

## EEN VRUCHTBARE VERBINDING TUSSEN THEOLOGISCHE KOSMOLOGIE EN BEVRIJDINGSTHEOLOGIE

Het heeft mij tijdens mijn studie theologie steeds verbaasd dat uitsluitend aandacht werd geschonken aan de relatie tussen God en mens. De relatie tussen mens en niet-menselijke natuur<sup>1</sup> of tussen God en het geheel van natuur kwam niet of slechts zijdelings ter sprake. Mijn onvrede hiermee ligt aan de basis van het ontstaan van mijn proefschrift *Ekklesia van Leven*.<sup>2</sup> Ik besluit namelijk op zoek te gaan naar een theologische kosmologie waarmee de exclusieve gerichtheid op het (zielen)heil van de mens, van veel theologie en christelijke gemeenschappen, kan worden doorbroken, zodat er aandacht ontstaat voor het heil van de levende niet-menselijke natuur. Het gaat mij om een verhaal over de relatie tussen God, mens en niet-menselijke natuur, verteld vanuit christelijk, theologisch perspectief.

### THEOLOGISCHE KOSMOLOGIE: EEN EERSTE VERKENNING

Ik begin mijn onderzoek met een verkenning van theologische kosmologie. Ik laat zien hoe het brede perspectief van mens en niet-menselijke natuur in relatie tot elkaar en tot God, op de achtergrond is geraakt. Ik verwijs onder meer naar de religieuze dreiging die uitgaat van de occulte wetenschappen, beoefend door (priester-)magiërs, in de vijftiende en zestiende eeuw. In reactie daarop wordt een mechanistische natuurbenadering dominant. Om, anders dan de magiërs, niet in conflict te komen met kerkelijke autoriteiten wordt door de nieuwe mechanistische wetenschappers vrij rigoureuus een scheiding doorgevoerd tussen de mens en de rest van de natuur, tussen waarde en feit, subject en object. Deze scheiding, in eerste instantie vooral een strategische keuze, is niet zonder gevolgen gebleken. Want doordat het geestelijke en het stoffelijke, waarde en feit, anders dan in het tijdperk daarvoor, dualistisch, in de zin van volledig onverbonden, tegenover elkaar worden gesteld, verdwijnt het beeld van de natuur als kosmos, dat wil zeggen als geordend, samenhangend geheel. De leefwereld van de mens,

---

<sup>1</sup> Natuur definieer ik als 'het organische geheel van al wat is'. De mens - en daarmee ook de menselijke cultuur, historiciteit, de rede en menselijke creativiteit - zie ik als een integraal onderdeel van natuur. In mijn spreken over 'mens en niet-menselijke natuur' komt dit tot uitdrukking.

<sup>2</sup> B. Verstappen, *Ekklesia van Leven. Een aanzet tot een discussie tussen theologische kosmologie en bevrijdingstheologie*, Zoetermeer: Boekencentrum 2000.

waarin gevoelens, aspiraties en dergelijke een rol spelen, raakt gescheiden van de overige natuur, die als ziellose materie wordt voorgesteld.

De theologie richt zich vanaf het einde van de zestiende eeuw vrijwel exclusief op de relatie tussen God en (de ziel van) de mens. De deterministische implicaties van het mechanisme vecht men slechts aan voor zover zij de mens betreffen. De natuur laat men over aan de natuurwetenschapper, het bovennatuurlijke is het domein van de theoloog. Vanaf de twintigste eeuw komt hierin verandering, theologische kosmologie komt opnieuw in beeld. Ik sluit hier bij aan in mijn zoektocht naar een theologische kosmologie.

Eén van de belangrijkste spanningsvelden waarin mijn project zich bevindt, is de spanning tussen theologische kosmologie en politiek engagement. Ik stuit op wantrouwen ten aanzien van kosmologische bespiegelingen bij politieke, bevrijdings- en feministische theologie. Het lijkt erop dat daar waar kosmologische vragen opgepakt worden, politieke strijdbaarheid langs de achterdeur verdwijnt. Het valt ook op dat zelfs theologes als Sallie McFague en Elisabeth Schüssler Fiorenza niet met elkaar in gesprek gaan, ondanks het feit dat zij aan één, het feministische, discours participeren. Ik besluit hen - een kosmologisch georiënteerde theologe en een bevrijdingstheologe - met elkaar in gesprek te brengen om zodoende exemplarisch de monologische cultuur in deze twee richtingen te doorbreken. Aldus kom ik tot een tweeledige doelstelling. Ik ben op zoek naar een theologische kosmologie, waarmee de exclusieve theologische gerichtheid op het menselijk heil te doorbreken is. Daarnaast wil ik een verbinding tot stand brengen tussen theologische kosmologie en bevrijdingstheologie, om op die manier uit de apolitieke verdenking te geraken die rust op theologische kosmologie.

#### SALLIE MCFAGUE: EEN INTRODUCTIE IN HAAR DENKEN

In hoofdstuk 2 verantwoord ik mijn keuze voor Sallie McFague. Zij is voor mij vooral interessant omdat zij inzichten uit evolutietheorie en ecologie in haar theologisch-kosmologisch ontwerp verwerkt en omdat zij met haar ontwerp juist wel een expliciete bevrijdingstheologische bijdrage wil leveren aan het lichamenlijk welzijn van mens en niet-menselijke natuur. Belangwekkend is ook de ontwikkeling die McFague doormaakt van belangstelling voor de talige vorm waarin mensen hun ervaringen met God of het goddelijke weergeven, naar een theologiseren vanuit kosmologisch perspectief. Zij ontwikkelt zich, en is daarin redelijk uniek, tot een theologe die consequent vanuit dat perspectief theologie bedrijft. Tot slot speelt bij mijn keuze voor McFague ook haar brede receptie in Nederland een rol.

Door in te gaan op McFague's kritiek op het spreken over 'God als koning met de wereld als zijn rijk', maar ook door stil te staan bij haar visie

op theologie, verzamel ik inhoudelijke en methodische aandachtspunten die McFague meeneemt in haar theologisch-kosmologisch ontwerp. Door deze introductie in haar denken, schep ik een kader waarbinnen haar theologische kosmologie te plaatsen en te begrijpen is.

Heel kenmerkend voor McFague is haar scherpe kritiek op de eerder genoemde mechanistische scheiding tussen waarde en feit, subject en object, mens en natuur. Haar kritiek richt zich in eerste instantie vooral op het feit dat door deze scheiding het gewone en alledaagse los komt te staan van het goddelijke. De kloof die zo ontstaat tussen het spreken over God en het persoonlijk bestaan van mensen, ziet McFague als belangrijke oorzaak voor wat ik genoemd heb: de 'crisis van geloof'. Kon men vanuit de middeleeuwse sacramentele visie een goddelijke of spirituele dimensie ontwaren in al wat is, deze 'multi-dimensionaliteit' gaat met de opkomst van de moderne natuurwetenschap verloren. In plaats van de één-dimensionele wereld die als gevolg hiervan overblijft, zoekt McFague in haar vroegste werk reeds naar een *vorm* die het de theologie mogelijk maakt het 'religieuze' in het 'seculiere' te laten oplichten.<sup>3</sup> Zij gaat op zoek naar een taal die belichaamd is, die ons de eenheid laat zien tussen mensen en hun omgeving, tussen geest en lichaam, tussen subjectief en objectief, 'binnen' en 'buiten'. In metaforische taal vindt zij wat zij zoekt. Pas in later werk zal McFague de scheiding tussen subject en object, geest en lichaam, God en wereld ook onder kritiek stellen vanuit haar zorg voor de 'crisis van de natuur'. Genoemde scheiding voedt immers ook het beeld van een goddeloze en waarde-loze natuur, waarin de mens ongelimiteerd kan ingrijpen, hetgeen geleid heeft tot een exploitatie van de niet-menselijke natuur, die met de huidige ecologische crisis op haar grenzen stuit.

Beide crises zetten McFague aan tot het ontwerpen van een functionele theologische kosmologie. Dat wil zeggen: zij zoekt een concreet en geloofwaardig verhaal, over onze plaats in het geheel van alle dingen, dat in het dagelijks leven ook daadwerkelijk functioneert. Typerend voor McFague is dat zij bij haar ontwerpen van een theologische kosmologie een vorm kiest, waarbij zowel van een bepaalde metafoor - de wereld als lichaam van God - als van conceptuele taal gebruikgemaakt wordt. De metafoor is nodig, aldus McFague, precies vanwege de complexiteit van de relatie God en wereld, die niet in eenduidige concepten te vangen is. Ook de invloed van metaforen op gedrag en houding - een invloed die abstracte concepten nooit kunnen hebben - is onmisbaar om de transformerende relatie tussen God en

---

<sup>3</sup> Zie S. McFague Te Selle, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia: Fortress Press 1975, 30.

wereld uit te drukken, zo stelt McFague.<sup>4</sup> Conceptuele helderheid en precisie is echter evenzeer onmisbaar, en wel om duidelijk te maken welke structuur onder een bepaald model schuilgaat en welke implicaties het bevat voor ons persoonlijke, historische, maatschappelijke en politieke leven.

McFague bewandelt dus een soort van middenweg tussen primaire religieuze uitingen, die altijd metaforisch zijn, en systematische theologie die op deze uitingen reflecteert en daarbij vooral gebruikmaakt van conceptuele taal. McFague blijft met deze keuze trouw aan haar antwoord dat zij eerder gaf op de geconstateerde 'crisis van geloof'. Deze crisis vraagt volgens McFague namelijk niet om louter abstracte, conceptuele taal, maar om een taal die het proces van 'gelovig worden' beschrijft en op gang helpt. Zij stelt dat als theologie al te abstract, conceptueel en systematisch wordt, denken en leven, geloof en praktijk, woorden en hun belichaming gescheiden raken van elkaar, waardoor het moeilijker wordt - zo niet onmogelijk - met onze harten te geloven wat we met onze mond belijden.<sup>5</sup>

Wat haar aansprekt in metaforen is dat zij onze verbeelding prikkelen. En daar zou theologie zich ook mee bezig moeten houden. Theologie dient volgens McFague 'zaak van de verbeelding' te zijn.<sup>6</sup> Het gaat haar daarom niet om een nog verder demythologiseren van het christelijk geloof, maar juist om een proces van hermythologiseren.<sup>7</sup> Met gebruikmaking van de verbeelding test zij een model op de zeggingskracht en uitwerking ervan in ons dagelijks leven.

Het verbeelden van de verhouding tussen God en wereld beschouwt McFague als een constructieve, metaforische onderneming. Hieronder verstaat zij een onderneming die heuristisch en experimenteel is. Omdat elke verbeelding van God en wereld per definitie tekortschiet - en altijd meer zegt over onze relatie met God of over onze waarneming van onze relatie met God dan over God zelf - is deze onderneming, paradigma-afhankelijk als zij is, ook altijd tegelijkertijd 'waar' en 'niet-waar'. Wie God is, zullen wij nooit achterhalen. Het is daarom dat McFague het criterium van wat een goede verbeelding is uiteindelijk legt in de uitwerking van deze verbeelding op het leven en de voortzetting daarvan. Toch betekent dit niet dat McFague een louter pragmatische waarheidsopvatting hanteert. Ik beschrijf hoe

---

<sup>4</sup> S. McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia: Fortress Press 1982, 103-144 en S. McFague, *Modellen voor God. Nieuwe theologie in een bedreigde wereld*, Amersfoort: De Horstink 1991a, 21-66.

<sup>5</sup> McFague TeSelle, *Speaking in Parables*, 139.

<sup>6</sup> McFague, *Modellen voor God*, 51.

<sup>7</sup> McFague *Modellen voor God*, 46-47.

McFague delicaat balanceert tussen een pragmatische en een ontologische waarheidsopvatting en ga in op de vragen die dit oproept.

#### EEN THEOLOGISCH KOSMOLOGISCH ONTWERP

Na de introductie in het denken van McFague presenteer en bespreek ik haar theologische kosmologie. Deze steunt op drie pijlers. De eerste pijler wordt gevormd door wat McFague 'the common creation story' noemt,<sup>8</sup> door mij vertaald met 'het gemeenschappelijke scheppingsverhaal'.<sup>9</sup> McFague doelt hier op het natuurwetenschappelijke verhaal over ontstaan en voortbestaan van het leven op onze aarde, zoals ons dat middels evolutietheorie en ecologie uit de doeken wordt gedaan.<sup>10</sup> De tweede pijler waarop McFague's theologisch-kosmologisch ontwerp rust, bestaat uit de metafoor van 'de wereld als lichaam van God'; een metafoor die McFague in staat stelt een intieme verbinding tussen God en wereld te verbeelden, zonder daarmee de transcendentie van God te hoeven prijsgeven. Een derde en laatste pijler wordt gevormd door 'het christelijk paradigma' van 'inclusieve liefde'.<sup>11</sup> Uit het verhaal van Jezus, en met name uit de parabels, leert McFague dat de liefde van God alles en iedereen insluit. De liefde van God is inclusief en gericht op het welzijn van alle lichamen, eerst en vooral de meest hulpbehoevende lichamen. Onder 'kwetsbaren' of 'outcasts', die, zoals uit het verhaal van Jezus blijkt, speciale aandacht verdienen, verstaat McFague dus niet alleen kwetsbare mensen. Ook vallen in deze categorie 'onderdrukte niet-menselijke dieren en de aarde zelf'.<sup>12</sup>

Ik ga uitgebreid in op deze drie pijlers en wijs daarbij op contradicties of leemtes of impliciete vooronderstellingen. Opvallend bij de bespreking van de eerste pijler, het gemeenschappelijke scheppingsverhaal, is bijvoorbeeld het ontbreken van aandacht voor het feit dat noviteit en creativiteit óók in niet-menselijke natuur te vinden is.<sup>13</sup> Dit heeft mijns inziens gevolgen die aan het licht komen in McFague's visie op de mens. Deze schildert zij af als

---

<sup>8</sup> McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, London: SCM Press 1993, xii.

<sup>9</sup> In de Nederlandse vertaling van 'The Body of God' wordt 'common' vertaald met 'collectief'. Zie S. McFague, *Het lichaam van God. Een ecologische theologie*, Zoetermeer: De Horstink 1997. Ik vertaal het woord 'common' met 'gemeenschappelijk'.

<sup>10</sup> Strikt genomen kan hier natuurlijk niet over een scheppingsverhaal gesproken worden, aangezien het woord 'schepping' een geloofsbelijdenis is, waarvoor in de natuurwetenschap geen plaats is.

<sup>11</sup> McFague, *The Body of God*, 129.

<sup>12</sup> McFague, *The Body of God*, 164.

<sup>13</sup> Zie I. Prigogine, *Het einde van de zekerheden. Tijd, chaos en de natuurwetten*, Tiel: Lannoo 1996.

partner van God, terwijl de rest van de natuur passief 'onderdaan' blijft en het handelen van beide 'partners' ondergaat. Ik plaats echter het beeld van de mens als 'zorgdrager' binnen de context van een creatieve niet-menselijke natuur, waardoor beide, mens én niet-menselijke natuur, gezien kunnen worden als deelnemers aan een creatief en dynamisch interactieproces. Een voorbeeld van een contradictie is de wijze waarop McFague spreekt over God, als '*spirit*' om aan het lichaam-geest en, in het verlengde daarvan, wereld-Goddualisme, te ontsnappen. Maar is het niet juist heel moeilijk om '*spirit*', ook al verstaat zij hier 'geest/levenskracht' onder, los van dit dualisme te denken? Anne-Marie Korte stelt terecht de vraag of McFague's beroep op de goddelijke levenskracht die het lichaam 'bezielt' niet eerder een variant is van dit dualisme dan dat het ervan wegvoert.<sup>14</sup> Ik merk hier op dat McFague misschien in plaats van '*spirit*' beter een ander woord had kunnen gebruiken, bijvoorbeeld het woord 'trilling'. De goddelijke trilling die energie tot materie samenvoegt en bewaart of juist uit elkaar laat spatten of al trillend oplost in nieuwe vormen. Met dit beeld zou het ook gemakkelijker zijn geweest Gods verbinding met anorganische lichamen voor te stellen, een verbinding die McFague weliswaar steeds als een vooronderstelling hanteert, maar nergens expliciteert.

McFague zet met haar theologische kosmologie de contouren uit, geeft een richting aan voor verder theologiseren. Deze richting heb ik in zeven stellingen samengevat. Samen vormen zij een soort van kader, dat behulpzaam kan zijn om een exclusieve aandacht voor het menselijk heil te doorbreken en ook aandacht te vestigen op het heil van de niet-menselijke natuur. In dit artikel kan ik de stellingen met mijn reactie daarop slechts kort noemen. De eerste stelling luidt dat lichamelijk welzijn het centrale perspectief dient te vormen bij het theologisch spreken over heelheid en verlossing. De tweede stelling verbreedt McFague's gebruik van het woord 'wereld' van tastbare materiële zaken naar het sociaal, politiek en economisch vormgegeven samenleven van mensen. Op deze wijze wordt de relatie zichtbaar tussen ecologische en economische rechtvaardigheid. Met de derde stelling wordt benadrukt dat diversiteit een vooronderstelling voor eenheid is. De verleiding om vanuit een gevoel van verbondenheid geen aandacht te schenken aan verschillen wordt ermee bekritiseerd. Het is onjuist om ecologische eenheid als versmelting van het zelf met de wereld te verstaan waarbij separatie en autonomie slechts negatief gewaardeerd kunnen worden. Een vierde stelling gaat in op de verbinding tussen de immanentie en

---

<sup>14</sup>A.-M. Korte, 'De materialiteit van God: Sallie McFagues "natuurlijke theologie"', in: A.-M. Korte en L. Wilkens, (red.), *Andere Gezichten, Andere Geluiden. Vrouwenstudies in Theologie en Godsdienstwetenschappen*, Gorinchem: Narratio 1997<sup>3</sup>, 108.

transcendentie van God. Het betreft hier een dialectische spanning die noch ten gunste van het een, noch ten gunste van het ander opgeheven mag worden. De vijfde stelling gaat uit van Gods reddende kracht als zijnde werkzaam in héél de natuur. Hier bekritiseer ik McFague's inperking van Gods intrinsieke heilvolle inwerking in de natuur als geheel, die niet zonder gevolgen blijkt te zijn. McFague benadrukt naar mijn mening te sterk menselijke verantwoordelijkheid ten koste van aandacht voor een meer ontvangende en contemplatieve houding. De zesde stelling luidt: in leven en dood participeren wij aan God. Al wat is, in welke vorm dan ook, blijft deel van God. Stelling zeven benadrukt dat alle lichamen uitdrukking zijn van Gods presentie. Aan de hand van deze stelling verzamel ik enkele vragen en onduidelijkheden in McFague's betoog.

In een laatste paragraaf ga ik op deze vragen en onduidelijkheden uitgebreid in. De belangrijkste is McFague's onduidelijkheid over wat zij onder intrinsieke waarde verstaat. In haar visie bezit al wat bestaat, organische én anorganische materie, intrinsieke waarde. Maar is dit zo? Zijn organische en anorganische materie op één hoop te gooien? In tegenstelling tot McFague maak ik, met behulp van de systeemtheorie, een duidelijk onderscheid tussen organische en anorganische lichamen.

Een organisch lichaam is een levend lichaam of, in systeemtheoretische termen gezegd, een open systeem.<sup>15</sup> In tegenstelling tot anorganische materie, die beschouwd kan worden als een gesloten systeem, staan open systemen in een wisselwerking met hun omgeving. Zij hebben allerlei zaken uit die omgeving nodig - zoals zuurstof - om te kunnen blijven bestaan. Open systemen zijn bovendien systemen die er op gericht zijn zichzelf te handhaven, te repareren en te vernieuwen. Denk hier bijvoorbeeld aan het reguleren van interne variabelen zoals lichaamstemperatuur of bloeddruk, waarbij dit reguleren niet op zichzelf staat, maar gebeurt vanwege het belang hiervan voor het systeem als geheel.

De filosofe Mathews koppelt aan deze gerichtheid op zelfhandhaving of zelfrealisatie van een open systeem het woord belang of waarde.<sup>16</sup> Mathews laat daarmee, anders dan McFague, het woord 'waarde' niet pas zijn intrede doen met het verschijnen van de mens. Zij stelt dat door de zichzelf realiserende/handhavende activiteit van een open systeem er sprake is van een doelgerichtheid, en precies vanwege deze doelgerichtheid kan men zeggen dat het open systeem een belang heeft, namelijk het realiseren van zichzelf. Een rotsblok daarentegen of een typemachine, kent een dergelijke

---

<sup>15</sup> Zie bijvoorbeeld L. von Bertalanffy, 'The theory of open systems in physics and biology', in: F.E. Emery (ed.), *Systems Thinking. Vol.1*, Hamondsworth: Penguin 1981.

<sup>16</sup> F. Mathews, *The Ecological Self*, London: Routledge 1991, 101.

doelgerichtheid niet. Anderen kunnen er een belang aan hechten, het zijn zijnden-voor-anderen, geen zijnden-voor-zichzelf.

Het erkennen van deze doelgerichtheid veronderstelt niet per se dat het systeem zich daarvan bewust is. Ook kunnen zichzelf realiserende organismen heel goed ontstaan zijn door de actie van 'blinde' oorzakelijke invloeden. Aan dit alles verbindt Mathews niet het woord *telos*. Waar het haar om gaat is dat een rotsblok niet gericht is op handhaving van zijn identiteit, terwijl een levend organisme dat wel is. Een rotsblok biedt geen weerstand tegen invloeden van buitenaf, hetgeen scherp contrasteert met een organisme dat er wel op gericht is zichzelf te handhaven. En precies uit de actieve handelingen van een organisme om zichzelf te handhaven, blijkt de waardering van dit organisme voor het eigen bestaan. Mathews noemt dit de meest primitieve, voorbewuste vorm van waarde. Zichzelf-realiserende zijnden belichamen een waarde-voor-zichzelf, die blijkt uit hun zelf-realiserende activiteit.

Je zou vanuit het bovenstaande kunnen zeggen dat McFague's ethische oproep tot 'delen' en 'zorgen voor' de organische lichamen betreft. Een rotsblok heeft geen lichamelijke behoeften waarin het wil voorzien. Met rotsblokken valt in die zin weinig te delen. Door, anders dan McFague, aan rotsblokken geen intrinsieke waarde toe te kennen, betekent dat nog niet dat deze daarom als waarde-loos beschouwd moeten worden. Redenerend vanuit McFague's model 'de wereld als lichaam van God', hebben anorganische lichamen wel degelijk waarde vanwege hun geliefd zijn door God. Ook in deze materie is Gods trilling aanwezig. Maar vanuit het bovenstaande is er nog wel meer te zeggen. Rotsblokken zijn ook waardevol vanwege het feit dat geen enkel open systeem los van zijn omgeving kan bestaan. Het anorganische lichaam draagt bij, vormt zelfs voorwaarde voor de zelfhandhaving van levende lichamen. Alle lichamen zijn dus waardevol, maar levende lichamen zijn speciale lichamen die niet alleen vanwege hun relatie met anderen of met God waarde hebben. Zij hebben naast dergelijke toegekende waarde ook waarde-voor-zichzelf.

McFague gebruikt de term '*imago dei*' aanvankelijk exclusief voor de mens. Gaandeweg is hier een ontwikkeling in haar denken te zien en duidt zij meer en meer ook andere schepselen met deze naam aan. In plaats van '*imago dei*' stel ik, als mogelijk alternatief de neologismen '*expressio dei*' en '*expressa dei*' voor. Op deze wijze kan onderscheid gemaakt worden tussen levende en dode materie, terwijl tegelijkertijd in de terminologie continuïteit tussen deze materie uitgedrukt wordt. Het passivum '*expressa dei*' zou dan gebruikt kunnen worden voor anorganische materie, die uitdrukking is van God alleen al doordat zij er is. Daarentegen kan '*expressio dei*' worden gebruikt voor de levende wezens die Gods inclusieve liefde, die aan alle



levende wezens 'geest/levenskracht' schenkt, actief beantwoorden met zichzelf handhavende activiteit.

#### KOSMOS ALS KOINONIA: VISIOEN EN WERKELIJKHEID VAN DE EKKLESIA VAN LEVEN

In het vierde en laatste hoofdstuk maak ik een verbinding tussen McFague's theologische kosmologie en de bevrijdingstheorie van Elisabeth Schüssler Fiorenza. Hier toets ik of inderdaad met behulp van een theologische kosmologie het perspectief verbreed kan worden van het heil van de mens naar het heil van niet-menselijke natuur. Bovendien vestig ik met deze koppeling aandacht op het taaie politieke proces dat nodig is om verandering te bewerkstelligen. Dat laatste is hard nodig, want ook ten aanzien van McFague bleek een apolitieke verdenking niet ongegrond.

McFague verwerkt weliswaar bevrijdingstheologische inzichten in haar theologische kosmologie, maar zij laat na het politieke proces van verandering te thematiseren. Dit heeft te maken met een aantal uitgangspunten die McFague hanteert, en die door mij geëxpliciteerd, geproblematiseerd en als valkuilen ontmaskerd worden. Ik laat zien dat McFague haar ontwerp presenteert als iets wat 'uit zichzelf' bevrijdend werkt. Dit hangt nauw samen met haar veronderstelling dat haar theologisch-kosmologisch ontwerp eenduidig is, door eenieder op dezelfde wijze geïnterpreteerd zal worden en met de veronderstelling dat haar ontwerp ook op eenieder eenzelfde uitwerking zal hebben. Ook meent zij dat mensen vrij kunnen zijn van de dominante denkbeelden. McFague is blind voor de materiële verankering van dominante denkbeelden. Haar individualistische benadering en oproep om redelijk te zijn getuigt daarvan. Ik laat echter zien dat haar ontwerp poly-interpretabel is en dat de dominante denkbeelden over God, mens en wereld niet zomaar als een bril op of af te zetten zijn. Wij kunnen ons er niet 'eens en voor altijd' van bevrijden. Ook problematiseer ik de koppeling die McFague maakt tussen 'inzicht in' en 'handelen naar dit inzicht'. Een morele imperatief onderschrijven is nog geen garantie voor daarmee corresponderend gedrag. Haar beroep op 'de' rede schiet eveneens tekort. Behalve 'communicatieve rationaliteit' is er de 'cognitief-instrumentele rationaliteit', die tot heel andere, ook redelijke standpunten voert. Mijn conclusie luidt dat in plaats van met klem aandringen op vervanging van de ene theologische kosmologie door een andere, aandacht geschonken moet worden aan het proces waarin men tot theologische constructies komt. Vandaar dat ik een verbinding zoek met Schüssler Fiorenza's bevrijdingstheorie. Zij heeft immers wel oog voor het taaie politieke proces van verandering, gericht als zij is op het bewerkstelligen van radicale democratie.

Schüssler Fiorenza stelt dat, hoewel de historische realisatie van democratie een ander beeld te zien geeft, democratie in theorie betekent dat allen die leven in de *polis* gelijke burgers zijn, in staat zijn tot deelname aan de 'ekklesia' (Griekse woord voor volksvergadering).

In theorie hebben alle burgers van de polis gelijk wat betreft hun rechten, redevowering en macht. De *ekklesia* komt als de verzameling van vrije burgers bijeen om overleg te plegen en besluiten te nemen over de manier van handelen waarmee het best het eigen welzijn en dat van de *polis* wordt bewerkstelligd. (...) door deel te nemen aan het retorisch overleg van de *ekklesia*, dat wil zeggen de democratische vergadering van stemgerechtigden, dienden burgers het welzijn van allen te bevorderen.<sup>17</sup>

Met dit ideaalbeeld herinnert Schüssler Fiorenza ons tegelijkertijd ook aan het *basileia*-visioen van Jezus, waarin allen ingesloten zijn, zonder uitzondering, daar het uitdrukkelijk ook hen betreft die in religieus en maatschappelijk opzicht aan de zijlijn staan.<sup>18</sup>

In het woord 'ekklesia' klinkt dus zowel een politieke als een religieuze dimensie door en precies deze samenhang, deze verbinding, is tegen de achtergrond van McFague's exclusief religieuze metaforiek en haar apolitieke visie op verandering uitermate belangrijk.

Door aan 'ekklesia' de woorden 'of wo/men' toe te voegen, herinnert Schüssler Fiorenza ons aan het feit dat genoemd ideaal nog niet gerealiseerd is.<sup>19</sup> Noch kerk, noch maatschappij zijn wat zij zeggen te zijn: '(...) *ekklesia*, een democratisch congres van zichzelf besturende burgers'.<sup>20</sup> Middels de typische schrijfwijze van 'wo/men' wil Schüssler Fiorenza duidelijk maken dat niet alleen vrouwen last hebben van onderdrukkende structuren. Zij spreekt in plaats van over 'wo/men' daarom ook wel over 'nonpersons'.

De 'nonpersons' of 'wo/men' zijn geen eenduidige maatschappelijke groep, maar zij bevinden zich ergens op de complexe maatschappelijke piramide van gegraduateerde overheersing en onderdrukking, door haar aangeduid als kyriarchaat. Ieder subject neemt een bepaalde plaats in, die bepaald wordt door rasse-, klasse-, gender-, seksualiteit- en etniciteitcoördinatoren. Het gaat hier om veelvoudige vormen van onderdrukking die in elkaar grijpen, op elkaar inwerken en elkaar versterken. Schüssler Fiorenza laat

<sup>17</sup> E. Schüssler Fiorenza, *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*, London: SCM Press 1995, 14-15.

<sup>18</sup> E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origin*, London: SCM Press 1983, 118-130.

<sup>19</sup> Schüssler Fiorenza, *Jesus*, 27.

<sup>20</sup> Schüssler Fiorenza, *But She Said. Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston: Beacon Press 1992, 128.

zien hoe een 'dienstklasse' wordt gecreëerd die 'van nature' en naar haar 'aard' ondergeschikt zou zijn aan de 'natuurlijke' heersers. Deze dienstklasse is essentieel voor het kyriarchaat, aldus Schüssler Fiorenza: '(...) om te kunnen functioneren hebben kyriarchale maatschappijen en culturen een dienstklasse, een dienstras of een dienstvoak nodig, zoals slaven, knechten, huisbedienden, 'kulis' of mamma's.<sup>21</sup>

Het bestaan van een dergelijke dienstklasse wordt in stand gehouden door wet, educatie, middels taal, socialisatie en bruto geweld. Het wordt gevoeld door het geloof dat mensen van een 'dienstklasse' 'van nature' of door 'goddelijk decreet' inferieur zijn aan hen, aan wie zij voorbestemd zijn hun diensten te verlenen.<sup>22</sup> Doordat bevoorrechte mannen zichzelf tot norm verheffen en de 'anderen' beschouwen als afwijkend van deze norm, scheppen zij een rechtvaardiging voor hun uitbuitingspraktijken.<sup>23</sup> De tegenspraak tussen radicaal democratische idealen en actualisatie daarvan in de praktijk wordt ermee versluierd.

Schüssler Fiorenza's kritische feministische bevrijdingstheorie is bedoeld als een politieke praktijk gericht op persoonlijke transformatie en verandering van structuren van vervreemding, uitsluiting en uitbuiting, opdat er daadwerkelijk sprake is van democratie. De sleutel tot ontmaskering van kyriarchaat legt Fiorenza bij de 'wo/men'. Zij, die zich op de bodem van de kyriarchale piramide bevinden, ervaren immers aan den lijve de veelvoudige vormen van uitsluiting en uitbuiting. Daar ligt het hermeneutische centrum om discoursen en praktijken, die de verwerkelijking van radicale democratie in de weg staan, onder kritiek te stellen en zodoende te werken aan een bondgenootschap van gelijken.

Het 'welzijn voor allen' dat Fiorenza nastreeft is, gehouden tegen het licht van de theologische kosmologie van McFague, echter te beperkt. Inclusieve liefde, die 'al wat leeft' genereus omsluit, is wat van ons wordt gevraagd. Ook planten en dieren zijn uitdrukking van Gods inclusieve liefde, die als 'radicaal egalitair' te benoemen is. Ik laat zien hoe Fiorenza's kyriarchale theorie ook op levende niet-menselijke natuur toe te passen is. Ik doe dit exemplarisch middels een analyse van de hedendaagse dierindustrie. Aldus maak ik zichtbaar hoe ook ten aanzien van deze dieren sprake is van uitbuiting met behulp van kyriarchische politiek-economische overheersings-

---

<sup>21</sup> Schüssler Fiorenza, *Jesus*, 37.

<sup>22</sup> Schüssler Fiorenza wijst hier bijvoorbeeld op de biografische reflectie en analyse van apartheid als ideologie en institutie om een 'dienstvoak' te handhaven, door M. Mathabane, *Kaffir Boy: The True Story of a Black Youth's Coming of Age in Apartheid South Africa*, New York: MacMillan 1986.

<sup>23</sup> Schüssler Fioranza, *Jesus*, 38.

praktijken. Duidelijk blijkt dat ook de levende niet-menselijke natuur wordt gedefinieerd als 'de ander' en beschouwd als 'dienstklasse'. Hier manifesteert zich dezelfde exploitatieve grondhouding als die waarover Schüssler Fiorenza spreekt.

Een blokkade om de levende niet-menselijke natuur te vertegenwoordigen in de *ekklesia* wordt gevormd door een bepaalde invulling van gelijkwaardigheid. In liberale democratieën ligt namelijk de nadruk op autonomie en individuele vrijheid die, gekoppeld aan zelfbepaling, tezamen de belangrijkste uitgangspunten voor gelijkwaardigheid vormen. En precies op dit vlak is een andere invulling nodig wil in het democratisch proces de levende niet-menselijke natuur vertegenwoordigd kunnen worden. Ik stel daarom voor als criterium voor gelijkwaardigheid het al dan niet bezitten van intrinsieke waarde te nemen. Op die manier heeft ook de levende niet-menselijke natuur recht op vertegenwoordiging. Dit argument is niet afhankelijk van een gelovige christelijke visie, maar kan theologisch gezien ondersteund worden vanuit de gedachte dat de niet-menselijke natuur 'van God' is en door God gewild en geliefd. Vanwege haar gemeenschap met God en vanwege Gods inclusieve liefde zijn alle wezens gelijkwaardig en verdienen zij een vertegenwoordiging in de volksvergadering. Ik verbreed hier de '*ekklesia of wo/men*' naar een '*ekklesia van leven*', daarbij ook refererend aan Leonardo Boff, die spreekt over een ecologisch-sociale democratie als 'een democratie die niet alleen mensen als onderdeel accepteert, maar elk deel van natuur, met name de levende soorten'.<sup>24</sup> Alle zijnden worden hier benaderd als burgers, als subjecten met rechten, die in hun anders-zijn gerespecteerd dienen te worden.<sup>25</sup> Wat vandaag de dag van ons wordt gevraagd, is, in de woorden van Vandana Shiva en geheel in de lijn van McFague's theologische kosmologie: 'om principieel te werken aan het tot stand komen van een democratie van alle leven'.<sup>26</sup> Ik denk dat een spreken over '*ekklesia van leven*' een manier is om de gemeenschap uit te drukken waartoe, om met de woorden van Schüssler Fiorenza te spreken, 'de levengevende adem van Sophia-Spirit' ons oproept.

<sup>24</sup> L. Boff, *Ecology and Liberation. A New Paradigm*, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books 1995, 89.

<sup>25</sup> De vreemdheid van dit idee valt te relativiseren door middel van een verwijzing naar de vorige eeuw. De idee dat vrouwen als volwaardige burgers beschouwd moesten worden, werd toen nog als wereldvreemd en schokkend ervaren. Ruether herinnert hieraan: 'Toen de meest radicale onder de Franse liberalen, de Marquis de Condorcet, vrouwen opnam in het visioen van gelijkheid, dachten zijn collega's dat hij zijn verstand verloren had en brak met de grondslagen van een nieuw rationalisme.' R.R. Ruether, 'Mother Earth and the megamachine. A theology of liberation in a feminine, somatic and ecological perspective,' in: *Christianity and Crisis*, 31 (1971) 21, 117.

<sup>26</sup> V. Shiva, *Staying Alive. Women, Ecology and Development*, London: Zed Books 1989, 37.

Natuurlijk kan de levende niet-menselijke natuur nooit politiek subject zijn zoals 'wo/men' dat kunnen zijn. Mensen zullen deze natuur moeten vertegenwoordigen. Ik benadruk hier het belang om aandacht te hebben voor het constructiekarakter van elk spreken over of van niet-menselijke natuur. Uitgangspunt is dat de niet-menselijke natuur per definitie onvolmaakt wordt geconstrueerd in het discours en de (tijdelijke) momenten van consensus in dit discours. Geen enkele constructie houdt een volmaakte representatie in van deze natuur en niemand (ook vrouwen niet) is de beste of meest natuurlijke representant van de belangen van deze natuur. In het democratische proces zal telkens weer opnieuw doordacht moeten worden wat gemeenschap is, wat levenswijzen zijn, die representatief zijn voor het radicale democratische ideaal van de *ekklesia* van wo/men, die hier als *ekklesia* van leven is getypeerd. Waar het mijns inziens om gaat, is om een democratische exploratie van diverse actuele en mogelijke relaties tussen mens en niet-menselijke natuur, waarbij een voortdurend destabiliseren van het tot 'ding' maken van levende niet-menselijke natuur vooropstaat.

De democratische politisering van levende niet-menselijke natuur in de *ekklesia* van leven suggereert een proces waarin hegemonische constructies van deze natuur precies als constructie onthuld worden. Het betekent ook dat de discursieve relaties tot deze natuur worden erkend en aan onderzoek en debat blootgesteld. In de debatten en discoursen, die in de *ekklesia* van leven worden gevoerd, kunnen de levende niet-menselijke natuur en onze relaties tot deze natuur gedeconstrueerd en opnieuw gereconstrueerd worden. Hier kan een 'heruitvinden van natuur' plaatsvinden in het licht van de strijd tegen kyriarchale praktijken en discoursen.<sup>27</sup>

Terugblikkend kan gesteld worden dat een verbinding tussen McFague's theologische kosmologie en Schüssler Fiorenza's bevrijdingstheorie mogelijk is en heeft bijgedragen tot een wederzijdse verrijking. Het antropocentrisme in de bevrijdingstheorie van Schüssler Fiorenza is met behulp van McFague's theologische kosmologie doorbroken. Haar - op enkele punten door mij aangepaste - theologisch-kosmologisch ontwerp gaf mij de woorden en rechtvaardiging om tot een verbreding te komen van deze bevrijdingstheorie en haar toe te passen op niet-menselijke natuur. Tegelijkertijd doorbreekt deze verbinding met Schüssler Fiorenza's bevrijdingstheorie het tekort aan aandacht voor het proces van verandering bij McFague. De bevrijdingstheorie van Schüssler Fiorenza bleek een goed model te zijn om het politieke proces, dat nodig is om verandering te bewerkstelligen, in beeld te brengen.

---

<sup>27</sup> Hier refereer ik aan D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, London: Free Associations Books 1991.