

DE IDEOLOGIEKRITIEK VAN SALLIE MCFAGUE*

1. Inleiding, vraagstelling en opzet

In een drietal boeken levert Sallie McFague - hoogleraar in de systematische theologie aan The Divinity School van de Vanderbilt University in Nashville, Texas, in de Verenigde Staten van Amerika - een vlammend betoog voor beelden- de taal in de christelijke theologie. Zij pleit ervoor dat ook in de begripsmatige taal van de theologie gevoel voor religieuze symboliek blijft bestaan. Inzicht in het metaforisch karakter van theologische taal zou kunnen helpen in de huidige tijd - die in elk van haar drie boeken verschillend getekend wordt - relevant over God te spreken.

Voor deze drie door McFague beschreven 'tijden' en de problemen met betrekking tot het gelovig spreken over God, die zich daarin voordoen, geeft McFague één oplossing: het ontwikkelen van een metaforische theologie, die beantwoordt aan de betreffende tijd en 'aantoonbaar continu' is met het christelijk paradigma. Haar theologie bevat zowel kritiek op dominante metaforen/modellen van God als 'nieuwe' van verbeeldingskracht getuigende metaforen/modellen van God die voor mensen in deze tijd geloofwaardig zijn, naar zij hoopt. Door haar werk heen benadrukt McFague het hypothetische en relatieve karakter van haar voorstellen.

Haar benadering vind ik niet alleen boeiend omdat zij traditionele constructies van de theologische taal over God relateert maar ook omdat ze, naarmate haar werk zich verder ontwikkelt, naast Schrift en traditie de context volop laat meespreken. Door haar metaforische, relativerende benadering schept zij ruimte voor een veelkleurig spreken over God.

McFague's wijze van theologiseren is anders dan de weg die vele modernere theologen gaan, namelijk de Schrift bij de tijd brengen. Ze herinterpreteren Schrift en traditie met het oog op de nieuwe situatie. Volgens A. van Harskamp (1989: 223) gaat McFague anders te werk. In haar eerste boek, *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, 1975 benadrukt zij dat de bijbel - in het bijzonder de gelijkenissen in het Nieuwe Testament - de door haar ontwikkel-

* Dit artikel is geschreven onder begeleiding van prof. drs. K.A. Schippers. Naast hem dank ik drs. M.M. Meerburg, dr. J. Bekkenkamp en dr. A-M. Korte voor hun steun en waardevolle adviezen.

de wijze van theologiseren bevestigt. Metaforisch denken sluit aan bij de wijze van spreken die McFague in de gelijkenissen tegenkomt - een taal die open is, vol spanning, werelds, indirect, iconoclastisch en revolutionair en inhoudelijk gericht op het relationele leven. De taal van de gelijkenissen is niet gericht op een directe beschrijving van God maar beeldt op een indirecte manier, via het gewone alledaagse leven, de relatie God - mens uit (1975: 61).

Haar laatste boek, *Models of God. Theology for an Ecological and Nuclear Age*, 1987 zet in met een beoordeling van de huidige situatie. Die wordt als zó gevaarlijk gezien en de God-taal, die dominant is, als zó inadequaet en schadelijk, dat zij relatief veel aandacht besteedt aan de context.

Mijn vraag in dit artikel is tweemaal: wat is de inhoud en betekenis van McFague's metaforisch theologiseren? En, op welke wijze beargumenteert zij dat één model van God dominant is en dat dit model de maatschappelijke werkelijkheid legitimeert? In het kader van deze vraag ga ik na op welke wijze McFague het christelijk paradigma en de context interpreteert en op elkaar betreft.

Ik bestudeer dat deel van haar werk, dat op deze vraag betrekking heeft. Het antwoord dat McFague, in het bijzonder in *Models of God*, formuleert speelt een belangrijke rol bij haar afscheid van het - volgens haar traditionele - model van God als monarch en haar argumenten voor meer passende modellen voor God. Ik ga niet in op de modellen van God die McFague in *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, 1983 en in het tweede gedeelte van *Models of God*, 1987 ontwikkelt.

In dit artikel laat ik McFague's wijze van theologiseren de revue passeren. Ik geef een typering van haar drie boeken en behandel metaforen en modellen, voor haar theologie centrale concepten. Vervolgens tracht ik te verhelderen waarom en wanneer een model van God volgens McFague dominant is en geef weer aan welke criteria modellen moeten voldoen. Voorts illustreer ik haar werkwijze aan de hand van haar beoordeling van het dominante 'God de vader' model.

Daarna besteed ik in het bijzonder aandacht aan het eerste gedeelte van haar laatste boek *Models of God*, waarin zij redenerend vanuit een metaforische theologie met het oog op de hedendaagse context, het dominante model 'God als monarch' afwijst en een christelijk paradigma voor deze tijd formuleert. Tenslotte tracht ik haar werk naar waarde te schatten en te beoordelen of zij erin slaagt overtuigend te beargumenteren dat één dominant model van God de maatschappelijke werkelijkheid legitimeert.

McFague's werk, in het bijzonder het boek *Models of God*, waarin zij 'nieuwe' taal voor de relatie tussen God, mensen en wereld ontwerpt, sluit nauw aan bij enkele resultaten op het gebied van theologische vrouwenstudies. Het gaat daarbij

om de kritiek op de androcentrische God-taal¹ en de krachtige pleidooien voor inclusieve (God)taal in de liturgie en de theologie in Duitsland, Engeland, Nederland en de Verenigde Staten van Amerika.² McFague's werk sluit niet alleen aan bij een sterke behoefte aan nieuwe (God)taal en een daarmee samenhangende praktijk van de Vrouw en Geloofsbeweging maar ook bij de veranderde leefwereld en geloofsbeleving van vele vrouwen en mannen in de kerken. Zij zijn op zoek naar een nieuwe taal omdat de oude ontoereikend is om de nieuwere geloofsbeleving te verwoorden. In 1990 is van *Models of God* een Nederlandse vertaling gepubliceerd *Modellen voor God. Nieuwe Theologie in een bedreigde wereld* (Amersfoort/Leuven: De Horstink/Acco 1990). Aan het werk van McFague, in het bijzonder aan haar laatste boek is in de Nederlandse kerkelijke pers, in de Vrouw en Geloofsbeweging, door auteurs theologische vrouwenstudies en 'gewone' theologen ruime aandacht besteed.³ Ook in de Verenigde Staten van Amerika verschenen diverse besprekingen van haar werk.⁴

Opvallend is dat de meeste auteurs voornamelijk aandacht besteden aan McFague's 'nieuwe' modellen/metaforen voor God en aan haar metafoortheorie. Dat geldt zowel voor artikelen bestemd voor een breed publiek als voor theologisch geschoolde lezers.

Enkele auteurs laten zich zijdelings kritisch uit over de in *Metaphorical Theology* gegeven typeringen van het protestantse 'metaforische denken' en het katholieke 'sacramentele denken', dat McFague als ongewenst voor deze tijd (1983) beschouwt. Zij leggen de vinger bij de onterechte generalisaties die deze typeringen bevatten (M. Jansen 1986: 13; V. Mollenkott 1983). De meeste auteurs, één uitgezonderd, besteden in hun kritiek vooral aandacht aan de metafoortheorie en niet aan andere onderdelen van McFague's verantwoording van de beelden van God die zij afwijst en de nieuwe die ze kiest. Dat is opmerkelijk omdat deze een integraal onderdeel vormen van de verantwoording van McFague's project. Die uitzondering is S. Greeve Davaney. Zij bevraagt McFague's typering van de moderne 'mindset': "How far in fact does this represent the post-modern

1. C.P. Christ 1979; M. Daly 1973; D. Dijk e.a. 1985; D. Dijk 1987; C.J.M. Halkes 1984; N. Morton 1985; M. Papavoine 1988; D. Sölle 1991.

2. T. Berger 1988, 1989; E.A. de Boer, D.J.J. Dijk e.a. 1991; P. van Cuilenburg e.a. 1991; D.J.J. Dijk 1992, 1993; *Een vrouw-vriendelijke liturgie in de Rooms-Katholieke Kerk* 1991; B. Fischer 1990; N. Hardesty 1987; C. Jacobs 1991; H. Köhler 1987; J. Morley 1988; M. Procter-Smith 1990; S. Roll 1992; B. Wren 1989.

3. A. Berlis e.a. 1989; K. Biezeveld 1991; R. Bons-Storm 1990; V. Brümmer 1989; H. Häring 1991; A. van Harskamp 1989; A. van Heijst en T. Klijn 1991; J.M. Hopkins 1988, 1989; M. Jansen 1986, 1988; A. Kosterman 1989.

4. S. Greeve Davaney en John B. Cobb Jr. 1990; C. Keller 1987; J. Lambert 1985; J. McAvoy; V. Mollenkott 1983. *Models of God* werd door de American Academy of Religion bekroond met een *Award for Excellence* (1990, zie de tekst op de achterkant van de Nederlandse vertaling van *Models of God*).

situation? Other depictions suggest a rather different understanding of our era" (1990: 39).

Volgens Davaney (1990: 39) zou McFague meer moeten benadrukken dat taal en symbolen uitdrukking zijn van macht en het gevecht om de beheersing van de interpretatie ("interpretative control"). McFague stelt de machtsanalyse te weinig centraal. Zou ze dat wel doen, dan zou dat ook dienen terug te komen in haar modellen voor God. Bovendien meent Davaney dat McFague elementen uit het verlichtingsproject dat ze afwijst juist in haar denken opneemt. Davaney:

"(...) Until McFague is clearer about her own grounds for her vision of universal peace, the suspicion will linger that her position is in fact an extension of the modern project she repudiates and not a reflexion of the post-modern sensibility she claims to embrace" (1990: 39).

McFague verantwoordt zowel haar afwijzing van traditionele metaforen van God en van een bepaalde wijze van denken als haar pleidooi voor nieuwe modellen van/voor God vanuit een bepaald kader. Om de in deze tijd gewenste ontwikkelingen in de theologie, in de 'mainstream churches', in de 'mindset' en de theologie, te bereiken maakt ze een scherp onderscheid tussen twee manieren van denken/theologiseren, de traditionele en de moderne 'mindset' of 'sensibility', die ze tegenover elkaar stelt (R. Bons-Storm, 1990: 9). Er is een fundamenteel verschil tussen deze twee 'mindsets', waaruit tal van andere verschillen kunnen worden afgeleid (W.L. Bühl 1973: 16-25).

De twee staan elk voor een bepaald complex: het denken, de attitudes en het handelen van de 'draggers' ervan hangen samen. Die samenhang betreft in het bijzonder hun beeld van God en hun visie op de samenleving. De 'traditionele partij' ziet God, volgens McFague, als alleen-machtige monarch. Traditioneel denkende mensen worden voorts getypeerd als afhankelijk, gehoorzaam, bang en maatschappelijk geresigneerd etcetera. De 'moderne partij' vormt de tegenpool. God wordt gedacht als verbonden met schepselen en kosmos. Onderlinge afhankelijkheid en relationaliteit zijn typeringen voor de relatie tussen God en mens. Mensen kunnen verantwoordelijke, hele mensen zijn.

De werkwijze van McFague is in de wetenschap niet ongebruikelijk. Complexe gehelen, ook wel ideaaltypen genoemd, worden geconstrueerd om te onderzoeken of de samenhangen die daarin zijn opgenomen, in de werkelijkheid voorkomen. Als de hypothesen ten aanzien van de veronderstelde samenhangen niet blijken te kloppen, als de werkelijkheid gevarieerder is dan zij wordt voorgesteld, worden deze hypothesen herzien.

Catharina J.M. Halkes heeft in de door haar tijdens het in 1991 in Bristol ESWTR-congres gehouden lezing de typering van de traditionele theologie in het werk van feministische theologes als volgt bekritiseerd:

I must say I am unhappy when contemporary feminist studies contrast present scientific reflection with out of date theology, with ecclesial pronouncements and dogmatic language aimed at preserving the presisting order, but which are totally out-distanced by today's spiritual awareness as

interpreted in living contemporary theology. To put it differently, there is a tendency for feminist criticism to focus mainly on interpretations which are out of date on the reception of a faith which belongs to the culture of the past and on the extremely damaging history of its effects (1991: 77).

Zulke typering van theologie en van de kerken zijn weinig bevorderlijk voor het onderlinge gesprek. Het is om die reden belangrijk om bij McFague's 'groepsfoto's' van de 'traditioneel' en 'modern' denkenden stil te staan. Wanneer de betrokkenen er niet goed opstaan en veronderstelde samenhangen de toets der kritiek niet kunnen doorstaan, staan de typering een gesprek met mensen in de 'mainstream churches' over de zaak die ik van harte met McFague deel, in de weg.

Als we een pleidooi voor de verandering van de taal over/tot God in theologie en liturgie succesvol willen voeren in gesprekken met vertegenwoordigers van de 'mainstream kerken', is het belangrijk de gesprekspartners en onszelf adequaat te typeren.

In dit artikel laat ik zien waarom ik in zo'n gesprekssituatie grote delen van McFague's verantwoording niet voor mijn rekening kan nemen. Ik stel vragen bij McFague's 'groepfoto's', bij door haar veronderstelde verbanden en bij door haar gebruikte concepten. Ik geef suggesties tot correctie die aansluiten bij inzichten uit de praktische theologie met betrekking tot samenhang tussen godsbeelden en geleefde werkelijkheid. Met de mogelijkheid tot gesprek staat of valt de kans om samen in en met 'mainstream Christianity' stappen te zetten in de richting van bij voorbeeld inclusieve (God)taal in de liturgie.

2. Typering

2.1. Drie 'tijden' en één antwoord

In *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, 1975 schetst McFague 'de tijd' als volgt: Het is een tijd van scepsis, verwarring en ongelof. Een tijd van 'de dood' en 'afwezigheid' van God, waarin theologen zich afvragen op welke wijze ze nog over God kunnen spreken, terwijl gelovigen de God-taal van de christelijke traditie ervaren als cliché-taal, een één-dimensionele taal, die maar één betekenis heeft.

Mensen leven, aldus McFague, binnen de grenzen van de taal. Als de taal één-dimensionaal is leiden mensen één-dimensionale levens, een leven binnen een taal die uitdrukt wat mensen weten en voelen. Taal verwijst dan niet naar een werkelijkheid voorbij zichzelf.

In *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, 1983 wordt de moderne tijd volgens McFague gemarkeerd door een protestantse sensibeleit, waarin sprake is van een breuk tussen taal en werkelijkheid, tussen God en wereld, en van de ervaring van Gods afwezigheid.

McFague zet deze protestantse sensibiliteit scherp af tegen een katholiek sacramenteel denken, waarin verbinding en continuïteit tussen God en schepping wordt benadrukt. Het sacramenteel gevoel voor symboliek is gebaseerd op een geloof dat alles met alles verbonden ziet, waarbij 'Being' het allesverbindende woord is (p. 12).

Onzeker over het antwoord op de vraag hoe God te benoemen, en vanuit het volgens McFague protestantse besef van een breuk tussen God en wereld, taal en werkelijkheid hebben theologen de neiging menselijke woorden met de goddelijke werkelijkheid te identificeren.

Ten gevolge van de genoemde breuk zijn mensen ook onzeker over hun ervaringen met God. Religieuze taal wordt irrelevant, in de eerste plaats omdat mensen iedere relatie tussen menselijke en goddelijke werkelijkheid ontkennen, in de tweede plaats omdat in het bijzonder vrouwen zich niet kunnen identificeren met de bijbelse beeldentaal. Taal over God is irrelevant voor haar omdat zij niet naar haar ervaringen verwijst.

In *Models of God. Theology for an Ecological and Nuclear Age*, 1987 is het levensgevoel, vergeleken met de twee vorige boeken, ingrijpend veranderd. De mensheid leeft in een unieke situatie vergeleken met alle voorafgaande tijden. De mensheid, 'wij', is in staat het huidige en toekomstige leven te vernietigen (bewustzijn van nucleaire dreiging).

McFague zet zich in dit boek sterk af tegen de 'sensitivity', die door het westers christendom bevorderd is. Het gaat om een 'sensitivity' ten opzichte van God en wereld, die vorm geeft aan basisgevoelens van angst, vervreemding, buitensluiting, verdeeldheid en separatie (1987: 154-155). Deze visie brengt ze in verband met een mechanistische wereldvisie, die getypeerd wordt door een individualistische, utilistische en dualistische denkwijze, die leidt tot vernietiging van leven op alle niveaus. In de theologie en in de geloofstaal houden mensen zich vast aan beelden en modellen van God, zoals het beeld van God als 'patriarchale monarch', die thuishoren bij de genoemde sensibiliteit. In een door nucleaire rampen bedreigde tijd past dit beeld van God niet meer; het is bovendien gevaarlijk omdat het de continuïteit van alle leven op aarde bedreigt.

Het huidige levensgevoel daarentegen is - hoort te zijn - holistisch, ecologisch en evolutionistisch. Het accent valt hierbij sterk op interdependentie van God en wereld.

McFague pleit ervoor, vanuit verzet tegen distantie tussen God en mens, een ontologisch (of kosmologisch) en antropologisch sacramentalisme te doen herleven (1987: 77, 135). Het gaat om een de kosmos omvattende visie met als belangrijkste noties: relationaliteit, onderlinge afhankelijkheid, verandering en respect voor elkaar. Het sacramentele denken dat McFague in *Metaphorical Theology* als rooms-katholiek afwijst lijkt in *Models* partieel te worden binnen gehaald en te worden verbonden met nauw aan New Age denken verwante noties, zoals bijvoorbeeld holisme.

2.2. Eén antwoord

In alle drie haar boeken is de volgende gedachtengang terug te vinden. Beeldend en relevant spreken over God is volgens McFague mogelijk, indien theologen *twee valkuilen* met betrekking tot dit spreken vermijden. Aan de ene kant noemt ze de neiging om - onder andere in onzekere tijden - één-dimensionaal, of letterlijk over God te spreken. Wanneer menselijke woorden met de goddelijke werkelijkheid worden geïdentificeerd doemt het gevaar van de *idolatrie* op. Er is sprake van afgoderij wanneer iemand ervan overtuigd is dat haar/zijn spreken overeenkomt met Gods wezen.

De tweede valkuil bestaat uit het tegendeel van de eerste: mensen kunnen iedere relatie tussen de goddelijke en menselijke werkelijkheid ontkennen. In dat geval slaat God-taal nergens op, verwijst zij nergens naar en wordt deze taal betekenisloos, *irrelevant*.

McFague biedt een metaforische wijze van theologiseren aan die het midden zoekt tussen deze valkuilen. Ze renoveert (1975) of remythologiseert (1987: XI) de christelijke theologie door dicht bij beeldende taal te blijven, door 'nieuwe' metaforen/modellen aan te bieden met het doel geloofwaardig voor deze tijd(en) te theologiseren (Ik plaats 'nieuwe' tussen aanhalingstekens omdat metaforen van God als moeder en vriend strikt genomen niet nieuw zijn).

Dát McFague voor metaforen kiest als spil van haar theologie vloeit voort uit de inzet van haar theologie. Taal is centraal voor het mens zijn. Daarin volgt zij de visie van vele taalfilosofen (V. Brümmer 1989: 215) die van mening zijn dat metafoor niet louter een stijlfiguur is maar een essentieel kenmerk van mensen als zodanig. Mensen zijn linguïstische wezens (S. McFague 1975: 26). Met behulp van taal spreken mensen, geven ze betekenis aan en ordenen zij de wereld. Taal beschrijft niet alleen de werkelijkheid, taal is, als het om het spreken over nieuwe dingen gaat ook evocatief. Het laat iets doorschemeren. Taal heeft ook te maken met een 'sense of reality' (1975: 22). Mensen leven binnen de grenzen van hun taal. Als de taal echter één-dimensionaal is, hebben mensen niet de middelen tot hun beschikking om de diepere dimensie van de menselijke existentie uit te drukken. Het vermogen daartoe wordt volgens McFague bepaald door het metaforisch levend zijn van de taal. Op haar beurt wordt taal bepaald door de visie op de werkelijkheid die mensen erop na houden.

Metaforen, McFague volgend, staan centraal in de taal en in het denken (1975: 43). Ze constitueren de taal (1975: 52) en zijn een centrale factor in het creëren van werkelijkheid (1975: 52). Nieuwe betekenissen ontstaan met behulp van metaforen: "New meaning is generated by making words mean more than they ordinarily do: this in fact is the definition of metaphor" (1975: 16).

Wil theologie betekenisvol zijn dan heeft ze metaforen nodig. Metaforische theologie slaat nog een tweede slag: met behulp van metaforen kan het gevaar van

de idolatrie vermeden worden, omdat metaforisch spreken indirect spreken is. Volgens McFague bestaan er geen woorden, ook geen religieuze, die directe toegang tot de waarheid verschaffen. Geen woord correspondeert met 'wat is'. De tijd dat men het tegenovergestelde voor waar hield is volgens haar voorbij (1975: 29). "What we have and all that we have is the grid or screen provided by this metaphor and by that metaphor. The metaphor is the thing, or at least the only access that we highly relative and limited beings have to it" (i.e. "Truth") (1975: 29).

Zekerheid over de werkelijkheid, met betrekking tot kennis, is niet weggelegd voor eindige en beperkte wezens. De metaforische weg in de theologie is een onzekere, riskante of ook wel een sceptische onderneming. Van deze onderneming zegt McFague dat ze trouw is aan de God van de traditie, een God die aan de kant van het leven en de vervulling daarvan staat (1987: XII).

Als geen metafoor overeenkomt met 'wat is', dan bestaat niet één weg die toegang verschaft tot de werkelijkheid. Dit betekent dat alle metaforen die voor God gebruikt worden in zekere zin onzeker en voorlopig zijn. Met de bewering dat alle constructies metaforisch zijn, ernaast zitten, bedoelt McFague te zeggen dat "one never experiences reality 'raw'" (1987: 26). Uit deze opmerking valt echter niet te concluderen dat er buiten de taal niets is. Bedoeld is dat de toegang tot de werkelijkheid bemiddeld is en daardoor partieel en betrekkelijk. Het is, bij wijze van spreken, niet mogelijk om achter metaforen te komen. Er valt niet achter te komen of metaforen corresponderen met de werkelijkheid, die ze vermoedelijk representeren (1987: 26). McFague vindt het evenwel gevaarlijk wanneer verondersteld wordt dat theologie maar een woordenspel is. Het doet er toe welke taal theologen gebruiken:

... the "games" we play with language make a difference in what we understand reality to be and how we conduct our lives in relation to other beings (...). A person who is starving, imprisoned, discriminated against, tortured, or homeless can scarcely be expected to believe that language is the totality of reality... (Language is) nonetheless a serious matter; it is our window, albeit a transparent one, onto the world. We live our lives according to our constructions of the world;... (Met instemming citeert McFague E. Heller:) 'Be careful how you interpret the world, it is like that' (1987: 28).

Theologisch meent McFague goede papieren te hebben voor deze weg. In *Parables* (1975) noemt ze de metaforische weg de klassieke evangelische weg, de weg van de gelijkenissen. Gelijkenissen zijn het belangrijkste literaire genre van de Schrift (1975: 2, 35). Ze hebben een centrale plaats in Jezus' onderwijs. McFague legt een 'link' tussen metaforen, gelijkenissen, Jezus en God door gelijkenissen 'uitgebreide' metaforen te noemen (1975: 2). Zowel in gelijkenis als in metafoor komt God impliciet ter sprake. Jezus en God worden met deze begrippen verbonden door Jezus te zien als een gelijkenis, een metafoor van God (1975: 3). Langs deze wijze van redeneren komt McFague in *Speaking in Parables* tot de conclusie

dat Jezus - als parabel Gods - en zijn gelijkenissen dé modellen zijn voor theologische reflectie en dat een parabolische of metaforische theologie van groot belang is voor theologiseren in deze tijd.

Ook al komt in *Models of God* de 'link' tussen metaforisch theologiseren en de nieuw testamentische gelijkenissen niet zo uitgebreid aan de orde, in *Models* is dezelfde inzet als in *Parables* aanwezig (1987: 50-52). In *Models* zijn een analyse van de situatie, waarop de theologie dient in te gaan, en een verstaan van de ultieme norm van de christelijke traditie, van waaruit de theoloog op de situatie ingaat (1987: 40 e.v.) de twee (hulp)bronnen voor haar theologiseren. Die ultieme norm omvat volgens McFague vier aspecten, waarvan er twee aan de nieuwtestamentische gelijkenissen ontleend zijn (1987: 49-57). McFague ziet het christelijk geloof, of ook wel het christelijk paradigma, als een destabiliserende, inclusieve, niet hiërarchische "vision of fulfillment for all - of creation (1987: 50) - , especially for the outcast and the outsider" (1987: XII).

3. Metaforisch denken

In McFague's theologie staat metaforisch denken centraal: een zichzelf relativerend, experimenteel denken. Dit denken heeft volgens haar affectieve en structurende ("structural") kracht. Het geeft op zódanige wijze een nieuwe visie op de werkelijkheid dat het mensen uitnodigt een keuze te doen.

Hieronder beschrijf ik achtereenvolgens wat McFague onder een metafoor verstaat, welke functies metaforen volgens haar hebben, en op welke wijze zij de relatie schetst tussen metafoor en werkelijkheid.

3.1. Wat verstaat McFague onder een metafoor?

3.1.1. Metafoor opgevat als vergelijkend, experimenterend spreken

Metaforen brengt McFague vooral in verband met betekenisgeving en niet met syntaxis (1983: 38). In *Metaphorical Theology* definieert zij metaforen als: "two matrices of thought (two systems of associated commonplaces, 1983: 39) which are brought into conjunction with each other through a judgment of significant similarity" (1983: 38).

In *Models of God* geeft zij een andere omschrijving:

Metaphor is a word or phrase used *inappropriately*. It belongs properly in one context but is used in another: the arm of a chair, war as a chess game, God the father... it is an attempt to say something about the unfamiliar in terms of the familiar... Not all metaphors fit this definition, for many are so enmeshed in conventional language (the arm of a chair) that we do not notice them and some have become so familiar that we do not recognize them as attempting to express the unfamiliar (God the father) (1987: 33).

Metafoor opgevat als vergelijkend en "oneigenlijk" spreken over iets onbekends in termen van het bekende is in McFague's hele oeuvre terug te vinden.

Terzijde zij opgemerkt dat McFague ervan uit gaat, gezien de voorbeelden die ze hierboven geeft, dat metaforen een bepaalde structuur hebben: twee zaken worden met elkaar in verband gebracht als op elkaar gelijkend. De door haar veronderstelde structuur wordt echter zoals J.M. Soskice aangeeft (1987: 18-20), weersproken door metaforen met andere syntactische vormen zoals uit uitspraken als 'bittere teleurstelling' en 'de kinderen vlogen naar het raam' blijkt. Evenmin is het juist dat iedere metafoor uit een bepaald type uitspraak bestaat, het $x=y$ type. McFague's voorbeelden die betrekking hebben op God-taal, zoals "God is vader", "God is koning" slaan merendeels op dit type.

Metaforisch denken betekent een overeenkomst zien tussen niet overeenkomstige objecten, gebeurtenissen, waarvan het ene meer bekend is dan het andere. Het ene wordt gebruikt om iets over het andere te kunnen zeggen. Metafoor is "seeing one thing *as* something else, pretending 'this' is 'that' because we do not know how to think or talk about 'this', so we use 'that' as a way of saying something about it" (1983: 15).

Metafoor heeft ook te maken met: niet weten hoe te denken en hoe te spreken en toch woorden vinden om over het minder bekende of het onbekende te spreken in termen van het bekende (strategy of desperation).

De in bovenstaand citaat gegeven omschrijving gebruikt McFague om te wijzen op wat volgens haar één van de kenmerken van metaforisch theologiseren is. Wanneer 'iemand iets ziet *als*' en 'pretendeert dat "dit" "dat" is' dan kan daarmee gewezen worden op de betrekkelijkheid en openheid van ieder metaforisch verstaan: "Metaphorical statements always contain the whisper: 'it is and it is not'" (1983: 13).

Bij het 'is' en 'is niet'- het meest genoemde kenmerk van de metafoor - gaat het niet om identiek zijn. Toegepast op 'God is vader': God is niet een vader in enige bekende, letterlijke betekenis. Typisch voor metaforisch denken is: God weliswaar vader noemen maar tegelijkertijd weten dat God geen vader is. Op 'is' moet altijd 'is niet' volgen. Als men geen besef heeft van het 'is niet', dan bestaat volgens McFague de mogelijkheid tot het begaan van afgoderij, dat wil zeggen men identificeert de eigen woorden met Gods werkelijkheid. Mensen menen dat hun taal letterlijk naar Gods wezen verwijst.

Gaan zij op de andere pool staan en vergeten ze het 'is', dan lopen ze het gevaar dat hun religieuze taal nergens naar verwijst. Met andere woorden: ze ontkennen iedere relatie tussen hun woorden en de goddelijke werkelijkheid (zie ook 1987: 24-26).

McFague concludeert vervolgens uit dit 'is/is niet' karakter van de metafoor dat metaforische theologie niet alleen open en relativerend maar ook destabiliserend is met betrekking tot God-taal. De oude woorden voor God worden volgens

McFague door het 'is niet' karakter ontdaan van hun status, hun gezag. Geen titel voor God refereert letterlijk aan God. Geen metafoor is beter of minder goed dan een ander. Daarom zijn haar criteria voor het kiezen tussen modellen/metaforen niet te ontleen aan gezag, hoe dan ook gedefinieerd.

... since no language about God is adequate and all of it is improper, new metaphors are not necessarily less adequate or improper than old ones. All are in the same situation and no authority - not scriptural status, liturgical longevity, nor ecclesiastical fiat - can decree that some types of language, or some images, refer literally to God, while others do not - none do. Hence the criteria for preferring some to others must be other than authority, however defined (1987: 35).

In deze alinea uit *Models of God* neemt ze afstand van uitspraken in *Parables* (1975: 51), waar de kerk (gemeenschap) bepaalt welke metaforen passend zijn:

... in learning to discriminate among religious metaphors, participation in the religious community seems essential, for in part, at least, what the "tradition" and "orthodoxy" are is the recognition by many believers over many centuries of metaphors that fit and are appropriate. On this reading, "heresy" can be seen as constituted by discarded metaphors which were tried by the church and found to be inappropriate.

McFague formuleert 'op eigen gezag' criteria waar metaforen aan moeten voldoen. Die komen ter sprake onder 'toetsingscriteria' (zie 4.2.).

3.1.2. Metafoor opgevat als mentale interactie

Voor haar metafooromschrijving verwijst McFague naar de definiëring van I.A. Richards (*Parables*: 43; *Metaphorical Theology*: 37): "When we use a metaphor we have two thoughts of different things active together and supported by a single word, or phrase whose meaning is a resultant of their interaction".

De betekenis van een metafoor resulteert uit de interactie tussen twee gedachten of verschillende dingen, die in permanente spanning naast elkaar blijven staan. De levendigheid van een metafoor hangt af van het voortduren van deze spanning (ook wel de 'is/is niet' kwaliteit van de metafoor genoemd).

Het interactionele van de metafoor impliceert dat beide gedachten/dingen worden beïnvloed of veranderd doordat ze met elkaar interacteren. Bijvoorbeeld in de uitdrukking "oorlog is een schaakspel" ondergaan zowel schaakspel als oorlog een verandering: de visie op beide woorden verandert. De term schaakspel beïnvloedt de visie op oorlog en vice versa.

Volgens McFague is het interactionele karakter van de metafoor ook van toepassing op metaforen voor God: "because the human (in dit geval de mannelijke, DJJD) images that are chosen as metaphors for God gain in stature and take on divine qualities by being placed in interactive relationship with the divine" (1983: 38).

Deze metafooromschrijving verschilt van de eerste in die zin dat metafoor niet

opgevat wordt als poging om over het onbekende in termen van het bekende te spreken. Hier interacteren twee bekende gedachten met elkaar - en ze beïnvloeden elkaar. De vraag of het wel mogelijk is deze metafoor-omschrijving toe te passen op metaforen voor God laat ik onbeantwoord. Uit het citaat hierboven blijkt dat McFague de interactie als het om God en mensen gaat alleen op mensen toepast. Aan de interactie-definitie kan volgens mij niet ontleend worden dat met het interactie-model vanzelfsprekend 'status-verhoging' van één van de gedachten/dingen gepaard gaat. Evenmin kan, uitgaande van deze metafooromschrijving, gezegd worden dat beelden van mensen, bij voorbeeld vader, die als metaforen voor God gebruikt worden, onder kritiek komen te staan. Het gebruik van mannelijke metaforen voor God, bij voorbeeld in 'God is vader' heeft volgens McFague effect op de status van 'vader'. Vader krijgt goddelijke kwaliteiten ten gevolge van de interactie-metafoor. Het effect dat McFague verbindt aan deze metafoor-definitie hangt, lijkt mij, eerder samen met de betekenis die in een bepaalde context aan 'vader' of aan God wordt verleend dan met het 'interactiekarakter' van de metafoor.

Met betrekking tot metaforen voor God maakt McFague enerzijds gebruik van een onderdeel van een vergelijkende metafooromschrijving (3.1.1.): het zijn zinnen die een oordeel over gelijkheid en ongelijkheid van twee zaken uitspreken (1975: 52). Anderzijds gebruikt ze een gedeelte van de interactie-definitie (3.1.2.): "... we have two thoughts of different things active together and supported by a single word...".

Mensen gebruiken conventionele wijsheid, geassocieerd met één context en laten die dienen als scherm (screen or grid) "through which they see the other context".

Toegepast op 'God een vader' (1975: 44): mensen gebruiken 'commonplaces' geassocieerd met vaderschap als scherm waardoor ze God zien. McFague zegt ook wel dat 'vader' een 'bril', een 'lens' is om naar God te kijken. Met behulp van dit woord worden mensen uitgenodigd om kwaliteiten die met vaders geassocieerd worden te beschouwen als partiële maar misschien verhelderende manier om over God te spreken (1987: 34). Uit de interactie tussen God en vader resulteert een betekenis, blijkt uit de tweede omschrijving van de metafoor.

Metaforen projecteren volgens McFague een mogelijke visie. Ze laten Gods liefde zien door een scherm (screen) van menselijke liefdes. Eén element van 'vaders' is toepasbaar: het zorgen van vader. Andere elementen van vaders niet. Met partieel bedoelt McFague dat het vaderbeeld ons op een bepaalde manier laat kijken. God als moeder kan bijvoorbeeld een ander zicht op God geven.

3.2. Functies van de metafoor

Metaforen beïnvloeden attitudes van mensen. Ze hebben volgens McFague een cognitieve functie. Ze hebben structurerende en affectieve kracht.

3.2.1. Cognitieve functie van de metafoor

Deze functie brengt McFague vooral ter sprake in verband met kennis van God met behulp van metaforen. "To say God is 'father' appears to be a direct assertion with no qualifications. Actually, however, what we *know* is the conventional wisdom associated with the subsidiary subject - we know about fatherhood and about God *only* through the screen of fatherhood" (1975: 44).

Alleen in en door een bekende dimensie, alleen in en met behulp van een metafoor, ontstaat een moment van inzicht. McFague verwijst naar het inzicht over een liefhebbende vader dat ontstaat in de gelijkenis van de verloren zoon. De onbekende dimensie is dan even beschikbaar voor mensen (1975: 45), in die zin dat erover gesproken kan worden.

3.2.2. Structurerende kracht van de metafoor

Een metafoor zet mensen in beweging, heeft structurerende kracht. Ze ontleent dit inzicht aan het vermogen van de gelijkenissen van Jezus, die ze als uitgebreide metaforen ziet, om betrokkenheid op te roepen. Een levende metafoor (gelijkenis) is zowel onconventioneel als schokkend. Mensen zeggen er tegelijkertijd 'ja' en 'nee' op en daarmee wordt verabsolutering van de betreffende metafoor vermeden. Een metafoor (gelijkenis) shockeert de verbeelding van mensen zodanig dat mensen ertoe gebracht worden de alledaagse situatie op een nieuwe manier te zien. In de gelijkenissen over het koninkrijk Gods gaat het over twee manieren van in de wereld zijn: de conventionele manier en de manier van het koninkrijk. Die twee manieren staan in constante spanning (1983, 45).

Een gelijkenis, een uitgebreide metafoor, leert mensen geen les met een pointe maar: "it invites and surprises a participant into an experience. This is its power, its power then and now to be revelatory,..." (1975: 78).

Een gelijkenis is geen interessant verhaal maar roept op tot een beslissing. Als een gelijkenis "werkt" (1975: 79) worden toekijkers participanten niet omdat ze het punt snappen maar omdat ze "geïnterpreteerd zijn". Het alledaagse, veilige van hun levensverhaal wordt opengescheurd. Ze hebben een ander verhaal gezien en beginnen te begrijpen dat een andere manier van leven en geloven - een andere context voor hun levens - *voor hen* een mogelijkheid zou kunnen zijn. Het gaat niet om een cerebraal weten, gelijkenissen als raadsels voor geprivilegieerden: "they are not *primarily* concerned with knowing but with doing (understood as deciding on a way of life based on new insight" (1975: 80).

Religieuze metaforen lopen echter het gevaar het onconventionele, het schokkende, of anders gezegd hun spanning tussen het 'is/is niet' te verliezen. Dat komt volgens McFague doordat ze lang in de traditie bewaard en in het ritueel herhaald zijn.

Elke metafoor, hoe schokkend ook, wordt volgens McFague op den duur gewoon. Aan de hand van een studie van C. Turbayne noemt McFague drie stadia waarin de metafoor zich kan bevinden (1983: 4). In het eerste stadium lijkt de metafoor ongepast. Men reageert er vaak afwijzend op. In het tweede stadium raakt de metafoor ingeburgerd. Men reageert er instemmend op. De metafoor verschaft inzicht. In het derde stadium wordt de metafoor gemeenplaats of cliché (dode metaforen). Deze cliché's vormen weer de basis voor het ontstaan van nieuwe levende metaforen.

3.2.3. Metaforen hebben affectieve kracht

Metaforen beïnvloeden attitudes. Mensen blijken een andere houding tegenover God als jager te hebben dan tegenover God als lijdende metgezel (1983: 42). "All metaphors, at least in poetry and religion (but also in advertising) have a strong attitudinal component, for we respond at an affectional level to metaphors which have significant associations for us" (1983: 41).

Zowel 'dode' als levende metaforen beïnvloeden attitudes op "subconscious levels" (1983: 42). Immers: "If one believes that the death of Jezus *is* (literally) a substitutionary sacrifice to free all others from sin and guilt, that belief will have a more pervasive influence on one's attitudes than if one sees it as an interpretation among other possible ones" (1983: 42).

Een metafoor beïnvloedt niet alleen attitudes maar beheerst ook basisperspectieven (1983: 55). Bewust of onbewust, mensen leven bij metaforen. Bewustwording van metaforen die basisperspectieven beïnvloeden, is volgens McFague een politieke handeling, omdat de mogelijkheid van verandering zowel in het persoonlijke vlak als in het publieke leven afhangt van het zich bewust zijn van verborgen metaforen (1983: 56).

McFague impliceert hier dat mensen niet alleen beïnvloed worden door metaforen, maar dat zij ook metaforen kunnen selecteren, ordenen, en verwerpen. McFague omschrijft metafoor in dit geval (in verband met het keuze-element) niet als de spanningsvolle interactie van gedachten of dingen binnen de metafoor zelf, maar als de spanning die gecreëerd wordt door de perspectieven van zowel spreker als hoorder (1983: 56).

Metaforen of systemen van onderling samenhangende metaforen, modellen, ordenen ervaring. Mensen kiezen ook metaforen. Met behulp van metaforen construeren we onze sociale, culturele, politieke en godsdienstige werelden (1983: 55).

3.3. Waaraan refereert een metafoor? Relatie metafoor - werkelijkheid

3.3.1. Waaraan refereert de metafoor?

De werkelijkheid waaraan de metafoor refereert is de gewone wereld waaraan iedere interpretatie refereert. De theorie van de zwaartekracht, een gedicht, de gelijkenissen van Jezus verwijzen alle op verschillende manieren naar deze wereld. Ieder geeft op verschillende wijze vorm aan de werkelijkheid. Geen van deze heeft directe of letterlijke toegang tot de werkelijkheid, ieder geeft een interpretatie van de werkelijkheid.

3.3.1.1. Aan welke werkelijkheid refereren metaforen/modellen voor God?

Wanneer McFague de relatie van metafoor tot werkelijkheid toespist op metaforen, modellen van God, stelt zij dat deze niet naar God zelf verwijzen maar naar God zoals mensen God in relatie tot hen kennen. Specifieker, het gaat om hun ervaringen van hun relatie met God. Het gaat niet over Gods natuur (1983: 125 v.v.). Metaforen zijn "likely accounts of experiences of relating to God with the help of the relationships we know" (1983: 39), of breder omschreven: "likely accounts of the God-world relationship" (1987: 35).

De gebruikte term "likely accounts" kan als volgt worden toegelicht:

- a. Metaforen zijn plausibele verhalen over ervaringen van relaties met God, omdat de metaforen die mensen gebruiken "seem appropriate to our experience, they 'fit' or seem 'right'" (1975: 51).
In *Models* kan de term "likely accounts" ook anders gebruikt worden. Het gaat dan om voor mensen in deze tijd acceptabele/bij hun wereldvisie passende metaforen of modellen voor God.
- b. In de term "likely accounts" klinkt McFague's theologisch oriëntatiepunt mee. Hoewel de nieuwtestamentische gelijkenissen God niet direct beschrijven - modellen/metaforen van God zijn scheppingen van de menselijke verbeelding (1983: 97) - gaat het in de gelijkenissen om het koninkrijk Gods, door McFague geïnterpreteerd als nieuwe relatie tussen het goddelijke en het menselijke, om een dynamische relatie tussen mens en God (1983: 47, 165). Een metafoor dient in *Metaphorical Theology* ook theologisch gezien "likely" te zijn, passend bij de wortelmetafoor van het koninkrijk Gods.
In *Models* spreekt McFague niet meer over het christelijk paradigma als 'koninkrijk Gods' maar over de materiële norm van het christendom of ook wel het paradigmatische verhaal van Jezus (zie 9.3.).

- c. Tenslotte wijs ik er nog op dat het McFague bij "likely accounts" om geloofsuitspraken gaat. McFague weet niet zeker of de gekozen modellen, metaforen de structuur van de relatie tussen God en mensen, God en wereld, weerspiegelen:

The... similarity of structure... between our models and the divine-human relationship can certainly never be direct. We do not *know* that our models of father and mother, of liberator and friend, of creator and redeemer, really reflect the structure of the divine-human relationship. At most, we can say that, given our experiences of healing, of liberation, of renewal, and so on, they appear apt or appropriate to the most profound dimensions of human existence. Such a statement is... finally a statement of faith, and it can only be made responsibly and convincingly in light of the anomalies, especially the experience of evil in ourselves and in the world (...) (1983: 142-143).

Iedere metafoor brengt andere ervaringen ter sprake. Wanneer alle God-taal metaforisch is, wanneer metaforen met betrekking tot God aannemelijke verhalen zijn van "experiences of relating to God" (1983: 194), dan is het aldus McFague toegestaan op vele manieren over relaties van mensen met God te spreken en is het verboden om welk model/welke metafoor van God dan ook te verabsoluteren. In deze theorie sluiten metaforen, modellen voor God elkaar niet bij voorbaat uit. Ze kunnen elkaar aanvullen. Iedere metafoor brengt andere ervaringen ter sprake. 'Moeder' laat God in een ander licht zien dan 'vader'. Wat de ene metafoor onthult, hoeft de andere nog niet on-waar te maken.

Met deze benadering van McFague krijgen feministen, die vinden dat het vaderbeeld van God de ervaringen van vrouwen met God te weinig - of in het geheel niet - ter sprake brengt alle ruimte andere beelden in de traditie en in de eigen ervaringen van relaties met God te zoeken en verwoorden. Het inzicht dat alle God-taal ervaringen van mensen met God beschrijft, voert niet logisch dwingend tot de conclusie dat het zowel 'toegestaan' is op vele manieren over God te spreken als dat verabsolutering van welke metafoor/model van God 'verboden' is. De vraag of alles mag wat kan en gebeurt, vraagt om een eigen beantwoording vanuit de theologie.

Wanneer en op grond waarvan is het geoorloofd bepaalde beelden te gebruiken om over relaties van mensen met God te spreken? McFague heeft aan haar metaforische theorie op zich niet genoeg om bepaalde metaforen te beoordelen (zie 4.2.).

Haar beoordeling van metaforen voor God valt in *Models* anders uit dan in *Metaphorical Theology*. In beide boeken wijst ze op het gevaar van een dominant model van God. In *Models* wordt het dominant geachte model 'God als patriarchale monarch' afgewezen als schadelijk voor deze tijd. In *Metaphorical Theology* wordt het dominant geachte vadermodel bekritiseerd en daarmee gerelativeerd. Om zich tegenover de radicale stroming als reformistisch feministisch theologe te profileren stelt McFague dat dit model niet, zoals M. Daly haars inziens beweert, de wortelmetafoor van het christendom is maar dat de wortelmetafoor het konink-

rijk Gods is, waarbinnen 'vader' naast andere modellen één van de wijzen is om over God te spreken.

In *Models* is McFague ervan overtuigd dat de 'tijd' in de tijd van *Models* ten opzichte van de 'tijd' van de andere boeken zó gewijzigd is, dat dit, naast de relatieve verandering van de wortelmetafoor, de belangrijkste reden is om een dominant model af te wijzen.

3.3.2. Metafoor herschrijft werkelijkheid

Volgens McFague (P. Ricoeur volgend) hebben metaforen de kracht de werkelijkheid te herschrijven "in an open-ended way". Bedoeld wordt dat een metafoor een nieuwe of onconventionele interpretatie van de werkelijkheid is. Een metaforische betekenis is afhankelijk van een letterlijke, conventionele basis die toegepast wordt op een nieuwe basis. Hierdoor wordt een nieuwe betekenis gecreëerd. Door en in de metafoor worden oude visies op werkelijkheid vervangen door nieuwe. Metafoor biedt een nieuwe visie op de werkelijkheid waardoor die werkelijkheid zelf ook verandert (1983: 40 e.v.). Ricoeur (p. 127): "what religious language does is redescribe reality; what it redescribes is *human experience*" (1983: 42; 1975: 56 n*). Metaforen produceren werkelijkheid (1987: 27).

3.3.2.1. Metaforische taal over God 'creëert' en 'ontdekt':

to see life under the rule of God (i.e. koninkrijk van God) is another way to envision the structure of reality beneath our common world. (...) redescription(s) of reality (...), concerned with (...) the basic structure of human existence. Critical realists in (...) theology would claim that their models which interpret these relational networks are both discovered and created. As Ricoeur says, 'It would seem that the enigma of metaphorical discourse is that it 'invents' in both senses of the word: what it creates, it discovers; and what it finds, it invents' (1983: 137).

Alle herschrijvingen zijn metaforisch, dat wil zeggen dat geen ervan letterlijk is. In constructies bieden mensen volgens McFague nieuwe mogelijkheden in plaats van andere. In deze zin scheppen mensen de wereld waarin ze leven en kopiëren ze deze niet. McFague veronderstelt wel dat er een werkelijkheid is waarnaar de constructies verwijzen, ook al is de enige weg om de werkelijkheid te bereiken, het maken van versies van de werkelijkheid (1987: 27, 193).

Aangezien metafoor zo centraal staat in "all constructive fields - our world as modeled and we as the modelers -" kan de vraag naar de waarheid van de metafoor niet "be dealt with in a direct, literalistic positivistic way. What we consider realistic or literal is ... what we are used to; traditional labels are old metaphors" (1983: 40).

Het antwoord op de vraag naar de waarheid van de metafoor kan volgens McFague alleen op het niveau van interpretatie beantwoord worden. Iets wordt niet als waar gezien omdat het met een ongeïnterpreteerde werkelijkheid cor-

respondeert, maar omdat het "gives us a more apt, fitting way of interpreting reality than did the traditional view" (1983: 41).

De vraag naar 'waarheid' wordt door McFague pragmatisch benaderd. Iets is waar omdat het mensen een interpretatie van de werkelijkheid biedt, die zij als 'passend' ervaren. Probleem bij de 'pragmatische waarheidstheorie' blijft wel dat een beeld van God 'waarheid' kan bevatten, ook als mensen in een bepaalde tijd die moeilijk (her)kennen.

4. Metaforen en modellen

Tot nu toe heb ik metafoor en model steeds door elkaar gebruikt. Hoewel McFague dat ook doet, ziet ze ze in haar theorie echter niet als uitwisselbaar. Niet elke metafoor is ook model. De risico's die men loopt bij het gebruik van modellen zijn groter dan bij metaforen.

Volgens McFague komen modellen uit metaforen voort:

The most fruitful metaphors are the ones with sufficiently complex grids to allow for extension of thought, structural expansion, suggestions beyond immediate linkages. Thus, in this sense, "liberator is a good metaphor for God because it entails a *complex structure for thought* which can be elaborated... It is because some metaphors have structural possibilities that, as we shall see, models can develop from them, for models are dominant metaphors with comprehensive, organizational potential (1983: 39).

Modellen zijn metaforen voor God die in een religieuze traditie dominant geworden zijn. Het zijn metaforen die gedurende langere tijd de kracht hebben de ervaring van mensen te structureren en affectieve kracht blijken te hebben (1983: 23). Modellen voor God spreken emotioneel aan, voor zover ze manieren suggereren om de wereld te verstaan. God de vader is een dominant model geworden. "It suggests a comprehensive, ordering structure with impressive interpretative potential. As a rich model with many associated commonplaces as well as a host of supporting metaphors, an entire theology can be worked out from this model".

McFague geeft wel een heel 'stevig' voorbeeld van een verdere uitwerking: "Thus, if God is understood on the model of "father", human beings are understood as "children", sin is a rebellion against the "father", redemption is sacrifice by the "elder son" on behalf of the "brothers and sisters" for the guilt against the "father" and so on" (1983: 23). McFague noemt het boek van S. Freud, *Moses and Monotheism*, 1947 een voorbeeld van zo'n theologie (1983: 200).

Modellen hebben dezelfde eigenschappen en functies als metaforen maar hebben een groter bereik. In de theologie hebben modellen een betrekkelijk hoge status en een vrij permanent karakter (1983: 89). Evenals metaforen maken ze het mensen met behulp van een 'screen' (of lens) mogelijk om het onbegrijpelijke, onbekende te zien en erover te spreken (1983: 73). Modellen laten een netwerk van relaties

zien, bijvoorbeeld de structuur van de relatie tussen God en mens. Daarbij geldt dat er geen sprake kan zijn van directe gelijkheid in structuur tussen de modellen die mensen maken van God en de God-menselijke relatie (1983: 142). Ook modellen dienen volgens McFague te 'passen' bij onze ervaringen van God, maar het toepassingsbereik dat ze modellen toekent is ongehoord groot:

...their range, since they deal with the divine-human relationship in its many implications, goes far beyond any narrow view of that relationship. Major theological models are not merely "religious" but encompass all dimensions of life in the world. Thus, we must demand, if we are to reject a "ghetto Christianity", that these models also fit with and illumine all ways of looking at the world and all "truths" about life we hold to be significant (1983: 143).

Modellen roepen evenals metaforen een reactie op in houding en gedrag (1983: 107, 125).

4.1. Het gevaar van modellen

Het gevaar van modellen, dat McFague bestrijden wil met haar metaforische theologie, ligt hierin dat modellen, meer dan metaforen, afgodsbeelden kunnen worden. Mensen vergeten dat ook op modellen het 'is'/'is niet' van de metafoor van toepassing is. Het gevaar dat dat gebeurt is bij modellen extra groot omdat ze een wijder verbreid en een meer permanent karakter dragen en zich daardoor volgens McFague tegen aanvulling en verandering verzetten. Vanwege de valkuil van de idolatrie is het gevaar niet denkbeeldig dat modellen andere manieren om naar de werkelijkheid te kijken, respectievelijk over God te spreken buitensluiten. Als dat gebeurt, kunnen modellen

easily become literalized, that is identified as *the* one and only way of understanding a subject. This danger is more prevalent with models because models have a wider range and are more permanent; they tend to object to competition in ways that metaphors do not. In many Old Testament psalms the psalmist will pile up metaphors for God in a riotous melée, mixing "rock", "lover" ... and so on in a desperate attempt to express the richness of God's being. But models do not welcome such profusion; even in the case of models of the same type (for instance, "God the mother" along with "God the father") there is often great resistance. This is due, in part, to the literalization of models and it is probably the single greatest risk in their use (1983: 24).

4.2. Toetsingscriteria voor oude of nieuwe modellen voor God

In de eerste plaats bekritiseert McFague modellen voor God met behulp van haar metaforisch denk-ontwerp. Ze meent dat de weg voor idolatrie openstaat als één model gaat overheersen. Als het beeld van God als vader letterlijk wordt opgevat, het "is" wordt benadrukt, wordt het "is niet" vergeten, en wordt God met vader geïdentificeerd.

In de tweede plaats toetst zij modellen door te vragen of ze in het christelijk

paradigma passen. McFague's interpretatie van dit paradigma verschilt echter per boek, in het bijzonder tussen *Metaphorical Theology*, 1983 en *Models*, 1987 liggen grote verschillen (zie 9.3.).

In *Metaphorical Theology* (1983) vormt het paradigma zich rond de wortelmetafoor van het koninkrijk Gods. Het koninkrijk Gods interpreteert zij als een nieuwe relatie tussen God en mens, een relatie met een gebeurtenis-karakter: een steeds veranderend, dynamisch gebeuren (1983: 165). Deze wortelmetafoor brengt een netwerk van complementaire, elkaar ondersteunende modellen voort. Modellen worden beoordeeld op consistentie met dit relationele kader. Er wordt bekeken of ze 'comprehensive' zijn, dat wil zeggen of ze het vermogen in zich dragen vele modellen met elkaar te combineren, zodat een netwerk kan ontstaan (1983: 138; 1987: 27). In *Models of God* schildert McFague het christelijk paradigma als een destabiliserend, inclusief, niet-hiërarchisch visioen, een visie, waarin de hele schepping vervuld is ("nonhierarchical vision of fulfillment for all of creation", 1987: 50). Ze ontleent deze omschrijving aan de gelijkenissen en aan de dood van Jezus aan een kruis. Opvallend is het dat ze de term koninkrijk Gods nauwelijks in dit verband gebruikt (zie 9.3.).

Modellen dienen onderlinge gelijkenis te vertonen ('vader' en 'moeder') en elkaar aan te vullen (1983: 139). Ze dienen het hoofd te bieden aan anomalieën en contrafactoren (1983: 142-143; 1987: 27). McFague noemt in dit verband de feministische kritiek (1983: 141), die volgens haar een antwoord krijgt in haar metaforische theologie, de 'nucleaire holocaust' en 'ecologische issues' (1987, passim).

Het koninkrijk Gods (1983) staat voor verschillende dimensies van de complexe steeds veranderende relatie tussen God en mens en is volgens McFague niet in één metafoor, een dominant model te vangen.

4.2.1. Metaforisch theologische beoordeling van het dominante model 'God als vader'

In *Metaphorical Theology* beantwoordt McFague de vraag of het dominante model van God de vader de feministische kritiek doorstaan kan betrekkelijk positief. Ze bekritiseert deze dominante metafoor. Het model heeft de neiging zich uit te breiden en de werkelijkheid hiërarchisch te ordenen (1983: 147). Die kenmerken schrijft McFague niet toe aan de combinatie van drie woorden: 'God is vader' op zich maar aan de verbinding tussen deze drie woorden en een patriarchale 'mindset', die volgens haar typerend is voor de westerse theologie. 'Patriarchalisme' wil zeggen dat de structuur van God-mens, mens-mens relaties in een patriarchaal kader staat. De term 'mindset' slaat op patronen van overheersing op nationaal, kerkelijk en gezinsniveau. Binnen deze 'mindset' wordt God de vader een afgod, de naam voor God. McFague ontleent deze term aan Sheila Collins (1974: 51-52). McFague die zich in haar theologisch denken zo tegen 'gesloten denkkaders'

verzet, vergeet deze inzet bij haar beschrijving van de 'mindset' die zij in de samenleving aanwezig acht:

At the heart of patriarchy as root-metaphor is a subject-object split in which man is envisioned over against God and vice versa. God, as transcendent being, is man's superior Other and woman in this hierarchy becomes man's inferior other. From the basic dualism of a righteous God and sinful man, other dualisms develop - mind/body... - which are projected upon men and women as their "natures" ... "the alienated consciousness of Western religion in which man, alienated from God, has projected the pattern of subject-object dualism down the line with woman as man's most significant "other"... Thus it is not whim, cruelty or arbitrariness that causes man to oppress women, but a desperate attempt to overcome their self-alienation.(...) It is a matter ... at the level of man's being: It is ontological warfare in which women are the first victims... (1983: 148-149).

Binnen deze 'mindset' kon 'God is vader' dominant worden. Zo'n model constitueert onze (sic) visie op de "wereld" en de basisveronderstellingen van het model liggen opgeslagen in ons bewustzijn en in onze taal (1983: 150).

McFague bekritiseert dit dominante model op grond van gekozen criteria als volgt: Vanuit haar *metafoor-ontwerp* kijkend, gebruikt McFague de taal van de geloofsbelijdenissen "Ik geloof in God..." als illustratie. Ze vindt dat deze taal het 'is'/'is niet' karakter van de metafoor vergeet en God daardoor met de vader identificeert. God als vader is hierin het enige model. Zodra dat gebeurt wordt volgens McFague het metaforisch karakter van de theologie ondergraven.

Niet alleen omdat dat model het enige is, dat wordt aangereikt, maar ook omdat het in de traditie geassocieerd wordt met de modellen van God als koning, herder en rechter, wordt het model van God als vader met hiërarchie en dominantie geassocieerd. Andere mogelijke associaties worden niet in de beschrijving betrokken.

McFague vindt dat het patriarchale vadermodel daarom onvoldoende in de wortelmetafoor van het koninkrijk past. Immers: "the relationship as modeled in the parables and in Jesus as parable of God is intrinsically destructive of conventional power arrangements and hence liberating to those who are oppressed, whether by sex, race, economic situation or other factors" (1983: 165).

God de vader ziet McFague als een goed maar door de verbinding met het patriarchalisme afgedwaald model. In die vorm is het bijbels niet te onderbouwen. De argumentatie daarvoor doet wonderlijk aan. Volgens McFague wordt het oudtestamentische patriarchale groot-familiesysteem doorkruist door de wedergeboorte door de Geest. Ook is zij van mening dat het patriarchale model bij Jezus niet terug te vinden is. Bij Paulus zou het daarentegen weer wel te vinden zijn.

Het patriarchale model ziet McFague als een pervertering van de verbondsrelatie tussen God en Israël en van de relaties die in het koninkrijk Gods geïmpliceerd zijn. Daarin gaat het om een radicaal vertrouwen op de onverdiende liefde van God en dat betekent dat het patriarchale vadermodel met zijn hiërarchische relatievormen daarin niet past.

Het vadermodel verzet zich tegen aanvulling. Anders dan 'God als moeder'

kan het patriarchale vadermodel volgens haar niet met onverdiende zorg/genade geassocieerd worden. Dit patriarchale vadermodel verschaft mannen wèl en vrouwen geen rolmodel en sluit de ervaringen van vrouwen buiten (1983: 150).

Concluderend is duidelijk dat McFague negatief staat tegenover het patriarchale vadermodel. Dit betekent echter niet dat ze 'God als vader' definitief afwijst. Als één van de mogelijke modellen, die als het ware 'foto's' van de wortelmetafoor laten zien, blijft vader een bruikbaar model, vooropgesteld dat het opgevat wordt als metaforisch spreken.

Ontdaan van patriarchalisme, gecorrigeerd door metaforisch denken en de wortelmetafoor van het koninkrijk Gods hebben de drie woorden 'God is vader' (in *Models*: God als ouder of vader, pp. 100-101, 103) een plaats in *Metaphorical Theology*.

Binnen enkele pagina's lijkt McFague aldus een pennestreek te halen door haar statement dat de 'mindset' van de westerse theologie, patriarchalisme geheten, onlosmakelijk verbonden is met een 'God de vader' model dat onze visie op de wereld constitueert (1983: 150).

Mogelijk is haar relativering van de 'mindset', waaraan eerder niet te ontkomen leek, als volgt te verklaren. McFague stelt zich in *Metaphorical Theology* ten doel te laten zien dat haar metaforische theologie, die haar zozeer aan het hart ligt, de feministische kritiek honoreren kan (1983: 8 e.v.). Daar denkt ze dat metaforisch theologiseren, georiënteerd op de wortelmetafoor van het koninkrijk Gods, voldoende aanreikt om verzet te bieden tegen de patriarchale 'mindset'. 'God als vader' hoeft niet noodzakelijk patriarchaal ingekleurd te worden. In *Models* geeft ze de interpretatie van de context een groter gewicht, waarover hieronder meer.

5. Argumenten uit *Models of God* voor een ontwerp van een nieuwe theologie

De grote sociale problemen van deze 'tijd', met name de nucleaire dreiging en de ecologische crisis brengen McFague ertoe bepaalde modellen van God af te wijzen als 'anachronistisch' en 'schadelijk' voor deze tijd en een ontwerp voor een nieuwere theologie te maken, die niet beperkt blijft tot de mensen maar de hele planeet betreft.

In het woord vooraf in *Models* schrijft ze over de periode tussen *Metaphorical Theology* en *Models*:

Since writing that book I have come to see patriarchal as well as imperialistic, triumphalist metaphors for God in an increasingly grim light: this language is not only idolatrous and irrelevant - besides being oppressive to many who do not identify with it - but it may also work against the continuation of life on our planet. Our nuclear capability places human beings of the late twentieth century on the verge of eliminating not only themselves but also most if not all other forms of life on earth (1987: IX).

McFague denkt te kunnen bewijzen - "If a case can be made, as I believe it can,..." (IX) - dat de bedoelde beelden voor God tegenover het leven staan en de continuering en vervulling ervan in gevaar brengen. In *Models* is het het 'monarchale' model van God waarop scherpe, afwijzende kritiek wordt geleverd. Het is van belang de beschouwing die McFague geeft van het beeld van God als monarch nader te bezien. Wie zo radicaal afscheid neemt van traditionele beelden als zij doet, moet daarvoor immers gegronde redenen hebben.

McFague's benadering plaats ik allereerst tegen de achtergrond van de wijze waarop in de Verenigde Staten van Amerika dikwijls theologie bedreven wordt. Vervolgens geef ik een beschrijving van wat McFague constituerend voor 'deze tijd' acht. Daarna komt haar visie op het dominante model van God als monarch aan de orde en tenslotte haar voorstellen voor de taakomschrijving van McFague's nieuwe theologie. Ik ga hier niet uitvoerig in op de inhoud van McFague's 'nieuwere' theologische modellen. Die zullen elders beschreven worden.

6. Theologiseren van 'crisis naar oplossing'

Het is in de Verenigde Staten van Amerika niet ongebruikelijk te theologiseren volgens het volgende stramen: men poneert een crisis; het kunnen ook diverse crises tegelijkertijd zijn. Vervolgens geeft men een korte toelichting op de aard van de crisis. Daarna legt men de tot nog toe gangbare, meestal "traditioneel" genoemde, theologische antwoorden aan tegen die crisis, legt uit waarom deze antwoorden niet langer voldoen en geeft aan wat de werkelijke oorzaak van de crisis is. In feministische analyses is die oorzaak een bepaald denkpatroon: een dualistisch, vervreemd - mannelijk - bewustzijn of een patriarchale 'mindset', ten gevolge waarvan vrouwen gediscrimineerd worden. Andere vormen van discriminatie naar ras, klasse, huidkleur, leeftijd of seksuele voorkeur worden door witte feministen veelal ondergebracht onder zoiets als 'het patriarchaat', dat de kern vormt van het genoemde denkpatroon. Als oplossing voor de oorzaak wordt tegenover het oude denken het nieuwe denken, een nieuw bewustzijn geplaatst. Men moedigt tenslotte theologen aan zich dit nieuwe denken eigen te maken en van daaruit te theologiseren (Vergelijk bij voorbeeld Rosemary Radford Ruether, 1972: 1-22, 6-7).

Het gangbare antwoord dat McFague bestrijdt is een theologie die het model van God als monarch centraal stelt. Volgens Nicholls hebben vele theologen in de VS monarchale beelden van God bekritiseerd binnen het kader van een pleidooi voor een democratisch Godsconcept of liever een constitutioneel denken over God (D. Nicholls, 1981: 200).

In *Models* (1987: 191) borduurt McFague verder op het werk van Gordon D.

Kaufman.⁵ In 1982 wees deze, in zijn toespraak 'Nuclear Eschatology and the Study of Religion', erop dat de westerse religieuze symboliek, in het bijzonder het model van God als almachtige soeverein, een nieuw denken - noodzakelijk in tijden van ecologische crisis - in de weg staat. In *Theology for a Nuclear Age* (1985) construeert hij een nieuw beeld van God voor de atoombijtijd.

7. Beschrijving van deze tijd

Mede door de gebruikte taal: bijvoorbeeld de dreiging van een nucleaire "holocaust" (1987: IX), krijgt McFague's beschrijving van deze tijd apocalyptische trekken. De taal is eerder evocierend dan analyserend. Het overdadig gebruik van een homiletisch 'wij', 'ons' en 'moeten' duidt daarop. Ze nodigt de lezer/es dringend uit haar visie te delen.

'Wij' leven aldus McFague in een gevaarlijke tijd. Deze tijd is anders dan alle andere omdat wij de macht - macht als overheersing - hebben onszelf, andere levensvormen en de wereld met nucleaire wapens te vernietigen (1987: 5, 16, 17). Met de term 'nucleaire nachtmerrie' duidt ze op een breder gegeven dan de aanwezigheid van 'overkill'. Ze roept het beeld op van een wereld, waarin het niet meer vanzelfsprekend is dat er een toekomst zal zijn voor ons. Het is aan ons om daar iets aan te doen. Ze roept ons op om ons dat besef eigen te maken en van daaruit te theologiseren: "I see the threat of a nuclear holocaust as epitomizing the genuinely novel context in which all constructive work in our time, including theology, must take place" (1987: IX-X).

Alle andere issues, zoals politieke en sociale onderdrukking - witten overheersen zwarten, rijken armen, en mannen overheersen vrouwen - en het ecologische issue, worden als volgt met het nucleaire issue in verband gebracht. De kern van al deze issues is "the question of power: who wields it and what sort it is" (1987: 15). Macht omschrijft McFague als "macht om te overheersen en te beheersen, als absolute soevereiniteit" (1987: 16). Het uitoefenen van die macht brengt een nucleaire oorlog naderbij. Zo'n nucleaire oorlog ondermijnt het totale eco-systeem.

McFague geeft beperkt aan tegen welk levensgevoel ze zich afzet. De visie, die ze afwijst, wordt als afkeurenswaardig afgeschilderd in contrast met een zich reeds ontwikkelend, holistisch, ecologisch en evolutionair levensgevoel.

Ze verzet zich tegen een mechanistische wereldvisie, die ze getypeerd acht door een individualistische, utilistische en dualistische denkwijze, die aanzet tot onderdrukking en leidt tot vernietiging van het leven op alle niveaus.

Het westers christendom is, aldus McFague, opgenomen in en heeft bijgedragen aan genoemde dominante mechanistische visie. Het legitimeert deze visie met

5. Kaufman hield deze toespraak als voorzitter van de American Academy of Religion.

behulp van een visie op de relatie tussen God en mensen waarin God als "overheersende macht" verschijnt (1987: 16). Dit christendom heeft bijgedragen aan het levensgevoel met betrekking tot God en wereld, dat zij verwerpt. Dit levensgevoel vormde en vormt basisgevoelens van angst, vervreemding en buitensluiting, verdeeldheid en separatie (1987: 154-155). Het monarchale model van God zou dit mechanistische wereldbeeld legitimeren en dualismen genereren.

Om vernietiging van de toekomst te voorkomen benadrukt McFague een holistische levensvisie, waarvan zij de sporen in deze tijd al aantreft. Ze pleit voor nieuwe, bij dit levensgevoel aansluitende modellen voor God, die de oude modellen moeten vervangen. De gewenste 'sensitivity' is een inclusieve visie, die het welvaren van al het levende beoogt. Belangrijke categorieën zijn: relationaliteit en onderlinge afhankelijkheid, verandering en groei. In plaats van een mechanistisch model ontstaat een organisch, wederkerig model, dat bij deze nieuwe visie past. Mensen gebruiken elkaar niet meer maar hebben respect en waardering voor elkaar. Ieder wezen is waardevol in zich. Volgens McFague zijn, oog in oog met de mogelijke vernietiging van leven, een levenshouding en een ethiek van zorg en verantwoordelijkheid nodig die bij deze visie aansluit. Het gaat haar om een holistisch perspectief, waarin zorg voor elkaar, het besef van onderlinge afhankelijkheid, openheid voor verandering en creativiteit kernbegrippen zijn.

De contouren van het nieuwe levensgevoel zien er volgens McFague als volgt uit:

a greater appreciation of nature, linked with a chastened admiration for technology; the recognition of the importance of language (and hence interpretation and construction) in human existence; the acceptance of the challenge that other religious options present to the Judeo-Christian tradition; a sense of the displacement of the white, Western male and the rise of the dispossessed because of gender, race, or class; an apocalyptic sensitivity, fueled in part by the awareness that we exist between two holocausts, the Jewish and the nuclear; and perhaps most significant, a growing appreciation of the thoroughgoing, radical interdependence of life at all levels and in every imaginable way. These assumptions, I believe form the context for theology *if it is to be a theology for our time* (1987: X).

8. Het dominante model van God als monarch

Een model is volgens McFague, zoals hierboven werd aangegeven, een metafoer die in een religieuze traditie dominant geworden is en een vrij permanent karakter heeft. Een model laat een netwerk van relaties zien: tussen God en wereld, God en mens, tussen mensen onderling. Deze omschrijving van McFague wordt hier toegepast op God als monarch. Vrijwel nergens in haar tekst brengt McFague een scheiding aan tussen de inhoud en functie van metaforen en modellen van God. Dat geldt ook voor het model van God als monarch. Ten behoeve van de helderheid onderscheid ik inhoud en functie.

Een model voor God heeft ook bepaalde implicaties. Een netwerk van relaties rond God als monarch beïnvloedt en bevordert bepaalde attitudes en andere niet.

Het heeft affectieve kracht en moedigt bepaald gedrag aan. Het levert suggesties op om op een bepaalde manier naar de wereld te kijken en sluit andere manieren van kijken uit.

8.1. Inhoud

McFague is er in *Metaphorical Theology* van overtuigd dat het patriarchale model van God dominant is en in *Models* noemt zij het monarchale model van God dominant in de joods-christelijke traditie en in "mainstream christianity". Het monarchale model "draws the patriarch into its orbit" (1987: 66). Het model heeft volgens haar bijbels zijn basis in Paulus "...with his stress on the atoning victory of Christ, the second Adam" (1987: 93). Het werd, aldus McFague, ontwikkeld in het joodse denken (God als Heer en Koning van het universum), in het middeleeuwse christelijk denken en in de periode van de reformatie, in het bijzonder door de nadruk die Calvijn legt op Gods soevereiniteit. De inhoud die van het beeld van God als monarch gegeven wordt, lijkt een vrij toevallige greep uit de traditie. Het gaat om een niet nader uitgewerkte combinatie van God die zich als leenheer tot zijn vazallen verhoudt met God als soevereine monarch. Belangrijk voor de inhoud die McFague eraan geeft is de relatie van de vorst tot de wereld en tot zijn onderdanen.

Deze relaties, voorgesteld met behulp van het beeld van een absolute vorst die over zijn rijk en onderdanen regeert (1987: 63), wordt gekenmerkt door:

- * *distantie*. "Kings do not have to, and usually do not love their subjects or realms; at most one hopes they will be benevolent" (1987: 66).
God is extern en niet intrinsiek met wereld of onderdanen verbonden;
- * *gehoorzamen aan bevelen*. Verondersteld wordt dat onderdanen luisteren naar en gehoorzamen aan het Woord van God als een welwillende vorst;
- * *macht als overheersing*. Macht als "power of domination" is volgens McFague nog steeds het centrale kenmerk van het beeld dat het westen van God heeft. In relatie tot zijn onderdanen heeft God alle macht. Hij treedt heersend op door middel van directe interventie of beheerst zijn onderdanen indirect (1987: 16-17, 64).
- * *hiërarchisch of asymmetrisch dualisme*. De relatie is hiërarchisch. Onderdanen en vazallen zijn volstrekt afhankelijk van God. Handelt de vazal verkeerd, dan begaat hij een verschrikkelijke zonde. Is zijn Heer almachtig, onverslagen, dan is de vazal in veiligheid. Het dualisme tussen koning en onderdaan leidt tot onderdrukking van allerlei aard (1987: 67-68).

8.2. Reikwijdte van het beeld van God als monarch

Volgens McFague is het beeld van God als monarch zó prevalent dat het niet als beeld en ook niet als onderdrukkend herkend wordt. Het wordt eerder geaccep-

teerd als "the natural understanding of the relationship of God and the world - and one we like" (1987: 63).

Zij geeft twee voorbeelden van deze vanzelfsprekende verhouding tot God, die duidelijk zou moeten maken hoe groot de reikwijdte van het model God als monarch wel niet is. Het eerste voorbeeld ontleent ze aan de gevoelens die wij (sic) hebben wanneer we het Halleluja-koor van G.F. Händel zingen. Het tweede voorbeeld ontleent ze aan twee onder fundamentalisten gangbare interpretaties van het model van God als monarch. Het eerste voorbeeld:

Think for a moment of the sense of triumph, joy and power that surges through us when we join in singing the "Hallelujah Chorus" from Händel's *Messiah*. Probably we do not think about the implications of the images we sing, but we know they make us feel good about our God and about ourselves as his subjects: 'King of Kings and Lord of Lords', 'for the Lord God omnipotent reigneth'. Our God is really God, the almighty Lord and King of the universe whom none can defeat, and by implication we also are indefeatable... It creates feelings of awe... but these feelings are balanced by others of abject fear and humiliation: in this picture, God can be God only if we are nothing. The understanding of salvation that accompanies this view is ... substitutionary atonement (...) we as abject subjects must rely on our sovereign God who "became man" in order to undergo a sacrificial death, substituting his great worth for our worthlessness. Again, we feel the power of this picture: because we are totally unable to help ourselves, we will be totally cared for. We not only are forgiven for our sins... but we can also look forward to a time when we shall join him in his heavenly kingdom. This picture, while simplistic and anachronistic, continues in spite of its limitations, because of its psychological power... (1987: 63-64).

Het tweede voorbeeld ontleent ze aan het eerder genoemde boek van Kaufman (1985). Hij treft onder fundamentalistische christenen in de VS twee versies van de 'goddelijke monarch' aan.

Uit deze publikatie komt overigens niet naar voren dat zijn waarnemingen gebaseerd zijn op (empirisch) onderzoek. Het materiaal heeft betrekking op uitspraken van enkele extreem rechts-religieuze fundamentalistische groeperingen (*Boston Globe*, 2 mei 1982) en op een als bekend veronderstelde traditionele theologische interpretatie van Gods voorzienigheid.

De eerste versie van het monarchale model luidt als volgt: Wanneer een nucleaire oorlog uitbreekt, gelooft men dat het Gods wil is (Armageddon). God wordt gezien als een koning die vecht aan de kant van zijn uitverkorenen (de Verenigde Staten van Amerika) om de vijand (de voormalige Sovjet Unie) te verslaan. Deze wijze van denken bevordert militarisme en leidt tot steun voor de bewapeningswedloop (1987: 17).

In de tweede versie van God als monarch vertrouwt men erop dat God de almachtige vader voor hen zorgen zal. Als het tot een nucleaire oorlog komt zal God zijn kinderen niet laten lijden. De laatste wijze van denken roept volgens Kaufman en McFague een neiging tot escapisme op.

8.3. Functie van het dominante model van God als monarch

Volgens McFague heeft het monarchale model voor God een viertal implicaties, die direct aansluiten bij de in het model geïmpliceerde visie op de relatie tussen God en wereld, God en mensen en mensen onderling. Deze visie beïnvloedt de houding van mensen ten opzichte van de wereld en zet hen aan tot handelen. Aansluitend bij de boven gegeven kenmerken van het monarchaal model geef ik aan welke implicaties McFague aan deze kenmerken toekent.

Distantie. De relatie tussen God en wereld, God en mensen is afstandelijk. Met distantie wordt bedoeld dat God essentieel anders is dan de wereld en geen deel ervan uitmaakt. God is niet intrinsiek bij de wereld betrokken. De transcendente God en de wereld worden gescheiden gedacht.

Dit leidt tot een ontologisch dualisme (cognitieve functie) (1987: 65-66, 74). Gods rijk, denkt men, is niet van deze wereld. De wereld wordt dan een boze plaats, zonder God. Men voelt zich niet op deze wereld betrokken en vindt ook niet dat men zich voor deze kwade godloze wereld (65-66) dient in te spannen (affectieve functie).

Gehoorzamen en bevelen. Een model waarin de relatie tussen onderdanen en koning centraal staat is gericht op wezens die kunnen spreken en luisteren. Het sluit de niet-menselijke werkelijkheid buiten. Het monarchale model is vanwege haar androcentrisme beperkt. De dominantie ervan in het westen heeft gevolgen voor de "nonhuman reality, for as the dominant Western model it has not allowed competing or alternative models to arise" (1987: 66).

Een traditie die 'uit het horen van het Woord' is, zoals de traditie van het klassiek protestantisme, is antropocentrisch. Ze heeft geen ruimte voor andere schepselen. "We are the only ones who can 'hear the word of the Lord'. A visual tradition is much more inclusive" (1987: 66-67).

Macht als overheersing. Het beeld van God als almachtige, overheersende monarch, een koning die interveniërend of beheersend optreedt tegen de wereld en/of tegen zijn onderdanen ondersteunt volgens McFague een *attitude* van overheersing en zet aan tot (gedrag) onderwerping van de - menselijke - wereld. Over het effect van het optreden van deze God op mensen schrijft zij: "It is a kind of action that inhibits human growth and responsibility (Such action represents the power that oppresses - and indeed enslaves - others)" (1987: 68).

Macht als overheersing, God als heersende soeverein, moedigt ook militarisme onder mensen aan. Tegenover deze opvatting van macht, stelt McFague voor over de 'macht van de liefde' te spreken, in haar ogen het alternatief voor macht als overheersing (1987: 16, 21).

Als God als koning almachtig is, kan daaruit voortkomen dat men gelooft dat de totale nucleaire oorlog (Armageddon) Gods wil is. God wordt gezien als een koning die vecht aan de kant van zijn uitverkorenen om de vijand te verslaan. Deze denkwijze bevordert het militarisme en de bewapeningswedloop (1987: 17).

Het vertrouwen op Gods almacht, het vertrouwen dat vader wel voor de kinderen zorgen zal, kan ook leiden tot escapisme, zoals reeds werd vermeld.

Hiërarchisch of asymmetrisch dualisme. Een asymmetrische, hiërarchische relatie tussen vorst en onderdaan impliceert volstrekte afhankelijkheid van de onderdanen van de koning. Het model heeft affectieve kracht in die zin dat het enerzijds gevoelens van machteloosheid, angst en vernedering kan oproepen en anderzijds gevoelens van veiligheid en ontzag. Het Halleluja-koor uit *The Messiah* van Händel roept deze gevoelens op. Het beeld van de koning die door niemand verslagen kan worden, impliceert dat ook zijn onderdanen niet verslagen zullen worden. In harten van loyale onderdanen schept dit gevoelens van ontzag, en daarmee wordt het God-zijn van God ondersteund. De andere kant van de medaille is dat deze onderdanen sterke gevoelens van angst en vernedering kennen. God kan alleen God zijn als wij niets zijn. Het dualisme tussen koning en onderdaan is volgens McFague intrinsiek hiërarchisch en moedigt aan tot hiërarchisch, dualistisch denken:

dualistic thinking of the sort that has fueled many kinds of oppression, including (...) those arising from the cleavages of male/female, white/colored, rich/poor, Christian/non-Christian, and mind/body (...) The hierarchical, dualistic pattern is so widespread in Western thought that it is usually not perceived to be a pattern but is felt to be simply the way things are. It appears natural to many that males, whites, the rich, Christians and the mind are superior, and to suggest that human beings, under the influence of powerful, dominant models such as the monarchical one have constructed these dualistic hierarchies is to these people not believable (1987: 67-68).

Concluderend: het model heeft psychologische 'power' (1987: 64). In de kracht ervan schuilt volgens McFague het gevaar. Vanwege de bovenbeschreven implicaties is het gevaarlijk in een situatie, waarin we ons, volgens McFague, bewust zouden moeten zijn van ons vermogen de wereld te vernietigen.

De vraag of het model van God als patriarchale monarch als verbeeldend 'framework' kan dienen voor denken, voelen en handelen in deze nucleaire tijd, wordt negatief beantwoord. Dit model is in de huidige context gevaarlijk. Het brengt de continuïteit van het leven in gevaar. Het model van God als monarch, een verbeelding van de God-mens relatie uit een vroegere tijd, past niet bij een nucleair, ecologisch tijdperk. Voor zo'n model is geen plaats in de metaforische, experimentele theologie die McFague voor ogen staat.

9. Christelijk theologiseren

Hedendaags, metaforisch theologiseren gaat, aldus McFague, te werk volgens de correlatie-methode. De interpretatie van de situatie en van de traditie, althans van de "ultieme norm van de christelijke traditie", dienen met elkaar in samenhang gezien te worden. Een theoloog dient niet alleen de situatie, waarop de theologie zich richt, te analyseren, maar ook een interpretatie te geven van de christelijke

traditie, van waaruit z/hij zich op de situatie richt (1987: 40-41).

Deze nucleaire tijd vraagt volgens McFague om een passende theologie, die niet alleen rekening houdt met een holistische, ecologische, evolutionaire visie op de werkelijkheid maar zich er ook van bewust is dat mensen de aarde kunnen vernietigen.

Van de theoloog wordt in een metaforische theologie verwacht in beeldende taal modellen van de relatie tussen God, mens en wereld te construeren, die het geloof in de verlossende liefde van God voor deze tijd overtuigend uitdrukken, in de wetenschap dat geen enkel beeld/metafoor of model een - en ook niet de enige - afbeelding van God kan zijn (1987: XI-XII). Een theologe dient aan te tonen dat de gekozen modellen een passende en overtuigende uitdrukking zijn van het christelijk geloof in deze tijd. Daarvoor is nodig dat het christelijk paradigma omschreven en geïnterpreteerd wordt voor deze tijd. Van het christelijk geloof zegt ze: "it affirms the underlying direction of the universe to be on the side of life and its fulfillment. (...) faith in the God of the Judeo-Christian tradition is faith in the ultimate trustworthiness of things..." (1987, 29).

9.1. Bijbel-visie

Voor haar theologiseren - construeren van modellen - ziet McFague de bijbel niet als de enige gezaghebbende bron en norm. Wie dat wel doet, sacraliseert in haar ogen de taal van 2000 jaar terug en maakt deze tot norm. Het gevolg is dat het christelijk geloof dan anachronistisch en irrelevant geïnterpreteerd wordt.

McFague beschouwt alle teksten, en dat geldt ook voor de Schrift en de klassieken van de traditie, als neerslag van geïnterpreteerde ervaring. Mensen zijn betrokken in een hermeneutisch proces:

We are born into particular circumstances and communities that form us at the most basic levels and interpret our experience for us in ways we cannot control and, in significant ways, do not even recognize. Yet we also participate in and add to the spiral of interpretation, making claims that our experience is or is not adequately interpreted by these formative communities - and when it is not, advancing novel frameworks that are more persuasive (1987: 42).

Als 'case study' bevat de bijbel een groot aantal ervaringen van personen en gemeenschappen, die getuigen van de transformerende kracht van God in hun leven, geïnterpreteerd in termen van hun tijd (1987: 43).

Naar zijn vorm biedt de bijbel een veelheid aan perspectieven. Zo bieden alleen de synoptische evangeliën al verschillende perspectieven en schrijft Johannes een andere theologie dan Paulus.

9.2. Formeel criterium

De bijbel gezien als 'case study' en als 'vorm' is voor McFague wel normatief. Zo gezien kan aan de bijbel een christelijke constante ontleend worden. Juist het 'lappendeken-karakter' van de bijbelse geschriften met hun rijke stroom beelden en thema's, verleent christelijke theologen 'gezag' ("authority") om te experimenteren. Zij zijn gerechtigd schermen, "screens" te zoeken om met behulp daarvan Gods transformerende liefde binnen hun tijd te interpreteren. Dit impliceert dat zowel op de schets van de situatie moet worden ingegaan, als op de manieren waarop dat zo overtuigend mogelijk gedaan kan worden (1987: 44). Als theologen de situatie in termen van een andere tijd afbeelden, dan ontlene ze zowel de vraag als het antwoord aan een andere tijd. Paulus' brieven en het evangelie van Johannes ziet ze als verbeeldende pogingen om de reddende liefde van God uit te drukken in metaforen die passen bij die tijd en context. Van zowel Paulus als Johannes vindt ze het evident dat ze: "were both right for their time... the question we must ask is: Are they right *for our time?*..." (1987: 30). Terzijde zij opmerkt dat McFague, hoewel ze het werk van Schüssler Fiorenza blijkt te kennen en te waarderen (1987: 197-198), niet vanzelfsprekend gebruik maakt van de door Schüssler geformuleerde "hermeneutics of suspicion". Ze interpreteert bijbelauteurs vooral pragmatisch: met betrekking tot het doel dat ze in *Models* voor ogen heeft. Ze veronderstelt dat het Johannesevangelie en de Paulusbrieven goed voor vrouwen waren.

Het formele criterium voor theologie (de christelijke constante) houdt in: concreet en in hedendaagse taal- en denkvormen weergeven wat redding nu voor ons zou kunnen betekenen. Zeker is dat verschillende mensen en gemeenschappen dat verschillend zullen uitwerken.

9.3. Materieel criterium

Naast het formele criterium formuleert McFague een materiële norm als christelijke constante, namelijk het verhaal van Jezus van Nazareth als paradigma. In de metaforische theologie is het belangrijk dat de interpretatie van waar het in het christelijk geloof om gaat, partieel van karakter is. Zij biedt immers een beperkt verhaal over de contouren van Gods reddende kracht in een specifieke tijd, gezien in het licht van de paradigmatische figuur van Jezus van Nazareth (1987: 45-46). In het verhaal van Jezus van Nazareth moet volgens McFague gezocht worden naar 'hints' en 'clues' voor een interpretatie van wat heil is in onze tijd. Met andere woorden:

are there distinguishing marks of the story of Jesus that are relevant to a holistic, nuclear age? If one understands the life and death of Jesus of Nazareth as a parable of God's relation to the world, and if to be a Christian means to be willing to look "God-wards" through his story, then one is constrained to say in what ways that story is significant now (1987: 46).

McFague meent dat haar verstaan van dat verhaal aantoonbaar continu is met het verleden. Haar interpretatie lijkt op die van 'bevrijdingstheologieën'.

Iedere bevrijdingstheologie, of deze nu bedreven wordt vanuit verschillen in ras, geslacht, klasse of vanuit andere sociale scheidslijnen, claimt dat het christelijk evangelie zich verzet tegen onderdrukking door enkelen van velen. Deze theologieën zijn, net als die van Augustinus en Luther, fundamentele herformuleringen van het geloof:

In the case of each of these writers, something about the writer's own experience did not fit with current understandings of Christianity: his experience presented an anomaly that could not be contained in the contemporary paradigm. A changed interpretation was imperative if the writer was to continue to identify himself a Christian - and if Christian faith was to speak to the critical issues of the times (1987: 46-47).

De noties 'ervaring' en 'universaliteit' zijn in elke theologie te vinden. Iedere theologie komt op uit een concrete, sociale context en geeft aan wat daarin het centrale christelijke visioen is. Iedere theologie levert specifieke inzichten, die opkomen vanuit specifieke perspectieven. De inzichten zouden voor alle mensen verhelderend moeten zijn, als ze tenminste continu zijn met het christelijk paradigma en dit passend voor deze tijd overleveren (1987: 47).

Met bevrijdingstheologieën deelt McFague het verhaal van Jezus als christelijk paradigma. McFague noemt vier aspecten die kenmerkend zijn voor haar interpretatie van de materiële norm van het christendom: het paradigmatische verhaal van Jezus destabiliseert, is inclusief, niet-hiërarchisch en het wordt voortgezet (1987: 50).

1. Het *destabiliseert* conventionele verwachtingen. Het is een desoriënterend perspectief dat in de dagelijkse realiteit voorkomende scheidslijnen en dualismen omverwerpt; de gelijkenissen van Jezus verhelderen het destabiliserende van het goede nieuws (1987: 49-50).

Evenals in *Parables* legt McFague in *Models* de relatie tussen metaforisch spreken en gelijkenissen:

The parables, ... are extended metaphors that say something about the unfamiliar, the "kingdom of God", in terms of the familiar, ... they work ... on a pattern of orientation, disorientation and ... through the interaction of the two competing viewpoints tension is created that results in a reorientation, a redescription of life in the world ... A parable is a story meant to invert and subvert these structures (onder structuren verstaat McFague geaccepteerde conventies, inclusief de sociale, economische en mythische structuren die mensen opgebouwd hebben ten behoeve van de eigen ... veiligheid) and to suggest that the way of the kingdom is not the way of the world (1987: 50).

Gelijkenissen impliceren volgens McFague ook in 'deze tijd' destabilisatie:

At the very least the parables suggest that attempts at separating the "worthy" from the "unworthy", dualisms such as rich/poor, Jew/Gentile... and by implication male/female, white/colored, straight/gay, Christian/non-Christian - are without basis in the vision of existence alluded to by the phrase "the kingdom of God". What is suggested is a radically egalitarian way, nondualistic way of being in the world (1987: 50-51).

Volgens McFague gaat haar interpretatie van de gelijkenissen verder dan die van de bevrijdingstheologieën:

Liberation theologies make the case that Scripture is on the side of the poor and oppressed, but what is distinctive in the parables is not primarily a reversal that elevates the "unworthy" but a destabilization of *all* dualisms. Such destabilization is far more radical than an inversion, for it means refusing all categorizations of insider/outsider,... the parables sketch a world in which such categorizations are disrupted and overturned (1987: 51).

McFague betreft het destabiliserende ook op de tegenstelling mens/kosmos.

2. Het verhaal van Jezus van Nazareth *includeert* de zwakke, de vreemdeling, de outcast. Allen zijn uitgenodigd voor het feestmaal, zoals het in de gelijkenissen omschreven wordt. "... the central symbol of the new vision of life, the kingdom of God, is a community joined together in a festive meal where the bread that sustains life and the joy that sustains the spirit are shared with all" (1987, 52).

Deze maaltijd is volgens McFague niet bedoeld als "allegorisch feest". Redding moet volgens haar een sociale, politieke, economische werkelijkheid in de geschiedenis zijn. Willen allen uitgenodigd worden, dan moet er brood voor allen zijn. Hiervoor is een ecologische sensibiliteit nodig, gecombineerd met een visioen van gerechtigheid en heil voor allen en alles.

3. Het verhaal van Jezus van Nazareth is *antihiërarchisch en antitriomfalistisch*. Het wordt, in Jezus' tijd, belichaamd door de metafoor van de koning die knecht wordt, één die lijdt met en naast de onderdrukten (1987: 54-56). De dood aan het kruis wordt zo niet-hiërarchisch geïnterpreteerd. Daarmee wordt, aldus McFague, een nieuwe wijze van zijn, een radicale identificatie met anderen gesuggereerd. Wie zó handelt in een wereld, die gekenmerkt wordt door verdediging van hiërarchieën en dualismen, loopt grote kans op gruwelijke straffen. "The cross epitomizes the retribution that comes to those who give up controlling and triumphalist postures in order to relate to others in mutual love" (1987: 53).
4. Het verhaal van Jezus van Nazareth *wordt voortgezet*. "... a critical aspect of Jesus' story as paradigmatic of God's relationship with the world is that it

continues. The permanency of the way of the cross, the way of self-sacrificial, befriending love inviting all to fulfillment, is the permanency... of an empowerment" (1987: 59). *De verschijningsverhalen van Jezus* brengen een bewustzijn onder woorden "an awareness that the presence of God in Jesus is a permanent presence in our present" (1987: 59).

Als voor een antitriomfalistische interpretatie van de kruisdood gekozen wordt, dan is daarmee de klassieke, triomfalistische christologie en verzoeningsleer afgevoerd. Dat geldt ook voor de klassieke interpretatie van de kruisiging als een prelude op de opstanding, de periode waarin de koning - evenals zijn loyale onderdanen - in glorie zal regeren. McFague wijst de klassieke interpretatie af, omdat de destabiliserende, inclusieve, niet-hiërarchische visie op heil - die zo nodig is in een holistische, nucleaire tijd - erdoor ondermijnd wordt (1987: 54).

De 'trionfalistische mythologie van de klassieke interpretatie' maakt het ons om drie redenen onmogelijk een eigentijdse interpretatie van heil te vinden.

a. Volgens deze klassieke leer is verlossing te danken aan één individu en aan één handeling in het verleden. Lange tijd is de gedachte dat anderen kunnen participeren in de existentie en de daad van één mens, die leefde aan het begin van onze jaartelling, betekenisvol geweest. Nu is dit niet meer zo. Van ons (McFague) uit gezien staat het individualisme dat eruit spreekt in tegenstelling met het idee dat verlossing in onze tijd een activiteit van allen moet zijn, "the task of all human beings working in concert with the loving power of God as a present and future activity" (1987: 54).

b. In de klassieke opvatting wordt verondersteld dat zonde zonde tegen God is, rebellie tegen de koning. Deze 'mythologie' ondersteunt volgens haar escapisme van het ergste soort. Ze spreekt in dit verband van misplaatste religiositeit die persoonlijke zekerheid verschaft: "while undermining the will to work to overcome the oppression and domination of some by others - to overcome, that is, sin as it needs to be viewed in our time" (1987: 55).

McFague ziet zonde, redenerend vanuit de inclusiviteit van de gelijkenissen van Jezus, als zonde tegen andere mensen en tegen de aarde. Zo houdt zonde bijvoorbeeld in dat insiders zich boven outsiders plaatsen en hen buitensluiten.

c. De klassieke christologie en verzoeningsleer moedigt ons aan over God te denken in triomfalistische, royalistische, individualistische en "afstandelijke" politieke beelden.

Volgens de klassieke beelden "ontledigt" de koning zichzelf. Hij wordt slechts korte tijd, gedurende Jezus' 'ministry' en zijn offerdood, dienaar. Eigenlijk is hij de almachtige Koning, Heer en Vader om in de opstanding in volle glorie terug te komen.

If, however, one sees the cross not as the King's sacrifice, in the mode of his Son, for the sins of the world, but as ... revealing God's distinctive way of being in and with the world... if Jesus of

Nazareth as paradigmatic of God is not just a "phase" of God but is genuinely revelatory of God, then the mode of the cross, the way of radical identification with all... becomes a permanent reality. It becomes the way of the destabilizing, inclusive, nonhierarchical vision... Jesus... manifests in his own life and death that the heart of the universe is unqualified love working to befriend the needy, the outcast, the oppressed (1987: 55).

God is als Jezus, aldus McFague, en als Jezus geen koning is maar een knecht, dient in "knecht"-taal over God in relatie tot de wereld gesproken worden. Tenminste, dat gold vroeger, maar nu kan zo niet meer gesproken worden want:

The language of servitude is no longer current, acceptable or significant for expressing the distinctive and unconventional kind of love epitomized in the cross. There are, I believe, other metaphors, such as those of mother, lover and friend, that express dimensions of that love more fully and appropriately for our time (1987: 56).

Met behulp van deze, vergeleken met *Metaphorical Theology* enigszins verschoven, invulling van het christelijk paradigma, wijst McFague koning-knecht-taal af om vervolgens voor nieuwe modellen te pleiten die beter bij deze tijd en het nieuwe paradigma passen.

In *Models* zet McFague de term koninkrijk Gods nu eens tussen dubbele aanhalingstekens en dan weer niet. In *Metaphorical Theology* ziet ze het koninkrijk Gods als wortelmetafoor van het christelijk paradigma. In *Models* benoemt ze het christelijk paradigma anders. De inhoud van het paradigma verandert echter niet wezenlijk. Ik heb de indruk dat McFague in *Models* de politieke implicaties van het destabiliserende en inclusieve aspect duidelijker aangeeft dan in *Metaphorical Theology* (zie 4.2.1).

McFague legt niet uit waarom ze de term koninkrijk Gods niet meer gebruikt in *Models*. Ik vermoed dat haar redenen pragmatisch van aard zijn. In *Models* overweegt de afwijzing van het dominante model van God als monarch (1987: XIII, 55). Een samenhang met haar afwijzing van het model van God als monarch ligt voor de hand. Dit model en de daarmee verbonden relaties en attitudes (zie 8. en 9.) is geen passende constructie voor deze tijd.

10. Beoordeling

Metaforisch theologiseren staat voor Sallie McFague gelijk aan het uitstippelen van een 'strategie van wanhoop'. Het besef dat - religieuze - taal metaforisch is, houdt de hoop levend te kunnen 'talen naar God' (M. Jansen 1986), terwijl mensen leven in een 'mindset', die zich blindelings uitlevert aan deze maatschappelijke werkelijkheid en deze zonder meer beaamt.

Met behulp van het bewustzijn van het metaforische van God-taal ('is/is niet') maakt McFague ruimte om relevant over God te spreken. Woorden voor God vallen niet samen met wie God is. Ze maakt ruimte om over 'de zaak waar het om gaat', Gods reddende liefde, te spreken in woorden van deze tijd.

Daarbij levert zij met haar metaforische theologie een ideologie-kritische benadering van zowel de 'mindset', een denken, dat zich aan de samenleving overgeeft, als van de samenleving, waarvan de structuur zo'n overgave impliceert (vergelijk H.J. Lieber, 1971: 12-34). Het benadrukken dat metaforen/taal "always contain the whisper 'it is and it is not'" (1983: 13), impliceert argwaan tegenover 'de mindset' en de daarmee verbonden dominante modellen van God, die ter rechtvaardiging van de maatschappelijke werkelijkheid dienen.

Kritiek op het - theologisch - denken is niet alleen gericht op de macht die zich van die 'mindset' bedient maar ook op praktische verandering. Het houdt een blauwdruk in van 'hoe het zou kunnen zijn'. De inhoud van de blauwdruk, de nieuwe 'mindset' en de nieuwe modellen van God, correleren met McFague's interpretatie van het christelijk paradigma voor deze tijd.

De door McFague beoogde verandering komt volgens haar van diegenen die inzicht hebben gekregen in de legitimerende functie van religie. Zij stellen de door (religieus) denken gelegitimeerde onderdrukking van 'outcasts' en vrouwen en de beheersing van de aarde aan de kaak. Dit zelfinzicht leidt ertoe, dat theologie wordt wat het kan zijn. Het utopisch element in McFague's theologie behelst het aan het verhaal van Jezus, in het bijzonder aan de gelijkenissen ontleende concept van de relatie tussen God en mens, tussen God en wereld (het koninkrijk Gods); deze relatie "as modeled in the parables and in Jesus is intrinsically destructive of conventional powerarrangements and hence liberating for those who are oppressed (...)" (1983: 165).

Dit element is normerend voor theologiebeoefening en ideologiekritiek. Het 'koninkrijk Gods' wordt aan 'het' denken, aan 'de' maatschappelijke orde voorgehouden als anticipatorisch principe. Onderdrukking wordt aangemerkt als strijdig met de nieuwe 'mindset' en in het bijzonder, met het christelijk paradigma zoals McFague het interpreteert.

McFague houdt 'de' samenleving, 'de' theologie inclusief, een spiegel voor. Het denken wordt ontmaskerd als 'patriarchaal'. Deze ontmaskering werkt, naar zij hoopt, destabiliserend. Deze werking komt overeen (correleert) met de functies die McFague aan de nieuwtestamentische gelijkenissen toeschrijft. In die tijd werkten ze voor de toehoorders confronterend, destabiliserend en heroriënterend.

Ik heb grote *waardering* voor de wijze waarop McFague ruimte schept om relevant en adequaat over God te spreken. Zij creëert met behulp van haar metaforisch theologiseren zowel ruimte voor een ander dan het geijkte spreken over en tot God als voor een reflectie over de relatie tussen God-taal en de ervaringen die vrouwen en mannen met God hebben.

* haar benadrukken van het 'is/is niet' karakter van - bijbelse - metaforen van God maakt het niet alleen mogelijk het 'is' denken, zoals dit naar voren komt in zinnen als "God is vader" en "Jezus heeft het zelf gezegd" - te relativiseren.

Het verschaft ook argumenten om andere dan bijbels geijkte metaforen voor God te gebruiken. Het 'is/is niet' karakter is ook op bijbelse metaforen van toepassing.

- * indien, zoals McFague zegt, iedere metafoor andere ervaringen ter sprake brengt en als alle God-taal/metaforen ervaringen zijn van het zich verhouden tot God, dan scheidt McFague daarmee ruimte om zowel hedendaagse ervaringen met God ter sprake te brengen en van daaruit te komen tot metaforen/modellen van God, als om na te denken over de vraag welke metafoor om welke redenen bij wie welke ervaringen ter sprake brengt.
- * McFague moedigt door haar voorbeeld aan tot gewaagd, verantwoord spreken over God. Tegelijkertijd relativeert ze iedere poging daartoe. Geen enkele metafoor valt samen, correspondeert met Gods werkelijkheid. Het is nooit zeker dat de gevonden metaforen absoluut de beste en de enig ware zijn.

Tegelijkertijd geeft ze aan dat er voor haar grenzen zijn aan het spreken over en tot God. Niet alles kan. Metaforen voor God worden beoordeeld vanuit het christelijk paradigma en vanuit het perspectief van wat goed is voor een bepaalde 'tijd', gezien het effect van taal. Religieuze taal is geen spelletje. Op het effect van taal en de grenzen van religieuze taal zou McFague wat mij betreft gedetailleerder in kunnen gaan.

Mijn *kritiek* richt zich op haar ideologiekritische benadering. Zij pretendeert met behulp daarvan zowel maatschappij als theologie te verhelderen. Ik meen dat McFague deze pretentie niet waarmaakt. Haar analyses van de 'mindset' van het patriarchalisme en van het dominante model van God als monarch zijn mijns inziens te generaliserend.

Ik denk dat (deel)theorieën nodig zijn om onderzoek te doen naar de mogelijke samenhang tussen een specifieke situatie waarin vrouwen en mannen verkeren en één of meerdere modellen van God.

10.1. 'Mindset' en maatschappelijke werkelijkheid

In McFague's analyse van de patriarchale 'mindset' blijft onhelder op welke wijze 'het vervreemd mannelijk bewustzijn', 'de' westerse theologie inbegrepen, de feitelijke maatschappelijke orde in elke concrete samenleving in 'het' westen rechtvaardigt en op welke wijze de concrete samenlevingsstructuur tot dit denken noopt.

Ik schrijf deze onhelderheid toe aan het feit dat McFague niet zozeer een analyse uitvoert als wel poneert dat 'de' patriarchale 'mindset' de oorzaak van vrouwenonderdrukking is. Bovendien verliest zij bij haar omschrijving van deze 'mindset' en de legitimerende werking die ze eraan toeschrijft de maatschappij als

concreet proces en de geschiedenis uit het oog.

De patriarchale 'mindset', de godsdienst en het zogenoemde superieure/inferieure hiërarchische patroon van de westerse samenleving en het model van God als vader vormen volgens McFague één complex, dat de hele werkelijkheid hiërarchisch ordent.

McFague herleidt dit complex tot één grondtegenstelling, de tegenstelling tussen subject en object, die ze verbeeldt als het basisdualisme van God en mens, waarbij God gezien wordt als de verheven 'Ander' van de mens/man. De vrouw wordt gezien als de lagere 'ander' van de man. Vrouwenonderdrukking resulteert uit de poging van 'de' man om zijn zelfvervreemding (op ontologisch niveau) te onderdrukken. Hiërarchische verhoudingen vinden hun oorsprong in God als transcendent Vader en worden met behulp van dit model van God gelegitimeerd: een wereld zonder rolmodellen voor vrouwen (1983: 150). De implicaties van dit model liggen in 'onze' taal opgesloten. Dát allen het patriarchale model beamen behoeft volgens McFague geen nadere uitwerking: "The androcentric metaphors that form the principal imagery for God in the Western religion return to us with the divine sanction to legitimate the patriarchal world in which we live" (1983: 150-151). Eén denkcomplex legitimeert de wereld.

10.1.1. 'Patriarchalisme' en maatschappij

Dat McFague's analyse de maatschappij niet verhelderen kan, ligt in haar omschrijving van patriarchalisme. Ze ziet dit concept als een allesomvattende theorie, waarbinnen zeer uiteenlopende verschijnselen met elkaar verbonden worden. Ze meent, zoals hierboven reeds vermeld, met het aanwijzen van één tegenstelling verschillende vormen van onderdrukking: van vrouwen door mannen, van armen door rijken, van zwarten door witten te kunnen verklaren. Hoewel er meerdere maatschappelijke scheidslijnen zijn te onderscheiden, brengt McFague alle maatschappelijke tegenstellingen onder in één grondtegenstelling. Ze wijst één 'vijand' aan. Ze gaat zover patriarchalisme te plaatsen in het ontologisch bewustzijn van iedere man. McFague's wereldbeeld is unidimensionaal en massief te noemen. Zo onttrekt ze de veelvormigheid van de maatschappelijke werkelijkheid aan het oog.

Haar generaliserende uitspraken over 'de' westerse theologie en 'het' westers christendom zijn daarvan een illustratie. Ze wekt de indruk dat theologen altijd hetzelfde gedacht hebben en denken - een karikatuur van 'het' westers theologisch denken. Ze spreekt over 'de' westerse theologie en 'het' bewustzijn van 'de' westerse godsdienst als een gesloten systeem, waarbinnen geen variatie mogelijk is.

10.1.2. 'Patriarchalisme' en geschiedenis

Het concept patriarchalisme wordt bijna a-historisch ingevuld. Het is een metafy-

sisch wereldbeeld, dat geworteld is in een ontologisch mannelijk bewustzijn uit een door haar niet nader omschreven periode. Haar omschrijving behelst vage verwijzingen naar de legitimerende functie van 'het' Godsbeeld in het Oude Testament; het subject-object denken; de periode van Augustinus af tot heden en de vervreemding van het mannelijk ego - door Ruether in verband gebracht met Hebreeuwse en Griekse culturen in het eerste millennium voor Christus (1975: 13).

Wanneer ze al deze 'periodes' onderbrengt in één concept levert ze een 'passende geschiedenis' voor een concept dat inhoudelijk onhelder is geworden. Wil een concept bruikbaar zijn ten behoeve van onderzoek, zou het naar soort maatschappij en naar periode ingevuld dienen te worden. Zo bepleitte Gayle Rubin dat het begrip patriarchaat alleen zou gelden voor de nomadenmaatschappijen, zoals beschreven in het Oude Testament: de oudste vader als hoofd van een huishouden met vrouwen, jongere mannen, kinderen, slaven en kudden (1975: 157-211).

Doordat McFague's invulling van het begrip algemeen is, een omschrijving van de concrete maatschappelijke werkelijkheid en de betreffende historische periode ontbreekt kan haar concept van patriarchalisme maatschappij noch theologie verhelderen. In het begin van de tachtiger jaren bleek al dat zo'n algemeen begrip niet voldeed. Feministische theoretici lieten het perspectief los dat alle vrouwen onderdrukt zijn. In de Nederlandse discussie speelde het werk van de Noord Amerikaanse antropologe M.Z. Rosaldo en in het bijzonder haar waarschuwing voor universele theorieën een belangrijke rol (1980: 389-417, 393). Rosaldo wijst in dit verband het zoeken naar de 'oorsprong' van de seksuele asymmetrie af, omdat dit altijd universele constanten veronderstelt.

Mede ten gevolge van wijzigingen in de Nederlandse politieke context (het marxisme dat zo'n belangrijke rol speelde in de Nederlandse feministische theorievorming raakte in diskrediet) raakte het begrip patriarchaat en de idee dat alle vrouwen onderdrukt zijn in onbruik. Tegelijkertijd werden verschillen tussen vrouwen (her)ontdekt. De 'eenheid' van alle vrouwen werd onder andere door zwarte vrouwen ter discussie gesteld. Ook dit maakte een terugkeer naar het 'onderdrukkingsperspectief' onmogelijk (J. Outshoorn, 1989: 13).

Naarmate sociale wetenschappers vrouwenstudies zich onderzoeksmatig meer bezig hielden met de complexiteit van vrouwenlevens bood de 'grand theory van het patriarchaat' haar weinig houvast.

10.2. God als monarch ontmaskerd?

Legitimeert in *Metaphorical Theology* een patriarchale 'mindset' de westerse werkelijkheid, in *Models of God* legitimeert een andere 'mindset' de westerse maatschappelijke werkelijkheid. Beide 'mindsets' bevatten echter overeenkomstige elementen. In *Models* gaat het om een mechanistische wereldvisie, waarin een individualistisch, utilistisch en dualistisch denken overheerst. Ook in deze 'mind-

set' wijst ze één grondtegenstelling aan, waaraan weer andere dualismen en hiërarchische verhoudingen ontspruiten. Dit ontologisch dualisme zet volgens haar aan tot onderdrukking en leidt tot vernietiging van het leven op alle niveaus.

'Wij' leven, aldus McFague, in een tijd, die gekenmerkt wordt door een 'nucleaire holocaust', waarin 'wij' de macht hebben onszelf en andere levensvormen te vernietigen. Naar aanleiding van het veelvuldig gebruik van woorden als 'wij' en 'ons' zij terzijde opgemerkt dat McFague suggereert dat allen in het westen dezelfde macht hebben. Als ze 'deze tijd' in kaart brengt, differentieert ze niet tussen meer en minder machtigen. Het woord 'wij' kan enkel slaan op die meermachtigen in de VS, die beslissingsmacht hebben met betrekking tot nucleaire ontwapening (vergelijk Kaufman 1983: 14).

Het westers christendom heeft volgens McFague een bijdrage geleverd aan de 'mindset' van deze 'tijd' en legitimeert deze visie nog steeds met behulp van één dominant model van God. Dat model voedt volgens haar gevoelens van angst, vervreemding en buitensluiting, verdeeldheid en separatie. McFague schildert deze 'mindset' zo mogelijk nog massiever dan de vorige. De apocalyptische schildering van deze tijd hangt ongetwijfeld samen met het gegeven dat zij van mening is dat de grote sociale problemen, waaronder de 'nucleaire holocaust' veroorzaakt worden door deze 'mindset'. Mijn kritiek op McFague's massieve en unidimensionale wereldbeeld heb ik hierboven reeds verwoord.

10.2.1. God als monarch dominant?

Opvallend is dat in een tijdsbestek van 4 jaar God als monarch de plaats van God als patriarch heeft ingenomen. Niet 'God de patriarchale vader' (1983) maar 'God als monarch' ordent nu (1987) de werkelijkheid hiërarchisch: "The monarchical model draws the patriarch into its orbit" (1987: 66).

Op het eerste gehoor klinkt McFague's claim dat God als monarch dominant is geloofwaardig, als ik het betrek op de berijmde psalmen uit Het Liedboek der Kerken, waaruit menige protestantse gemeente wekelijks zingt (psalm 93, 94, 97, 99). Uit literatuur blijkt echter dat theologen God weliswaar in verband brengen met 'macht' maar niet met de almachtige, absolute monarch, zoals McFague hem afschildert (H.M. Kuitert, 1992; P.B. Suurmond, 1990; I. Carter Heyward, 1982). McFague's theologie werkt op dit punt eerder vertroebelend dan verhelderend. Haar onderbouwing van het dominant zijn van het model van God als monarch en de effecten die ze het model toeschrijft zijn om een aantal redenen niet houdbaar.

In de eerste plaats is de inhoud van het monarchale model een potpourri van associaties bij het woord monarch. De associaties worden vooral gebruikt om het kwalijke van het model te suggereren. Naar inhoud bestaat het uit een niet nader uitgewerkte combinatie van een leenheer en een soevereine monarch, in relatie tot vazallen en gehoorzame en angstige onderdanen; niet bepaald een beeld van een koning zoals dat in huidige, westerse sociale werkelijkheid aan te treffen is.

In de tweede plaats is de historische en theologische onderbouwing zwak. Ze vertekent 'de' theologie om dit model te construeren. Globale verwijzingen naar 'het' Joodse denken, 'het' middeleeuwse christelijke denken en Calvijns benadrukken van Gods soevereiniteit laat McFague als bewijsmateriaal dienen voor de dominantie van dit model in 'de' joods-christelijke traditie. Ook aan 'de' traditionele theologie geeft ze een rol in haar constructie van dit model. Deze theologie zou verouderde beelden van God gebruiken en een 'trionfalistische mythologie van het kruis' leren. McFague maakt een karikatuur van de theologie. Theologie, ook 'de' traditionele, is divers van karakter. Het massieve beeld van 'een triomfalistische christologie' komt niet overeen met de reëel aan te treffen variatie in de theologie (Heyward, 1989; Ruether, 1983; Schüssler Fiorenza, 1983; Sölle, 1967; Wiersinga, 1971).

Het ligt niet voor de hand dat het model van God als monarch in de joods-christelijke traditie en in het huidige 'mainstream christianity' dominant is.

In het eerste en tweede testament is sprake van een grote variatie van beelden van God (M.C.A. Korpel, 1990; V.R. Mollenkott, 1982; N. Schuman, 1981; W. Zimmerli, 1985). Ten onrechte meent McFague dat het monarchale model op Paulus gebaseerd is. Een verwijzing naar het koningschap van God in het eerste testament zou meer op z'n plaats geweest zijn (G. von Rad, 1967: 46-47; W. Zimmerli, 1985: 32, 77 v.v.).

De beslissing van de keizer/kerk leert anders dan McFague suggereert. Jelsma wijst erop dat iedere burger van het Romeinse rijk sinds het eind van de vierde eeuw - bedoeld is het Concilie van Constantinopel in 381 - verplicht was te geloven in de drieënigheid van God (A. Jelsma 1989: 424-426).

McFague's bewijsvoering voor de dominantie van het model is vooral gebaseerd op 'het' theologisch denken in 'het' westen. Ze gaat er ten onrechte vanuit dat het geschreven werk van theologen uit diverse periodes van de kerkgeschiedenis het denken van alle christenen vertegenwoordigt. Wat M. Miles opmerkt over de identificatie van de christelijke traditie met filosofische theologie is hier relevant:

The intellectual tradition of Christianity - the doctrines that summarize the essential ideas of Christian faith, and the philosophical and theological explanations and development of these ideas - has been understood as the primary access to the Christianity of the past. Identification of Christian tradition with philosophical theology, however results in a picture of the past that is both elitist and sexist; Christian intellectuals of the past were usually the most uncharacteristic members of their communities, men, whose social, cultural and educational privilege permitted them the leisure to read and write, to think and discuss. The great majority of historical Christians had a much more pressing and immediate need for the orientation afforded by Christian ideas and practice than for intellectual precision. The exigencies of the lives of Christian laypersons placed stern demands on their religious provisions (1988: 4).

In de derde plaats laat McFague na gebruik te maken van sociaal wetenschappelijk onderzoek om haar hypothese dat dit model van God dominant is en bepaal-

de effecten heeft plausibel te maken. Het is problematisch dat McFague eigenlijk niet precies aangeeft wanneer een model dominant genoemd kan worden. Ze zegt dat een model dominant is, als het een meer permanent karakter draagt, wanneer het wijder verbreid is. Ze geeft niet aan hoe lang een model permanent dient te zijn en hoe ver verspreid moet zijn om dominant genoemd te worden. In *Metaphorical Theology* suggereert ze dat een model van God dominant is wanneer het andere modellen van God buitensluit.

Het is evident dat metaforen/modellen attitudes beïnvloeden. Maar hebben dominante modellen wel eenzelfde effect op alle mensen? Beheersen ze de basisperspectieven van allen op dezelfde wijze (1983: 55)?

McFague's bewijsvoering voor haar stelling dat het model van God als monarch in 'mainstream christianity' dominant is, is zwak. Ter onderbouwing verwijst ze naar opvattingen van twee kleine groepen fundamentalistische christenen ten aanzien van een nucleaire oorlog (Kaufman, 1985). Eén groepering ziet zo'n oorlog als Gods wil (Armageddon). Deze groep heeft een beeld van God als koning, overwinnaar in de strijd. De andere groep ziet God niet als koning maar als almachtige vader die in tijd van oorlog voor zijn kinderen zorgt.

McFague verwijst niet naar onderzoeksresultaten van godsdienstsociologische of godsdienstpsychologische studies waaruit zou kunnen blijken dat het model van God als monarch wijder verbreid is. Ze volstaat met het oproepen van het beeld van God dat naar voren komt in het slotkoor van Händels Messiah en wijst op het gevoel van triomf, vreugde en macht dat door 'ons' heengaat wanneer 'wij' met dit slotkoor meezingen. 'Wij' voelen dat 'onze' God de ware God is, de almachtige Heer en onverslaanbare Koning van het universum en dat maakt ook 'ons' onverslaanbaar (1987: 64-65).

Een reeks verschenen studies wijst echter in een andere richting. Ik noem één studie uit de VS en één uit Nederland. Uit een onderzoek van de godsdienstsocioloog Hart M. Nelsen (1983) naar de beelden die mannen en vrouwen in de VS van God hebben, komt naar voren dat de respondenten meer een ondersteunend beeld van God (Creator, Healer, Friend, Redeemer) onderschrijven dan een instrumenteel beeld van God (Master, King, Judge, Liberator). In dezelfde paper vermeldt hij dat in traditioneel fundamentalistische kringen - met betrekking tot religieuze opvoeding - het beeld van de straffende God, waarmee ouders hun kinderen nog dreigden in 1977 in 1984 vrijwel verdwenen is (1984: 10).

Uit een onderzoek naar Nederlandse katholieken (M. van Hemert, 1985) concludeert N. Schreurs dat zich een verschuiving voordoet in het beeld van God dat mensen hebben. Er is sprake van een vermindering van het aantal mensen:

dat zich God voorstelt als een persoon die van buiten af zich met ieder mens inlaat en die in het leven van individuen, maar ook van de mensheid en de geschiedenis intervineert. Bij katholieken in Nederland is de daling tussen 1966 en 1979 24%: van 60% naar 36%. Naast een daling in het geloof van een persoonlijke God staat een groei van het aantal mensen dat gelooft in God als een

onpersoonlijke hogere macht. Onder katholieken zijn beide groepen nu ongeveer in evenwicht: allebei iets meer dan de groep katholieken die zegt helemaal niet in God te geloven (N. Schreurs, 1989: 16).

Het is waarschijnlijker, dat er in de VS en in Nederland eerder sprake is van een pluriformiteit van metaforen/modellen van God dan van één dominant model van God als monarch zoals McFague veronderstelt. Of het nu om katholieke of gereformeerde vrouwen gaat (Angenent-Vogt, 1985; V.d. Berg e.a., 1985), om pastoraalwerksters (V.d. Horst, 1987) of om academische theologen en/of liturgisten (Berkhof, 1977; De Boer, Dijk e.a., 1985, 1991; Hardesty, 1987; Mollenkott, 1984; Morton, 1983; Schuman, 1985) of vrouwen uit de Vrouw en Geloofbeweging of Women Church (Hooyman, 1988; Ruether, 1985), om vrouwen en mannen uit de kerken of de basisbeweging (Pruim, 1990), telkens blijkt dat er sprake is van een pluriformiteit van metaforen/modellen van God en niet van één model dat andere modellen buitensluit. McFague geeft dat zelf al aan als ze in 1983 en 1987 'nieuwe' modellen van God introduceert.

Tegen de achtergrond van het bovenstaande lijkt de these dat God als monarch dominant is dubieus.

10.2.2. Invloed van het model van God als monarch

Modellen zijn, aldus McFague, metaforen voor God die in een religieuze traditie dominant geworden zijn. Ze hebben gedurende langere tijd de kracht de ervaring van mensen te structureren. Ze hebben affectieve kracht. Ze suggereren manieren om de wereld te verstaan. Het toepassingsbereik van de modellen is volgens McFague groot. Ze omvatten alle dimensies van leven in de wereld (1983: 143).

Modellen worden gevaarlijk, wanneer één model gaat overheersen en mensen het letterlijk verstaan: 'God is vader' of 'God is koning'. Zulke modellen sluiten dan volgens McFague andere manieren om naar de werkelijkheid te kijken, over God te spreken buiten. McFague geeft middels haar voorbeelden de indruk dat een dominant model van God slechts eenduidig geïnterpreteerd kan worden. Vergelijk het voorbeeld dat ze geeft van Sigmund Freuds 'theologie' in *Moses and Monotheism* (1947) en de implicaties die ze toeschrijft aan het dominante model van God als monarch (zie 8.3.). Ten gevolge van het monarchale model wordt hiërarchisch/dualistisch gedacht, gevoeld en gehandeld. De relatie die het model impliceert zet aan tot onderdrukking of maakt mensen passief. Dit model zou de gevoelens, attitudes en basisperspectieven van alle gelovigen in 'het' christelijke westen beïnvloeden. De legitimerende werking van het model is compleet. Op alle mensen heeft het één en dezelfde uitwerking. Ze zijn gehoorzaam, angstig, overheersend of passief. Een grotere reikwijdte en invloed kan een model van God niet hebben.

De vraag is echter of McFague's visie wel plausibel is. Als het model inderdaad aanwezig is, verstaan mensen het letterlijk en gedragen ze zich zo. Gedragen

en voelen alle gelovigen zich zoals McFague doet voorkomen? Zijn de door McFague geschetste hiërarchische/dualistische relaties en de implicaties daarvan 'commongood' en gedragen mensen zich dienovereenkomstig in de - kerkelijke - cultuur? Wordt dit gedrag verwacht, is het cultureel voorgeschreven? Beogen pers en reclame uitsluitend dit effect? Geldt dat ook voor alle romans? Overheerst dit denken, voelen en handelen de leermiddelen in het onderwijs enzovoorts? Bevestigen de alledaagse ervaringen haar omschrijving? En structureert deze ideologie de theologische leerboeken? En, als iemand zich verzet tegen dit gedrag, tegen hiërarchische verhoudingen, krijgt z/hij dan van ieder te horen: 'Zo is het nu eenmaal'?

In de ban van een voor haar gevaarlijk dominant model van God als monarch kent McFague geen variaties in relaties, attitudes of gevoelens. McFague maakt van het dominante model van God als monarch een verkeersbord dat slechts eenduidig geïnterpreteerd kan worden.

10.2.3. Rolmodel, multivalentie en delegitimatie

McFague interpreteert zowel 'God als patriarchale vader' als 'God als monarch' als de expliciete belichamingen van twee mannelijke rollen en de daarbij horende attitudes. De patriarchale vader God interpreteert ze expliciet als belichaming (één expliciete gender-referentie) van de vaderrol. Het model biedt vrouwen geen rolmodel.

God als monarch is de expliciete belichaming van de rol van koning. McFague's redenering is dezelfde als die van Carol P. Christ wanneer ze de Godin aanbiedt als expliciete belichaming van vrouwelijke rollen en attitudes (C.P. Christ, 1979; L.D. Shinn, 1984). Voor deze opvatting maak ik gebruik van de analyse die de godsdienstwetenschapper L.D. Shinn maakte (1984) van de door C.P. Christ uitgewerkte these in haar klassiek geworden artikel "Why Women Need the Goddess" (1979). Ik pas Shinn's analyse toe op het werk van McFague. Evenals C.P. Christ behandelt McFague het godsdienstige symbool (God als vader en God als monarch) als constructie die de menselijke rol bepaalt. Ze reduceert religieuze symbolen tot theologische "signs", tot constructies "which provide for human roles socially and psychologically understood" (L.D. Shinn 1984: 191-193, 198). Het is een beredeneerde projectie die samenvalt met zijn betekenis. Het wordt opgevat als expliciet model voor handelen.

Shinn stelt - en mijns inziens geldt hetzelfde voor McFague - dat Christ zich geen rekenschap geeft van de complexiteit van religieuze symbolen waarbij een 'gender'- beeld of een andere rol, als expliciet "sign" institutioneel of sociaal gebruikt door sommigen, voor anderen een religieus, ethisch, spiritueel symbool kan zijn, zowel voor vrouwen als voor mannen. Shinn beroept zich op Ricoeur ('The Symbol Gives Rise to Thought', in: *Ways of Understanding Religion*, samengesteld door W.H. Capps, New York 1972: 313 - 315), die beargumenteert

dat symbolen, aangezien ze in metaforen geworteld zijn, noodzakelijkerwijs meerduidig moeten zijn:

Recognizing that symbols are found most often in the expressions of poetry, dreams and religion, Ricoeur stresses the "double intentionality" of symbols. Signs and symbols share the common feature of a literal meaning. That is symbols do "signify" or point to explicit meanings that are known. But what sets a symbol apart from a sign is its implicit meaning (what Ricoeur calls the "symbolic meaning") which is only an "opaque glimpse" of the reality to which it points. Ricoeur argues that a symbol is "food for thought" because "it yields its meaning in enigma and not through translation... (...)" Symbols are "the language of the Sacred" because they both tell us something we can conceptualize and yet point to an experienced reality that can be only partially known (Shinn, 1984: 176).

Iedere metafoor, ieder model van God, ook God als koning en vader kan meerduidig, *multivalent* geïnterpreteerd worden. Individuen interpreteren modellen dan ook verschillend. Er is geen algemeen geldend antwoord te geven welke factoren hierbij een rol spelen. Factoren die de interpretatie van een beeld van God of van Jezus kunnen beïnvloeden zijn (M.L. Randour, 1987, 98-104): de ervaringen die een meisje of jongen aan de vader, de moeder opdoet (A. M. Rizzuto, 1979); de religieuze achtergrond (A. Schilder, 1987); de cultuur en de verwerking van de recente geschiedenis (D. Sölle, 1981).

De historica C. Bynum (*Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982) toont overtuigend aan dat Jezus een complex symbool en model is in de ogen van middeleeuwse mannen en vrouwen. Zij dwingt haar lezers 'gender-issues' in de betreffende historische context te zien. Ze vermijdt simplistische veronderstellingen met betrekking tot de rol en functie van gender-correspondentie en verschil in de relaties tussen de godheid en de vrouwelijke of mannelijke gelovige.

Hedendaagse zwarte en witte feministische theologes geven verschillende betekenissen aan Jezus als model (R. Bons-Storm, D. Hazel, 1991). Witte vrouwen, maar niet alle, problematiseren bepaalde christologieën (M. Kalsky/Th. Witvliet 1991; D. Strahm, R. Strobel, 1991). Zwarte theologes stellen Jezus weer centraal in haar theologie (M.A. Oduyoye, 1986).

Ook het model van God als koning kan op vele wijzen geïnterpreteerd worden. Rosemary Ruether wijst (1983: 64-66) op de delegitimerende functie die God als soeverein vorst hebben kan. Volgens haar wordt dit beeld in het Oude en het Nieuwe Testament gebruikt om horigheid van mensen aan menselijke koningen te doorbreken. Niet altijd is ze deze mening toegedaan. In *Womanguides* (1985: 8) blijkt ze God als soeverein vorst univalent te verstaan. Hier bekritiseert ze auteurs van het *Inclusive Language Lectionary* (1987: 12). Ruether verzet zich tegen hun vertaling van het tetragrammaton JHWH met 'SOVEREIGN' (De auteurs stellen voor JHWH en Adonai respectievelijk te vertalen met 'GOD' en 'SOVEREIGN' en 'God' en 'Sovereign', DJJD.). Ruether ziet 'Sovereign' als een geslachtsloos en depersonaliserend beeld, dat de beeldspraak van de absolute vorst verhuult.

Ook het beeld van God als vader kan verschillend geïnterpreteerd worden (*Concilium* 1981-3; W. Kok, W. Klamer e.a., 1985). Verwijzend naar het evangelie van Mattheüs hoofdstuk 23, de verzen 8 en 9, schrijft Elisabeth Schüssler Fiorenza over de delegitimerende functie van het vaderbegrip:

The saying of Jesus uses the "father" name of God not as a legitimization for existing patriarchal power structures in society or church but as a critical subversion of all structures of domination. The "father" God of Jesus makes possible "the sisterhood of men" (M. Daly) by denying any father, and all patriarchy, its right to existence... (1983: 151).

G. Heitink, verwijzend naar H.M.M. Fortmann (1974), benadrukt dat vrouwen en mannen afhankelijk van hun ervaringen met vader en moeder verschillende betekenissen kunnen toekennen aan God. Via beelden van moeder en vader - en andere sleutelfiguren - leren mensen als regel God kennen. Deze beelden vormen het beeld van God, dat later met geloofsvoorstellingen wordt ingevuld (vergelijk Randour, Rizzuto). Heitink:

Die beeldvorming wordt in sterke mate bepaald door sleutelfiguren in de eigen jeugd, vaders en moeders. Deze staan voor gevoelstromen en zijn dus meer dan de biologische ouders. Een autoritaire vader en een claimende moeder kunnen bindingen veroorzaken die een mens niet echt aan gezag en in liefde doen groeien. Ze kunnen doorwerken in de geloofsbeleving, waardoor deze bindingen met een beroep op God bevestigd of gekoesterd worden en het zicht benemen op de God van de Bijbel (G. Heitink, 1990: 77).

Met deze voorbeelden heb ik iets van de complexiteit van modellen van God en hun mogelijke relatie tot de maatschappelijke werkelijkheid laten zien. McFague levert noch de theorie noch het feitenmateriaal, om de univalentie van de zogenaamd dominante modellen van God als patriarchale vader en van God als monarch plausibel te maken. Met haar 'analyse' bewijst ze de theologie geen dienst.

10.3. Noodzaak van het ontwerpen van deeltheorieën

McFague's theologische benadering heeft, zoals hierboven al aangegeven, beperkingen. Deze zijn gegeven met de keuze voor een zó hoog abstractieniveau dat het logisch gezien niet mogelijk is van de algemene uitspraken af te dalen naar problemen in hun historische en structurele contexten. Daarmee ontnemt iemand zich de mogelijkheid de problemen die mensen ervaren aan de orde te stellen.

Theorievorming is in mijn ogen een schakel in de oplossing van concrete problemen in kerk en samenleving. McFague's theorie kan de vraag van vrouwen en mannen hoe adequaat en relevant over God in hun concrete context te spreken niet verder brengen. Haar 'analyse' van het model van God als vader is daarvan een illustratie. Redenerend vanuit de 'grand theory' van het patriarchaat wijst ze het model af, om het vervolgens, gecorrigeerd na toetsing aan het concept van het

koninkrijk toch weer bruikbaar voor alle mensen te verklaren. Deze 'oplossing' ligt op het niveau van algemene uitspraken.

Deze benadering is weinig vruchtbaar, gezien de complexiteit van de relatie tussen modellen van God en de maatschappelijke werkelijkheid en gezien de multivalentie - en in sommige gevallen univalentie - van modellen van God, om een probleem als de relatie tussen het vadermodel van God en de leefwereld van meisjes, vrouwen en jongens en mannen in hun eigen historische en structurele context te bestuderen.

Het lijkt een betere weg om ten aanzien van deze problematiek deeltheorieën te ontwikkelen met behulp waarvan hypothesen geformuleerd kunnen worden met betrekking tot mogelijke samenhangen tussen een model van God en de leefwereld van vrouwen en mannen, toetsbare deeltheorieën die een mogelijke samenhang tussen model van God en andere factoren zoals boven genoemd plausibel maken.

Aanraden of afwijzen van een model van God gaat, als het goed is, samen met nader onderzoek naar betekenissen die vrouwen en mannen aan dat model toekennen, naar de gevarenzones (Fortmann, Heitink) waarin ze daarbij terecht kunnen komen.

McFague's suggestie dat 'vader' een bruikbaar model is zou getoetst moeten worden: voor wie, in welke situatie is het betekenisvol en voor wie niet. Wat roept het op bij wie? Welke elementen uit de culturele context spelen daarin een rol? In wiens belang is dit model? Roept het bij de hoorster of hoorder, afhankelijk van wie het zegt, inderdaad een liefderijke relatie op? Wie kunnen dat zo verstaan?

Zulke vragen veronderstellen geen 'vervreemd bewustzijn' op een ontologisch niveau dat onderdrukking van vrouwen en andere minderheden bij voorbaat aanwezig verklaart. Bij het zoeken naar antwoorden op zulke vragen staan de uitkomsten met betrekking tot effecten van modellen van God niet bij voorbaat meer vast.

Geraadpleegde literatuur

- Angenent-Vogt, M.J., e.a.,
Vrouw en Kerk. Een onderzoek naar de relatie van Nederlandse katholieke vrouwen met de kerk. Uitgevoerd in opdracht van de Katholieke Raad voor Kerken en Samenleving in Nederland, Den Haag, Kaski, 1985 (Rapport no.392).
- McAvoy, J.,
'God-Talk: Three Modern Approaches', in: *Lexington Theological Quarterly*, Vol.22, no.4 October 1987: 106 - 117.
- Berg v.d., A. (e.a.),
Vrouwen in beweging. Een onderzoek naar de relatie tussen emancipatie en de beleving van religieuze symbolen, THU Kampen 1985, 96 p.
- Berger, T.,
'Liturgical Language: Inclusivity and Exclusivity', in: *Studia Liturgica*, Vol.18, 1988 no.2.
- Berger, T.,
'Women and Worship: A Bibliography', in: *Studia Liturgica. An International Ecumenical Review for Liturgical Research and Renewal*, Vol. 19, 1989, no.1: 96-110.
- Berkhof, H.,
Christelijk Geloof, Nijkerk 1977.
- Berlis, A. e.a.
'Samenvatting van Sallie McFague: *Models of God*', bewerkt door K. Broos, *Theaurus*, Drie maandelijks literatuuroverzicht feminisme en theologie, jrg.3 (1989, no. 4) 74-89.
- Biezeveld, K.,
'God als 'moeder', kan dat wel?' *Hervormd Nederland* 13 juli 1991: 34-35.
- Boer, de, E.A., Dijk, D.J.J., en anderen
Vrouw, Taal en Liturgie, Gorinchem 1991.
- Bons-Storm, R.,
'Theologie van Sallie McFague. Zoeken naar een taal voor God en wereld'. In: S. McFague, *Modellen voor God. Nieuwe Theologie voor een bedreigde wereld*, Amersfoort 1990: 9-15.
- Bons-Storm, R.,
'Vrouwenbeweging: gistkerk in de kerken?' in: R. Bons-Storm en D. Vernooij (red.), *Beweging in macht: vrouwenkerk in Nederland?* Kok Kampen 1991: 83-99.
- Brümmer, V.,
'Metaphorical Thinking and systematic theology', in: *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 43e jrg, 3e afl., juli 1989: 213-228.
- Bühl, W.L.,
'Kritik des dyadischen Konfliktmodells', in: W.L. Bühl (hrs), *Konflikte und Konfliktstrategie. Ansätze zu einer soziologischen Konflikttheorie*, München 1973: 16-25.
- Bynum, C.W.,
Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages, Berkeley 1982.
- Bynum, C.W.,
'Introduction: The Complexity of symbols', in: *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, C.W. Bynum e.o. (eds.), Boston 1986: 1-23.
- Christ, C.P.,
'Why Women Need the Goddess: Phenomenological, Psychological and Political Reflections', in: C.P. Christ en J. Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco 1979: 273-287.
- Collins, M.,
'Naming God in Public Prayer', in: *Worship* 1985, vol.59: 291-304.
- Collins, S.,
A Different Heaven and Earth: A Feminist Perspective on Religion, Valley Forge 1974.

- O'Connor, J.,
'Sallie McFague', in: *Religious Studies Review*, Vol.12, no.3/4, July/October 1986: 204-205.
- Daly, M.,
Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation, Boston 1973.
- Davaney, S.G.& Cobb, J.B.Jr.,
'Models of God: Theology for an Ecological Nuclear Age' in: *Religious Studies Review* Vol. 16, No. 1, jan. 1990: 36-42.
- Dijk, D.,e.a.,
'Ik laat u niet gaan tenzij Gij mij zegent. Over de worsteling met God, waarna Hij nieuwe namen krijgt,' in: Dijk, D. e.a. (red.), *Feministisch-Theologische Teksten*, Delft 1985: 76-97.
- Dijk, D.,
'Het beeld van God als gezin; de normatieve orde van het gezin en het spreken tot God in gezinstermen', in: J. Geel (red.), *Moeder de vrouw en God de vader: een moezame relatie. Een bundel opstellen over het gezinsdenken in protestants-christelijk Nederland in de twintigste eeuw*, Amsterdam: VU-Uitgeverij 1987: 97-116.
- Een vrouwvriendelijke liturgie in de Rooms-Katholieke Kerk.*
Advies van de werkgroep 'Vrouw & Kerk', De Katholieke Raad voor Kerk en Samenleving en de Unie Nederlandse Katholieke Vrouwenbeweging aan de Nederlandse bisschoppen. D. Vernooij e.a.. Bericht van Centrum Roucouleur nr. 14, september 1991.
- Es, J.v. ,
'Mijn buurvrouw is een slang', in *Voorlopie*, no.12 1986: 373 - 377.
- McFague, S.,
Speaking in Parables, A Study in Metaphor and Theology, Fortress Press Philadelphia 1975.
- McFague, S.,
Metaphorical Theology, Models of God in Religious Language, SCM Press LTD London 1983.
- McFague, S.,
Models of God, Theology for an Ecological, Nuclear Age, SCM Press LTD London 1987. (*Modellen voor God. Nieuwe Theologie in een bedreigde wereld*. Amersfoort/Leuven De Horstink/Acco 1990. Vertaling Martin Heymans).
- Fischer, B.,
'"Inklusive Sprache" im Gottesdienst. Eine berechtigte Froderung?', in: T. Berger, A. Gerhards, *Liturgie und Frauenfrage. Ein Beitrag zur frauenforschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, Eos Verlag St. Ottilien 1990: 359-369.
- Fortmann, H.M.M.,
Als ziende de onzienlijke, 3b, Hilversum 1974 (2): 399-509.
- Halkes, C.J.M.,
Zoekend naar wat verloren ging, Baarn 1984: 51-84.
- Halkes, C.J.M.,
'Humanity Re-imagined: New Directions in Feminist Theological Anthropology', in: U. King (ed.), *Liberating Women. New Theological Directions*. 2-6 sept. 1991. Conference Reader, Bristol 1991: 75-93.
- Hardesty, N.,
Inclusive Language in the Church, Atlanta 1987.
- Häring, H.,
'Eerlijk voor God?' in: *Tijdschrift voor Theologie*, 31e jrg. 1991, juli-sept., no.3: 306 e.v.
- Harskamp, A. v.,
'Het experiment van Sallie McFague. Een eerste evaluatie', in: *Wending*, jrg.44 sept. 1989 no.4: 220-226.
- Hazel, D.,
'Womanistische theologie en 'vrouwenkerk'', in: R. Bons-Storm en D. Vernooij, *Beweging in macht: vrouwenkerk in Nederland?*, Kok Kampen 1991: 33-48.

- Heijst, A. v. en Klijn, T.,
'Modellen voor God', in: *Mara, Tijdschrift voor Feminisme en Theologie*, sept. 1991, jrg.5 no.1: 24-31.
- Heitink, G.,
'Geloof en geestelijke gezondheid', in: G. Heitink en J. Veenhof (red.), *Heil, heling, gezondheid*, 's-Gravenhage 1990: 70-83.
- Hemert, M. v.,
'Beelden van God, Jezus en de kerk. Over de invloed van pastorale scholen', in: *Katholiek Nederland na 1945*, C. Stouthard e.a., Baarn 1985: 51-70.
- Hendrika, J.,
Emancipatie. Relaties tussen minoriteit en dominant, Alphen aan de Rijn 1981.
- Heyward, I.C.,
The Redemption of God. A Theology of Mutual Relation, 1982
- idem,
Speaking of Christ. A Lesbian Feminist Voice, New York 1989.
- Honders, C.,
Liturgie. Barsten en breuken, Kampen 1988.
- Hooyma, H., e.a.,
In zusterschap, Teksten van vrouwen wereldwijd verzameld, Voorburg 1988.
- Hopkins, J.M.,
The Understanding of History in English-Speaking Western Christian Feminist Theology, Ph.D.thesis University of Bristol, september 1988.
- Hopkins, J.M.,
'Nieuwe Godsbeelden. Het experiment van Sallie McFague', in: *Wending*, jrg. 44 sept. 1989 no.4.
- Horst v.d., C.,
Zij(n), soms even... De waardering van een groep pastoraal werkers voor vier typen spreken over God bij feministisch theologen, Nijmegen - Beverwijk, 1987 121 p.
An Inclusive-Language Lectionary. Readings for Year B, Revised Edition, New York 1987.
- Jacobs, C.,
Taal...Taal? Doet het er toe?, Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme Utrecht 1991.
- Jansen, M.,
Naar God talen. Sallie McFague en Rosemary Ruether, VU Amsterdam 1986.
- idem,
'Een stuk onzin', in: *Voorlopig*, (Hervormd Nederland) november 1988: 6-7.
- Jelma, A.,
'Succes en Zegen. Het godsbeeld van de Drieënige in verkeerde handen', in: *Tijdschrift voor Geestelijk Leven*, 45e jrg., nr.4, juli-aug 1989.
- Kalsky, M.,
'Elkaar tot spreken horen', in: M. Kalsky/T. Witvliet (red.), *De gewonde genezer. Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*, Ten Have Baarn 1991.
- Kaufman, G.D.,
'Nuclear Eschatology and the Study of Religion', in: *Journal of the American Academy of Religion*, LI/1, 5 /1983: 3-14.
- Kaufman, G.D.,
Theology for a Nuclear Age, Philadelphia 1985.
- Keller, C.,
'The Step beyond Metaphor', in: *Christianity and Crisis*, November 9, 1987: 386-388.
- Klamer, W., Kok, W. e.a.,
Gij zult niemand op aarde uw vader noemen. Over bevrijding, Leefstructuren, Theologie, 2

- delen, VTM Amersfoort 1985
- Köhler, H. e.a.,
Gerechte Sprache in Gottesdienst und Kirche, Frankfurt 1987.
- Komter, A.,
De macht van de vanzelfsprekendheid. Relaties tussen mannen en vrouwen, 1985 's-Gravenhage.
- Korpel, M.C.A.,
A Rift in the Clouds. Ugarit and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster 1990.
- Kosterman, A.,
'Spreken in beelden. Sallie McFague over metaforische theologie', in: *Verbum*, jrg. 56, no.6, 1989: 105-108.
- Kuitert, H.M.,
Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening, Baarn 1992: 54-61.
- Lambert, J.,
'An F Factor? The New Testament in Some, White, Feminist, Christian, Theological Constructions', in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol.1, no.2, Fall 1985.
- Lieber, H.J.,
'Filosofie, sociologie en maatschappij', in: J.K.M. Gevers, H. Wallenburg (red.), *Sociologie als wetenschap van de maatschappij, Teksten sociologie Deel 2*, Meppel 1971: 12-34.
- Miles, M.R.,
The Image and Practice of Holiness. A Critique of the Classic Manuals of Devotion, London 1988.
- Mollenkott, V.R.,
The Divine Feminine. The Biblical Imagery of God as Female, New York 1984.
- Morley, J.,
All Desires Known, London 1988.
- Morton, N.,
The Journey is Home, Boston 1985.
- Nelsen, Hart M.,
'Changing Imagery of God in the United States: Implications for Morality?', paper 1984, 17 p.
- Nicholls, D.,
'Images of God and the State: Political Analogy and Religious Discourse', in: *Theological Studies*, Vol.42 1981: 195-215.
- Oduyoye, M.A.,
Hearing and Knowing. Theological Reflections on Christianity in Africa, New York 1986: 98-109.
- Outaahoorn, J.,
Een irriterend onderwerp. Verschuivende conceptualisering van het sekseverschil, Nijmegen 1989.
- Papavoine, M.,
'De beelden-schokkende theologie van Nelle Morton', in: D. Croonenberg en R. van der Zwan (red.), *Theologie van overzee. Zeven portretten van Angelsaksische theologen*, Callenbach Nijkerk 1988: 76-92.
- Procter-Smith, M.,
In Her Own Rite. Constructing Feminist Liturgical Tradition, Abingdon Press Nashville 1990.
- Pruim, E. (red.),
Kort Credo, 150 geloofsbelijdenissen bij de tijd, 's-Gravenhage 1990.
- Rad, G. von,
Old Testament Theology, New York 1967.
- Randour, M.L.,

- Women's Psyche, Women's Spirit, The Reality of Relationships*, New York 1987.
- Rizzuto, A.M.,
The Birth of the Living God. A Psycho-analytic Study, Chicago 1979.
- Roll, S.,
'Language and Justice in the Liturgy', in: *Questions Liturgiques, Studies in Liturgy* Vol. 73-1992/1-2: 66-81.
- Rosaldo, M.Z.,
'The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding', in: *Signs: Journal for Culture and Society*, 1980, jrg.5, no.3: 389-417, 393.
- Rubin, G.,
'The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex', in: R.R. Raiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women*, New York 1975: 157-211.
- Ruether, R.R.,
Liberation Theology. Human Hope Confronts Christian History and American Power, New York 1972.
- Ruether, R.R.,
'Motherearth and the Megamachine', in: Christ, C.P., Plaskow, J. (eds.), *Womanspirit Rising*, New York 1979: 43-53.
- idem,
Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology, Beacon Press Boston 1983.
- idem,
New Woman, New Earth, Sexist Ideologies and Human Liberation, New York 1975.
- idem,
Womanguides, Readings toward a Feminist Theology, Beacon Press Boston 1985.
- Schilder, A.,
Hulpeloos maar schuldig. Het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie, Kampen 1987.
- Schreurs, N.,
'Emigreert God uit de kerk?', in: *Kohelet*, april 1989: 16-20.
- Schuman, N.A.,
'Pluraliteit binnen het Oude Testament. Vreedzame coëxistentie en konflikt', in: J. Vlijm (eindred.), *Geloofsmanieren. Studies over pluraliteit in de kerk*, Kampen 1981.
- Schuman, N.,
Wij zijn de eersten niet, Delft 1985.
- Schüssler Fiorenza, E.,
In Memory of Her. A Feminist Theological Construction of Christian Origins, New York 1983.
- Shinn, L.D.,
'The Goddess: Theological Sign or Religious Symbol?', in: *Mumen. International Review for the History of Religions*, Vol. XXXI Fasc.2 (dec.1984): 175-198.
- Sölle, D.,
'Vader, macht en barbaarsheid', in: *God een 'Vader'?*, in: *Concilium*, 1981 - 3: 71-78.
- Sölle, D.,
Christ the Representative: An Essay in Theology After "The Death of God", London 1967.
- Sölle, D.,
'Liberating Our God-Talk: From Authoritarian Otherness to Mystical Inwardness', in: U. King (ed.), *Liberating Women. New Theological Directions*, Bristol 1991: 40-52.
- Soskice, J.M.,
Metaphor and Religious Language, Oxford 1987.
- Strahm, D., e.a.,
Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht, Fribourg 1991.

- Suurmond, P.B.,
God is machtig maar hoe?, Baarn 1990
- Wieringa, H.,
De verzoening in de theologische discussie, Kampen 1971.
- Wren, B.,
What Language Shall I Borrow? God-Talk in Worship: A Male Response to Feminist Theology, SCM Press London 1989.
- Zimmerli, W.,
Grundriss der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1985.