noemt de 'zeggingskracht van de traditie' vast te houden. Haar weg beschouwt ze als een derde weg, tussen de radicale weg van Mary Daly die 'God de Vader' ziet als projectie en legitimering van een patriarchale ordening, en de weg van wijlen de theoloog F.O. van Gennep in, die een pleidooi voerde voor de terugkeer van een bijbelse niet-patriarchale Vadergod. Terugkijkend op de denkweg die zij aflegt in het genoemde boek stip ik een paar punten aan:

(a) In feministische kringen is niet steeds dezelfde betekenis gehecht aan de kritiek op 'God de Vader'. Daly gaat massief te werk door de patriarchale werkelijkheid en God de Vader als één geheel te zien. Een theologe als Plaskow is genuanceerder: zij geeft de mogelijkheid aan om te onderscheiden in de bijbelse traditie tussen de neerslag van de patriarchale macht en de van Godswege verleende 'empowerment'.

(b) Meerdere theologen hebben erop gewezen, dat over 'God de Vader' weinig gesproken wordt in het Oude Testament en dat in het Nieuwe Testament Jezus' Abba-zeggen verstaan moet worden als uitdrukking van zijn vertrouwelijke, niet-patriarchale relatie tot de Vader. Niettemin heeft de opwaardering van Gods vaderschap in de christelijke traditie iedere verbondenheid van de bijbelse God met elementen uit de Kanaänitische moedergodincultus weggedrukt. Daarmee is de mogelijkheid

---

13. Kune E. Biezeveld, *Spreken over God als vader. Hoe kan het anders?*, Baarn 1996.

van enigerlei positieve waardering van natuur, lichamelijkheid, het gewone leven, afgesneden. Biedt de traditie andere mogelijkheden om over God te spreken die deze ervaringen wel kunnen opnemen? In dit verband vraagt Biezeveld zich af of de zeggingskracht van de leer van de triniteit mogelijk in andere woorden dan de mannelijke en hiërarchische van de traditie kan worden uitgedrukt.<sup>14</sup>

(c) Dit laatste punt vereist duidelijkheid over de aard van godstaal en daarover gaat Biezeveld zich dan ook vervolgens buigen. Godstaal is - zegt ze met McFague en Ricoeur - op te vatten als metaforische taal. Dit helpt om zowel de afstand tussen godstaal en de werkelijkheid van menselijke ervaringen als de afstand tussen godstaal en het wezen van God vast te houden. Taal is verworteld in de werkelijkheid, maar is anderzijds vrij in het creëren van een nieuwe betekenis. Dat kan - in metaforische godstaal - een nieuw zicht op God betekenen, zij het dat een metafoor voor God nooit samenvalt met Gods wezen. Zo bekeken ontstaat godstaal uit menselijke ervaringen, maar scheidt ze in haar ontstaan een verrassende, verrijkende of soms zelfs schokkende afstand tot die ervaringen.

(d) Biezevelds eindconclusie in haar onderzoek is, dat het woord 'vader', ook als het voor de bijbelse God wordt gebruikt, niet onttrokken kan worden aan de eeuwenlange patriarchale connotaties ervan. Het zien van de godstaal als metaforische taal opent de mogelijkheid tot nieuwe godstaal, waarin ook ervaringen van vrouwen worden benoemd. Als theologisch criterium van godstaal kan volgens Biezeveld de leer van de triniteit worden ingezet. Vanuit de trinitarische godsvoorstelling kan over God de Vader worden gedacht anders dan over een patriarchale God. Het interrelationele karakter van de triniteit zet de speelruimte uit voor alternatieve beelden voor God.

---

14. In een recent artikel beproeft Biezeveld nog een andere mogelijkheid door in navolging van de joodse denker Howard Eilberg-Schwartz te onderscheiden tussen mannelijkheid en vaderschap om aldus een weg te banen naar een spreken over God als vader in termen van intimiteit en nabijheid in plaats van in termen van patriarchale macht. Met dit onderscheid komt de mogelijkheid in zicht van een fundamenteel-kritische functie van godstaal. De in haar proefschrift gedane waarneming dat metaforen in ons leven van alledag een inbrekende, verrassende en verwarrende werking kunnen hebben, verbindt Biezeveld in dit artikel met de kritische functie van godstaal. Mijn indruk is dat haar visie hier overeenkomsten laat zien met wat ik verderop naar voren zal brengen onder het kernwoord 'onderbreking'. Zie K.E. Biezeveld, 'The Body of God: A Key for Unlocking Male Monotheism?', in: Jonneke Bekkenkamp en Maaïke de Haardt eds., *Begin with the Body. Corporeality Religion and Gender*, Leuven 1998, 183-200.



(e) Biezevelds aanzet houdt dus in dat zij iets verwacht van de inzet bij het concept van de triniteit. Zij volgt daarin vooral de vorig jaar overleden theologe Catherine Mowry LaCugna die een lijvig boek schreef over *The Trinity and Christian Life*.<sup>15</sup> Een soortgelijk denken kan men vinden bij een andere, niet door Biezeveld aan de orde gestelde systematisch theologe, de Amerikaanse Elizabeth Johnson. Zij schreef een boek onder de titel *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*.<sup>16</sup> Over beider werk maak ik hier enkele opmerkingen:

Ontpatriarchalisering van het spreken over God is volgens deze theologes mogelijk door aan te knopen bij de zogenaamde leer van de triniteit. Die leer gaat terug op het dogma van de Drie-enige God: Vader, Zoon en Geest. Dat dogma van de Drie-enige ontbrandde in de oude kerk aan de vraag naar de verhouding van Jezus en God. Was het werkelijk aanvaardbaar deze Jezus in verband te brengen met God? Het dogma diende om tot uitdrukking te brengen dat de levende God in en door Jezus Messias sprak tot mensen, hen heelde en kracht gaf.

In de uitwerking tot een theorie van die nabijheid van God in Jezus heeft men veel moeite gehad de bijbelse connotaties vast te houden. Vreemde speculaties ontstonden rond dit geloofsinzicht. Of men sprak (westerse kerk) over Vader, Zoon en Geest als voorstellingen waarachter de wezenlijke God schuilging. Of men sprak (oosterse kerk) over de triniteit als een hiërarchische constellatie waarbij Zoon en Geest ondergeschikt waren aan de Vader.

Ik ga hier verder voorbij aan de details van alle ingewikkeldheden in de discussie over de triniteitsleer. Ik leg de vinger nu bij het punt waar het de genoemde theologes om gaat in hun aansluiting bij deze leer. Zij zeggen: de leer van de Drie-enigheid leert ons om van God als persoon te spreken en niet man-vormig. Er zitten bij alle vervormingen essentiële waarheden in verborgen, die we naar boven kunnen halen om op een nieuwe manier over God te leren spreken. Dat betreft vooral het al in de oude Kerk aanwezige inzicht, dat God niet allereerst een wezen in zichzelf is, maar fundamenteel een persoon in relatie. God de Drie-enige als samenspel van relaties maakt duidelijk wat de bestemming is van een mens, namelijk om te leven in een authentieke gemeenschap met God, met

---

15. *God For Us. The Trinity and Christian Life*, New York 1991. Een samenvatting van de thematiek van dit boek vindt men in C. Mowry LaCugna, 'God in Communion with Us' - The Trinity', in: C. Mowry LaCugna ed., *Freeing Theology. The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, New York 1993, 83-114.

16. Elizabeth Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1993.

anderen, met al Gods schepselen. Niet autonomie, maar in betrekking staan maakt het wezen van ons menszijn uit als beeld van God. Dat het tot het wezen van God behoort in relatie te staan, impliceert dat de christelijke gemeenschap moet worden opgevat als een *ikoon* van Gods drie-enig leven. In de doop wordt dit bevestigd. Blijft staan dat dit relationeel spreken over de Drie-enige God nog steeds gebonden is voor minstens twee derde aan mannelijke beelden: Vader en Zoon.

Elizabeth Johnson zoekt daarvoor een oplossing door in de Schrift naar vervangende metaforen te zoeken voor Vader, Zoon en Geest. Zij keert daarbij de orde van het dogma om, ze begint bij de derde persoon in de triniteit, de Heilige Geest. Aldus zet ze in bij de ervaring van God in de geschiedenis en stelt ze zo een theologie van de Drie-eenheid voor die begint bij de Geest, de meest directe ervaring van God, en vervolgt met de Wijsheid waarvan Jezus de concrete manifestatie in de wereld is, om ten slotte de moedermetafoor voor God te gebruiken als grond van alle leven. Zo weerspiegelt bij beide theologes de herneming van de triniteit het feministisch ideaal van een gemeenschap van gelijken. In plaats van een dorre theorie te zijn wordt dit triniteitssymbool tot paradigma voor het dagelijks leven van mensen. Het laat zien, dat relationaliteit het hart van de werkelijkheid vormt en keert een denken vanuit vastgelegde opposities om tot een denken in veelheid. Zo wijst het symbool van de triniteit de weg naar een samenleving waarin ieder gelijkwaardig is met respect voor ieders eigenheid.

### 3. KRITISCHE KANTTEKENINGEN

Met Janowski ben ik het eens dat een completeren van het godsbeeld van de vader met vrouwelijke beelden ons voor problemen stelt. Het lijkt me dat invoeren van vrouwelijke beelden voor God als correctief onvoldoende verdisconteert wat het betekent dat het beeld van een patriarchale vader in onze cultuur geen zeggingskracht meer heeft. Wat is dat eigenlijk voor een plaats, 'beyond God the Father'? Een oud spreekwoord zegt: 'Waar niet(s) is, verliest de keizer zijn recht'. Met een variatie kan men zeggen: 'Waar niet(s) is, verliest de Vader zijn recht'. Zijn wij, vraag ik me af, al diep genoeg doorgedrongen in de betekenis van de lege plek onder ons die de autoritaire Vadergod achterlaat? Wat is dat 'niets' waar deze patriarchale God niets meer te halen heeft? Om inzicht te hebben in het karakter van deze lege plaats 'beyond God the Father' moet men wel weten, wat vrouwen precies hebben losgelaten na hun eeuwenlange toe-eigening van dit beeld. Want het kan toch niet anders dan dat ondanks alle

marginalisering vrouwen de symbolisering van God als vader op een andere manier hebben toegelaten dan mannen. Hebben wij al voldoende zicht op de manieren die vrouwen in de geschiedenis hebben gevonden om te overleven met dit beeld? (Terzijde: ik denk nu even aan incest-slachtoffers wier beeld van God de Vader pijnlijk doortrokken is van negatieve ervaringen met aardse vaders.) En is die eigen beeldvorming niet al een eerste begin van deconstructie (geweest) en moeten we dat niet expliciteren voordat wij naar nieuwe beelden zoeken? Halen wij anders met onze nieuwe beelden niet onder een andere vlag weer binnen wat eerder werd afgezworen? Misschien, opper ik, zijn we met onze nieuwe beelden de concreetheid aan het ontlopen van de beschadiging die vrouwen hebben opgelopen aan het beeld van de autoritaire Vadergod. Ik vermoed dat waar eenvoudig het moederbeeld het vaderbeeld vervangt, vrouwen opnieuw dreigen te worden vastgelegd op datgene waarop de patriarchale God zijn rechten liet gelden: oorsprong, onwrikbare statische orde.

Ik deel Janowski's mening dat 'heil' van Godswege in andere beelden dan dat van de autoritaire vader en dat van de oermoeder moet worden gezocht. Ik zal verderop proberen duidelijk te maken dat dat 'heil' of die heling alles te maken heeft met onderbroken worden in plaats van met teruggeleid worden naar je oorsprong.

Ook Biezeveld onderstreept de mening dat een metafoor voor God nooit samenvalt met Gods wezen. Tegelijkertijd signaleer ik bij haar een spanning in de verhouding tussen conceptuele taal en metaforische taal. Conceptuele taal zoals het triniteitsconcept kan ons helpen om het niet-patriarchale karakter van de bijbelse God voor ogen te houden. Wel blijft Biezeveld hier terughoudender dan LaCugna en Johnson omdat ze zich bewust is van het gevaar van een overtrokken speculatie. Daarom tracht ze dieper door te dringen in het karakter van godstaal door met behulp van het werk van met name Sallie McFague het metaforisch karakter ervan te laten zien en te wijzen op modellen als een ordeningsmogelijkheid die minder vastleggend is dan conceptuele taal. Maar als Biezeveld McFague's uitleg van het moedermodel kritisch evalueert, vooral in verband met de panentheïstische strekking daarvan, doet zij een beroep op het concept van een transcendente Verbondsgod, die in vrijheid een relatie aangaat met een van zich wezenlijk onderscheiden schepping. Aan de ene kant lijkt bij haar het karakter van godstaal als metaforische taal voortijdige fixaties in conceptuele taal te verhinderen, aan de andere kant lijken de criteria voor aanvaardbare metaforen toch door het conceptuele denken te moeten worden aangereikt. Ik vermoed dat de verantwoording van de nadruk op de goddelijke transcendentie - welke laatste ik mét Biezeveld belangrijk acht - in de kiem aanwezig is waar zij spreekt (in de 'Eindba-

lans') over de noodzaak van een kritische functie van godstaal verbonden met de nadruk op de van Godswegen ons verleende 'empowerment' jegens patriarchale verdrukking.

Veel sterker dan bij Biezeveld vinden we bij LaCugna en Johnson uitgewerkt, dat onze verbeelding zich moet voegen naar het concept van de triniteit.

Mij lijkt dat te veel eer voor het conceptuele denken. Immers, een concept kan geen verbeelding oproepen, het kan slechts het gegevene ordenen en verhelderen. De aantrekkingskracht van dit concept, hebben we gehoord, zou zijn dat het wijst op God als 'being in communion'. De volmaakte betrekkingen in de triniteit zouden model kunnen worden voor de kwaliteit van onze betrekkingen en voor onze verbeelding van het goddelijke. Afgezien van het feit dat je de verbeelding van het goddelijke niet aan de leiband kunt leggen van een theologisch concept, denk ik dat het triniteitsdenken van de traditie zich moeilijk laat loswikkelen uit de begripkaders waaraan het zijn symboolwaarde heeft ontleend - en dat nog steeds doet - teneinde geoperationaliseerd te worden tot een nieuwe visie op de bestemming van het menszijn. Bovendien werkt het trinitarisch model sterk generaliserend en kan het het bijzondere en unieke van een individueel tasten naar taal voor God niet dienen.

Ik wil niet beweren dat wij het triniteitsdenken moeten afstoten. Het maakt duidelijk dat mensen niet anders kunnen leven dan in een symbolische orde, in allerlei soorten betrekkingen. Wij doen niet anders, wij bevinden ons altijd in verbanden, maar tegelijkertijd zijn wij ook medeverantwoordelijk voor wat daarin niet deugt of ontspoot, in micro- en macroverbanden. Daarom denk ik dat het goed is om nog een ander motief uit de traditie naar voren te brengen, dat binnen de gegeven symbolische orde conflictuerend en shockerend rondgaat, dat ons wil initiëren in de ervaring van de God die alles nieuw maakt. Ik bedoel het motief van de *onderbreking*.<sup>17</sup> Ik beweeg me daarmee niet eens ver weg van het genoemde triniteitsdenken, maar sluit me in plaats van bij het dogma als concept aan bij het dogma *in actu*, als verwijzing naar de pragmatiek van het goddelijk handelen. Is triniteit *bijbels* gezien niet een breking te noemen? De Zoon wordt gezonden door de Vader. En de Geest gaat uit van de Vader en - dit alleen volgens het Westen - ook van de

---

17. Ik laat me hierbij inspireren door theologen als J.B. Metz, D. Tracy en ten onzent O. Noordmans. Vgl. J.B. Metz, *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile*, Gütersloh 1981; D. Tracy, *On Naming the Present: God, Hermeneutics and Church*, New York, 1994; O. Noordmans, *Herscheping. Verzamelde werken van dr. O. Noordmans*, dl. 2, Kampen 1978, 214-322.

Zoon. De *communio* lijkt me is geheel en al gestempeld door het 'uitgaan van', een scheppende alles-vernieuwende beweging. Dat kan men er geen moment van losmaken. De God van de bijbel is daaraan herkenbaar: aan dit uitgaan om scheiding te maken tussen de mens en datgene wat haar/hem schendt. In de traditie, zowel in het Westen als in het Oosten, lijkt dit element van 'uitgaan van' bij alle synthetisering (de Geest als synthese van de Vader en de Zoon) te veel uit het oog verloren. Het verhaal dat de bijbel vertelt over de trinitarische betrekkingen is niet een verhaal waarin het werk van de Zoon en van de Geest zich probleemloos ontrolt uit het werk van de Vader. Van de theoloog Noordmans heb ik geleerd dat de bijbel spreekt van een gebroken godsbegrip: over een God die zich laat breken omwille van een gebroken wereld. Juist in die breking ligt de continuïteit van Gods goedheid, niet in een ongebroken harmonieuze presentie van een 'being in communion'. Er is, zegt Noordmans, een 'meervoud' in God; er wordt gesproken over een God die spreekt en zwijgt, die komt en gaat, die troost en waait waarheen Zij wil. De bijbel laat zien dat de kloof tussen de Vader en de Zoon, en tussen de Zoon en de Geest, die door geen menselijke speculatie kan worden gedicht tot een harmonieus geheel van betrekkingen, juist het heil voor de mens in zich draagt. Het kon daarom wel eens zijn dat de ervaren discontinuïteit tussen het spreken van de Vader, het komen van de Zoon en het troosten van de Geest een nog onbenut potentieel inhoudt voor onze verbeelding van het goddelijke, zonder daarbij terug te vallen in de genoemde valkuilen van ontologisering en identificatie, die het mysteriekenarakter van de goddelijke werkelijkheid tenietdoen. Die discontinuïteit wijst erop dat Gods spreken, komen en troosten niet naadloos in elkaars verlengde liggen. Het maakt duidelijk dat aan de goddelijke presentie iets kleeft van 'in het voorbijgaan', en dat daarin juist het heil verborgen ligt, en niet in een ons determinerend causaliteitsbeginsel achter alle dingen of in een harmonieus overkoepelend kader, waarin wij ons kunnen koesteren. Een stem die roept, een lichte bries, een vinger die schrijft in het zand, een woord aan het kruis, een blik: enkel uit deze vluchtige gestalten, die komen en gaan, komt kennis van Godswege te voorschijn. Het heil dat in deze inbrekende presentie van Godswege verscholen is, heeft te maken met het vinden van een nieuwe oriëntatie, een nieuwe levensrichting, en niet met bevestiging van onze waarden en ordeningen. Deze presentie wordt ervaren door de mens als een onderbreking van haar/zijn leven, waarin zij/hij tot een ontdekkend wezen wordt, en zelf scheppend het eigen leven ter hand neemt. Heil ontvangen betekent dan afstand doen van wat het leven gevangen houdt. Het wil zeggen dat een mens wordt losgewikkeld uit de bestaansvoorwaarden, die zij/hij niet zelf gekozen heeft. Zoals Jezus de

vrouw die overspel had gepleegd (Joh. 8) heenzond, haar plaatsend in een nieuwe ruimte waarin zij haar leven nu zelf ter hand kan nemen, in de ruimte van de vergeving.

In het vervolg werk ik dit motief van de onderbreking nog wat nader uit en geef ik enkele voorbeelden.<sup>18</sup>

#### 4. EEN ANDERE WEG: GODSONTMOETING ALS ONDERBREKING

Ik begin met een werkomschrijving te geven van wat ik versta onder Godservaring als onderbreking van Godswege (ontleend aan Karl Rahner).<sup>19</sup> Onder Godservaring versta ik niet een bijzondere ervaring naast andere, zoals bijvoorbeeld de ervaring van pijn ligt naast de ervaring van het zien van een schilderij. De Godservaring beschouw ik als de laatste diepte en radicaliteit van iedere persoonlijke ervaring (van liefde, trouw, hoop enzovoort) en daarmee is deze ervaring een heelheidservaring, waarin alles in een mens meedoet.

Godservaring is heel concrete ervaring, zij het dat het 'gebeurt' als het onzegbare van een concrete ervaring van alledag. Het is een schepend moment, een moment van onderbreking waarin God en mens beiden betrokken zijn zonder dat de één over de ander heerst. Denk bijvoorbeeld aan het verhaal van de bloedvloeiende vrouw die Jezus' kleed aanraakt (Marcus 5, 25vv.). Zij raakt Jezus aan en wordt gezond. Dit moment van onderbreking zelf is nauwelijks in taal vast te houden, het is niet meer dan een vluchtige aanraking onderweg. Dit moment gaat ook weer voorbij, maar heeft de werkelijkheid volkomen getransformeerd. Het is hier niet uit te maken of dit moment door een goddelijk subject wordt geconstitueerd of door een menselijk subject. Het hele subject/object-schema is hier niet meer adequaat en wordt in deze interactie overstegen. Dit niet-talige schepende moment kan in talloze beelden worden aangeduid, achteraf.

---

18. Het motief van de onderbreking heeft diepe wortels in het spreken van Schrift en traditie. Het heeft dan te maken met de *intercessio*, het tussen beide komen van Jezus voor de zijnen (vgl. 1 Joh. 2,1; Hebr. 7, 25; Rom. 8, 34). Ik vermoed, dat in de wijze waarop dit motief thans in postmodern-georiënteerd denken wordt herijkt sprake is van een uitreding of exodus, die tegelijkertijd een intocht inhoudt in (of terugkeer naar) een nieuw, eigen en authentiek gekozen leven, 'uit vrije wil' (zie het literaire voorbeeld van onderbreking aan het slot van dit artikel). Het is duidelijk dat de mogelijkheden en implicaties van dit motief voor de bezinning op de godsvraag vragen om vervolgonderzoek.

19. Zie voor een uitvoeriger beschrijving hiervan N. Lash, *Easter in Ordinary. Reflection on Human Experience and the Knowledge of God*, Londen 1988, 242-251.

Maar al die beelden zullen één voor één iets vertellen van een onderbroken worden. In deze onderbreking zien we een vrouw uit de omknellingen treden van een religieus systeem, dat haar onrein maakt en zo vastlegt. De onderbreking is een daad van verzet van een mens die lijdt.

De onderbreking zelf kan dus niet worden benoemd in taal. Zij houdt het karakter van een geheim, een scheppend moment. Een scheppend moment laat zich niet in-orderen in taal, er kan slechts naar worden verwezen. Men kan deze onderbreking niet in procesmatige taal benoemen. Deze onderbrekingen komen ook niet van boven of van beneden: ze kunnen niet worden benoemd in taal die op ruimtelijke indeling berust. Er kan enkel naar worden verwezen in categorieën als liefde, solidariteit, herinnering, die zich niet slechts het gelukke, maar ook het mislukte, niet alleen het verwerkelijkte, maar ook het verlorene herinnert, en zich zo keert tegen het overwinningskarakter van het geworden en het bestaande. Men denke hier aan Metz' spreken over de christelijke *memoria passionis* als 'gevaarlijke herinnering', in welke lijdensherinnering tegelijkertijd een morele fantasie ontwaakt die toekomst opent voor lijdenden en wanhopigen vandaag.<sup>20</sup>

Veel verhalen in de Schrift spreken van de onderbreking als het komen aan een grens, waar een mens haar/zijn leven ervaart als ten einde, en als zonder oriëntatie: Hagar, Elia. In deze situatie wordt een 'gezicht' van God ontvangen. Dit 'gezicht' komt en gaat. Het is er slechts 'in het voorbijgaan'. Maar dit beeldloos voorbijgaan van deze onderbreking is als een aardverschuiving. Wie het overkomt, onthoudt het voor de rest van haar/zijn leven. Je onthoudt een gezicht niet door er in te kijken, maar als het voorbij is gegaan. Zoals dat gezicht van dat meisje uit die film over Westerbork, in de trein die wegrijdt naar de dood. En de herinnering aan dat moment geeft het leven richting. Je weet welke weg er gegaan moet worden.

### *Onderbreking als verwijzing naar het heilige*

Ik sluit deze paragraaf af met een literair voorbeeld, dat nog eens op een andere manier duidelijk kan maken wat er op het spel staat in 'Gods-ontmoeting als onderbreking'.

In de roman *Zandkastelen* van de Zuid-Afrikaanse schrijver André Brink<sup>21</sup> gaat het over het leven van een blanke Zuid-Afrikaanse jonge vrouw, Kristien, afkomstig uit een conservatief milieu. Tegen de wil van

20. Zie bijvoorbeeld J.B. Metz, 'Toekomst vanuit de herinnering aan het lijden. Een hedendaagse vorm van verantwoording van het geloof', *Concilium* 8 (1972) 6, 5-21.

21. André Brink, *Zandkastelen*, Amsterdam 1996.

haar vader in heeft ze zich aangesloten bij het United Democratic Front, en als het leven gevaarlijk wordt, wijkt ze uit naar Engeland, zwerend dat ze nooit terug zal keren ondanks de roep van het bloed. Het boek beschrijft haar terugkeer. Aanleiding daarvoor is een telefoontje van haar zus Anna met de mededeling dat haar oma er heel ernstig aan toe is na een vreselijke brandstichting in haar huis. In feite is het oma die Kristien naar Zuid-Afrika terugroept. De nacht voor het telefoontje droomt Kristien dat plotseling haar oma binnenkomt, zittend op de rug van een grote vogel. Oma is de gestalte die staat tussen de vlucht van Kristien en haar opnieuw zich toe-eigenen van haar land. De stervende oma geeft haar haar land terug door in een mengeling van waargebeurd en fantasie eindeloos te vertellen over de oermoeders van Kristien. Maar daarmee wordt Kristien niet teruggeleid naar haar oorsprong. Dat wordt bevestigd in de gebeurtenissen rond oma's dood. Wakker wordend na haar wake bij de dode oma, bemerkt Kristien dat ze is verdwenen. Bij haar grafsteen ontmoet Kristien oma. En als ze zegt dat ze haar mist, zegt oma: 'Je hebt me nu toch. Ik zal altijd hier zijn. Tenzij je natuurlijk besluit om weer de benen te nemen.' En Kristien blijft. De lezer hoort haar zeggen: 'Ik heb gekozen voor dit land, niet omdat ik er geboren ben en het als mijn lot zie om er te blijven, maar omdat ik ben weggegaan en toen ben teruggekomen en er nu uit vrije wil ben. Misschien is het voor het eerst in mijn leven niet een besluit dat me van buitenaf, door de omstandigheden, is opgelegd, maar één dat vorm heeft gekregen in mijn binnenste, als een kind in de baarmoeder. En dit zal ik niet verloochenen, het is van mij.'

In het verhaal doodt Anna, Kristiens zuster, in haar angsten en frustraties haar echtgenoot en kinderen en slaat dan de hand aan zichzelf. Kristien weigert deze weg van de chaos te gaan. Haar oma is een ster, een verwijzing naar de voorbijgaande en altijd weer terugkerende goddelijke presentie die haar richting wijst.

Een laatste citaat waarin Kristien al haar oermoeders en zusters oproept:

Te lang al worden de vrouwen van mijn stam, van alle stammen, gedwongen tot lijden en tot rebelleren in de kleine besloten ruimte die hun wordt toegestaan door de machtige mannen die het in de wereld voor het zeggen hebben; ik ben niet van plan om weg te lopen op zoek naar een schaduw; of mezelf in een boom te veranderen; of begraven te worden in de stront, mijn naam te borduren op een lief klein lapje, en vooral niet om mijn woede te koelen door mijn hele gezin uit te roeien, mezelf inbegrepen. Ik begrijp die woede; mijn God, ik begrijp hem juist heel goed! Maar het mag niet nog eens gebeuren ... ik ga met anderen samenwerken om een wereld mogelijk te maken ... waarin het niet langer onvermijdelijk is om alleen maar slachtoffer te zijn... Er zijn keerpunten die niet het eind van de hoop aanduiden, maar juist het begin.



Ook in dit verhaal is de onderbreking een verwijzing naar het heilige, het goddelijke dat niet te grijpen is, dat verdwijnt en komt, dat een aardverschuiving teweeg brengt in het leven en dat een mens, getekend en wel, in de herinnering aan dit voorbijgaan een nieuwe richting wijst in het leven.

## 5. SLOT

Een paar afsluitende opmerkingen:

Ik heb willen wijzen op de onderbreking als motief om vandaag over God te spreken op zo'n manier dat vrouwenervaring niet wordt uitgesloten. Ik heb dit motief ingebracht als een noodzakelijk alternatief naast (niet in de plaats van) het overzichtelijk verhaal dat een concept als de triniteit biedt, dat in mijn ogen beklemmend kan werken en geen nieuwe richting kan wijzen.

Het motief van de onderbreking geeft toegang tot nieuwe ervaringen van vrijheid en gemeenschap en roept een veelheid aan verbeelding daarvan op. Deze verbeelding ontspringt aan en vindt haar grens in de lege plek, in het niet te verbeelden geheim waarin God in onze wereld present is.

Ik heb met mijn voorbeelden erop willen wijzen dat juist de twijfel en het verzet tegen de almachtige vaders, c.q. het heersende religieuze en politieke systeem, groeimoment is naar een ander godsverstaan en dat het daarom verstandig is om niet te snel voorbij te lopen aan de manier waarop het Vaderbeeld werd toege-eigend. Nader onderzoek naar deze toe-eigening en de daarin al aanwezige deconstructie ten opzichte van mannelijke beeldvorming lijkt mij dan ook van belang.

God is waar wij plotseling tegenaan lopen. Een grens, een scheur in onze werkelijkheidservaring. Een ster die een richting wijst. Onze beelden van God kunnen niet anders doen dan - veelvoudig - die richting verbeelden. Het vernieuwde besef hiervan hebben we te danken aan onder meer de bijdrage van de feministische theologie.