

Manuela Kalsky
ACHTERHOEDEGEVECHTEN EN HEDENDAAGS VERLANGEN NAAR
HET GODDELIJKE

Voorbij de transcendentie van de verzoeningsleer

Geen twijfel mogelijk, er is een hernieuwde interesse voor religie te constateren - of minder eufemistisch uitgedrukt: er is sprake van een ware reli-hausse. Ook in mijn eigen vriendenkring is het 'engeltjes-trekken'¹ na het eten geen raar verschijnsel meer. En het lastige is, je kunt 'dit' niet zo maar als 'flauwekul' naast je neerleggen, want het is de uitdrukking van het oprechte zoeken naar zin in een bestaan dat op de vulkaan van het nihilisme danst. Dat klinkt dramatisch en dat is het ook. Want er is niet alleen maar een druk-druk-druk syndroom als resultaat van een 24-uurs economie. Er is ook een schrikbarende (spirituele) leegte, het beruchte zwarte gat dat plotseling, ondanks alle uiterlijke welvaart zó aantrekkelijk lijkt dat je erin springt. En het zijn niet alleen maar oudere mensen die de prestatie maatschappij niet meer aankunnen. Ook jonge mensen stuiten op de grenzen van de maakbaarheid van hun bestaan: één op de tien scholieren lijdt aan depressies! Materiële welvaart en spirituele armoede schijnen dicht bij elkaar te liggen. Als wij de kranten en het cursusaanbod van Oibibio mogen geloven, dan is menig manager op zoek naar spirituele groei. Is het in zo'n situatie verbazingwekkend dat God een kassucces is?

Er is duidelijk behoefte aan een nieuwe eigentijdse invulling van transcendentie. Je zou denken: er is dus werk aan de winkel voor kerken en theologen. Maar in plaats van serieus in te gaan en te reflecteren op dit eigentijdse verlangen naar zingeving, staan velen argwanend aan de zijlijn te kijken en levert men binnenkerkelijke achterhoedegevechten over iets, waarvan menig theoloog/theologe dacht dat het al onder het stof der eeuwen begraven lag: de klassieke verzoeningsleer. In het nu volgende wil ik de vraag naar een hedendaagse invulling van transcendentie verbinden met de kwestie van de verzoening. Het kerkelijke debat over de klassieke verzoeningsleer grijp ik aan om duidelijk te maken welke opvatting van transcendentie vandaag volgens mij niet meer mogelijk is en waarom niet. Daarna zal ik een poging wagen om met behulp van recente theologische inzichten tot een aanzet voor een nieuwe invulling van transcendentie te komen.

De klassieke verzoeningsleer

Gedurende het voorjaar van 1998 was 'Verzoening' binnen theologenkringen een 'hot item'. Het was het thema van de oecumenische kerkendag, die in april in Kampen werd gehouden. Al geruime tijd voor de daadwerkelijke manifestatie hield de discussie over dit thema vooral de protestantse gemoederen bezig. De nieuwtestamenticus Cees den Heyer, als hoogleraar verbonden aan de theologische universiteit te Kampen, had een boek over verzoening geschreven. Hierin stelt hij dat de klassieke verzoeningsleer hem niet meer kan inspireren. Zijn zoektocht naar de historische Jezus heeft hem naar eigen zeggen steeds meer moeite met de christologische dogma's opgeleverd, dus ook met de leer over de verzoening. Waarom? Omdat de leerstellingen die gedurende de christelijke traditie over een bepaald theologisch thema geformuleerd zijn, bijbels-theologisch vaak onhoudbaar blijken. Er is niet één systematisch-theologische leer over verzoening in de bijbel te vinden, maar een hoeveelheid aan verhalen, waarin Jezus laat zien wie God is. Volgens Den Heyer is Jezus geloof in God 'voorbeeldig' en inspireert het mensen 'soms aarzelend en soms opgewekt, de weg van verzoening te gaan.'² Deze ontboezeming ontketende een rel in protestants Nederland. Zijn

theologische inzichten waren voor theologen die vertrouwd zijn met het nieuwste onderzoek naar de historische Jezus niet nieuw. Al geruime tijd is een herbezinning op verschillende theologisch-dogmatische standpunten gaande, mede dankzij de nieuwe vondsten van Qumran en Nag Hammadi. Al diegenen echter die vanuit gelovig oogpunt de verzoeningsleer als het hart van het christendom beschouwen, schreeuwden moord en brand. Den Heyer werd, net als jaren geleden de eveneens gereformeerde theoloog Herman Wiersinga³, in het verdomhoekje geplaatst. De aanval kwam niet alleen van de rechter vleugel binnen de Samen-op-weg-kerken. Zelfs de 'middenorthodoxie' meende voor het zielenheil van deze in hun ogen afvallige te moeten bidden.

Hoezeer het ook menig progressief theoloog en theologe mag verbazen, de discussie over de verzoeningsleer behoort nog niet tot het verleden. Laat ik eerst nog even opfrissen, waar het in de klassieke verzoeningsleer ook weer om ging.

In het jaar 1098 verscheen het door Anselmus van Canterbury geschreven boek *Cur Deus Homo*. Met behulp van in zijn tijd gangbare feodale ideeën over 'genoegdoening' en 'eer' ontvouwt hij hierin zijn antwoord op de vraag waarom God mens werd: de leer van de verzoening.⁴ Anselmus voert daarin een God ten tonele die in de naam van zijn liefde voor de wereld zijn zoon Jezus Christus aan het kruis opoffert⁵, plaatsvervangend ter genoegdoening voor de zonden van de mensheid. Jezus Christus die hij in de lijn van het dogma van Chalcedon als de unieke incarnatie van God beschouwt, waarlijk mens en waarlijk God, lost de erfzonde der mensen in, die door de zondeval van Eva in de wereld kwam. In gehoorzaamheid en zelfopofferende liefde onderwerpt de zoon zich aan de wil van de Vader die op deze manier streng, maar rechtvaardig, zijn eer en de heersende (patriarchale) orde handhaaft. Vervolgens laat deze God de gekruisigde zegevieren, door hem uit de dood te laten opstaan. God is, als wij de klassieke verzoeningsleer mogen geloven, de almachtige transcendent heerser die onder het mom van liefde zijn alles controlerende macht tentoonspreidt.

Vanuit verschillende theologische visies is op dit theologische concept van verzoening kritiek geuit. Ik wil dit in het vervolg vanuit feministisch-theologisch perspectief doen. De kritiek zal duidelijk maken dat op de achtergrond van deze verzoeningsleer een opvatting van transcendentie staat die onhoudbaar is geworden. Laat ik beginnen met het Godsbeeld.

De transformatie van God de Vader

Al meer dan twintig jaar geleden wees de Amerikaanse theologe en filosofe Mary Daly op de onzalige werking van een uitsluitend op mannelijke metaforen gebaseerd Godsbeeld. In een vlijmscherpe analyse toonde zij in een door mannen gedomineerde samenleving het verband aan tussen de macht van een autoritaire Vader-God en de macht van aardse vaders. Haar conclusie luidde: 'Als God mannelijk is, dan is het mannelijke God'. Daly's inzicht gaf vrouwen de mogelijkheid hun maatschappelijke en religieuze werkelijkheid seksespecifiek te analyseren. Het maakte vrouwen zich ervan bewust, dat een uitsluitend mannelijk Godsbeeld hun positie als vrouw onvoldoende positief kon representeren. In maatschappelijk en politiek opzicht betekende het de goddelijke sanctionering van de status van tweederangsburger van vrouwen. En in persoonlijk opzicht ontnam het vrouwen de mogelijkheid zichzelf en hun lichaam te zien als geschapen naar het beeld van God en zo een positieve (lichamelijke) identiteit op te bouwen.

Het androcentrisme in de joodse en christelijke traditie is vanuit feministisch perspectief gedurende de afgelopen vijftig jaar uitvoerig bekritiseerd. Het seksespecifieke karakter van zowel bijbels-theologische als ook dogmatische uitspraken kwam aan het licht. Een speurtocht naar nieuwe beelden voor God begon. Terwijl sommigen binnen de joodse en christelijke bijbelse traditie naar vrouwelijke metaforen van God speurden, gingen anderen op zoek naar buitenbijbelse bronnen die inspirerend voor de spiritualiteit van vrouwen konden zijn. Deze laatstgenoemden koesterden geen hoop meer dat er binnen het christendom ruimte voor een inclusief godsbeeld zou zijn dat zowel mannelijk als vrouwelijk in zich wist te verenigen. Hun speurtocht kwam uit bij de Godin.⁶ De vrouwen die ervoor kozen het christendom van binnenuit te reformeren, zochten naar een inclusieve taal voor God, om zo het patriarchale godsbeeld open te breken. Rosemary Radford Ruether pleitte in dit verband voor het begrip *God/in* als matrix die de wereld draagt.⁷ Sallie McFague koos ervoor vrouwelijke metaforen aan het woord God toe te voegen. Zij ziet God als moeder, geliefde, vriend(in) en de wereld als het lichaam van God.⁸ Elizabeth Johnson gebruikt een persoonlijk voornaamwoord om het vrouwelijke van God aan te duiden: *She who is*. Ook Elisabeth Schüssler Fiorenza speurt binnen de bijbelwetenschap naar een Godsbeeld dat het goddelijke mysterie niet tot de voorstelling van een man reduceert. In haar boek *Ter herinnering aan haar* spreekt zij in de lijn van de wijsheidsliteratuur voor het eerst van de Sophia-God van Jezus. De betekenis van dit vrouwelijke godsbeeld komt later in haar christologisch boek *Jezus. Kind van Mirjam, profeet van Sophia* opnieuw ter sprake.⁹ Om het onuitsprekelijke van de Godsnaam te beklemtonen, kiest zij in dit werk voor de spelling G*d.

Op deze manier wordt van verschillende kanten geprobeerd ook in het taalgebruik een uitsluitend mannelijk godsbeeld aan het wankelen te brengen. Maar de kritiek op de verzoeningsleer richt zich niet uitsluitend op het spreken over God in mannelijke beelden, ook de koppeling van verlossing en geweld wordt als problematisch ervaren.

De onzalige relatie van geweld en verlossing

In 1973 klaagde de Duitse theologe Dorothee Sölle het godsbeeld waarop de klassieke verzoeningsleer berust als sadistisch aan. In haar boek *Lijden* wijst zij elke poging af God direct of indirect met lijden in verband te brengen. Volgens haar loopt zo'n theologisch concept het gevaar een sadistisch Godsbeeld te creëren. Ook de opstanding die het leven van Jezus achteraf als door God gewild bevestigt, biedt op dit punt voor haar geen soelaas. Zij schrijft: 'Een God die lijden doet, is ook door een latere opheffing van het lijden niet te rechtvaardigen. Geen hemel kan zoiets als Auschwitz meer goed maken.'¹⁰

Volgens Sölle is de God van deze verzoeningsleer omgeven door een pathos van geweld en van lijden en zij typeert deze theologie dan ook als een 'Henkertheologie', een theologie van de beul. Maar, zo zal menige door bevrijdingstheologische inzichten geïnspireerde theoloog/theologe nu tegenwerpen, het gaat er toch juist om dat Jezus door mensen ten onrechte vermoord werd en dat God aan het kruis heeft meegeleden en door de opstanding van deze onschuldig vermoorde heeft laten zien aan welke kant 'hij' staat? Hoe waar dit laatste misschien mag zijn, de vraag moet worden gesteld, in hoeverre de koppeling van geweld en verlossing het uiteindelijk onmogelijk maakt om geweld consequent te veroordelen.¹¹ Of, anders gezegd: heeft een positieve duiding van het resultaat van geweld, zoals de dood van Jezus aan het kruis, tot gevolg dat geweld als acceptabel en legitiem kan worden beschouwd, zowel in de privé sfeer als ook in maatschappelijk opzicht?

Deze vraag stelde de Zwitserse theologe Regula Strobel tijdens een publiek debat

over de christologie vanuit feministisch perspectief op de Duitse kerkendag die in 1997 in Leipzig werd gehouden.¹² Volgens haar mag de dood van Jezus aan het kruis niet langer als heilsnoodzaak worden gezien, omdat hierdoor een perverse liefde voor het lijden gepropageerd wordt. Uiteindelijk, meent Strobel, maakt de opvatting dat het uithouden van lijden verlossend zou zijn, geen einde aan geweld, maar legitimeert het (vaak ongewild) het geweld van de machtigen. Ook de nadruk op het vrijwillig op zich nemen van de kruisdood door Jezus verzacht volgens Strobel het probleem niet. Het zogenaamd vrijwillig gekozen lijden leidt af van de oorzaken van dit lijden en daardoor worden onderdrukingsstructuren versluierd. De veroorzaker van het lijden verdwijnt uit het zicht en kan ongestoord verder geweld uitoefenen. Strobel vindt dat de machthebber op zijn vrijheid moet worden aangesproken geweld of juist geen geweld te kunnen gebruiken. Alleen zo wordt deze met de nodige klem tot verantwoording geroepen voor het gebruiken van geweld. De inzet voor gerechtigheid en solidariteit is een vrijwillig gekozen weg, maar niet het lijden, dat daar eventueel het gevolg van is, meent Strobel. Daarmee wil zij niet ontkennen dat lijden het gevolg *kan* zijn van het gaan van de weg die door het visioen van het koninkrijk Gods is ingegeven, maar het is in haar ogen fataal lijden als een noodzakelijk gevolg van die weg te zien. Het gaat haar er dus niet om ervaringen van lijden te vermijden, maar om de vraag: wie is verantwoordelijk voor het geweld en dus voor het lijden? Zij keert zich resoluut tegen een sacralisering van het lijden. In haar ogen is het noch verlossend noch heilbrengend.

Ook de Amerikaanse theologes Joanne Carlson Brown en Rebecca Parker wijzen in hun artikel 'For God So Loved The World?'¹³ de gedachte van het verlossende lijden af. Zij zijn tot de overtuiging gekomen dat in het hart van het christelijk geloof het misbruik van het kind staat, waardoor geweld en lijden verheerlijkt en gesanctioneerd worden. De boodschap luidt volgens hen: lijden is verlossend, volg Jezus Christus in het lijden na, want dan zal God je verhogen. Of men hun opvatting wel of niet wil onderschrijven is minder relevant dan de vraag die deze visie oproept: wat betekent het in deze tijd om van een Vader-God te spreken die wil dat zijn eigen kind lijdt, en wat betekent het dat dit kind vervolgens gehoorzaam het lijden op zich neemt om de wil van de vader te doen? Is gehoorzaamheid tot in de dood en het opofferen van het zelf in de hoop op opstanding een deugd? Is dat niet de beroemde 'pie in the sky'-theologie waarmee zo menig slaaf vertroost werd in de hoop op een beter leven in het hiernamaals: 'Stil maar, wacht maar, alles wordt nieuw.' De vraag in hoeverre de gehoorzame zelfopoffering aan de wil van de vader het verduren van incest en seksueel geweld in de kaart heeft gespeeld, is nog lang niet eenduidig beantwoord. Dat het wel een rol kan spelen, hebben de ervaringen binnen de vrouwenhulpverlening al jaren aangetoond.

Ik zal niet gauw het verhaal van een vrouw vergeten, dat ik tijdens mijn vrijwilligsterswerk bij de stichting 'Tegen Haar Wil' te horen kreeg. Als hulpverleenster voerde ik daar gesprekken met een vrouw die als kind jarenlang door haar vader misbruikt werd. Wij spraken over haar incestverleden. Zij was gelovig opgevoed. De rol van het geloof kwam ter sprake. Ik vroeg in hoeverre het haar wel of niet geholpen had tijdens de periode van misbruik. Zij vertelde dat de figuur van Jezus haar steun had gegeven. Hij was haar maatje, want hij had ook geleden en daarom kon zij zich met zijn verhaal identificeren. 'Maar', zei ze, 'in één ding kon ik niet met hem mee. Hij zei: "Vader, uw wil geschiede." Ik kon dat niet zeggen en elke keer voelde ik me daarover opnieuw schuldig.'

Ik heb me vaak afgevraagd in hoeverre dit verhaal een uitzondering of het topje van een ijsberg was. De onthullingen van seksueel misbruik binnen het gezin, evenals de recente verhalen over seksueel misbruik in pastorale relaties doen vrezen dat het laatste het geval is. En elke keer weer werkt het 'blaming the victim'-principe. Het slachtoffer voelt zich schuldig en de dader probeert zijn gedrag met de mantel der liefde te bedekken. Het is niet

denkbeeldig dat dit principe nog steeds werkt dankzij de religieus-symbolische orde van de verzoeningsleer. Het kind is gehoorzaamheid aan een patriarchale Vader-God verschuldigd en ondergaat daarom gehoorzaam het lijden.¹⁴

In een tijd waarin bekend is geworden dat kindermishandeling en -verkrachting op veel grotere schaal voorkomen dan wij ooit dachten, moeten wij de vraag stellen of een godsbeeld en Christusbeeld verkondigd mogen worden die deze daden en het zwijgen erover zouden kunnen ondersteunen.

Ik ben het met Strobel eens, dat verlossing niet langer uitsluitend met de gewelddadige dood van Jezus aan het kruis in verband gebracht moet worden. Opstanding en verlossing geschieden niet pas na de dood, maar in het leven, in de alledaagse omgang met de wereld en de mensen om je heen. Onderlinge solidariteit en rechtvaardigheid zijn daarbij centrale begrippen. Strobel legt uit dat het haar om een rechtvaardigheid gaat die:

... overal mee te maken heeft en alles omvat, de wereld om ons heen, water, lucht, bergen, bodem, stenen, planten, dieren en mensen, vrouwen en mannen, kinderen en ouderen, gehandicapten en zogenaamde niet-gehandicapten en en en, mensen dichtbij en ver weg, in Oost en West, Zuid en Noord. En in dit dagelijkse samenleven van mensen in deze wereld geschiedt verlossing, steeds opnieuw, niet eens en voor altijd, maar telkens wanneer mensen elkaar vergeven, wanneer zij rechtvaardige handelsbetrekkingen tot stand weten te brengen, een stuk bodem, lucht, aarde voor de nucleaire besmetting bewaren, enzovoort. Verlossing verwerkelijk zich in het leven met elkaar, niet in het sterven voor elkaar.¹⁵

Uit dit citaat rijst al een ander problematisch aspect van de verzoeningsleer op, namelijk de relatie tussen God en mens, tussen transcendentie en immanentie. In de klassieke verzoeningsleer komen wij een hiërarchische relatie tussen een transcendente God en de immanente mens tegen. Het oneindige verschil tussen transcendentie en immanentie kan alleen worden overbrugd door de eenmalige incarnatie van God in Jezus Christus. Op deze problematiek ga ik in het nu volgende nader in.

Transcendentie versus immanentie en het lichaam van de verlosser

Zonder de slang, de appelboom en de vrouw hebben we ook geen zondeval, geen vertoornde rechter, geen hel, geen eeuwige straf, dus ook geen behoefte aan een verlosser. Dan valt de bodem uit de hele christelijke theologie.¹⁶

Met deze uitspraak wees Elizabeth Cady Stanton er al in de negentiende eeuw zeer treffend op dat de leer van de erfzonde nauw samenhangt met de gedachten rondom verzoening. Ook aan Anselmus' verzoeningsgedachte lag de leer van de erfzonde ten grondslag. Verzoening tussen God en mens is volgens hem nodig, omdat de mens zondig is en daarom niet in staat, God de eer te bewijzen die hem toekomt. Met andere woorden: als er geen erfzonde was geweest, had er inderdaad ook geen verzoening hoeven plaatsvinden. Maar de vrouw heeft zich door de slang laten verleiden en toen ... enfin, het verhaal is bekend.

Gezien het man/vrouw-beeld dat de dominante stroming binnen het christendom heeft verbreid, kan het zeker niet als toeval worden beschouwd dat de zonde door een vrouw belichaamd wordt en de verlossing door een man. Het seksisme van deze leer van de erfzonde is uitvoerig door feministische theologes aan de orde gesteld en er hebben verschillende positieve herinterpretaties van de zogenaamde zondeval plaatsgevonden.¹⁷

Maar beelden die de eeuwen hebben getrotseerd zijn moeilijk bij te stellen. De oermythe dat in elke vrouw een Eva zit, een potentiële verleidster, is nog steeds niet uit de wereld. Wie denkt deze aangelegenheid met de opmerking: 'Het zijn toch maar beelden' af te kunnen doen, is zich onvoldoende bewust van de psychologische invloed die deze beelden uitoefenen.

De boodschap van het christendom was maar al te vaak betreuenswaardig helder: de zonde komt door de vrouw en het heil door de man. En hoezeer vrouwen zich ook uitsloven Jezus na te volgen door zichzelf op te offeren voor anderen, zij kunnen daarmee niets veranderen aan het 'feit', dat de vleeswording van God in een mannenlichaam en niet in haar vlees heeft plaatsgevonden. Van haar werd op geen enkel concilie gezegd dat zij *homoousios*, één in wezen met God is. Zij blijft de aardse ander, wier lichaam God niet heeft laten opstaan uit de dood. Zij blijft immanent. De goddelijke transcendentie ontbreekt in haar bestaan. Licht hier misschien de reden waarom het naakte geschonden lichaam van een vrouw aan het kruis eerder pornografisch dan eerbiedig bekeken wordt? Naar aanleiding van de discussie over het kunstwerk *Christa* van de Engelse kunstenares Edwina Sandys die - tot ontzetting van menige kerkganger - een kruisbeeld vervaardigd had waarop een naakte vrouw in de houding van de gekruisigde te zien was, verwoordde Rosemary Radford Ruether het probleem als volgt: 'Wanneer mensen een man aan het kruis zien hangen, dan zien zij daarin het ultieme symbool van een catastrofe. Maar wanneer hetzelfde symbool een vrouw is, vermoord en aan het kruis hangend, dan zien zij daarin het ultieme symbool van pornografie.'¹⁸ Blijkbaar blijft de vrouw de eeuwige Eva, de verleidster wier lichaam zelfs in de afbeelding van de gekruisigde nog bij menige man de suggestie wekt naar een peepshow te kijken in plaats van er een analogie in te zien met het heilsdrama op Golgotha.

Het punt dat in het kader van de vraag naar transcendentie aan de orde gesteld moet worden, is in hoeverre een vrouw aan het kruis op één lijn gezet kan worden met Jezus. Het kruis van Jezus wordt in het licht van zijn opstanding gezien, maar hoe zit dat met het kruis van deze Christa? Waar is de God die na de verkrachtingen die haar lichaam heeft moeten ondergaan, haar als de verlosser heeft laten opstaan? Achter de Christa-figuur schuilt een probleem: haar opstandingsverhaal ontbreekt. Haar lichaam blijft in geschonden staat. Er is geen vrouwelijke messias in de christelijke traditie.

Wie trouwens meent dat deze seksespecifieke vraag naar het lichaam van de verlosser typisch een vraag van onze tijd is, vergist zich. Ook al eerder in de geschiedenis was er animo voor.

De bekende mediëviste Caroline Walker Bynum laat in haar werk zien dat de middeleeuwse mens met vragen omtrent het lichaam en de verhouding daarvan tot het goddelijke bezig was. Bovendien wijst zij erop dat er in de middeleeuwen een (vrouwen)spiritualiteit opkwam die het dualisme tussen lichaam en geest/ziel afwees.¹⁹ Het lichaam werd als toegang tot het heilige beschouwd, waarmee ook de vraag naar de verlossende betekenis van het vrouwenlichaam hoogst actueel werd. Het waren met name mysticae die in spiritueel-lichamelijke ervaringen de kern van hun geloof ervoeren.²⁰ Bynum schrijft:

Steeds opnieuw vertellen de vrouwen hoe zij God proeven, hem gepassioneerd kussen, in zijn hart of zijn ingewanden binnendringen en door zijn bloed bevochtigd worden. Vanuit huidig perspectief doen haar beschrijvingen van de eigen ervaringen of die van andere vrouwen de scheidslijnen tussen enerzijds spiritueel en psychologisch en anderzijds lichamelijk, ja seksueel, volkomen vervagen. Lidwina van Schiedam en Gertrud van Delft voelden zo'n moederlijk verlangen naar het kindje Jezus dat melk uit hun borsten vloeide; Beatrijs van Nazareth vond in Christus een lust die haar gezicht in een grimas veranderde en haar in hysterisch lachen liet uitbarsten; Lukardis van Oberweimar en

Margareta van Faenza kusten haar geestelijke zusters met open mond, en de genade vloeide van de een naar de ander met een gloed die beide vrouwen schokte. Hadewijch, dichteres en mystica uit de dertiende eeuw sprak erover hoe Christus in haar binnendrong totdat zij zichzelf in de extase van de liefde kwijtraakte.²¹

Terwijl van mannelijke mystici bericht wordt stom en introvert te worden op het moment dat het transcendente in hun bestaan inbreekt, schijnt het bij vrouwen juist alle zintuigen te prikkelen. Zij worden extravert: 'opgewonden, uitgelaten, sensueel, affectief', ervaren pijn en lust tegelijk.²²

Op lichamelijk gebied, zo stelt Bynum, was er een onproblematische identificatie tussen Jezus en vrouwelijke mystici. Niet zelden werd het lichaam van de gekruisigde met dat van een vrouw geïdentificeerd, ook door mannen.²³ Omdat vrouwen volgens de toenmalige conventies vooral lichaam waren, konden zij daarom ook in de *imitatio Christi*, de navolging van Christus met zijn lichaam samensmelten. Bynum schrijft: 'Vaak vereenzelvigden mysticae zich met het vlees van Christus, omdat hun vlees dezelfde mogelijkheden bood als zijn vlees: bloeden, voeden, sterven en anderen leven geven.'²⁴ Vele vrouwen waren er dan ook van overtuigd dat ook hun lijden verlossend voor henzelf en anderen was.²⁵ Beide seksen werden als symbool voor Christus gebruikt. Maar daarbij werd de onderlinge rolverdeling tussen man en vrouw niet aangetast. De vrouw vertegenwoordigde de menselijke kant van Christus, terwijl de man de goddelijke voor zijn rekening nam. Wat in elk geval opvalt is dat ondanks het verschil tussen vlees en geest, het lichaam niet als slecht werd gezien, maar als deel van de goddelijke openbaring. God was waarlijk vlees geworden en daarmee bood ook het vlees een mogelijke toegang tot het goddelijke.

Bij de beschrijving van de waardering van het lichaam valt op, dat in bijna alle gevallen van deze *imitatio Christi* door mysticae ervaringen van pijn, ziektes of de kastijding van het lichaam centraal staan. De *imitatio Christi* heeft bij hen alles te maken met lijden, al wordt het lijden soms als genot ervaren. Men ging er vanuit dat het lijden de mens dichterbij God brengt.²⁶ Daarmee zijn wij weer bij de vraag aanbeland, in hoeverre de koppeling van geweld en heil ook deze vrouwen noodlottig is geworden. Het gaat mij er niet om het gedrag van deze mysticae vanuit huidig perspectief te beoordelen. Wel gaat het mij om de vraag of zij vandaag een inspirerend voorbeeld kunnen zijn voor een nieuwe invulling van transcendentie. Mijn antwoord daarop is op zijn best ambivalent. Positief lijkt mij hun inzicht dat het (vrouwelijk) lichaam toegang tot het goddelijke kan geven. Problematisch lijkt mij de zelfdestructie van hun theologisch denkkader, waarin goddelijk heil en verlossing bewust aan lichamelijk geweld en lijden verbonden wordt. Opstanding is er pas na een pijnlijke dood, na het uithongeren van het lichaam, vandaag onder de noemer anorexia een bekend probleem onder vrouwen. Ook Bynum zelf constateert dat het vrouwelijk lichaam steeds met de opoffering voor anderen en het dienen verbonden is.

Welke conclusies zijn er nu uit het bovenstaande met betrekking tot een andere invulling van transcendentie te trekken? Ten eerste lijkt het mij evident dat er verbeeldingen van de/het transcendente nodig zijn, die het goddelijke niet uitsluitend op een mannelijk godsbeeld vastleggen. Ten tweede is een hiërarchische relatie tussen God en mens die op een scheiding tussen lichaam/menselijk en geest/goddelijk terug te voeren is, aan herziening toe. En ten derde ligt er de vraag hoe heil van Godswege zo verbeeld kan worden dat het niet automatisch aan geweld en lijden wordt gekoppeld, zonder daarbij de optie van Gods compassie met de onderdrukten uit het oog te verliezen. Op verschillende van deze punten

zijn in feministisch-theologisch onderzoek reeds eerste aanzetten tot verandering te vinden. Met behulp daarvan wil ik nu op zoek gaan naar een invulling van transcendentie die een alternatief biedt voor die van de klassieke verzoeningsleer.

De herontdekking van de bijbelse Sophia-God

De zoektocht naar niet-androcentrische beelden van God vanuit feministisch perspectief is volop bezig. Eén spoor leidt daarbij terug naar de bijbelse geschriften, specifiek gezegd naar de joodse en vroegchristelijke wijsheidsliteratuur. Naast een mannelijk godsbeeld duikt daarin de gestalte van vrouwe Sophia op, als verpersoonlijking van Gods wijsheid (Hebreeuws: Chokma; Grieks: Sophia). Alhoewel Sophia daarin niet als een Godin naast de bijbelse God JHWH wordt voorgesteld - anders zou zij immers een gevaar voor het joods-christelijke monotheïsme betekenen - is de invloed van de omringende Godinnencultussen op deze gestalte niet te loochenen.²⁷

Exegeten zijn het erover eens dat de wijsheidstraditie bij de eerste christenen een belangrijke rol speelde. De Zwitserse theologe Silvia Schroer is zeer ingenomen met de hernieuwde aandacht voor Sophia. Zij schrijft:

Zij (Sophia MK) is een bemiddelende instantie tussen God en mensen, hemel en aarde, net als Jezus Christus. Op deze wijze wordt door haar de transcendentie en de hemel met het vrouwelijke verbonden. De bijbelse Sophia komt aan de wens van de feministische theologie tegemoet om menselijke ervaringen erbij te betrekken in plaats van uit te sluiten en te demoniseren, om naar verbinding en verbondenheid te zoeken in plaats van naar onderscheiding en scheiding. Zij bouwt bruggen, omdat zij interactief en open is, integreert in plaats van buitensluit. In een wereld, waarin splitsingen (kernsplitsing, dualisme, apartheid, seksisme, antisemitisme, Oost-West-Noord-Zuid-conflicten) ons leven dagelijks concreet bedreigen, schijnt deze integrerende en verbindende functie van een Sophia-spiritualiteit een veelbelovende weg te zijn naar de toekomst, naar een wereld van gerechtigheid, vrede en respect voor de schepping.²⁸

Het schijnt dat het tijdperk, waarin het alleen aan een mannelijke God voorbehouden was op de hemelse troon te zitten, voorgoed voorbij is. Met behulp van voorstellingen en concepten uit de wijsheidstraditie hopen feministische theologes op een breuk met een voornamelijk op androcentrische beelden gebaseerd spreken over God. Het is niet denkbeeldig dat een God-Zij tot het openbreken van een patriarchale symbolische orde bijdraagt. Want als het waar is - en niet alleen postmoderne denkers zijn hiervan overtuigd - dat taal en beelden niet alleen maar een bestaande werkelijkheid beschrijven, maar vooral ook een werkelijkheid creëren, dan heeft de voorstelling van een vrouwelijk godsbeeld ingrijpende gevolgen voor een patriarchale orde die met behulp van een christelijke God-Hij overeind wordt gehouden.

Niet alleen het spreken over God verandert onder invloed van de wijsheidstraditie. Ook het Christusbeeld ondergaat een transformatie. Verschillende exegeten gaan er namelijk van uit dat de oudste christologie een Sophia-christologie was. Jezus wordt hierin als de gezant van Sophia gezien of zelfs als haar incarnatie. Dit zou betekenen dat de klassieke Logos-christologie, waarin Jezus altijd met behulp van mannelijke beelden met het Woord van God wordt geïdentificeerd, met een Sophia-christologie aangevuld zou moeten worden.²⁹ Elizabeth Johnson is van mening dat onder invloed van de wijsheids-christologie deze androcentrische symboliek 'van Vader op Zoon' doorbroken wordt. Het exclusieve man-zijn van Jezus wordt volgens haar doorbroken, omdat hij niet langer uitsluitend met de

belichaming van een mannelijke God in verband wordt gebracht, maar ook met de medelijdende liefde, gerechtigheid en de vernieuwende kracht van Sophia.³⁰ Johnson schrijft:

Jezus als de incarnatie van Sophia roept iedereen op, niemand uitgezonderd, vrienden van God te worden en kan door elke mens gerepresenteerd worden die geroepen is in de geest van Sophia - vrouwen net zo goed als mannen. De combinatie Jezus Christus/Sophia leidt tot een heilzaam mengsel van vrouwelijke en mannelijke beelden dat aan iedereen macht verleent en op een prachtige manier God symboliseert, die man noch vrouw is, maar schepper van beiden, die aan beiden vreugde beleeft, die redder van beiden is en door beiden gezamenlijk wordt verbeeld.³¹

De wijsheidsliteratuur geeft de transcendentie een vrouwelijk gezicht. Het belang hiervan is, zoals reeds gezegd, zeker niet te onderschatten. Maar betekent een vrouwelijke verbeelding van transcendentie ook automatisch een verschuiving in de verhouding tussen God en mens? Of anders gezegd: Kan met behulp van de wijsheidstraditie ook de klassieke invulling van transcendentie en immanentie en de hiërarchisch-dualistische verhouding tussen beide doorbroken worden? Tot nu toe lijken mij de verhalen over de bijbelse Sophia-figuur binnen het interpretatiekader van de klassieke opvatting van transcendentie en immanentie te blijven. Zoals Schroer al zei, Sophia wordt als de vrouwelijke middelares tussen hemel en aarde voorgesteld. Als goddelijke wijsheid daalt zij neer uit haar aan alle tijd voorafgaand bestaan naast JHWH en woont in de gestalte van Jezus een tijd onder de mensen. Maar zij wordt door de mensen verworpen en keert terug naar de hemel. Dit lijkt mij geen verandering ten opzichte van het klassiek-christologische schema van pre-existentie/incarnatie/opstanding. Transcendentie blijft daarmee buiten het materiële en is niet vanaf het begin in het vlees onder de mensen aanwezig. Ondanks de pogingen om transcendentie en immanentie bij elkaar te houden blijft op de achtergrond van deze incarnatiegedachte een dualistisch wereldbeeld overeind: het aardse is immanent en de hemel is transcendent en tussen beide gaapt een nauwelijks te overbruggen kloof. Alleen een God/Godin-mens kan hem dichten.

De goddelijke kracht in rechtvaardige relaties

Een ander spoor in het zoeken naar nieuwe beelden voor God, waar wél de klassieke verhouding van transcendentie en immanentie op het spel staat, is de 'theologie van de relatie'. De Noord-Amerikaanse theologe Carter Heyward is hiervan een bekende vertegenwoordigster.³²

Heyward keert zich tegen een metafysisch godsbeeld dat het goddelijke boven of buiten de menselijke werkelijkheid plaatst. Een verhouding tussen mens en God die op een hiërarchisch-dualistische structuur berust, zoals dat in de klassieke verzoeningsleer het geval is, wijst zij af. In haar theologisch concept zijn God en mens partners, gemeenschappelijk scheppend, niet langer eenzaam, maar participierend in een gezamenlijk proces van verlossing. In aansluiting op de joodse geleerde Martin Buber meent Heyward: 'In den beginne is de relatie', waarbij God als 'kracht-in-relatie' in de menselijke geschiedenis aanwezig is. In plaats van de controlerende macht van een transcendente Vader-God introduceert Carter Heyward het bijbelse begrip dunamis, een spontane, helende kracht die het beweeglijke en procesmatige van deze kracht in rechtvaardige relaties weergeeft.³³

Met deze verschuiving in het denken over de relatie tussen God en mens vindt ook een verschuiving in het denken over immanentie en transcendentie plaats. De nadruk komt bij Heyward op de radicale immanentie van God te liggen. Zij schrijft:

Wij mensen kunnen ons alleen maar binnen de geschiedenis en de tijd voorstellen wie wij als minnaars van de mensheid en ook van God zijn. Ik geloof dat er eeuwige en transcendente dimensies van de realiteit zijn en dat hun bron de menselijke geschiedenis en tijd is. Daarom moeten wij beginnen bij de mensheid - in de geschiedenis en in de tijd - om ons ervan bewust te worden, wat wij met 'God', 'eeuwigheid' of 'transcendentie' bedoelen. Ik wil niet het beeld van twee, maar van één wereld schetsen die de arena is van het uiteindelijk betekenisvolle handelen. In het *hier* en *nu* leren wij alles wat wij ooit moeten weten over de betekenis van liefde. Wij hoeven niet naar de hemelen te kijken, niet naar een leven na de dood, naar de 'stad van God' of naar de projecties van onze eigen idealen van een volmaakte gerechtigheid, om te weten wat houden van betekent. Als wij de mensheid in deze wereld en in deze tijd de rug toekeren en ons wenden naar een hogere God, dan keren wij ons af van de mogelijkheid de naaste als jezelf te beminnen en ook van de mogelijkheid om God te beminnen.³⁴

Transcendentie is voor Heyward dus radicaal immanent. God openbaart zich in het alledaagse, in de kracht van de liefde tussen mensen, die altijd ook lichamelijk - sensitief, erotisch, seksueel - is.³⁵ In hoeverre deze 'kracht-in-relatie' in de menselijke geschiedenis gestalte krijgt, hangt volgens Heyward af van de vrijwillige keuze van mensen om deze liefde Gods onder elkaar vlees te laten worden. Alleen door deze actieve participatie aan de liefde van God kan de wereld van het kwaad worden verlost. De poging gerechtigheid in menselijke relaties te leven, vraagt volgens haar de bereidheid tot medelijden (compassion), de solidariteit met de lijdenden en de gezamenlijke strijd tegen het onrecht dat hun is aangedaan. In deze zin is het lijden voor Heyward de plek, waar zich verlossing openbaart, wat trouwens niet wil zeggen dat het lijden zelf als verlossend wordt gezien.³⁶ Het is de goddelijke erotische 'kracht-in-relatie' die bruggen bouwt tussen mensen - tussen rassen, seksen en klassen - en de mensheid tot één lichaam samenbindt.³⁷ Deze kracht maakt het mogelijk in onze alledaagse werkelijkheid onderdrukkende structuren te doorbreken en gebroken relaties te helen.

Omdat het oneindige verschil tussen God en mens bij Heyward niet meer bestaat, is er ook geen God-mens meer nodig die dit verschil moet overbruggen. Onder incarnatie verstaat zij dan ook niet langer een eenmalige en afgesloten openbaring van God in de persoon van Jezus van Nazareth, maar een voortdurend dynamisch proces in de menselijke geschiedenis. In het belijden van zijn waarlijk mens- en waarlijk God-zijn, zoals dat in het dogma van Chalcedon werd vastgelegd, ziet zij de reproductie van een verkeerde opvatting van transcendentie en immanentie. Voor haar is Jezus geen God maar een mens en juist in 'zijn mens-zijn met anderen' is hij van betekenis. Hij is niet langer de eenzame goddelijke held, op wiens schouders de verlossing van de gehele mensheid rust, maar één belichaming van de goddelijke kracht-in-relatie. Niet in zijn zichzelf opofferende lijden, maar in zijn radicale keuze voor onderlinge rechtvaardige relaties vond verzoening plaats. Het is voor Heyward deze transpersoonlijke kracht-in-relatie die verlossing in de geschiedenis tot stand brengt en als voortdurende incarnatie Gods in de geschiedenis aanwezig is.

Radicale immanentie en de ondoorzichtigheid van de ander

De zoektocht naar een eigentijdse opvatting van transcendentie, zoals die in een theologie van de relatie tot uitdrukking komt, gaat niet langer in de richting van een goddelijke macht buiten deze wereld. Ook heil en verlossing vallen niet langer vanzelfsprekend met de kruisdood van Jezus samen, maar worden in rechtvaardige relaties tussen mensen gelokaliseerd. Daar waar met de woorden van Heyward een 'praxis van relationele

particulariteit en coöperatie³⁸ plaatsvindt, geschiedt verlossing. De mens zelf heeft een duidelijk aandeel in dit verlossingsproces dat gedragen wordt door een leven gevende spiritualiteit, de kracht-in-relatie die binnen het klassieke theologische taalgebruik aan het werk van de Heilige Geest herinnert. Transcendentie, de goddelijke kracht, maakt in dit model deel uit van onze alledaagse werkelijkheid en is dus ook in het leven van alledag ervaarbaar. Wie denkt dat deze nieuwe interpretatie van transcendentie een lofzang is op de maakbaarheid van het bestaan en de huldiging van het humanistische motto: 'niets boven de mens', vergist zich. Want, ondanks het feit dat de goddelijke macht gedacht wordt als radicaal immanent en mede afhankelijk is van de inzet van mensen, valt over haar niet te beschikken. Het geheim blijft!

Wat mij in deze benadering aanspreekt is dat de zoektocht naar zingeving niet louter met de mens als een autonoom subject verbonden wordt, zoals dat bijvoorbeeld in de New Age beweging gebeurt. Niet het transcenderende bewustzijn van het individu staat centraal, maar de ontmoeting met de ander. Alhoewel niet ontkend wordt dat de vraag naar de zin van het leven persoonlijk van aard is, kan zij volgens dit relationele concept niet door de desbetreffende persoon zelf beantwoord worden. Niet het afdalen in de krochten van het ik, maar het zich openstellen voor de ander wordt een voorwaarde om een antwoord op de vraag 'Wie ben ik?' te vinden. Connie Palmen verwoordt dat in haar roman *De vriendschap* als volgt:

Je kunt geen verhouding hebben met jezelf, noch liefde, respect, bewondering, betekenis hebben voor jezelf. Sommige, de meest menselijke, zaken spelen zich alleen maar tussen mensen af, niet in mensen afzonderlijk. Liefde, respect, bewondering, betekenis, hebben alleen maar plaats in een tussenruimte, in dat onzichtbare iets wat door een verbintenis geschapen wordt. Ergens anders bestaan ze niet.³⁹

Met andere woorden, pas verbintnissen geven betekenis aan je bestaan.⁴⁰ Ik weet niet in hoeverre ook Heyward net als Palmen de notie van een tussenruimte tussen het ik en de ander zinvol zou vinden. Heywards beschrijvingen van concrete relaties met mensen, evenals haar theoretische reflecties op relationaliteit, wekken eerder de indruk van de onderlinge versmelting. Het gevaar dat in deze wens naar één-wording schuilt is dat de ander als alter-ego wordt beschouwd, een afgeleide van het ik. De totalitaire structuur van deze manier van kennen die de Franse filosoof Emmanuel Levinas als 'Egologie' en als 'het primaat van hetzelfde' ontmaskerde en bestreed,⁴¹ ligt mijns inziens bij Heyward op de loer. Alhoewel haar theologische visie sterk beïnvloed is door het dialogisch principe van Martin Buber - zijn gedachten over de centrale plaats van menselijke relaties waren de blauwdruk voor haar denken over een theologie van de relatie - valt op dat zij de notie van het 'zwischen' die Buber in zijn ontologie van de relatie inbouwt, niet oppakt. Bij Buber ontmoeten het 'ik' en het 'jij' elkaar in het 'rijk van het tussen', op het smalle pad dat voorbij de subjectiviteit en de objectiviteit ligt. In deze ontmoeting wordt de mens door het jij tot het ik.⁴² Met andere woorden: beide partijen, zowel het ik als het jij, veranderen in de ontmoeting. Hun eigen ik wordt in het 'tussen' getranscendeerd en beiden komen *ver-ander-d* uit deze ontmoeting.

Iets dergelijks valt ook te bespeuren in Palmen's notie van de tussenruimte - 'dat onzichtbare iets dat door een verbintenis geschapen wordt'. In die ruimte vindt ontmoeting plaats, waarbij het verschil tussen het ik en de ander bewaard blijft.⁴³ Zelf zou ik in de ontmoeting nog sterker het accent op de ondoorzichtigheid van de ander willen leggen. Zij vormt mijns inziens een belangrijke correctie op het moderne westerse denken dat alles probeert te doorgronden, transparant te maken, kenbaar, eenduidig en helder. Tijdens het schrijven van deze zinnen moet ik aan een passage uit de roman *Het Geheim* van Anna

Enquist denken, waar de pianiste Wanda Wiericke dit helderheidsfetisjisme aan de kaak stelt en een pleidooi voor de ondoorgrondelijke kracht van muziek houdt:

Wanda zuchtte. Met helderheid had zij niet veel op. In de muziek werd helderheid verschrikkelijk overschat. Met transparante helderheid zette de pianist het thema neer, las je in de kritieken. Maar wat had je daaraan als dat thema niet afstak tegen een duistere ondergrond? Helderheid was goedkoop, gemakkelijk en misleidend. Het verhulde de geheimzinnige ondoorzichtigheid waarin de kern van alle muziek schuil ging. Je wist toch niet wat je hoorde? Zo moest het dan ook klinken als je speelde. Zo was het. Schubert helder? Brahms? De helderheidsmaniakken lieten je geloven in een valse eenvoud. Luister maar, zo logisch en klaar zijn de dingen die zich voordoen. Niets is raadselachtig, alles is van begin tot eind moeiteloos te volgen. Een leugen. Alsof je niet moest zoeken, alsof je niet op de tast een compositie binnen moest gaan, bereid om in elke richting te dwalen, niet te beroerd om op de meest onverwachte plaatsen een betekenis te vinden.⁴⁴

Zoeken, op de tast binnen gaan, dwalen, op de meest onverwachte plaatsen betekenis vinden, het lijken mij begrippen die in 'het rijk van het tussen' thuishoren. Niet de zelfverzekerde helderheid staat hier voorop die bij een alles tot zichzelf herleidend 'ik' past, maar de aantrekkingskracht van het geheimzinnige anders-zijn van de ander dat tot een ontmoeting met het onbekende en onbedachte uitnodigt.⁴⁵

De consequentie hiervan is dat momenten van het goddelijke, van de kracht in relatie, zich niet in eerste instantie in een paradijselijke harmonie aandienen waarin het verschil tussen de één en de ander is overwonnen, maar in de confrontatie met het verschil, in de verstoring van het eigen verhaal door die ander die niet hetzelfde denkt en voelt als ik, die mijn rust verstoort en mijn denken en doen in verwarring brengt. Midden in deze crisis van vermeende zekerheden ontstaat de mogelijkheid voor 'trans-cendere', voor het overschrijden van grenzen die aan mijn eigen beperkte blik gesteld zijn. Paradoxaal genoeg is daarmee juist het verschil datgene wat samenbindt, want zoals Palmen treffend zegt: '...geen verschil kunnen maken leidt tot onverschilligheid'.⁴⁶ Het verschil bewaren tussen mij en de ander en daarmee aanvaarden dat ook in de meest intieme relatie de ander in zijn of haar totaliteit ondoorzichtig blijft, confronteert mij met de onvervulbaarheid van het verlangen naar de kenbaarheid en maakbaarheid van het bestaan. Elk spreken over het goddelijke in het alledaagse onthult slechts een facet van het geheim. Het geheim zelf blijft ondoorgrondelijk, onhelder en ondoorzichtig, net als het verlangen ernaar.

NOTEN

* Met dank aan Ida Overdijk voor haar kritisch commentaar.

1. 'Engeltjes' zijn kaartjes waarop een engeltje is afgebeeld en een woord staat; bijvoorbeeld 'Harmonie', 'Verantwoordelijkheid', 'Waardigheid', 'Liefde', enzovoort. De kaarten worden gesloten op tafel gelegd en je trekt er één. Je leest het woord dat erop staat en als je dat wilt kun je er met de ander over van gedachten wisselen: wat het je zegt en wat het over jou zegt. Het is een soort meditatief moment op weg naar een groter zelfinzicht.

2. C.J. den Heyer, *Verzoening. Bijbelse noties bij een omstreden thema*, Kampen 1998⁴, 139.

3. In 1971 had Herman Wiersinga met zijn proefschrift waarin hij kritiek op de klassieke verzoeningsleer uit eveneens voor opschudding in kerkelijk Nederland gezorgd. H. Wiersinga, *De Verzoening in de Theologische Diskussie*, Kampen 1971.

4. Zie voor uitgebreide informatie over de verzoeningsleer en de erachter liggende offergedachte bij Anselmus, Calvijn en Karl Barth: A. Lascaris, *Het soevereine slachtoffer. Een theologisch essay over geweld en onderdrukking*, Baarn 1993, 200-214.
5. Lascaris wijst erop dat Anselmus de dood van Jezus als genoegdoening, maar nergens als offer (sacrificium, hostia of victima) betitelt. Dit is later bij Calvijn anders. Hij spreekt wel van het zoenoffer dat in Jezus Christus is voltrokken. In de katholieke traditie is het offerkarakter van de dood van Jezus, volgens Lascaris, eerder in de eucharistische theologie terug te vinden. Vgl. A. Lascaris, 'De verzoeningsleer van het christendom. Anselmus, Calvijn en Girard', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 42 (1988) 3, 220-242.
6. Vgl. E. Sorge, *Religion und Frau, Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart 1985, 38-74.
7. R. Radford Ruether, *Sexism and God-Talk. Towards a Feminist Theology*, London 1983, 47vv.
8. S. McFague, *Modellen voor God. Nieuwe theologie in een bedreigde wereld, Amersfoort/Leuven 1990*; idem, *Het lichaam van God. Een ecologische theologie*, Zoetermeer 1997.
9. Ik ga op Sophia als vrouwelijk beeld van God later uitvoeriger in. Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *Ter herinnering aan haar. Een feministisch theologische reconstructie van de oorsprongen van het christendom*, Hilversum 1987, 150vv; idem, *Jezus. Kind van Mirjam, Profeet van Sophia*, Kampen 1997, 157vv.
10. D. Sölle, *Lijden*, Baarn 1973, 114.
11. Zie ook als kritiek op de relatie geweld, dood en verlossing: M. Grey, *De verlossing van de droom*, Kampen 1992.
12. 'Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Christologie. Gespräch mit Manuela Kalsky, Dorothee Sölle, Doris Strahm, Regula Strobel', in: *Deutsche Evangelischer Kirchentag Leipzig 1997. Dokumente*, Hg. K. von Bonn, Gütersloh 1997, 406-429. Zie ook: R. Strobel, 'Feministische Kritik an traditionellen Kreuzestheologien', in: *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Hg. D. Strahm, R. Strobel, Fribourg/Luzern 1991, 52-64; idem, 'Das Kreuz im Kontext feministischer Theologie', in: *ibid.*, 182-193.
13. J. Carlson Brown, C.R. Bohn, 'For God So Loved the World', in: *Christianity, Patriarchy, and Abuse. A Feminist Critique*, ed. J. Carlson Brown, C.R. Bohn, New York 1989, 1-30.
14. Riet Bons-Storm heeft in haar artikel 'Een mens met messiaanse kwaliteiten. Jezus en het vrouwenpastoraat' erop gewezen, dat het verlossende karakter van de dood van Jezus in de bestaanservaringen van veel witte vrouwen in plaats van heil onheil betekent, omdat het vrouwen tot zelfopoffering aanzet. Zij volgen Jezus na, doordat zij het kruis op zich nemen. R. Bons-Storm, 'Een mens met messiaanse kwaliteiten. Jezus en het vrouwenpastoraat', in: *De gewonde genezer. Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*, red. M. Kalsky, Th. Witvliet, Baarn 1991, 51-69.
15. Vgl. *Deutsche Evangelischer Kirchentag Leipzig 1997*, 418 (vertaling MK).
16. M. Daly, *Voorbij God de Vader. Op weg naar een feministische bevrijdingsfilosofie*, Amersfoort 1983, 74.
17. Vgl. de feministische interpretatie van 'de zondeval' in: E. Sorge, *Religion und Frau*, 94-138.
18. Geciteerd uit: M. Hunt, 'Theological Pornography: From Corporate to Communal Ethics', in: *Christianity, Patriarchy, and Abuse*, 94 (vertaling MK).
19. C. Walker Bynum, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996.

20. Bynum gaat ervan uit dat bij dit verschijnsel zowel culturele als biologische invloeden een rol hebben gespeeld. *Ibid.*, 160-166.
21. *Ibid.*, 156.
22. *Ibid.*, 157-160.
23. Bynum refereert aan het verhaal van een dominicaan in de vroege veertiende eeuw die een kruisigingsvisioen had. Hij zag niet het lichaam van Jezus en van twee misdadigers naast hem aan het kruis, maar zijn vriendin, de non Lukardis van Oberweimar, en twee andere nonnen die aan het kruis hingen. En de stem van God zei tegen hem dat Lukardis identiek met Christus is, omdat zij het meest heeft geleden. *Ibid.*, 148.
24. *Ibid.*, 186.
25. Als voorbeelden noemt Bynum onder andere Serafina van San Gimignano, Villana de Botti, Margarete van Ypern, Dorothea van Montau. *Ibid.*, 154, noot 35.
26. Bynum wijst erop dat ziekte en lijden als een element van heiligheid werden beschouwd. Bynum verwijst in dit verband onder andere naar de studies van: D. Weinstein en R.M. Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christianity*, Chicago 1982, 234; E.A. Petroff, *Medieval Women' _ Visionary Literature*, New York 1986, 37-44.
27. Vgl. S. Schroer, 'Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel - Vorbilder der personifizierten Chokma', in: *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia - Wegweiserin für ein weibliches Gottesbild*, Hg. V. Wodtke, Freiburg 1991, 9. Voor meer informatie over de stand van het onderzoek rondom 'Sophia' zie ook de andere artikelen in bovengenoemd boek.
28. *Ibid.*, 22-23 (vertaling MK).
29. Waarom in het Johannesevangelie en vooral in de proloog (Joh 1,1-18) Jezus in eerste instantie als Logos en niet als Sophia wordt benoemd, zie: E. Johnson, 'Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology', in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61 (1985) 284-289.
30. Ook Elisabeth Schüssler Fiorenza heeft laten zien dat Jezus op grond van de bijbelse wijsheidstraditie niet langer als de exclusieve openbaring van een mannelijke God kan worden beschouwd, maar ook als profeet van Sophia moet worden gezien. E. Schüssler Fiorenza, *Jezus. Kind van Mirjam, Profeet van Sophia*, 159vv.
31. E. Johnson, 'Jesus, the Wisdom of God. A Biblical Basis for Non-Androcentric Christology', 294 (vertaling MK).
32. Het volgende heeft vooral betrekking op volgende publicaties van Carter Heyward: *The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation*, Lanham/New York/London 1982; *Our Passion for Justice. Images of Power, Sexuality, and Liberation*, New York 1984; *Touching our Strength. The Erotic as Power and the Love of God*, San Francisco 1989; *Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice*, New York 1989.
33. Idem, *The Redemption of God*, 41vv.
34. *Ibid.*, 19 (vertaling MK).
35. Vgl. idem, 'Touching our Strength: The Erotic as Power and the Love of God', in: *Immanentie/Transcendentie*, red. J. Huisman, S. de Jong, Groningen 1989, 12-15.
36. Vgl. over de betekenis van lijden, dood en opstanding bij Heyward: M. de Haardt, *Dichter bij de dood. Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer 1993, 155-169.

37. Vgl. C. Heyward, *Our Passion for Justice*, 166.
38. Idem, *Speaking of Christ*, 20.
39. C. Palmen, *De vriendschap*, Amsterdam 1995, 310-311.
40. Zie ook: A. van Heijst, 'Zonder relatie valt niets te beginnen. Relationele visies van Buber en Palmen', in: *Het verhaal van God. Essays over narratieve theologie*, red. A. van Heijst, Baarn 1997, 88-97.
41. Vgl. E. Levinas, *Het menselijk gelaat*, 1978⁴, vooral 136vv.
42. Vgl. M. Buber, *Werke*, Erster Band, München/Heidelberg 1962, 97; 406.
43. Anne-Claire Mulder heeft in aansluiting op de Franse filosofe Luce Irigaray op de noodzaak van de tussenruimte in de ontmoeting met de ander gewezen en op de 'passie van de verwondering' als eerste stap in de ontmoeting. Vgl. A-C. Mulder en M. Kalsky, 'Verschillen als uitdaging. Een briefwisseling over ruimte voor vrouwen', in: *Bouwen met los zand, Theologische reflecties op verschil en verbondenheid*, red. M. Kalsky e.a., Nijmegen/Zoetermeer 1997, 102-104.
44. A. Enquist, *Het Geheim*, Amsterdam/Antwerpen 1997, 192-193.
45. Zie ook: M. Kalsky, 'Met de ogen van de ander. Aanzet tot een feministische re-visie van de christologie', in: *Herfsttij van de moderne tijd. Theologische visies op postmodernisme*, red. M.Kalsky e.a., Nijmegen/Zoetermeer 1995, 84-86.
46. C. Palmen, *De vriendschap*, 258.