

*Maaïke de Haardt*

**EEN 'GEVOEL VAN BE-LONGING'  
OVER DE KRITISCHE ECCLESIALITEIT VAN RELIGIEUS FEMINISME**

TER INLEIDING: EEN GELOOF VAN VROUWEN?<sup>1</sup>

Met de wereldwijd toenemende politiek-maatschappelijke invloed van religieus fundamentalisme, christelijk en islamitisch, en de effecten hiervan op maatschappelijke verhoudingen, blijkt de vraag naar de mogelijkheid van een religieus feminisme opnieuw actueel. Kan dat eigenlijk wel samengaan, feminisme en religie? Nu lijkt me de vraag naar de mogelijkheid van de combinatie van feminisme en religie eigenlijk de verkeerde vraag. Gezien de inmiddels meer dan veertig jaar oude feministische theologie, gezien de wereldwijde vrouw-en-geloofbeweging, kan men niet anders dan concluderen dát religieus feminisme bestaat. De historica Gerda Lerner wijst dan ook op het grote belang van 'religieuze vrouwen' en daarmee op de betekenis van geloof, voor de ontwikkeling van het westers feministisch bewustzijn.<sup>2</sup> Het is dan ook interessanter om te kijken naar de inhouden of karakteristieken van dit religieus feminisme.<sup>3</sup> Vervolgens kan men dan de vraag stellen hoe dit religieus feminisme zich verhoudt tot bepaalde religieuze tradities en tot een meer algemeen feministische beweging. Anders geformuleerd: wat zijn de specifieke vragen of bijdragen van dit religieus feminisme aan religieuze tradities en aan feministische bewegingen?

In dit artikel probeer ik op de vraag naar karakteristieken van religieus feminisme en de bijdragen ervan aan religieuze tradities een antwoord te geven. Daarbij zal ik me beperken tot een beschrijving van religieus feminisme van christelijke snit zoals dat ontwikkeld en 'beleden' wordt in een westerse context en mijn concrete voorbeelden ontleen aan Nederland. Het gaat me dus om de vraag naar de bijdrage van christelijk feminisme, christelijk feministische theologie en van de brede vrouw-en-geloofbeweging aan de christelijke kerken en theologie in West Europa en Nederland in het

---

<sup>1</sup> Dit artikel is een ingrijpende bewerking en uitbreiding van een tekst die oorspronkelijk in het Engels verscheen als 'A Sense of Belonging. On the challenging complexity of women and church', *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004) 3, 249-261.

<sup>2</sup> G. Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to the Eighteenth Century*, New York/Oxford 1993.

<sup>3</sup> Deze vraag, geformuleerd als 'Ik geloof. Waarin eigenlijk?', stond in het voorjaar 2004 ook centraal tijdens de drie Open Studiedagen die jaarlijks vanuit de Catharina Halkes/Unie NKV Leerstoel aan de Radboud Universiteit Nijmegen worden aangeboden. Dit artikel is dan ook ten dele gebaseerd op het materiaal dat ik voor deze dagen gebruikte en op verwerking en interpretatie van gegevens die ik onder de participanten aan deze studiedagen verzamelde.

bijzonder.<sup>4</sup> Als uitgangspunt voor mijn bespreking gebruik ik de studie van de Noord-Amerikaanse godsdienstwetenschapper Mary Farrell Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*.<sup>5</sup> Bednarowski beschrijft hierin de karakteristieken van het religieuze gedachtegoed van vrouwen in de Verenigde Staten. Het is een ambitieus project waarin ze een typologie ontwikkelt die naar haar inzicht geldt voor verschillende religieuze tradities in de Verenigde Staten, of het nu gaat om islam, boeddhisme, new-agespiritualiteit, christendom of native Americans. Hoewel ze haar bevindingen niet over de grenzen van haar continent heen tilt, meen ik dat haar typologie in grote lijnen ook geldt voor andere delen van de wereld, in ieder geval voor wat betreft de christelijk religieuze verbeelding.<sup>6</sup> Voor de westerse context is deze studie dan ook te beschouwen als de eerste algemene beschrijving van de thema's en vragen die door vrouwen naar voren worden gebracht, zowel in theologie en godsdienstwetenschappen als in andere religieuze of spirituele geschriften. Dat is interessant en uitdagend, want het boek biedt daarmee een uitstekend startpunt voor nadere reflectie, met name waar het gaat om de invulling of uitwerking van Bednarowski's algemene thema's binnen, in mijn geval, de christelijke traditie.<sup>7</sup> Bednarowski onderscheidt vijf sleutelthema's of elementen in de religieuze geschriften van Noord-Amerikaanse vrouwen:

- (1) een voortdurende, creatieve en steeds sterker wordende ambivalentie ten aanzien van haar religieuze gemeenschappen;
- (2) een nadruk op het immanente – dat wil zeggen, op de aanwezigheid van het heilige;
- (3) een waardering van het alledaagse als openbaring van het heilige;
- (4) een visie op de relationaliteit van de uiteindelijke werkelijkheid;
- (5) een interpretatie van genezing/heil,

---

<sup>4</sup> Deze bijdrage maakt deel uit van een groter onderzoeksproject waarin ik op zoek ben naar 'religieuze praktijken van vrouwen' en hun betekenis voor systematische theologie. In die zin zijn de 'antwoorden' die ik hier geef ook slechts een begin en eerder vragen voor verder onderzoek.

<sup>5</sup> M. Farrell Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington/Indianapolis 1999.

<sup>6</sup> Je kunt je afvragen of mijn vermoeden dat Bednarowski's typologie ook opgaat voor christelijk religieuze verbeelding in een andere context dan de Noord-Amerikaanse samenhangt met het feit dat Bednarowski veel, heel veel materiaal verwerkt dat afkomstig is van christelijke of joodse tradities. Dat is natuurlijk niet vreemd in de US-context en daarnaast is ze zelf een christen. Anders gezegd: zou een moslimwetenschapster of een hindologe eenzelfde typologie ontwerpen? Een goed voorbeeld van de algemeenheid van de hier gepresenteerde typologie voor wat betreft christelijke religieuze verbeelding van vrouwen is te vinden in: D. Strahm, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht der Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997. Vergelijk bijvoorbeeld in dit verband Strahm, *Vom Rand in die Mitte*.

<sup>7</sup> Het zou zeer interessant zijn wanneer ook wetenschapsters uit andere tradities deze beweging zouden maken.

zowel fysiek als spiritueel, als een primaire functie van religie in plaats van een secundaire.<sup>8</sup>

Het gaat hier niet enkel om een aantal 'losse', en voor degenen die bekend zijn met feministische theologie waarschijnlijk ook zeer herkenbare, thema's. De thema's vormen tegelijkertijd het kader van waaruit vrouwen zowel hun kritische gender-analyses ten aanzien van hun eigen kerken en religieuze gemeenschappen formuleren, als van waaruit ze hun bijdragen leveren aan de theologische en spirituele transformatie van hun religieuze tradities. In dat opzicht zou je kunnen zeggen dat Bednarowski hier de contouren van een algemeen religieus bewustzijn van vrouwen of misschien zelfs wel een 'geloof van vrouwen' schetst.

Tegelijkertijd is duidelijk, ook voor Bednarowski, dat de genoemde karakteristieken en thema's niet nieuw zijn op de theologische agenda. Evenmin zijn ze exclusief voor vrouwen. Niettemin, op het moment dat vrouwen zich in het openbaar op het terrein van religie en theologie begeven, zijn dit de thema's die steeds opnieuw en uitvoerig aan de orde worden gesteld. Een kwestie van accent, zoals Bednarowski meent?<sup>9</sup> Ik ben daar niet zo zeker van en vermoed dat er een intrinsiek religieus of theologisch verband bestaat tussen deze thema's. Dit verband, zo is mijn hypothese, heeft te maken met een specifieke 'stijl' van theologiseren, dat wil zeggen met een specifieke combinatie van inhoud en vorm, en met een specifieke 'stijl' van geloven. Hoewel ook ik niet zou willen claimen dat deze 'stijl' exclusief, laat staan ontologisch exclusief van vrouwen is, vermoed ik wel dat de voorkeur voor deze religieuze en theologische stijl gerelateerd is aan de specifieke geschiedenis van vrouwen met of in hun religieuze tradities. Eenzelfde voorkeur voor een dergelijke 'stijl' geldt mogelijk ook anderen die in relatie tot hun traditie als 'historische' buitenstaanders beschouwd kunnen worden.<sup>10</sup> Het is mijn uiteindelijk vermoeden, dat ik hier overigens verder niet zal uitwerken, dat het deze historische outsiderpositie is, die zijn invloed laat gelden op deze 'stijl', op de specifieke vorm en inhoud van het 'geloof van vrouwen'.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Bednarowski, *Religious Imagination*, 1.

<sup>9</sup> Bednarowski, *Religious Imagination*, 2.

<sup>10</sup> Waarbij ik, wellicht ten overvloede, nog eens op wil merken dat er overeenkomsten en verschillen zijn tussen de verschillende categorieën 'buitenstaanders'. In ieder geval bestaat de categorie 'andere historische buitenstaanders', behalve in het geval van mannelijke homoseksuelen, altijd uit groepen mannen en vrouwen en kennen deze groepen ook altijd weer hun eigen gender-dynamieken. En om welke complexe redenen groepen mensen tot buitenstaanders gemaakt worden, vrouwen zijn de enigen die op grond van hun geslacht tot buitenstaander zijn gemaakt.

<sup>11</sup> In mijn rede bij de aanvaarding van de leeropdracht vanuit de Unie NKV heb ik dit

Voor godsdienstwetenschapper Bednarowski is de centrale vraag wat voor vrouwen de aantrekkelijkheid en de kracht van deze vanzelfsprekende of misschien wel triviale thema's is. Als systematisch theoloog ben ik met name geïnteresseerd in de mogelijke intrinsiek theologische dimensies van deze karakteristieken, in de manier waarop deze algemene thema's binnen een westerse christelijke context inhoudelijk worden 'ingekleurd' en in de vraag naar het transformerend vermogen van deze stijl van theologiseren. Daarmee kan immers een antwoord gegeven worden op de vraag naar de eigen bijdrage van dit christelijk religieus feminisme voor westerse theologie en kerken.

#### HEILZAME AMBIVALENTIE EN CREATIEVE TOE-EIGENING: CONSERVEREN VAN TRADITIE

De metaforen waarmee vrouwen hun relatie tot hun religieuze traditie aanduiden zijn doorgaans ruimtelijk. Ze zijn uitdrukking van de ervaring van de 'dubbele' positie of de 'dubbele' plaats die vrouwen doorgaans innemen. Veelgebruikte beelden zijn die van insider/outsider, rand of marge ten opzichte van centrum, het motief van de grens en het beeld van de '*resident alien*', de vreemdeling met verblijfsvergunning.<sup>12</sup> De kracht van deze ruimtelijke metaforen is dat ze heel expliciet het traditionele 'centrum' ter discussie stellen en daarmee ruimte scheppen voor nieuwe definities van binnen- en buitenstaanders. Het zijn allereerst kritische metaforen die onmiddellijk de androcentrische en de machtspolitieke dimensies van de 'oorspronkelijke insider' of het 'ware centrum' blootleggen. Zonder hier op de kritische kracht van deze beelden verder in te gaan, wijs ik hier vooral op het diepe gevoel van vervreemding, vernedering, uitsluiting of wantrouwen dat uit het gebruik van deze beelden naar voren springt. Dit fundamentele 'ongemak' van veel vrouwen met hun traditie is een wezenlijk deel van de specifieke historische relatie van vrouwen (en andere buitenstaanders?) tot hun traditie en kleurt om die reden ook iedere analyse, deconstructie en constructie. Het is van belang dat theologen en andere religieuze professionals dit aspect niet

---

vermoeden op onderdelen uitgewerkt. Zie: M. de Haardt, *Grond onder de voeten. De uitdagingen van de leeropdracht 'Vrouwen, geloof en cultuur'*, Tilburg/Nijmegen 2002.

<sup>12</sup> Opnieuw, het gaat hier niet om metaforen die alleen door vrouwen worden gebruikt. Ook bij andere 'buitenstaanders' ten opzichte van de dominante, witte en westerse tradities kom je dergelijke beelden tegen. Ik vind het opvallend hoe vaak deze beelden gebruikt worden door witte, westerse vrouwen. Wellicht hangt dat samen met het 'onzichtbare' van hun buitenstaanderpositie in vergelijking met buitenstaanders op grond van etniciteit of ras. Verder is het de vraag of het buitenstaander- of vreemdelingmotief binnen de christelijke theologie niet een extra, specifiek religieuze of theologische, dimensie heeft met juist een positieve connotatie. Dit geeft de buitenstaanderpositie overigens een extra 'dubbelzinnigheid'.

te snel negeren of gelijkstellen aan andere vormen van vervreemding, ambiguïteit of kritiek op kerk of theologie, maar het serieus nemen.

In het kader van mijn beschrijving van 'het geloof van vrouwen' zijn echter de religieuze ervaringen die aan deze kritische onherbergzaamheid en vervreemding tegenovergesteld zijn, en waarvan deze metaforen eveneens getuigen, minstens van even groot belang. Je komt ze tegen in het werk van iedere theologe,<sup>13</sup> en in de vele verhalen, teksten vanuit de vrouw-en-geloof-beweging.<sup>14</sup> Het gaat hier om de erkenning van het formatieve, inspirerende, steunende karakter en de spirituele kracht van de christelijke traditie.<sup>15</sup> In haar taal, haar heilige teksten, symbolen en rituelen, haar ethisch appèl is deze traditie voor vrouwen funderend voor haar identiteit als 'gelovige', als theoloog, of als lid van een bepaalde gemeenschap, ondanks alle gelijktijdige vormen van vervreemding of uitsluiting.<sup>16</sup> Deze tegenstrijdige, ambivalente

---

<sup>13</sup> Of zij zich nu wel of niet expliciet verhouden tot een institutionele religie, of zij hun religieuze traditie nu wel of niet negeren, afwijzen, of trachten te hervormen, geen van allen zullen zij het belang en de betekenis van 'transcendentie', 'spiritualiteit' of 'religieuze ervaringen' ontkennen. Integendeel.

<sup>14</sup> Ik vat de vrouw-en-geloofbeweging hier op als een verzamelnaam voor een bepaald type beweging in Nederland. Het gaat om een zeer 'losse' beweging met verschillende organisatie-niveau's, zonder centraal adres of institutie en zonder verbinding met een bepaalde denominatie. Binnen deze bredere beweging zijn allerlei groepen en organisaties te vinden, zoals (delen van) traditionele confessionele vrouwenorganisaties, het IWFT Vrouwen netwerk Theologie, de Vrouwensynode, diocesane vrouw-en-geloofgroepen, en allerlei plaatselijke of regionale formele of informele groepen. Sommige van deze groepen zijn gericht op een speciaal doel, meestal op sociaal-ethisch of politiek gebied. Denk aan een groep als Religie en Incest, Religieuzen tegen Vrouwenhandel, Seksueel geweld in pastorale relaties. Verder zijn er nog vele individuen, vrouwen en mannen, die zichzelf als deel van de beweging beschouwen maar die niet betrokken zijn bij een bepaalde groep en die op incidentele basis aan sommige activiteiten mee doen. De meeste van de vrouwen (en mannen) die in deze brede beweging participeren zijn of waren lid van een van de christelijke kerken. Sommigen hebben hun kerk verlaten zonder echter daarmee hun christelijke betrokkenheid en inspiratie af te leggen.

<sup>15</sup> En ook hier vinden we auteurs die zich weliswaar op geen enkele manier meer actief of direct verhouden tot hun religieuze traditie zonder daarmee het belang en de betekenis van (elementen uit) deze traditie voor hun persoonlijke religiositeit, hun religieuze of theologische vorming te willen ontkennen. Een interessante illustratie hiervan is te vinden in D. Campbell, *Graceful Exits. Catholic Women and the Art of Departure*, Bloomington 2003.

<sup>16</sup> Een mooi voorbeeld hiervan is te vinden in het voorwoord van T. Berger, *Dissident Daughters. Feminist Liturgies in Global Context*, Louisville 2001. Dit boek heeft overigens als motto: 'Blessed are the dissident the borderlands are theirs'. In de laatste alinea van haar voorwoord bedankt Berger heel speciaal haar parochie, haar eigen geloofsgemeenschap, die haar steunde, dissident én dochter liet zijn en tegelijkertijd het levensbrood bleef openbreken. Berger merkt vervolgens op dat dit wellicht heel vreemd is, een gewone parochie en dan nog wel rooms-katholiek. Maar, zo vervolgt ze, 'zo gaat dat in het leven van veel vrouwen: als dochters van God blijven we genade vinden temidden van ambivalentie en strijd'. Berger, *Dissident Daughters*, xii.

ervaringen en metaforen weerspiegelen de fundamentele ambivalente verhouding die vrouwen veelal tot hun religieuze traditie hebben: 'een diep gevoel van bekendheid, betrokkenheid en "belonging" en een even diep gevoel van vervreemding en wantrouwen'.<sup>17</sup>

Bednarowski waardeert deze ambivalentie positief en benoemt deze zelfs als een nieuwe religieuze deugd. Ambivalentie is heilzaam of deugdzaam vanwege de kritisch-dialogale dimensie ervan; omdat ze een bepaalde omgang mogelijk maakt met de spanningen en contradicties van de traditie en daarmee leidt tot een bepaalde 'realistische' omgang ermee; ze maakt verder een creatieve benadering van traditionele symbolen, rituelen en inhouden van de traditie mogelijk, door er eindeloos nieuwe, ook buiteninstitutionele, betekenissen aan toe te voegen. Verder, vanuit de ambivalentie, aldus Bednarowski, erkennen vrouwen weliswaar de waarheidsaanspraken van andere religieuze tradities maar blijven ze de taal van hun *eigen traditie* spreken, hoe vreemd deze soms ook klinkt.<sup>18</sup>

Met het oog op het ontdekken van eigen inhoudelijke karakteristieken van christelijk religieus feminisme verdient deze laatste, door Bednarowski als terloops gemaakte observatie, nadere reflectie. Het gaat hier in mijn visie om meer dan een teken van persoonlijke betrokkenheid of verbondenheid en is als zodanig ook geen uitdrukking van ambivalentie, tenzij je de erkenning van de waarheid van andere religieuze tradities beschouwt als teken van ambivalentie ten aanzien van je eigen traditie. Maar daar gaat het volgens mij niet om bij dit blijvend spreken in de eigen religieuze taal. Veeleer komt hierin het al dan niet expliciete inzicht in de ambiguïteit van de epistemologische fundering van de eigen – en van iedere – religieuze traditie tot uiting, ja mogelijk zelfs het inzicht in de fundamentele ambiguïteit van de menselijke conditie zelf.<sup>19</sup> Dit inzicht is voor mij het meest fundamenteel en het bepaalt in belangrijke mate ook de samenhang met de andere genoemde karakteristieke thema's.

Het gaat in mijn visie dan ook om méér of iets anders dan enkel het spreken van de eigen taal van de traditie. In het (her)gebruik van de taal van de christelijke traditie spreken vrouwen hun eigen christelijke stem en hun eigen interpretatie van de christelijke traditie. Daarmee breiden ze/we de betekenis van de concepten, rituelen en symbolen uit, geven er nieuwe of andere betekenissen aan. Het zijn momenten waarin vrouwen zichzelf scheppen als zelfstandige religieuze subjecten en van daaruit vrij spreken. In dit vrije religieuze spreken vindt een creatieve toe-eigening van de christe-

<sup>17</sup> Bednarowski, *Religious Imagination*, 17.

<sup>18</sup> Bednarowski, *Religious Imagination* 41-43.

<sup>19</sup> Vgl. in dit verband R. Page, *Ambiguity and the Presence of God*, London 1985.

lijke traditie plaats, waarin de immer gepostuleerde steunende, sterkende, subversieve, emancipatoire, bevrijdende of vierende kracht van de traditie in een nieuw of ander licht wordt gepresenteerd.<sup>20</sup> Het zijn werkelijke veranderingen van de traditie doordat er andere betekenissen aan een gedeelde taal wordt gegeven. In die zin, en dat lijkt me op dit moment van groot belang, brengen deze praktijken van geloven, van theologie, diaconie, liturgie, rituelen, de fundamentele ambiguïteit van de traditie zelf aan het licht.

Wanneer deze creatieve toe-eigening wordt opgemerkt door het centrum of de zelfverklaarde insiders, leidt ze met regelmaat tot meer of minder subtiele maar niettemin verbijsterende reacties. Wat anders te denken van de omkering van toe-eigening of beter, van de toe-eigening van de toe-eigening in het recente document van de Congregatie van de Geloofsleer?<sup>21</sup> In dit document neemt de Congregatie een belangrijk aantal feministisch theologische aandachtspunten (zoals de nadruk op relationaliteit) op. Ze presenteert deze vervolgens in een a-historisch kader als een van oudsher aan traditie-inherente wijze van denken, en veroordeelt om die reden 'feministen' want deze zouden immers precies het tegenovergestelde beweren.<sup>22</sup> Een ander voorbeeld is de enorme inspanning die een aantal theologen zich hebben getroost om feministisch-theologische inzichten, en met name het werk van Sallie McFague, te diskwalificeren onder het motto dat ze zich willen laten uitdagen door het feminisme.<sup>23</sup> Eenzelfde mechanisme, ditmaal niet als reactie op wetenschappelijke theologie maar op geloofservaringen, komen

---

<sup>20</sup> Voor de notie van creatieve toe-eigening en haar subversieve en transformatieve betekenis zie: M. de Certeau, *The Mystique Fable. Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (trans. Michael B. Smith), Chicago/ London 1992; M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life, Vol. 1*, Berkeley/Los Angeles 1984, M. de Haardt, 'Grond onder de voeten. De uitdagingen van de leeropdracht "Vrouwen, Geloof En Cultuur"', *Tijdschrift voor Genderstudies* 9 (2002), 4.

<sup>21</sup> Congregatie voor de Geloofsleer, *Letter to the bishops of the Catholic Church on the collaboration of men and women in the church and the world*, 31 mei 2004, [http://www.vatican.va/roman\\_curia...rc\\_con-cfaith\\_doc\\_20040731\\_collaboration\\_en.htm](http://www.vatican.va/roman_curia...rc_con-cfaith_doc_20040731_collaboration_en.htm).

<sup>22</sup> Er valt natuurlijk nog veel meer te zeggen over dit document, maar daar gaat het hier niet om. Mij gaat het hier exemplarisch om de vaak extreme reacties wanneer vrouwen een eigen en autonome interpretatie geven van (elementen van) de christelijke traditie en de soms extreme reacties die deze eigen interpretaties, zelfs al gaat het om wetenschappelijk verantwoorde studies, oproepen. Zie voor een goede analyse van het Vaticaanse document op de onuitgesproken toe-eigening van feministisch gedachtegoed: T. Beattie, 'Feminism Vatican Style', *The Tablet*, 7 August 2004.

<sup>23</sup> A.F. Kimel Jr. (ed.), *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Grand Rapids 1992. Voor een minder 'subtiele' reactie zie de beschrijvingen van Laurel Schneider op de Re-Imagining Conference in Minneapolis in 1993 (L.C. Schneider, *Re-Imagining the Divine. Confronting the Backlash against Feminist Theology*, Cleveland 1998).

we tegen in de inleiding op de publicatie van een selectie van persoonlijke credo's die verzameld werden door het Duitse tijdschrift *Publik Forum*.<sup>24</sup> Redacteur Peter Rosien geeft daar het volgende commentaar:

Voor veel mannen zullen de credo's die vanuit een feministisch perspectief geschreven zijn mogelijk provocerend zijn. Het valt steeds opnieuw op bij de meer dan duizend inzendingen dat vrouwen anders met bepaalde formuleringen uit de geloofsbelijdenis omgaan dan mannen. Wanneer echter uitgesproken feministen naar de pen grijpen dan stukt bij menige kerkman de adem.<sup>25</sup>

Ronduit verbijsterend in dit commentaar is dat nergens duidelijk wordt wat in dit verband 'feministisch' is, of wat een voorbeeld zou kunnen zijn van een dergelijk feministisch credo. Evenmin wordt duidelijk waarom deze credo's provocerend of adembenemend zouden zijn en waarom alleen voor mannen. Teksten van vrouwen en speciaal van feministen worden hier onderscheiden van 'mannen-teksten' die blijkbaar de normatieve of 'gewone' teksten zijn. Daarmee worden vrouwen, in het bijzonder feministen, opnieuw tot 'outsiders' gemaakt.

Wat hier en elders in dergelijke reacties over het hoofd wordt gezien, is de feitelijke bijdrage van deze 'vrouwen-credo's', van feministisch-theologische reflecties, liturgische teksten, rituelen of andere religieuze en religieus-maatschappelijke uitingen, op de voortdurende geloofsreflectie. Het 'conserverend' karakter van veel van deze feministisch-theologische creatieve toe-eigening van traditie wordt hiermee niet alleen genegeerd en ontkend maar in sommige gevallen bovendien 'afgepakt/teruggepakt' en als 'eigen', dat wil vooral zeggen 'niet-feministisch', gepresenteerd. Zoals gezegd, Rosien is geen uitzondering en zijn reactie is typerend voor veel reacties: welwillend en als vanzelfsprekend inclusief ten aanzien van vrouwen maar niettemin, en vermoedelijk onbewust, worden we tegelijkertijd behandeld als 'apart' of 'afwijkend'. Afwijkend dus van de in dit type commentaar opnieuw ingeschreven androcentrische norm voor religieuze taal en voor de herbevestiging van mannelijke religieuze expressie als de normatieve religieuze ervaring.

En toch, ondanks deze openlijke of meer subtiele vormen van uitsluiting keren relatief weinig gelovige vrouwen zich volledig van haar traditie af.<sup>26</sup> Deze 'positieve' pool van de ambivalentie, de betrokkenheid van vrouwen bij

<sup>24</sup> P. Rosien (Hg.), *Mein Credo. Persönliche Glaubensbekenntnisse, Kommentare und Informationen*, Oberursel 1999.

<sup>25</sup> Rosien, *Mein Credo*, 15.

<sup>26</sup> Het zal duidelijk zijn dat ik hier niet spreek over al die vrouwen en mannen voor wie religie en geloven hetzij geleidelijk aan hetzij heel bewust buiten hun leven is komen te staan.



haar traditie en haar waardering en creatieve toe-eigening van religieuze en spirituele attitudes, weerspiegelt inderdaad, zoals Bednarowski stelt, een diep 'gevoel van be-longing'.<sup>27</sup> Naar mijn overtuiging is het dit diepe 'gevoel van be-longing', hier in de betekenis van het gevoel erbij te horen/thuis te zijn/verbonden te zijn met en/of het verlangen om erbij te horen (een 'longing to be-long'), dat uiteindelijk de dialoog met kerk en traditie op uiteenlopende niveaus gaande houdt.<sup>28</sup> En precies hier demonstreert genoemde ambivalentie haar meest heilzame, creatieve en sterke gemeenschappelijke kracht. In dit 'gevoel van be-longing' vindt ze haar basis, haar inspiratie en motivatie. Of, in de misschien wel door feministische theologes van uiteenlopende richtingen, meest geciteerde of bewerkte bijbelse woorden, vindt ze haar basis 'waarin we leven, bewegen en zijn'.<sup>29</sup> Ligt hierin wellicht uiteindelijk de meest centrale betekenis van dit type 'religiositeit'?

#### ECCLESIALITEIT EN AANWEZIGHEID GODS: 'EEN GEVOEL VAN BE-LONGING'

Dit 'gevoel van be-longing' duidt op wat naar mijn inzicht een van de meest karakteristieke aspecten van zowel religieus feminisme als feministische theologie is, en dat ik hier benoem als haar sterke 'ecclesialiteit'.<sup>30</sup> Ik gebruik deze term in eerste instantie als, een voor sommige wellicht provocerende, indicatie voor de grote feministisch-theologische nadruk op gemeenschap.

<sup>27</sup> Zoals vaker heeft het Engels hier meer mogelijkheden om met de taal te spelen. 'Belonging' betekent zowel erbij horen, thuis voelen, passen, als aan iets of iemand toebehoren/bezitten van.

<sup>28</sup> Ik herinner in dit verband aan de titel en thema van de afstudeerscriptie van Anne-Marie Korte, *Een gemeenschap waarin te geloven valt*, als uitdrukking van een dergelijk verlangen. A.-M. Korte, *Een gemeenschap waarin te geloven valt. Over de spirituele en politieke dimensies van het geloof van vrouwen aan de hand van de 'ommekeer' van Anna Maria van Schurman en Mary Daly*, Nijmegen 1985 (doctoraalscriptie).

<sup>29</sup> Waarbij het me bij het zoeken naar de meest adequate Nederlandse vertaling opvalt – en daarbij zocht ik een vertaling waarin de verwijzing naar God niet in persoonlijke termen geformuleerd is – dat ik in Nederlandse teksten, of in teksten van Nederlandse theologes, deze verwijzing naar Handelingen 17:28 zelden tegenkom. Anne-Marie Korte ontleent de titel van haar oratie, alsmede haar thema weliswaar aan het tweede deel van het vers in Handelingen 17:28, 'wij zijn van Gods geslacht', maar gaat niet op het eerste deel in. A.-M. Korte, *Gods geslacht. Gender en verwantschap in vrouwenstudies theologie*, Utrecht 2000. Bij Engelstalige feministen, uiteenlopend van Mary Daly tot Laurel Schneider en Ann Loades kom je daarentegen met regelmaat de uitdrukking 'in which we live move and have our being' tegen, doorgaans zonder verwijzing naar Handelingen.

<sup>30</sup> Ik neem hier de door Rebecca Chopp gehanteerde term 'ecclesialiteit' over maar gebruik hem in een bredere betekenis. Chopp, die hier weer terug gaat op Elizabeth Schüssler Fiorenza, gebruikt de term als aanduiding voor 'deelname aan nieuwe vormen en gestalten van christendom'. Zie: R.S. Chopp, *Saving Work. Feminist Practices of Theological Education*, Louisville 1995.

Het lijkt me in dit verband niet toevallig dat ondanks alle verschillen binnen feministische theologie, juist op dit punt een citaat van Wicca-theologe Starhawk op algemene instemming kan rekenen: 'Op de aarde gerichte spirituele tradities, zijn geworteld in gemeenschap. Het zijn geen religies van individueel heil, maar van gemeenschappelijk vieren en collectieve verandering'.<sup>31</sup> Of, zoals Rosemary Ruether ooit schreef: 'Een belangrijk aspect van deze opkomende feministische religie of spiritualiteit is haar erkenning van de behoefte aan intentionele gemeenschappen van geloof en vieren'.<sup>32</sup>

Het gaat bij deze ecclesialiteit overigens niet enkel om de interne structuren of veranderingen binnen de bestaande institutionele kerken. Ik spreek in dit verband dan ook liever niet over een klassieke of feministische ecclesiologie, zelfs niet wanneer deze algemene ecclesialiteit, zoals Rebecca Chopp beweert, goede 'ecclesiologische papieren' heeft.<sup>33</sup> Ook het gegeven dat de religieuze feministische beweging haar oorsprong heeft binnen de kerken en dat de hervorming van de kerk tot een van haar vroege doelstellingen behoorde, vind ik niet voldoende om in dit verband over ecclesiologie in de traditionele zin van het woord te spreken.<sup>34</sup> Bovendien verschoof geleidelijk aan het doel van de feministische beweging binnen de kerken van hervorming of aanpassing van de kerken aan de zichtbare aanwezigheid van vrouwen naar een werkelijke transformatie van kerk.<sup>35</sup> Belangrijker echter is dat deze 'ecclesialiteit', hier opgevat als 'gevoel van be-loning' niets te maken heeft met het Griekse *kyriakos* (ons woord 'kerk' is hieraan ontleend). *Kyriakos* betekent 'behoren tot de Heer' in de traditionele en patriarchale betekenis van het woord. Als vrouwen al aan iets of iemand zouden 'toebehoren' dan veel eerder in een veel ondefinieerbaarder behoren tot, een verbonden zijn met, een soort 'gemeenschap in/van God' en zeker niet in een hiërarchische of ondergeschikte positie. Ook een interpretatie in de zin van een traditioneel institutionele vorm van 'toebehoren' is niet voldoende om dit

<sup>31</sup> Starhawk, *Truth or Dare. Encounters with Power, Authority and Mystery*, San Francisco 1990, 23.

<sup>32</sup> R. Radford Ruether, *Women Church. Theology and Practice*, New York 1985, 3.

<sup>33</sup> Chopp spreekt dan ook over ecclesiologie en ziet hierin, contra Elizabeth Schüssler Fiorenza die over ecclesia-logie spreekt, een continuïteit met de klassieke ecclesiologie. Chopp, *Saving Work*, 120, noot 1. Voor de goede papieren van deze ecclesiologie wijst ze op Schleiermacher en Barth die in hun beschrijvingen van het wezen van de Kerk voortdurend op het verlangen naar gemeenschap wijzen. R.S. Chopp, *The Power to Speak. Feminism, Language, God*, New York 1991, 73.

<sup>34</sup> Over het tweede gedeelte van deze zin valt overigens te twisten en is afhankelijk van wat als de beginperiode van religieus feminisme wordt beschouwd. Hier bedoel ik het begin van wat we nu feministische theologie noemen, en verwijst daarmee naar de vroegste publicaties van bijvoorbeeld Catherina Halkes of Mary Daly.

<sup>35</sup> Hoewel feitelijke hervormingen en aanpassingen van en binnen de kerken altijd een deel blijven van de doelen en activiteiten van het christelijk religieus feminisme.

'gevoel van belonging' of dit verlangen om ergens thuis of toe te behoren te omschrijven.<sup>36</sup>

Be-longing, zoals hier gebruikt, heeft een andere betekenis. Het verwijst zowel als inhoudelijke als attitudinale term<sup>37</sup> naar de veelheid én de verscheidenheid aan ervaringen van en met de 'aanwezigheid van het Goddelijke' in deze wereld,<sup>38</sup> naar de identiteit en krachtgevende betekenis van deze goddelijke aanwezigheid in het leven van vrouwen en het verwijst naar de behoefte van vrouwen om over deze ervaringen te spreken.<sup>39</sup> Vanuit deze behoefte om over de ervaringen van goddelijke aanwezigheid te spreken, ondanks het feit dat dit in de westerse context toch lange tijd als een taboe beschouwd werd – ook voor 'gewone gelovigen' – zou je zowel de feministische theologie als de vrouw-en-geloofbeweging op een bepaalde manier als de minst gesecculariseerde westers theologische stroming kunnen beschouwen. Doel van dit theologische of religieuze spreken is echter niet de coherentie van de christelijke geloofstaal te bewijzen, evenmin om voortdurend te wijzen op de afwezigheid van God, zoals zo vaak de inzet is van westerse academische theologie. Belangrijkste inzet van dit spreken is de betekenis en de ervaring van het goddelijke in het dagelijkse leven aan de orde te stellen. Zonder hiermee een onderscheid tussen God en wereld te willen ontkennen, beschouw ik deze nadruk op de aanwezigheid van het goddelijke een poging om een dualistische tegenstelling tussen God en wereld te overbruggen; een poging om voorbij de klassieke voorkeur voor een verre en gedistantieerde Transcendentie te komen en een manier om de openbarende kracht van schepping, van materie en lichamelijkheid meer nadruk te geven.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Vgl. in dit verband Mary Daly's omschrijving van Be-longing: 'transcending the patriarchally embedded need to belong; ontological yearning for participation in Metabeing; Realizing one's Lust for the intensely focused activity which is happiness.' M. Daly, *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, Boston 1987, 64.

<sup>37</sup> De keuze om hier te spreken over een term die zowel naar inhoud als attitude verwijst, heeft te maken met wat ik eerder 'stijl' noemde en waarin vorm en inhoud, dus ook attitude en inhoud, niet strikt te scheiden zijn.

<sup>38</sup> Nadrukkelijk wil ik hier 'aanwezigheid van het goddelijke' als een soort 'verzamelterm' presenteren voor uiteenlopende ervaringen en kennis die verbonden worden met/de basis zijn van wat ik eerder noemde de religieuze identiteit van vrouwen. Het laat onverlet dat er veel verschillende wijzen van benoemen zijn.

<sup>39</sup> Zie in dit verband A.M. Isasi-Díaz, *En La Lucha / in the Struggle*, Minneapolis 1993 en N. Slee, *Women's Faith Development: Patterns and Processes*, Aldershot 2004. Het is met name van belang de verscheidenheid van ervaring en de verscheidenheid in concrete uitwerkingen niet uit het oog te verliezen. Aangeven dat zoiets als 'gemeenschap' een onderscheidende en gemeenschappelijke karakteristiek van religieus feminisme is, betekent niet dat daarmee een eenduidige vorm, inhoud of betekenis aan dit begrip gegeven wordt. Dit geldt natuurlijk ook voor de andere elementen die hier als karakteristieken worden gepresenteerd.

<sup>40</sup> Vergelijk in dit verband bijvoorbeeld: E.A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in*

Met deze 'immanente benadering van het goddelijke' maakt feministische reflectie duidelijk dat zowel de ervaringen van het goddelijke als het spreken hierover ertoe doen en dat dit 'ertoe doen' het meest zichtbaar wordt in de theologisch en spiritueel doorgaans genegeerde (want triviale) praktijken van het alledaagse leven.<sup>41</sup> Omdat het alledaagse doorgaans wordt beschouwd als het domein van vrouwen is het niet moeilijk om het theologische verband te zien tussen Bednarowski's thema's immanentie van het goddelijke en de openbarende kracht van het alledaagse. Dát en vooral wát God ertoe doet, zou vanuit dit type religieuze verbeelding een centrale vraag moeten zijn voor alle theologie en alle christelijke kerken. Het is een indicatie van de 'inhoud' van het gevoel van 'be-loning'. Hier ligt mijns inziens een van de belangrijkste uitdagingen en bijdragen van deze 'stijl' van theologie en geloven. Opnieuw, het gaat hier om een veelheid van kritische en constructieve uitwerkingen van deze vraag 'wat God ertoe doet' en altijd in relatie tot het concrete leven van vrouwen en mannen. Geen eenduidige of afsluitende antwoorden dus. Uiteindelijk doet het spreken 'dat God ertoe doet' er enkel toe met het oog op 'leven in overvloed' voor allen; in het perspectief van een gemeenschappelijke hoop, solidariteit, overleven, vreugde, verzet; in het perspectief van volledig menselijkheid van vrouwen, om slechts enkele van de beelden te noemen waarmee de uiteindelijke betekenis van 'dat God ertoe doet' ter sprake wordt gebracht. In dit religieus perspectief van het spreken over God, dat uitdrukking is van een soort 'toestand van verlangen' – be-loning – en dat tevens functioneert als visioen, als oproep en belofte, lichten de door Bednarowski's genoemde thema's op: relationaliteit en heil/genezing, en wel in hun specifiek christelijke formulering. Vanwege het expliciet praxis-georiënteerd criterium is deze wijze van theologiseren zowel gericht op veranderingen in de samenleving als geheel als binnen de kerken. Niet voor niets gaat het in feministisch theologische reflecties op dit 'gevoel van be-loning, van toe-behoren en verlangen', zowel om een creatieve her-denking van 'god' als om creatieve her-denking van 'kerk' of 'gemeenschap'. Dit is niet enkel een academisch perspectief.

Eenzelfde relationele, gemeenschap- en praxisgerichte benadering kom ik ook tegen in concrete religieuze verbeeldingen. Een enkel voorbeeld kan dit verduidelijken: In een klein onderzoeksproject waarin ik een groep

---

*Feminist Theological Discourse*, New York 1995; K. Biezeveld, A-C. Mulder (eds.), *Towards a Different Transcendence: Feminist Findings on Subjectivity, Religion and Values* (Religion and Discourse 9), Bern 2001; Schneider, *Re-Imagining the Divine*.

<sup>41</sup> Vergelijk in dit verband M. de Haardt, 'De langste adem. Verkenningen van de spiritualiteit van katholieke vrouwenorganisaties', in: H. Meyer-Wilmes, H. Geerts (red.), *Als man en vrouw. Spiritualiteit in veranderende man-vrouw verhoudingen*, Nijmegen 2003, 177-202; M. de Haardt, ' "Kom Eet Mijn Brood...": Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse', *Tijdschrift voor Theologie* 25 (2000) 1, 5-22.

Nederlandse vrouwen uit de vrouw-en-geloofbeweging vroeg mij haar persoonlijke credo's te zenden, vind ik dezelfde voorkeuren.<sup>42</sup> Slechts een klein deel van de respondenten verwees in haar credo op een spiritueel betekenisvolle wijze naar de institutionele kerk, terwijl het begrip gemeenschap en het verlangen naar gemeenschap in deze credo's sterk naar voren kwam; het geloof in gemeenschap, het geloof ook in een met elkaar verbonden zijn, ook wel het samen ergens voor staan, aan gaan staan. Grote nadruk dus ook hier op een vorm van verbondenheid. In deze credo's werd deze gemeenschap, deze verbondenheid, juist ook in haar oproepkarakter van 'samen ergens aan gaan staan' expliciet in verband gebracht met de ervaring van wat ik hier maar samenvat onder de noemer 'aanwezigheid van het goddelijke'. Want als er iets met overtuiging naar voren kwam in deze credo's, was het wel het uitgesproken geloof in 'iets/iemand, bron/ licht/kracht/liefde/geest', heel vaak ook 'God' genoemd, in het volle besef dat het woord god een aanduiding is voor datgene waar men geen naam voor heeft. Dit goddelijke is aanwezig, omvattend, dragend, geeft geborgenheid en kracht van binnenuit en van buiten. Dit goddelijke, zo zeggen de respondenten, is aards, alledaags en toch ook niet. Dit goddelijke overstijgt dit alles immers tegelijkertijd.<sup>43</sup> Het goddelijke is kern, groeikracht, inspiratie en dragende kracht. In het volle besef van de onvolkomenheid van taal en beelden, is het dit bewustzijn van de aanwezigheid van dit goddelijke, deze God, alsmede het bewustzijn dat het deze kracht/bron/god is van waaruit geleefd wordt, die in deze credo's tot een gelovige identiteit leidt vanuit het gevoel en inzicht van verbondenheid. Dat brengt me opnieuw bij de vraag of dit 'gevoel van be-longing', deze mogelijke beaming van het 'in wie wij leven, bewegen en zijn' uit Handelingen 17, model kan zijn van het 'geloof van vrouwen' en model kan zijn van hedendaagse christelijke religiositeit. Immers, het belang van de feministisch theologisch zo sterk benadrukte notie van 'gemeenschap' is, met name in zijn relationele en op heil gerichte dimensies, een sterke tegenpositie of stellingname tegen eenzijdig op het individu en individueel heil gerichte interpretaties van centrale christelijke noties als verlossing en verzoening. In deze 'vrouwelijke' benadering hebben heil en verlossing een veel sterkere gemeenschapsdimensie en wordt bovendien gewezen op een gemeenschaps-

---

<sup>42</sup> Het gaat hier om een klein onderzoekje onder de deelnemers aan de eerder genoemde Open Studiedagen. In totaal ontving ik 40 credo's. Representatieve conclusies zijn daar niet aan te verbinden. Ik beschouw ze echter wel als eerste exploratie naar de aard van geloven binnen de vrouw-en-geloofbeweging in Nederland.

<sup>43</sup> Daarmee wordt in deze ervaring, dit belijden, duidelijk dat veel van de bezwaren tegen een meer immanent godsbeeld, namelijk dat het zou leiden tot een godsbeeld dat naar eigen goeddunken wordt ingevuld, tot een God die voor iedere wens of behoefte beschikbaar is, helemaal niet opgaat.

lijke verantwoordelijkheid voor verlossing en wel-zijn/heil van allen.<sup>44</sup> Op dit punt heeft veel traditionele christologische taal en symboliek met haar sterke nadruk op het individu, zowel wat betreft het heils- als het verlossingsperspectief, voor veel hedendaagse vrouwen en mannen haar adequaatheid en relevantie verloren.<sup>45</sup> Toch zou ik in dit verband er niet voor kiezen om dan te spreken over 'ontchristelijking'.<sup>46</sup> Niet voor niets vinden we in feministisch-theologische reflectie grote aandacht voor her-denking en herbeelding van christologische thema's en concepten in een meer relationeel en meer gemeenschappelijk kader.<sup>47</sup> Ook in de credo's van mijn onderzoeksgroep kwam ik in bijna de helft van de teksten Jezus en Christus tegen en ook hier zonder de klassiek christologische titels of dogmatische formuleringen, tenzij in expliciet afwijzende zin ('Ik geloof niet dat hij voor onze zonde gestorven is'). Jezus en Christus komen in deze credo's ter sprake in verband met gerechtigheid, solidariteit en verantwoordelijkheid. Als er al in dogmatisch klinkende termen over Jezus gesproken wordt, dan in verband met zijn 'goddelijkheid'. Jezus is daarin, overigens niet als enige, 'voorbeeldig'. Het is, aldus een groot deel van mijn respondenten, zijn 'goddelijkheid' die appelleert, waardoor mensen geraakt worden en waarin inzet voor onrecht manifest wordt. Jezus, in zijn 'goddelijkheid' die tot uiting komt in zijn handelen, is een oproep aan ieder om haar/zijn eigen 'goddelijkheid' te realiseren. Jezus' goddelijkheid is voor hen uiteindelijk model voor menselijkheid.<sup>48</sup>

Wat hierin naar mijn idee naar voren komt is juist niet een vorm van ontchristelijking maar een openbreken en kritiseren van klassieke interpretaties én een openhouden van een voortdurende her-interpretatie van betekenissen van Jezus/Christus. Het is een manifestatie van het vermogen om steeds opnieuw op creatieve wijze betekenis te geven, een vermogen dat binnen de kerken de laatste eeuwen nauwelijks gekoesterd of gevoed werd.

---

<sup>44</sup> Een tendens die overigens ook in het Duitse credo-project naar voren kwam.

<sup>45</sup> Vergelijk naast het Duitse credo-project bijvoorbeeld ook de bevindingen van Riet Bons-Storm. Zij merkt op dat in de religieuze verhalen van Nederlandse vrouwen en mannen christologische verwijzingen óf ontbreken óf negatief worden gewaardeerd. R. Bons-Storm, *Met één been in de kerk. Verlangen naar een kerk die verschil maakt*, Gorinchem 2004, 143.

<sup>46</sup> Bons-Storm lijkt dat in genoemde publicatie wel te doen waar zij met instemming Robin Gill citeert die het ontbreken van specifiek christelijke geloofsinhouden als ontchristelijking benoemt. Bons-Storm, *Met één been*, 140-143.

<sup>47</sup> Zie bijvoorbeeld: R. Nakashima Brock, *Journeys by Heart: a Christology of Erotic Power*, New York 1988; M. Kalsky, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus dem Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000.

<sup>48</sup> Ik ga in dit artikel niet in op de implicaties van dit en ander empirisch onderzoek voor (feministisch-) theologische, meer specifiek ook christologische reflectie. Het geeft echter wel zeer te denken.

Tegelijkertijd maken deze herinterpretaties opnieuw de fundamentele ambiguïteit van alle theologische concepten en dogma's zichtbaar. De kracht van de traditie om zichzelf steeds opnieuw te vernieuwen wordt eveneens zichtbaar, als men tenminste de moed heeft om ééndimensionale of strikt logische uitleg te verwerpen. Op dit punt zie ik belangrijke aandachtspunten en uitdagingen liggen voor hedendaagse theologie en kerken.<sup>49</sup>

Over feministisch denken over gemeenschap en 'ecclesia' en/of 'kerk' valt natuurlijk veel meer te zeggen en dat is ook al gebeurd. Denk daarbij met name aan de vele discussies over romantische gemeenschapsidealen en de moeizame omgang met verschillen. Wat ik hier naar voren wil halen is het zelfcorrigerend vermogen dat over de jaren heen in deze feministisch-theologische discussies in zowel de academie als de beweging zichtbaar werd, zonder dat daarmee overigens het laatste woord over beelden van 'gemeenschap' gesproken is.<sup>50</sup> Voor mij, vanuit mijn karakterisering van christelijk religiositeit van vrouwen, met 'be-longing' en in het verlengde daarvan ecclesialiteit als centrale elementen, zijn vooral de continuïteit van de discussies hierover van belang; de steeds opnieuw ondernomen pogingen rekenschap te geven van verschillen, ongelijkheid, macht, conflict, uitsluiting, heterogeniteit, zonder daarmee het spreken over gemeenschap als plaatsen van hoop, solidariteit, affiniteit, vreugde, verzet, steun, kortom als plaats van goddelijke openbaring en aanwezigheid te verliezen. Om als het ware contradicties, ambiguïteit en ambivalenties ook in 'het gevoel van be-longing' zelf een plaats te geven als een onvermijdelijke gegevenheid.

#### TER AFSLUITING

Wat maakt deze karakterisering van 'geloof van vrouwen' duidelijk over de bijdrage en uitdaging van deze 'stijl' van theologiseren aan hedendaagse westerse theologie en kerken? Samenvattend: Allereerst haar creatieve vorm van het conserveren en doorgeven van traditie in velerlei vormen en taal. Vervolgens het belang dat zij hecht aan praxis, aan het inzetten van een praktisch criterium voor theologie en kerk: zichtbaar te maken – in een heel brede betekenis en voor een heel breed publiek – dát en wát 'aanwezigheid Gods' ertoe doet. Daarmee ontstaat tevens een zicht op de 'gemeenschaps-

---

<sup>49</sup> In dit alles liggen uiteraard nog veel vragen voor verder onderzoek opgesloten. De vraag naar (de mogelijkheden van) een te benoemen of te definiëren specificiteit van het 'christelijke' of het christologische van de christelijke traditie is een van de eerste maar is zeker niet de enige in dit verband.

<sup>50</sup> Ik doel daarmee op de manier waarop kritische vragen van womanistische theologes, joodse theologes, postkoloniale theologes, lesbische theologes zowel in de vrouw- en geloofbeweging als de theologie, zijn opgepakt en verwerkt.

dimensie' van het in en door de christelijke religie bemiddelde heil, alsmede het 'helend' karakter van dit heil. Al deze elementen, die overigens allen nog verdere reflectie behoeven, zijn uitdaging en oproep voor theologen en kerkelijke professionals om te onderzoeken op welke wijze zij zich in hun ecclesiale en theologische praktijken rekenschap kunnen en willen geven van deze actuele vormen van geloofspraktijken en geloofsreflectie. Deze elementen zijn daarmee oproep en uitdaging zich een dergelijke 'stijl' van theologiseren en geloven eigen te maken. Niet alleen om daarmee androcentrisme werkelijk te doorbreken, of ten minste een serieuze poging hiertoe te ondernemen; niet alleen omwille van het honoreren van de bijdragen van vrouwen op alle domeinen van de christelijke traditie; niet alleen om daarmee een belangrijke cultuurkritische bijdrage te leveren; maar evenzeer en wellicht primair vanwege de mogelijkheden die deze 'stijl' van theologie en geloof biedt om op een fundamenteel niveau christelijke traditie te re-vitaliseren en daarmee aan letterlijke en figuurlijke geloofwaardigheid te winnen.

Al eerder suggereerde ik dat dit model van 'geloof van vrouwen' wel eens model van religiositeit of geloof van veel hedendaagse westerse mensen zou kunnen zijn. In ieder geval zijn op een aantal punten zeker overeenkomsten aan te wijzen in het geloof van 'vrouwen' en het geloof van 'mannen'.<sup>51</sup> Eerder stelde ik dat dit type geloof, als type en stijl, verband houdt met een geschiedenis van marges, uitsluiting en ambivalenties ten aanzien van de dominante traditie. In het verlengde hiervan is het de vraag of de positie van marge, uitsluiting en ambivalentie op dit moment geldt voor de gehele westerse christelijke religie binnen het geheel van de cultuur sinds de Verlichting. Lijkt de positie van de kerken in toenemende mate op die van vrouwen binnen de moderniteit: behorend tot de privé-sfeer en binnen het grote geheel onbelangrijk?<sup>52</sup> Het zou minstens ten dele een 'verklaring' zijn voor het ontstaan van een type religiositeit dat lijkt op het 'geloof van vrouwen'. Het zou daarmee opnieuw het belang voor de christelijke traditie aangeven om ook op institutioneel niveau – kerken, opleidingen, instellingen – dit diep-gewortelde gevoel van be-longing, de religieuze creativiteit en inventiviteit die het genereert niet te negeren, juist omwille van haar fundamentele ecclesialiteit.

---

<sup>51</sup> Naast het eerder genoemde onderzoek van Bons-Storm of het Duitse credo-project laten ook resultaten uit ander recent empirisch onderzoek soortgelijke karakterisering zien. Vgl. bijvoorbeeld J.A. van der Ven, *God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tables*, Leiden 1998. De overeenkomsten hebben dan betrekking op onder meer Godsbeelden, immanentie/transcendentie, afwijzen/relativeren van dogmatische formuleringen over Jezus/-Christus, ambivalentie ten opzichte van de eigen traditie in allerlei aspecten (leer, vormgeving, autoriteit etc.).

<sup>52</sup> Zoals Rebecca Chopp suggereert. Chopp, *The Power to Speak. Feminism, Language, God*, 118.