



Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

<https://hdl.handle.net/1874/432819>

Depe

Ts oct 6892

Publicatieserie
Stichting Oud-Katholiek Seminarie

nummer 26

Joris Vercammen

Vrouwen, mannen en macht
in de kerk

26
Ts. oct. **L**
6892

U.B.U.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Vercammen, Joris

Mannen, vrouwen en macht in de kerk/ Joris Vercammen. -
Amersfoort: Stichting Centraal Oud-Katholiek Boekhuis. -
(Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie; nr. 26)

ISBN 90-70596-60-1

Trefw.: kerk

ISBN 90-70596-60-1

© 1994 Stichting Centraal Oud-Katholiek Boekhuis, Amersfoort

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm, elektronisch of op welke wijze ook en evenmin in een retrieval system worden opgeslagen zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van docenten en leden van het curatorium van deze stichting.

11.6g

Joris Vercammen *en macht in de kerk*

*Mannen, vrouwen en macht
in de kerk*

RIJKSUNIVERSITEIT TE UTRECHT



2517 912 2

Bibliotheek der
Rijksuniversiteit
UTRECHT

Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie

aflevering 26

Amersfoort 1994

Vrouwen, mannen en macht in de kerk

I Inleiding	7
II Vrouwen en mannen in de kerk	9
De verandering van de werkelijkheid	11
De 'vrouwen' in de kerk	12
III Het belang van de vrouwen in de kerk	15
IV Het belang van de vrouwen in de kerk	17
De verandering van de werkelijkheid	18
De 'vrouwen' in de kerk	19
De verandering van de werkelijkheid	20
De 'vrouwen' in de kerk	21
De verandering van de werkelijkheid	22
De 'vrouwen' in de kerk	23
De verandering van de werkelijkheid	24
De 'vrouwen' in de kerk	25
De verandering van de werkelijkheid	26
De 'vrouwen' in de kerk	27
De verandering van de werkelijkheid	28
De 'vrouwen' in de kerk	29
De verandering van de werkelijkheid	30
De 'vrouwen' in de kerk	31
De verandering van de werkelijkheid	32
De 'vrouwen' in de kerk	33
De verandering van de werkelijkheid	34
De 'vrouwen' in de kerk	35
De verandering van de werkelijkheid	36
De 'vrouwen' in de kerk	37
De verandering van de werkelijkheid	38
De 'vrouwen' in de kerk	39
De verandering van de werkelijkheid	40
De 'vrouwen' in de kerk	41
De verandering van de werkelijkheid	42
De 'vrouwen' in de kerk	43
De verandering van de werkelijkheid	44
De 'vrouwen' in de kerk	45
De verandering van de werkelijkheid	46
De 'vrouwen' in de kerk	47
De verandering van de werkelijkheid	48
De 'vrouwen' in de kerk	49
De verandering van de werkelijkheid	50
De 'vrouwen' in de kerk	51
De verandering van de werkelijkheid	52
De 'vrouwen' in de kerk	53
De verandering van de werkelijkheid	54
De 'vrouwen' in de kerk	55
De verandering van de werkelijkheid	56
De 'vrouwen' in de kerk	57
De verandering van de werkelijkheid	58
De 'vrouwen' in de kerk	59
De verandering van de werkelijkheid	60
De 'vrouwen' in de kerk	61
De verandering van de werkelijkheid	62
De 'vrouwen' in de kerk	63
De verandering van de werkelijkheid	64
De 'vrouwen' in de kerk	65
De verandering van de werkelijkheid	66
De 'vrouwen' in de kerk	67
De verandering van de werkelijkheid	68
De 'vrouwen' in de kerk	69
De verandering van de werkelijkheid	70
De 'vrouwen' in de kerk	71
De verandering van de werkelijkheid	72
De 'vrouwen' in de kerk	73
De verandering van de werkelijkheid	74
De 'vrouwen' in de kerk	75
De verandering van de werkelijkheid	76
De 'vrouwen' in de kerk	77
De verandering van de werkelijkheid	78
De 'vrouwen' in de kerk	79
De verandering van de werkelijkheid	80
De 'vrouwen' in de kerk	81
De verandering van de werkelijkheid	82
De 'vrouwen' in de kerk	83
De verandering van de werkelijkheid	84
De 'vrouwen' in de kerk	85
De verandering van de werkelijkheid	86
De 'vrouwen' in de kerk	87
De verandering van de werkelijkheid	88
De 'vrouwen' in de kerk	89
De verandering van de werkelijkheid	90
De 'vrouwen' in de kerk	91
De verandering van de werkelijkheid	92
De 'vrouwen' in de kerk	93
De verandering van de werkelijkheid	94
De 'vrouwen' in de kerk	95
De verandering van de werkelijkheid	96
De 'vrouwen' in de kerk	97
De verandering van de werkelijkheid	98
De 'vrouwen' in de kerk	99
De verandering van de werkelijkheid	100

Inhoud

Inleiding	7
I Vrouwen en mannen	9
De "natuur van de vrouw"	9
De "genderbenadering"	11
Enkele kanttekeningen	12
II Vrouwen en mannen in de kerk	15
Achterdocht en vrouwelijke minderwaardigheid	15
Augustinus	16
De laat-antieke cultuur	17
Middeleeuwse theologen	18
Het traditionele vrouwbeeld	19
De vrouw op de achtergrond	21
<i>"Het voorrecht vrouw te zijn"</i>	21
<i>"Het mannelijke primaat"</i>	23
<i>"De liefdevolle vrouw"</i>	24
III Het grote verschil?	26
Het "natuurlijke wezen" van vrouw en man	26
De complexe werkelijkheid	28
Vrouw en man: de mens als medemens	29
Vrouw en man: radicale wederkerigheid	30

IV Het patriarchaat: een kwestie van macht	32
De patriarchale samenleving	32
<i>"Patriarchale ervaringen"</i>	33
<i>Een kwestie van macht</i>	35
Het patriarchaat in de kerk	38
<i>Opnieuw: macht</i>	40
<i>Het patriarchaat doorbreken</i>	42
V Vrouwenervaring	45
Feminisme	47
VI Vrouwen en de evangelische boodschap	49
De "relationele Jezus"	49
De vrouwen en Jezus	51
Vrouwen in de eerste gemeenten	52
VII Perspectieven voor vrouwen en mannen	54
Een "transformatief model van menswording"	55
Vrouwen en mannen op nieuwe wegen	57
Perspectieven voor de kerk	59
Bibliografie	62
Noten	65

Inleiding

Bijna alle boeken in de bibliotheken zijn geschreven door mannen, zelfs die over vrouwen. Sit merkte Virginia Woolf meer dan zestig jaar geleden op. Bewust of onbewust was het er menig auteur daarbij om te doen, ingekapseld als hij was in patriarchale denkbeelden, alles wat hij niet in zichzelf waardeerde te projecteren op vrouwen. Zo ontstonden de stereotypen die we allemaal kennen: mannen zijn intellectueel, zelfbewust, logisch, actief, streng, geboren leiders, flink, hebben gezag, enz. terwijl vrouwen emotioneel zijn, intuïtief, ontvankelijk, passief, mooi, meevoelend, godsdienstig, praatziek, onderworpen, vol zelfopoffering, dwaas, frivool, enz.¹

Onze cultuur is echter in beweging, ook op dit vlak. Zowel in de samenleving als in de kerk zijn er heel wat tekenen die erop wijzen, dat zowel vrouwen als mannen lijden onder deze stereotypering. Meer nog: verscheidene maatschappelijke problematieken die voor grote spanningen zorgen, zoals het ecologische vraagstuk of de oorlogsdreiging, zijn volgens sommigen slechts op te lossen wanneer mensen loskomen van dit soort denken. Dit wordt immers alleen in stand gehouden door bepaalde eenzijdige belangen. Het heeft als voornaamste kenmerk dat het mensen van elkaar scheidt. Daartegenover staan de roep van mensen naar verbondenheid en hun verlangen naar "heelheid". Bepaalde gelovige vrouwen en mannen weten zich juist door hun geloof opgeroepen om zich actief voor deze verbondenheid en heelheid in te zetten. "Vrouwenemancipatie" is voor hen een kans om de rijkdom van de menselijke innerlijkheid opnieuw te ontdekken en haar aan te wenden voor de opbouw van een nieuwe wereld, waarvoor het evangelie de toetsstenen levert.

Dit leidt niet zelden tot conflicten in de kerk. Want andere gelovigen menen juist in de uitgetekende vrouwen- en mannenrol Gods scheppingsorde te zien. Zij ervaren deze rolverdeling niet als een opgedrongen stereotypering, maar als een roeping.

Het verschijnsel "vrouwenemancipatie" zorgt dus zowel in de samenleving als in de kerk voor de nodige spanningen. Het markeert een grondige twijfel die onze cultuur in zijn greep houdt. Wij weten niet meer wat we voor elkaar betekenen. Alle discussies in het kader van wat soms neerbuigend het "vrouwenvraagstuk" wordt genoemd, zijn pogingen om ons over deze fundamentele vraag te bezinnen.

Het is belangrijk dat kerken in dit soort van bezinning niet afzijdig blijven. Het evangelie vraagt van hen dat ze zich in de wereld (en in de cultuur) wagen om er ruimte te scheppen voor Gods werkzaamheid. En uiteraard blijft de eigen binnenkerkelijke cultuur hierbij niet buiten schot. Gelukkig zijn er dus ook in onze gemeenschap vrouwen en mannen die deze vragen aan de orde stellen. Zo hield onze synode zich bezig met de vraag naar de priesterwijding van vrouwen, er is de PVM-groep ("Projectwerkgroep vrouwen en mannen"), er is het rapport Man/vrouw — kerk/samenleving, er is het Vrouwenbeleidsplan van de Bond voor Oud-Katholieke Vrouwen, enz. Bij de discussies over al deze onderwerpen komt voortdurend dezelfde fundamentele vraag naar ons vrouw- en manbeeld aan de orde. En deze vraag gaat dan wel vaak van vrouwen en vrouwen-groepen uit, toch kan geen man ze als onbelangrijk opzij schuiven.

De volgende bladzijden hebben de bedoeling de lezer(es) de mogelijkheid te geven zich wat meer in deze vragen te oriënteren. Ze werden ook door een man geschreven. Maar dan vanuit het aanvoelen dat een heroriëntering van onze cultuur op het vlak van vrouwen en manbeeld ook voor mannen bevrijdende perspectieven zou kunnen inhouden. De lezer zal een zekere betrokkenheid in de discussie dan ook niet ontgaan.

Wat volgt, is bedoeld als een wandeling langs een aantal belangrijke uitgangspunten en achtergronden die in deze "culturele discussie" aan de orde komen. Deze bladzijden hebben niet de pretentie een overzicht te geven van alles wat de (feministische) theologie op dit vlak heeft bedacht. Ze willen niet meer zijn dan een soort van opstapje dat voor vrouwen en mannen misschien dienstig kan zijn bij de confrontatie met zichzelf en bij de ontwikkeling van een eigen standpunt.

We vertrekken bij het "traditionele vrouwbeeld" dat ervan uitgaat, dat er zoiets als een "vrouwelijke (en mannelijke) natuur" zou bestaan. We verkennen de achtergronden en maken kennis met historische wortels. Verder stellen we de vraag of het zoeken naar een vrouwelijke c.q. mannelijke natuur wel zin heeft. Is dit überhaupt een juiste vraag? Vervolgens stellen we vast hoe deze vraag gedomineerd wordt door een alom aanwezig "patriarchaat". We gaan verder in op de ervaring van vrouwen in onze cultuur en we gaan dieper in op de ervaring die vrouwen met Jezus opdeden. Tenslotte schetsen we enkele perspectieven die mogelijk voor vrouwen en mannen open zouden kunnen gaan.

I Vrouwen en mannen

De "natuur van de vrouw"

Er zijn auteurs die beweren dat mannen en vrouwen wezenlijk van elkaar verschillen. Deze verschillen zouden terug te voeren zijn op fundamentele, alsmede biologisch verankerde, persoonlijkheidslagen. Dit denken is ruim verspreid en heeft — ook in kerkelijke milieus — heel wat voorstanders.

Een typevoorbeeld is de studie van Buytendijk, die in Nederland, maar ook ver daarbuiten, een zeer grote bekendheid heeft gekregen². Er zijn er ongetwijfeld ook onder ons, die dit werk in hun studiejaren hebben moeten verwerken. Daardoor ligt het vermoedelijk aan de basis van het mensbeeld dat velen in de loop van hun leven ontwikkeld hebben. In een concrete discussie onder pastores over de vrouw in het ambt hoorde ik bijvoorbeeld een betrekkelijk jonge pastor dit werk nog citeren. Het diende daarbij als argumentatie van zijn kritische noten die hij meende te moeten plaatsen bij het al te gemakkelijk opgeven van de mannelijke exclusiviteit van het ambt.

Buytendijk trad vanuit het protestantisme toe tot de Rooms-Katholieke kerk. Hij was aanvankelijk arts en bioloog, maar schoolde zichzelf uiteindelijk om tot psycholoog. Hij was een felle voorstander van de zogenaamde 'fenomenologische methode'. In deze methode gaat men uit van de observaties die het gekwalificeerd oog van de wetenschapsbeoefenaar bij elkaar brengt en waarin hij de nodige ordening aanbrengt zodat uiteindelijk een samenhangend beeld van de werkelijkheid ontstaat, die hij wil beschrijven.

Dit beeld heeft wezenlijk ook een filosofische component, omdat hij het geheel van beschreven fenomenen wil plaatsen in het betekenskader dat hen uiteindelijk samenbindt.

Het is natuurlijk duidelijk, dat — alhoewel deze methode zeker niet als waardeloos verworpen moet worden — het mede verwerken van allerlei culturele en persoonlijke vooroordelen moeilijk te vermijden valt.

Buytendijk wil het wezen van de vrouw aan het licht brengen. "Het uitgangspunt van deze studie", schrijft hij in de verantwoording, "is dat de vrouw een mens is. Daarom hebben wij getracht in

dit theoretische onderzoek het verband tussen natuur, de verschijningswijze en het bestaan van de vrouw te begrijpen".

De natuur staat dan voor alles wat aan de vrouw objectief te constateren is. Het zijn haar eigenschappen, haar kenmerken die biologisch vastliggen en waardoor haar aard wordt bepaald. De verschijningswijze is dan "het uitdrukkinggehalte van haar lichamelijkeid, zoals deze in gelaat, gestalte, houding, stem wordt ontmoet" en deze is een uitwendige verschijning van haar innerlijkheid. Onder het "bestaan van de vrouw" verstaat hij "de wijze waarop zij zich lichamelijk in de wereld bevindt; de wijze waarop zij zich van haar natuur en verschijning evenals van de wereld, de medemensen en zichzelf bewust is; de wijze ook waarop zij dit alles verkiest te bemerken, waar te nemen, op te merken, te voelen, voor te stellen, te beoordelen, te beminnen, te haten, enz."

Uiteindelijk komt hij tot volgende conclusie: "De wereld van de vrouw meenden wij te kunnen kenmerken als de wereld van het zorgen, die van de man als de wereld van het arbeiden. De oorsprong van deze werelden vonden wij in de eerste ontmoetingen van het jonge kind, waarbij het meisje door een overwegend adaptieve dynamiek een wereld van qualiteiten vormt, het jongetje door een overwegend expansief-agressieve dynamiek een wereld van weerstanden aantreft. Door de lichamelijk bepaalde grondstructuur van het gedrag, de "dynamiek" verweekelt het meisje zich dus in een van bij de aanvang af andere werkelijkheid, die in de zinvol gevormde situaties verschijnt" (p. 11).

Een en ander past Buytendijk bijvoorbeeld toe op de vraag naar vrouwenarbeid die op dat moment aan de orde was in de Nederlandse samenleving. Hij is ervan overtuigd dat de 'echte' (!) vrouw in de arbeid een zorgend element tot ontwikkeling zal brengen en dat zal volgens hem een waarde zijn in een aantal beroepen en ambten. Dit wil niet zeggen dat vrouwen niet tot het "technische Vernunft" van mannen instaat zouden zijn, maar... "Eén feit moge echter in de problematiek van de arbeid der vrouw niet vergeten worden. De vrouwen, evenals alle mensen, die zwakker zijn of minder uithoudingsvermogen hebben, zijn geneigd of wel te veel van haar krachten te vergen en zich te overwerken, of wel de passiviteit en de onmacht te kiezen als middel tot zelfbescherming." Dat vrouwen zich overwerken hangt samen met hun hogere plichtsbeseft (p. 13).

Buytendijk betoogt verder, dat liefalligheid, vriendelijkheid (hierbij hoort het 'niet kwaad-zijn, het goede humeur, de opgewekt-

heid en de zonnigheid') en nederigheid niet echt eigenschappen zijn waartoe alleen vrouwen zich geroepen weten, maar toch hebben vrouwen meer dan mannen de mogelijkheid (in psyche en gedrag) deze "hoogste zedelijke waarden" tot ontwikkeling te brengen.

De "genderbenadering"

Buytendijks poging om de "vrouwelijke natuur" in beeld te brengen, wordt in recenter tijden overgenomen door auteurs die ervan uitgaan, dat man- of vrouw-zijn weliswaar culturele constructies zijn, maar die van een primitief niveau zijn (in de zin van 'vroeg', toen de cultuur pas ontstond dus) en daarbij enige voeding krijgen uit de biologische sfeer.

Zo maakt een maatschappij-kritisch pedagoog als Illich een onderscheid tussen geslacht en sekse³.

Hij heeft het dan over "vernaculair geslacht". De term vernaculair wordt hier gebruikt in de zin van "wat niet aangeleerd is door vorming". Zoals in het frans "la langue vernaculaire" staat voor dialect, het is dus wat onmiddellijk uit je wortels komt. Sekse daarentegen is een "aangeleerde rol".

"Terwijl geslacht betekent dat je of een vierkant of een cirkel bent, lijkt de rol van de sekse meer op een onderlaag waarop andere rollen kunnen worden gebaseerd" (p. 46). Geslacht is dus geen primitieve vorm van seksueel rollenspel. Sekse is een typisch produkt van een industriële samenleving die mannen en vrouwen van hun fundamentele betekenis wil ontdoen door hun sekse te relativiseren om ze vervolgens te kunnen behandelen als verwisselbare eenheden. De vrouw wordt hier volgens deze auteur het slachtoffer van, want deze samenleving brengt een seksistische hiërarchie tot stand waar vrouwen samen met andere marginalen de onderste treden van de ladder bevolken. "Een geïndustrialiseerde samenleving kan niet bestaan zonder bepaalde unisex-uitgangspunten op te dringen: dat beide sekse voor de dezelfde arbeid zijn geschapen, dat zij de werkelijkheid op dezelfde wijze waarnemen en dezelfde behoeften hebben" (p. 15).

Zo betoogt deze auteur bijvoorbeeld verder: "De opvatting dat vrouwen, in het meervoud en collectief, de bron van nieuw leven zijn, veranderde pas in de laatste generatie van het Ancien Régime. In die periode overschreed de taal der wet de drempel van de vulva, zoals eerder de inquisiteur over de drempel van de domus was gestapt. De

foetus werd geleidelijk aan beschouwd als burger, zij het nog ongeboren. Er werden wetten uitgevaardigd die de schoot onder politietoezicht stelden, teneinde het leven daarin te beschermen. (...) De baarmoeder werd publiek terrein. Wat vroedvrouwen altijd hadden gedaan, werd aan een formele opleiding en voortdurende medische controle onderworpen. (...) Kinderen krijgen was niet langer een gebeurtenis van en onder vrouwen. In de taal van de gezondheidsinspecteurs werd de schoot het speciale orgaan om kinderen voort te brengen. Vrouwen werden beschreven alsof zij wandelende baarmoeders waren" (p. 71). Als men vrouwen hun eigenlijke wezen ontnemt (hier in de zin van bron van leven te zijn), objectificeert men hen zodanig, dat ze ontmenselijkt worden tot manipuleerbare publieke en anonieme eenheden.

Men loochent hiermee de mystieke ervaring van het eigen geslacht. Deze ervaring brengt de persoon meteen in een gemeenschap van geslachtsgenoten, maar eveneens in die van de niet-geslachtsgenoten, want met deze ervaring is meteen meegegeven, dat men op samenwerking tussen de geslachten aangewezen is.

Op deze manier leren mannen en vrouwen van kindsbeen af de wereld vanuit twee complementaire kanten benaderen. Zij ontwikkelen twee onderscheiden modellen waarmee zij het universum in begrippen vatten. En daarmee bekijken zij de wereld niet alleen vanuit verschillende perspectieven en zien ze haar als verschillend gekleurd, maar van jongs af aan leren zij, dat alles altijd ook een keerzijde heeft. En sommige dingen liggen altijd binnen het bereik van de jongen, maar meestal buiten het bereik van meisjes. En andersom.

Enkele kanttekeningen

Een benadering als die van Buytendijk is typisch voor onze cultuur. Er wordt een polariteit uitgewerkt tussen vrouw en man die de basis moet vormen voor de complementariteit tussen beide seksen, die als fundamenteel wordt beschouwd. Op deze manier ontstaat er een typische functieverdeling tussen vrouw en man, waarbij de vrouwelijke rollen vaak op de achtergrond van de mannelijke worden geformuleerd. In feite gaat het hier over een ideologie. Dit is een opvatting die niet kan steunen op echte argumenten maar in leven wordt gehouden door bepaalde belangen die erdoor gediend worden. Deze ideologie bepaalt ons denken en handelen nog steeds in

grote mate. Ook wij associëren de "zachte waarden" nog steeds met "vrouwelijk" en het meer strijdlustig bestaan met "mannelijk". Bekijk je eigen reacties maar eens op je kinderen. Wanneer noem je iemand "een echte jongen" of "een typisch meisje"? Halkes wijst erop dat in de praktijk dit soort van benaderingen vooral twee gevolgen heeft.

Ten eerste heeft men de neiging om de twee polen zo specifiek en volledig mogelijk in te vullen. Dit leidt tot een sterke accentuering van de verschillen, die kan gaan tot mystificatie. Wanneer dan, als gevolg van de eerste industriële revolutie, wonen en werken van elkaar gescheiden worden, wordt de vrouw de grote verhevene, die wordt vereerd als maagd en moeder. Dit berustte natuurlijk op een uitgesproken klasse-ideaal. Arbeidersvrouwen waren natuurlijk niet de hele dag rustig beschikbaar voor hun gezin; zij moesten geld verdienen. Dit ideaal heeft overigens vele vrouwen belast met schuldgevoelens omdat ze niet aan het geschetste beeld konden beantwoorden.

Ten tweede heet de vrouw dan wel "gelijkwaardig" te zijn, maar haar "wezen" wordt zo geformuleerd dat ze het supplement van de man vormt. Dit komt - nog steeds volgens Halkes, doordat zogenaamde "vrouwelijke eigenschappen (bijvoorbeeld "zorgzame huisvrouw") zijn ontleend aan de lichamelijke van vrouwen. Ze hangen samen met hun seksualiteit en hun moederschap. Vervolgens worden de zogenaamde "mannelijke eigenschappen" ontleend aan de geest en deze scoren hoger in de maatschappij (die op rationaliteit, concurrentie, agressiviteit enz. is gebouwd)⁴.

Tegenover deze "polaire benadering" staat een emancipatiemodel waarbij vrouwen en mannen op een abstracte en haast ideologische manier worden gelijkgeschakeld. Daarop is echter terecht kritiek te horen in de "genderbenadering", die de uniseks-uitgangspunten van dit model als een vorm van "mannelijke overheersing" ontmaskert. In dit model waarbij "vrouwen de broek aantrekken" wordt de eigen vrouwelijke ervaring tussen haakjes gezet en vervangen door het ideaal van de "harde realiteiten" van produktieve arbeid, "je vrouw kunnen staan" in de concurrentie om de invloed en de macht enzovoorts. Toch biedt Illich weinig uitkomst omdat hij opnieuw vervalt in het mystificeren van die vrouwelijke ervaring, waardoor de vrouw eens te meer dreigt geïsoleerd te worden in een soort van "Godin-Moederrol", die dan misschien wel veel aanzien met zich mee brengt, maar feitelijk betekent, dat de vrouw uitgesloten is van het maatschappelijke gebeuren.

De moeilijkheid van al deze modellen is, dat ze vervallen in wat men een "duale antropologie" kan noemen ⁵. Man en vrouw worden telkens weer tegenover elkaar afgegrensd. Wij zijn van mening dat beide seksen daarvan schade ondervinden. We hopen dit verder duidelijk te maken.

Eerst willen we nu echter nog ingaan op enkele voorbeelden van het kerkelijke spreken in verband met de "plaats van de vrouw". Daarbij is goed te merken hoe het geschetste denken in polaire en/of complementaire modellen dit spreken beheerst en hoe dit diepe wortels in de geschiedenis heeft.

II Vrouwen en mannen in de kerk

Achterdocht en vrouwelijke minderwaardigheid

Bijna vanaf de aanvang is de houding van het christendom tegenover vrouwen getekend door achterdocht. Het is duidelijk dat men zich in dit opzicht reeds zeer vroeg van Jezus' voorbeeld verwijdert. Dit gebeurt onder druk van de antieke cultuur, waarin de eerste christenen zich bevinden. Feitelijk is het ook deze culturele situatie die de toegang van vrouwen tot het ambt redelijk vroeg blokkeert⁶. Duiken bij Paulus reeds de eerste tekenen op dat vrouwen worden geïsoleerd uit ascetische overwegingen, zo zijn spoedig daarna vrouwelijk ambt en vrouwelijke seksualiteit onverenigbaar geworden. De enige vrouw die in de kerk nog een rol van enige betekenis kan spelen is de weduwe. Vlees, begeerte, drift en hartstocht zijn des duivels, omdat ze oncontroleerbaar zijn. De keuze wordt: Christus of seks. Alleen het huwelijk kan hier voor vrede, tucht en ordening zorgen. Het christelijke leven van jonge meisjes is echter steeds bedreigd...

Op basis van dit soort van aanvoelen ontwikkelt zich bij kerkelijke leiders een houding tegenover vrouwen die een eigenaardige mengeling van verkrampde vrees, wantrouwen en superioriteitsgevoel is. Deze achterdocht jegens vrouwen gaat dus hand in hand met een overdreven waardering voor het celibaat. De onbevangen omgang met vrouwen wordt op deze manier steeds meer tot een levensgroot probleem. Deze celibatairen zien vrouwen immers vaak als ontkenning en bedreiging van hun celibatair bestaan. Zo schrijft Chrysostomus aan priesters: "Er zijn immers in de wereld heel veel gelegenheden die de nauwgezetheid van de ziel zwak doen worden. Daarbij hoort in de allereerste plaats de omgang met vrouwen. De voorganger mag bij zijn zielzorg voor het mannelijk geslacht het vrouwelijke niet vergeten, want dat heeft, juist omdat het zo licht geneigd is tot zonde, grotere zorgvuldigheid nodig. Bij die gelegenheid kan de boze vijand veel manieren vinden om heimelijk naar binnen te sluipen. Het oog van de vrouw raakt en verontrust namelijk onze ziel, niet alleen het oog van de teugelloze, maar ook dat van de zedige vrouw." (Over het priesterschap VI, 8)⁷

Augustinus

Van doorslaggevende betekenis voor de groeiende vrouwonvriendelijkheid is zeker Augustinus geweest. Zijn houding is bijzonder noodlottig, omdat hij eeuwenlang — tot in onze dagen — het christelijke vroomheidsideaal heeft bepaald. Dat hij zelf de nodige voorzorgen nam om aan het "vrouwegevaar" te ontkomen blijkt bijvoorbeeld uit het getuigenis van Possidius, die jarenlang zijn vriend en huisgenoot is geweest. Deze schrijft over Augustinus: "Geen vrouw zette ooit een voet in het inwendige van zijn huis, nooit sprak hij met een vrouw zonder dat daar een derde bij was, en buiten de spreekkamer. Zelfs voor zijn eigen oudere zuster en zijn nichten, alle drie non, maakte hij geen uitzondering" (Vita 26) ⁸.

Deze negatieve houding ten aanzien van vrouwen wordt ondersteund door een denken, dat vooral getekend wordt door het hiërarchische aspect. Van Augustinus is bijvoorbeeld de uitspraak: "God onderwierp eerst al het bestaande aan zichzelf, daarna de materiële schepselen aan de geestelijke schepselen, de redeloze wezens aan de redelijke wezens, de aardse aan de hemelse, de vrouwelijke aan de mannelijke, de zwakkere aan de sterkere, en de minder waardevolle aan de meer waardevolle" ⁹. Augustinus heeft een sterke achterdocht tegenover de materie, lichamelijke en seksualiteit ¹⁰. Seksualiteit wordt door hem in de eerste plaats met de zonde in verband gebracht. De vrouw is voor hem daarbij zozeer de belichaming van het zondige dat hij de vraag of de vrouw "ook beeld van God kon zijn" moeilijk te beantwoorden vindt. Ze is het wel, maar niet in dezelfde zin als de man. Pas samen met haar echtgenoot kan de vrouw beeld van God zijn. Pas samen met de man is de vrouw met andere woorden "mens"! Daarom kan Augustinus ook zeggen dat de christelijke man "in de vrouw bemint dat ze mens is, maar in haar haat dat ze vrouw is". De vrouw is dus geen mens op zichzelf en bovendien is ze gevaarlijk voor de man. We hebben hier te maken met een dualistisch denkpatroon (de vrouw die tegenover de man wordt gezet) waarbij de vrouw wordt gelijkgesteld met het "lage" en de man met het "verhevene", het geestelijke. Daarbij komt het in Augustinus' hoofd niet op, dat zijn beschrijving van de vrouw als minder dan de man een uitdrukking zou kunnen zijn van een mannelijke geest, die nu eenmaal op zoek is naar een "natuurlijke orde" die dominantie en onderdrukking legitimeert.

Trouwens, in heel wat kerkelijk spreken blijven we dit denken in "wezen" en "hiërarchie" terugvinden. Enerzijds is men dan op zoek naar de verschillende "aard" en "natuur" van mannen en vrouwen, anderzijds wordt de eigen geaardheid van mannen feitelijk hoger gewaardeerd dan die van vrouwen. Dit komt onder andere doordat man-zijn wordt geassocieerd met "geest". Geest staat hoger dan materie, waarmee vrouwen worden gelijkgesteld. En zo komt men dan tot het poneren van de stelling dat er "van nature" een hiërarchische ordening bestaat tussen man en vrouw.

De laat-antieke cultuur

In feite gaat dit denken terug op Aristoteles, voor wie ook het man-zijn de hoogste vorm van mens-zijn is. Zijn stelling is dat van nature uit zich de man tot de vrouw verhoudt als het betere tot het minderwaardige. Zo is zijn definitie van "patriarchaat" te begrijpen waarin hij stelt dat het hier gaat om een hiërarchisch mannelijk statusstelsel van overheersing en ondergeschiktheid, gezag en gehoorzaamheid, heersers en onderdanen in gezin en staat. Echtgenoten, kinderen, slaven en eigendom waren bezit van het vrij geboren, mannelijke, Griekse gezinshoofd en stonden hem ter beschikking. Hij was volledig burger en bepaalde het publieke leven. En daarbij zijn deze verhoudingen, volgens Aristoteles, niet op een sociale afspraak gebaseerd maar op "de natuur" zelf¹¹.

Voor de joodse filosoof uit de late Oudheid Philo, is het duidelijk dat de man het verstand vertegenwoordigt en de vrouw de zinnelijkheid¹². Typisch voor de cultuur van die late Oudheid is het immers dat het mannelijke en het vrouwelijke tegenover elkaar komen te staan. "Man worden" wordt het ideaal voor iedereen. Het duidt op de evolutie van een lager naar een hoger stadium van morele en geestelijke volmaaktheid¹³. We vinden belangrijke trekken van deze cultuur ook terug in het mensbeeld van vroeg-christelijke denkers. Zo vindt Clemens van Alexandrië het een ideaal reeds tijdens het aardse leven aan engelen gelijk te worden en de seksuele differentiatie dus overwinnen. Dit "engelen-ideaal" heeft duidelijk mannelijke trekken want streven naar volmaaktheid en "man-worden" zijn gelijk aan elkaar. Clemens gebruikt dan ook uitdrukkingen als "de vrouw omgevormd tot man" of "de mannelijke vrouw" als hij het heeft over de weg die vrouwen te gaan hebben. Ook bij Origenes

gelden "mannelijk" en "vrouwelijk" als morele etiketten. "Vrouwelijk" staat voor "het vlees" en dus voor zwakheid, luiheid en afhankelijkheid. "Man-zijn" voor het superieure, het geestelijke. Uit kracht van haar geestelijke en morele kwaliteiten kan een vrouw worden omgevormd tot man. Dan is zij "verlost". Daarentegen kan de man ook "vrouw worden". Dat wil zeggen dat hij degenereert en ten gronde gaat. Verder vinden we dezelfde tegenstellingen in de monastieke literatuur terug. Als een vrouw naar "heiligheid" streeft, dan wil dit zeggen dat ze het "vrouwelijke" achter zich moet laten om "mannelijk" te worden. Slechts op deze manier kan zij ook komen tot "mannelijke daden". Zo stelt een tekst uit de vijfde eeuw bijvoorbeeld: "alle vrouwen die God behagen, nemen de rang in van mannen"¹⁴.

Middeleeuwse theologen

Aristoteles' denken tekent ook belangrijke middeleeuwse theologen. Meer bepaald geven zijn eigen eigenaardige biologische uitspraken tot een ware vrouwenverachting aanleiding. Zo beweert Albertus Magnus (1193-1280) bijvoorbeeld: "De vrouw is minder geschikt voor de zedelijkheid (dan de man). De vrouw bevat namelijk meer vloeistof dan de man, en een eigenschap van vloeistof is: gemakkelijk op te nemen en moeilijk vast te houden. Vloeistof is gemakkelijk te bewegen. Daarom zijn de vrouwen onbestendig en nieuwsgierig. Wanneer de vrouw geslachtsverkeer heeft, zou zij zo mogelijk tegelijkertijd onder een andere man willen liggen. De vrouw kent geen trouw. Geloof mij, wanneer ge haar geloof schenkt, zult ge teleurgesteld worden. Geloof een ervaren leermeester. Verstandige mannen delen hun plannen en daden daarom zo min mogelijk mee aan hun vrouw. De vrouw is een mislukte man en bezit vergeleken met de man een defecte en foutieve natuur. Daarom is zij onzeker van zichzelf. Wat zij zelf niet gedaan kan krijgen, probeert ze te bereiken door leugenachtigheid en duivels bedrog. Daarom, kort samengevat, moet men zich voor elke vrouw hoeden als voor een giftige slang en de gehoornde duivel. Als ik mocht zeggen wat ik over vrouwen weet, de hele wereld zou versteld staan... De vrouw is, om het maar duidelijk te zeggen, niet verstandiger maar sluwer (doortrapter) dan de man. (...) Haar gevoel drijft de vrouw tot alle

kwaad, zoals het verstand de man aanzet tot alle goed" (Quaestiones super de animalibus XV q.11)¹⁵.

Dezelfde soort ideeën vinden we ook bij Thomas van Aquino (1225-1274), zij het hier meer geordend uiteengezet. Ook voor hem "beantwoordt de vrouw niet aan de echte bedoeling van de natuur", die uit is op volmaaktheid (de man), maar "aan de secundaire bedoeling van de natuur, zoals verrotting, misvorming en seniliteit" (S.Th., Suppl. q.5a.1 ad 2). De vrouw is een in haar ontwikkeling achtergebleven man. Van goddelijke zijde is deze mislukking echter op een of andere manier in het scheppingsplan opgenomen, zij het niet primair, maar secundair. De vrouw is immers bestemd voor de verwekking en zo is het ook te verstaan dat zij in het scheppingsverhaal aan de man als hulp wordt gegeven. Deze hulp, heeft volgens Thomas, uitsluitend betrekking op hulp bij de verwekking, aangezien voor alle andere werkzaamheden een man een betere hulp zou zijn voor de man. Zoals de vrouw minder lichaamskracht bezit, zo is ze ook geestelijk zwakker. De man beschikt over een "meer volmaakte rede" en "sterke deugd". Door haar "defecte rede" kan de vrouw gelijkgeschakeld worden met kinderen en zwakzinnigen. Ze heeft dan ook geen enkel recht bij testamentskwesaties. Ze is wel in staat tot het baren van kinderen, echter niet tot het opvoeden ervan. Daarvoor heeft ze een man nodig en trouwens ook als heer en leider voor haar zelf. Daarmee zijn meteen ook twee redenen gegeven voor de onverbreekelijkheid van huwelijk. En omdat vrouwen in een staat van onderdanigheid verkeren, kunnen zij uiteraard ook de priesterwijding niet ontvangen¹⁶.

Het traditionele vrouwbeeld

Deze middeleeuwse theologen trekken de lijnen die door Augustinus reeds waren uitgezet in het extreme door. Daarin is de geschiedenis hen over het algemeen niet gevolgd. Toch hebben zij meegebouwd aan een "vrouwbeeld" dat stilaan vanaf de eerste eeuwen duidelijke contouren krijgt. Aanvankelijk wordt de weduwe naar voor geschoven als norm, later wordt dit de maagd. In wezen gaat het in beide gevallen over vrouwen die afstand hebben gedaan van hun seksualiteit en daardoor geen bedreiging meer vormen voor mannen. Juist omwille van dit laatste aspect gaat het tot de vrouwenrol behoren een figuur op de achtergrond te zijn. Vrouw-zijn wordt

zgn. "van nature uit" het meest gerealiseerd in een "dienende aanwezigheid". In de kerkelijke literatuur is dit vrouwbeeld van de maagd sterk ontwikkeld. In de maagd wordt de rol van de vrouw juist precies gedefinieerd door haar relaties tot instellingen die rechtstreeks onder het gezag van officiële mannen van de kerk staan. De ideale waarden, houdingen en gedragingen die in dit ideaalbeeld worden uitgedrukt zijn o.a. "de loyaliteit ten opzichte van de kerk en de onderworpenheid aan de wijsheid van haar mannelijke leiders; nederige, verborgen dienst jegens God en een onzelfzuchtig, tijdloos dienen van de zwakken en lijdenden in de wereld"¹⁷.

Het is interessant om te zien hoe de kerk omgaat met sommige vrouwen die in feite vanuit een zeer oorspronkelijke inspiratie leefden en vandaar uit niet helemaal aan dit traditionele vrouwbeeld beantwoordden. Toch worden zij voorgesteld in hun "officiële levensbeschrijvingen" alsof ze "goede dochters van kerk" waren en dus "alleen maar leefden om de mannen van de kerk een plezier te doen"¹⁸. Trouwens, deze vrouwen konden alleen maar iets van hun inspiratie waarmaken doordat ze zich tegelijkertijd succesvol identificeerden met het vrouwbeeld dat als norm gold.

De roeping bijvoorbeeld van Teresa van Avila (1515-1582) tot een leven van gebed werd gevoed door de absolute trouw aan de innerlijke Stem die zij ervaren mocht. Als haar meditatie haar bepaalde dingen duidelijk had gemaakt, dan kon niemand haar afbrengen van de realisatie ervan. Daarom bond ze zich ook aan verschillende theologen, biechtvaders en oversten tegelijkertijd. Alleen op deze manier kon zij een situatie scheppen die het haar mogelijk maakte haar eigen stem te volgen, omdat er altijd wel iemand was die 'beval' zoals 'de Stem' wenste. Ze kwam op tegen en ontliet de controle van kerkelijke overheden en van de Spaanse inquisitie. In zulke confrontaties was zij vasthoudend, erop vertrouwend dat geen theoloog of kerkelijk gezag succesvol kon betwisten wat zij wist vanuit innerlijke ervaring. De Rooms-Katholieke kerk, die haar heilig verklaarde en haar verhief tot kerkleraar, onderdrukt echter de herinnering aan het conflictueuze proces waarin een onafhankelijke vrouw van de kerk haar leer uiteenzette en overwon¹⁹.

Een ander voorbeeld is dat van Teresa Martin (1873-1897). Als jong meisje doorbrak zij het pauselijke protocol door rechtstreeks met de paus te spreken. In een openbare audiëntie liep zij uit de rij om paus Leo XIII persoonlijk de toelating te vragen om op vijftienjarige leeftijd bij de Karmel in te treden. Aan het einde van haar korte leven

ging haar verlangen "om God te dienen" de denkbare grenzen van de rol van karmelites te buiten. Kort voor haar dood schrijft ze in een brief aan haar zuster: "Ik voel in mij de roeping van een PRIESTER". Zijzelf is het die daarbij hoofdletters gebruikt. Zij merkte daarbij verder op, dat zij er ongetwijfeld tevreden mee moest zijn, dat haar ware roeping erin lag, Jezus' bruid te zijn, een karmelites, een moeder van zielen. Maar echt tevreden was ze daarmee niet.

"Kleine Treesje", zoals ze binnen de rooms-katholieke traditie wordt genoemd, heeft in het beeld dat men van haar heeft gemaakt alle originaliteit en vermetelheid verloren. Ze wordt stereotiep voorgesteld als onzelfzuchtig en onderdanig, ondanks haar koppige vastberadenheid die zich toonde in haar bereidheid vast te houden aan wat in feite verboden was²⁰.

Iets soortgelijks voltrekt zich ook in het beeld dat geschapen wordt van Moeder Teresa van Calcutta. Deze Albanese vrouw, Agnes Gonxha Bojaxhiu, was twintig jaar zuster van de Ierse congregatie van Loreto. Ze trad uit haar gemeenschap uit om een nieuw werk onder de armen van India te beginnen. Haar onafhankelijkheid toont zich in het dit feit dat zij zich niet liet afschrikken door gevestigde instellingen en goedgekeurde gedragingen. Het is dan ook ironisch dat deze autonome en assertieve vrouw, die haar oorspronkelijke verbintenis vlot opzij zette om haar eigen doelstellingen voor God te verwerkelijken, daarna als Moeder Teresa tot een symbool is geworden voor vrouwelijke conformiteit aan kerkelijke instellingen. Hiermee zijn we opnieuw in onze dagen en bij het officiële kerkelijke spreken over vrouwen. In wat volgt willen we op dit spreken nog verder ingaan. We zullen daarbij kunnen vaststellen hoe het hedendaagse officiële kerkelijke denken zich verder beweegt tussen de lijnen van het traditionele vrouwbeeld, dat haar oorsprong vindt in de antieke cultuur.

De vrouw op de achtergrond

"Het voorrecht vrouw te zijn"

Onder deze titel publiceert in het begin van de jaren tachtig een Franse theologe uit de kringen van de rooms-katholieke charismatische vernieuwing, Georgette Blacquièrre, een boek dat eerder een

soort van meditatie is dan een studie ²¹. De schrijfster onderneemt een soort van spirituele zoektocht in de bijbel. Zij mediteert over een aantal belangrijke teksten uit het oude en nieuwe testament waarin vrouwen een voorname rol spelen. Vanuit deze bezinning komt ze tot de overtuiging dat er een soort van "specifiek vrouwenambt" bestaat. Immers "op elk beslissend moment van het leven van Jezus, van zijn geboorte tot zijn verrijzenis, via zijn openbaar leven en zijn kruis, is stelselmatig telkens een vrouw als getuige geroepen — als 'ontvangststation' zou ik haast zeggen — en vaak als middelares en boodschapster van het geopenbaarde mysterie. En dat is heel precies de eigenlijke functie van de profet." De auteur betoogt dat dit inderdaad de rol is van de vrouwen die Jezus volgen, hun eigenlijke "evangelische ambt", een ambt dat volgens haar door Jezus aanvaard, gewild en bevestigd is. Twee teksten bijvoorbeeld lijken haar dit op een bevoorrechte manier aan te geven: "Marta en Maria" en de "zalving te Betanië". Wat het eerste verhaal betreft, valt het haar op dat als Jezus Maria in haar keuze bevestigt, "hij haar dus "wijdt" aan de verwelcoming van het woord van God, aan de contemplatieve aandacht voor het mysterie". Ze legt dan de verbinding met haar beschrijving van de "vrouwelijke diakonie" die "volgens het eigen getuigenis van de evangelisten geheel en al gericht was op de persoon van Jezus en pas daarna dienst aan de apostelengemeenschap was". En ze stelt: "In Maria bekrachtigt en preciseert Jezus die diakonie: het enige en onontbeerlijke ambt van de vrouw is het contemplatief beluisteren van het woord van God".

In de tekst van de "zalving te Betanië" ziet ze die andere Maria aan het werk als profetes die Jezus tot koning, priester en Messias zalft en hem tegelijkertijd uitroept tot lijdende dienaar aan wie ze reeds nu de begrafenisliturgie voltrekt. "Maria voltrekt dit tweeledig gebaar met een zwijgende vurigheid en niemand begrijpt er iets van. Jezus begrijpt het wel en weet dat zijn uur gekomen is. Misschien had hij hiervoor Maria van Betanië nodig, zoals Hij te Kana zijn moeder Maria nodig had om zijn eerste wonder te doen en het grote avontuur van zijn openbaar leven te beginnen" (p. 154-155).

En haar bespreking van de tekst besluitend, ziet ze in de uitspraak van Jezus: "Voorwaar, ik zeg u: waar ook ter wereld de blijde boodschap verkondigd zal worden, zal tevens ter herinnering aan haar verhaald worden wat zij gedaan heeft" (Marcus 14, 9) een bevestiging van een typisch vrouwelijk ambt, dat profetisch en charis-

matisch van aard is en dat Jezus hiervoor haar parallel met het apostel- en priesterambt erkent en afkondigt.

Tenslotte ziet ze dit vrouwenambt bevestigd op Pinksteren. Ze stelt: "De apostelen hebben die dag een ambt ontvangen dat gericht is op het dienen van de broeders, op de opbouw van het lichaam, met name door de eucharistieviering en op de uitbreiding van dit Lichaam tot aan de grenzen van de mensheid door de verkondiging van het evangelie. Maar de heilige vrouwen uit het evangelie hebben een soort van 'verticaal ambt' gekregen en uitgeoefend, gericht op de persoon van Jezus en van profetische charismatische aard. In alle betekenissen van het woord zijn zij 'dienaressen van het woord', dat wil zeggen dienstmaagden van het vleesgeworden Woord. Jezus heeft dat ambt aanvaard en afgekondigd (...)" En ze stelt dan de vraag hoe hedendaagse vrouwen in continuïteit met de vrouwen van het evangelie de dienstmaagden van de Geest kunnen worden die altijd al gesproken heeft en spreekt door de profeten en die de kerk de ziel geeft die er een levend lichaam van maakt (p. 160). En ze besluit: "De een is profeet, de ander 's apostel. De een krijgt openbaring van het mysterie, de ander onderscheidt en bestuurt. Zo hebben de vrouwen uit het evangelie nadat ze de boodschap van de verrijzenis hadden gekregen, deze dapper en nederig doorgegeven, aan de apostelen. Dapper, want er was moed voor nodig om bij voorbaat te aanvaarden dat ze afgesnauwd werden, zoals ze inderdaad ook afgesnauwd zijn; nederig, want nadat ze hun boodschap overgebracht hadden, hebben zij de apostelen hun verantwoordelijkheid laten opnemen" (p. 161). Het is toch opvallend, hoezeer deze zogenaamde "typische vrouwelijke trekken" die de auteur in de schrift meent "te vinden" overeenkomen met de grondtendenzen in het traditionele vrouwbeeld zoals we dit hierboven hebben geschetst!

"Het mannelijke primaat"

De basis voor de soort benadering als die van Blacquièrre wordt in feite gevormd door een theologie die meer de eigen overtuiging door de bijbel weerkaatst ziet dan dat ze de bijbel zelf tot zich laat spreken. Zoals vaak, wordt een bepaald vooraf gegeven filosofisch model in de Schrift geprojecteerd. Zo doet bijvoorbeeld kardinaal Simonis in een artikel dat toen het verscheen nogal wat deining veroorzaakte²². Ook hij haalt uit de schrift een verschillende identiteit en

daaruit volgende verschillende taken voor man en vrouw. Eerst komt het mannelijke Godsbeeld aan de orde. 'Het beeld van de zich openbarende God moet uiteraard — uit de aard van Gods verhouding tot de schepping — mannelijk zijn. Hij is immers de transcendent; Hij overstijgt op onmetelijke wijze de schepping die Hij onverplicht uit het niets heeft doen ontstaan.' Al het geschapene is dus voortgekomen uit de scheppingswil van God. "Aan God komt dan ook het primaat toe: Hij is de levengevende, terwijl de schepping van Hem het leven ontvangt. Deze verhouding wordt binnen de schepping (analoog) weerspiegeld in de geslachtelijke differentiatie, waarbij aan de man het primaat toekomt. Hij is immers in de voor vruchtbaarheid openstaande eenwording van man en vrouw de fundamenteel initiërende, de naar buiten tredende, met zijn vermogen tot vaderschap. De vrouw is de fundamenteel actief responderende, de 'in zichzelf rustende' met haar ontvankelijkheid tot moederschap, hoezeer ook zij een onmisbaar element oplevert voor het ontstaan van het leven".

Dat aan de man het primaat, ofwel de prioriteit toekomt, betekent volgens de auteur niet dat hij superieur is aan de vrouw. Nee, man en vrouw zijn beiden Gods beeld en Gelijkenis. Maar ieder op een unieke en specifieke wijze. Het aardse vaderschap weerspiegelt in zijn 'primaire', onherleidbare vruchtbaarheid Gods allesoverstijgende Vaderschap. En daartoe is juist de man geschapen.

Maar God is ook levensbehoeder; dit ligt uitgedrukt in andere Godsnamen (namelijk andere dan 'Vader') zoals: Trooster, Helper, Verkwikker, Beschermmer. "De vrouw kan met haar eigen verantwoordelijkheid en opdracht bij uitstek beeld zijn van de koesterende, beschuttende, omhullende God..." volgens Simonis.

"De liefdevolle vrouw"

Het "officiële vrouwbeeld" dat in de protestantse traditie bestaat, wijkt in wezen niet af van het traditionele beeld waarover wij het hebben. Het beeld van vrouwen in de protestantse moraal zag er immers als volgt uit. Een goede vrouw is godvrezend en kuis. Haar seksuele wensen en verlangens gaan op in haar verlangen naar het moederschap. Pas na het huwelijk mag zij moeder worden. Binnen dit huwelijk bestaat een gezagsverhouding: de man is het hoofd der vrouw en zij is hem onderdanig. Deze gezagsverhouding wordt ge-

zien als Gods wil. Moeder-zijn houdt ook de christelijke opvoeding van de kinderen in: aan moeders hand tot Jezus. Een slechte vrouw daarentegen beperkt haar wensen en verlangens niet tot het moederschap binnen het huwelijk. Zij schikt zich niet, maar is opstandig tegenover God en tegenover de man die haar hoofd is²³. In dit beeld wordt "jenzelf opgeven" als plicht gezien en zelfverwerkelijking en zelfliefde als zonde²⁴.

Overigens valt het op, hoe idealistisch verheven met dit vrouwbeeld (ook nu nog) wordt omgegaan. Zo stelt Boot in haar analyse van het huidige protestants-christelijke denken over relaties en seksualiteit vast, hoezeer "liefde" ongevaarlijk lief, "gerechtigheid" betuttelend neerbuigend en "wederkerigheid" een kwestie van goede wil wordt²⁵. Deze invulling van dit soort begrippen verspert elke doorgang naar de werkelijkheidsbeleving van vrouwen, doordat ze de materiële voorwaarden voor liefde, wederkerigheid en gerechtigheid in een relatie bijvoorbeeld in het geheel niet in het vizier nemen. Ook nu nog wordt het beeld versterkt dat vrouwen en meisjes reeds hebben aangenomen als norm: dat de reden van hun bestaan ligt in het zich richten op andermans welzijn. Zo voelen zij zich bijvoorbeeld bijzonder verantwoordelijk voor het slagen van een relatie. De realiteit dat ze daarbij ook belang hebben — het gaat immers vaak om haar kost en inwoning — wordt in dit kerkelijke spreken gecamoufleerd door de idealistische toon die men aanslaat als men het heeft over "het huwelijk", "de liefde", de kameraadschap of de wederkerigheid in een relatie. De auteur betoogt dan ook dat niet "de liefde" maar veeleer "de verdelende rechtvaardigheid" de hoogste prioriteit in het kerkelijke denken over huwelijk en relaties zou moeten krijgen. Dan zou de ongelijke verdeling van macht tussen vrouwen en mannen aan het licht komen.

Men vindt een en ander weerspiegeld in de protestantse liturgie, zoals overigens in de katholieke veelal ook het geval is. Zo schrijft een methodistische liturgiste: "Ondanks de psychische, lichamelijke en seksuele mishandeling waaraan miljoenen vrouwen — vaak thuis — blootstaan, hecht de liturgie aan gehoorzaamheid, nederigheid en belangeloosheid veel waarde. Ook al worden de kerkbanken voornamelijk bezet door vrouwen, toch gaat de liturgische taal ervan uit dat de mannelijke mens de norm, de volledige mens is, de vrouw daarentegen de uitzondering, de onvolledige mens"²⁶.

III Het grote verschil?

Het traditionele vrouwbeeld leidt een hardnekkig bestaan in de kerken. Het wordt daarbij overigens fors ondersteund, zeg maar: gelegitimeerd, door een bepaalde filosofische benadering, waarvan we aan de hand van Buytendijk en Illich de grondtrekken probeerden weer te geven. Dè kritiek op deze benadering is dat men steeds vervalt in een soort van "duale antropologie".

De overtuiging dat heel de werkelijkheid gestructureerd zou zijn volgens het principe van "tweegeslachtigheid" zit diep verankerd in het denken. De polariteit van de geslachten wordt gezien als een oerprincipe, dat overal terug te vinden zou zijn²⁷. Het is hèt structurerend principe van de schepping. Sommigen zien in het relativeren van de geslachtsverschillen daarenboven een ontoelaatbare ontmanteling van het huwelijk, ofwel een even ontoelaatbaar idealiseren van het monnikendom. Want als mensen niet meer vrouw en man zijn voor elkaar (maar bijvoorbeeld "alleen maar medemensen"), kunnen ze ook niet langer met elkaar trouwen. Dit heeft dan weer als gevolg dat hèt beeld bij uitstek van Gods verbond met de mensen in elkaar zou storten. Misschien zal het naast zich neer leggen van de geslachtelijke tweepoligheid in eerste instantie overkomen als een vrouw-vriendelijke daad. De ware betekenis daarvan zal echter op den duur blijken te zijn dat men vervreemdt van wat een centrale existentiële ervaring is²⁸.

Het "natuurlijke wezen" van vrouw en man

Met deze manier van denken hangt eveneens de opvatting samen, dat er zoiets als het "wezen van de vrouw" of het "wezen van de man" zou bestaan. Dit wezen zou in de natuur af te lezen zijn en uiteraard ook zijn weerspiegeling vinden in de Bijbel. Het is binnen dit kader dat het denken van een auteur als Georgette Blacquièrre moet worden gezien. Haar redenering is duidelijk. Uiteindelijk heeft de vrouw een eigen ambt gekregen, corresponderend met een eigen roeping die er een is van contemplatief "grondstation" voor het mysterie van God. Ze is wezenlijk de "ontvangende" en de "verwelkomende". Daarbij wordt ze dus ten tonele gevoerd als iemand die

uitverkoren is om dit mysterie van zeer dichtbij mee te maken. Zij heeft het ook veel vlugger door, zo vlug zelfs, dat ze zelfs Jezus op cruciale ogenblikken van zijn leven de nodige aanwijzingen weet te geven, opdat Hij zijn eigen weg verder zou gaan. Maar met dit inzicht staat ze ook machteloos, want het is haar taak slechts ervoor te zorgen dat de mannelijke apostelen het woord ook vernemen, maar of deze dan al dan niet hun verantwoordelijkheid opnemen is niet langer haar zaak. Laat staan dat ze hun verantwoordelijkheid in eigen hand zou nemen.

Verderop willen we nog verder ingaan op de relatie van Jezus met de vrouwen uit zijn omgeving. We hopen dan duidelijk te maken dat Jezus zelf de vrouwen niet "opsluit" in de rol van "contemplatieve achtergrondfiguur", zoals Blacquièrre dit naar onze mening wel doet. Deze theologe projecteert het traditionele vrouwbeeld in de bijbel. Zij gaat ervan uit dat er een soort van "vrouwelijk wezen" bestaat en zoekt daarvoor rechtvaardiging. Daarbij is het ook ongetwijfeld de bedoeling de onmachtige en onderdanige gelatenheid van een aantal vrouwen te rechtvaardigen en te ondersteunen.

Kardinaal Simonis vervolmaakt de poging van Blacquièrre door ook de mannelijke pool in te vullen en hij zet de zogenaamde complementariteit tussen man en vrouw, het mannelijke en vrouwelijke neer. Deze bipolariteit projecteert hij in het eerste Scheppingsverhaal.

In wezen gebeurt hetzelfde in de protestantse benaderingen. Ook daar hebben we te maken met een vrouwbeeld dat meer schatplichtig is aan bepaalde economische en maatschappelijke omstandigheden dan dat het zou kunnen worden geponeerd als een onderdeel van de Openbaring²⁹.

Trouwens, voor wie de scheppingsverhalen kritisch onderzoekt wordt het duidelijk dat daarin geen enkele grond is te vinden voor enige primaats- of exclusiviteitsaanspraak vanwege de man. Wat men er wel vindt, zijn de grondlijnen voor menswaardige communicatie en gemeenschapsopbouw³⁰.

De vraag is dan ook waarom de kerken, maar ook de samenleving, met zoveel heftigheid willen vasthouden aan dit dualistische denken, dat in feite — filosofisch gesproken — een gepasseerd station is. Waarom geeft men de pogingen om te zoeken naar wat "van nature" mannelijk en vrouwelijk zou zijn, zo moeilijk op? Natuurlijk is het zo dat er mannen en vrouwen zijn en dat deze menselijke ervaring aanleiding kan geven tot een bepaalde symboliek³¹. Dit wil echter nog niet zeggen dat daarmee ook de definitie van beide geslachten

gegeven zou zijn en dat daaruit dus bepaalde normen zouden kunnen worden afgeleid. Daar waar men de man/vrouw-symboliek "biologiseert" en vervolgens overlaadt met romantische voorstellingen, loopt men het gevaar terug te vallen in een primitieve cultuur waar men mens en werkelijkheid ook probeert te vatten door middel van een aantal polariteiten: licht/donker, hemel/aarde, goed/slecht, man/vrouw. De ware complexiteit van de werkelijkheid wordt daarmee echter tekort gedaan.

De complexe werkelijkheid

Om deze complexiteit te begrijpen is de behoefte tot analyse in onze cultuur steeds hoog geweest. We hebben daaraan ook veel te danken. Maar in de poging om tot klare begrippen te komen werd weleens van elkaar gescheiden wat in feite een eenheid vormt. Daardoor viel in stukken uit elkaar wat in feite een ingewikkeld geheel is. Daarbij werd datgene wat in een polaire spanning bij elkaar gehouden moest worden weleens uit elkaar gedreven door het beklemtonen van de polen (en niet van het geheel dus). Dit is een proces van polarisering. Zo horen vrouw en man bij elkaar in één geheel. Onder de geslachtelijke bipolariteit zijn echter nog diepere en meer complexe lagen te vinden zoals aanleg, intelligentie, karakter, cultuur, maatschappelijke opstelling en dergelijke. Het is een onhoudbare stelling dat de geslachtelijke bepaaldheid van een mens zijn totale wezen zou definiëren. In de context van de complexiteit van al deze levensfacetten is het geslachtsverschil sterk te relativiseren: het is niet het "grote verschil" tussen mensen waarvoor we het vaak houden.

We kunnen ons niet van de indruk ontdoen dat van de man/vrouw-symboliek zoals die maatschappelijk en kerkelijk gehanteerd wordt een bepaalde dwang uitgaat. In elk geval houdt het rigide vasthouden aan het geslachtsonderscheid het leven wel overzichtelijk. Wellicht heeft deze behoefte aan structuur te maken met de angst voor de confrontatie met een andere ervaringswereld die men steeds op vrouwen projecteert en die we in onze cultuur hebben verdrongen. Het is de wereld van de emotionaliteit, de persoonlijke betrokkenheid bij iets en iemand, de intuïtie, de behoefte aan wederkerige verbondenheid met andere mensen maar ook met de aarde en de natuur, de behoefte aan minder rechtlijnig en hard logisch denken,

meer improvisatie en minder zakelijkheid, grotere aandacht voor de meerzinningheid van de werkelijkheid, enzovoorts.

Het zou een christelijk getuigenis kunnen zijn in onze tijd om juist de complexiteit van de wereld ter harte te nemen en haar van verdere vervreemding, atomisering en bureaucratisering te vrijwaren. Maar dan is het noodzakelijk dat we van ons denken in stereotypen in verband met de gelachtsrollen afkomen en de klemtoon gaan leggen op de persoonlijke kwaliteiten van eenieder opdat deze zich op alle levensterreinen zouden kunnen ontwikkelen.

Vrouw en man: de mens als medemens

Hiermee is het kader aangegeven waarbinnen C. Halkes haar kritiek op de stellingen van Kardinaal Simonis heeft geformuleerd³².

Ze vertrekt hierbij ook vanuit hetzelfde scheppingsverhaal en ze toont aan dat het daar niet gaat over het verschil of de oppositie tussen man en vrouw. Trouwens, volgens Genesis 1, 26-29 bestaat het wezen van de mens ook niet in het man-zijn of vrouw-zijn, maar in hun relatie tot elkaar. En deze is dan voorwaarde tot communicatie. Hoe deze relatie vorm krijgt is aan het risico van de vrijheid toevertrouwd. Hoe ze zich in de geschiedenis ontwikkelt hangt af van het wederzijdse worden van man en vrouw en daarvoor zijn ze zelf verantwoordelijk. Evenmin als God het zichtbare referentiepunt is van het beeld (God is immers een naam zonder beeld), evenmin legt het gedifferentieerde beeld ons een "eeuwig" model op. Als er wordt gezegd dat de mens beeld van God is, dan gaat dit over de mens als soort en slechts daarna komt de geslachtelijke differentiatie. "De seksuele differentiatie komt daarna, is in eerste instantie biologisch gekleurd en houdt verband met de vruchtbaarheid. Het leven moest immers doorgaan en de generaties moesten elkaar opvolgen. Evenals de dieren worden ook man en vrouw gezegend in hun vruchtbaarheid, maar er worden geen aparte talen en roepingen geformuleerd voor de man of voor de vrouw"³³.

Theologisch gezien werden man en vrouw dan ook niet wegens hun geslachtelijkheid geschapen, maar vanwege hun medemenselijkheid. De bedoeling van Genesis is duidelijk te maken dat mensen door God bedoeld zijn als medemensen en niet als "Einzelgänger". Dat de mensheid uit vrouwen en mannen bestaat, die samen gestalte geven aan wat "mens" heet te zijn, betekent nog niet dat daaruit be-

paalde normen zouden af te leiden zijn, bijvoorbeeld dat het huwelijk de roeping voor de mens zou zijn³⁴.

De vraag is dan verder of we nu eigenlijk kunnen spreken van de natuur van de vrouw of de natuur van de man? Wij menen dat we deze vraag ontkennend moeten beantwoorden. C.Halkes schrijft in dit verband bijvoorbeeld: "Natuurlijk zijn we verschillend ter wereld gekomen en ik wil zeker niet beweren dat dit verschil geen enkele invloed zou hebben op onze psychische structuur. (...) Maar het proces van onze menswording is zo complex en wordt door zoveel factoren beïnvloed dat het niet verantwoord zou zijn tot een mannelijke of vrouwelijke natuur te besluiten"³⁵. En verder betoogt deze auteur dat de huidige stand van de wetenschap duidelijk aan het licht brengt dat de mens niet door één enkel formerend principe (bijvoorbeeld het geslacht) wordt bepaald, maar dat het gaat om een veelheid van factoren. Die komen zowel uit de biologische hoek als uit die van de culturele of andere socialisering. Een persoon wordt in de loop van zijn geschiedenis een samenspel van zowel zogenaamde "mannelijke" als "vrouwelijke" eigenschappen en dit geheel is dan ook nog voortdurend in verandering. Men kan dus niet uitgaan van een soort "zuivere natuur" of van een bepaalde scheppingsordening, zonder de historiciteit van de mens erbij te betrekken. De mens is immers geen natuurwezen, maar een cultuurschepper. Juist daarom is het onmogelijk van biologische gegevens zedelijke normen, gedragspatronen en natuurlijke eigenschappen af te leiden. Dit is dan ook de kern van de kritiek van Halkes op Simonis.

Vrouw en man: radicale wederkerigheid

Tegenover de complementariteit tussen man en vrouw, die Simonis hoog wil houden, stelt Halkes dat er niet zozeer sprake is van complementariteit maar van een fundamentele en radicale wederkerigheid tussen mensen. "Complementariteit" veronderstelt inderdaad een aantal "natuurlijke eigenschappen", die bovendien niet kunnen evolueren. Want dan wordt aan de complementariteit afbreuk gedaan. Nee, als we beeld van God zijn, dan is dit een oproep om voortdurend de beperkingen van een gegeven situatie te overstijgen: niet door ze te ontkennen, maar door ze te relativiseren en ze in het perspectief te zien van de "nieuwe schepping" waartoe we zijn geroe-

pen en waartoe we ons bevrijd weten. Daaraan ontlene zowel man als vrouw hun creativiteit³⁶.

Trouwens de doopformule die Paulus in zijn Galatenbrief gebruikt (Galaten 3, 26-28) sluit hier overtuigend bij aan en geeft een zicht op deze nieuwe schepping. Het is een zodanige manier van leven dat het tot gelijkwaardige relaties komt tussen mannen en vrouwen, tussen blanken en kleurlingen, tussen rijken en armen: "Want gij allen die in Christus zijt gedoopt, zijt met Christus bekleed. Er is geen jood of heiden meer, er is geen slaaf of vrije, er is geen man en vrouw: allen tezamen zijt gij één persoon in Christus Jezus".

"In dezelfde Galatenbrief gaat Paulus nog verder in op de betekenis van het 'leven naar de Geest' en hij noemt dan een aantal houdingen die 'vrucht van de Geest' zijn: liefde, vreugde, vrede, geduld, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zachtheid, ingetogenheid. Wie niet beter wist zou aan deze opsomming de betekenis kunnen geven van 'typisch vrouwelijke' houdingen. Wie beter weet, herkent in deze vruchten van de Geest de vruchten van een moeizaam proces van bekering, transformatie, nodig voor elke mens om niet in zijn/haar natuur te blijven hangen"³⁷.

Daarenboven is deze tekst uit de Galatenbrief eveneens een sterk getuigenis dat de fundamentele betrekkelijkheid van het geslachtsonderscheid ondersteunt. Paulus legt er de nadruk op, dat dit onderscheid in het verlossingsgebeuren uiteindelijk geen enkele rol speelt. Hij zegt niet dat het geslachtsverschil zal worden opgeheven. Dit zou immers neerkomen op een vernietiging van een bepaald scheppingsaspect. Het gaat hier niet over de vernietiging, maar om de relativisering van dit bepaald facet waardoor Paulus duidelijk maakt dat geen van beide geslachten aan dit geslacht bepaalde voorrechten, rollen, normen enz. kan ontlene³⁸.

IV Het patriarchaat: een kwestie van macht

De patriarchale samenleving

Sinds de jaren zestig heeft er heel wat onderzoek plaats gevonden naar de patriarchale structuren van onze samenleving³⁹.

De verdienste van deze onderzoeken is vooral daarin gelegen, dat ze verschillende taboes hebben doorbroken en op die manier de dominantie van "het mannelijke" in onze cultuur bespreekbaar hebben gemaakt. Dat de resultaten die ze opleverden achteraf door een meer gedetailleerde onderzoeksopzet niet altijd bevestigd worden, is vooral te wijten aan hun globale hypothesen. Maar deze zijn in een eerste verkenning wellicht onvermijdelijk.

Zo betoogt Kate Millet in 1969 dat de overheersing tussen de geslachten zeer diep in ons sociaal weefsel is verankerd. De dominantie van het mannelijke, het patriarchaat, is als institutie een sociale constante, die doorheen alle andere sectoren van het sociale leven voelbaar is: de politiek, de economie, enz. Zij probeert daarenboven aan te tonen hoezeer de seksualiteit model staat voor het publieke leven. De coïtus noemt zij een model van "seksuele politiek" en bedoelt daarmee, dat deze omgang van vrouwen en mannen in de intieme levenssfeer een afbeelding is van hun publieke omgang met elkaar.

De katholieke theologe Mary Daly publiceert in 1973 ook haar patriarchaatsanalyse. Zij schopt tegen het godsbeeld aan waarin God wordt voorgesteld als een machtige patriarch in de hemel die naar willekeur beloont en straft. Dit beeld heeft het geloven eeuwenlang beheerst. Volgens deze auteur is het een produkt van de menselijke fantasie, dat vooral als functie had de patriarchale samenleving te legitimeren. De theologie heeft op basis daarvan een "fallische moraal" gecreëerd die niet het leven, maar wel de onderdrukking van de vrouw dient. Enkele jaren later deed Ernest Borneman een poging om te onderzoeken hoe dit patriarchaat tot stand kwam. Zijn vraag hierbij was in het bijzonder hoe het mogelijk was dat de oorspronkelijke systemen van maatschappelijke en seksuele gelijkheid konden worden verstoord. De tragedie van het patriarchaat is volgens Borneman ook de zelfdestructie, waarvan de man het slachtoffer wordt

door zijn poging de vrouw tot slavin te maken, met bovendien de vernietiging van haar diepste voor-patriarchale wortels. Zoals we reeds zeiden, valt het op met welke globale categorieën en massieve uitspraken wordt gegooid in deze publikaties. Vandaar eveneens de raad om het allemaal wat minder groots en wat meer zakelijk en bij de tijd te houden. Want de belangrijke vraag is uiteraard: hoe is "patriarchaat" in onze samenleving te merken, c.q. bloot te leggen?

"Patriarchale ervaringen"

"Patriarchaat" is niet alleen een theoretisch begrip, maar ook een werkelijkheid van iedere dag. Dit wordt bijvoorbeeld duidelijk als we nagaan hoezeer vrouwen via hun man worden gedefinieerd. Mevrouw Jansen wordt genoemd naar haar man en ze mag meegenieten van de carrièrekansen die haar man krijgt, want ze klimt samen met hem naar boven op de maatschappelijke ladder. Hij bepaalt hun sociale status en dus ook haar levensruimte; dit betreft onder meer de mensen met wie ze omgaat. Zij vergezelt hem met genegenheid. Zij is de behoedster van het hart, die trouwens als "oproepbaar" wordt beschouwd als voor hem in één of andere zin emotionele koude dreigt.

De man daarentegen beheerst het verstand en de wil. Hij bepaalt wat "natuur" is. Vrouwelijke seksualiteit en lichamelijke zijn onderworpen aan de moraal en de psychologie die hij ontwerpt. Voor Freud met zijn theorie van de "penisnijd" heeft de vrouw trouwens geen eigen seksualiteit. Vrouwen en mannen gaan in het algemeen nog steeds met elkaar om volgens wat Nietzsche zei: het geluk van de man betekent te kunnen zeggen: "ik wil", het geluk van de vrouw te kunnen volgen wat "hij wil". Deze mannelijke dominantie gaat gepaard met de verdringing van de "vrouwelijke kant" van de man zelf: zijn gevoelswereld heeft dan ook een woestijnachtig uitzicht. Hij komt misschien daardoor wel tot een grotere zelfcontrole, echter niet zonder zijn persoonlijkheid grondig te verminken.

Vrouwen hebben geen eigen identiteit. Dit is de boodschap die menige vrouw van haar moeder ontvangt. Deze moeders kunnen door gebrek aan persoonlijkheid, hun dochters ook niet toevertrouwen aan wegen naar meer zelfstandigheid en duwen hen voortdurend terug in de inferieure rol die ze zelf ook hebben leren spelen en die de oorzaak is van hun gebrek aan persoonlijkheid. Zonen daaren-

tegen kunnen precies dit gebrek van hun moeders opvullen, wat hun enerzijds een grotere vrijheid en zelfverzekerdheid geeft, anderzijds hen ook in de zelfrealisatie door prestatie drijft. In deze zin bestaat binnen het patriarchaat een sterk matriarchaat met betrekking tot de moeder-kind-relaties. Met andere woorden: het vrouwelijke levensaanvoelen bepaalt hoe kinderen, meisjes en jongens, tegen het leven gaan aankijken. In zekere zin worden de kinderen dus ook onderdrukt door hun moeder. En daaraan kan alleen maar iets veranderen als ook de moeders zelf zich van hun eigen onderdrukking kunnen bevrijden of tenminste zich ervan bewust willen worden.

Mannelijke dominantie heeft vrouwen tot het "tweede geslacht" of het "andere geslacht" gemaakt. Door eeuwen van patriarchaat werd de vrouwelijke invloed op de cultuur sterk ingeperkt. In de taal wordt dit bijzonder zichtbaar. In het Frans of in het Engels bijvoorbeeld is het woord voor "mens" hetzelfde als dat voor "man" en ook het Nederlandse "men" heeft duidelijk "mannelijke wortels", terwijl het evenzeer vrouwen kan impliceren. Meisjes en jongens die zich leren uitdrukken door middel van de taal, leren zichzelf meteen ook verstaan in termen van patriarchale overheersing en ondergeschiktheid, van in het centrum staan of in de marge leven. "Daarom is de onderdrukking van vrouwen zo 'normaal' in de westerse samenleving en cultuur. Daarom is het zo moeilijk voor vrouwen zowel als mannen om het onderdrukkend karakter te onderkennen van een grammaticaal mannelijke taal die de vrouw onzichtbaar en marginaal maakt" ⁴⁰.

Zulke fenomenen zijn een teken van een algemene culturele marginalisatie van vrouwen. Waarom zijn anders veruit de meeste 'geestesproducten' van onze cultuur van mannen afkomstig?

Als vrouwen maatschappelijk iets willen betekenen, dan moeten ze de waarden en de normen van de mannelijke prestatielcultuur tot de hunne maken, terwijl deze cultuur hun eigen levensaanvoelen niet respecteert. Toch gaat deze eenzijdig mannelijke cultuur meer en meer de impasse tegemoet. "Vrouwen" kunnen hierbij wellicht samenhangen duidelijk maken die het mannelijke analytisch vermogen uiteraard ontsnappen. Denk in dit verband bijvoorbeeld aan het verband tussen ongeremde economische groei en de wereldwijde ecologische crisis, of aan het verband tussen wapenindustrie en armoede, enzovoorts. De patriarchale samenleving heeft immers ook haar grenzen ...

In feite is onze samenleving in tegenspraak met zichzelf. Enerzijds huldigt zij het democratische principe van de gelijkwaardigheid van alle mensen en anderzijds worden sommige groepen, waaronder de vrouwen maar ook allochtonen bijvoorbeeld, of hele landen, voornamelijk in de derde wereld, gediscrimineerd. Deze ongelijkheid en onderdrukking worden gewettigd en veroorzaakt door een vermeend verschil in "menselijke natuur". We belanden dus opnieuw bij Aristoteles.

Bovendien ontstaat er door de patriarchale scheiding tussen de mannelijke publieke sfeer en het vrouwelijke privé-domein voor de vrouwen in onze samenleving een apart economisch systeem. "Het economisch systeem voor vrouwen is gebaseerd op de veronderstelling dat elk gezin de ideale vader heeft die de kost verdient voor het gezin. Het wordt gerechtvaardigd door de veronderstelling dat alle vrouwen ofwel tijdelijk werk verrichten, ofwel voor een footje werken, omdat ze trouwen en zwanger worden. Lagere lonen en lagere posities voor vrouwen worden gerechtvaardigd door de veronderstelling dat het loon van vrouwen alleen maar aanvullend is. Aangezien wordt aangenomen dat het de natuurlijke roeping van de vrouw is het huishouden te doen en kinderen te verzorgen, hoeft dat niet te worden beloond of mee te tellen bij het nationale produkt⁴¹. Een onderdeel van dit apart economisch systeem is ook de seksuele slavernij die met de opnieuw opbloeiende vrouwenhandel in de actualiteit komt. Daarenboven zijn vrouwen nog steeds meer dan mannen slachtoffer van allerlei soorten van (seksueel) geweld. Dit geweld is een uiting van de asymmetrische machtsverhouding waarin men zich bevindt.

Een kwestie van macht

Patriarchaat is een kwestie van macht⁴². Aan de hand van dit inzicht lijkt het ons mogelijk nog iets meer bloot te leggen van de manier waarop "het patriarchaat" functioneert in het leven van elke dag. Volgens Mulder is macht het tot op zekere hoogte kunnen bepalen van, of richting geven aan het gedrag van een ander subsysteem of anderen, en wel meer dan omgekeerd. En hij voegt eraan toe: bij machtsuitoefening in sociale systemen — kleine groepen of grote organisaties — geldt dat de meer machtige in sterkere mate dan de

minder-machtige richting geeft aan het sociale systeem waarvan zij deel uitmaken⁴³.

A. Komter⁴⁴ deed in dit verband een studie met gehuwde paren en haar resultaten wil ik bij onze bezinning betrekken. Nu is het natuurlijk zo, dat de manier waarop gehuwde vrouwen hun partners bekijken en vice versa, niet per se samenvalt met de manier waarop deze individuen zich in het algemeen met de vertegenwoordigers van de andere kunne verstaan. Toch heeft men in de huwelijksrelatie wellicht een van de meest intense ervaringen met iemand van het andere geslacht, zodat het eveneens niet te loochenen valt dat deze ervaring mede het zicht op mensen van het andere geslacht in het algemeen zal bepalen. Komter wil nagaan in hoeverre vrouwen en mannen openlijke veranderingspogingen ondernemen of strategieën hanteren om te bereiken wat men wil of wanneer er conflicten optreden. Als dit inderdaad het geval is, is er volgens haar sprake van manifeste macht, dus openlijke beïnvloeding van de een door de ander. Daarnaast gaat ze ook na wanneer er sprake kan zijn van latente macht. Dit is bijvoorbeeld het geval wanneer men anticipeert op de behoeften en wensen van de meer-machtige, of wanneer men bijvoorbeeld geen veranderingswensen heeft omdat men de partner wil sparen. Tenslotte gaat ze ook op zoek naar eventuele onzichtbare machtsmechanismen. Dit zijn sociale of psychologische machtsmechanismen die niet noodzakelijkerwijs in openlijk gedrag of handelen tot uitdrukking komen, maar besloten liggen in verschillen tussen de seksen in waardering van zichzelf en elkaar, in verschillen in perceptie en in opvattingen over en legitimatie van de alledaagse werkelijkheid⁴⁵.

Ze gaat de volgende terreinen na in haar studie: de wederzijdse waardering rond de tijd van het trouwen, de arbeidsverdeling, de zorg voor de kinderen, de seksualiteit, de sociale contacten en de vrijetijdsbesteding, de financiën. Enkele van haar conclusies zijn erg betekenisvol⁴⁶.

Ten eerste is het haar bevinding dat van manifeste machtsprocessen de afloop meer in het voordeel van mannen uitvalt dan in dat van vrouwen.

Ten tweede constateert zij ook latente macht: men anticipeert op de behoeften en wensen of de negatieve reactie van de anderen en laat daarom veranderingspogingen en ruzies achterwege. Vooral vrouwen willen niets veranderen en gaan geen conflicten aan, omdat het in hun ogen geen zin heeft.

Ten derde legt zij vier belangrijke onzichtbare machtsmechanismen bloot:

a. de ongelijkheid in waardering van mannen en vrouwen: vrouwen geven minder blijk van zelfwaardering dan hun echtgenoten en zij waarderen hun partner wat meer dan omgekeerd het geval is. De vrouwen worden dus zowel door zichzelf als door hun echtgenoten minder gewaardeerd in vergelijking met de mannen, die door zichzelf en door hun echtgenotes juist meer gewaardeerd worden.

b. stereotypering: mannen blijken zichzelf aanzienlijk meer om hun cognitieve competentie en iets meer om hun persoonlijke competentie te waarderen dan vrouwen. Parallel hieraan waarderen de vrouwen hun echtgenoten duidelijk meer om hun cognitieve competentie en meer om hun persoonlijke competentie dan omgekeerd. Het machtheffect hiervan ligt natuurlijk in de accentuering van het hiërarchisch geordend verschil tussen de seksen en in de suggestie van de onvermijdelijkheid daarvan.

c. perceptuele vertekening: Vrouwen verschillen aanzienlijk van mening ten opzichte van de mannen. Bovendien schrijven ze hun partner een andere mening toe dan die hij in feite heeft. In dit gedrag zit een systematiek: zowel mannen als vrouwen zijn geneigd hun waarneming van de mening/wens van hun partner dichter in de buurt te leggen van wat ze zelf willen of wensen. Dit heeft als gevolg dat het beeld dat men van de eigen werkelijkheid heeft meer bepaald wordt door deze zienswijzen (of eventueel illusies) die men liefst in stand houdt terwijl andere, minder plezierige aspecten buiten beschouwing blijven. Zo vinden vrouwen zichzelf veel gelijkwaardiger aan hun partner dan ze in feite zijn. (Dit geldt niet voor het terrein van de seks waar vooral het tekortschieten en de schuldgevoelens overheersen.) Bij mannen heeft dit als resultaat, dat zij niet op de hoogte (willen) zijn van de wensen en behoeften van hun echtgenoten. Ze leven alsof ze niet beter weten en dit fungeert als rechtvaardiging van de bestaande toestand.

d. schijnbare consensus: vrouwen en mannen zijn het erover eens, dat het niet anders kan en brengen daarvoor ook de nodige legitimaties aan. Deze gaan allemaal in de zin van "het moet zo zijn omdat het zo is" en de ware toedracht van de zaak blijft toegedekt.

Bovendien stelt Komter onder andere nog, dat in de verhouding tussen gehuwde vrouwen en mannen een onzichtbare structuur van waardering, waarneming en opvattingen over de alledaagse werke-

lijkheid bestaat, die machtsongelijkheid in stand houdt en rechtvaardigt⁴⁷.

Ze stelt tenslotte, dat vrouwen en mannen geboren zijn in een cultuur waarvan het hiërarchisch geordend sekseverschil een wezenskenmerk is. Dit kenmerk is als het ware ingebouwd in hun psychische structuur en vormt daar een vanzelfsprekend onderdeel van.

Een aantal van deze bevindingen zal A. van Severellen uit haar ervaring in het vormingswerk met vrouwen bevestigen⁴⁸. Zij laat in haar beschrijving zien hoe een en ander zijn oorsprong vindt in de opvoeding van vrouwen en mannen. Door een geringe eigenwaarde, stelt Van Severellen, en een verbod op allerlei "mannelijke eigenschappen" kennen vrouwen macht toe aan mannen op grond van hun deskundigheid en op grond van hun sociale functie. En ook vanuit hun aangeleerde afhankelijkheid van anderen, krijgt de echtgenoot eveneens macht toegedicht.

Het patriarchaat in de kerk

Wat onze samenleving typeert, typeert ook de kerk: de tegenstelling tussen enerzijds de gelijkheid van alle leden en anderzijds de patriarchale structuren die deze gelijkheid onmogelijk maken. Zoals we reeds zagen, is dit een erfenis van de Grieks-Romeinse samenleving en cultuur waaraan de kerk zich aanpaste. De kerk is in haar institutionele structuren en politiek vaak meer Romeins dan christelijk geworden. Binnen het patriarchale kerkmodel treffen we twee subsystemen aan: dat van de mannen en dat van de vrouwen. Het mannelijke subsysteem is gebouwd op clericale gehoorzaamheid enerzijds (d.w.z. dat de geestelijken het voor het zeggen hebben en dat leken hen moeten gehoorzamen) en op het clericale celibaat anderzijds (d.w.z. op een leven zonder vrouwen). Het vrouwelijke systeem is gebouwd op economische afhankelijkheid en controle van mannen over vrouwen in het huwelijk zowel als in religieuze gemeenschappen.

De mannelijke hiërarchie staat in dit kerkmodel uiteraard centraal. Zij maakt in feite de kerk uit. Het systeem is patriarchaal omdat er aan de top een (oudere) man staat die de jongere mannelijke clerus en de leken bestuurt. Het gemeenschapsleven wordt dus in stand gehouden door controle van boven naar beneden. Gehoorzaamheid aan de bisschop, de pastoor, de overste of de echtgenoot mogen van

de 'ondergeschikten' verwacht worden. Daarenboven zorgt een duidelijk aanwezige seksuele controle ervoor dat het instituut meer gericht blijft op haar eigen belangen dan op de behoeften van haar leden of van de mensen in het algemeen. "Religieuze gehoorzaamheid, economische afhankelijkheid en seksuele controle zijn de dragende krachten van het kerkelijk patriarchaat. De protestantse hervorming heeft dit patriarchaal-clericale kerkmodel niet veranderd, maar het alleen in zoverre gewijzigd dat zij het celibaat verving door het clericale patriarchale gezin"⁴⁹.

Philip Potter, de voormalige secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, maakte in dit verband duidelijk hoe het "geestelijke ambt", waarbij het in wezen om de dienstbaarheid te doen is, ingekapseld is geraakt in hiërarchie en patriarchaat⁵⁰.

Dit heeft aanleiding gegeven tot heel wat eenzijdigheden, misverstanden en betwistbare handelwijzen. Daartoe behoren bijvoorbeeld de volgende drie dualismen, die we overigens in een of andere vorm ook reeds in onze maatschappij hebben teruggevonden:

a. de opdeling in lichaam en ziel, het lichamelijke en het geestelijke. Het lichaam is daarbij het domein van de vrouw en de man draagt zorg voor het "geestelijke". Hoe spontaan men deze indelingen hanteert, getuigt bijvoorbeeld het volgende citaat uit een brief van een Duitse (rooms-katholieke) bisschop aan U. Ranke-Heinemann: "Ik verheug mij erover dat u als vrouw en moeder geestelijk nog zo actief kunt zijn."⁵¹

b. Ook hij herkent de zo typisch patriarchale opdeling van het leven in een private en een publieke sector. Het private is het domein van de vrouw en het publieke dat van de man. Daarenboven gelooft men dat de algemeen menselijke deugden een private aangelegenheid zijn en dat in het publieke leven slechts "de wet van de sterkste" geldt.

c. De opdeling tussen nederigheid of deemoed en macht. Mannen zullen dan een machtsbewustzijn aan de dag leggen, vrouwen daarentegen zijn geroepen tot deemoed. Hier ligt een voornamelijk oorzaak van oorlog en van veel lijden onder mensen. Nochtans is deze tegenstelling zeer levendig, getuige volgend citaat uit een brief van een pastoor: "Ik denk dat vrouwen die macht zoeken, de kwalificatie verliezen dat vrouwen, juist in hun dienende opstelling, die niets met slaafsheid te maken heeft, de eigenlijke navolgers van Jezus waren en zijn."

De kerkelijke en theologische taal is nog een probleem apart. Eeuwenlang hebben vrouwen preken en theologische uiteenzettingen moeten beluisteren die tot mannen waren gericht en waarbij zij 'door de woorden heen' maar moesten opvangen wat eventueel ook voor hen interessant kon zijn. "Wij moesten altijd twee keer nadenken om er achter te komen of wij nu wel of niet werden bedoeld als sprake was van 'broeders', 'het geloof van onze vaders', 'de broederschap van mensen', of 'de zonen van God'", schrijft de feministische theologe Elisabeth Schüssler Fiorenza⁵².

Men dient dit te zien in het kader van de algemene culturele marginalisatie van vrouwen waarover we hierboven reeds schreven. Daaraan kan men immers merken dat de mannelijkheid van het kerkelijk spreken (inclusief het liturgische spreken) niet op een cultureel of taalkundig toeval berust, maar op een daad van overheersing, die reikt tot in de verkondiging en het gebed. Daardoor is het evangelie door vrouwen ook vaak als beperking in plaats van als bevrijding ervaren. Hoe kan het ook anders, want vrouwen zijn daarenboven in de kerk steeds weer op de plaats geweest die hun toekwam en zij werden dus steeds geconfronteerd met hun grenzen. Dit kleurde ook de vrouwelijke godservaring, die fundamenteel door "onderwerping" werd getekend. Vrouwen kwamen ertoe hun lichaam en daarmee zichzelf te verachten. Zij waren immers de afstammelingen van Eva en daarmee de draagsters van negatieve driften en verlangens die in toom gehouden moesten worden. Daarmee was weer eens een legitimatie voor patriarchale machtsuitoefening gegeven.

Opnieuw: macht

Macht is vaak taboe in de kerk, waar de relaties op wederzijdse liefde gebaseerd zouden (moeten) zijn. Macht is echter inherent aan elk menselijk relatiesysteem. Binnen een patriarchaal kader wordt macht op bepaalde manieren uitgeoefend. De (impliciete) bedoeling is hierbij steeds het patriarchaat in stand te houden. Willen we daaraan wat veranderen, dan zullen we dit machtsmechanisme in de greep moeten krijgen. Daarom willen we bepaalde aspecten ervan nog van dichterbij gaan bekijken om na te gaan, hoe een en ander ook in kerkelijk verband van toepassing is. Keren we eerst terug tot de theorie van Mulder⁵³.

Hij onderscheidt vier verschillende soorten macht. We zetten ze op een rij.

a. sanctiemacht: beloning of straf. De minder machtige Persoon (P) neemt aan dat de machtige Ander (A) over mogelijkheden beschikt om hem —ook materieel — te belonen voor de inwilliging van de wensen van de machtige of te straffen voor niet-inwilliging en hij laat zijn gedrag bepalen door deze hoop of vrees.

b. formele macht: de minder machtige Persoon volgt de machtige Ander omdat hij meent dat hij dit behoort te doen. Met andere woorden: de Persoon volgt de Ander, omdat deze een bepaalde positie in het sociale systeem heeft en de Persoon meent dat hij iemand in deze positie een bepaalde volgzzaamheid verplicht is (dus: rechtmatige macht, positiemacht, hiërarchisch gezag).

c. referentiemacht: de minder-machtige Persoon ervaart dat hij en de meer-machtige Ander 'tot één soort behoren'; daarom is hij meer vatbaar voor beïnvloeding door de Ander, eventueel zonder dat hij zich ervan bewust is. Deze relatie bestaat in extreme mate wanneer P aan zichzelf A ten voorbeeld (als model) stelt. P identificeert zich dan in denken en doen met A. Met andere woorden: P volgt A in diens opvattingen of doen en laten, omdat hij (P) zonder zich er rekenschap van te geven, hetzelfde wil denken en doen als A, zijn voorbeeld.

d. deskundigheidsmacht: De meer-machtige Ander beschikt volgens de minder-machtige Persoon over een grotere bekwaamheid en/of over meer relevante informatie dan P zelf. Daarnaast neemt P aan, dat A bereid is zijn grotere kennis eerlijk te gebruiken. Met andere woorden: wanneer P veronderstelt, dat A over bepaalde zaken meer af weet dan hijzelf en dat A zijn meerdere kennis eerlijk gebruikt, dan slikt hij wat A zegt of doet, zonder dat hijzelf (volledig) kan beoordelen of dit juist is.

Toch is voor Mulder niet alle invloed gelijk te stellen met macht. Hij voegt bij deze machtstypen dan ook nog de zogenaamde "overtuigingsrelatie" toe (ook: 'het open overleg', of: 'de open argumentatie'). In deze relatie is ieder der betrokkenen, ook degene die op andere wijze in het sociale systeem meer-machtig is, bereid zich door de ander te laten overtuigen op grond van argumenten. Hierbij kan niet op waarschijnlijkheidsbasis voorspeld worden, wie van de betrokkenen (A of P) in bepaalde omstandigheden aan het langste eind zal trekken. De argumentatie is hier dus van groot belang. De P-A-relatie bepaalt dus niet, zoals in de machtsrelaties, of P de beïnvloe-

dingshandeling van A volgt. Het doet er eigenlijk niet toe of A argumenten aanvoert, het zou ook per brief van een anonieme persoon of uit een machine kunnen komen. P weegt het argument en besluit op grond van eigen inzicht dat hij het ermee eens is. Hij overtuigt als het ware zichzelf.

Als men de effecten van deze verschillende machtsrelaties en van de laatste relatie nagaat — naar het scheppen van een vriendelijk klimaat in de organisatie, de stabiliteit en de effectiviteit ervan, alsook naar de leermogelijkheden van de betrokkenen toe — dan moet Mulder op grond van zijn onderzoeken besluiten, dat de overtuigingsrelatie veruit de optimale vorm van samenwerken is.

Het patriarchaat doorbreken

Vrouwen (en mannen) die de discussie over het traditionele vrouwbeeld in de kerk op gang willen brengen doorbreken daarmee het patriarchale systeem. Het ter discussie stellen van traditionele rollenpatronen en geslachts-stereotypen is een ingrijpende gebeurtenis in het bestaan van een kerksysteem dat zich zozeer met deze patronen heeft geïdentificeerd. Het relativeren van het geslachtsverschil ondergraaft de hiërarchische ordening der seksen. Dit is een schok voor een instituut als de kerk, waar de mannen tot voor kort een overweldigend dominante positie innamen, niettegenstaande het getalsmatige vrouwelijke overwicht.

Wie dit patriarchale systeem wil doorbreken, komt in feite op voor een reductie van de machtsafstand die er tussen vrouwen en mannen bestaat. Maar onmiddellijk (minstens impliciet) meegegeven is daarbij de eveneens belangrijke doelstelling, de machtsafstand tussen basis en kerkleiding te verkleinen. Het relativeren van de geslachtsverschillen mondt met andere woorden ook spontaan uit in een relativeren van de patriarchale structuur zelf. Daarom is bijvoorbeeld de toegang tot het ambt voor vrouwen één zaak, maar de vernieuwing van het ambt in minder-patriarchale zin een andere, die veel dieper ingrijpt.

Beleidsgeremia grijpen dan ook dikwijls naar "formele macht" om bepaalde discussies vooralsnog niet te laten plaats vinden. Documenten heten dan "nog niet rijp" te zijn. Met zulke evaluatieve uitspraken gebruikt "het beleid" meteen een flinke brok "sanctiemacht" omdat

het daarmee het verder aanzwengelen van de fundamentele discussie over vrouw-man-relaties in de kerk verhindert.

"Formele macht" is eveneens in het spel, als "het beleid" deze discussie blijft beschouwen als een typisch vrouwenvraagstuk. Vrouwen zijn georganiseerd binnen de kerk, heet het dan, en zij kunnen dus best vanuit hun bestaande organisaties erop toezien of zij al of niet "gelijk worden behandeld". Vrouwen zelf hanteren vaak ook "referentiemacht" in dit kader: met name die vrouwen die zeggen zich kiplekker te voelen in de bestaande situatie en dus geen reden tot verandering te zien. Het zijn maar enkele voorbeelden. Toch maken ze het volgende duidelijk: dat namelijk bestuurders (maar ook anderen) in feite de machtsafstand die er tussen hen en de voorstanders van de man-vrouw-discussie bestaat, proberen te vergroten door een beroep te doen op de beschreven machtsmechanismen. Nu gebeurt dit allemaal uiteraard niet altijd zo bewust, maar dit is wellicht een reden te meer om er meer aandacht voor te krijgen. Want uiteindelijk kan dit niet anders dan resulteren in een spiraalbeweging waarin deze afstand steeds groter wordt. Men scheidt dan als het ware twee extreme klassen: die van de machtigen en die van de machtelozen. Wil een organisatie dan nog het hoofd kunnen bieden aan allerlei ontwikkelingen dan zal ze enorm veel deskundigheid in de beperkte groep van machtigen moeten verzamelen, wat op den duur een onmogelijke opdracht wordt. Het is overigens nog maar de vraag of de "tot zwijgen gebrachte machtelozen" nog wel willen meespelen. Beter is het dus te bouwen aan een flexibele organisatie die kan terugvallen op een dynamisch draagvlak van vele leden, die zich samen sterk maken voor de doelen van de organisatie.

Nu wordt het samenspel tussen mensen beter, volgens Mulder, naarmate het verschuift van de botte formele macht en de blinde sanctiemacht naar de — vaak zeer nuttige — deskundigheidsmacht en naar de overtuigingsgerichtheid, de open argumentatie. Het samenspel tussen mensen wordt beter, naarmate de machtsafstand dus kleiner wordt⁵⁴.

Opkomen voor reductie van de machtsafstand is dus een goede zaak. De organisatie wordt er meer flexibel door en wordt efficiënter in het nastreven van haar doelen. Mulder zegt in dit verband dat hij opteert voor een "confrontatieaanpak". Die houdt in, dat een persoon geconfronteerd wordt met afwijkende meningen van anderen, zelfs al is deze persoon de machtige, of dat een sociaal systeem geconfronteerd wordt met een analyse van zijn sterkten en zwakten.

Het is dus een belangrijke zaak voor de kerk deze confrontatie doorgang te laten vinden. Ik vrees dat het nu juist deze confrontatie is die kerkelijke beleidsvoerders vaak willen vermijden door de man-vrouw-discussie de pas af te snijden. Toch moet ze doorgang vinden en daarom is het van het grootste belang, dat men zich verder verdiept in de materie (er dus nog meer deskundigheid verzamelt). Deze deskundigheid kan dan doorgegeven worden aan de bredere kerk opdat op dit niveau geleidelijk een overtuigingsrelatie tussen mensen kan ontstaan. Dit is een relatie waarin mensen elkaar eerlijk confronteren met hun inzichten. Dan pas wordt er werkelijk nagedacht en is men eventueel in staat fundamentele veranderingen aan te brengen.

V Vrouwenervaring

De ervaring van vrouwen in een patriarchale samenleving en kerk is dubbel. Enerzijds zijn vrouwen voortdurend geweest op de grenzen van hun bestaan en aangemaand zich bij deze grenzen neer te leggen. Nu ging dit niet zozeer over "hun" grenzen dan wel over de grenzen van een cultuur die zich met bepaalde levensaspecten minder of niet wou inlaten. Deze eigenschappen werden aan vrouwen toegeschreven en vervolgens werden deze dan naar de marge verwezen. Dit marginale bestaan heeft enerzijds psychische sporen nagelaten, anderzijds heeft het met zich meegebracht dat deze facetten van menselijk leven in de vrouwelijke persoonlijkheid en in vrouwenmilieus in zekere zin gecultiveerd werden. Daardoor zijn vrouwen mogelijk tot bijzondere getuigen geworden van de "vergeten waarden" in onze samenleving.

Vrouwengeschiedenis is lijdensgeschiedenis. Tot op vandaag is hun maatschappelijke ervaring benauwend. Dit kan vrouwen bijzonder gevoelig maken voor al die situaties waar de menselijke waardigheid op het spel staat. Het kan hen tot voorvechtster maken in de strijd om levensruimte voor elke mens. Met hun opkomen voor de eigen zelfverwerkelijking kunnen ze meteen tot medestanders worden voor al degenen van wie het recht op zelfontplooiing wordt geschaad. Deze vrouwen leven van een visioen, een belofte, dat allen die onmondig aan de rand leven niet veroordeeld zijn tot object van medelijden. Integendeel, zij kunnen subjecten worden die afwijzing en de daarmee verband houdende depressies niet langer hoeven te verdringen, omdat zij kracht kunnen putten uit het (op de eerste plaats op zichzelf) bevochten uitzicht op een andere toekomst⁵⁵.

Bewuste vrouwen introduceren de wederkerigheid weer in onze cultuur. Het gaat daarbij om een energetisch geladen relatie, die neemt en geeft. Of nog beter: daarin wordt genomen terwijl er gegeven wordt, of met andere woorden: het onderscheid tussen geven en nemen vervaagt er en verdwijnt zelfs. Deze ervaring maakt krachten los waartoe sterk hiërarchisch gestructureerde relaties niet in staat zijn. De basis voor de wederkerigheidsrelatie is immers niet de onder- of bovenschikking, maar de ontvankelijkheid. De ontvankelijkheid krijgt er opnieuw zijn plaats als fundamentele en structurerende menselijke levenservaring. Het is in de grond de ervaring van het behoeftige kind dat vanuit eenzaamheid, honger en behoefte aan

warmte zijn moeder zoekt. Het is de ervaring van zwak en afhankelijk te zijn. Toch is het van deze zwakkeling dat de moeder op haar beurt warmte en aanzien bekommt. Want in de mate dat de moeder aan de behoeften van haar kind tegemoet komt, wordt ze door dit zwakke kind met kracht en waardigheid bekleed. Dit gebeuren is veel indringender dan wanneer iemand vanuit een niets tekortkomende overvloed goedkope bevestiging rond zich heen strooit. Het grondmodel van wederkerigheid is aanwezig in de moeder-kindrelatie. Maar deze wederkerigheid is ook diep in de ervaring van vrouwen verankerd. De vrouwelijke voorsprong op het vlak van omgang met lijden, met gevoelens, met lichamelijke enzovoorts, maakt hen bewust van hun zwakheid. Maar daardoor kan er precies van hen een revolutionaire kracht uitgaan⁵⁶.

Als gevolg van deze ervaring ziet de zelfrealisatie die vrouwen voor de geest staat er heel anders uit dan het individualistisch ontwikkelen van bepaalde mogelijkheden veelal tot eigen profijt. Vrouwen lijken hun "zelf" meer te beleven als een netwerk van relaties. Of ze nu aan het werk zijn of in hun beleven van vriendschap en liefde, steeds weer treedt deze relationele gerichtheid op de voorgrond⁵⁷. Deze gerichtheid heeft wezenlijk te maken met het aanvoelen dat mensen fundamenteel op elkaar aangewezen zijn. Daarom zitten mensen elkaar ook niet op de eerste plaats in de weg (naar de top), maar zijn het medemensen waarmee het dankbaar samenleven kan worden. Door de te grote nadruk op het individu, het "autonome ik", werd ook de menselijke lichamelijke onderdrukt. Stilaan groeit opnieuw het bewustzijn dat de vrijheid van mensen beperkt is en komt er daardoor ook opnieuw openheid voor zijn "begrensd lichamelijke". De lijfelijke ervaring wordt in onze dagen opnieuw ontdekt en gewaardeerd. Het is wezenlijk een ervaring van aanvaarding, van luisterbereidheid ook, en op deze manier heeft het iets van een "contemplatieve ervaring". Vrouwen hebben op dit vlak een voorsprong en kunnen onze samenleving hierin dan ook een flink stuk op weg helpen. Door de grotere nabijheid van vrouwen bij hun lichaam, hebben ze meer vaardigheid ontwikkeld in de omgang met lijden en in de sfeer van de emotionaliteit. Daarmee kunnen ze onze cultuur belangrijke diensten bewijzen. Voorwaarde is dat deze vaardigheden niet langer "opgesloten worden in een mythe van vrouwelijkheid" en daarmee geëlimineerd uit het centrum van de culturele aandacht. Dan kunnen ze een totaal nieuwe ervaring inleiden: zich door de ander laten bepalen en zich vrijwillig van de ander afhanke-

lijk weten⁵⁸. We zijn ervan overtuigd dat onze cultuur aan deze ervaring grote behoefte heeft.

Door hun voortschrijdende zelfbewustwording maken vrouwen ons duidelijk dat de ervaring van afhankelijkheid, die een fundamenteel menselijke ervaring is, niet betekent dat een mens het eigen leven niet meer in handen zou kunnen nemen. Aanvaarding van deze afhankelijkheid opent de poort naar creatieve wederkerigheid, waardoor mensen elkaar de nodige levensbasis geven.

Feminisme

Het is in het bovenstaande kader dat het feminisme thuishoort. Het gaat hier niet om een soort van "ideologisch (en goedkoop) feminisme" dat gevoed wordt door een verontwaardigde houding, de tactiek van het verwijt en het verlangen naar triomf, dat voortkomt uit de dogmatische stelling dat vrouwen de onschuldige slachtoffers van een mannelijke samenzwering zijn. Feminisme heeft niet op de eerste plaats een verwijt te zijn. Het is eerder een profetisch protest. Het is de stem van profetische vrouwen die zeggen: "We vinden de manier waarop de wereld georganiseerd is fout. Die doet ons pijn, vernedert ons, laat geen ruimte voor onze gaven en geeft ons geen macht. Dat gaan we veranderen"⁵⁹.

Feminisme staat gelijk met vrouwenemancipatie in die zin dat het streeft naar de maatschappelijke erkenning en gelijkberechtiging van vrouwen. Maar het is ook meer dan dat. Want als vrouwen alleen maar mee mogen doen op voorwaarde dat ze alles bij het oude laten en zeker geen "afwijkend gedrag" gaan vertonen, is het fundamenteel zo dat mannen norm en maatstaf blijven. Daarom houdt feminisme de fundamentele en radicale bevrijding van vrouwen tot autonome mensen in. Dit is een sociaal-psychologisch proces. Maar het feminisme wil ook de sociale en economische factoren, die oorzaak zijn van de achterstelling van vrouwen, aanduiden en analyseren. En daarenboven wil het, mede als resultaat van zowel het psychologische als het economische proces, aan cultuurkritiek doen en een vorm van tegencultuur aanbieden⁶⁰.

Hierbij lijkt het belangrijk te zijn niet meer één enkel vrouwbeeld te ontwikkelen dat dan weer als abstract ideaal en norm aan allen opgelegd wordt. Daarentegen hebben we behoefte aan een meervoud van beelden en verhalen dat een meervoud van vrouw-

beelden kan doen ontstaan. Alleen op deze manier kan de vrouwelijke creativiteit effectief geëerbiedigd en cultureel geïntegreerd worden⁶¹.

Het doel dat vrouwen dus voor ogen staat en dat ze soms in het eigen milieu reeds beleven, is een menselijker gemeenschap, waardoor de huidige prestatie maatschappij wordt gecorrigeerd. Want mensen hebben immers beide nodig: autonomie en gemeenschap, prestatie en tederheid, lichaam en geest, gevoel en verstand enzovoorts, om ten volle mens te worden⁶².

Daarom is ook de opgave van de feministische theologie dubbel. Vooreerst brengt zij in de theologie de sensibiliteit voor "de vergeten dimensies" binnen. Zintuiglijkheid, lichamelijkheid, psyche en fantasie doen weer hun intrede in de eenzijdig intellectuele en abstracte theologie. Op deze manier werkt de feministische theologie aan een "humanisering" van de theologie.

Vervolgens is het ook de taak van de feministische theologie de inhoud van de theologie te bekritisieren. Het gaat dan om de mannelijke beelden, de patriarchaal getekende redactie van de bijbel, de hiërarchische kerkstructuren die bevreemd moeten worden. Daarmee zet de feministische theologie zich effectief in voor een werkelijke theologische vernieuwing⁶³.

VI Vrouwen en de evangelische boodschap

Beelden van vrouw en man worden in het Oude Testament met veel zin voor afwisseling toegepast op de relatie tussen God en zijn volk. Sion wordt beschreven als weduwe, maar ook als jong meisje dat opnieuw ten huwelijk wordt gevraagd. Tegelijkertijd zien we dat JHWH wel met een echtgenoot wordt vergeleken, maar dat voor de beschrijving van "zijn" tederheid en barmhartigheid het beeld van de moederschoot wordt gebruikt. Het zijn maar enkele voorbeelden, maar ze geven aan dat de beelden die gelovigen in de Bijbel gebruiken niet de nadruk leggen op de lichaamsbouw of op biologisch bepaalde rollen van vrouw en man. Ze willen duidelijk maken hoe het in de relatie tussen God en het volk om een intieme relatie gaat, die vreugde en vruchtbaarheid schenkt. Het gaat daarbij niet om een seksuele rolverdeling maar om de trouw en de ontrouw die in een liefdesrelatie al dan niet bestaat⁶⁴. Daarom is ook het man-zijn van Jezus een factor van ondergeschikt belang. Het evangelie zegt toch ook niet dat God "man" geworden is, maar wel: Hij is mens geworden!⁶⁵ Daarom heeft het ook geen zin om het man-zijn van Jezus te gebruiken als een argument tegen de wijding van vrouwen. Trouwens dit zou daarenboven betekenen dat ook alleen joden in het ambt kunnen en geen Europeanen, geen Chinezen, enzovoorts⁶⁶.

De "relationele Jezus"

Om de intieme relatie tussen God en het volk was het ook Jezus te doen. Het was zijn roeping daarvan het teken-bij-uitstek te worden. Hij is het mensgeworden ("vleesgeworden") woord van belofte en trouw vanwege God. Daarom is Hij volmaakt, "hele mens". Daarom mogen we ook zeggen dat "in hem het vrouwelijke en het mannelijke — het emotionele: het vlees, en het rationele: het woord — volledig ontplooid en op volmaakte wijze geïntegreerd aanwezig waren. Hij was met zijn vooral emotioneel gerealiseerde menselijkheid, die herkenbaar was in zijn liefde en in zijn kwetsbaarheid, de grote tegenspeler van de, in uitwendige rationele rechtvaardigheid verstarde Farizeeën en schriftgeleerden — voor wie Hij overigens

niet onderdeel in rationele spitsheid. De Farizeeën en schriftgeleerden konden Jezus niet begrijpen op grond van hun gebrek aan bewuste innerlijkheid: aan emotioneel bewustzijn, aan hart (...) 'Zie de mens' werd uitgesproken over Jezus, toen Hij op het diepste niveau liet zien, wie de mens in wezen is en had moeten blijven om echt, volwaardig mens te zijn, nl. de kwetsbare en lijdende: de voelende mens. De grootste kwaliteit van de mens ligt in zijn kwetsbaarheid. Want de mens die zijn kwetsbaarheid verloochent, verliest daarmee het vermogen om in de medemens diens kwetsbaarheid te herkennen, en is daarmee de weg van de zelfhandhaving opgegaan, die leidt tot toenemende vervreemding van het eigen emotionele basisbewustzijn maar daarmee van de medemens en van God, en die kan uitmonden in gevoelloze rationaliteit" ⁶⁷.

Daarom geeft Jezus ook felle kritiek op de bestaande elites, en vooral op de godsdienstige elites. Daarin klinkt niet alleen een oproep door om een eind te maken aan het hiërarchisch karakter van sociale verhoudingen maar ook de belofte van een nieuwe toekomstige orde, waarin de hiërarchie als heersersprincipe overwonnen is. Jezus is een bevrijder, omdat Hij dit heerserspatroon overwonnen heeft en in zijn persoon de nieuwe mensheid heeft willen belichamen. Daarin zullen dienstbaarheid en gelijkwaardigheid centraal staan ⁶⁸.

Want zoals God met mensen omgaat, zo zullen mensen ook met elkaar omgaan. Jezus leert ons dat God "abba" is. Dit is een intieme term die thuishoort in een intieme relatie van respect en waardering. Daarmee is ook de toon gezet voor relaties tussen mensen en wordt elk patriarchaat feitelijk van de hand gewezen. Dit wordt zichtbaar in de relaties die Jezus zelf met mensen aangaat.

Kijken we bijvoorbeeld naar zijn gesprek met de Samaritaanse (Johannes 4), hoe hij in creatieve uitwisseling treedt met deze geïnteresseerde leerlinge, die met hem de dialoog aangaat en die door hem — mede op haar aandringen — ingewijd wordt in wie hij werkelijk is. De tragiek van mensen die deze wederkerige relatie weigeren, valt Hem echter ook ten deel in de onbereikbaarheid van de religieuze leiders van zijn tijd die zich hebben opgesloten in hun eigen machtsstreven. De "relationeel bedrijvige" Jezus heeft echter de aandacht van de christologie nog maar zelden echt getrokken. Toch is zijn voorbeeld een belangrijke basis voor onze gemeenschapsvorming ⁶⁹.

In de mannenwereld van zijn tijd, met andere woorden in een wereld waar prestatie, wet en orde, rationaliteit de hoogste waarden zijn, verkondigt Jezus een God voor wie presteren en 'vooruitkomen'

niet belangrijk zijn. Het is een God die mensen de weg wil tonen naar een "nieuwe emotionaliteit", naar een leven waar zintuigen en verstand de basis vormen voor vrede en gerechtigheid ⁷⁰.

God wil immers de hele mens doordringen en "opnieuw scheppen". Daarom kan hij geen scheiding maken tussen verstand en gevoel, tussen "vrouwelijke" en "mannelijke eigenschappen". Want waar men deze scheiding wel doorvoert, doet men afbreuk aan wie de mens in zijn totaliteit is. Daar doet men de mens geweld aan. Maar God wil deze mens opnieuw helen. En daarmee vinden we Jezus dan ook vaak bezig.

De vrouwen en Jezus

Volgens Elisabeth Moltmann-Wendel zijn er vooral drie dingen die opvallen in de relaties die vrouwen met Jezus hebben: de actieve rol van de vrouwen, de zintuiglijkheid van deze relaties en de wederkerigheid ⁷¹.

Vooreerst valt het dus op, hoe ook van vrouwen het initiatief uitgaat voor daden die Jezus zal stellen. Een voorbeeld is de rol die Maria speelt op de bruiloft te Kana. We hadden het reeds over de leergierige en ondernemende Samaritaanse bij de waterput die Jezus tot zelfopenbaring "verleidt" (Johannes 4), maar ook Marta bijvoorbeeld beweegt Jezus tot de opwekking van haar broer Lazarus. (Johannes 11). Deze Marta heeft nogal een bewogen bestaan gekend in de traditie en ze is verworpen tot een stereotype van de bezige bij, die echter aan het belangrijkste voorbij gaat en voortdurend storend door het beeld loopt. Toch is zij een vrouw geweest die de juiste vragen stelde en Jezus dus tot engagement uitdaagde. Zo is ook de Kananese vrouw die Jezus blijft achterna lopen omwille van haar dochter die van de duivel bezeten is. (Matteüs 15, 21-28). En we vermelden ook de vrouw uit Naïn. Jezus weet zich door haar verdriet aangesproken. (Lucas 7, 11-16). Bij dit alles mag men daarenboven de ondersteunende rol van de vrouwen waardoor het hele "Jezusgebeuren" mede mogelijk werd gemaakt niet vergeten. Zij zijn het die uit eigen middelen voor Jezus zorgen (Lucas 8, 3), zij zijn ook de enige leerlingen die onder het kruis te vinden zijn (bijvoorbeeld Marcus 15, 40-41) en zij blijven voor hem zorgen ook als hij gestorven is (bijvoorbeeld: Marcus 16, 1).

Ten tweede speelt in de relaties van Jezus met bepaalde vrouwen een zekere zintuiglijkheid altijd een rol. Denken we maar aan de genezing van Petrus' schoonmoeder (Matteüs 8, 15), of aan de opwekking van het dochtertje van Jairus (Matteüs 9, 25): beiden raakt Hij aan om hen beter te maken. De vrouw die al twaalf jaar aan bloedvloeïngen lijdt, raakt hem zelf aan (Matteüs 9, 20) en er is de vrouw die Jezus te Betanië zalft (Marcus 14, 1-9).

Tenslotte is "wederkerigheid" een belangrijke eigenschap van de relaties van vrouwen met Jezus. Dit betekent uitsluiting van overheersing en hiërarchische ordening. Het wijst de weg naar een omkering van alle geweldsrelaties, een omvorming in relaties waar het elkaar van dienst zijn op de eerste plaats komt. "Gij weet dat zij die als heersers der volkeren gelden, hen met ijzeren vuist regeren en dat de groten misbruik maken van hun macht over hen. Dit mag bij u niet het geval zijn; wie onder u groot wil worden, moet dienaar van u zijn, en wie onder u de eerste wil zijn moet de slaaf van allen zijn" (Marcus 10, 42-44). Dit is de sleutel van een nieuw gedrag, dat aanleiding zal geven tot een nieuwe gemeenschap. Deze nieuwe gemeenschap maakt Jezus onder andere met de vrouwen in zijn omgeving reeds waar.

Vrouwen in de eerste gemeenten

Daarom vinden we in de eerste vijftig jaar van het christendom ook gemeenschappen waarin vrouwen en mannen gezamenlijk kunnen werken. Dit is mede mogelijk gemaakt door een zeker "vrouw-vriendelijk klimaat" dat niet uitzonderlijk is voor die tijd. Toch is Jezus' boodschap met zijn nadruk op de "heelheid" van de mens hierbij zeker de motor geweest⁷². In de vroege gemeenten, die onmiddellijk na Jezus' dood ontstonden, is deze boodschap doorgegeven. Voor de vrouwen had deze Jezus-boodschap twee belangrijke gevolgen.

Ten eerste werden zij uit knellende familieverbanden met overeenkomstige sociale rollen bevrijd. Jezus sprak hen immers aan als individu, als persoon en deed hen zijn wie ze in wezen waren: hele mensen. Daarbij verbrak Jezus — ten tweede — de taboes, die als een schaduw over de oosterse vrouw lagen. Hij aanvaardt haar, ook met haar lichaam dat doorging voor zwak, onrein en onwaardig⁷³.

Door deze herwaardering van de vrouw konden in het christendom ook bepaalde "vrouwelijke waarden" hun intrede doen en bewaard blijven, alhoewel ze snel werden overwoekerd door patriarchale veroveringsdrang. Deze waarden duiken nu soms opnieuw op in een of andere gestalte. De droom dat mensen hun verbondenheid met hun lichaam en met de natuur opnieuw zouden kunnen beleven of het streven naar vrede op alle terreinen: tussen mensen, tussen volkeren, tussen natuur en mens enzovoorts, zijn hiervan voorbeelden⁷⁴.

De centrale plaats die vrouwen in de eerste gemeenten innemen is in de evangeliën goed te herkennen. Toch laat zich bij de synoptici reeds een patriarchale redactie voelen waardoor de apostelen meer dan de vrouwelijke leerlingen de belangrijke plaatsen bezetten en als dragers van de boodschap naar voren worden geschoven⁷⁵.

Dit is bijvoorbeeld te merken aan het beeld dat Lucas in zijn evangelie geeft van Maria. Hij voert haar ten tonele in het kader van een kerkgeschiedenis waar de leerlingen reeds zijn geworpen in het voordeel van mannen. Daarom heeft zijn schijnbaar vrouwvriendelijk evangelie vooral de inordening van vrouwen in een door mannen bepaalde kerkstructuur op het oog. Omdat hij reeds te zeer gericht is op de patriarchale kerkstructuren en denkmodellen, vinden we bij hem slechts dit vrouwbeeld van de nederige dienstmaagd⁷⁶.

Als we evangeliën lezen, moeten we ons van deze patriarchale trekken in de redactie wel bewust zijn. Daarenboven is het een feit dat de westerse cultuur steeds op een patriarchale manier met deze teksten is omgegaan en dat vertalingen, commentaren en preken tot op de dag van vandaag patriarchale trekken dragen⁷⁷. Daarom moeten we een zekere argwaan ontwikkelen om er achter te kunnen komen, wat er feitelijk gezegd wordt over de werkelijkheid van de vrouw en wat er niet gezegd wordt⁷⁸.

VII Perspectieven voor vrouwen en mannen

De oude patriarchale wereldorde, waarin de man verstand en wil beheerst en het hart het domein van de vrouw is, wordt heden ten dage vaak als fnuikend ervaren voor onze samenleving als geheel en voor individuele mensen in het bijzonder. Dit "duale mensbeeld" is diep verankerd in de christelijke antropologie. Aan de basis ervan ligt onder andere een niet verwerkte, niet volledig in het leven van de mens en in het christelijk geloof geïntegreerde seksualiteit. Waartoe dit leiden kan tonen ons eeuwen kerkgeschiedenis. Daarom is het belangrijk dat de vrouwengeschiedenis in de kerkgeschiedenis aan het licht treedt en wel onder al de mogelijke gezichtspunten, zowel de pijnlijke aspecten, zoals de heksenverbrandingen bijvoorbeeld, als de onbenutte kansen, maar ook wat dan wel gerealiseerd kon worden⁷⁹.

De kennis van deze geschiedenis zal ons vooruit kunnen helpen. Ze zal mede een bewustwording onder vrouwen en mannen kunnen bewerken. Die bewustwording is van cruciaal belang. Er ontbreekt immers iets wezenlijks aan de samenleving en aan de kerk, wanneer de gaven, ervaringen en krachten van vrouwen niet volledig worden ingebracht. Dit worden trouwens vandaag ook steeds meer mannen gewaar. En daarenboven is het zo dat eerst wanneer mannen zich bewust beginnen te worden van hun zogenaamde "macht" en vrouwen zich van hun zogenaamde "onmacht", ze zich ook van deze "gevestigde posities" kunnen bevrijden en samen kunnen intreden in een "sisterhood of men", zoals Mary Daly een nieuw type van gemeenschap noemt, dat gebaseerd is op de opwaardering van allerlei waarden die met gemoed, hart, gevoelens, nabijheid en betrokkenheid te maken hebben⁸⁰. Dit zal met zich mee brengen, dat de patriarchale samenleving en kerk omgevormd worden tot samenlevingsorganen die garant staan voor een volledige deelname ("participatie") van zowel vrouwen als mannen aan de maatschappij en de kerk. Dit zou een werkelijke stap voorwaarts in onze cultuur betekenen. Tot zulke stappen zijn we ook geroepen. Mensen zijn toch "beelden van God". Dit betekent dat we deel hebben aan zijn transcendentie en daarom is het mogelijk onszelf te overstijgen. Het is mogelijk, niet te blijven vastzitten aan bestaande gedragingen, rollen en posities, die vooral lijden veroorzaken, zowel onder vrouwen als mannen. Hierin is Jezus ons voorgegaan. Wellicht is het aan de hand van de voor-

beelden die we hierboven hebben geschetst duidelijk geworden hoe Hij in zijn gedrag, zijn gebaren en zijn woorden discriminerende verhoudingen en taboes heeft doorbroken. Hij sprak vrouwen aan op hun persoon-zijn, richtte hen op en zette hen weer op hun voeten om te geloven en hun weg te gaan. Zoals Hij met alle ontrenten deed, haalde Hij hen weg uit de marge waarin ze waren opgesloten. "Het is onthullend en tegelijk openbarend dat het Jezus in zijn verkondiging niet te doen is om over man/vrouw-relaties en rollen te spreken, over huwelijk, moederschap en gezin, maar dat het hem eigenlijk slechts om één ding gaat: mensen op te roepen naar Gods woord te luisteren en het dan ook te doen"⁸¹.

Dit Woord roept vrouwen en mannen op, de vervreemding te doorbreken en zich te geven aan nieuwe mogelijkheden tot vollediger mens-zijn.

Een "transformatief model van menswording"

Het is in dit kader dat Catharina Halkes haar "transformatief model van menswording van mannen en vrouwen" uitwerkt. Zowel het model van de polariteit tussen man en vrouw als dat van de complementariteit vervallen zoals we zagen in het euvel een onzalige dualiteit te creëren. Zelfs het emancipatiemodel met zijn nadruk op de (abstracte) gelijkheid van de geslachten laat onvoldoende ruimte voor de evolutie die onder mensen, vrouwen en mannen, mogelijk is en waardoor beide geslachten winnen aan vrijheid en menswaardigheid. Met haar "transformatief model" bedoelt Halkes: "een model dat zowel gericht is op het persoon-zijn van elke mens als beeld van God, met eigen aanleg en mogelijkheden die om ontwikkeling vragen, alsook om een omvorming van de maatschappij tot een samenleving in gelijkwaardigheid en wederkerigheid van allen"⁸². Eerder hadden we het reeds over een "radicale wederkerigheid," die er tussen vrouwen en mannen bestaat. We stellen deze hier opnieuw aan de orde, omdat deze juist de dynamiek uitmaakt van het "omvormingsmodel" dat Halkes bepleit. Maar we willen deze wederkerigheid ook uitbreiden en betrekken op relaties tussen mensen in het algemeen. Het eigene van het persoon-zijn is het relationele bestaan. Mensen "worden mens" aan elkaar. In dit kader hebben vrouwen en mannen elkaar heel wat te bieden, echter niet alleen als representant van de ene of andere helft van de mensheid, maar

vooral als medemens die de ander ruimte tot zelfverwerkelijking biedt, tot welk geslacht zij/hij nu ook (toevallig) behoort. Beide geslachten dragen immers de mogelijkheid in zich dat wat tot op heden "mannelijke" of "vrouwelijke" componenten of polen heten te zijn, te integreren en op deze manier werkelijk autonome mensen te worden.

Mensen moeten in hun persoonlijke groei van voorgeschreven rollen en karakteristieken kunnen loskomen die "mannelijk" of "vrouwelijk" zouden zijn en ze moeten de kans krijgen te zoeken naar de eigen, innerlijke en authentieke mogelijkheden, die vragen om vormgeving en ontwikkeling. "Ik ben ervan overtuigd", schrijft Halkes, "dat dwars door de diverse rassen, klassen en culturen mannen en vrouwen ieder als persoon meer onderlinge verschillen vertonen dan dat ze door hun seksualiteit bepaald zijn. Als een samenleving zou stimuleren dat elk van beiden hun, tot nu toe onderdrukte, niet toegestane, ondergewaardeerde of zelfs verdrongen kwaliteiten aan het licht bracht, dan zou niet alleen de macht gedifferentieerder zijn verdeeld, maar ook de coöperatie het winnen van de competitie en de concurrentie"⁸³.

Halkes wordt op dit punt ook vanuit de sociale wetenschappen tegemoet getreden. Zo is er bijvoorbeeld een sociologe als A. Meulenbelt, die betoogt dat we ons bevinden op een belangrijk punt in onze historie. Voor het eerst in onze geschiedenis hebben we de mogelijkheden om de bestaande geslachtsverschillen te overstijgen. Het begrip 'vrouw' hoeft niet langer samen te vallen met het biologische moederschap. Het begrip "man" hoeft niet meer samen te vallen met zware lichamelijke arbeid, en het afweren van fysiek gevaar. We kunnen onze vroegere lichamelijke beperkingen overstijgen.

Deze wens om ons niet langer neer te leggen bij de beperkingen van 'de man' en 'de vrouw' vinden we terug in het oude ideaal van de androgynie, het verlangen dat terug te vinden is in vele mythen naar de 'volledige mens', die zowel mannelijke als vrouwelijke eigenschappen in zich verenigt⁸⁴.

Ook de Franse filosofe Elisabeth Badinter is ervan overtuigd, dat beide geslachten hun androgyniteit beginnen te erkennen. Bij de jonge generatie begint het onderscheid tussen de geslachten volgens haar te vervagen. Deze evolutie, waarin mannen en vrouwen geestelijk steeds meer op elkaar gaan lijken, is volgens deze auteur duidelijk. Trouwens, gelijkwaardigheid tussen man en vrouw kan volgens haar slechts bestaan wanneer de overeenkomsten benadrukt worden

en niet de verschillen. In plaats van strijd tussen de seksen zal er dan kameraadschap en tederheid kunnen ontstaan⁸⁵.

Meulenbelt heeft echter wel bezwaren tegen de notie van "androgynie". En haar grootste bezwaar blijft, dat we met het begrip androgynie niet los komen van de tweedeling van het 'mannelijke' en 'vrouwelijke', alsof dat twee principes zijn die in de realiteit bestaan, alsof er werkelijk zoiets is als een vrouwelijke en mannelijke essentie, die we nu met elkaar proberen te verenigen

Ze ziet androgynie als een tussenfase, een hulpconstructie, die we kunnen gebruiken om een fantasie te ontwikkelen, zolang we nog zoveel moeite hebben om de tweedeling in onze geest te overstijgen.

Verder legt ze er nog de nadruk op, dat het idee van de androgynie ook angsten oproept. Komen we niet in een saaie uniforme wereld terecht, als mannen geen mannen meer zijn en vrouwen geen vrouwen? Het antwoord daarop is volgens haar simpel: een grotere vrijheid leidt nooit tot grotere uniformiteit. In plaats van uniformiteit van twee patronen zie ik de kleurigheid van veelvormigheid en originaliteit van niet aan grenzen gebonden persoonlijkheden, stelt ze⁸⁶.

Tenslotte vraagt Halkes bij dit alles nog aandacht voor een dimensie die volgens haar met dit "transformatief model van menswording" mee-gegeven wordt. Het gaat om de kosmische verbondenheid die in onze levensvisie en in ons mensbeeld vrijwel geheel verloren is gegaan. Mensen hebben zich heerserig in het centrum van de schepping geplaatst. Alles is herleid tot zijn meetbare, kwantificeerbare en manipuleerbare proporties. Daardoor ervaren we niet langer dat we deel zijn van kosmos en natuur waarin alles met elkaar samenhangt en van elkaar afhankelijk is. "Ook dat zou dan ons netwerk van relaties verrijken en verruimen: onszelf ervarend in eenheid met en behorend tot de hele schepping voelen we de verbondenheid ermee en de zorg/het beheer ervoor van binnenuit toenemen. De gevolgen voor ons milieu zullen duidelijk zijn door het grotere respect waarmee we ermee omgaan"⁸⁷.

Vrouwen en mannen op nieuwe wegen

Vrouwen zijn vervreemd geraakt van zichzelf. Ze staan voor de opdracht een nieuw levensontwerp op te bouwen. Daarbij zal voorlopig niet de "zelfgave" maar eerder de "zelfhandhaving" centraal dienen te staan. Men moet eerst een eigen ruimte en een eigen zelf-

bewustzijn creëren om dan opnieuw een eigen identiteit te vinden. Deze eigen ruimte is belangrijk, omdat daar de afhankelijkheid van vreemde machten op een veilige manier kan worden blootgelegd en verkend. En afhankelijk zijn vrouwen. Bijvoorbeeld vaak in het partnerschap dat ze beleven met mannen. Dit partnerschap is vaak de slaappil van de emancipatie omdat men vaak vergat eerst op eigen benen te leren staan. Vrouwen moeten zich ook terdege bewust worden van het feit dat ze op zich volledige mensen zijn, en niet alleen het "complement" van de man, noch zijn hulp. Het moederschap kan ook zo'n vervreemdende afhankelijkheid worden. Toch is het slechts een begrensde biologische fase in het leven van vrouwen. Het is niet de blauwdruk voor hun gehele leven.

Deze bewustwording kan een eenzaam gebeuren zijn, omdat het een sterke confrontatie met zichzelf meebrengt. Maar om eindelijk zelf subject van hun eigen leven te worden, hebben vrouwen geen andere keuze dan deze eenzaamheid door te maken.

De uitkomst hiervan is echter de ontmaskering van veel pijn en lijden, dat de hele wereld in het algemeen en ook mannen in het bijzonder treft. Vrouwen leggen de vinger op de wonde van de prestatie maatschappij, waarvan het laatste uur heeft geslagen, nu de grenzen van de groei haast zijn bereikt. Tegenover de prestatie moraal, die zowel het publieke als het private leven nog steeds bepaalt, zet het nieuwe vrouwelijke zelfbewustzijn waarden als: tolerantie, communicatie, creativiteit, spontaneïteit enzovoorts. Hierin wordt duidelijk wat vrouwen werkelijk willen: "Dat is niet: macht over anderen, maar de kans om onszelf te zien en te evalueren in bewoordingen, die trouw zijn aan onze ervaringen, en natuurlijk de kans anderen te helpen hetzelfde te doen"⁸⁸.

Nu is de emancipatie van vrouwen niet dezelfde als die van mannen. Beide vertrekken van een heel andere basis. Toch zullen vrouwen, die zich van hun onderdrukking en van hun mogelijkheden bewust geworden zijn, meer oog hebben voor de onvrijheid waarin ook mannen verkeren⁸⁹.

Deze onvrijheid bestaat vooral in het najagen van een soort "heldendom", dat een duidelijk antwoord moet zijn op een diepe vraag naar zelfbevestiging. De weg ernaartoe ligt bezaaid met de resten van alles en iedereen, uit eigenbelang onder de voet gelopen.

Mannen leven vaak in een oorlogslogica, waar mensen voortdurend als concurrenten tegenover elkaar staan. Daarbij zijn mannen ongeïnteresseerd in het grotere geheel en hebben ze geen oog voor de

diepste vragen van onze cultuur. Ze schuiven hun verantwoordelijkheid af. Dit alles heeft te maken met hun diep geworteld pragmatisme en behoefte aan zelfverzekerdheid, met hun hardheid en het isolement waarin ze zich feitelijk bevinden. Nu zijn dit allemaal geen dingen die "typisch mannelijk" zouden zijn; mannen zijn ook zo geworden. Ze werden voortgedreven door een aantal culturele eenzijdigheden die samenhangen met bepaalde socio-culturele omstandigheden. Gelukkig kunnen ook zij zich hiervan distantiëren. Verwondering, inlevingsvermogen, morele verontwaardiging, genot, vriendschap en dergelijke, het zijn allemaal waarden die mannen opnieuw gaan ontdekken als kansen om tot een nieuw "manbeeld" te komen. Het zal een beeld zijn waarin wellicht vreedzaamheid en vriendschap, bescheidenheid en nederigheid sleutelwoorden zijn. Weg van aanmatigend macho-gedrag, dat de grondslag vormt voor de ziekte van onze tijd, streven mannen er niet meer op de eerste plaats naar in de schijnwerpers te staan, maar ontdekken ze opnieuw een verbondenheid met mens en natuur die de basis vormt voor een levensvullende identiteit. Vrouwen kunnen dit niet in de plaats van mannen doen, maar het feit dat vrouwen niet langer tevreden kunnen zijn met het 'lot' dat hun werd toebedeeld, is ook een kans voor mannen om te breken met hun vervreemding en op weg te gaan naar meer authenticiteit⁹⁰.

Perspectieven voor de kerk

In de "vrouwenkerk" zoeken vrouwen bijvoorbeeld nieuwe modellen van kerk-zijn waarvoor zij uitdrukkingen als participierend, communicatief, partnerschap, niet-hiërarchisch, berustend op wederzijds dienstbetoon enzovoorts, gebruiken. "Zusterlijk" heet deze kerk. Daarbij zijn de grenzen van deze gemeenschap (èn van deze term) vooral vaag. Want het betreft uiteindelijk een "inclusieve kerkelijke gemeenschap", een godsvolk dat zoekt naar bevrijding en menswording voor alle onderdrukten.

Ze is het gevolg van de nieuwe relatie die zelfbewuste vrouwen met het geloof aangaan. Ze hebben gezien hoezeer "mondigheid" in het centrum van christelijk geloven staat. De mondigheid van de onderdrukte die schreeuwt om recht. De mondigheid van de verrezen Heer, die op Pasen, tegen alle wanhoop in, de leerlingen "vrede" toewenst. De mondigheid van begeesterde apostelen en vrouwen die

het op Pinksteren aan heel de wereld verkondigen, dat het uit is met de dwingelandij van het kwade. Met Pinksteren wordt dit nieuwe godsvolk geboren. Ze zijn bedeed met een nieuwe levensgeest en geroepen om het Rijk Gods te realiseren. Het is in dit godsvolk dat zelfbewuste vrouwen hun plaats opnieuw innemen; meer nog ze verrijken het met en ze vermeerderen de kracht ervan door hun eigen opstandingservaring"⁹¹.

De openheid voor deze ervaring is wellicht een van de meest fundamentele die een kerkgemeenschap vandaag nodig heeft. Meer nog dan de discussie over de vrouw in het ambt, zijn het zulke ervaringen die de kerk confronteren met de eigen geloofsgestalte. Deze ervaringen vonden in onze kerk hun neerslag onder andere in het rapport "Man/vrouw-kerk/samenleving" en in het "Vrouwenbeleidsplan". De vrouwelijke auteurs stellen er uitdrukkelijk, dat het hun om meer te doen is dan om het beter betrekken van vrouwen bij verschillende beleidsniveaus of om de toelating van vrouwen tot het ambt, alhoewel deze dingen natuurlijk nastrevenswaardig zijn en blijven. Maar — zo stelt men uitdrukkelijk in het laatste punt van de discussienota — het gaat om het recht van een mens om als volwaardig te worden aangezien. Dit recht bestaat hierin dat "mannen en vrouwen de vrijheid moeten hebben om in hun leven uitdrukking te geven aan hun eigen persoonlijkheid en eigen talenten te ontwikkelen, ook en met name in het geloof."

Dit betekent ook dat, hoe belangrijk de discussie over de vrouw in het ambt ook moge zijn, deze niet echt tot de kern behoort van wat de auteurs willen aanbrengen. In feite willen ze immers de fundamentele vraag gesteld zien hoe we samen met elkaar (geloofs-)gemeenschap opbouwen. De vrouwen die aan het woord zijn, willen dit niet langer doen vanuit stereotiepe beelden van vrouw en man, die in stand gehouden worden door patriarchale reflexen, maar ze willen de persoonlijke creativiteit en mondigheid zien als de motor voor een dynamisch gelovende gemeenschap. Deze creativiteit is immers in staat de onvruchtbare grenzen van het patriarchaat te doorbreken en ruimte te scheppen voor het rijk geschakeerde levensaanvoelen van individuele vrouwen en mannen. Het ligt in de lijn van de verwachtingen dat het daardoor ook komt tot een bevraging van al te strak patriarchaal en hiërarchisch functioneren van het ambt. Daarom is vrouwen toelaten tot het ambt zoals dit er nu uitziet, in elk geval minder bedreigend dan een discussie over "de ervaring van vrouwen met de kerk".

Vandaar dat sommige van de hevige voorstanders voor de vrouw in het ambt deze meer fundamentele discussie lijken te ontwijken. Zo is het bijvoorbeeld ook de vraag of onze synode, die zich met zo'n grote meerderheid uitsprak voor de priesterwijding van vrouwen, ook bereid zou zijn deze fundamentele discussie aan te gaan. Laten we hopen van wel, want het gaat hierbij om ons functioneren als godsvolk in onze samenleving en over onze opdracht er ruimte te scheppen voor Gods Geest. Meer en meer worden wij ons ervan bewust, dat een en ander ook van onze geloofsgemeenschap een bekering vraagt. Een ommekeer die niet minder ingrijpend zal zijn dan de evolutie die onze cultuur doormaakt. Maar als we geloven, dat in de creativiteit die "opstandige" vrouwen en mannen aan de dag leggen iets van de creativiteit van Jezus zelf opnieuw tot leven komt, zou het jammer zijn daarvoor geen ruimte te maken.

Bibliografie

AMIET, P., Die Zweigeschlechtigkeit in Schöpfung und Erlösung (Koreferat). *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1985-2(92) p. 92-96.

BADINTER, E., *De een is de ander. De relaties tussen mannen en vrouwen*. Amsterdam 1990.

van de BELD-van KEULEN, F., *Geen weg terug. Over feminisme in duurzame man-vrouw-relaties* (serie Pastorale Handreiking). Den Haag 1983.

BÜHRIG, M., De rol van vrouwen in de oecumenische dialoog. *Concilium* 1985-6 (21), p. 84-91.

BUYTENDIJK, F.J.J., *De vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan. Een existentieel-psychologische studie*. Utrecht-Brussel 1951.

BLACQUIERE, G., *Het voorrecht vrouw te zijn. Van evangelische bevrijding naar profetische bezinning*. IJsselstein/Antwerpen, 1984.

COLLINS, M., Dochters van de kerk: de vier Teresa's. *Concilium* 1985-6 (21), p. 22-29.

DEKKER, A., Mann und Frau in Schöpfung und Erlösung. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1985-2 (92) p. 84-91.

DIJK, D. e.a., *Vrouw, religie, macht*. Delft 1986.

Einbeziehung der Frauen in das apostolische Amt. Entscheidung der Synode der alt-katholischen Kirche Deutschlands und ihre Begründung. Bischof und Synodalvertretung des Katholischen Bistums der Alt-katholiken in Deutschland, Bonn s.d.

HALKES, C.J.M., *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministische Theologie*. Gütersloh 1980.

HALKES, C.J.M., *Vrouwen-mannen-mensen*. Baarn 1984.

HALKES, C.J.M. *Zoekend naar wat verloren ging. Enkele aanzetten voor een feministische theologie.* Baarn 1984.

HALKES, C.J.M.(red.), *Als vrouwen aan het woord komen.* Baarn 1986.

HALKES, C.J.M., ... *en alles zal herschapen worden. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur.* Baarn 1989.

HUNT, M. De uitdaging van een nieuwe vormgeving aan de ethiek in het licht van het feminisme. *Concilium* 1985-6 (21), p. 77-83.

HRANITZKY, H-M., Die Rolle der Frau in der Kirche. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1990-4 (98) p.312-320.

IILICH, I., *Man/vrouw. geslacht en sekse.* Baarn 1984.

KEEN, S., *Vuur in het lijf. Over mannen.* Weert 1992.

KOMTER, A., *De macht van de vanzelfsprekendheid. Relaties tussen vrouwen en mannen.* 's-Gravenhage 1985.

KREUZEDER, F., Die Zweigeschlechtlichkeit des Menschen in religionswissenschaftlicher und ethnologischer Sicht und in Relation zum christlichen Verständnis. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1985-2 (92) p. 76-83

MEULENBELT, A., *De schillen van de ui. Socialisatie: hoe zijn we vrouwen en mannen geworden.* Amsterdam 1984.

MEYER-WILMES, H., Over hoeren, taarten en vrouwen die voorbijgaan. Opzoek naar een vrouwenkerk. *Mara. Tijdschrift voor feminisme en theologie*, 1989-3 (4), p.31-36.

MOLTMANN-WENDEL, E., *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau.* München 1977.

MOLTMANN-WENDEL, E., *Das Land, wo Milch und Honig fließt. Perspektiven einer feministischen Theologie.* Gütersloh 1985.

MULDER, M., *Omgaan met macht. Ons gedrag met elkaar en tegen elkaar.* Amsterdam/Brussel 1980.

PROCTOR-SMITH, M., Beelden van vrouwen in het lectionarium. *Concilium* 1985-6 (21), p. 48-58.

RANKE-HEINEMAN, U., *Eunuchen voor het hemelrijk. De rooms-katholieke kerk en seksualiteit.* Baarn 1990.

SCHÄPFER, J., Die Polarität von Mann und Frau. *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, 1985-2 (92), p.71-75.

van SEVERELLEN, A., *Macht van de onmacht. Hoe vrouwen met macht omgaan.* Amersfoort 1983.

SCHÜSSLER FIORENZA, E. (red.), Vrouwen — onzichtbaar in theologie en kerk. *Concilium* 1985-6 (21).

SIMONIS, A., Enige beschouwingen rond de feministische theologie. *Communio* 1986 (11), p. 464-484.

TERESIA van AVILA, *De innerlijke burcht.* Gent 1974.

TERESIA van LISIEUX, *Mijn roeping is de liefde.* Brugge 1960.

VOET, K., 'Man worden': een aspect van een vroeg-christelijke antropologie. *Concilium* 1985-6 (21), p. 66-76.

VOK-GROEP, *Beleidsplan. Vrouwen in de Oud-Katholieke Kerk van Nederland.* Amersfoort 1990.

Noten

- 1 SCHÜSSLER FIORENZA, E., Het stilzwijgen doorbreken en zichtbaar worden. In: *Concilium* 1985-6 (21) p. 17.
- 2 BUYTENDIJK, F.J.J., *De vrouw. Haar natuur, verschijning en bestaan. Een existentieel-psychologische studie.* Utrecht-Brussel 1951.
De duitse vertaling: *Die Frau*, Köln 1953.
- 3 IILICH, I., *Man/vrouw. geslacht en sekse*, Baarn 1984.
- 4 HALKES, C. J.M., *Vrouwen-mannen-mensen*, Nijmegen 1984, p. 6.
- 5 BUTLER, S. *Christian Antropology in Vatican Documents.*
Geciteerd door: HALKES, C.J.M., *a.w.*, p. 7.
- 6 MOLTMANN-WENDEL, E., *Freiheit, Gleichheit, Schwesterlichkeit. Zur Emanzipation der Frau.* München, 1977, p. 28. In Nederlandse vertaling: *Vrijheid, gelijkheid, zusterschap. Emancipatie van de vrouw in kerk en maatschappij.* Baarn 1978.
- 7 Geciteerd door RANKE-HEINEMAN, U., *Eunuchen voor het hemelrijk. De rooms-katholieke kerk en seksualiteit.* Baarn 1990, p. 102.
Vertaling van: *Eunuchen für das Himmelreich.* Hamburg 1988.
- 8 Geciteerd door RANKE-HEINEMAN, U., *a.w.*, p. 103.
- 9 Geciteerd door: DIJK, D., Daar helpt geen lieve vader aan.
In: DIJK, D. e.a., *Vrouw, religie, macht.*, p. 42.
- 10 De volgende regels gaan terug op de analyses van Rosemary Radfor Reuther, zoals geciteerd door: DIJK, D. *a.a.* In: DIJK, D. e.a., *a.w.*, p. 42-43.
- 11 SCHÜSSLER FIORENZA, E. Het stilzwijgen doorbreken en zichtbaar worden. In: *Concilium* 1985-6 (21), p. 11
- 12 MOLTMANN-WENDEL, E., *Freiheit*, p. 9.

- 13 VOGT, K. 'Man worden': een aspect van een vroegchristelijke antropologie. In: *Concilium* 1985-6 (21) p. 66 e.v. Ook de volgende regels gaan terug op dit artikel.
- 14 Geciteerd door Vogt, K., *a.a.*, p. 71
- 15 Geciteerd door RANKE-HEINEMAN, U., *a.w.*, p. 149.
- 16 De gegeven zijn ontleend aan RANKE-HEINEMAN, U., *a.w.*, p. 156 e.v. Daar zijn ook de verwijzingen naar de werken van Thomas te vinden.
- 17 COLLINS, M., Dochters van de kerk: de vier Teresa's. In: *Concilium* 1985-6 (21), p. 28
- 18 COLLINS, M. *a.a.*, p. 25. De volgende regels gaan ook terug op dit artikel.
- 19 TERESIA VAN AVILA, *De innerlijke burcht*. Gent 1974, 236 pp.
- 20 TERESIA VAN LISIEUX, *Mijn roeping is de liefde*. Brugge 1960, 287 pp.
- 21 BLACQUIERE, G. *Het voorrecht vrouw te zijn. Van evangelische bevrijding naar profetische bezinning*. IJsselstein/Antwerpen 1984. Vertaling van: *La grâce d'être femme*. Paris 1981.
- 22 SIMONIS, A., Enige beschouwingen rond de feministische theologie, *Communio* 1986 (11), p. 464-484.
- 23 BOOT, W. *Macht — je ziet het — je ziet het niet*. In: DIJK, D. *e.a.*, *a.w.*, p. 21-22.
- 24 MOLTSMANN-WENDEL, E. *Freiheit*, p. 70.
- 25 BOOT, W. *a.a.*, p. 27. In dit artikel vonden we ook de inspiratie voor de volgende regels.

- 26 PROCTOR-SMITH, M., Beelden van vrouwen in het lectionarium. In: *Concilium* 1985-6 (21), p. 48.
- 27 SCHÄPFER, J., Die Polarität von Mann und Frau. In: *IKZ* 1985-2 (92), p. 71.
- 28 AMIET, P. . Die Zweigeschlechtlichkeit in Schöpfung und Erlösung. In: *IKZ* 1985-2 (92) p. 92-96.
- 29 KREUZEDER, F. Die Zweigeschlechtigkeit des Menschen in religionswissenschaftlicher und ethnologischer Sicht und in Relation zum christlichen Verständnis. In: *IKZ* 1985-2(92),p. 76-83.
- 30 DEKKER, A. Mann und Frau in Schöpfung und Erlösung. Einige theologische und anthropologische Bemerkungen. In: *IKZ* 1985-2(92), p. 90.
- 31 HALKES, C.J.M., *Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie*. Gütersloh 1980, p. 72 e.v. Hierop zijn ook de volgende regels gebaseerd.
- 32 HALKES, C.J.M. *...en alles zal herschappen worden. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*. Baarn 1989, p. 150 e.v.
- 33 HALKES, C.J.M., *...en alles*, p. 150.
- 34 DEKKER, A., *a.a.*, p. 87-88.
- 35 HALKES, C.J.M., *...en alles*, p. 152.
- 36 HALKES, C.J.M., *... en alles*, p. 156.
- 37 HALKES, C.J.M., *... en alles*, p. 158.
- 38 DEKKER, A., *a.a.*, p. 91.
- 39 We volgen voor dit onderdeel MOLTSMANN-WENDEL, E., *a.w.*, p. 37-46.

- 40 SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *a.a.*, p. 16.
- 41 SCHÜSSLER FIORENZA, E., *a.a.*, p. 12.
- 42 KREUZEDER, F., *a.a.*, p. 79 e.v. peilt naar de cultuurhistorische wortels van het patriërchaat als machtsfenomeen.
Vgl. ook: BOOT, W. *a.a.*
- 43 MULDER, M. *Omgaan met macht. Ons gedrag met elkaar en tegen elkaar.* Amsterdam/Brussel 1980, p. 17
- 44 KOMTER, A., *De macht van de vanzelfsprekendheid. Relaties tussen mannen en vrouwen.* 's Gravenhage 1985.
- 45 KOMTER, A., *a.w.*, p. 51.
- 46 KOMTER, A., *a.w.*, p. 300.
- 47 KOMTER, A., *a.w.*, p. 314.
- 48 van SEVERELLEN, A. *Macht van de onmacht. Hoe vrouwen met macht omgaan.* Amersfoort 1983.
- 49 SCHÜSSLER FIORENZA, E., *a.a.*, p. 13.
- 50 Geciteerd door MOLTSMANN-WENDEL, E., *a.w.*, p. 47.
- 51 RANKE-HEINEMANN, U., *a.w.*, p. 105.
- 52 SCHÜSSLER-FIORENZA, E., *a.a.*, p. 17.
- 53 MULDER, M., *a.w.*, p. 240 e.v.
- 54 MULDER, M., *a.w.*, p. 245-246.
- 55 Vgl. MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 82.
- 56 Vgl. MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 152
- 57 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 80

- 58 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Freiheit*, p. 52.
- 59 KEEN, S., *Vuur in het lijf. over mannen*. Weert 1992, p. 205.
- 60 HALKES, C.J.M., *Gott*, p. 19-20.
- 61 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 202.
- 62 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 35.
- 63 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 82.
- 64 HALKES, C.M.J., *Gott*, p. 70
- 65 *Ibidem*, p. 71.
- 66 RADFORD REUTHER, R., geciteerd door : DIJK, D.,
a.a., p. 45v.
- 67 OOSTRA-VAN MOORSEL, J.C., De mens naar Gods beeld:
man en vrouw. In: HALKES, C.J.M.(red.), *Als vrouwen aan het woord
komen*, p. 69.
- 68 RADFORD REUTHER, R., geciteerd door : DIJK, D.,
a.a., p. 45.
- 69 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 137-138.
- 70 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Freiheit*, p. 17.
- 71 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 123 e.v.
- 72 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Freiheit*, p. 21f
- 73 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 87f
- 74 *Ibidem*, p. 120
- 75 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Freiheit*, p. 26.

- 76 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Das Land*, p. 198v.
- 77 *Ibidem*, p. 89.
- 78 SCHÜSSLER FIORENZA, E., *a.a.*, p. 18. De auteur heeft het over een "hermeneutiek van de argwaan".
- 79 BÜHRIG, M., De rol van vrouwen in de oecumenische dialoog. In: *Concilium* 1985-6 (21) p. 89.
- 80 HALKES, C.J.M., *Gott*, p. 26.
- 81 HALKES, C.J.M., *Vrouwen-mannen-mensen*, p. 11-12.
- 82 HALKES, C.J.M., ... *en alles*, p. 159.
- 83 HALKES, C.J.M., *Vrouwen-mannen-mensen*, p. 12.
- 84 Vgl. MEULENBELT, A., *De schillen van de ui. Socialisatie: hoe zijn we vrouwen en mannen geworden*. Amsterdam 1984.
- 85 Vgl. BADINTER, E., *De een is de ander. De relaties tussen mannen en vrouwen*. Amsterdam 1990.
- 86 MEULENBELT, A., *a.w.*, p. 268 e.v.
- 87 HALKES, C.J.M., *Vrouwen-mannen-mensen*, p. 12.
- 88 HUNT, M., De uitdaging van een nieuwe vormgeving aan de ethiek in het licht van het feminisme. In: *Concilium* 1985-6 p. 8
- 89 MOLTSMANN-WENDEL, E., *Freiheit*, p. 70-73;
HALKES, C.J.M., *Gott*, p. 116-117.
- 90 Vgl. KEEN, S., *a.w.*, *passim*
- 91 Vgl. HALKES, C.J.M., *Gott*, p. 85-87;
HUNT, M., *a.a.*, p. 88-89.

Tot op heden verschenen delen in de serie:

- 1 Drs F. Smit, Dr J. Visser en Mgr A.J. Glazemaker
250 jaar Oud-Katholiek Seminarie
- 2 Dr J. Visser
De kandelaar van het licht
- 3 Drs M.A. Haitzma
De Rooms-Katholieken te Leiden van ongeveer 1650 tot de tweede helft van de achttiende eeuw
- 4 Mr G.Chr. Kok
Beknopte bibliografie van de geschiedenis van de Oud-Katholieke kerk van Nederland
- 5 Dr P.J. Maan
Chiliasische en charismatische stromingen en de Clerezy in het begin van de 19e eeuw
- 6 Mr J.J. Hallebeek
Communis omnium possessio et omnium una libertas
(Twee opstellen over Thomas van Aquino)
- 7 H.J.W. Verhey
Naamlijst der pastoors van de Oud-Katholieke kerk
- 8 Dr J. Visser
Het ideaal van de 'Ecclesia Primitiva' in het Jansenisme en het Oud-Katholicisme
- 9 Drs F. Smit
Franse oratorianen en de Clerezy in de jaren 1752-763
- 10 Mr J.A.C. de Jonge
Eenheid in conciliariteit

- 11 Dr P.J. Maan en Dr J. Visser
1931-1981: Vijftig jaren full communion tussen de
Anglikaanse en Oud-Katholieke kerken
- 12 Drs F. Smit
Het hofje van Buytenwech te Gouda in de jaren 1684-1713
(Bijdrage tot de katholieke armenzorg in de 17e eeuw)
- 13 Dr P.J. Maan
1054 in het spanningsveld van Utrecht, Rome, Constantinopel
en Canterbury
- 14 C.E. Schabbing
Verzuilingstendenties in de Oud-Katholieke kerk van
Nederland
- 15 Drs K. Ouwens
De theorie van de pentarchie en het primaatschap in de kerk
- 16 Drs F. Smit
De fundaties van Sasbout en Pieter van der Dussen
(1622-1752)
- 17 Mr G.Chr. Kok
Uit de geschiedenis van de Synode
- 18 Lic. G. Theys
Van Van 't Sestichhuis tot college van de hoge heuvel,
1633-1752
- 19 C. Tol
Concelebratie, afscheidscollege 28 september 1985
- 20 Dr M.F.G. Parmentier
Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria
- 21 Angela Berlis
Gottes Haushalter
Der Bischof im Alt-Katholischen Kirchenrecht Deutschlands

- 22 Dr M.F.G. Parmentier
Het pastoraat aan katholieken tussen Vecht en Eem
(1638-1646)
- 23 Dr J.J. Hallebeek
Over de oorsprong van jurisdictie
- 24 Drs. F. Smit, Batavia Sacra
- 25 Idelette Otten
Uitblazing als aanblazing. Over het doven van de paaskaars
in de christelijke eredienst

De publicatieserie van de Stichting Oud-Katholiek Seminarie wordt uitgegeven onder verantwoordelijkheid van docenten en leden van het curatorium van deze stichting.

Redactie: Mr G.Chr. Kok, Drs K. Ouwens, Dr J. Visser, Dr J.L. Wirix

Secretariaat: Drs K. Ouwens
Noorderhoofdstraat 131
1561 AT Krommenie

Administratie: Centraal Oud-Katholiek Boekhuis
Koningin Wilhelminalaan 3
3818 HN Amersfoort

De prijs wordt per nummer vastgesteld; intekenaren genieten een korting van 25%.

