

## HET VROUWELIJKE LICHAAM ALS IMAGO DEI EEN PLEIDOOI VOOR EEN HERNIEUWDE THEOLOGIE VAN HET SYMBOOL

In het Westen zijn er vermoedelijk inmiddels meer mensen die de naam 'Madonna' associëren met de popster dan met de moeder des Heren. Madonna, de popster, was één van de eerste artiesten die via het medium van de videoclip haar uiterlijk als integraal onderdeel van haar artieste-zijn beschouwde. Bij elke nieuwe cd hoorde een nieuw image: een nieuwe 'look' en nieuwe muziek gingen hand in hand. Door haar naam en haar uitdagende erotische kleding (erg rode, grote volle lippen, lingerie als bovenkleding, laarzen, crucifix en rozenkrans als sieraden) verbond ze (vrouwelijke) erotiek en religie met elkaar. In een paar hits uit de jaren '80 ('Papa don't preach', 'Like a Prayer', 'Like a Virgin') maakt ze deze verbinding expliciet, maar in haar hele uiterlijke bestaan wordt deze verbinding impliciet gelegd. Tot de naam van haar dochter (Lourdes) toe.<sup>1</sup>

Madonna gebruikt haar uiterlijk, haar lichaam en haar kleding om een bepaald image te creëren, zoveel is duidelijk. Maar gebruikt zij haar lichaam en daarmee misschien haar seksualiteit ook als symbool? Kan iemand haar eigen lichaam als symbool gebruiken? En als dat zo is, is mode, als uitdrukking van een code die kleding altijd minstens impliciet overbrengt, dan ook symbolisch?

Een symbool is een concreet object dat verwijst naar iets buiten zichzelf, maar heeft daar, door zijn concreetheid, ook in zekere zin deel aan. Dit in tegenstelling tot een teken dat slechts verwijst naar wat het bedoelt te zeggen en geen deel heeft aan datgene waarnaar het verwijst. In dit artikel wil ik de theologische symboolopvatting van Karl Rahner verbinden met de vraag of het menselijk lichaam als symbool van God of het goddelijke/heilige kan fungeren. Meer specifiek wil ik via observaties over mode en imago, onder andere met behulp van Georges Bataille, nagaan in hoeverre het vrouwelijke lichaam en haar seksualiteit symbool van God kan zijn.

---

<sup>1</sup> In feministische kring is veel over Madonna geschreven. Grietje Dresen geeft literatuurverwijzingen in haar interessante artikel 'Van Madonna tot Madonna, of: het ideaal van de onbevleete vrouw', in: G. Dresen, *Is dit mijn lichaam? Visioenen van het volmaakte lichaam in katholieke moraal en mystiek*, Nijmegen: Valkhof pers 1998, 61-82.

## SYMBOOL EN MODE

Wat is mode? Mode, als uiting van een bepaalde groep, kan per definitie pas bestaan in een min of meer klassenloze maatschappij. Bovendien moeten de middelen van bestaan zodanig zijn dat er geld besteed kan worden aan het uiterlijk. In standenmaatschappijen of ontwikkelingslanden wordt door de sociale omgeving of de beschikbare middelen bepaald hoe iemand eruitziet. In zekere zin is dat in 'het vrije Westen' ook nog het geval, zie bijvoorbeeld de metamorfose van Maxima, de verloofde van kroonprins Willem Alexander.<sup>2</sup> Maar misschien is Maxima juist wel een goed voorbeeld van iemand die laat zien dat mode een taal is die sociaal is, maar ook theatraal. Mode is geen taal die zichzelf overbodig maakt door iets anders betekenis te geven, maar mode is zelf deel van wat het zegt.<sup>3</sup> Waarmee gezegd is dat mode gezien kan worden als het moderne symbool bij uitstek.

Mode geeft mensen veiligheid. Door je volgens een bepaalde code te kleden, zeg je dat je bij een bepaalde groep hoort. Het individu gaat op in de massa door zich te kleden zoals men zich kleedt. Omdat mensen gewend zijn zich volgens bepaalde codes te kleden, op te maken en zelfs te bewegen, vallen bijvoorbeeld Nederlanders in Italië meteen op. Niet alleen door hun lengte, maar vooral door hun kleding, oogopslag en houding. De Nederlandse mores en de Nederlandse mode zijn anders dan de Italiaanse. Vanzelfsprekend is mode meer groeps- dan nationaliteitsgebonden. Bankmannen dragen grijs krijtstreep, verzekeringsmannen blauw doublebreasted, bankdames grijze en blauwe mantelpakken, kapsters veel kleuren en studenten spijkerbroeken en T-shirts.

Door je volgens een bepaalde mode - of eerder kledingcode - te kleden, geef je dus aan bij een bepaalde groep te (willen) horen. Tegelijkertijd is mode juist een zeer individuele uitdrukkingvorm. Mode wordt zelfs als een vorm van kunst gezien, getuige de tentoonstellingen in verschillende musea.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Dit artikel is in december 2001 geschreven. Inmiddels kennen we prinses Maxima, de vrouw van kroonprins Willem-Alexander.

<sup>3</sup> Vgl. J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death* (vert. door I. Hamilton Grant, met een introductie van M. Gane, van *L'échange symbolique et la mort*, Paris: Editions Galimard 1976), London: Sage Publications 1993, 94: 'Fashion, like language, is aimed from the outset at the social (the dandy, in his provocative solitude, is the *a contrario* proof of this). But, as opposed to language, which aims for meaning [*sens*] and effaces itself before it, fashion aims for a theatrical sociality, and delights in itself'.

<sup>4</sup> In het Groninger museum was er in de winter van 1997/8 al een tentoonstelling met kleding van de ontwerper Azzedine Alaïa. In de zomer van 2001 zijn er zowel in het Museum voor Hedendaagse Kunst in Antwerpen, als in het Museum für angewandte Kunst in Keulen, tentoonstellingen waarin kleding centraal staat. In Antwerpen *Mutilate? Vermink*, in Keulen *Untragbar. Mode als Skulptur*.

Maar op het moment dat mode in het museum komt, gebeurt er iets vreemds. Het gewone wordt ongewoon. De dagelijkse kleding wordt een kunstvoorwerp. Het lichaam onttrekt zich aan de kleding, de kleding wordt levenloos en (dus?) ondraagbaar. Zonder lichaam kan kleding niet meer communiceren, of in elk geval niet meer speels communiceren. De mode in het museum wordt eenduidige taal, een plaatje in plaats van een levensvorm. In de tentoonstelling met werk van Azzedine Alaïa in het Groninger Museum werd dat heel duidelijk. Alaïa maakt, als alle couturiers, kleding als ode aan het vrouwelijke lichaam.<sup>5</sup> Het lichaam is voor hem uitgangspunt voor alle mode. Dit moet vrij letterlijk genomen worden: hij drapeert en speldt stoffen direct op het lichaam voordat hij werkelijk met een patroon aan de slag gaat. Het paradoxale is dat de vrouw die op deze manier gekleed wordt in een wandelende sculptuur verandert. Idealiter geeft de stof met elke beweging mee en zit nooit in de weg. Het kan ook voorkomen dat de jurk het de vrouw onmogelijk maakt te bewegen. Het lichaam is het uitgangspunt, maar de geklede vrouw kan met deze kleding tot wandelend kunstvoorwerp worden. In de tentoonstelling werd dat duidelijk, doordat daar kledingstukken zonder lichamen te zien waren. Die kleding leek, zo 'los', zelfs zonder paspop, zelf wel beziel. Het plaatje, de jurk zelf was, ook zonder de vrouw die het droeg, levend. De stof leek beziel doordat het lichaam, dat er niet meer door bedekt werd, er in zekere zin nog deel van uit maakte doordat de jurk zonder dat lichaam niet gemaakt had kunnen worden. Verderop in dit artikel kom ik terug op de verhouding tussen het lichaam en kleding als de strip-act aan de orde is.

Kleding bedekt ons lichaam en mode maakt kleding tot uiting van iemands identiteit. Doordat ik met wat ik aan heb iets uitdruk, ben ik in zekere zin iemand anders als ik iets anders aanheb. Met behulp van kleding kan ik dus verschillende rollen aannemen. Zoals gezegd is kleding vaak een uiting van sociale klasse, economische welstand, religieuze status en sekse. In veel maatschappijen zijn deze elementen ruim voldoende om te bepalen wat iemand hoort te dragen en wat niet (burqa of monnikspij, pumps of ingebonden voeten). Maar mode doet meer dan ons lichaam bedekken. Mode symboliseert het verlangen om steeds nieuw, steeds hip, steeds 'bij de tijd' te zijn. Dit verlangen maakt duidelijk dat wij in het Westen inmiddels niet alleen God en de wereld als middelpunt van de kosmos verloren hebben, maar dat ons eigen lichaam ook niet meer 'van ons' is. Ons lichaam heeft zijn eigen wetten die zich aan onze persoonlijke wil onttrekken. Dit machteloze gevoel dat mijn lichaam zich niet door mijn wil laat regeren, wordt nog vele malen versterkt door technologische uitvindingen als

---

<sup>5</sup> Over Alaïa zie de *Groninger Museumkrant* 10 (1997) 4.

cyberspace, genetische manipulatie en nanotechnologie. Deze hebben ons beroofd van het idee waar we lang een beetje houvast aan hadden, het idee dat onze 'natuurlijkheid' in de kern onaantastbaar was.<sup>6</sup> Anna Tilroe is van mening dat het de mode typeert dat ze de onzekerheid rondom het lichaam niet dramatisch opvat, maar juist speels omzet in nieuwe ideeën van schoonheid. Het lichaam, ons eigen lichaam, kan doordat het zelf manipuleerbaar geworden is, gebruikt worden om uit te drukken wie en wat we op een bepaald moment willen zijn. We kunnen, kortom, ons eigen lichaam als symbool gebruiken.

Is ons lichaam een plaatje dat we naar geloven in kunnen kleuren of kan het inderdaad een symbool zijn? Kan ons lichaam zelfs symbool van God of het heilige zijn? Kan ons lichaam, met andere woorden, sacrament zijn? Een symbool heeft deel aan wat het symboliseert. Als het lichaam niet meer is dan een plaatje dat naar geloven gemanipuleerd kan worden, kan het geen symbool van God zijn. Om iets van het heilige present te kunnen stellen moet een symbool zelf wel iets zijn. Maar wat moet het zijn? Kan ons lichaam dat ook zijn?

#### RAHNERS THEOLOGIE VAN HET SYMBOOL

In een artikel uit 1959 schrijft Karl Rahner over de theologie van het symbool.<sup>7</sup> Dit complexe en gecomprimeerde artikel kan gezien worden als een kerntekst van Rahners theologie. In dit artikel wordt duidelijk hoe Rahner zijn kenleer, ontologie en theologie verbindt.

Voor Rahner is kennis altijd ook zintuiglijke kennis. Kennis, zegt hij Kant na, kan niet anders dan door de verbinding van zintuiglijke indrukken met het verstand tot stand komen. Volgens Rahner kan kennis ontstaan nadat mensen zich opengesteld hebben voor alle mogelijke ervaringen. Dat openstellen moet zich wel op iets richten, waardoor Rahner dit de *Vorgriff* noemt. Door 'vooruit te grijpen' opent een mens de horizon binnen welke hij kan kennen. Alle menselijke kennis komt zo tot stand door een beweging naar buiten. Deze beweging moet in Rahners optiek wel gericht zijn op het zijn zelf, omdat kennis anders alleen kennis van datgene waarop de mens gericht is kan zijn en iemand dan geen andere kennis meer kan verwerven. Het kenvermogen zou anders als het ware vol zijn op het moment dat datgene waarop het gericht is gekend wordt. Rahner stelt daarom dat, in het

---

<sup>6</sup> Vgl. A. Tilroe 'Mode verovert de musea' in het 'Cultureel Supplement', *NRC Handelsblad* 17/8/01, 1.

<sup>7</sup> K. Rahner, 'Zur Theologie des Symbols', *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger 1960, 275-311 [Hierna: Rahner 1960]

zich richten op iets buiten zichzelf, de mens altijd al op het absolute zijn gericht is. Dit absolute zijn identificeert hij met God.<sup>8</sup>

In zijn symbooltheologie wordt duidelijker waarom Rahner datgene waarop mensen zich richten als ze kennis willen verwerven met God identificeert. Alles wat bestaat is, volgens Rahner, noodzakelijk symbolisch, omdat het zich 'uitdrukt' om zijn eigen wezen te vinden. Zoals de mens zich op iets buiten zichzelf richt om tot zichzelf te komen, zo drukt de ziel zich uit in het lichaam. Het lichaam is symbool van de ziel omdat de ziel zich uitdrukt in de materialiteit van het lichaam.<sup>9</sup> Lichaam en ziel, zintuiglijkheid en intellect, zijn geen onafhankelijk van elkaar functionerende vermogens. Als de mens een symbolisch wezen is, moet er een oorspronkelijke eenheid van zintuiglijkheid en intellect bestaan, want eenheid is het stichtend principe van het vele. Als het ene zich immers uit wil drukken, kan dat alleen in iets anders dan zichzelf, waardoor pluraliteit een gegeven is. In de mens is het oordelend vermogen de oorspronkelijke eenheid. Het oordelend vermogen is het vermogen om te verbinden en te onderscheiden. Omdat de geest zich in het lichaam uitdrukt, kan de mens kennis 'in de geest' krijgen door zintuiglijke indrukken. Rahner noemt dit de eenheid van zintuiglijkheid en intellect. De absolute eenheid van zintuiglijkheid en intellect, van denken en zijn, is God.

Anders dan bij Kant, bij wie door de eenheid van het 'ik denk' de verbinding tussen zintuiglijkheid en verstand mogelijk is, fungeert bij Rahner de symboolwerkelijkheid als de verbindende instantie tussen het kenvermogen en het gekende. Het symbool is voor Rahner het ene dat per definitie pluraal is. Een betekenisvolle eenheid kan volgens Rahner alleen bestaan als verenigde pluraliteit.<sup>10</sup> Dit inzicht kan met zijn kentheorie geïllustreerd worden. Volgens Rahner is een mens 'bij-zich-zijn'. Dit bij-zich-zijnde wezen kan kennis verwerven door zich naar buiten, uiteindelijk naar God als absolute, te richten. Kennis is echter pas kennis van de bij-zich-zijnde mens als de beweging naar buiten ook weer terug gekomen is. Om tot eenheid te komen is pluraliteit vereist. Het symbool is voor Rahner datgene wat bij uitstek duidelijk maakt dat eenheid uit veelheid bestaat.

Rahner ziet het lichaam als symbool van de geest. De geest drukt zich in het lichaam uit. Dat wil niet zeggen dat de geest apart van het lichaam zou

---

<sup>8</sup> Rahners 'kentheorie' wordt het duidelijkst gearticuleerd in: K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Kösel-Pustet 1941, 27-54 en 79-81. Zie ook D. Berendsen, *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van geloof volgens Karl Rahner, Gerhard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en George Lindbeck*, Kampen: Kok 2001.

<sup>9</sup> Rahner 1960, 305.

<sup>10</sup> Rahner 1960, 283.

bestaan en zich via het lichaam laat kennen. Het lichaam maakt het de geest juist mogelijk om te verschijnen. Zonder het lichaam zou de geest zichzelf niet kunnen voltrekken. Elk deel is alleen vanuit het geheel te begrijpen en het geheel alleen in z'n onderdelen. Dit geldt ook voor het bezielde menselijk lichaam.<sup>11</sup> Zoals het menselijk lichaam symbool van de geest is, zo is Christus symbool van God, omdat God zich in het lichaam van Christus uitdrukt. De menselijke geest drukt zich in een lichaam uit om te kunnen kennen. Zonder lichaam is zintuiglijke kennis niet mogelijk. Als God zich dan in een lichaam uitdrukt om zich door mensen te laten kennen, is die menswording van God de hoogst mogelijke voltrekking van de menselijke werkelijkheid.<sup>12</sup> De mens geworden God, Christus, is daarmee het symbool bij uitstek geworden. De incarnatie is zo de radicaalste uiting van de oorspronkelijke gerichtheid van mensen op God.<sup>13</sup>

In zijn symbooltheologie verbindt Rahner ontologie, epistemologie en christelijke theologie. In zijn kentheorie verbindt hij kenleer en christelijke theologie al met elkaar door te stellen dat een mens in de kenbeweging zich altijd richt op God als het absolute. Door het symbool als het midden tussen het kenvermogen en het gekende te stellen, is kennis voor Rahner ook altijd verbonden met het concrete bestaan. Het symbool is immers zowel concreet als abstract, het heeft deel aan hetgeen waarnaar het verwijst door zijn concreetheid. Een belangrijk kenmerk van een symbool is volgens Rahner dat het ene altijd meerduidig is. Dat ene is bovendien altijd concreet en verwijst, doordat het meerduidig is, naar een werkelijkheid die het zelf niet is. Doordat Rahner met zijn symbooltheologie zijn kenleer fundeert, en doordat de hele werkelijkheid als symboolwerkelijkheid naar God verwijst, is Rahners religietheorie van meet af aan christelijke theologie. Zijn hele denken, van ontologie tot kenleer, is christelijk geïnspireerd. Daardoor ziet Rahner andere godsdiensten altijd vanuit zijn eigen christelijke perspectief.

De Franse theoloog L.M. Chauvet gaat verder op dit spoor door te stellen dat het lichaam de plaats van de liturgie is. Rituelen, de liturgie dus ook, hebben het lichaam nodig. In de liturgie kan men zien dat in de communicatie met God, waar liturgie op gericht is, het meest spirituele via

---

<sup>11</sup> Rahner 1960, 306-307.

<sup>12</sup> K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg: Herder 1976, 216.

<sup>13</sup> W. W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie: Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan*, Frankfurt am Main: Peter Lang 1990, 94. Zie ook Berendsen, *Waarom geloven mensen?*, 49.

het meest lichamelijke plaatsvindt.<sup>14</sup> Volgens hem raakt een symbool aan wat het meest reëel is in de wereld en laat dat tot zijn waarheid komen. Tegelijkertijd is het symbool de getuige van de lege plaats van het andere of de ander.<sup>15</sup> Doordat het symbool deel heeft aan wat het niet is maar waarnaar het verwijst, is het getuige van de afwezigheid van dat andere. Volgens Chauvet is het symbool een meer geëigende manier dan metafysica om de waardering voor het aardse in de theologie uit te drukken, omdat het symbool deel heeft aan beide werelden. Net als met taal wordt er in symbolen meer gezegd dan de concrete letters of de concrete attributen, maar anders dan taal zijn symbolen ook fysiek. Doordat een symbool fysiek is, doordat het een gewoon concreet ding is - brood of wijn, water of olie - kan Chauvet zeggen dat een symbool pas betekenis krijgt door zijn omgeving en dat de elementen pas betekenis krijgen vanuit de relaties die ze met elkaar onderhouden.<sup>16</sup> De realiteit van het geloof wordt, bijvoorbeeld in de christelijke liturgie, uitgedrukt in de concrete sacramenten die present stellen wat op een andere manier niet aanwezig kan zijn. Daarmee is geloof verbonden met de concrete werkelijkheid waarin wij leven. Sterker nog, het geloof wordt door lichamelijkheid bemiddeld.<sup>17</sup> De symbolen geven onze werkelijkheid een dimensie die zich opent en ons nieuwe perspectieven geeft.<sup>18</sup>

Rahner en Chauvet zien de lichamelijkheid van geloof dus in de sacramentsleer. Het lichaam is zo de plaats waar het ritueel plaatsheeft en bemiddelt op die manier geloof. In zekere zin is het lichaam zo symbool van God. Geloof en lichaam worden hier verbonden, en lichamelijkheid is zelfs een voorwaarde voor geloof. Toch blijft de verbinding iets uiterlijks houden. Waarschijnlijk komt dat doordat het lichamelijke weliswaar de plaats is waar het ritueel plaatsvindt, maar het 'echte' religieuze waar het om gaat blijft buiten. Het ritueel roept geloof op. Chauvet zegt zelfs dat het heilige pas kan

---

<sup>14</sup> L. M. Chauvet, *Symbol and Sacrament: A Sacramental Reinterpretation of Christian Existence* (vert. door P. Madigan en M. Beaumont van *Symbole et Sacrement: Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris: Les Éditions du Cerf 1987), Collegeville Minnesota: The Liturgical Press 1995, 355: 'Here, as we can see, what is most "spiritual" in our communication with God, which by its very nature the liturgy aims at, happens in the mediation of what is most "corporeal".'

<sup>15</sup> Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 117-118.

<sup>16</sup> Chauvet, 'De liturgie in haar symbolische ruimte', *Concilium* 3 (1995) 41.

<sup>17</sup> Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 376: 'The fact that there are sacraments leads us to say that *corporality is the very mediation where faith takes on flesh* and makes real the truth that inhabits it' (cursivering Chauvet).

<sup>18</sup> Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 442; Berendsen, *Waarom geloven mensen?*, 190-192.

ontstaan door de rite.<sup>19</sup> Het heilige ontstaat door de rite en het symbool heeft deel aan het heilige.<sup>20</sup> Het symbool maakt het mogelijk dat het heilige in de wereld aanwezig is. Het lichaam is in zekere zin symbool van God, doordat het lichaam de plaats is waar het ritueel gebeurt en waardoor geloof bemiddeld wordt. Toch zou noch Rahner, noch Chauvet het eens zijn met mijn stelling dat het menselijk en met name het vrouwelijke lichaam *imago Dei* kan zijn. Zij zullen eerder zeggen dat onze lichamelijkheid een voorwaarde voor het geloof is, omdat geloof door de rite bemiddeld wordt. Het concrete seksuele lichaam zelf is echter niet direct beeld van God.

#### BATAILLE: HEILIGE EROTIËK

Een denker die niet alleen religie en lichamelijkheid, maar ook religie en seksualiteit fundamenteel probeert te verbinden is Georges Bataille. Hij ziet religie, seksualiteit, geweld en dood zelfs op hetzelfde niveau. Bataille gaat ervan uit dat de heilige en de wellusteling in ieder mens iets met elkaar gemeen hebben. Het zintuiglijke en lichamelijke is bij hem niet beperkt tot het denken over het uiterlijk en hoe het kenvermogen en zintuiglijkheid met elkaar samenhangen. Hij gaat veel verder. Hij zoekt 'een standpunt van waaruit de eenheid van de menselijke geest duidelijk naar voren komt.'<sup>21</sup> Hij is van mening dat hij daarmee iets anders doet dan wat de wetenschap doet, want in de wetenschap worden afzonderlijke problemen bestudeerd. De beoogde eenheid van de menselijke geest vindt Bataille in de erotiek.

Bataille onderscheidt de wereld van de arbeid en de wereld van het geweld. De wereld van de arbeid is de ordelijke wereld. Daartegenover staat de wereld van het geweld, dat is de wanorde. De wereld van de wanorde noemt hij het Kwaad. Dat kwaad is alles wat de orde aantast, alles wat de gewone gang van zaken verstoort. Dit kwaad nu brengt mensen in contact met het Heilige, want het heilige is datgene wat verboden is. Het heilige is door verboden afgeschermd van het alledaagse en kan alleen bereikt worden door de geboden te overtreden. De wereld van de arbeid en het verstand staat dus tegenover de wereld van het geweld. De wereld van de arbeid en het

<sup>19</sup> Chauvet, *Symbol and Sacrament*, 370: 'The sacred does not explain the rite; the rite instates the holy'.

<sup>20</sup> Voor een soortgelijke visie waarin sacramentaliteit gezien wordt als het inzicht dat de hele schepping heilig is en dus sporen van God in deze wereld gevonden kunnen worden, zie M. de Haardt, 'Opgraven en vormgeven, alledaagse sacramentaliteit', in: A. Berlis, S. van Erp, A. Lascaris, *Overgeleverd aan de toekomst: Christelijke traditie in een na-traditionele tijd*, Zoetermeer: Meinema 2001, vooral 69-75.

<sup>21</sup> G. Bataille, *De Erotiek* (vert. door J. Versteeg van: L'Erotisme, Parijs: Editions de Minuit 1957), Amsterdam: Arena 1994, 10. [Hierna: Bataille 1994]



verstand is de basis van het reguliere menselijk bestaan. Wil arbeid tot productiviteit leiden, dan vereist dit dat mensen zich niet te buiten gaan aan de krachten van het geweld. Vandaar dat de menselijke gemeenschap, die een groot deel van haar tijd aan arbeid wijdt, bepaald wordt door verboden.<sup>22</sup> Maar de natuur zelf is gewelddadig en al zijn mensen redelijke wezens geworden, toch kunnen ze opnieuw in de greep van het geweld raken. Dit is dan niet meer het natuurlijke geweld, maar het geweld van een redelijk wezen dat probeerde te gehoorzamen, maar bezwijkt voor de kracht die hij in zichzelf niet tot redelijke proporties heeft weten terug te brengen.<sup>23</sup> In de wereld van de arbeid wordt, kortom, door de verboden het geweld buitengesloten.

De dood als gewelddadig einde van het leven is bij uitstek een verstoring van de orde van de arbeid. Daarom lopen mensen ervoor weg. Tegelijkertijd gaat er van de dood iets angstaanjagends uit dat ons fascineert en in opperste verwarring brengt.<sup>24</sup> Ook seksuele activiteit is een vorm van gewelddadigheid die de arbeid verstoort.<sup>25</sup> In Batailles optiek bestaat het verbod om overtreden te worden. De profane wereld, de wereld van de arbeid, de geordende wereld is de wereld van de verboden. Maar de wereld van het heilige stelt zich open voor beperkte overtredingen. Dat is de wereld van het feest, van de vorsten en de goden.<sup>26</sup> Het begrip 'heilig' verwijst in Batailles terminologie naar analogie van de bekende fenomenologische analyse van Rudolf Otto naar twee tegengestelde polen: vrees die afstoot en aantrekkingskracht die respect afdwingt.<sup>27</sup> Heilig is datgene waarop een verbod rust. Dat verbod wekt vrees op, maar dat gevoel kan veranderen in aanbidding. Omdat het heilige in het domein van de wanorde hoort, is het alleen bereikbaar door overtreding van de verboden die in de wereld van de orde gelden. In wezen vraagt religie dus om overtreding van de verboden.<sup>28</sup>

Feesten zijn een hoogtepunt van religieuze activiteit. In tijden van feest kan datgene wat gewoonlijk verboden is, toegestaan of soms zelfs vereist zijn, omdat in de overgang van het dagelijkse naar het feestelijke er een omkering van waarden plaatsvindt. Denk aan het traditionele carnavaal waarin de koning als boer verkleed gaat en de horige boer koning is. Deze gereguleerde vorm van overtreding van de dagelijkse orde houdt de orde in

---

<sup>22</sup> Bataille 1994, 51.

<sup>23</sup> Bataille 1994, 50.

<sup>24</sup> Bataille 1994, 57.

<sup>25</sup> Bataille 1994, 63.

<sup>26</sup> Bataille 1994, 86.

<sup>27</sup> Bataille 1994, 87.

<sup>28</sup> Bataille 1994, 88

stand, doordat het natuurlijke geweld dat in de wereld van de arbeid geen plaats heeft hierin een uitweg vindt.

De meest fundamentele overtredingen van de orde zijn dus dood en seksualiteit. Maar doordat zowel de dood als de seksuele daad onvervreemdbaar onderdeel van het leven zijn, kunnen ze nooit werkelijk verboden worden. Bataille ziet een verband tussen dood en seksualiteit. Dat verband bestaat uit de discontinuïteit die er tussen mensen bestaat.

Mensen leven als enkelingen. Ieder mens wordt als enkeling geboren en sterft als enkeling.<sup>29</sup> Daardoor bestaat er tussen de ene mens en de andere een onoverbrugbare afgrond. Die afgrond scheidt mensen maar verbindt ook, doordat die afgrond de personen aan beide zijden fascineert. In zekere zin is die afgrond de dood zelf.<sup>30</sup> De dood is duizelingwekkend en fascinerend. Het verband tussen op voortplanting gerichte seksualiteit en dood bestaat door deze discontinuïteit. Een nieuw geboren mens is een ander mens dan de moeder waaruit ze geboren is. De voortplanting leidt zo tot de discontinuïteit van mensen, juist door de continuïteit van de soort te bewerkstelligen. De stelling van Bataille is dat de continuïteit van de mens en de dood identiek zijn, dat ze beide even fascinerend zijn en dat de erotiek geheel door deze fascinatie wordt beheerst.<sup>31</sup> Het gaat er bij erotiek steeds om het isolement van de mens, zijn discontinuïteit te vervangen door een gevoel van dieperliggende continuïteit.<sup>32</sup>

Deze continuïteit - volgens Bataille is dat de continuïteit van het zijn - is echter niet kenbaar, maar is wel een noodzakelijk postulaat voor zinvolle ervaring. Het zijn is continu. Terwijl het leven sterfelijk is, is het toch de toegang tot het zijn. De beleving van het zijn in het leven, wordt 'ons gegeven in toevallige, altijd min of meer betwistbare, verschijningsvormen'.<sup>33</sup> De erotiek is de plaats waar Bataille deze continuïteit aantreft. Erotiek is voor Bataille niet hetzelfde als seksuele gemeenschap. De erotiek is een bijzondere vorm van seksuele gemeenschap, doordat zij losstaat van de voortplanting.<sup>34</sup> Daarmee heeft het erotische een zekere reflexiviteit ten opzichte van de 'eenvoudige' seksuele gemeenschap die gericht is op voortplanting.

De uitdrukking 'heilige erotiek' geeft aan dat het zoeken naar de continuïteit van het zijn religieus is en dat dit zoeken te maken heeft met de

---

<sup>29</sup> Bataille 1994, 17.

<sup>30</sup> Bataille 1994, 17.

<sup>31</sup> Bataille 1994, 18.

<sup>32</sup> Bataille 1994, 21.

<sup>33</sup> Bataille 1994, 30.

<sup>34</sup> Bataille 1994, 15.

mens als lichamelijk en sterfelijk wezen. Als lichamelijk en sterfelijk wezen zoekt de discontinue mens naar continuïteit. Dit zoeken is als zodanig religieus en houdt verband met erotiek doordat mensen deze continuïteit daar kunnen ervaren. Bataille ziet erotiek dus eerder als een aspect van het innerlijk of zelfs van het religieuze leven van de mens dan als voortplantingsdrift. Kenmerkend voor erotiek op deze manier opgevat is dat het subject zichzelf verliest. In de erotiek verlies IK mezelf.<sup>35</sup> Zo beschouwd ligt een erotische ervaring dicht bij een mystieke ervaring. Voor Bataille ligt dat voor de hand omdat in beide gevallen een grens overschreden wordt. Zowel religie als erotiek wordt pas mogelijk door het spel van evenwicht tussen verbod en overtreding. Het verbod vraagt erom overtreden te worden, maar de overtreding kan alleen als overtreding bestaan als het verbod verboden blijft. Het heilige kan met andere woorden alleen als overtreding van het verbod ontmoet worden. Bataille noemt de kracht die in de natuur en in de mens bestaat en die altijd grenzen overschrijdt God.<sup>36</sup> Deze kracht kan slechts ten dele beteugeld worden. God is de overmaat. Of beter gezegd: God is de voorstelling die mensen zich maken van de overmaat die hen te boven gaat. In de wereld van de arbeid is deze overmaat gevaarlijk. Want het is een exces, een overmaat van geweld. Als deze krachten die bij een feest en met name religieuze feesten losbarsten niet beteugeld worden, zouden mensen niet in staat zijn te werken. Het sacrale wijst in Bataille's taal altijd op dat punt (dat moment, die situatie) waarop het leven onmogelijk, onleefbaar wordt, en als zodanig niettemin leven is. Het

---

<sup>35</sup> Bataille 1994, 38. Vanuit feministisch perspectief kan hier opgemerkt worden dat dit soort zelfverlies en gewelddadigheid met name vrouwen aangedaan wordt, waarmee mogelijkwerwijs de toch al wankle identiteit van de vrouw ondermijnd wordt. Zie A. Smelik, 'Erotiek, geweld en het heilige: Georges Bataille', in: M. Brouns, M. Verloo, M. Grünell (red.), *Vrouwenstudies in de jaren negentig. Een kennismaking vanuit verschillende disciplines*, Bussum: Coutinho, 1995, 86. Zij stelt over Bataille: 'In de erotiek zoeken de geliefden naar eenwording, waardoor hun afzonderlijke wezens worden vernietigd. Nu lijkt dat in principe een wederkerig proces te zijn, maar bij nadere beschouwing blijkt dat voor Bataille de ene mens een beetje meer geweld wordt aangedaan dan de andere: het is voornamelijk de vrouwelijke passieve partij die ontbonden wordt. Het lijkt er dus op dat Bataille om zijn zelfverlies te bewerkstelligen eerst de ander, de vrouw, moet vernietigen. (...) Zijn denken blijkt doortrokken te zijn van metaforen en betekenissen rond het seksuele verschil. De gevolgen zijn bepaald niet onschuldig: hij levert met zijn ideeën over het heilige in feite een filosofische onderbouwing voor verkrachting en seksueel geweld'.

<sup>36</sup> Bataille 1994, 50. Als reactie op de kritiek die vanuit feministisch perspectief op Bataille gegeven kan worden (zie vorige noot), kan hier opgemerkt worden dat juist de kracht die grenzen overschrijdt goddelijk is. In een wereld die vanuit heteroseksueel mannelijk perspectief geordend is, betekent dit dat vrouwelijke seksualiteit die grens per definitie overschrijdt en daarmee goddelijk is.

gaat om het leven in het ex-cès, leven dat zichzelf ont-wijkt, dat uit-wijkt voor zichzelf.<sup>37</sup>

Seksueel genot is altijd verbonden met verboden. Volgens Bataille is het nog sterker, hij is van mening dat zonder het verbod genot niet ontdekt wordt. Doordat mensen reflexieve wezens zijn, kunnen zij, anders dan dieren, opgaan in seksueel genot en dat genot organiseren. Niet reflexieve wezens kunnen er alleen in opgaan. Omdat seksueel genot in het gebied van de verboden ligt, moet het op een of andere manier gereguleerd worden, zodat het een plaats in de geordende wereld kan hebben. De meest fundamentele organisatie van de overtreding van het verbod op seksueel genot is het huwelijk. Het huwelijk is het primaire kader voor geoorloofde seksualiteit.<sup>38</sup> Buiten het huwelijk zorgen feesten voor de mogelijkheid regels te overtreden.<sup>39</sup> Volgens Bataille gaat de gelijkstelling van erotiek en Kwaad hand in hand met de miskenning van het heilige karakter van de erotiek.<sup>40</sup> Genot en overtreding gaan samen. Maar het kwaad is niet de overtreding, het is de veroordeelde overtreding.<sup>41</sup> Het kwaad is de overschreden grens, terwijl het belangrijkste bij erotiek de versmelting is, het verdwijnen van een grens. Toch wordt erotiek in haar eerste opwelling gekenmerkt door het creëren van een object van begeerte.<sup>42</sup> Dat object van begeerte is niet zelf erotisch, maar de erotiek verloopt via dat object. Daarmee ontstaat er iets wat eigenlijk niet kan bestaan, namelijk een erotisch object. Dit object kan eigenlijk niet bestaan omdat erotiek streeft naar continuïteit en daarmee de discontinuïteit van het individu wil opheffen. Erotiek kan daarom per definitie geen object zijn. Toch bestaat er een erotisch object. Dit object is symbool van datgene waar het naar streeft.

Prostitutie maar vooral striptease zijn de uitdrukkingvormen van het erotisch object. In de prostituee is het heilige, het verboden aspect van de seksuele activiteit voortdurend zichtbaar. Het hele leven van de prostituee is gewijd aan de schending van het verbod.<sup>43</sup> Schaamte is daarom een essentieel onderdeel van het spel tussen de man die haar bezoekt en de prostituee. De schaamte geeft aan dat het gevoel een overtreding te begaan niet vergeten is. Maar er komt een ogenblik dat het verbod geschonden moet worden. Daarna gaat het erom door het tonen van schaamte aan te geven dat

---

<sup>37</sup> L. ten Kate, *De lege plaats: Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie*, Kampen: Kok Agora 1994, 427.

<sup>38</sup> Bataille 1994, 142.

<sup>39</sup> Bataille 1994, 146.

<sup>40</sup> Bataille 1994, 163.

<sup>41</sup> Bataille 1994, 167.

<sup>42</sup> Bataille 1994, 171.

<sup>43</sup> Bataille 1994, 175.

het verbod niet vergeten is; dat het geschonden wordt ondanks het verbod, in het volle bewustzijn dat het bestaat.<sup>44</sup>

In een beschouwing over het lichaam geeft Jean Baudrillard in mijn optiek precies aan waar het bij Bataille ook om gaat. Baudrillard citeert een manager van nachtclub en zegt dat de naaktheid van mensen op het strand niets te maken heeft met de naaktheid van een stripdanseres op het podium. Op het podium zijn de vrouwen godinnen omdat ze onbereikbaar zijn.<sup>45</sup> Het geheim van een goede strip-act, aldus Baudrillard, is de auto-erotische verheerlijking door de danseres van haar eigen lichaam. Dat lichaam wordt begerenswaardiger naarmate de intensiteit van deze verheerlijking toeneemt.<sup>46</sup> Deze danseres maakt zichzelf tot erotisch object. Door haar bewegingen wekt ze de indruk dat zij daar niet alleen staat, maar dat ze seks heeft met een partner. Deze ander bestaat echter alleen in haar verbeelding en die van haar toeschouwers. Die toeschouwers worden precies hierdoor buitengesloten en blijven slechts toeschouwer in het schouwspel dat de stripdanseres opvoert. Het verschil tussen een goede en slechte strip-act is precies de zelfobjectivering van de danseres voor het publiek. Als de danseres zichzelf niet tot lustobject maakt is er geen verschil tussen een strip-act en een vrouw die zich uitkleedt. Er vindt dan met andere woorden geen transsubstantiatie (!) van gewone naaktheid tot heilige naaktheid plaats.<sup>47</sup> Het geheim van een goede strip-act is volgens Baudrillard niet dat de toeschouwer de danseres niet kan nemen, maar eerder dat hij haar niets kan geven omdat ze zichzelf alles al geeft, hetgeen haar volkomen transcendent en dus fascinerend maakt. De act is dus ook langzaam, want het gaat er niet om dat de deelnemers zich snel ontkleden voordat ze seks kunnen hebben, maar het gaat erom dat elke beweging betekenis krijgt.<sup>48</sup>

Georges Bataille en Jean Baudrillard schrijven vanuit mannelijk perspectief over prostitutie en striptease. In haar roman *Ave Verum Corpus*

---

<sup>44</sup> Bataille 1994, 177. Het is duidelijk dat deze analyse gegeven is vanuit het perspectief van de man die kijkt. Verderop zal blijken dat het mogelijk is om vanuit vrouwelijk perspectief tot eenzelfde conclusie te komen.

<sup>45</sup> 'Beach nudity has nothing to do with stage nudity. On stage the women are goddesses, they are untouchable...': J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, London: SAGE Publications, 107.

<sup>46</sup> Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 108.

<sup>47</sup> '... but because the girl was unable to recreate her body as an object for herself, because she was unable to effect this transubstantiation of profane (realist, naturalist) nudity into sacred nudity, where a body describes its own contours, feels itself (...)': Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 108.

<sup>48</sup> 'This is why the strip-tease is slow: it ought to go as fast as possible if it is simply a matter of preparing for sex. It is slow because it is discourse, the construction of signs, the meticulous elaboration of deferred meaning.': Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, 109.

laat Désanne van Brederode het vrouwelijke perspectief zien. Op een feestje van filosofiestudenten voert Lucia, de ik-figuur in dit boek een strip-act uit. Deze passage geeft zo precies aan hoe de vrouw zichzelf tot heilig object maakt dat het de moeite waard is die helemaal te citeren:

Dan doe ik wat hij [Richard, haar vriendje, DB] eigenlijk al heel lang verdient: ik knoop mijn blouse verder open - langzaam - rollend met mijn ogen - klakkend met mijn tong tegen mijn verhemelte - mijn bekken brutaal naar voren gekanteld - de dansvloer zo goed als leeg - ik knoop mijn blouse open - ik voel hoe de blikken op mij gericht zijn - ik voel hoe de denkers zich beledigd afwenden - ik voel hoe mijn nieuwe bijna-vrienden hun vermoedens bevestigd zien - ik laat mijn glanzende schouders zien - ik draai rond tot ik onder een rode lamp op mijn knieën val - ik glijd met één arm uit een mouw - wenk Richard voor een laatste maal (laat zien dat ik van jou ben als je durft) - ik gooi mijn blouse van mij af, in de richting van een plotseling nors naar de muur starende geliefde - ik sta rechtop in strak, doorschijnend kant en bal mijn vuisten in de lucht - de laatste toon van ons liedje. Het is volbracht.<sup>49</sup>

In een strip-act wordt de grens tussen de twee werelden die Bataille onderscheidt zeer zichtbaar. Er wordt gespeeld met het onderscheid doordat de grens tegelijkertijd bewaakt en overschreden wordt. De toeschouwers blijven op de grens staan, maar door de vrouw die haar act opvoert, wordt ze overschreden. Omdat in die act de grens is overschreden, vindt de act plaats in het gebied van het heilige: de toeschouwers zien het heilige ontstaan doordat de danseres de grens overschrijdt. Het is duidelijk dat het heilige voor Bataille geen attribuut is, maar een verhouding. In deze verhouding wordt de mens in zijn of haar mens-zijn geschonden, staat men bloot aan een grens: het uiterste van zijn of haar mogelijkheden, en communiceert men met een 'buiten' dat hem of haar echter tegelijkertijd vreemd blijft.<sup>50</sup> De danseres blijft vreemd, transcendent tegenover de toeschouwers, maar ook voor de danseres zelf blijft het heilige iets waar zij deel aan heeft, maar waartoe ze zich tegelijkertijd verhoudt. Anders dan Bataille verbindt Van Brederode de strip-act van de ik-figuur meteen met de christelijke traditie door de woorden 'het is volbracht' te gebruiken. Voor Bataille kan de menselijke seksualiteit symbool van de religie zijn. Ik wil hieronder laten zien hoe vanuit christelijk perspectief verder gedacht kan worden en hoe het vrouwelijke lichaam dan gezien kan worden als beeld van God.

<sup>49</sup> D. van Brederode, *Ave verum Corpus: Gegroet waarlijk lichaam*, Querido: Amsterdam 1994, 53.

<sup>50</sup> Ten Kate, *De lege plaats*, 428.

## HET VROUWELIJKE LICHAAM ALS BEELD GODS

Alles wat de gewone orde verstoort, hoort in het domein van het heilige. Met deze stelling verbindt Bataille alles wat buiten de gereguleerde orde valt. Zowel geweld als godsdienst, seks en dood, dronkenschap en angst, wellust en paniek, vallen buiten de orde van de arbeid en het verstand en hebben daardoor iets met elkaar gemeen. Religie, geweld en seksualiteit hebben in de ogen van Bataille iets met elkaar te maken doordat ze allemaal in het gebied van het heilige thuis horen.

Het verschil nu tussen Rahner en Chauvet aan de ene kant en Bataille aan de andere kant is niet zozeer dat Bataille lichamelijke en religie verbindt, dat doen Rahner en Chauvet ook. Het belangrijkste verschil is mijns inziens dat voor Bataille seksualiteit ook heilig is. In het verband van dit artikel interpreteer ik Bataille alsof hij verder gaat in de lijn van Rahner en Chauvet die het lichaam zien als de plaats waar het sacrament plaatsvindt. Door de incarnatie kan bovendien gezegd worden dat het lichaam symbool van God is, omdat het goddelijke zich in het menselijke uitdrukt. Mijns inziens sluiten deze inzichten aan bij een religieus gevoel dat bijvoorbeeld Madonna articuleert. Het menselijk lichaam, ja zelfs seksualiteit is heilig en kan dus iets religieus uitdrukken. Bataille verbindt alles wat de orde verstoort weliswaar in het gebied van het heilige, maar het heilige is nog niet hetzelfde als de christelijke godsdienst. Bataille heeft het zelfs expliciet niet over een specifieke religie, maar over religie in het algemeen. Toch ben ik met Désanne van Brederode (en Tom Beaudoin), van mening dat ook in het christelijk geloof religie en lichamelijke, ja zelfs seksualiteit, wezenlijk met elkaar verbonden zijn. Dit werk ik uit met behulp van Tom Beaudoin.

In zijn *Virtual Faith: The Irreverence Spiritual Quest of Generation X*, laat Beaudoin zien hoe christelijk geloof en popcultuur met elkaar verbonden zijn, met name voor mensen die opgegroeid zijn in de cultuur van MTV en reclame.<sup>51</sup> Hij laat op een overtuigende manier zien dat voor Generation X alledaagse en religieuze ervaring dicht bij elkaar liggen door een aantal iconen uit de popcultuur theologisch te interpreteren.

Generation X, of ook wel Gen X, definieert hij als de generatie die geboren is tussen 1960 en de late jaren '70; de generatie voor wie popmuziek en de daarbij behorende cultuur vormend is.<sup>52</sup> Gen X-ers zijn de kinderen van de babyboomers. Voor deze generatie geldt dat religiositeit aanwezig is

---

<sup>51</sup> Met dank aan mijn collega AiO Ton van Prooijen die me attent maakte op dit boek en dit artikel in een eerdere versie kritisch las.

<sup>52</sup> T. Beaudoin, *Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*, San Francisco: Jossey Bass 1998, 175. [Hierna: Beaudoin 1998]

aan de grenzen van hun bestaan, waar ze door omstandigheden gedwongen worden hun vanzelfsprekende manier van leven ter discussie te stellen om het leven betekenis te geven.<sup>53</sup> Voor deze notie van grenservaringen sluit hij aan bij de Amerikaanse katholieke theoloog David Tracy die stelt dat grenservaringen het zicht op het fundament van het bestaan openen.<sup>54</sup> Eén van de kenmerken van deze theologie is dat geloof persoonlijke ervaring veronderstelt. Dit is volgens Beaudoin voor Gen X ook zeker het geval. Zonder ervaringen die religieus geïnterpreteerd kunnen worden geen geloof. Dit betekent echter niet dat X-ers op zoek zijn naar wat traditioneel gezien wordt als religieuze ervaring. Zij proberen enerzijds juist het heilige in alledaagse dingen te zien, anderzijds spotten zij met traditionele paraferalia van geloof door ze bijvoorbeeld als sieraden te dragen. Die spot is zelf ook weer een vorm van religieuze ervaring. Beaudoin gebruikt in dit verband het begrip sacramentaliteit uit de katholieke traditie. De katholieke traditie kent sacramenten en sacramentalia. Sacramenten zijn de zeven door de kerk vastgestelde middelen waardoor Gods genade in de wereld aanwezig is. Sacramentalia zijn kleine persoonlijke tekens van God in de wereld, een Mariabeeld bijvoorbeeld, of een foto van een bergketen die je lopend bedwongen hebt. Beaudoin ziet sacramentalia als een soort simulaties van echte sacramenten. De door de kerk vastgestelde sacramenten bemiddelen genade onafhankelijk van de spirituele houding van degene die ze ondergaat. Sacramentalia daarentegen betekenen pas iets als iemand ze als zodanig ziet. Daardoor benadrukken zij de persoonlijke dimensie van geloof en onderstrepen ze de sacramentaliteit van geleefde ervaring. Beaudoin stelt dat de sacramentaliteit van de popcultuur suggereert dat het lichaam en de persoonlijke ervaring Gods genade in de wereld representeren. Het goddelijke zou aanwezig kunnen zijn in de voorwerpen die bij de zoektocht naar een religieus leven horen,<sup>55</sup> of dat nu crucifices zijn, tatoeages van Maria, of Heilig Hart-beelden die een plaats hebben in de huiskamer.

Eén van de terugkerende voorbeelden in het boek van Beaudoin is Madonna. Madonna maakt de sacramentalia die zij in haar videoclips gebruikt los van de exclusieve relatie met het katholicisme, hoewel ze in haar clips ook deelneemt aan het symbolische en sacramentele leven van de katholieke kerk.<sup>56</sup> Alledaagse voorwerpen krijgen door het gebruik een

---

<sup>53</sup> Beaudoin 1998, 30.

<sup>54</sup> Over grenzen en grenservaringen zie D. Tracy, *Blessed Rage for Order*, New York: Seabury Press 1975, 98-148; *The Analogical Imagination*, New York: Crossroads, 1981 160-165; *Plurality and Ambiguity*, San Francisco: Harper & Row 1989, 86-88. Voor een beschrijving en evaluatie zie Berendsen, *Waarom geloven mensen?*, 70-73 en 76-78.

<sup>55</sup> Beaudoin 1998, 74.

<sup>56</sup> Beaudoin 1998, 77.



symbolische betekenis en heilige voorwerpen worden als sieraad gebruikt. Het alledaagse en het heilige lopen door elkaar. Bij Madonna is ook duidelijk dat sensualiteit, lichamelijke ervaringen en sacramentaliteit met elkaar verbonden zijn.<sup>57</sup> Deze verbinding geeft X-ers toegang tot de ervaring van incarnatie, waarin het goddelijke in menselijke vorm gevonden wordt. Het goddelijke wordt weliswaar buiten of aan de grenzen van het menselijk bestaan ervaren, maar het goddelijke kan alleen aanwezig zijn door de bemiddeling van het menselijke.<sup>58</sup> De videoclip 'Like a Prayer' van Madonna gaat volgens Beaudoin over de kracht van de ervaring op het grensvlak tussen godheid en mensheid. In deze video functioneert Madonna zelf als een Christusfiguur en als de bevrijder van een Christusachtige figuur. De clip suggereert dat de ontmoeting van het goddelijke en het menselijke zowel plaatsvindt in de kerk als in de wereld.<sup>59</sup>

Dat alledaagse ervaring en religieuze ervaring met elkaar verbonden kunnen worden, is geen nieuws. Op een bepaalde manier deden Rahner en Chauvet dat ook al. Dat lichamelijke en sacramentaliteit bij elkaar horen zagen zij ook. Maar dat seksualiteit en godsdienst fundamenteel met elkaar verbonden kunnen worden, gaat een stap verder. Deze stap zet Beaudoin ook. Dat doet hij via mode. Bij de popmuziek- en videoclipcultuur waarmee bijna iedere twintiger en dertiger opgegroeid is, horen ook verschillende stijlen van kleden. Mode is een manier van communiceren met de maatschappij, zoals we aan het begin van dit artikel ook al zeiden. Niet alleen het lichaam communiceert via mode, het hele zelf spreekt door wat iemand aan heeft, aldus Beaudoin.<sup>60</sup> Eén van de kenmerken van de populaire cultuur is dat het een cultuur van momenten en van beelden is. Beelden veranderen elk moment. Mensen zijn gewend geraakt aan steeds sneller wisselende beelden in videoclips, door te zappen en te surfen. In die cultuur is tatoeëren, piercen of wonden snijden (scarification is een tijdje mode geweest) niet alleen masochistisch, maar ook een manier om meer te zijn dan het beeld dat elk moment verandert, om verder te komen dan het moment. Tatoeage en scarification kunnen gezien worden als een manier om de continuïteit van het

---

<sup>57</sup> Dresen is iets kritischer over de functie die Madonna heeft. Zij ziet het afgetrainde en modieuze lichaam van Madonna in het verlengde van het traditionele ideaal van de beheerste en onbevleete vrouw. Zij ziet parallellen tussen de volmaaktheid van Maria - moeder en toch maagd - en de volmaaktheid van Madonna - in haar stralende smetteloosheid - zoals Dresen het noemt. Dat ideaal van volmaaktheid is in beide gevallen even onbereikbaar voor gewone stervelingen, traditionele katholieke kerkgang(st)ers of pubermeisjes die Madonna willen zijn. Dresen, *Is dit mijn lichaam?*, 61-2 en 76-82.

<sup>58</sup> Beaudoin 1998, 84.

<sup>59</sup> Beaudoin 1998, 84.

<sup>60</sup> Beaudoin 1998, 43.

lichaam te verzekeren. Zoals Anna Tilroe (zie het begin van dit artikel) zei dat mode de onzekerheid rondom het lichaam niet dramatisch opvat, maar deze juist speels omzet in nieuwe ideeën over schoonheid, zo zegt Beaudoin dat modeverschijnselen als tatoeage en scarification het momentane van onze beeldcultuur proberen op te heffen. In deze beeldcultuur drukt mode een beeld van het zelf uit en is het zelf tegelijkertijd beeld.<sup>61</sup> Mode wordt zo een manier om je eigen lichaam tot symbool te maken. Met mode drukt degene die het draagt iets uit, zoals volgens Rahner het ene zichzelf in het vele uitdrukt, zo kan één persoon zich door middel van verschillende stijlen van kleden op verschillende manieren uitdrukken. Door traditionele iconen van geloof als accessoires te dragen, laten X-ers zien dat mensen die deze iconen als teken van vroomheid droegen er ook al iets mee zeiden. Doordat ze hun eigen religieuze beeld van zichzelf aan anderen presenteerden, gebruikten zij deze iconen ook als modeaccessoires.<sup>62</sup> Volgens Beaudoin herontdekt Gen X de subversieve kant van het christendom door een omkering van de betekenis van het lichaam en seksualiteit in de institutionele religie.<sup>63</sup> Toegeven aan eindige sensuele passie is dan analoog aan toegeven aan de oneindige passie van geloof in eenheid met God.<sup>64</sup> De suggestie is dat seksueel verlangen analoog is aan verlangen naar God en dat bovendien de ene soort verlangen de andere begrijpelijk maakt.<sup>65</sup>

Seksueel verlangen is analoog aan verlangen naar God. Bataille zou zeggen dat het seksuele verlangen zelf heilig is. Beaudoin stelt dat de religiositeit van Generation X de ervaring van incarnatie onderzoekt in sensualiteit, lichamelijke ervaringen en sacramentaliteit.<sup>66</sup> Mensen zoeken het goddelijke in menselijke vorm. Kunnen we het ook in het vrouwelijke lichaam vinden? Voor mijn antwoord op deze vraag ga ik nog één keer terug naar de roman *Ave verum Corpus* van Désanne van Brederode. In de Nederlandse literatuur zijn er een paar bekende voorbeelden te geven van

---

<sup>61</sup> 'Fashion conveys the image of the self and the self as image', Beaudoin 1998, 47.

<sup>62</sup> Beaudoin 1998, 61.

<sup>63</sup> 'GenX pop culture recovers a subversive strand of Christian tradition, offering a reversal of the significance of the body and sexuality in religious institutions, preaching and practices', Beaudoin 1998, 83.

<sup>64</sup> Beaudoin 1998, 83.

<sup>65</sup> Beaudoin 1998, 94. Voor een lesbisch-feministische invalshoek, zie C. Heyward, *Staying Power. Reflections on Gender, Justice and Compassion*, Cleveland, Ohio: Pilgrim Press 1995, vooral hoofdstuk 12 'Sex and God: What Our Body Knows', 112-120. Zie ook de gelijkenis van het volgende citaat met de visie van Beaudoin: 'How much of our sex talk, what we say to our partner during sex, represents - in sex, through sex, with our partner - a language also of spirituality, of deep yearning for security and assurance and joy and pleasure beyond what is either rational or controllable: a desire for God', 116-117.

<sup>66</sup> Beaudoin 1998, 84.

auteurs die christelijk geloof en seksualiteit met elkaar verbinden. Gerard Reve is het bekendste voorbeeld. Frans Kellendonk, met zijn *Mystiek lichaam* is een ander voorbeeld. Désanne van Brederode is de enige die vrouwelijke seksualiteit en christelijk geloof met elkaar verbindt, als was zij een middeleeuwse mystica. Eén van de shockerendste scènes in haar *Ave verum Corpus* is een beschrijving van lesbische, masochistische en bestiale seks. De christelijke symboliek maakt deze scène tot een bizarre beschrijving van een eucharistieviering.<sup>67</sup> De ik-figuur, Lucia, wordt door Betty gedwongen op een werkbank te gaan liggen. “Ga liggen.” Ik klim op het altaar van krullen en zaagsel, mijn huid schuurt zich heet. Ik leg me op het ruwe tafelblad en sluit mijn ogen.<sup>68</sup> Dan volgt een pagina’s lange beschrijving van wat Betty met Lucia doet. Als Lucia losgemaakt is bevredigt zij op haar beurt Betty. Dan liggen ze samen op de werkbank. Betty, in wier schuur het allemaal plaatsvindt, haalt de bok Victor.

Victor ligt op me. Ik ben te geil om nee te voelen. Wat ik voel is harig monsterachtig leven, ongecontroleerde schokken, harde poten, een schuivend natwarm onderlichaam. Ik streek het beest. Ik druk mijn lichaam zelfs wat op om hem nog meer te voelen, al huiver ik wanneer mijn hoofd weer mee probeert te doen. Mijn hoofd mag niet bewegen. Hij trapt me. Hij mekkert. Hij mekkert hartverscheurend. Hij spartelt en ik wil niet, maar ik spartel mee, ik laat mijn lichaam dierlijk zijn. Het vloeit tussen mijn benen. Nat zijn nu ook mijn dijen van mijn vocht en van zijn bronstige warmte. Water staat in mijn oksels. Warm, traag water stroomt over mijn borst. Plakkend water. De bok krijst. De bok zwijgt. Plakkend water. Bloed. Het offer. Het altaar.<sup>69</sup>

De bok is dood, de bok is geofferd. Het traditionele offerdier is geofferd. De vrouw heeft de overwinnaar geofferd. Heeft de vrouwelijke seksualiteit overwonnen?

In de gedachtengang van Bataille is seksualiteit heilig omdat het de orde verstoort. In die optiek zou je kunnen zeggen dat vrouwelijke- en homoseksualiteit dubbel heilig is, omdat het de heteroseksuele orde verstoort. Lucia ligt op het altaar, maar wordt niet geofferd. Ze heeft deel aan het sacrament, maar ze valt er niet mee samen. Haar hele lichaam heeft deel aan het offer, maar zij wordt niet geofferd. Haar lichaam is op dat moment in Batailliaanse zin heilig, want het doorbreekt op alle mogelijke manieren de

---

<sup>67</sup> Hoewel een paar verschillen direct opvallen, namelijk dat bij Reve de ezel meteen expliciet met God zelf geïdentificeerd wordt, dat het om een ezel gaat en niet om een bok, dat de ik-figuur niet genomen wordt, maar zelf de actieve partij is en dat ten slotte de ik-figuur een man is, laat ik de vergelijking met de ezelsceñe in Gerard Reve’s *Nader tot U* hier verder rusten. G. Reve, *Nader tot U*, Amsterdam: G.A. van Oorschot 1987<sup>19</sup>, 120.

<sup>68</sup> Van Brederode, *Ave verum Corpus*, 165.

<sup>69</sup> Van Brederode, *Ave verum Corpus*, 172.

orde. Tegelijkertijd is zij zich bewust van wat er gebeurt, zij heeft deel aan wat er gebeurt, gaat er in op, maar blijft er in zekere zin ook buiten. De overtreding van de orde overkomt haar. Haar lichaam is heilig, maar tegelijkertijd manifesteert het heilige zich door haar lichaam aan haar.

Juist het vrouwelijke lichaam en vrouwelijke seksualiteit kunnen mijns inziens symbool van het heilige zijn, doordat vrouwelijke seksualiteit, nog meer dan mannelijke (of het moet homoseksueel mannelijk zijn) bij uitstek het verbod oproept en overtreedt. Vrouwelijke seksualiteit is gevaarlijk en daardoor heilig, omdat ze de mannelijke heteroseksuele orde verstoort. Vrouwelijke seksualiteit moet beschermd en afgeschermd worden, waardoor ze bij uitstek geschikt wordt als symbool van het heilige. Juist het vrouwelijke lichaam is in dat opzicht, anders dan in de traditie vaak gedacht is, beeld Gods. Madonna heeft dat goed gezien.

