

IMAGO DEI: 'DE MENS (M/V)' OF 'MAN' EN 'VROUW' ALS BEELD VAN GOD

Het mensbeeld van Rosemary Radford Ruether bekeken vanuit het denken van Luce Irigaray*

Mijn promotieonderzoek draagt de voorlopige, maar programmatische titel 'de relevantie van het denken van Luce Irigaray over incarnatie van het goddelijke voor de ontwikkeling van feministische theologie'.

In deze tekst zal ik Luce Irigaray's denken over incarnatie van het goddelijke gebruiken bij mijn lezing van de theologie van Rosemary Radford Ruether. Ik zal me daarbij concentreren op de manier waarop zowel Luce Irigaray als Rosemary Radford Ruether schrijven over de verhouding geest-lichaam in haar respectievelijke antropologieën.

Een van de vragen van de theologische antropologie is altijd geweest, hoe de bijbelse tekst: "En God schiep de mens naar zijn beeld: naar Gods beeld schiep Hij hem; man en vrouw schiep Hij hen" moest worden begrepen.¹ De heersende uitleg was, dat het voornamelijk in de geest is, dat de mens gelijkenis met God vertoont. Zonder dat het met zoveel woorden gezegd werd, impliceerde dit dat het lichaam niet naar het beeld van God geschapen was. Feministische theologes hebben erop gewezen, dat deze interpretatie van 'imago dei' negatieve gevolgen heeft gehad voor vrouwen, die sterk met lichamelijke in verband werden gebracht. In haar eigen theologische antropologieën gebruiken velen lichamelijke als hermeneutisch uitgangspunt voor reflecties over menselijkheid, met name over

* Dit artikel is geschreven onder supervisie van mijn professoren en mijn supervisor, namelijk prof. dr. Th. Witvliet, prof. dr. R. Braidotti en dr. D. Boer. Ik wil prof. dr. M. Grey-Hughes en dr. M. Whitford bedanken voor haar vele nuttige commentaren en suggesties bij de eerste versie van dit artikel, en Freda Dröes en Jonneke Bekkenkamp voor haar opmerkingen. Bovendien wil ik Liesbeth Vroemen bedanken voor haar vertaling van de Engelse versie van deze tekst. Zij vertaalde ook de citaten van Rosemary Radford Ruether. De vertalingen van citaten van Luce Irigaray zijn, tenzij anders vermeld, van mijn hand.

1. Gen. 1:27, in de NBG-vertaling van 1980.

de verhouding geest-lichaam, en die tussen God en mens.²

Een nieuwe voorstelling van de verhouding tussen geest en lichaam heeft echter gevolgen voor het denken over incarnatie. Ik vat incarnatie op als een kruispunt van concepten, van dualistische begrippenparen die samenkomen in het begrip incarnatie. De belangrijkste dualismen waaruit dit kruispunt gevormd wordt, zijn God-mens, geest-lichaam en transcendentie-immanentie. Deze paren zijn zo nauw met elkaar verweven, dat een nieuwe opvatting van een van hen een nieuwe opvatting van de andere met zich meebrengt.

Centraal staat het geest-lichaam dualisme. Dit wordt al meteen duidelijk wanneer we kijken naar de gangbare definitie van het woord incarnatie, die luidt: 'belichaming van een geest of godheid in een menselijk wezen of een dier'. In deze definitie domineert de geest-lichaam relatie. Ook het feit dat theologen vaak de verhouding geest-lichaam hebben gebruikt als een beeld voor de verhouding tussen God en mens wijst op deze centrale plaats. Deze beide punten schragen de hypothese dat een nieuwe voorstelling van de verhouding geest-lichaam in een antropologische context, een nieuwe voorstelling van de aard van (een) incarnatie met zich meebrengt, evenals een nieuwe voorstelling van de opposities God-mens en transcendentie-immanentie.

Luce Irigaray bespreekt het concept van incarnatie van het goddelijke in de bredere context van haar filosofie, die gewijd is aan een doordenken, een herwaardering en uitwerking van het concept van seksuele differentie.

Bij het lezen van de antropologie van Rosemary Radford Ruether is de opvatting die Luce Irigaray heeft van seksuele differentie mijn hermeneutische sleutel geweest. Ik heb het werk van Rosemary Radford Ruether bekeken met aandacht voor de plaats die zij toekent aan het verschil tussen de geslachten, daar waar ze schrijft over de relatie tussen de geest en het lichaam en over God-mens. Dit heb ik gedaan om de relevantie te peilen van Luce Irigaray's opvatting van seksuele differentie voor een feministisch-theologische reflectie.

2. Dit inzicht en deze uitdrukking ontleen ik aan Heleen Zorgdragers overzicht van verschillende feministisch-theologische antropologieën in haar artikel over feministisch-theologische antropologie. In dit artikel besteedt ze speciale aandacht aan het Cartesiaans subject en de verschuivingen binnen deze notie van subjectiviteit die voortvloeien uit aandacht voor het lichaam. In haar conclusie introduceert ze 'seksuele differentie' als kritisch begrip in haar analyse van enkele feministisch-theologische antropologieën, waaronder de theologie van Rosemary Radford Ruether. Ik deel haar conclusies, hoewel zij haar pleidooi voor seksuele differentie bouwt op de theorieën van Derrida in plaats van Luce Irigaray, zoals ik doe. Heleen Zorgdrager, 'Feministische Theologie over het Imago-Dei: Een Nieuw Paradigma' In: Japke Huisman, Saskia de Jong (red.), *Immanentie/Transcendentie. Congresbundel Theologie, van IWEV-Congres Overgrenzen: Vrouwen en Wetenschappelijke Innovaties*, RU Groningen 1989, 113-145, m.n. 119 en 126-132.

Seksuele differentie: onherleidbaar verschil tussen de geslachten

In haar boek *Ethique de la différence sexuelle* begint Luce Irigaray met een zin die kan worden opgevat als het programma van haar filosofische onderneming. Ze schrijft:

Seksuele differentie representeert een van de vragen of de vraag die moet worden doordacht in ons tijdperk. Ieder tijdperk heeft -volgens Heidegger- één zaak te denken. Slechts één. Seksuele differentie is waarschijnlijk die vraag van onze tijd. De zaak van onze tijd die, doordacht, ons het 'heil' zou brengen?³

Wat bedoelt ze met deze bewering? Ze kan toch nauwelijks bedoelen dat er nooit enige reflectie is geweest over de kwestie van seksuele differentie. In tegendeel, het verschil tussen de geslachten is altijd een geliefd onderwerp geweest om over te denken, schrijven, praten, en om grappen over te maken.

Wanneer zij het heeft over seksuele differentie, bedoelt Luce Irigaray het *onherleidbare* verschil tussen de geslachten. Dit onherleidbare verschil is niet eerder doordacht en is de "brandende kwestie van onze tijd".⁴ De dubbele ontkenning in deze formulering maakt duidelijk dat, volgens Luce Irigaray, reflecties over dit thema normaal uitgaan van een herleidbaar verschil tussen man en vrouw, wat in feite neerkomt op het uitwissen van het verschil tussen de geslachten. Het herleiden van seksuele differentie gebeurt, door de man als norm op te richten, en de vrouw daaraan af te meten. Hij is de Ene/de Zelfde en alle anderen zijn afwijkingen: anders. In deze context wordt de vrouw ofwel gezien als een incomplete of onvolwaardige man, ofwel ze wordt afgeschilderd als de helpster van de man, dan wel zijn complement; ofwel ze wordt verbannen naar de positie waar ze de niet-man is, de niet-Ene, dan wel ze is het negatief van zijn positief, het tegenovergestelde/het andere van de Ene/de Zelfde.

Volgens Luce Irigaray doordringt dit mechanisme van het herleiden en uitwissen van verschillen, en vooral seksuele verschillen, het hele bouwwerk van de filosofie. Het filosofisch vertoog is immers opgebouwd uit hiërarchische opposities, een reeks dualismen, waarin het andere altijd ondergeschikt is aan het Ene/het Zelfde, of ertoe veroordeeld daarvan het negatief te zijn.

3. "La différence sexuelle représente une des question ou la question qui est à penser à notre époque. Chaque époque - selon Heidegger - a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est probablement celle de notre temps. La chose de notre temps qui, pensée, nous apporterait le "salut"?" Luce Irigaray, *Ethique de la différence sexuelle*, Ed. Minuit, Paris 1984, 13.

4. Deze uitdrukking is ontleend aan de engelse vertaling van deze passage, waar "één van de meest belangrijke vragen" is vertaald met 'burning issue'. Vertaling van Seán Hand, gepubliceerd in Toril Moi (ed.), *French Feminist Thought*, Blackwell, Oxford 1987. En in *The Irigaray Reader*, M. Whitford (red.), Blackwell, Oxford 1991, 165.

Ze toont de werking van dit principe heel duidelijk aan in haar analyse van Freuds vertoog over vrouwelijke seksualiteit. Puttend uit zijn passages over de seksualiteit van kinderen, in de fase voor de specifiek vrouwelijke vagina ontdekt wordt, toont ze aan hoe de seksualiteit van het meisje wordt gezien als (een afgeleide van) mannelijke seksualiteit. Haar clitoris wordt beschreven als equivalent van de penis van het jongetje. Hoewel de clitoris kleiner is, ontleent ze net zoveel genot aan dit orgaan als de jongen aan zijn penis. De conclusie van Luce Irigaray is, dat Freud slechts één seksuele economie erkent, één libido, zelfs maar één seksueel orgaan, namelijk het mannelijke.⁵

Het mechanisme van alles te herleiden tot het Ene/Zelfde blijft echter niet beperkt tot het vertoog over seksualiteit of het verschil tussen de geslachten. Omdat Freud

toen hij een theorie over de seksualiteit ontwierp, zichtbaar maakte wat tot dan toe wel functioneerde maar tegelijkertijd onuitsproken, verborgen en miskend bleef: *de seksuele indifferentie waardoor de waarheid van elke wetenschap en de logica van elk vertoog wordt gefundeerd*.⁶

Dit verklaart "wat de systematiek van dit vertoog zo machtig, zijn samenhang zo krachtig maakt, wat de bron van zijn ontwikkeling, de algemeen geldigheid van zijn wet en van zijn waarde is".⁷ Het ligt ten grondslag aan alle andere dualiteiten waaruit het filosofisch vertoog is opgebouwd: God-mens, Zijn-worden, vorm-materie, geest-lichaam, cultuur-natuur, toestand-verandering, tijd-ruimte, onsterfelijkheid-sterfelijkheid...man-vrouw. Volgens Luce Irigaray houden al deze opposities verband met de man-vrouw dualiteit, en worden ze in analogie daarmee gevormd.⁸

Het denken van seksuele differentie is daarom een tweesnijdende activiteit. Het is kritisch: het analyseren van de manier waarop het psycho-analytisch en het filosofisch vertoog seksuele differentie uitwissen, zoals in het voorbeeld hierboven duidelijk werd. Het is echter ook een positieve activiteit. Het is de uitdaging om over de vrouw/vrouwen te denken als onherleidbaar verschillend van man/mannen; het is de uitdaging 'de vrouw te denken', zich een voorstelling te maken van de "mogelijke andersheid van 'de vrouw op zich', in plaats van over de vrouw te denken simpelweg als het 'andere van het zelfde'".⁹

5. Luce Irigaray, *Dit geslacht dat niet (één) is*, Nederlandse vertaling J. Buntinx (e.a.) 2de editie Amsterdam 1981. Van: *Ce sexe qui n'est pas un*, Les Éditions de Minuit, Paris 1977.

6. Luce Irigaray, *Dit geslacht dat niet (één) is*, 57.

7. Luce Irigaray, *Dit geslacht dat niet (één) is*, 61.

8. Luce Irigaray, *Dit geslacht dat niet (één) is*, 159.

9. M. Whitford (ed.), *The Irigaray Reader*, 159.

Het woord wordt vlees; het vlees wordt woord¹⁰

Een doordenken en herwaarderen van seksuele differentie teneinde het onherleidbare verschil tussen de geslachten te bewerkstelligen betekent, onder andere, een opnieuw doordenken van de vraag naar subjectiviteit.

In de filosofische en psycho-analytische theorieën die Luce Irigaray zowel gebruikt als bekritiseert, wordt het subject gezien als een 'sprekend subject'. Vragen naar subjectiviteit hebben te maken met de vorming van dit sprekende subject, met de manier waarop een individu leert handelen binnen de taal of de symbolische orde. De uitdrukking 'Het Woord wordt vlees'¹¹ is bijzonder geschikt om dit proces te beschrijven. Het wijst op de centrale rol van taal/woorden in onze kennis van de wereld en alles wat ons omringt, naar de centrale rol van taal in de vorming van onze subjectiviteit. Het haalt ook de creatieve kracht van taal naar voren; het feit dat niets buiten de taal is, buiten de symbolische orde.¹² Met betrekking tot de vragen naar subjectiviteit betekent dit, dat taal en de symbolische orde de subjectiviteit van het individu en haar of zijn besef van identiteit vormen, 'ordenen'. Ons 'zijn', ons begrip van onszelf en van de wereld om ons heen worden gevormd door symbolische voorstellingen. Daaruit moeten we concluderen dat de gangbare voorstellingen van vrouwen als spiegels van mannen, onze subjectiviteit door en door gevormd hebben; onze bewuste en onbewuste verlangens, onze opvatting van onze lichamen. Ze hebben zich diep gegrift in onze lichamen en in ons zelfbesef.¹³

Het denken over seksuele differentie neemt in deze context de vorm aan van een analyse hoe 'het Woord vlees wordt', hoe je 'vrouw wordt', in deze symbolische orde, hoe 'vrouw', met alle bijkomende culturele betekenissen en symbolen,

10. Luce Irigaray, "En mémoire de lui", in: *Newsletter of the Association Internationale d'Etudes Médico-psychologiques et religieuses*, December 1988.

11. Joh. 1:14.

12. In dit theoretisch paradigma wordt deze zin dus niet zozeer de aankondiging van 'heil', van 'God die onder ons leeft', als wel een herinnering aan het centrale van het Woord in de schepping van de wereld: "God sprak, en het was" (Gen. 1).

13. Ik zou hier de hypothese willen opwerpen dat in dit theoretische kader de geest-lichaam dualiteit weer een nieuwe vorm heeft aangenomen. De Griekse filosofen creëerden een oppositie tussen geest en lichaam, met de bijbehorende paren onsterfelijkheid-sterfelijkheid, Zijn-wording/verandering, geest-materie. En de cartesiaanse geest-lichaam dualiteit bestond uit een rationeel subject en een lichamelijke object, waarmee rede tegenover de zintuigen werd gezet, logica tegenover emotie, denken tegenover ervaren. Maar nu kan de geest-lichaam dualiteit gezien worden als een dualiteit van woorden, symbolen en de symbolische orde versus het 'materiële'; van verbeelding en het verbeelde; van het sprekende 'Ik' versus het lichaam van de 'spreker' (m/v), van Woord en vlees.

Opnieuw wordt de 'geest'/de symbolische orde opgericht als de dominerende pool, als dat wat het materiële/het lichaam vorm geeft, als tekst die op wit papier geschreven is, als betekenis die is gehecht aan en vormend is voor lichaamsdelen en verlangens, en daarmee 'mannen en vrouwen' scheidt. Opnieuw worden beide polen van de oppositie geassocieerd met mannelijkheid en vrouwelijkheid.

zich inschrijft op het vrouwelijk lichaam, hoe dit lichaam wordt gevormd en geplooid overeenkomstig met, corresponderend met, de man/het verlangen van de man. De symbolische orde is zelf immers een weerspiegeling van zijn verlangen, isomorf aan zijn seksualiteit.¹⁴ Aangezien de gangbare voorstellingen van vrouwen als het negatiëf van mannen, of als zijn helpster: 'moeder van...', 'vrouw van...', 'dochter van...', 'minnares van...', met hun overeenkomstige sociale werkelijkheden, vrouwen hebben gemaakt en gereproduceerd, de modellen zijn geweest waarnaar zij haar identiteit hebben gevormd, is het bekritisieren van deze beelden als door mannen geschapen mythen en voorstellingen zowel een kritische als een constructieve onderneming.¹⁵ Het stelt ze aan de kaak als "hoogst ontoereikende en ongeschikte voorstellingen van de ervaring van vrouwen".¹⁶ Door anderzijds naar de ervaringen van vrouwen te verwijzen als iets anders, als iets waarvan geen voorstellingen zijn, wordt de almacht van de symbolische orde aan de kaak gesteld, haar vermogen om alles te zeggen, om alles bepaald te hebben. Het ontmaskert deze orde als een vertoog van Een/Zelfde subject, dat het andere, het anders-zijn niet toelaat; tegelijkertijd onthult het dit subject als een mannelijk subject.

Het betwisten van de gangbare betekenissen van de betekenaar 'vrouw', kan zo ook worden gezien als een strijd om deze te herdefiniëren. Het is een vorm van 'vlees dat Woord wordt'. Geleefde ervaringen, visies, inzichten van vrouwen, geuit door vrouwen en verbonden aan dit woord 'vrouw'. Vrouwen vechten om

14. Luce Irigaray, "Women's Exile", in: *Ideology and Consciousness* 1 (1977) 1, 64.

15. De volgende paragraaf is geïnspireerd door en steunt op Rosi Braidotti's "The Politics of ontological Difference", in: Teresa Brennan (ed.) *Between Feminism and Psycho-analysis*, Routledge, London, 1989, met name 100-104.

16. Rosi Braidotti, 101.

Luce Irigaray's weezin tegen het geven van enig biografisch detail, kan misschien verklaard worden door deze ontoereikendheid van de verbeeldingen van vrouwen. In antwoord op een uitnodiging van Aafke Steenhuis en Kiki Amsberg om iets over haar leven of over zichzelf te vertellen, weigert ze, allereerst omdat dit alleen aan vrouwen wordt gevraagd en niet aan mannen, en ten tweede omdat ze denkt dat kennis over haar persoonlijk leven mensen zou kunnen belemmeren bij het lezen van haar werk. Ze haalt de vragen aan die men haar (?) of vrouwen in het algemeen stelt na een lezing: "Ben je getrouwd, zou je willen trouwen, wil je kinderen, heb je kinderen?". Dezelfde vragen komen ter sprake in een heel andere (con)text, in "Goddelijke Vrouwen", waar ze schrijft dat dergelijke vragen gebruikt worden om vrouwen te situeren in verband met een sociale functie en niet in verband met een vrouwelijke identiteit en autonomie. (Elles ne la situent que du dehors ou par rapport à une fonction sociale et non à une identité et une autonomie féminine). Dergelijke persoonlijke vragen worden gebruikt om haar te plaatsen in verband met mannen en waarden niet haar 'eigen' identiteit en autonomie en erkennen evenmin haar project van het waarden van seksuele differentie, of de consequenties van het denken van seksuele differentie voor sociale omgang.

Het bovengenoemde interview is gepubliceerd onder de titel 'Al eeuwen leven we in de verhouding moeder-zoon', In: Aafke Steenhuis en Kiki Amsberg, *Denken over liefde en macht*, Van Gennep, Amsterdam, 1984, 113/114. "Goddelijke Vrouwen" in: A. Vincenot en anderen: *Renaissance, Drie teksten van Luce Irigaray vertaald en becommentarieerd*, Perdu, Amsterdam, 1990, 33.

deze betekenaar te herdefiniëren, zodat meer mogelijke betekenissen weerklank krijgen en er ruimte komt voor meer mogelijkheden van vrouw te worden en 'zijn'.

In de lijn van de genoemde visies, inzichten en ervaringen, verwijst de uitdrukking 'het vlees wordt Woord', zoals Luce Irigaray deze gebruikt, vaak meer direct naar het vrouwelijke lichaam, op te vatten als het vrouwelijk libidineus lichaam.¹⁷ In haar kritische lezing van de psycho-analyse, heeft zij geanalyseerd hoe Freud slechts één libido onderkent, één verlangen, zelfs maar één geslachtsorgaan, namelijk het mannelijke. Deze herleiding van zowel de vrouwelijke morfologie als het vrouwelijk genot tot de/het mannelijke, is door haar beschreven als een voorbeeld van het uitwissen van de verschillen tussen de geslachten, en bovendien als een oorzaak van zwaar psychisch lijden voor vrouwen. Ze noemt onder andere de hysterica als een vrouw die lijdt, omdat "ze gespleten is [...] door een taal die zij heeft geleerd in het gezin, op school, in de maatschappij, een taal die geenszins een continuïteit vormt en zeker geen metafoor met de 'bewegingen' van haar begeerte".¹⁸ Omdat haar verlangen nergens wordt verbeeld, is zij "verlamd en opgesloten in haar lichaam".¹⁹

Seksuele differentie kan zich dus slechts verwezenlijken door een 'spreken van/als vrouwen', door de articulatie van het eigen verlangen van vrouwen. Luce Irigaray schrijft ook over de mogelijkheid - de noodzakelijkheid zelfs - van "het vinden van een mogelijke continuïteit tussen deze gestiek, of dit spreken van de begeerte (...) en een taal, met inbegrip van een verbale taal"²⁰. Dit betekent dat om het vrouwelijk lichaam te 'denken', het specifieke, de vorm, de verlangens, het potentieel van dat lichaam te denken, symbolen te scheppen, gebruik moet worden gemaakt van 'de macht van het benoemen'²¹ in overeenstemming met dit lichaam, in continuïteit met zijn morfologie. Het betekent, het onherroepelijke

17. Beide aspecten kunnen worden gezien als een aanval op de hiërarchische oppositie tussen 'symbolisch' en 'materieel', waarbij het symbolische zich inschrijft op het onbeschreven materiële. Het stelt een meer dynamische relatie voor tussen het materiële en het symbolische, een relatie van beweging tussen twee polen, beweging heen en terug, niet slechts in één richting.

18. Luce Irigaray, *Dit geslacht dat niet (één) is*, 115.

19. *Ibidem*, 115.

20. *Ibidem*, 115.

21. Zoals ik hierboven al aangaf, is taal scheppend, het roept 'dingen', 'ideeën', 'realiteiten' in het bestaan. In de feministische theologie is het Mary Daly geweest, die het eerst deze macht van de taal belicht heeft, de macht van het 'naam geven', zowel in het reduceren van vrouwen tot niet-zijn als in de schepping van het Zijn van vrouwen, zoals zij het noemt. In de inleiding van haar boek *Beyond God the Father* stelt ze dat "The power of naming has been stolen from us. We have not been free to use our own power to name ourselves, the world or God". En ze gaat verder: "to exist humanly is to name the self, the world and God. (...) (to) reclaim the right to name. The liberation of language is the liberation of ourselves". Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a philosophy of women's liberation*, Beacon Press, Boston 1973, 8.

verschil tussen mannen en vrouwen²² serieus nemen, als een gegeven, waaraan een betekenis moet worden gegeven op een zodanige manier dat de vrouw niet wordt gereduceerd tot niet-man, maar wordt getoond als een ander.

De introductie door Luce Irigaray van 'de twee lippen die elkaar onafgebroken kussen', als een voorstelling van de vrouwelijke geslachtsdelen, is een voorbeeld van deze praktijk. Hoewel de geschiktheid en de politieke betekenis van zowel dit gebaar van Luce Irigaray als van het beeld zelf, sterk worden betwist²³, is het een perfect voorbeeld van 'denken van het onherleidbare verschil van de vrouw/vrouwen'. Het is vlees dat Woord wordt op een aantal manieren: het 'benoemt' een bekend maar ook geminacht aspect van het vrouwelijk lichaam op een nieuwe en andere manier, en geeft vrouwen zo de mogelijkheid haar lichaam anders te 'zien'; het geeft een waarde aan dit geminachte deel van het lichaam. Wanneer we denken aan de lippen, kan de aandacht worden getrokken naar de beweging van het openen en sluiten van die lippen, naar de ruimte tussen hen in, naar de ruimte achter de lippen, het feit dat ze een drempel vormen tot die ruimte. En deze beschouwing kan weer andere beelden oproepen, andere gedachten. Een hernieuwde aandacht voor de tussenruimte bijvoorbeeld, de ruimte die nodig is tussen de een en de ander, of voor het feit dat de een niet herleid kan worden tot de ander, dat ze nooit dezelfde ruimte innemen op hetzelfde moment.

Het lichaam denken, dit proces beginnen waarin betekenis wordt gegeven aan het lichamelijke onderscheid tussen de geslachten, kan worden gezien als een daad van de verbeelding. Het betekent, zich verbeelden wat voor soort vrouw we willen worden. Dit verbeelden is een uitgesproken politieke onderneming. Want het vlees Woord laten worden, ingrijpen in de huidige symbolische orde om nieuwe symbolen te scheppen, is een daad met het oogmerk om dit Woord weer vlees te laten worden, om zo een belichaamde vrouwelijke subjectiviteit te kunnen scheppen.

Wanneer we de onderneming van het denken van seksuele differentie opvatten als een strijd om betekenisgeving, haalt dit het belang naar voren van symbolen voor ons zelfbesef. Dit geldt in het bijzonder voor religieuze symbolen en voor onze ideeën over het goddelijke. In deze ideeën verbeelden we wat wij

22. In de verantwoording van hun vertaling van Luce Irigaray's boek *Je, Tu, Nous. Pour une culture de la différence*, Grasset, Paris, 1990, gebruiken Agnes Vincenot en Desirée Verberck de uitdrukking 'het onveranderbare onderscheid', in een pleidooi voor de vertaling van seksuele differentie als 'onderscheid van de geslachten'. Deze uitdrukking verheldert het feit dat Luce Irigaray het verschil tussen de geslachten niet alleen beschouwt als onherleidbaar, maar ook als onherroepelijk. De uitdrukking 'onveranderbaar onderscheid' verheldert dat in het concept van seksuele differentie zowel het lichamelijke als het culturele onderscheid tussen de geslachten besloten ligt. Vincenot, A. & Verberck, D. (vert.), *Ik, Jij, Wij. Voor een cultuur van het onderscheid*, Kok/Agora, Kampen 1992, 7-11.

23. Zie het artikel van M. Whitford, "Irigaray's Body Symbolic", in: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 6/3 1991, 97-110, voor een meer gedetailleerde bespreking van het symbool van de twee lippen en de discussie die voortvloeide uit de introductie van dit beeld door Luce Irigaray.

beschouwen als het ultieme en absolute. Zij zijn het Woord, het Woord dat vlees wordt in ons vlees.

Zo zijn de religieuze symbolen van het westers christendom een weerspiegeling van wat wordt beschouwd als het ultieme en absolute in de christelijke cultuur: een relatie van Vader en Zoon, en van een moeder die (semi-)goddelijk wordt door zich aan haar goddelijke Zoon te wijden. Er zijn in deze cultuur geen religieuze voorstellingen van 'de vrouw op zichzelf', noch van een moeder-dochter relatie, of van goddelijke vrouwen. Volgens Luce Irigaray zijn dergelijke beelden van het goddelijke voor en van vrouwen nodig voor 'het worden van vrouwen'.²⁴ Om een autonome, soevereine vrouw te worden, onherleidbaar verschillend van mannen, zouden vrouwen een voorgevoel moeten hebben van haar goddelijkheid, de vervolmaking van haar subjectiviteit. Beelden van het goddelijke zijn een waarborg voor de ontplooiing van de subjectiviteit van vrouwen. Ze vormen een 'bestemming' voor deze wordende vrouw, en functioneren als zodanig als leidraad en richting voor dit 'vrouw worden'.

Als ze schrijft over de incarnatie van het goddelijke, schrijft Luce Irigaray zowel over het 'Woord dat vlees wordt' als over 'vlees dat Woord wordt'. Volgens haar betekent respect voor het idee van incarnatie, voor de mogelijkheid van belichaming van het goddelijke, het belichamen van het goddelijke in ons leven - als vrouwen. Dit is een appèl om 'goddelijke vrouwen' te worden, om de volheid te belichamen van wat 'vrouw zijn' zou kunnen behelzen. Het is ook een ethische oproep om dat wat volgens ons goddelijk is in, voor en tussen vrouwen, te doen incarneren in de wereld, en zo zichtbare tekenen van deze visioenen te scheppen.

Maar het goddelijke van en voor vrouwen is nu nog onbekend. Net als bij de subjectiviteit van vrouwen, wordt het pas bekend, zichtbaar, daar waar vrouwen zich (proberen te) uiten, haar ervaringen, visioenen, opvattingen van zichzelf en de wereld communiceren; daar waar zij deze uiten in creatieve gebaren, op zoek naar expressies die overeenstemmen met haar verlangen, met haar 'jouissance'. Wanneer deze expressies iets weerspiegelen van wat andere vrouwen herkennen als (een aspect van) het goddelijke van en voor vrouwen, kunnen deze schepingen begrepen worden als incarnaties van het goddelijke, die dan op hun beurt weer kunnen fungeren als een oriëntatie voor vrouwen in haar wording.

In deze opvatting van incarnatie kan de kijk op de oppositie tussen transcendentie en immanentie niet onveranderd blijven. Je kunt stellen dat transcendentie traditioneel nauw verbonden is met de notie van het Andere, met een opvatting van God als de Ander, als geheel verschillend van de mens. Hoe de notie van transcendentie ook is ingevuld - God onbegrensd door ruimte en tijd; God als de Ander, op geen enkele wijze verbonden met het menselijke; ofwel met behulp van ruimtelijke metaforen van 'God daar boven in de hemel' en 'de mens hier

24. De volgende paragrafen zijn een vrije weergave van Luce Irigaray's argumentatie in de tekst "Goddelijke Vrouwen", in: *Renaissance*, 19-33.

beneden op aarde' - de transcendentie van God heeft steeds de oppositie tussen God en mens geschraagd. Voor Luce Irigaray zijn het goddelijke en het menselijke echter geen opposities, maar staan zij in een dynamische spanning, omdat het goddelijke uitdrukt wat menselijke wezens beschouwen als het absolute van hun worden/zijn.

Deze opvatting noopt tot een verschuiving van perspectief in de notie van transcendentie. Het betekent een verschuiving van plaats: niet in de hemel, maar op aarde. Maar het leidt ook tot een andere verhouding tussen God en mens: deze wordt niet langer gekenmerkt door een breuk, maar eerder door een continuüm. Het heeft echter ook consequenties voor de interpretatie van het Andere/de Ander. Op het eerste gezicht zou de consequentie kunnen zijn dat de notie van de (goddelijke) Ander overbodig is geworden. Toch behoudt Luce Irigaray deze notie - maar voor haar is de 'transcendente' ander de ander van het andere geslacht. Deze ander vervult eenzelfde functie als aan God de Gans Andere in sommige theologieën is toegeschreven: om het verlangen van mensen naar totaliteit te beteugelen en te begrenzen; het verlangen om het laatste woord te zijn. Op soortgelijke wijze begrenst het andere van het andere geslacht de aspiraties van een der beide geslachten om het laatste woord te zijn, om alles te zijn, om een heerschappij van het Ene en het Al te vestigen. In plaats daarvan roept het op tot erkenning van de andersheid van de ander als een voorwaarde voor een creatieve ontmoeting tussen hen.²⁵

De theologiekritiek van Rosemary Radford Ruether

Sommige van de punten die in het voorafgaande genoemd zijn, zullen feministische theologes bekend in de oren klinken. Met name Luce Irigaray's kritiek op de filosofie als gebouwd op hiërarchische opposities en haar aandacht voor de status van het lichaam in de reflectie op de mens, lopen parallel met de kritiek en de alternatieven die door feministische theologes worden ontwikkeld. Op beide terreinen, die nauw met elkaar te maken hebben, is Rosemary Radford Ruether onze voorvrouw en voormoeder geweest.²⁶

In 1972 schreef ze in haar artikel "Motherearth and the Megamachine":

Het christendom, als de erfgenaam van zowel het klassieke neo-platonisme als het apocalyptisch Jodendom, combineert het beeld van een mannelijke krijgs-God met de verheffing van het intellect

25. Luce Irigaray werkt het thema van de ontmoeting met de ander in verschillende teksten uit. Twee daarvan, "L'amour de l'autre" en "Fécondité de la caresse" zijn verschenen in *Ethique de la différence sexuelle*, Ed. Minuit, Paris 1984. Een andere tekst, "Questions à Emmanuel Levinas" is verschenen in *Critique, Revue générale des publications françaises et étrangères* nr. 522 Nov 1990, 911-920 en in een Engelse vertaling als "Questions to Emmanuel Levinas" in: *The Irigaray reader*, 178-190.

26. Andere belangrijke feministische theologes die het dualistische denkpatroon in theologisch denken bekritiseren zijn: Carter Heyward, Carol Christ, Rita Nakashima Brock en in Nederland Catharina Halkes.

boven het lichaam. (...) Deze wereld-ontkennende religies droegen een geheel van tegenstellingen in zich die het moderne wereldbeeld nog steeds diepgaand bepalen. Alle elementaire opposities - vervreemding van de geest ten opzichte van het lichaam; de vervreemding van het subjectieve zelf ten opzichte van de objectieve wereld; de subjectieve terugtrekking van het individu, vervreemd van de sociale gemeenschap; de overheersing of verwerping van de natuur door de geest - dit alles vindt zijn wortels in het apocalyptisch-platonisch religieuze erfgoed van het klassieke christendom. Maar de vervreemding van het mannelijke ten opzichte van het vrouwelijke is de primaire seksuele symboliek die al deze vervreemdingen samenvat.²⁷

Deze erfenis is nog steeds zeer sterk deel van ons hedendaags werkkapitaal, zoals Rosemary Radford Ruether laat zien in de rest van bovengenoemd artikel. Met brede halen schetst ze de invloed op zowel onze gedachten als de organisatie van ons sociale leven.²⁸

Zowel in dit artikel als in het latere "Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church"²⁹ laat ze zien hoe dit gedachtenpatroon van dualistische opposities - en aan de reeds genoemde voegt ze toe het dualisme van Godmens, geest-materie, ziel-lichaam, transcendentie-immanentie, zijn-veranderen, onsterfelijkheid-sterfelijkheid - vrouwen systematisch in verband bracht met het 'lagere' in deze hiërarchische opposities, en dus over haar dacht als dicht bij de materie, het lichaam, de natuur en seksualiteit staand. De hiërarchische aard van deze oppositionele constructie drukte een waardeoordeel uit: de verschillende polen werden verbonden met goed en kwaad, het hogere deel van de oppositie werd voornamelijk geassocieerd met het goede en het lagere deel met het kwaad. Als gevolg van het feit dat vrouwen werden geassocieerd met de lagere pool van de dualiteit, zagen de kerkvaders haar als dicht bij het kwaad dan mannen. Werd ze al niet geacht de verleidster van mannen te zijn door haar seksualiteit, dan dacht men toch dat ze minder rationeel was en daardoor meer geneigd tot zonde. Deze gedachtengang had consequenties voor de theologische antropologie van de kerkvaders. Bij wijze van voorbeeld laat Rosemary Radford Ruether zien hoe in de antropologie van Augustinus de enge verbinding van vrouwen met het lichaam - en daaruit voortvloeiend met al wat tegengesteld was aan het goddelijke - leidde tot een theologie waarin de man geacht werd een meer volwaardig beeld van God te zijn, terwijl de vrouw alleen niet beeld van God zou zijn. Zij was

27. Rosemary Radford Ruether, "Motherearth and the Megamachine: A Theology of Liberation in a Feminine, Somatic and Ecological Perspective". Voor het eerst verschenen in *Christianity and Crisis* (12 april 1972). Herdruk in: Judith Plaskow, Carol Christ, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, San Francisco 1979, 43-44.

28. Dit is een van de kenmerken van haar stijl: de brede halen waarmee ze de situatie van vrouwen schildert, verbanden en patronen ziet in op het eerste gezicht uiteenlopende aspecten van het sociale leven en denken, en die ze verweeft in een meeslepend betoog. De schaduwkant van deze stijl is het gebrek aan detail, dat het geheel soms minder overtuigend maakt.

29. Verschenen in: Rosemary Radford Ruether (ed.), *Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition*, Simon and Schuster, New York 1974, 150-184.

slechts samen met de man beeld van God.³⁰

Om duidelijk te maken hoe dubbelzinnig en veranderlijk de mannelijke ideologie van 'vrouwelijkheid' is, hoe ideologieën van 'de vrouwelijke natuur' altijd gebruikt zijn om vrouwen een nauw omschreven plaats toe te wijzen, betoogt Rosemary Radford Ruether in andere teksten³¹ hoe de waarden die aan natuur en cultuur/vrouw en man werden toegekend veranderden tijdens de Romantiek. De natuur en de vrouw werden nu niet langer afgeschilderd als de vertegenwoordigers van de materiële slechte wereld. In plaats daarvan werden de cultuur, de wereld van de wetenschap, technologie en technische rationaliteit gezien als de materiële wereld, de wereld waarin mannen actief waren. Mannen werden geassocieerd met stoffelijkheid, met brute seksualiteit enzovoort. Vrouwen daarentegen werden afgeschilderd als 'puur natuur': "als de oorspronkelijke, goed geschapen natuur van de mensheid, behoed voor alle zonde".³² Niet langer werd zij geassocieerd met seksualiteit. In plaats daarvan werd gedacht dat zij onschuldig was, en liefde en bewondering opriep. Het was haar rol de moraliteit van mannen te verheffen door haar 'pure natuur', haar voorbeeld van christelijke deugdzaamheid. Hoewel dit bijna neerkomt op een omkering van de traditionele visie van vrouwen als meer seksueel en minder moreel, spiritueel en vroom dan mannen, veranderde dit niets aan haar positie, aangezien aan deze waarden niet veel waarde werd gehecht in de publieke sfeer. Het diende als een bevestiging van haar rol in de privé-sfeer, de sfeer van het huis.³³

'Volwaardig mens-zijn' als kritisch principe

Rosemary Radford Ruether begint *Sexism and God-talk*, waarin ze haar eigen

30. Rosemary Radford Ruether, *Religion and Sexism*, 156. In *Sexism and God-Talk* gaat Rosemary Radford Ruether hier verder op in, in haar beschrijving van een aantal theologische antropologieën waarin de vrouw wordt gezien als van secundaire aard, vanaf het moment van de schepping. Dit betekent dat ze uiteindelijk wordt geplaatst als ontologisch secundair of afgeleid van de man. *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology*, Beacon Press, Boston 1983, 94 v.v.

31. Ik denk hier in het bijzonder aan *From Machismo to Mutuality*, een boek dat ze schreef met Eugene Bianchi, verschenen bij Paulist Press, New York 1974 en aan *New Woman/New Earth*, en *Sexism and God-Talk*, hoofdstuk 3. Het volgende is een samenvatting van Rosemary Radford Ruethers argumentatie in *From Machismo to Mutuality*, met name hoofdstuk 3: "The Cult of True Womanhood and Industrial Society".

32. Rosemary Radford Ruether haalt hier Heiko Obermanns aan: *The Harvest of Medieval Theology*, Harvard University Press, Cambridge Mass., hoofdstuk 6. Zie: Eugene Bianchi & Rosemary Radford Ruether, *From Machismo to Mutuality*, Paulist Press, New York 1974, 46.

33. Rosemary Radford Ruether stelt dat deze omkering van waarden veroorzaakt werd door veranderingen in de maatschappij: de opkomst van een industriële, burgerlijke maatschappij en de afname van de macht van de kerk. De kerk was niet langer een bolwerk van macht, de godsdienst bepaalde niet langer de dominante waarden, maar werd verbannen naar de privé-sfeer. Daarmee werd religie een zaak van vrouwen. *From Machismo to Mutuality*, hoofdstuk 1 en 3.

ontwerp voor een feministische theologie ontvouwt, en daarmee voor een feministisch-theologische antropologie, met de beschrijving van het kritische principe van feministische theologie. Ze omschrijft dit als "de bevordering van het volwaardig mens-zijn van vrouwen".³⁴ Dit principe wordt zowel negatief als positief ingezet, als een instrument om bepaalde theologische posities aan de kaak te stellen, zoals bijvoorbeeld de posities die hierboven geschetst zijn, maar ook als vertrekpunt van (feministische) theologie. Rosemary Radford Ruether geeft toe dat dit kritische principe van 'volwaardig mens-zijn' nauwelijks nieuw valt te noemen: alleen het feit dat vrouwen het voor zichzelf opeisen is nieuw, en dat maakt feministische theologie uniek.³⁵

Haar interpretatie van het principe van 'volwaardig mens-zijn' kunnen we het beste op het spoor komen, door de equivalenten die ze ervoor gebruikt op een rijtje te zetten. Ze omschrijft 'volwaardig mens-zijn' als "authentiek zijn", als "onze oorspronkelijke authentieke menselijke natuur", "volwaardig menselijk potentieel" en als "imago dei".³⁶ Deze laatste uitdrukking, 'imago dei', wordt ook gedefinieerd als "de voorstelling van authentiek mens-zijn verenigd met God".³⁷

Vervolgens krijgt 'volwaardig mens-zijn' een extra dimensie, wanneer Rosemary Radford Ruether de begrippen "Christus" en "verloste menselijkheid" in haar omschrijving van dit principe introduceert. Ze doet dit door 'Imago Dei' en 'Christus' aan elkaar te koppelen met een schuine streep: "Imago Dei/Christus".³⁸

De introductie van het idee van verlossing in het concept van 'volwaardig mens-zijn' veronderstelt een behoefte aan verlossing, een behoefte om menselijkheid/mensheid opnieuw gestalte te geven als 'Imago Dei/Christus'- hetgeen natuurlijk al besloten lag in de notie van 'volwaardig mens-zijn' als kritisch principe. Dit wordt verder duidelijk doordat Rosemary Radford Ruether het traditionele onderscheid tussen "essentieel mens-zijn en existentieel mens-zijn" overneemt, dat wil zeggen tussen "potentieel en authentiek mens-zijn en historisch mens-zijn".³⁹

Het existentiële, historische mens-zijn wordt gekarakteriseerd als zondig, als

34. Ruether, *Sexism and God-talk*, 18.

35. *Ibidem*, 19.

36. *Ibidem*, 19-20.

37. *Ibidem*, 93.

38. In haar theologie is Christus niet de kosmische Christus, noch de tweede persoon van de triniteit, maar een principe of een symbool: het principe van bevrijde mensheid en het bevrijdende woord van God, het symbool van de dynamische relatie van verlosser en verloste. Zie *Sexism and God-talk*, 137-138. Haar afwijzing van de Kosmische Christus is gebaseerd op haar analyse van de inherent anti-judaïstische aard hiervan. Zie: *To Change the World. Christology and Cultural Criticism*, Crossroads, New York 1981, hoofdstuk 3. In het Nederlands vertaald als *De laatsten zullen de eersten zijn*, Ten Have, Baarn 1981, 41-56.

39. Ruether, *Sexism and God-talk*, 90.

verwijderd van God en het 'Imago Dei'. Deze splitsing tussen essentieel en existentieel mens-zijn wordt door haar beschreven als het basisparadigma van het christelijk denken. Ze beschrijft het als een theologie

die een verbinding legt van een oorspronkelijke, goede menselijke natuur, verenigd met de kosmos en het goddelijke, in contrast met een vervreemde, historische toestand van de mensheid (het kwaad, zonde). Openbarende, transformerende ervaringen (beking) onthullen de oorspronkelijke menselijkheid en maken het mogelijk zich te bevrijden van de zondige vervorming van het bestaan.⁴⁰

Rosemary Radford Ruether meent dat dit paradigma nog steeds geldig is vanwege zijn krachtige en vormende structuur.⁴¹ Ze beschrijft zonde als een vervreemde en vervormde manier van zijn: vervreemd van God, van het lichaam en van de natuur. Maar ook een vervreemding van het zelf, omdat dit zijn negatieve kanten en angsten geprojecteerd heeft op het andere.⁴² Al deze vervreemdingen zouden worden overwonnen als 'volwaardig mens-zijn' gerealiseerd zou worden.

Rosemary Radford Ruethers beschrijving van wat vrouwen zouden moeten doen of laten wanneer zij 'volwaardig mens-zijn' voor zichzelf opeisen laat ten slotte nog een ander aspect van dit concept zien. Het realiseren van 'volwaardig mens-zijn' zou bijdragen tot een afschaffing van de hiërarchische relatie tussen de ene en de ander, tussen de ene groep en de andere. Het zou ook de afschaffing van het humanocentrisme in theologie en samenleving met zich meebrengen. In plaats daarvan zou een andere vorm van relaties, van leven-gevende relaties⁴³, ontwikkeld worden. Relaties van wederkerigheid, waarin verschillende manieren van zijn kunnen worden bevestigd.⁴⁴

40. *Ibidem*, 38. Deze zin loopt noch in het Engels, noch in het Nederlands soepel. Vandaar dat hier het Engels origineel wordt opgenomen: "One continues to find the basic paradigm of classical theology which connects an original good human nature, united to the cosmos and the divine, contrasted with an alienated, fallen, historical condition of humanity (sin, evil). Revelatory, transformative experiences (conversion) disclose the original humanity and allow one to liberate oneself from the sinful distortion of existence".

41. *Ibidem*, 38.

42. Rosemary Radford Ruether is nooit erg duidelijk over wat ze bedoelt met vervreemding van het zelf. De interpretatie van dit concept als verwijzend naar een vervreemding van het idee van volwaardig mens-zijn door beperkingen te ontkennen en angsten op de ander te projecteren, is gebaseerd op een lezing van zowel *Sexism and God-talk* als een tekst getiteld "Dualism and the Nature of Evil in Feminist Theology" in: *Studies in Christian Ethics* vol. 5/1, Edinburgh, 1992. Deze tekst werd oorspronkelijk gepresenteerd als paper op de conferentie van de Society for Systematic Ethics, Oxford 1991. Naar mijn mening leiden de gegevens in deze twee teksten naar een dergelijke interpretatie.

43. Ruether, *Sexism and God-talk*, 23.

44. *Ibidem*, 20.

Het overwinnen van dualisme: energie als bodem van zijn/een nieuw zijn⁴⁵

Aangezien de scheiding van geest en lichaam hoort bij het vervreemde zijn, betekent verlossing van het 'imago dei' het helen van deze breuk, zodat geest en lichaam of geest en natuur weer met elkaar verbonden worden. Rosemary Radford Ruether heelt deze breuk door haar als een eenheid te zien, de binnenkant en de buitenkant van dezelfde zaak. Hun gemeenschappelijk wezen is energie. De patronen en complexiteiten van deze energie vormen zichtbare eenheden, maar deze energie ligt ook ten grondslag aan het spirituele of het bewustzijn.⁴⁶

Ze beschrijft het centraal zenuwstelsel en de hersenschors van de mens als de meest complexe en intensieve vorm van georganiseerde energie, die het mogelijk maakt dat bewustzijn doorbreekt. Bewustzijn en gevoel worden gedefinieerd als het innerlijk van materiële energie.⁴⁷ Deze formulering werkt ze in de tekst "Dualism and the Nature of Evil in Feminist Theology" uit als "onze ervaring van het binnenste van ons organisme".⁴⁸ Beide maken duidelijk dat Rosemary Radford Ruether de geest-lichaam scheiding heelt door deze een materiële basis te geven, namelijk energie. Energie is echter niet slechts de onderliggende structuur van geest en lichaam, het is de grond van het zijn, of de oer-matrix waaruit alles gevormd wordt, zowel van menselijke als niet-menselijke aard. De verschillen tussen de diverse vormen van leven zitten in de verschillende intensiteiten en complexiteiten van de organisatie van energiepatronen.⁴⁹ Door energie tot de oer-matrix te verklaren, het gemeenschappelijke element van al wat is, overwint Rosemary Radford Ruether niet alleen de splitsing van geest en lichaam, maar ook de tegenstelling tussen mens en natuur, een van de andere vervreemde relaties die zou worden verlost wanneer 'volwaardig mens-zijn' wordt opgeëist.

De wijze waarop hier de band tussen geest en lichaam wordt hersteld in het 'imago dei', heeft betekenis voor de opvatting van de natuur van God en Gods relatie tot de mens, alsook voor de oppositie transcendentie-immanentie. Voor Rosemary Radford Ruether is God/in⁵⁰ de "oer-matrix, de grond van het zijn/een

45. *Ibidem*, 85-86.

46. *Ibidem*, 85-86.

47. *Ibidem*, 86.

48. *Christian Ethics*, 34. Het woord 'interiority' komt voor in de oorspronkelijke tekst van de lezing die Rosemary Radford Ruether gaf in Oxford. In de tekst die verscheen in *Christian Ethics* staat hier 'inferiority'. Ik neem aan dat dit een drukfout is, en wel een heel ongelukkige, want het maakt Rosemary Radford Ruethers argumentatie onbegrijpelijk.

49. Ruether, *Sexism and God-talk*, 85-87, *Christian Ethics*, 34-35.

50. Vanaf *Sexism and God-talk* spreekt Rosemary Radford Ruether consequent over God/ess wanneer ze over haar eigen opvatting van het goddelijke schrijft. Over deze keuze schrijft ze: "Wanneer ik de vollere goddelijkheid bespreek waarnaar deze theologie wijst, gebruik ik de term God/ess, een geschreven symbool, bedoeld om zowel de mannelijke als de vrouwelijke vormen van het woord voor het goddelijke te combineren, en tegelijk het joods-christelijke besef te bewaren, dat het goddelijke één is. Deze term is onuitspreekbaar en inadequaat. Ze is niet bedoeld als een woord voor liturgie. (...) Het

nieuw zijn"⁵¹, "de levende matrix van de materie/energie zelf".⁵² Onze relatie tot God/in wordt beschreven als die van een kleiner zelf, vloeiende weerspiegelingen en articulaties van het zelf in het hart van het hele kosmische proces. "Elk vloeiend zelf is het grote goddelijke Zelf, dat zich manifesteert en zijn woord spreekt. In elk vloeiend bewustzijn wordt het grote kosmische zelf zich van zichzelf bewust".⁵³ Zo kan men in elk menselijk wezen, ongeacht geslacht, ras of klasse, het goddelijke ontmoeten, zolang zij of hij verwijst naar 'volwaardig mens-zijn' of een vonk van 'een authentiek zelf' vertegenwoordigt.⁵⁴

In een context waar geen oppositionele relatie is tussen God en mens, of tussen geest en lichaam, verliest ook de oppositie tussen transcendentie en immanentie haar (negatieve) betekenis. In plaats van een oppositie tussen "het beeld van moeder-materie-matrix als 'statische immanentie' (...) en een concept van geest en transcendentie als ontworteld en anti-natuurlijk"⁵⁵, onderstreept zij de dynamische relatie tussen transcendentie en immanentie. Ze wil het verband tussen transcendentie en nieuwe schepping niet opgeven, noch die tussen immanentie en geworteld zijn, maar ze beschouwt het als een relatie van gewortelde of gearde verandering, als een zijn dat zich ontvouwt, teken van een God/in die "zowel de wortels van ons bestaan omvat (materie) als de oneindig nieuwe creatieve mogelijkheid (geest)".⁵⁶

Bewustzijn: het binnenste; hersens: de buitenkant

Zoals ik hierboven heb laten zien, beschrijft Rosemary Radford Ruether de geest-lichaam relatie als een relatie van bewustzijn (geest?) en materie, twee vormen van één energie, "de binnenkant en buitenkant van dezelfde zaak".⁵⁷ Door de nadruk te leggen op hun onderliggende gemeenschappelijkheid, overwint ze de oppositie geest-lichaam, althans dat probeert ze. Zoals ze in diverse teksten heeft

dient eerder als een analytisch teken om te verwijzen naar het nu nog onnoembare begripen van het goddelijke dat de patriarchale beperkingen zal overstijgen en verlossende ervaring aangeeft voor zowel vrouwen als mannen". *Sexism and God-talk*, 46.

51. *Ibidem*, 85.

52. *Christian Ethics*, 35.

53. *Ibidem*, 35.

54. Ruether, *Sexism and God-talk*, 114. Rosemary Radford Ruether gebruikt in dit boek zelden het woord en/of het concept van incarnatie. Zelfs in haar bespreking van christologie geeft ze er de voorkeur aan te spreken van 'representatie', in plaats van 'incarnatie' of 'belichaming'. Alleen in de proloog van dit boek, getiteld 'The Kenosis of the Father: A Feminist Midrash on the Gospel in three Acts' gebruikt ze de uitdrukking 'belichamen' (to embody), om iets te zeggen over de voortgaande aanwezigheid van Christus (=verlosser/verloste, zie p. 138). Dit slaat echter niet op een individueel persoon, maar op de verlossende gemeenschap. Zie p. 9.

55. *Ibidem*, 70.

56. *Ibidem*, 71.

57. *Ibidem*, 85.

laten zien, is de geest-lichaam oppositie verweven met de oppositie tussen mannelijk en vrouwelijk. Het benadrukken van wat al het Zijn(den) gemeen heeft, lijkt voor haar de oplossing te zijn om ook deze oppositie te overwinnen.

In *Sexism and God-talk* wordt de vraag naar de verschillen tussen de geslachten besproken in de context van bewustzijn, en wel op een zodanige manier dat dat haar opvatting van het lichaam verheldert, evenals haar ideeën over 'volwaardig mens-zijn'. Volgens Rosemary Radford Ruether

gaat bewustzijn opgevat worden als de meest intense en complexe vorm van het innerlijke van de materiële energie zelf, waar het doorbreekt op dat evolutionaire niveau waar materie op de meest complexe en intensieve manier georganiseerd is - het centrale zenuwstelsel en het schors van de menselijke hersenen.⁵⁸

Dit lijkt in te houden dat het bewustzijn het 'binnenste' van het zenuwstelsel is, of het zenuwstelsel de 'buitenkant' van het bewustzijn, en dat het bewustzijn dus gelokaliseerd wordt in een bepaald deel van het lichaam, namelijk het zenuwstelsel.

Dit idee spreekt ook uit een passage in "Dualism and the nature of Evil in Feminist Theology", waar Rosemary Radford Ruether schrijft:

Ons verstand of onze vermogens tot denken zijn niet een of andere uitneembare spirituele substantie die te scheiden valt van ons lichaam, dat dan louter het uitwendige voertuig van de 'ziel' is. Je zou eerder kunnen zeggen dat bewustzijn en gevoel onze ervaring zijn van de innerlijkheid van ons organisme, op een hoog niveau van geconcentreerde ontwikkeling in onze hersens en ons centraal zenuwstelsel.⁵⁹

Daar komt nog bij dat ze ertoe overgaat de kwestie van de verdeling van de hersenen aan te snijden, en de rol daarvan in gender-rollen, in de volgende pagina's van *Sexism and God-talk*.⁶⁰ Het feit dat dit onderwerp überhaupt besproken wordt is zeer verrassend, en de enige verklaring die ik kan bedenken is het feit dat bewustzijn en de hersenen inderdaad worden beschouwd als binnen- en buitenkant van hetzelfde, waarmee zij genoodzaakt wordt op de discussie van onderzoek naar hersenhelften in te gaan.

Dit soort onderzoek zoekt een antwoord op de vraag, wat het betekent dat de hersenen verdeeld zijn in een linker- en een rechterhelft. Onderzoekers van de hersenindeling houden zich bezig met vragen rond structurele en functionele asymmetrieën in de hersenen, bijvoorbeeld met de hypothese dat verbale en ruim-

58. *Ibidem*, 86. De formulering 'gaat opgevat worden' ('comes to be seen') is merkwaardig passief. Dit roept de vraag op: gaat door wie opgevat worden? Het suggereert dat zij het niet zo ziet, hoewel zowel de paragraaf die aan deze zin vooraf gaat, als de volgende, erop wijst dat ze met deze visie instemt, welke ze toeschrijft aan de filosoof en theoloog Teilhard de Chardin.

59. *Christian Ethics*, 34.

60. Ruether, *Sexism and God-talk*, 89-91, 111-113, 273-274 n.10.

telijke vermogens in verschillende hersenhelften zetelen. Een deel van dit onderzoek is gewijd aan de verschillen tussen mannen en vrouwen in verband met deze asymmetrieën, en de vraag of deze hersenspecialisaties zich verschillend ontwikkelen bij mannen en vrouwen. Een hypothese die in brede kring aanhang vindt, is dat de hersenhelften bij mannen sterker gescheiden zijn dan bij vrouwen, en dat de verbindingen tussen de beide helften in de hersenen van vrouwen meer ontwikkeld zijn. Een andere hypothese is, dat de helft waarin de ruimtelijke vermogens gelokaliseerd worden, bij mannen beter ontwikkeld is, terwijl vrouwen doorgaans die helft ontwikkelen, waar de verbale vermogens geplaatst worden.⁶¹

Deze beide hypothesen worden door Rosemary Radford Ruether besproken, in haar betoog dat we een nieuwe vorm van menselijke intelligentie nodig hebben, een intelligentie en rationaliteit die niet zozeer gebaseerd is op lineaire, dualistische denkpatronen, waarvoor "de biologische basis een specialisatie in de rationale functies van de linkerhersenhelft is, op een manier die het relationele denken van de rechterhelft onderdrukt"⁶², alswel op "een rationaliteit die het lineaire denken van de linkerhelft en het ruimtelijke en relationele van de rechterhelft integreert".⁶³ Hoewel ze dit onderzoek afwijst voor zover het wordt aangehaald als bewijs voor aangeboren gender-verschillen, gebruikt ze het om naar de mogelijkheden te wijzen van integratie en verbinding van de linker- en rechterhersenhelft (en hun verschillende vermogens), op zoek naar psychische heelheid of integriteit.⁶⁴

Hieruit kun je opmaken dat het "ontplooien van ons volle menselijke potentieel", de verlossing van het 'imago dei', in de eerste plaats betekent het volledig ontplooien van onze *psychische* capaciteiten en mogelijkheden als menselijke wezens. Deze implicatie wordt ondersteund door het veelvuldige gebruik van uitdrukkingen als "psychische heelheid", "geïntegreerd zelf" en "psychische integratie". Dit zijn per definitie *menselijke* vermogens, los van mannelijkheid of vrouwelijkheid, aangezien zowel "mannen als vrouwen beide hersenhelften bezitten".⁶⁵

Deze benadering van bewustzijn/verstand en centraal zenuwstelsel/lichaam lijkt echter het lichaam te reduceren tot de materialiteit van het zenuwstelsel, en

61. Joke 't Hart, "Hersenorganisatie en sekseverschillen", in: Joke 't Hart e.a., *Een Barst in het Bolwerk. Vrouwen, Natuurwetenschappen en Techniek*, Uitgeverij SUA, Amsterdam 1986, 136-148.

62. Ruether, *Sexism and God-talk*, 89.

63. *Ibidem*, 90.

64. *Ibidem*, 112 en 273-274 n.10.

65. Mijn weergave van Rosemary Radford Ruethers denken in deze zou niet compleet zijn zonder de vermelding van het feit dat haar concept van 'redeemed humanity' niet beperkt blijft tot dat van psychische heelheid. Het is eerder zo dat psychische integratie om een transformatie vraagt van een schizofrene maatschappij, die verdeeld is in een publieke en een privé-/huiselijke sfeer. "Redeemed humanity means not only recovering aspects of our full psychic potential that have been repressed by cultural gender stereotypes, it also means transforming the way these capacities have been made to function socially". *Ibidem*, 113.

- gezien haar beschrijving van de aard van de hersenen - geslacht en seksualiteit buiten de definitie van het lichaam te laten, en, belangrijker nog, buiten het concept van 'volwaardig mens-zijn'.⁶⁶ Deze indruk wordt bevestigd door het feit dat haar enige verwijzing naar geslachtsverschil in de context van volwaardig persoon-zijn, de opmerking is dat "mannelijkheid en vrouwelijkheid bestaan als reproductieve rolspecialisatie".⁶⁷

Dit is verrassend, omdat Rosemary Radford Ruether zich in haar analyse en kritiek van de geest/lichaam oppositie met name concentreerde op de nauwe associatie van de vrouw met lichaam en seksualiteit. Ze hekelde deze als een van de 'zonden' van het patriarchaat, die het 'volwaardig mens-zijn' van vrouwen aantasten. Beiden waren 'kwaden', die overwonnen moesten worden om 'volwaardig mens-zijn' tot stand te brengen. Haar eigen interpretatie van de geest/lichaam relatie - die zich concentreert op de materialiteit van het bewustzijn - gaat voorbij aan de seksuele aard van het lichaam, waarmee het verschil tussen de geslachten buiten haar reflectie op 'volwaardig mens-zijn' blijft.

'In (het 'Imago Dei)/Christus' is er geen verschil'

Het gemeenschappelijke van menselijke wezens is een constant thema in de teksten van Rosemary Radford Ruether. In een van haar vroege teksten, *From Machismo to Mutuality*, legt ze de nadruk op het feit dat mannen en vrouwen in gelijke mate de organen bezitten voor denken, voelen en relaties leggen, dat wil zeggen het verstand en de vijf zintuigen.⁶⁸ In haar tekst "Dualism and the Nature of Evil in Feminist Theology" bevestigt ze dit opnieuw door te schrijven: "vrouwen en mannen, adel en boeren, blanken en zwarten zijn allen menselijke wezens. Ze delen het wezen van de soort".⁶⁹

Deze laatste zin lijkt opvallend op een herformulering van de tekst uit de brief aan de Galaten: "Hierbij is geen sprake van Jood of Griek, van slaaf of vrije, van mannelijk en vrouwelijk: gij allen zijt immers één in Christus Jezus".⁷⁰ Dit benadrukt opnieuw het belang dat Rosemary Radford Ruether hecht aan gemeenschappelijkheid in plaats van aan 'verschil' in haar opvatting van 'volwaardig mens-zijn', van 'Imago Dei/Christus'.

Volgens haar zijn de verschillen, en vooral het verschil tussen de geslachten,

66. Dit is zeker de implicatie van wat ze schrijft in *Sexism and God-talk*, maar minder van haar tekst in *Studies of Christian Ethics*. In deze laatste tekst definieert ze bewustzijn als 'the experience of the interiority of our organism' (cursivering van mij, ACM), een bredere definitie van het lichaam, die ruimte maakt voor de ervaring van (seksueel) verlangen/van sekseverschil als een aspect van het bewustzijn. *Christian Ethics*, 34.

67. *Ibidem*, 111.

68. Ruether en Bianchi, *From Machismo to Mutuality*, 83.

69. *Christian Ethics*, 27.

70. Gal. 3:28.

in de eerste plaats het historische gevolg van het sociaal-cultureel handelen van de mens. Zij zijn geen weerspiegelingen van 'volwaardig mens-zijn', van 'het wezen van de mensheid', maar horen eerder tot het domein van de menselijke existentie. Aangezien Rosemary Radford Ruether de oppositie tussen essentie en existentie gebruikt als een oppositie van 'authentiek/oorspronkelijk' versus 'existentieel/historisch/gevallen mens-zijn'⁷¹, is het duidelijk dat 'verschil' in het domein van de gevallen mensheid thuishoort, waar het de mens, en vooral vrouwen, belemmert in de ontplooiing van haar volledige menselijke mogelijkheden. Dat wil zeggen 'verschil' zoals Rosemary Radford Ruether het opvat, want ze stelt (theorieën over) verschil gelijk aan (theorieën die uitgaan van) biologisch determinisme.

Aangezien de meerderheid van de theologische antropologieën een dergelijke benadering van het man/vrouw verschil - waarin het verschil tussen de geslachten gewoonlijk gelokaliseerd wordt in biologische of anatomische verschillen - telkens weer gebruikt om de mogelijkheden tot ontplooiing van het volledige menselijke potentieel van vrouwen te beperken tot een paar afgebakende terreinen⁷², zijn haar kijk en heftige kritiek op elke theorie die van dit soort verschil tussen de geslachten uitgaat, begrijpelijk. Het is tegenover deze theologische antropologieën en hun maatschappelijke consequenties dat ze het 'volwaardig mens-zijn' van *alle* mensen benadrukt, en het accent legt op onze gemeenschappelijke vermogens tot 'denken, voelen en relaties leggen', het feit dat 'we het wezen van de soort delen'.

Haar poging om het verschil tussen mensen als bijzaak voor te stellen in plaats van er de nadruk op te leggen, is echter niet puur en alleen toe te schrijven aan haar analyse van theologische antropologieën, en de (politieke) noodzaak om deze te bekritisieren en bestrijden. Het heeft ook te maken met haar opvatting van het concept van 'de Ander' en met haar visies op God/in. Rosemary Radford Ruether schrijft steeds over 'de Ander' in de context van een kritiek op patriarchale teksten. Ze beschrijft de dualistische mechanismen waardoor de subject/object tegenstelling een dualisme wordt van een normatief mannelijk subject en alle anderen, die onderworpen zijn aan deze norm. Ze brengt aan het licht hoe de Ander - of het nu de vrouw is, mensen met een donkere huid, of aanhangers van andere religies - altijd in verband wordt gebracht met de kwade, rebellerende massa. Deze associatie rechtvaardigt de normatieve groep (mannen, blanken, christenen) in haar onderdrukking en uitbuiting van de anderen (de kwade massa moet onder

71. Ruether, *Sexism and God-talk*, 93. Mijn nadruk op 'gevallen'.

72. Een vrij recent voorbeeld is de apostolische brief *Mulieris Dignitatem* van paus Johannes Paulus II over de waardigheid en de roeping van de vrouw ter gelegenheid van het Mariajaar, Rome 1988, waarin - heel ruw samengevat - de roeping van de vrouw (opnieuw) wordt voorgesteld als die van helpster van de man in het vervullen van de bestemming van de mens in de schepping: zich vermenigvuldigen en de aarde vervullen.

controle gehouden worden). Dit brengt weer angst teweeg - ze zullen gewelddadig in opstand komen - en daarmee de fantasie van de demonische/duivelse ander, hetgeen uitwassen van onderdrukking rechtvaardigt. Als tegenhanger van dit alles inspireert 'de Ander' echter ook tot een idealisering van 'de Ander', een idealisering waarbij zij/hij gezien wordt als beeld van 'goedheid', en van onbedorven 'natuur'.⁷³

Het is duidelijk dat Rosemary Radford Ruethers afwijzing van theorieën/antropologieën die het accent leggen op 'verschil', te maken heeft met deze analyse van de functie van 'de Ander' in het filosofisch en theologisch vertoog. 'Verschil' is een concept dat we tegenkomen, daar waar het bewustzijn opkomt van het onderscheid tussen zelf en niet-zelf, tussen de eigen groep en de buitenstaanders, tussen subject en object. Het bevestigen van 'verschil' zou volgens haar betekenen, dat je je voegt in dit hele complex van (hiërarchische) opposities. Daarom wijst ze inderdaad zowel dit subject/object schema als een politiek van het bevestigen van verschil af - hetgeen zeer duidelijk is in haar heftige kritiek op 'romantisch feminisme', een overkoepelende term die ze gebruikt voor een veelkleurig samenraapsel van feministische reflectie en politieke praktijk, dat de visie deelt, dat vrouwen van nature beter zijn dan mannen.

Als antwoord op haar analyse van de positie van 'de Ander' in genoemde vertogen, beschrijft ze

de noodzaak van een nieuwe cultuur die aan alle mensen hun menselijke complexiteit geeft. Wij moeten in zowel mannen als vrouwen, in zowel zwarten als blanken, in zowel christenen als Joden hun volwaardige menselijke vermogens erkennen van sensualiteit en spiritualiteit, denken en gevoel, activiteit en passiviteit, en uiteindelijk van goed en kwaad.⁷⁴

Rosemary Radford Ruethers voorstelling van 'de Ander' in het theologisch en filosofisch vertoog is sterk verwant, en waarschijnlijk ontleend aan Simone de Beauvoirs analyse in *Le Deuxième Sexe*: "Hij is het Subject, hij is het Absolute - zij is de Ander".⁷⁵ Zij krijgt de rol toebedeeld van "het negatief van het mannelijk subject, bepaald door beperkende criteria, zonder wederzijdsheid".⁷⁶ Het weerspiegelt ook Luce Irigaray's kritiek op de hiërarchische, dualistische aard van het filosofisch vertoog, hoewel Luce Irigaray dit toeschrijft aan het uitwissen van verschil, in plaats van aan het 'scheppen' van verschil. Volgens haar is 'de Ander' niet zozeer een onherleidbaar verschillende Ander, als wel het andere van het Zelfde, de aanvulling van het subject.

In haar tekst "This essentialism which is not One", belicht Naomi Schor de

73. *Christian Ethics*, 30-33.

74. *Ibidem*, 33.

75. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, vert. H.M. Parshley, Random House, New York 1974, xix.

76. *Ibidem*, xviii.

verschillende posities van Simone de Beauvoir en Luce Irigaray.⁷⁷ Haar tekst is van belang voor de mijne, vanwege de overeenkomsten tussen de positie van Rosemary Radford Ruether en Simone de Beauvoir.

Naomi Schor begint met het kenschetsen van de verschillende visies van beide vrouwen op het subject en op subjectiviteit. Terwijl Simone de Beauvoirs subject een handelend subject is, "dat zich ermee bezig houdt 'het botte leven van onderwerping aan gegeven omstandigheden' te overstijgen" - een subject dat deze omstandigheden wil veranderen, "om zichzelf te projecteren in een open toekomst", is Luce Irigaray's subject "een sprekend subject, een pronomen, de eerste persoon enkelvoud, Ik". Terwijl Simone de Beauvoir de processen van "othering"⁷⁸ binnen het filosofisch vertoog analyseert, de processen waarmee de vrouw geconstrueerd wordt als Ander, onthult Luce Irigaray hoe deze zogenaamde Ander ieder verschil wordt ontzegd, behalve het verschil dat is voorgeschreven.

Beide vrouwen brengen een strategie naar voren die overeenstemt met haar analyse. Simone de Beauvoir kiest voor "saming", een positie waarin vrouwen subjecten zullen worden, "de privileges van het transcendente Subject ten volle delend", handelend en "zich verantwoordelijk voelend voor het Universum". Luce Irigaray opteert voor "othering". Ze wil dat vrouwen "sprekende subjecten op haar eigen gronden" worden, om de "droom" van "het belangeloze, vervangbare, universele subject" tegen te gaan, ofwel "de assimilatie in mannelijke manieren van denken en handelen, en daarmee in waardenstelsels", om met Rosi Braidotti te spreken.⁷⁹

Volgens Naomi Schor is het niet zo zeer het verschil, dat hier op het spel staat, "in deze even krachtige en problematische theorieën, maar de vraag naar het universele". Terwijl Luce Irigaray van het idee van het universele subject af wil, wil Simone de Beauvoir dat vrouwen de positie van het universele subject innemen. Zoals Catherine Keller in een bespreking van Simone de Beauvoirs werk heeft duidelijk gemaakt, is dit niet zozeer een streven naar *de zelfde* positie, naar een positie waarin vrouwen de macht hebben, als wel een streven naar "een positie van wederzijdsheid (reciprocity), waarin subjecten niet wedijveren om elkaar te overheersen, maar eerder elkaar in ontmoeting erkennen als transcendenties".⁸⁰

Rosemary Radford Ruether sluit zich aan bij Simone de Beauvoir, zowel in haar analyse van "othering" als in de daarmee gepaard gaande optie voor

77. Naomi Schor, "This Essentialism which is not One", in: *Differences. A Journal of Feminist Critical Studies*, Vol 1/nr 2 1988, 38-59. Alle zinnen tussen aanhalingstekens in de volgende paragraaf zijn citaten uit deze tekst, met name van de pagina's 43-45.

78. Er is gekozen voor het handhaven van de termen "othering" en "saming" die Naomi Schor introduceert, omdat dit duidelijker dan welke vertaling ook laat zien waar het om gaat.

79. Rosi Braidotti, 91.

80. Catherine Keller, "Feminism and the Ethic of Inseparability", in: J. Plaskow en C. Christ, *Weaving the Visions. New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco 1989, 259.

"saming", door haar opgevat als de mogelijkheid (het recht?) om je volledige menselijke potentieel te ontwikkelen. Ze spreekt niet van 'wederzijdsheid' (reciprocity), zoals Simone de Beauvoir dat doet, maar van wederkerigheid (mutuality), van een Ik-Gij relatie, die authentieke verscheidenheid en eigenheid bevestigt.⁸¹

Gezien haar eerdere uitspraken over de relatie tussen verschillen en gemeenschappelijkheden, moet dit worden opgevat als verscheidenheid en eigenheid binnen de grenzen van 'het wezen van de soort', zodat 'menselijkheid' de onderliggende gemeenschappelijkheid is. Naomi Schors analyse volgend, voert dit tot een positie met betrekking tot het universele, die lijkt op de positie van Simone de Beauvoir. Terwijl voor Simone de Beauvoir de notie van het Subject bekleed is met universaliteit, is dit bij Rosemary Radford Ruether het geval met de notie van menselijkheid. Dit wordt bevestigd door wat ze over universalisme schrijft in haar boek *To Change the World*. Ze bekritiseert hier het christendom om zijn imperialistische visie op universalisme - waarbij het zichzelf uitroept tot de enige geldige, verlossende religie - en vervolgt dan:

Echt universalisme moet het bestaande menselijke pluralisme kunnen omvatten, in plaats van iedereen te willen inpassen in een godsdienst en cultuur die door een bepaalde historische ervaring is bepaald. Alleen God is één en universeel. De mensheid is uiteindelijk één omdat de ene God ons allen heeft geschapen.⁸²

Volgens mij onthult dit citaat de belangrijkste reden om het gemeenschappelijke in plaats van de verschillen tussen mensen te benadrukken. De mensheid is één omdat de ene God ons allen geschapen heeft. Het idee van de Ene God moet niet worden begrepen in een traditionele christelijke betekenis van de Ene God die zich ontpopt als een imperialistische, universele God, maar in Rosemary Radford Ruethers herdefiniëring van God/in als de levende matrix van materie/energie. Materie/energie is de gemeenschappelijke essentie van alle natuur; ieder scepseel, iedere schepping is deel van deze levende matrix en heeft deel aan God/in, is een "vloeiende weerspiegeling en articulatie van het grote kosmische zelf".⁸³ God/in is de 'grond van ons bestaan'.

Anders gezegd: de notie van 'Imago Dei/Christus', het idee van 'oorspronkelijke menselijkheid', verwijst naar de kern van ons zijn, naar een essentie die we delen met heel de schepping, namelijk God/in als de levende matrix van ons allen.

In haar tekst "Problems with Feminist Theory" beschrijft Sheila Greeve Davaney de spanning binnen feministische theologieën tussen enerzijds de claim van een normatieve visie op de verhouding tussen God en de wereld/mensen en tussen mannen en vrouwen - "authentiek mens-zijn" rekent ze tot zo'n visie - en

81. Ruether, *Sexism and God-talk*, 20.

82. Ruether, *To Change the World*, 39; *De laatsten zullen de eersten zijn*, 50.

83. *Christian Ethics*, 35.

het idee dat alle kennis historisch bepaald is.

Het is een *spanning* die met name te maken heeft met de plaats van de ontologie en de metafysica in theologische reflectie. Want een beroep op "authentiek mens-zijn" of op "God/in als de matrix van al het zijn" om een kritiek op het bestaande dan wel de waarheid van de eigen visie te onderbouwen, is te beschouwen als een beroep op de ontologie, op een gepostuleerde (metafysische) "ware aard der dingen" om de waarheid en geldigheid van deze visie en kritiek te onderbouwen. Rosemary Radford Ruethers visie op God/in "als de matrix van al het zijnde" verandert daarmee van een contextuele interpretatie van God/in tot een ontologische waarheid met de daarbijbehorende kenmerken van Universaliteit, Eenheid, Vast(ig)heid ... en hiërarchie, waarmee een ontologisch dualisme weer door de achterdeur dreigt binnen te sluipen.

Van materie/matrix naar materie/moederlijk

Met mijn overzicht van Rosemary Radford Ruethers redenen om de nadruk te leggen op het gemeenschappelijke van mensen, in plaats van op verschillen, heb ik laten zien dat dit zowel te maken heeft met haar analyse van de positie van de vrouw als 'de Ander' in het theologisch vertoog, als met haar keuze voor 'volwaardig mens-zijn' als het kritisch principe van feministische theologie. Ze beklemtoont het volwaardig mens-zijn van alle mensen, omdat de mensheid is geschapen naar het beeld van de éne God/in. Het universele van 'volwaardig mens-zijn' als kritisch principe van feministische bevrijdingstheologie, brengt haar ertoe iedere antropologie waarin het verschil tussen mannen en vrouwen wordt gemaximaliseerd, af te wijzen, met het argument dat dit een inperking van 'volwaardig mens-zijn' betekent.

Het is precies deze combinatie van universaliteit en eenheid waartegen Luce Irigaray haar kritiek op het filosofisch vertoog richt. Ze beschouwt universaliteit en eenheid als de organiserende principes van een vertoog dat het verschil tussen de geslachten uitwist. Ze beschrijft deze als isomorf aan het mannelijk geslacht en zijn seksualiteit, als de kroning van een mannelijk subject, dat schuilgaat onder de sluier van neutraliteit, rationaliteit en onpartijdigheid - dat wil zeggen een subject dat zich voordoet als onaangedaan door en los van het lichaam. Over dit vertoog en dit subject schrijft ze dat het beschermd wordt door een Vader-God; door een Hij: "en het geslacht van God, hoeder van elk vertoog en elk subject, is in het Westen altijd mannelijk-vaderlijk".⁸⁴

Vooraf met betrekking tot de laatste zin wil ik herhalen, dat Luce Irigaray's kritiek op het filosofisch vertoog gericht is op de organiserende principes van dit vertoog, "het vertoog van alle vertogen". Door seksuele differentie te denken

84. Irigaray, *Ethique*, 14.

wordt "homologation" verworpen, een verwerping die Rosi Braidotti als het politieke oogmerk van het denken over seksuele differentie omschrijft.⁸⁵ Door te reflecteren op seksuele differentie probeert Luce Irigaray

de figuren van het filosofisch vertoog - de idee, de substantie, het subject, de transcendente subjectiviteit, het absoluut weten - weer 'open te breken', weer tevoorschijn te halen, om ze wat ze aan het vrouwelijke schuldig zijn, te laten 'teruggeven'.⁸⁶

Wanneer ik de kritiek van Luce Irigaray op het filosofisch vertoog toepas op de antropologie van Rosemary Radford Ruether, wil ik daarmee niet suggereren dat Rosemary Radford Ruether het idee van een mannelijk-vaderlijke God herhaalt, want ze bekritiseert dit hele idee op een overtuigende en doeltreffende manier. Mijn argumentatie volgt eerder dezelfde lijnen als die van Sheila Greeve Davaney over de spanningen in de epistemologie van feministische theologes. Rosemary Radford Ruether is in de val gelopen van het assimileren van haar eigen ideeën met bepaalde manieren van denken en waardenstelsels, door de notie van Universaliteit en van God/in-als-het-ontologische-fundament-van-alle-zijnden te herhalen. Want beide gedachtenlijnen hebben '(iets) geleend wat vrouwelijk is, van het vrouwelijke'.

In "La croyance même" beschrijft Luce Irigaray wat de figuur van God geleend heeft van het vrouwelijke en moet opgeven wil seksuele differentie zich kunnen ontvouwen. Ze schrijft:

de meest geweldige/ongelooflijke 'fort-da' gaat - u weet het en zelfs, vooral als u weigert erin te geloven, gelooft u erin - van de presentie van de moeder, in de moeder, aan gene zijde van de sluier, naar de presentie van God, aan gene zijde van de hemel, aan gene zijde van de horizon. Tussen deze twee plaatsen van het onzichtbare, deze twee verborgen presenties, waartussen alles zich afspeelt, in wie alles zich verenigt, gaan en komen draden (fils) (van klosjes) en zonen (fils) [een verwijzing naar het fort-da spel, ACM]. Datgene van haar wat geprojecteerd wordt is het mysterie van een eerste crypte, een eerste oord dat men in bezit wil nemen, een gelukkige tijd, waar hij plaats vindt in haar en zij in hem, waar hij alles van het leven van en via haar ontvangt, zonder er zelfs om te hoeven vragen. Deze niet te overmeesteren gift, deze oneindige schuld, deze ingegoten/aangeboren, diffuse, overvloedige, volledige aanwezigheid, hij speelt er slechts mee om haar, door middel van een kwalitatieve sprong, terug te sturen naar een overzijde van het leven en de dood.⁸⁷

85. Braidotti, 91.

86. Irigaray, *Dit geslacht dat niet (één) is*, 62.

87. Irigaray, "La croyance même", in: Luce Irigaray, *Sexes et Parentés*, 44-45. Deze tekst is eerder verschenen als een apart boekje bij Ed Galilée, Paris 1983, pp. 28-29. "La plus formidable fort-da s'envoie - vous le savez et même quand vous refusez s'y croire, vous y croyez - de la présence de la mère, outre-voile, à celle de Dieu, outre-ciel, outre-horizon visible. Il se déplace de la mère outre toile, jupon, culotte, etc. (...) de cette présence dans la mère donc, à celle de Dieu outre et dans la ciel. Tous les fils et les fils vont et viennent entre ces deux lieux de l'invisible, ces deux présences cachées, entre lesquelles tout se rassemble. Et ce qui d'elle ainsi s'envoie, (...est) plutot le mystère

Uit dit citaat wordt duidelijk dat Luce Irigaray de figuur van God ziet als 'iets' wat kwaliteiten van het moederlijke leent, van een projectie van het vrouwelijk-moederlijke. Van God wordt gedacht dat hij de gever van leven is; Zijn Zoon/Zijn kind, alle zonen/alle kinderen worden geacht uit de hemel te komen, dromend van hun hemelse oorsprong. Maar Luce Irigaray wijst erop dat het de vrouw is die nieuw leven draagt, voert, voortbrengt en schenkt, een gave die niet overmeesterd en overwonnen kan worden, hoewel het wel verdrongen kan worden, of afgezwakt. De projectie van de kwaliteiten van het vrouwelijk-moederlijke op God is zo'n verdringing van de oorsprong van het (menselijk) leven. Het is een verdringing die voor het vrouwelijk-moederlijke - die voor vrouwen in haar rol als moeder - de rol overlaat van passieve ontvangster van Gods geest, van het zaad van de man. Het laat haar de rol van het middel waarmee de mensheid zichzelf reproduceert, een object dat je kunt uitwisselen en gebruiken.

Naar mijn mening herhaalt Rosemary Radford Ruether dit gebaar van verschuiving, wanneer ze God/in beschrijft als de levende matrix van materie/energie; als de grond van zijn/nieuw zijn, waarvan alle subjecten weerspiegelingen en articulaties zijn. Opnieuw is God/in voorgesteld als de oorsprong van het leven, daarmee 'iets lenend dat vrouwelijk is, van het vrouwelijke', namelijk de kwaliteiten van het vrouwelijk-moederlijke, dat alle leven geeft zonder iets op te eisen, zonder enige aanspraak.

Denken over seksuele differentie is dus in de eerste plaats nadenken over en opnieuw waarderen van de relatie tot de oorsprong van het leven, van de relatie tot het vrouwelijk-moederlijke. Want een projectie van deze oorsprong van het leven van de moeder op God is te beschouwen als een moedermoord - een negatie van dit vrouwelijk-moederlijke.

Volgens Luce Irigaray ligt deze moedermoord ten grondslag aan zowel de patriarchale ordening van de samenleving als aan de ordening van subjectiviteit.

Slechts het opnieuw nadenken over de verhouding tot de moeder zou seksuele differentie mogelijk maken, en daarmee een andere ordening van de verhouding tussen het goddelijke en het menselijke en mannen en vrouwen - en wel een zodanige ordening dat het onderscheid tussen de geslachten kan opbloeien.

d'une première crypte, d'une première demeure qui veut se reprendre, séjour de bienheureux ou il a lieu en elle, et elle en lui, ou il reçoit le tout de la vie d'elle et à travers elle, avant même tout appel. (...) Ce don immaîtrisable, cette dette infinie, cette présence infuse, diffuse, profuse, exhaustive en ce temps-la, il n'en joue qu'à ce prix de la renvoyer, par un saut qualitatif, dans un au-delà de la vie et de la mort".