

Kune Biezeveld

OVER VRUCHTBAARHEID GESPROKEN

TERUG ACHTER OUDE CONTRASTEN IN DE SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

INLEIDING

Keer op keer blijkt de beeldvorming ten aanzien van vrouwen een wonderlijk mechanisme in gang te zetten. Zo roept een plan voor een centrum voor gezondheidszorg voor vrouwen ogenblikkelijk de associatie met kruidenthee op en worden serieuze gezondheidsklachten verbonden met 'vrouwenkwaaltjes' en 'het zwakke geslacht'. Waar lichamen van vrouwen in het geding zijn, lopen sekse en gender in hun meest basale onderscheid 'vrolijk' door elkaar heen.¹

In dit artikel wil ik vanuit dit mechanisme terugvragen naar mogelijke voorafschaduwingen ervan binnen de theologie en van daaruit zoeken naar andere wegen. Ik richt mijn aandacht op de veronderstelde Kanaänitische natuurreligie met zijn vruchtbaarheidscultus als het contrast waartegen het bijbelse godsgeloof geacht wordt zich te hebben ontwikkeld als een 'historisch' – ook voor vrouwen bevrijdend – geloof. In dit contrast spelen echter mechanismen mee die gerelateerd zijn aan de waardering van lichamelijkeheid van vrouwen. Eenmaal vastgezet als een beslissingsmoment voor het bijbelse Israël heeft het contrast blijvend zijn sporen getrokken in de protestantse systematische theologie. Het lijkt mij voldoende reden voor een voortgaand onderzoek naar de relatie tussen de verschillende polen van het contrast.

Nu is de waardering van de leefomgeving van het bijbelse Israël geen nieuw terrein binnen vrouwenstudies theologie. Sterker, er zijn tal van indringende discussies gevoerd sinds met name joodse theologes hun niet-joodse zusters betichtten van een wel heel naïef omarmen van alles wat 'niet-Israël' was.² Eén van de risico's in het omgaan met het geconstrueerde contrast is het kiezen voor de 'andere' pool en daarmee in feite zelf het contrast bevestigen. Naar mijn overtuiging is het een terrein dat blijvende aandacht vraagt. Zolang de beeldvorming door blijft gaan, en zolang bepalende vormen van systematische theologie die beeldvorming mogelijk bevestigen, is

¹ Met het meest basale onderscheid bedoel ik het primaire onderscheid tussen sekse als biologische entiteit en gender als culturele inkleuring daarvan. Op de in tweede instantie ontwikkelde nuancerings en complicering van dit onderscheid kom ik in de laatste paragraaf van dit artikel terug.

² Zie *Schlangenbrut. Streitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen* 16, 17 en 18 (1987).

het nodig de wortels hiervan op te sporen. Ik wil een andere weg volgen dan het kiezen van de 'andere' pool, namelijk de methode van contrasteren zelf aan de orde stellen. Als zodanig is het deel van mijn project om de gangbare protestantse systematische theologie te bevragen op haar gebruik van door gender bepaalde onderscheidende categorieën.

De opbouw van dit artikel is als volgt: Na een korte reflectie op een gebleken mechanisme rond gezondheidszorg aan vrouwen, wordt gekeken naar de mogelijke aanwezigheid van dit mechanisme in de bijbelse theologie, zijnde nauw gerelateerd aan de protestantse systematische theologie. Twee volgende onderdelen beschouwen de beide polen van de contrasten als een noodzakelijke stap op weg naar een mogelijke doorbreking van deze methode. Aan het eind worden recent ontwikkelde visies op de relatie tussen gender en sekse gerelateerd aan zowel de gezondheidszorg als de theologie. De daar opdoemende conclusie zal zijn dat de laatste in de leer kan bij de eerste. De behoefte aan kruidenthee kan wel eens op een onverwachte plek opduiken.

GEZONDHEIDSZORG APART VOOR VROUWEN?

Op 29 juni 2004 meldde het dagblad *Trouw* het plan van Bart Fauser, hoogleraar gynaecologie aan het Universitair Medisch Centrum te Utrecht, om een academisch vrouwengezondheidscentrum op te richten. In tegenstelling tot veel andere landen heeft Nederland niet zo'n gespecialiseerd centrum. Fauser wil in die lacune voorzien en een centrum oprichten dat wetenschappelijk onderzoek verricht naar gezondheidskwesties die gerelateerd zijn aan de voortplantingsfunctie van vrouwen. Het gaat dan om zaken als menstruatiestoornissen, overgangsklachten, anticonceptie en de relatie tussen hormonen en borstkanker.

Mijn eerste reactie was er een van verwondering: wat vreemd dat zo'n centrum er niet allang is. Nederland loopt in dit opzicht kennelijk achter bij andere landen. Zijn niet eerder anderen (vrouwelijke gynaecologen?) op een dergelijke gedachte gekomen? Ontbraken toen de middelen? Het is op zichzelf toch zo'n logische gedachte, een centrum dat zich specialiseert in alle processen die zich specifiek (kunnen) voordoen in lichamen van vrouwen. Waarom is daar nooit eerder werk van gemaakt? Van verwonderd raakte ik geschokt toen de reden voor dit verzuim bleek te liggen in het *dédain* waarmee op 'vrouwenkwaaltjes' wordt neergekeken. Fauser keurt deze houding uiteraard af, maar is zelf toch ook bang dat mensen bij het woord 'vrouwengezondheidszorg' al gauw denken aan zweverige zorg voor het zwakke geslacht onder het genot van een kopje kruidenthee. Hemzelf gaat het echter – dat moge duidelijk zijn – om stevig wetenschappelijk onderbouwde

gezondheidszorg aan vrouwen. Uiteindelijk rees bij mij een aantal vragen. Moet er, om genoemd mechanisme te doorbreken en werkelijk ruimte te maken voor onderzoek ten bate van vrouwen, een apart centrum worden opgericht? Is de kwaliteit van de gezondheidszorg voor vrouwen in algemene centra werkelijk niet voldoende gewaarborgd? En zo nee, hoe komt dat dan?

Op deze manier kun je in cirkels blijven ronddraaien. Op het moment dat serieus geprobeerd wordt het mechanisme van beeldvorming rond vrouwen en haar lichamen met een tegenbeweging te beantwoorden, wordt het mechanisme zelf in feite bevestigd. Het is ook uit andere contexten herkenbaar, neem het voortgaande gevecht voor het bestaan van vrouwenstudies aan de universiteit. Toch blijf ik nog even bij mijn geschoktheid. Want ook al moet een initiatief als dit uiteindelijk met vreugde worden begroet, de beeldvorming die in het bericht meekomt, maakt duidelijk dat heel de beweging van de feministische bewustwording van de afgelopen decennia in ieder geval op dit punt weinig tot geen effect heeft gehad. Lichamen van vrouwen worden blijkbaar nog steeds functioneel benaderd, en wel vanuit androcentrisch, heteroseksueel perspectief. Om het scherp te formuleren: ze moeten 'het doen', en verder moet er niet worden gezeurd. Het denken over de eigen lichamelijke, het claimen van macht over het eigen lichaam, inclusief het claimen van het recht tot een eigen definiëring van alles wat samenhangt met de eigen lichamelijke ligt aan de basis van de huidige feministische beweging. De bewustwording in dezen heeft inmiddels op vele terreinen – waaronder dat van de gezondheidszorg – haar sporen getrokken.³ In de theologie heeft het, zoals bekend, geleid tot expliciete aandacht voor de betekenis van het lichaam, tegen de achtergrond van de westerse culturele traditie waarin lichamelijke veelal werd genegeerd of – als specifiek gerelateerd aan vrouwen – gediskwalificeerd. Het gaat mij in dit verband niet om alle gedachteontwikkelingen die sindsdien vanuit algemeen feministisch of specifiek feministisch-theologisch perspectief vorm hebben gekregen. De focus van dit artikel is beperkt en specifiek. Het bedoelt terug te vragen naar sporen van beeldvorming rond lichamen van vrouwen zoals die hun neerslag hebben gekregen in – met name – de protestantse systematische theologie. Ook al blijken de sporen niet eenduidig te zijn, er lijkt sprake te zijn van een symbolische orde die ver weg ligt van wat concrete vrouwen aan concrete ervaringen opdoen met de eigen lichamelijke. Nu wil ik geen direct verband suggereren tussen in een ver verleden genomen theologische beslissingen enerzijds en hedendaagse reactiemechanismen anderzijds. Al associërend zie ik echter wel een indirect verband. Zou het zo kunnen zijn dat de

³ Zie b.v. Boston Women's Collective, *Our Bodies, Ourselves. A Course By and For Women*, Boston 1971.

symbolische orde die de gesignaleerde mechanismen in stand houdt, mede ten grondslag ligt aan bepaalde visies op het verschijnsel van de vruchtbaarheidscultus? Sterker, het 'verre verleden' van theologische beslissingen kan wel eens een recente projectie blijken te zijn.

VRUCHTBAARHEID

Gedurende het grootste deel van de twintigste eeuw leefde onder de toonaangevende oudtestamentici in Duitsland en de Verenigde Staten van Amerika de overtuiging dat heel de Kanaänitische religie op één noemer te brengen was, namelijk die van vruchtbaarheidsreligie met bijbehorende verschijnselen als de grote Moedergodin, mythische godenhuwelijken en tempelprostitutie.⁴ Tegen deze achtergrond zag men vervolgens de godsdienst van Israël zijn eigen vorm aannemen. De neerslag van deze veronderstelde werkelijkheid werd aangewezen in de teksten van de Hebreeuwse bijbel, maar ook via archeologie werden de nodige gegevens op tafel gelegd. Het meest pregnant werden deze twee disciplines gecombineerd voor dit doel ingezet door William F. Albright, de grondlegger van een tot op heden vermaarde school in de VS.⁵ In Duitsland was al eerder een eigen school ontstaan, met namen als Albrecht Alt en Martin Noth. De twee scholen verschilden van elkaar in nuances, maar op de hoofdlijn waren ze het eens. Beide benadrukten het eigene van Israël ten opzichte van de door de vruchtbaarheidscultus bepaalde Kanaänitische religie.⁶ Een citaat van Noth moge deze visie illustreren:

Bij de Kanaänieten bloeiden de oeroude, wijdverbreide cultussen van een vruchtbaarheid verlenende Moedergodin, op Kanaänitische bodem Astharthe genoemd, en van een jonge god die de jaarlijks opkomende en afstervende vegetatie vertegenwoordigde; tot deze cultussen behoorden het vieren van een 'heilig huwelijk', een cultisch voltrokken verbintenis met vrouwen die de godheid representeerden, ook wel sacrale prostitutie genoemd. Daarnaast was er de cultus van Baäl, de god die in veel gedaanten voorkwam. Zo was er de reeds tamelijk oude hemel-Baäl en waren er de lokaal gebonden Baäls, die ook leven en vruchtbaarheid verleenden en dus heersten op het terrein van de zinnelijkheid. De Israëlieten waren gehouden dit alles, en vooral de verering van vrouwelijke goden, krachtig te weerstaan.⁷

⁴ Zie b.v. G. von Rad, *Theologie des Alten Testamentes*, I und II, München 1982⁸, spec. I. 35-43; 221-223.

⁵ W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity. Monotheism and the Historical Process*, Garden City, N.Y. 1957.

⁶ Zie: L.G. Perdue, *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis 1994, m.n. 17-68.

⁷ M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen 1950, 123. Vgl. J.A. Hackett, 'Can a Sexist Model

Het valt op dat Noth de vruchtbaarheidscultus breed neerzet, met alle onderdelen die toevielen aan de mannelijke Baäl, maar daarbij speciaal vermeldt dat de verering van vrouwelijke goden in het bijzonder verboden werd geacht. Dat is opmerkelijk, omdat de oudtestamentische teksten daar op zichzelf geen aanleiding toe geven. In de teksten staat Baäl uitdrukkelijker symbool voor afgoderij dan de vrouwelijke god Asjera.⁸ Waar van asjera's in de teksten sprake is, is hoogstwaarschijnlijk alleen sprake van een boomstronk als reminiscentie aan de godin. Speelt in Noths specificatie een ander, bekend mechanisme mee? Het lijkt me niet uitgesloten.

Bepalend voor beide – de Duitse en de Noord-Amerikaanse – theologische scholen was de grote nadruk op de contrasten tussen Kanaän en Israël. Eén daarvan was het contrast tussen natuur en geschiedenis. De godsdienst van Israël werd gezien als de breuk met de voorstelling van een onmiddellijke verbinding tussen de wereld van de goden en de natuur. De God van Israël was – als schepper – onderscheiden van de natuur en deed van zich spreken via daden in de geschiedenis, waarvan de bevrijding uit Egypte de fundamentele was.⁹ Dit contrast sluit uiteraard naadloos aan bij de overtuiging ten aanzien van de Kanaänitische vruchtbaarheidsreligie die werd gezien als één van de natuurreligies *pur sang*. Dat dit contrast vele haken en ogen heeft, moge duidelijk zijn. Enerzijds is het begrip geschiedenis, op deze wijze gebruikt, gecompliceerd. Staande tegenover 'natuur' heeft het de betekenis van 'uitbreken uit het cyclische bestaan'. Gerelateerd aan God roept het echter een eigen probleemveld op, dat in dit verband alleen maar kort kan worden aangeduid met de verwijzing naar het onderscheid tussen *Geschichte* – staande voor de geschiedenis van Gods handelen – en geschiedenis, als aanduiding voor de seculiere geschiedenis.¹⁰ Anderzijds impliceert een natuurreligie niet per se dat er geen enkel onderscheid werd gezien tussen de natuur en het handelen der goden. Het probleem is nu juist dat in het creëren van het contrast een negatieve visie op het wezen van de natuurreligie is geïmpliceerd. In het contrast kwam de nadruk te liggen op de vergoddelijking van de natuur of de vruchtbaarheid en – in het onmiddellijke verlengde daarvan – de seksualiteit, en dat alles geënt op de Moedergodin. Een andere benadering zou zijn om uit te gaan van het besef dat natuurlijke krachten – in hun positieve en negatieve uitwerking – altijd de vraag naar de

Liberate Us? Ancient Near Eastern 'Fertility' Goddesses', *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989) 1, 65-76, 71v.

⁸ Zie het opmerkelijke verschil in benadering van beide godheden in het verhaal van Elia op de Karmel: 1 Kon. 18:16-40.

⁹ G. Ernest Wright, *The Old Testament Against its Environment*, London 1962, 16vv.

¹⁰ Zie voor deze discussie: N.T. Bakker, *Geschiedenis in opspraak. Over de legitimatie van het concept geschiedenis. Een theologische verhandeling*, Kampen 1996.

relatie met het goddelijke oproepen. Dat inzicht in de werking van die krachten dan theologische verschuivingen met zich meebrengt, is evident. Datzelfde geldt echter van de interpretatie van Gods daden in de geschiedenis. Is het verhaal van de uittocht uit Egypte niet gebaseerd op bepaalde natuurverschijnselen?

Mijn punt is dat het contrast, inclusief de genoemde connotaties, grote invloed heeft uitgeoefend op de protestantse systematische theologie die vanaf midden 20^e eeuw is ontstaan.¹¹ In Nederland zijn, onder meer via de Duitse oudtestamenticus Gerhard von Rad, genoemde gedachten breed verspreid. Zo is H. Berkhofs keuze voor de categorie van 'geschiedenis' als de bepalende categorie voor het verstaan van Gods openbaring, niet los te denken van de inbreng van Von Rad.¹² Apart genoemd dient hier te worden H.W. de Knijff met zijn boek *Venus aan de leiband*. In dit boek vinden we bovengenoemd contrast in alle details uitgewerkt. De Knijff presenteert de godsdienst van Israël – en in feite het christendom – als de ultieme tegenhanger tegen het naturalisme, dat naar zijn aard vergoddelijking van de seksualiteit impliceert.¹³

Kon De Knijff zich, behalve op Von Rad, nog beroepen op menig godsdienstwetenschappelijk werk uit de jaren '40, '50 en '60, huidige godsdiensthistorici beschouwen zijn visie inmiddels als achterhaald.¹⁴ Zo ontmaskert Jo Ann Hacket veel inzichten als zich baserend op dezelfde secundaire literatuur, die zij niet geheel vrij ziet van de automatische vereenzelviging van vrouwen (en dus godinnen) met lichamelijke en vruchtbaarheid.¹⁵ Zich baserend op nieuw geopende bronnen kunnen huidige wetenschappers ons inwijden in de gecompliceerde godenwereld die de achtergrond vormde waartegen de godsdienst van Israël in zijn eigenheid is gegroeid. Vooral de bestudering van teksten uit Ugarit heeft veel bijgedragen aan kennis over de

¹¹ Voor een uitvoerig overzicht over de ontwikkelingen op dit terrein, zie O. Keel und S. Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002, 15-29.

¹² H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1985⁵. Berkhofs gedachten vertonen overigens ook opmerkelijke parallellen met die van Albrights leerling G. Ernest Wright, zonder dat deze wordt genoemd.

¹³ H.W. de Knijff, *Venus aan de leiband. Europa's erotische cultuur en christelijk sexuele ethiek*, Kampen 1987.

¹⁴ Zo b.v. G. van der Leeuw, *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1940; E.O. James, *The Cult of the Mother-Goddess. An Archaeological and Documentary Study*, London 1959; G.W. Ahlström, *Aspects of Syncretism in Israelite Religion*, Lund 1963.

¹⁵ 'We have virtually no evidence that there ever were any "fertility goddesses" or "fertility cults" in the ancient Near East as they are described in the scholarly literature', aldus Hacket in 'Can a Sexist Model Liberate Us?', 65-76, 68; (cursivering JAH). Vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I*, Göttingen 1992, 134f.

Kanaänitische godenwereld.¹⁶ In deze godenwereld speelde vruchtbaarheid zeker een bepaalde rol, maar niet op een wezenlijk andere manier dan vruchtbaarheid in al zijn aspecten in tal van andere godsdiensten een rol speelt. Wat de goden van Kanaän betreft, hier waren het in het bijzonder de mannelijke goden Baäl en Mot die hierin een functie hadden. De vrouwelijke goden hadden geheel andere functies.¹⁷

Ook op het terrein van de archeologie zijn inmiddels andere gegevens op tafel gelegd. Leerlingen van Albright zijn andere sporen gegaan dan hun leermeester en zijn tot andere visies gekomen op het ontstaan van Israël. Dat wil zeggen, het contrast dat eerst niet alleen in de teksten, maar ook in de werkelijkheid achter de teksten werd aangewezen, bleek minder houvast te vinden in de archeologie dan voorheen in de school van Albright werd aangenomen.¹⁸

Op deze manier stuiten we op mogelijk binnen de systematische theologie gelegen aanknopingspunten voor de vereenzelviging van vrouwen met lichamelijke en voor de gendermechanismen die daar zowel oorzaak als gevolg van zijn. Zonder, het zij nogmaals gezegd, de verbanden te sterk aan te willen zetten, wil ik toch hier de in het begin genoemde mechanismen in herinnering roepen. Laat ik het zo formuleren: het bericht in *Trouw* stimuleert mij mijn eigen project op het terrein van de systematische theologie voort te zetten. Mijn vraag is dus hoe de zojuist genoemde nieuwe theologische inzichten, die het contrast onthullen als een mechanisme ten bate van identiteitsvorming, te verwerken zijn in de systematische theologie. Deze vraag wordt des te prangender als we zien dat de situatie nog gecompliceerder ligt. In feite is niet zozeer de systematische theologie gebaseerd op de oudtestamentische en archeologische wetenschappelijke inzichten, zodat een verandering in de eerste, logischerwijze zou moeten leiden tot een aanpassing van de laatste. Het ligt omgekeerd. De systematische theologie zoals die kort na de Eerste Wereldoorlog in de vorm van de kritische dialectische theologie is ontstaan, heeft een belangrijke invloed uitgeoefend op de contrasten zoals die zijn aangebracht in de oudtestamentische wetenschap.¹⁹ Ik kom hier op terug.

Op dit moment formuleer ik een conclusie die uit het ontmaskeren van

¹⁶ Zie b.v. M.S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford/New York 2001.

¹⁷ Zie hiervoor b.v. Ch. Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs. Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, I und II, Weinheim 1995.

¹⁸ Zie: W.G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know, and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids 2001.

¹⁹ Vgl. Keel and Schroer, *Schöpfung*, 19vv. Zie ook: Perdue, *The Collapse of History*, 3-68.

het contrast kan worden getrokken. Vrouwen mogen niet worden geïdentificeerd met hun voortplantingsfuncties, en vruchtbaarheid staat voor een terrein dat breder is dan dat van vrouwelijke lichamelijkeheid. Beide onderdelen van deze conclusie komen in het vervolg aan de orde. Het eerste aspect kan worden gecombineerd met het aan de orde stellen van de 'positieve pool'. Uitgaande van de 'negatieve pool' kan dit element immers als een voor vrouwen gunstig tegenwicht worden ingebracht. Het tweede aspect kan leiden tot een herwaardering van de 'negatieve pool'.

EEN WEERBARSTIG CONTRAST

Voor Hackett bleek het een uitgemaakte zaak: achter het gecreëerde contrast tussen Israël en Kanaän gaat de gedachte schuil dat vrouwen samenvallen met hun voortplantingsfuncties. Om die reden ziet zij dan ook voor vrouwen geen heil in de concentratie op vrouwelijke goden, gebaseerd als die keuze is op het te verwerpen contrast. De titel van haar artikel – 'Can a Sexist Model Liberate Us?' – spreekt hier boekdelen. Als ik in dit gedeelte het woord geef aan een andere godsdienstwetenschapper – Tikva Frymer-Kensky – dan doe ik dat omdat deze laatste vergeleken met Hackett een stap zet die ik nodig heb in mijn poging tot ontkrachten van het contrast. Dat is tenslotte het eerste oogmerk van mijn project.

Ook Frymer-Kensky gaat in tegen vrouwen die hun heil menen te kunnen vinden bij godinnen, maar anders dan Hackett doet zij dat door wat ik benoem als een bevestiging van het contrast. Haar these komt op het volgende neer: de overgang van het Kanaänitische naar het bijbelse geloofstelsel – het geloof in één God – bracht een ingrijpende verschuiving mee ten aanzien van de visie op de natuur, cultuur, en plaats van de mensen, inclusief gender. Waar er meer goden zijn, is de natuur het terrein waar de goden in onderlinge samenwerking en strijd de dienst uitmaken. De mens kan niet anders dan afhankelijk zijn van dit samenspel der goden. Het is een drama 'out there'. Weliswaar kan de mens via de cultus de goden bewegen in te grijpen, in de grond was er louter afhankelijkheid van – ook nog grillige – goden. Van hieruit gezien moest de overgang naar één God uiteindelijk leiden tot een andere visie op de natuur en de rol van de mensen in de werking van de natuur. Anders dan in een drama 'out there' werd de gedachte van de interactie tussen God en mensen ontwikkeld in de vorm van een verbond dat om gehoorzaamheid vroeg. Mensen kregen invloed op de werking van de natuur, doordat hun gedrag van godswege werd beloond of gestraft. In dit laatste nu ziet Frymer-Kensky een belangrijk winstpunt – ook voor vrouwen – ten opzichte van de afhankelijkheid van de goden.

Er zou veel te zeggen zijn over deze theorie ten aanzien van het verschil

van beide geloofssystemen. Een belangrijk bezwaar mijnerzijds geldt de modelmatigheid ervan. Er worden in het tweede deel van het boek twee modellen tegenover elkaar gezet, terwijl het eerste deel andere verwachtingen wekt. Schetst Frymer-Kensky eerst een genuanceerd beeld van de complexe godenwereld van het oude Mesopotamië, in het tweede deel functioneert deze wereld opeens als een simpel tegenbeeld ten opzichte van het geloof dat Israël ontwikkelt. Beide werelden wordt waarschijnlijk meer recht gedaan wanneer ze worden gezien als een antwoord op de ervaren complexiteit van het leven in relatie tot goden, respectievelijk de ene God JHWH. Dat neemt niet weg dat Frymer-Kensky op deze manier een element naar voren brengt dat van belang is in het kader van dit artikel. Net als Hacket gaat het Frymer-Kensky om het belang van het inzicht dat vrouwen een eigen, zelfstandig subject zijn en niet louter gezien moeten worden als opgaand in lichamelijke of seksuele functies. In die zin vertegenwoordigen beiden een fundamenteel feministisch inzicht dat nog steeds op de voortgaande mechanismen bevochten moet worden.²⁰ Zoals gezegd, Frymer-Kensky ziet de grond voor dit ook voor vrouwen wezenlijke element gelegen in de gedachte dat de mens van speelbal ten opzichte van de natuur wordt tot verantwoordelijk, aanspreekbaar schepsel. Het is echter de vraag of ze hier niet te snel loopt. Of beter, of ze haar positieve visie niet baseert op het oude contrast, en daarmee de wortels van dat contrast ongemoeid laat.

Ik raak hier een wezenlijk moment in mijn onderzoeksproject. Precies wat Frymer-Kensky naar voren brengt, is herkenbaar in veel protestantse systematische theologie, zij het niet gerelateerd aan gender. De mens is als schepsel onderscheiden van de schepping en heeft een plaats in het verbond met God. Op zichzelf is dit, dunkt me, een waardevolle gedachte. De mens aanspreken op de eigen verantwoordelijkheid voor de leefomgeving is te prefereren boven de mens zien als in hoofdzaak speelbal van natuurlijke krachten. En wanneer – zoals Frymer-Kensky stelt – de vrouw volledig deel heeft aan dit aanspreekbaar zijn als mens, waar zit dan eigenlijk het probleem? Ik beperk me tot datgene waar het me nu om gaat, namelijk de werking van het contrast. Doordat Frymer-Kensky de twee werelden zo modelmatig tegenover elkaar stelt, kan ze naar mijn idee geen oog hebben voor de werking van het contrast zoals dat in de bijbelse teksten zelf volop aanwezig is. Zo gaat ze voorbij aan een werkelijkheid die zich in heel de bijbelse context expliciet aandient, namelijk de verstrengeling van vrouwzijn met lichamelijke. Op een voor mij overtuigende wijze is dit gegeven ooit naar

²⁰ Wie hier optimistischer over is, neme nota van de volgende tekst: 'Het hoogtepunt van de dag was de speech van Teresa Heinz Kerry, de vrouw van presidentskandidaat John Kerry. Zij, bekend om haar onverbloemde uitspraken, stelde fijntjes dat vrouwen net zoveel recht hebben op een mening als mannen'. Was getekend: Teletekst 29 juli 2004.

voren gebracht door Judith Plaskow in haar boek *Standing Again at Sinai*.²¹ Nadat Plaskow aan de hand van de voor Israël centrale tekst uit Exodus 19:15 duidelijk had gemaakt dat op het meest centrale moment van Israëls geschiedenis – de verbondssluiting op de Sinaï – de vrouwen uit het volk niet tot de aangesprokenen behoren,²² herleidde zij dit feit tot het fundamentele gegeven dat de vrouw in de masculiene traditie als ‘de ander’ wordt gezien, dat wil zeggen anders dan de man benaderd vanuit het aspect van haar voortplantingsfuncties. Met Plaskow meen ik dat hier een wortel ligt van het feit dat de subjectwording van vrouwen binnen de bijbelse traditie nooit werkelijk tot stand is gekomen.

Hiermee bedoel ik niet – dat moge duidelijk zijn – een onderscheid aan te brengen tussen de joodse en de christelijke traditie waar het gaat om de positie van de vrouw. Het gaat mij om de spanning die via de bijdrage van Frymer-Kensky naar voren komt: enerzijds is er vanuit de bijbelse teksten een positieve nadruk te halen op het aanspreekbaar zijn van de mens – man en vrouw – in de relatie met God, anderzijds blijkt in de nadere uitwerking van die aanspreekbaarheid de vrouw ‘de ander’ te zijn. Naar mijn overtuiging ligt hier een wortel van het gegeven dat de systematische theologie pretendeert te gaan over mens-zijn en dus inclusief te zijn, maar in feite toch uitgaat van een masculien mensbegrip. Zolang het gekwalificeerde contrast, waarbij vrouwelijke lichamelijke de negatieve pool vertegenwoordigt, op de achtergrond meespeelt, is hier niet uit weg te komen.

Er moet dus gekomen worden tot een verdere ontrafeling van deze pool. Dat ligt echter gecompliceerd. Kan het zonder de genderkwalificatie van de pool zelf te bevestigen?

SCHEPPIING ALS CONCRETE LEEFWERELD

In deze paragraaf wil ik de tot nu toe gediskwalificeerde pool terughalen, om deze een plaats te geven binnen de systematische theologie. Ik zie de complicatie die is gelegen in het bevestigen van de uitsluitende verbinding van deze pool met vrouwelijke lichamelijke, maar meen dat deze te overwinnen is. Een mogelijke weg is mijns inziens gelegen in de reeds enige decennia in gang gezette herziening van de scheppingstheologie. Diende het scheppingsbegrip in de vorige paragraaf om de mens als aanspreekbaar subject te onderscheiden van de wereld van de natuur, hier kan het worden ingezet om het eerder genoemde contrast tussen natuur en geschiedenis te relativiseren, dat wil zeggen om ‘de natuur’ als volwaardig deel van de theolo-

²¹ J. Plaskow, *Standing Again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective*, San Francisco 1991.

²² Plaskow, *Standing Again at Sinai*, 25vv.

gie in te brengen. Ik kom hiermee terug op de relatie die is aan te wijzen tussen de context van de kerkstrijd in het Duitland van de jaren dertig en de ontvouwing van de systematische theologie in het spoor van Karl Barth. Met name Gerhard von Rad heeft hier een bepalende rol gespeeld door de schepping te verklaren tot een randthema in het geheel van de oudtestamentische theologie.²³ Naar zijn overtuiging had het heilshandelen van God in de geschiedenis het primaat, en was de schepping hooguit aan de rand van belang, in dienst van dit heilshandelen.²⁴ Uit angst voor elke vorm van natuurlijke theologie – de gedachte dat de natuur of de schepping op enigerlei wijze bron van godskennis zou zijn – werd het scheppend handelen van God gezien als deel van het heilshandelen in de ‘geschiedenis’.

Van belang is om te zien dat de correctie die hierop is aangebracht, precies datgene binnenbracht dat verbonden kan worden gezien met de ‘andere pool’. Te denken valt hier aan het begrip ‘zegen’ dat door de Duitse oudtestamenticus Claus Westermann als voor de theologie van het Oude Testament wezenlijk element naar voren is gebracht.²⁵ Westermann zag in Gods zegenend handelen de kracht van de vruchtbaarheid. Walter Brueggemann formuleert het allemaal heel scherp als hij van de interventie in dezen door Claus Westermann zegt:

Men vindt bij Westermann: (1) de afwezigheid van elke polemiek tegen Israëls religieuze omgeving en een vanzelfsprekende erkenning van het feit dat JHWH functies van Baäl heft overgenomen; (2) de afwezigheid van de ominieuze constructie van een ‘Kanaänitische vruchtbaarheidsreligie’, die later immers is gedemoniseerd; (3) de bereidheid om alle teksten van het Oude Testament serieus te nemen, inclusief die teksten die niet passen in het dominante denksysteem; (4) de bereidheid om bevrijding en zegening werkelijk dialectisch te hanteren. De winst van dit veranderde model is dat het contextuele, dagelijkse leven gezien wordt als een positief theologisch gegeven.²⁶

Het is duidelijk dat Brueggemann zelf deze correctie verwelkomt. ‘Schepp-

²³ W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis 1997, 159-164; uitgebreider: W. Brueggemann, ‘The Loss and Recovery of Creation in Old Testament Theology’, *Theology Today* 53 (1996), 177-190.

²⁴ Von Rad volgde hiermee inderdaad Karl Barth die sprak van de schepping als ‘die Erstellung des Raumes für die Geschichte des Gnadenbundes’. (*Kirchliche Dogmatik IIIA*, Zürich 1947,46).

²⁵ C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche*, München 1968. Reeds in 1989 heeft Catharina Halkes de aandacht gevestigd op de bijdrage van Westermann aan een minder eenzijdig masculiene theologie: C.J.M. Halkes, “... en alles zal worden herschapen.” *Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*, Baarn 1989, 95.

²⁶ Brueggemann, ‘The Loss and Recovery of Creation’, 180.

pingstheologie', zo stelt hij, met een beroep op Prediker 3: 1-8, 'maakt het ons mogelijk om te erkennen en te waarderen dat het menselijk leven is ingebed in voorgaande dagelijkse processen van voortplanting en verval, van geboorte en dood, van vervreemding en lichamelijke nabijheid, van arbeid en rust, van opgang en neergang'.²⁷ Opmerkelijk is het vervolgens dat hij deze correctie op de in de grond polemische theologie ziet als een breuk met het extreem masculiene karakter van het bijbelse geloof. Letterlijk zegt hij: 'Terwijl de hardnekkige voorvechters van het of/of model claimen God te verheffen boven seksualiteit, zijn de daden die zij toeschrijven aan YHWH, die van een macho-, een opdringerige God'.²⁸ Meer dan Frymer-Kensky is Brueggemann kennelijk alert op het mechanisme dat hier zichtbaar wordt. De diskwalificatie van het dagelijks leven in relatie tot God impliceert dat datgene wat verbonden is met het bestaan van vrouwen geweld wordt aangedaan.

Precies hier echter wordt het risico zichtbaar dat ik eerder noemde. Wat gebeurt er als de 'andere' pool verbonden wordt met het bestaan van vrouwen? Expliciet wordt dat als Brueggemann in zijn *Theology of the Old Testament* zijn commentaar op Westermans correctie net even anders formuleert, namelijk als zou men hier 'feminine' zorg naast 'masculine' assertiviteit zien.²⁹ De aanhalingstekens laten zien dat Brueggemann zich bewust is van de betekenis van deze kwalificaties. Hij zal ook zeker niet bedoelen dat wat hier aan de orde is, samenvalt met de intentie van de feministische inzet. Maar hij heeft natuurlijk wel gelijk als hij erop wijst dat bij uitstek de aandacht voor het dagelijks leven als theologisch gegeven door vrouwen naar voren is gebracht.³⁰ Deze inbreng kan uiteraard worden gezien als een reactie op de 'interpretatiehegemonie' van mannen, die vrouwen eeuwenlang beroofde van het verlenen van eigen definities aan met hun lichamelijke en voortplantingsfuncties verbonden bestaanservaringen. Brueggemann citeert hier een markante constatering van Gerda Lerner:

Welke wijsheid kan er gelegen zijn in menstruatie? Welke bron van kennis in met melk gevulde borsten? Welke aanzet tot abstractie in de dagelijkse routine van het bereiden van voedsel en het schoonmaken? Het patriarchale denkkader heeft dergelijke door gender bepaalde ervaringen verwezen naar het terrein van het 'natuurlijke', het niet-transcendente.³¹

²⁷ Brueggemann, 'The Loss and Recovery of Creation', 188.

²⁸ Brueggemann, 'The Loss and Recovery of Creation', 181.

²⁹ Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, 161.

³⁰ 'While the emergence of a theology of blessing, which attends to the daily embeddedness of generative processes, cannot be subsumed under or equated with feminist consciousness, it also cannot be separated from it.' (Brueggemann, 'The Loss and Recovery of Creation', 188).

³¹ Brueggemann, 'The Loss and Recovery of Creation', 188. (G. Lerner, *The Creation of*

Dit citaat maakt enerzijds duidelijk waar vrouwen de theologische waardering van het alledaagse bestaan op hebben moeten bevechten, anderzijds echter dat ook een poging het uitgeslotene te integreren een bevestiging van de kwalificaties langs genderlijnen behelst. Komen vrouwen ooit los van de verbinding met lichamelijke en voortplantingsfuncties? Hier stuiten we op dezelfde cirkel die we constateerden rond het op te zetten gezondheidscentrum voor vrouwen. Op dit moment bepaal ik me bij de vraag hoe het uitgeslotene kan worden geïntegreerd.

In de tweede paragraaf bracht ik naar voren dat vruchtbaarheid lange tijd voor veel wetenschappers – ook godsdienstwetenschappers – heeft gestaan voor heilige prostitutie en heilig huwelijk, eenzijdig gelieerd aan lichamen van vrouwen. In dit licht is het al verhelderend om hier de opsomming naast te zetten zoals Christian Frevel die geeft in zijn omvangrijk tweedelig werk over Asjera. Volgens Frevel was elke antieke godsdienst – dus ook die van Israël – een vruchtbaarheidsgodsdienst. Als elementen die daar deel van uitmaken, zijn te noemen: de gaven van de eerstelingen, het offer van de eerstgeborene, verwekking, zwangerschap en geboorte, kinderloosheid, belofte ten aanzien van nageslacht, het weer en de seizoenen, het herdersmotief, de boomsymboliek, de theologie van de zegen, et cetera.³² Nu is dit een zeer gevarieerde reeks van verschijnselen die alle op 'de natuur' te betrekken zijn. Deels zijn het verschijnselen waar mensen mee in aanraking komen en waar ze zich mee hebben te verstaan, deels zijn het vormen die zijn gecreëerd als reactie op of mogelijke beïnvloeding van de verschijnselen. In elk geval gaat het om beduidend meer dan wat verbonden kan worden gezien aan vrouwen en voortplantingsfuncties van vrouwen. Zo komt ook via deze inbreng van Frevel naar voren dat het reduceren van een vruchtbaarheidsreligie tot heilige prostitutie een karikatuur is die ook het dagelijks leven van het oude Israël zelf tekortdoet.

Het behoeft geen betoog dat heel dit terrein dat vanouds verbonden was met de vruchtbaarheidsreligie in onze context een geheel andere plaats en betekenis heeft gekregen. Dit feit betekent echter niet dat de achtergrond van deze elementen geen plaats zou kunnen of moeten hebben in de theologie. Ik zou ervoor willen pleiten hier het terrein te zien waarop de menselijke verantwoordelijkheid voor de loop der dingen botst met een steeds weer ervaren afhankelijkheid van 'natuurlijke krachten'. Zo bezien gaat verworven kennis ten aanzien van de werking van de natuur samen met een diep besef van de grenzen van de menselijke mogelijkheden, beide – als het goed is – leidend tot morele afwegingen. Een fundamenteel gebied waarop deze lijnen samen-

Patriarchy, New York 1986, 224).

³² Frevel, *Aschera und der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs*, II, 563.

komen, is uiteraard dat van de erotiek en de seksualiteit.³³ Ook erotiek en seksualiteit zijn echter deel van het grotere gebied van de lichamelijkeid dat naar mijn idee het fundament vormt van de zo lang gediskwalificeerde pool die erom vraagt een volwaardige plaats te krijgen in de theologie. Zoals gezegd, een weg daartoe zou kunnen lopen via een herziening van de scheppingstheologie.

In deze context kan ik geen recht doen aan de vele aspecten die verbonden zijn aan een dergelijke herziening.³⁴ Voor mijn doel volstaat op deze plaats een verwijzing naar twee formuleringen van Phyllis Trible die op een eigen wijze het geconstateerde contrast te lijf gaat. 'Scheppingstheologie herschrijft verbondstheologie', stelt ze, en 'scheppingstheologie ondermijnt patriarchaat'.³⁵ Hoewel Trible's uitspraken een andere strekking hebben dan de door mij bedoelde, neem ik haar formuleringen graag over als staande voor mijn intentie.³⁶

WERK IN UITVOERING

De insteek van dit artikel lag bij de negatieve beeldvorming ten aanzien van lichamelijkeid en voortplantingsfuncties van vrouwen die nog immer bevestigd wordt waar lichamelijkeid van vrouwen in het geding is. Deze verwijzing naar de actuele situatie inzake het gezondheidscentrum voor vrouwen stond in dienst van de poging scherper zicht te krijgen op vergelijkbare denkpatronen en mechanismen in de vigerende protestantse bijbelse en systematische theologie. Ik sluit dit artikel af door enerzijds het gevondene concluderend samen te vatten, anderzijds te verwoorden hoe de weg van mijn project van hieruit verder gaat lopen.

Op zoek naar genoemde denkpatronen en mechanismen stuiten we op opmerkelijke fenomenen ten aanzien van fundamentele van de systematische theologie. Naar de overtuiging van velen zal de protestantse systematische theologie gebaseerd zijn op een zo verantwoord mogelijke interpretatie van bijbelteksten. Met name de Deuteronomistische traditie geldt als één van de pijlers waarop de theologie zich heeft ontwikkeld. In deze traditie gaat het

³³ Niet zonder reden bevat Judith Plaskows boek *Standing Again at Sinai* een hoofdstuk over de weg naar 'a new theology of sexuality' (170vv.)

³⁴ Aspecten zijn niet alleen de relatie tussen God en de natuur, of de relatie tussen heilig en profaan, maar ook de bovengenoemde kwestie van de relatie tussen God en de geschiedenis.

³⁵ Ph. Trible, 'Treasures Old and New: Biblical Theology and the Challenge of Feminism', in: F. Watson (ed.), *The Open Text. New Directions for Biblical Studies?*, London 1993, 32-56, 47.

³⁶ Trible betoogt ('Treasures Old and New', p. 47) dat een teruggaan naar Genesis 1 en 2 en de daar betuigde wederkerigheid tussen man en vrouw een tegenwicht biedt tegen de patriarchale machtsverhoudingen van alle tijden.

immers bij uitstek om het eigene van het geloof van Israël, verbonden als dit is met de God die zich zo scherp laat onderscheiden van de goden en godinnen van Kanaän. Zonder dit kenmerk van deze traditie te willen weerspreken, meen ik echter toch uit het boven beschrevene te mogen concluderen dat de accentuering van het contrast her en der vormen heeft aangenomen die op een andere bodem rusten dan die van wetenschappelijke analyse. Zo gaf de oudtestamenticus Noth blijk van het hanteren van een gendermechanisme toen hij met name de vrouwelijke goden, als bij uitstek verbonden met vruchtbaarheid, opvoerde als de door de Israëlieten af te wijzen religie. De gedachte hiermee ook recht te doen aan de godsdiensthistorische achtergrond van de bijbelse teksten zette dit mechanisme nog extra kracht bij.

Zoals in het bovenstaande naar voren is gebracht, blijken niet alleen de inzichten in de godsdiensthistorische achtergrond inmiddels verschoven, maar blijkt ook de eigen context van de interpreten het benadrukken van het contrast in hoge mate te hebben versterkt. Waar Kanaän en de nazi-ideologie als parallellen kunnen worden opgevoerd, spelen andere factoren een rol dan het verlangen naar een gedistantieerde uitleg van teksten.

Hoe is hiermee om te gaan, zodra dit mechanisme enigszins is doorzien? Het blijkt niet eenvoudig. Een uitweg ligt niet in het eenzijdig kiezen voor de zolang gediskwalificeerde pool, zeker niet wanneer daarbij wordt vastgehouden aan de nu juist te doorbreken nauwe verbinding van vrouwen met lichamelijke functies. Hier heeft Hacket mijns inziens het gelijk aan haar kant in haar scepsis over een nieuwe zoektocht naar de Godin. We komen echter evenmin verder wanneer we zouden kiezen voor de 'andere' pool en zouden benadrukken dat ook vrouwen worden opgeroepen uit te breken uit het cyclische bestaan van de 'natuur' en als verantwoordelijk subject de weg van de 'geschiedenis' zouden gaan betreden. Door de polariteit te bevestigen, zou immers de grond onder het gendermechanisme intact blijven.

De uitweg kan mijns inziens alleen liggen in het afbreken van het contrast zelf, dat wil zeggen in het opnieuw ijken van de ermee verbonden begrippen. Door in het bovenstaande te verwijzen naar nieuwe ontwikkelingen op het gebied van de scheppingstheologie heb ik een eerste stap gezet op een weg waarop meer stappen te zetten zijn. Begrippen als 'natuur' en 'geschiedenis' kunnen – losgemaakt uit hun polariteit en bevraagd op hun gendergeladenheid – gaan staan voor bepaalde facetten van het menselijk bestaan, of beter van een bepaald perspectief op het menselijk bestaan. In deze lijn kan het begrip 'zegen' opnieuw betrokken worden op tal van aspecten van het dagelijks leven. Verrassend genoeg liggen hier tal van aanknopingspunten in het onlangs verschenen tweede deel van *Een proeve van het Dienstboek voor de Protestantse Kerk in Nederland: Leven – Zegen –*

Gemeenschap.³⁷ Een analyse van die teksten vanuit genderperspectief zal deel uitmaken van mijn onderzoeksproject.

Ik keer, ten slotte, nog één keer terug naar het begin: het op te richten gezondheidscentrum voor vrouwen. Ik wil ook op dit punt aangeven hoe ik denk dat een weg verder zou kunnen gaan. Mijn project inzake de systematische theologie is tenslotte gericht op het afbreken van de nog steeds in werking zijnde gendermechanismen. Ik wees in het begin op de cirkel die moeilijk te doorbreken is. Uit angst bepaalde mechanismen en beeldvorming te bevestigen zou je geneigd zijn elk sekseverschil te willen uitbannen, ook waar dit het eigene van vrouwelijke lichamelijke betreft. En inderdaad, we zijn inmiddels gaan inzien dat ook het spreken van sekse 'gendered' is, dat wil zeggen deel van de hiërarchische, heteroseksuele ordening.³⁸ Ik ben zelf hier op een spoor gezet door Christine Delphy die stelt dat de categorie sekse als vaste basis ten opzichte van de veranderbare categorie gender weliswaar nodig was om tot het inzicht in de hiërarchische ordening en veranderbare aard van de sekserollen te komen, maar dat er vervolgens alle reden is om het begrip sekse zelf te zien als een genderbegrip.³⁹ Waarom zou sekse belangrijker zijn dan andere fysieke kenmerken? Delphy richt zich tegen de idee dat denken in opposities noodzakelijk is om ordening aan te brengen. Verschillen, zo benadrukt ook zij, zijn vaak meervoudig en bovendien niet noodzakelijk hiërarchisch. Delphy's betoog lijkt mij overtuigend als het gaat om de beperkte bruikbaarheid van het onderscheid tussen sekse en gender in deze volgorde, dat wil zeggen als eenmaal het inzicht in het niet-natuurlijke van de sekserollen is komen vast te staan. Voor de volgorde: gender – sekse is dan meer te zeggen.

Toch, zo kan worden tegengeworpen, moet er een begrip blijven om het gemeenschappelijke van vrouwen overeind te houden, bijvoorbeeld om politiek-strategische redenen.⁴⁰ Ook moet er een begrip zijn voor datgene dat alleen vrouwen, dat wil zeggen lichamen van vrouwen, eigen is. Denkend aan het op te richten gezondheidscentrum voor vrouwen, is het duidelijk dat het daar gaat om processen die zich alleen in lichamen van vrouwen (kunnen) voordoen. De specifieke aandacht daarvoor is toe te juichen, zij het dat ik hier graag in één adem door verwijs naar de door de Leidse gynaecoloog

³⁷ *DIENSTBOEK – EEN PROEVE. Leven – Zegen – Gemeenschap*, voor de Protestantse Kerk in Nederland, Zoetermeer 2004.

³⁸ Zie hiervoor J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1989.

³⁹ Ch. Delphi, 'Rethinking Sex and Gender', in: D.M. Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religion. A Reader*, London/New York 2001, 411-423.

⁴⁰ M.A. Tolbert, 'Gender', in: A.K.M. Adam (ed.), *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation*, St. Louis 2000, 99-105, 101.

A.A.W. Peters in zijn oratie bepleite integrale benadering van iedere vrouw afzonderlijk. De levensweg – en de daarmee verbonden keuzen – van de één is niet die van de ander.⁴¹ Zo kan het unieke de overhand krijgen boven het gemeenschappelijke. De aandacht die zijn oratie kreeg, maakt echter duidelijk dat deze benadering alles behalve vanzelfsprekend is. Zij moet blijkbaar steeds worden veroverd op haar tegenbeeld.

Als dit laatste van belang is – en ik meen dat dit zo is – dan rijst ten slotte de vraag of hier nog een verbinding kan liggen met het bedrijven van systematische theologie. Overstijgt systematische theologie niet *qualitate qua* het individuele leven? Toch beoog ik ook dit aspect mee te nemen. Zo kom ik, aan het eind van dit artikel, tot de volgende formulering: mijn ‘werk in uitvoering’ is gericht op een systematische theologie voorbij aan een symbolische orde die botst met het concrete leven van wie erin worden gesymboliseerd.

Overigens, voor wie van de hardnekkigheid van deze symbolische orde af en toe buikpijn krijgt, kan een kopje kruidenthee misschien geen kwaad.

⁴¹ A.A.W. Peters, *“Als U begrijpt wat ik bedoel”, over Kunst, Kennis, Cultuur en Communicatie*, oratie Universiteit Leiden, 16 april 2004. In dit verband wijs ik ook op de reactie van Annika den Dikken – A. den Dikken, ‘Vruchtbaarheid heeft ook ethische kant’, *Trouw* 16 juli 2004 – op het in het begin van dit artikel genoemde bericht in *Trouw*. Den Dikken pleit voor een samenwerking van meet af aan met geesteswetenschappen.