

UNIVERSITEIT VAN STELLENBOSCH

TRINITEIT, ANTROPOLOGIE EN ECCLESIOLOGIE

Een kritisch onderzoek naar implicaties van de godsleer
voor de positie van mannen en vrouwen in de kerk.



Proefskrif ingelewer vir die graad Doktor in Teologie in die Fakulteit Teologie
aan die Universiteit van Stellenbosch.

ALIDA MARIA JANTINA LEENE

Prof.dr. D.J. Smit

Prof.dr. H.J Hendriks

Maart

2013

“Verklaring

Deur hierdie proefskrif elektronies in te lewer, verklaar ek dat die geheel van die werk hierin vervat, my eie, oorspronklike werk is, dat ek die alleenouteur daarvan is (behalwe in die mate uitdruklik anders aangedui), dat reproduksie en publikasie daarvan deur die Universiteit van Stellenbosch nie derdepartyregte sal skend nie en dat ek dit nie vantevore, in die geheel of gedeeltelik, ter verkryging van enige kwalifikasie aangebied het nie.

Datum: 1-12-2012”

OPSOMMING

Hierdie dissertasie gaan oor die implikasies van die godsleer vir die debat oor vroue in die amp. Die eerste hoofstuk dien as 'n inleiding op al twee onderwerpe. In die debat oor mans en vroue in die kerk is daar min aandag vir hoe die antropologie en ekklesiologie beïnvloed word deur die godsleer. Die onlangse renaissance in trinitariese teologie gee nuwe moontlikhede om te kyk watter implikasies die godsleer het vir die antropologie en ekklesiologie. Al is daar die gevaar van projeksie, die verbinding tussen die onderwerpe kan gemaak word omdat die mens geskep is na die beeld van God.

Omdat die beeld van God eerste iets sê oor God, word die dogma van die Triniteit bespreek in hoofstuk 2. Die vraag is of relasionaliteit help om 'n verantwoorde verstaan van die dogma te gee. Vier onderwerpe word behandel: 1. Die verhouding tussen die *Deo uno* en die *Deo trino*. 2. Die verhouding tussen die ekonomiese en immanente Triniteit. 3. Subordinasie in die Godheid. 4. Trinitariese taalgebruik.

Hoofdstuk drie gaan oor die dominante rasionele interpretasie van die *imago Dei*. Dit is gebaseer op die *Deo uno* en het te make met substansie, liggaamlikheid, die sondeval en manlikheid. Deur die Reformasie het meer aandag gekom vir die Christologie en daardeur vir relasionaliteit, maar die pneumatologie kry min aandag en dit bly primêr gerig op die rasionele, die individu en die manlike geslag.

Hoofdstuk vier argumenteer dat dit beter is om van *imago Trinitatis* as van *imago Dei* te praat, omdat die verhouding met die Triniteit en mense onderling sentraal staan. Manlik en vroulik is deel van die beeld van God en wys op die belang van verhoudings. Vanuit 'n trinitariese oogpunt moet subordinasie verstaan word vanuit wederkerige onderdanigheid.

Hoofdstuk vyf bespreek eerstens die tradisionele *imago Dei* verstaan vir die ekklesiologie en geordineerde bediening. In die geskiedenis en tans speel eenheid en Christologiese representasie 'n dominante rol. Dit kan maak dat die Heilige Gees geen aandag kry nie asook dat vroue uitgesluit word van die geordineerde bediening. As die kerk egter gesien word as *imago Trinitatis* staan die verhouding tussen God en mens, individu en gemeenskap sentraal. Vanuit 'n relasionele oogpunt is die geordineerde bediening 'n ander verhouding met die gemeente. Subordinasie moet verwerp word op grond van geslag, en wederkerige onderdanigheid moet vanuit

trinitariese perspektief verkies word. Dit is ook sigbaar in die vroulike ekklesiologiese terminologie. Dit wys op die intieme verhouding tussen God en die kerk. Manne én vroue verteenwoordig die bruid. Net wanneer hulle saamwerk in die geordineerde bediening verteenwoordig hulle die *imago Trinitatis*.

Hoofdstuk 6 gee 'n oorsig van die ondersoek en maak verskillende gevolgtrekkings asook aanbevelings.

SUMMARY

This dissertation concerns the implications of the doctrine of the Trinity and the debate about women in ministry. The first chapter serves as introduction to the debate regarding men and women in the church as well as introduction to the doctrine of the Trinity. In the former, anthropology and ecclesiology very rarely get awarded equal discussion. More important, they are both influenced by the doctrine of God but little attention is given to these influences. The recent renaissance in trinitarian theology gives new opportunities in this regard. It is not without danger of projection, but we can do this because humankind is created in the image of God.

Because the image of God firstly says something about God, chapter 2 deals with the doctrine of God in terms of the Trinity. The question is whether a relational understanding provides a justified vision on the doctrine of the Trinity. There are four topics discussed: (1) the One and Three, (2) the economic and immanent Trinity, (3) subordination, (4) language.

Chapter 3 is about the traditional rational interpretation of the *imago Dei* who has been dominant throughout history. This is based upon the *Deo uno* understanding and has to do with (1) substance (2) carnality (3) the fall (4) masculinity. Due to the Reformation there was more attention for the Christological interpretation. It points to a more relational aspect but it could easily still be interpreted in a rational and an individualistic manner. The pneumatology is mostly ignored.

Chapter 4 argues that speaking of *imago Trinitatis* instead of *imago Dei* deserves preference. The *imago Trinitatis* points to the importance of relationships, with God, neighbour and nature. After exploring definitions, there can be stated that masculinity and femininity together point to relationality. Regarding the issue of subordination, from a trinitarian mindset the relationship between men and women should be understood as a relationship of mutual submission.

In chapter 5, firstly the understanding of *imago Dei* is discussed regarding ecclesiology and the ministry. The unity of the church and the Christological representation has been dominant throughout history. It could cause the exclusion of the Holy Spirit and women from the ministry. If the Church is seen rather as *imago Trinitatis*, the relationship between God and human, individual and community is expressed. For the ministry the starting point must be in the ministry of all believers.

From a relational point of view the ordained ministry points to a different relationship with the congregation. The thematic of subordination plays a large role in the question about whether women should be allowed into the ordained ministries, but mutual submission must be the central point. This is also seen in the use of feminine language in ecclesiology which points to an intimate relationship between God and the church. Only when men and women work together in the ordained ministry they represent the *imago Trinitatis*.

Chapter 6 provides an overview of the study, draws conclusions and gives practical recommendations.

Opgedragen aan mijn moeder: Anneke Leene-Alkema (1958-1992).

INHOUDSOPGAVE

WOORD VOORAF	xi
1. INLEIDING	13
1.1. MAN/VROUW: CRISIS IN DE KERK	13
1.2. TRINITARISCHE RENAISSANCE	19
1.3. DE TRINITEITSLEER EN MAN/VROUW IN DE KERK	23
1.3.1. Geschapen in Gods beeld	25
1.3.2. Probleemstelling	27
1.4. METHODOLOGIE	28
1.5. HOOFDSTUKINDELING	31
2. TRINITEIT EN RELATIONALITEIT	34
2.1. INLEIDING	34
2.2. DE VERHOUDING TUSSEN DE <i>DEO UNO</i> EN <i>DEO TRINO</i>	37
2.2.1. Augustinus	37
2.2.2. Cappadociërs	46
2.2.3. Vergelijking West en Oost	53
2.2.4. Persoon	57
2.2.5. <i>Perichorese</i>	63
2.2.6. Balans	66
2.3. ECONOMISCHE EN IMMANENTE TRINITEIT	67
2.3.1. Rahners regel	68
2.3.2. Relationaliteit en de economische en immanente verhouding	72
2.3.3. Balans	82
2.4. TRINITEIT EN SUBORDINATIE	83
2.4.1. Subordinatie bij de Cappadociërs: prioriteit van de Vader	83
2.4.2. Subordinatie bij Augustinus: het belang van substantie	85
2.4.3. Subordinatie vandaag de dag	88
2.4.4. Subordinatie en relationaliteit	92
2.4.5. Balans	95
2.5. TRINITEIT EN TAAL	96
2.5.1. Geopenbaard en metaforisch taalgebruik	97
2.5.2. Triniteit en gendertaal	102
2.5.3. Relationale Triniteit en taal	111
2.5.4. Balans	116
2.6. CONCLUSIES	117

3. <i>IMAGO DEI</i>, RATIONALITEIT EN CHRISTOLOGIE	120
3.1 INLEIDING	120
3.2 <i>IMAGO DEI</i> EN DE <i>DEO UNO</i>	126
3.2.1 Rationaliteit	127
3.2.2 Lichamelijkheid	131
3.2.3 Zondeval	135
3.2.4 Balans	140
3.3 <i>IMAGO DEI</i> EN CHRISTOLOGIE	140
3.3.1 Calvijn en de <i>imago Dei</i> : relationele en rationele aspecten	141
3.3.2 Karl Barth en de <i>imago Dei</i> : Christus staat centraal	144
3.3.3 <i>Ich-Du</i> model	148
3.4 CONCLUSIES	152
4. <i>IMAGO TRINITATIS</i>, MANNELIJKHEID EN VROUWELIJKHEID	155
4.1 INLEIDING	155
4.2 <i>IMAGO DEI</i> OF <i>IMAGO TRINITATIS</i> ?	156
4.3 DE FUNDATIE: ECONOMISCH EN IMMANENT	158
4.3.1 Economisch	158
4.3.2 Immanent	160
4.4 <i>DEO UNO</i> EN <i>DEO TRINO</i>	168
4.4.1 Een en Drie = twee	168
4.4.2 Veelheid aan relaties	173
4.4.3 Individu of gemeenschap?	175
4.4.4 Mannelijkheid en vrouwelijkheid	182
4.4.5 <i>Perichorese</i>	194
4.5 SUBORDINATIE	197
4.5.1 Gelijkwaardig in wezen, ondergeschikt in rol/functie	198
4.5.2 Scheppingsorde	200
4.5.3 Mannelijk hoofd-zijn	206
4.5.4 Wederkerige onderdanigheid	208
4.6 CONCLUSIES	211
5. ECCLESIOLOGIE, BEDIENING EN MAN/VROUW	215
5.1 INLEIDING	215
5.2 <i>IMAGO DEI</i> : ECCLESIOLOGIE & BEDIENINGEN	218
5.2.1 <i>Imago Dei</i> en ecclesiologie	218
5.2.2 <i>Imago Dei</i> en bediening	220
5.2.3 <i>Imago Dei</i> en man/vrouw	225

5.2.4	Balans	229
5.3	<i>IMAGO TRINITATIS</i> EN ECCLESIOLOGIE	230
5.3.1	<i>Imago Trinitatis</i>	230
5.3.2	Immanent en ekonomisch	232
5.3.3	Eenheid en verscheidenheid	234
5.3.4	Mannelijk/vrouwelijk en ecclesiologie	237
5.3.5	Balans	239
5.4	<i>IMAGO TRINITATIS</i> EN BEDIENING	240
5.4.1	Bediening van alle gelovigen	240
5.4.2	De bediening van alle gelovigen, mannelijk en vrouwelijk	243
5.4.3	Geordineerde bediening	245
5.5	HIERACHIE	253
5.5.1	Prioriteit van de Vader	254
5.5.2	Gezag?	257
5.5.3	Wezen en functie	262
5.5.4	<i>Perichorese</i>	270
5.5.5	Wederkerige onderdanigheid	273
5.6	VROUWELIJK ECCLESIOLOGISCH TAALGEBRUIK	277
5.7	CONCLUSIES	280
6.	CONCLUSIES	285
6.1	HET BELANG VAN DE GODSLEER	285
6.2	DE INVLOED VAN DE GODSLEER OP HET BEELD VAN GOD	286
6.3	MANNELIJK EN VROUWELIJK IN TRINITARISCH PERSPECTIEF	286
6.4	DE INVLOED VAN DE GODSLEER OP DE ECCLESIOLOGIE EN BEDIENING	287
6.5	PRAKTISCHE AANBEVELINGEN	288
	LITERATUUR	290

WOORD VOORAF

Als kind speelde ik bijna elke zondag domineetje. Broerlief was de enige kerkganger, maar dat weerhield mij er niet van om met passie te preken, mijn handen op te heffen voor de zegen, en op de piano de zang te begeleiden. Af en toe werd pop Linda gedoopt. In de loop van de tijd drong het tot mij door dat ik dit beroep in mijn kerk (Gereformeerde Kerk Vrijgemaakt) niet zou mogen uitoefenen. Toch werd ik als zestienjarige geroepen om theologie te gaan studeren. Tijdens mijn studie deed de gelegenheid zich voor om in de Nederduits Gereformeerde Kerk in Strand, Zuid-Afrika, te ruiken aan het predikantenberoep. Sinds die tijd heeft de vraag naar de rol van mannen en vrouwen in de kerk mij vanuit verschillende hoeken (theologisch, historisch, exegetisch, praktisch) bezig gehouden. Gaandeweg kwam ik erachter dat de discussies hierover meestal eenzijdig zijn. Het schrijven van mijn MDiv thesis¹ heeft geholpen om te ontdekken dat voor het debat over 'de vrouw in het ambt' een bredere en meer dogmatische aanpak gewenst is. Ook in mijn praktische betrokkenheid bij het deputaatschap 'mannen en vrouwen in de kerk', merkte ik hoe sterk de behoefte is aan 'nieuwe' en 'bredere' gesprekken waarin aandacht is voor godsleer, antropologie en ecclesiologie. Daarom is het doel van dit proefschrift om de verbanden tussen die drie thema's te laten zien. Al kent een breed onderzoek ook haar beperkingen want je kunt niet overal diep op ingaan en in een heel aantal gevallen moeten secundaire bronnen worden gebruikt, waarom dit toch van belang is zal ik in het eerste hoofdstuk uitleggen.

Dit proefschrift is niet enkel 'breed' als het gaat om de bespreking van een drietal grote theologische gebieden, maar ook wat de topografie betreft. De afgelopen jaren heb ik tussen Nederland en Zuid-Afrika gereisd en in beide landen gewerkt aan dit onderzoek. Al is zij voornamelijk gericht op de Nederlandse context, zonder de aanmoediging in Zuid-Afrika, en de aanraking aldaar met de trinitarische renaissance, was ik waarschijnlijk nooit aan dit proefschrift begonnen. Daarnaast is het debat over mannen en vrouwen in de kerk niet beperkt tot de Nederlandse context. De afgelopen eeuw staat zij hoog op de oecumenische agenda. Ook daarom is het van belang te blijven nadenken over dit onderwerp.

¹ Het onderwerp van mijn MDiv thesis ging over de implicaties van een missionale ecclesiologie en een trinitarische antropologie voor dienend leidinggeven. Het missionale verstaan biedt interessante perspectieven maar is te beperkt omdat zij minder aandacht heeft voor de antropologie ten opzichte van de ecclesiologie.

Het schrijven van dit proefschrift was voor een extravert persoon als ik vaak een eenzame bezigheid. Daarom ben ik een heel aantal mensen dankbaar die mij bleven motiveren, de gelegenheid schiepen om er aan te werken, of mij de nodige afleiding gaven. Allereerst wil ik Prof. H.J. Hendriks bedanken voor zijn vertrouwen en stimulans om aan dit onderzoek te beginnen. Verder ben ik Prof. D.J. Smit dankbaar voor de vrijheid die hij mij gaf terwijl hij elke keer kritisch mijn werk beoordeelde. Ook de Gereformeerde Hogeschool, en dan met name dr. Henk Geertsema, wil ik bedanken voor de tijd en mogelijkheden om met studieverlof naar Zuid-Afrika te gaan. Tegelijkertijd gaven de studenten en collega's mij de nodige inspiratie.

Mijn man Frederik kan ik niet genoeg bedanken voor zijn liefde en aanmoediging om mijn roeping te volgen. Die onvoorwaardelijk ervaren steun geldt ook mijn ouders, broer Gedalja, (schoon)familie en vrienden. Het academisch nadenken over onder andere het mens-zijn en relaties is niet enkel een abstract gebeuren. Elke dag ervaar ik mijn afhankelijkheid van jullie. Door jullie weet ik, en ervaar dat ik geschapen ben als relationeel wezen. Dat is een kleine afspiegeling van mijn afhankelijkheid van de Drie-ene God. Op zijn adem leef ik en door Hem wist ik mij geroepen en ontving ik de kracht om aan dit proefschrift te werken. Over de Triniteit nadenken heeft me klein gemaakt, en tegelijkertijd kan ik mij een groter voorrecht niet voorstellen.

Soli Deo Gloria!

Almatine Leene, Stellenbosch 2012

1. INLEIDING

Wereldwijd is er in de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw voor twee onderwerpen in de theologie opvallend veel aandacht. De triniteitsleer wordt door de hele breedte van de oecumene in het middelpunt gezet en het debat over de positie van mannen en vrouwen in de kerk wordt mondiaal in alle hevigheid gevoerd.² Deze twee onderwerpen hebben veel met elkaar in gemeen. Alvorens ze met elkaar in verband te brengen zal ik beide onderwerpen inleiden. Ik begin met de veranderingen in de posities van vrouwen en mannen in de westerse samenleving. Dit laat de context zien waarin dit onderzoek plaatsvindt. Het zal duidelijk worden hoe dit de kerken in verschillende opzichten raakte. Als tweede zal ik de renaissance in de trinitarische theologie inleiden. Wat zij kan betekenen voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk zal daarna aan de orde komen. Dit leidt tot de probleemstelling en een bespreking van de methologie. Ter afsluiting geef ik een beknopt overzicht van de andere hoofdstukken.

1.1 MAN/VROUW: CRISIS IN DE KERK

In de positie van mannen, en vooral die van vrouwen, is de afgelopen eeuw in de westerse samenleving veel veranderd.³ Eeuwenlang golden patriarchale⁴ systemen en paradigma's⁵ waarin mannen buitenshuis werkten en vrouwen zich voornamelijk op de opvoeding van kinderen en huishoudelijke taken richtten. Vrouwen mochten, afgezien van enkele uitzonderingen, niet studeren of stemmen.⁶ Daardoor hadden zij in het publieke leven weinig te zeggen. Dit was immers het terrein van mannen. Er was sprake van een duidelijke rolverdeling. Door grote wetenschappelijke

² De vraag naar de positie van vrouwen in de kerk was in de 16^e eeuw al levend (Dempsey Douglass 1995:23, 237). Ook de triniteitsleer was in de 4^e eeuw al onderwerp van debat. Maar van beide geldt dat er nog nooit zoveel over is gepubliceerd en gedebatteerd als in de 20^{ste} en 21^{ste} eeuw.

³ Dat geldt niet alleen voor de westerse wereld. Ook in andere delen van de wereld is er veel veranderd wat de positie van mannen en vrouwen betreft, echter in mindere mate.

⁴ Patriarchaat is een term uit de sociologie. Zij komt van de Griekse woorden *pater* (vader) en *arche* (heersen).

⁵ De wetenschapsfilosoof Thomas S. Kuhn gebruikte het woord 'paradigma' in zijn boek (1962) *The structure of scientific revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press) om de voortschrijdende ontwikkeling van kennis te beschrijven. Wanneer een nieuwe theorie steeds meer aanhang krijgt spreekt men van een paradigmaverschuiving. Armour, M. C. en Browning, D. (2000) laten zien hoe paradigma's door verschillen in man/vrouw verhoudingen, Godsbeelden, economische omstandigheden, levensbenaderingen en organisatie worden bepaald en hoe dit in de loop van de tijd verandert.

⁶ In 1636 mocht Anna Maria van Schurman al aan de universiteit van Utrecht college's volgen, maar enkel achter een gordijn. Zie voor meer informatie over haar Van Beek, P. (2005) *De eerste studente: Anna Maria van Schurman (1636)* Matrijs.

ontwikkelingen, feministische stromingen en emancipatiebewegingen is in de westerse samenleving wat dit betreft veel veranderd (Castells 1997:135, Verkerk 1997). Vrouwen hebben tegenwoordig stemrecht⁷ en mogen studeren.⁸ Mannen kunnen in sommige landen ouderschapsverlof⁹ krijgen en er wordt niet altijd meer van hen verwacht hoofdkostwinner te zijn. Deze veranderingen zijn niet door iedereen even positief ontvangen.¹⁰ Ook heeft het veel vragen opgeroepen over wat mannelijkheid en vrouwelijkheid is. Daarom verbaast het niet dat boeken zoals *'Wild at heart'* (2001) en *'Captivating'* (2005) van John en Stasie Eldredge en *'Men are from Mars and women from Venus'* (1992) van John Gray ongekend populair zijn.¹¹

De grote veranderingen in de samenleving raakten de Nederlands kerken uit de Gereformeerde traditie in vele opzichten.¹² Door de emancipatiegolf ontstonden heftige discussies die voor grote verdeeldheid zorgden binnen de oecumene, maar ook binnen de kerken zelf.¹³ In het algemeen proefden kerken de spanning tussen wat er in de (geseculariseerde) samenleving gebeurt en in de kerk, waar de Bijbel en de traditie gezag hebben. Specifiek raakte het de ambten en het stemrecht. In de meeste Gereformeerde kerken hebben vrouwen tegenwoordig stemrecht.¹⁴ Wat de ambten betreft verschilt dit sterk. Binnen de Protestantse Kerk Nederland worden

⁷ Sinds 1917 kennen vrouwen passief kiesrecht en sinds 1922 actief kiesrecht. In Nederland is alleen de Staatkundig Gereformeerde Partij nog tegen passief vrouwenkiesrecht.

⁸ Aletta Jacobs was de eerste vrouwelijke student die in 1871 officieel toegelaten werd om te studeren aan de Universiteit in Groningen.

⁹ In Nederland biedt het ouderschapsverlof werknemers, zowel mannen als vrouwen, de mogelijkheid om de arbeidsprestaties tijdelijk te schorsen of te verminderen om meer tijd te hebben voor de opvoeding van jonge kinderen.

¹⁰ Er ontstonden antifeministische bewegingen die wezen op de vele echtscheidingen en daar het feminisme de schuld van gaven. Wielenga (2006) citeert Henri Beunders, hoogleraar media, cultuur en maatschappij aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, die meent dat emancipatie voor de man voordeliger is uitgevallen dan voor de vrouw omdat de pil is gekomen; *'Carrière maken en seksuele ongebondenheid leidt tot seksuele vrijheid, maar niet tot een stabiele relatie. Want dat vereist gebondenheid. De vrouw is dus feitelijk slachtoffer van de oplichterij van de sixties'*.

¹¹ Deze boeken zijn in verschillende talen vertaald en er zijn meer dan miljoenen exemplaren van verkocht. Ze geven een duidelijk afgebakend beeld van wat mannelijkheid en vrouwelijkheid is zodat mensen weer handvaten en duidelijkheid krijgen hierover. Door de onduidelijkheid die is ontstaan komen oude structuren met duidelijke rolverdelingen weer op (Mac an Ghail & Haywood 2007:248, Becker 2000:99).

¹² Ook andere kerkelijke stromingen worden geraakt door de veranderingen in de samenleving zoals de Katholieke kerken en de Oosters orthodoxe kerken.

¹³ Willem Ouweneel (2009:20) constateert dat, waar eerder onderscheid was tussen de kerkverbanden, de discussie vandaag de dag dwars door de verschillende kerkverbanden heenloopt.

¹⁴ Zie voor het verloop van de discussie over het actieve en passieve vrouwenkiesrecht, Werkman, L. (1993). *Recht doen aan vrouwen in de kerken*. In de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt kregen vrouwen in 1993 stemrecht.

vrouwen toegelaten.¹⁵ Uitzondering is de Gereformeerde Bond waar de ambten gesloten zijn voor vrouwen.¹⁶ In de Nederlands Gereformeerde kerken is het ambt sinds 2004 opengesteld, terwijl de Christelijk Gereformeerde Kerken besloten hebben geen vrouwen toe te laten (1998). De Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt bereiden zich op dit moment voor op besluitvorming.¹⁷

Al worden vrouwen in zekere kerken niet toegelaten tot de ambten, zij zijn wel steeds meer taken gaan vervullen die voorheen alleen door mannen gedaan werden. Zo geven zij bijvoorbeeld catechese, verzorgen de schriftlezing, vervullen de taak van scriba of zijn kerkelijk werker.¹⁸ Ook studeren vrouwen aan universiteiten (Theologische Universiteit Kampen, Theologische Universiteit Apeldoorn) die predikanten opleiden voor kerken waar zij niet kunnen worden gelegitimeerd. Theorie en praktijk zijn daardoor met elkaar in conflict geraakt. De praktijk moet echter niet leidend zijn en daarom is bezinning op de huidige praktijk en theorie zeer gewenst.¹⁹ Maar de discussie over de 'vrouw in het ambt' is complex en zorgt voor hete debatten in de Gereformeerde kerken. Allereerst kan worden gesteld dat de discussie over dit onderwerp al gauw emotioneel wordt gevoerd, ieder mens is immers mannelijk of vrouwelijk en daardoor emotioneel betrokken. Dit maakt het lastig om naar elkaar te luisteren en verder te kijken dan de eigen ervaringen en standpunten. Daarnaast zeggen voor- en tegenstanders Bijbelgetrouw te zijn, maar zij staan desondanks lijnrecht tegenover elkaar.²⁰ De afgelopen honderd jaar zijn op

¹⁵ Sinds 1969 zijn de ambten open voor vrouwen in de Gereformeerde Kerken die nu deel uitmaken van de Protestantse Kerken Nederland. Zie Lim (2001) *Het spoor van de vrouw in het ambt, theologie en geschiedenis*.

¹⁶ Men zag in 2012 geen behoefte het standpunt te herzien, zie *Mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen, over man, vrouw en ambt*. Uitgave vanwege het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk in Nederland. Inmiddels hebben plaatselijke kerken wel zekere ambten opengesteld voor vrouwen, zoals de Jacobikerk in Utrecht, zie Nederlands Dagblad van 22-07-2008 en de Adventkerk in Amersfoort, zie Nederlands Dagblad van 22-08-2012.

¹⁷ Sinds 2005 is er een deputaatschap 'man/vrouw in de kerk' die diverse onderzoeken heeft gedaan en de kerken gestimuleerd heeft om over dit onderwerp na te denken. In 2011 heeft de synode opdracht gegeven om tot besluitvorming te komen. De verwachting is dat dit in 2014 zal gebeuren.

¹⁸ De positie van de kerkelijk werker stelt een extra vraag omdat het om een betaalde aanstelling gaat maar buiten de gereformeerde ambtsstructuur staat. Vrouwen kunnen zondermeer als kerkelijk werker worden aangesteld terwijl zij in de praktijk vaak taken van de predikant overnemen. Henk Post komt in zijn proefschrift, *De kerkelijk werker en het ambt (2006)*, tot de conclusie dat een herziening van de ambtsstructuur nodig is.

¹⁹ Toch is het vaak de praktijk die de aanleiding geeft tot debat. Zie Nederlands Dagblad 19-01-2010 waar Robert Roth pleit dat de praktijk bij de besluitvorming een belangrijke rol moet spelen. Dit lijkt mij niet wenselijk maar desalniettemin moet erkend worden dat de praktijk een rol speelt, of men nu wil of niet.

²⁰ Deze conclusie trekt ook het rapport van de Nederlands Gereformeerden (2004:53). Ze noemen dit een opmerkelijk verschijnsel waar je enigszins teleurgesteld door kunt zijn. Dit

theologisch gebied talloze boeken en rapporten verschenen over dit onderwerp. Er zijn verschillende standpunten te onderscheiden, van zeer feministisch, liberaal, tot fundamentalistisch en conservatief.²¹ In het debat spelen met name een aantal specifieke Bijbelteksten, de zogenoemde zwijgteksten²² een prominente en dominante rol. Dat is problematisch omdat de meningen verdeeld zijn over de uitleg van de zwijgteksten.²³ Dit maakt het moeilijk en haast onmogelijk om tot een gezamenlijk standpunt te komen. Daarnaast is het ook niet wenselijk dat men enkel op grond van deze teksten conclusies trekt want geen Schriftplaats staat op zichzelf (2 Petrus 1:20, Giles 2002:3, Blomberg en Beck 2001:13). De titel die veelal aan de discussie wordt gegeven, namelijk 'de vrouw en het ambt' geeft aan dat men zich voornamelijk of enkel op het vrouwelijke geslacht richt. Dit doet de discussie tekort (Leene 2010:81). Er zijn verscheidene teksten die essentieel zijn, de hele Bijbel dient in acht te worden genomen. Mannelijkheid en het mens-zijn in het algemeen staan niet los van vrouwelijkheid. Daarbij komt men bijna nooit aan de ambtsleer toe.²⁴ Als zij wordt besproken wordt zij losgemaakt van de ecclesiologie en de antropologie. Dit resulteert in een beperkt beeld van de ambten. Het is niet zonder reden dat de afgelopen tientallen jaren gesproken wordt van een zogenaamde crisis met betrekking tot de ambten.²⁵ Uiteraard is deze crisis context gebonden,²⁶ maar het is

geldt echter niet alleen voor dit onderwerp, over vele onderwerpen zijn christenen verdeeld zoals bijvoorbeeld homoseksualiteit en de doop.

²¹ Er zijn niet enkel twee groepen; voor- en tegenstanders. Volgens Webb 2001:26-28 zijn er grofweg vier standpunten te onderscheiden: 1. *Hard/strong patriarchy (hierarchy)*. 2. *Soft patriarchy (hierarchy)*. 3. *Evangelical egalitarianism*. 4. *Secular egalitarianism*.

²² Dat zijn de volgende teksten: 1 Korintiërs 11:2-16, 1 Korintiërs 14:33-36, 1 Timoteüs 2:11-15, Kolossenzen 3:18-20 en Efeziërs 5:21-33. De verschillende interpretaties zijn onder andere afhankelijk van inachtneming van de context en de vraag of deze teksten vandaag de dag nog iets te zeggen hebben.

²³ Het boek van Klinker-De Klerck (2011) geeft een goed overzicht van een aantal verschillende interpretaties van de teksten. Het is jammer dat zij Galaten 3 niet bespreekt omdat deze tekst vooral door voorstanders van vrouwen in de ambten wordt gezien als een sleuteltekst. Daarmee lijkt Klinker-De Klerck haar standpunt te verraden.

²⁴ Veel rapporten en literatuur gaan om verschillende redenen niet of minimaal in op de ambten. Slechts enkele bespreken kort de diensten van vrouwen in het Oude en Nieuwe Testament (Rapport Christelijk Gereformeerden 1998, 2001, Schreuder 2010:77-80, De Boer 2006, Sumner 2003, Rapport Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt 2008:13).

²⁵ Dat is duidelijk te zien aan de literatuur die de afgelopen jaren hierover is verschenen: Berkhof, H. (1970) *Wat is er aan de hand met het ambt*. Reus, R., & Westerbeek, R. (2005). *De kerkelijke ambten zijn toe aan herziening*. Graafland, C. (1999). *Gedachten over het ambt, 'Och, of al het volk des HEEREN profeten ware...!'*. Ook in Engelstalige literatuur wordt veel geschreven over de crisis van leiderschap: Roxburgh, A. J. (2000). *Crossing the Bridge, Church leadership in a time of change*. en (2005). *The sky is falling, leaders lost in transition*. Roxburgh, A. J., & Romanuk, F. (2006). *The missional leader, equipping your church to reach a changing world*. In Zuid Afrika is ook aandacht voor de positie van de ambten, zie Burger, C., & Wepener, C. (2004) *Die predikantsamp* deel 1-5.

²⁶ Zie Heitink (2002). *De biografie van de dominee* over de rol van de dominee in de afgelopen eeuwen in Nederland, waaruit duidelijk wordt dat de functie van predikant wordt bepaald door de context van tijd en cultuur.

opvallend dat de discussies en publicaties uiteindelijk weinig invloed hebben op de leer. Het lijkt of de ambtsleer onaantastbaar en onveranderbaar is. Zo wordt er kritiek geleverd op het woord 'ambt' en wordt voorgesteld om eerder van 'bediening' of 'dienst' te spreken, maar in de praktijk gebeurt hier weinig mee (Brienen 2008).²⁷ Er is ook commentaar op de driedelige Gereformeerde ambtsstructuur van predikant, ouderling en diaken. Er is eenstemmigheid over dat deze structuur niet rechtstreeks uit de Bijbel komt (Van Bruggen 1984, Graafland 1999:26) maar verder dan deze uitspraak komt men vaak niet. Misschien komt dit omdat, ondanks de vele publicaties de afgelopen jaren, er geen diepgravende, omvattende studies met een systematisch-theologische spits zijn verschenen over de ambten (Van der Borght 2000:15-17, 200). In plaats van dieper in te gaan op deze onderwerpen zoekt men eerder de oplossing in de hermeneutiek.²⁸ Zij is uiteraard belangrijk, maar mag geen excuus zijn om aan bovengenoemde onderwerpen geen aandacht te geven.

Theologische thema's zoals de ambtsleer, ecclesiologie, en antropologie spelen in het debat een beperkte rol.²⁹ Afgezien van het feit dat zij weinig aandacht krijgen komt het bijna nooit voor dat zij evenwichtig en in samenhang met elkaar worden besproken. Een enkeling, zoals Grenz en Muir Kjesbo, erkent dat we niet verder komen in het debat over mannen en vrouwen in de kerk als er geen aandacht gegeven wordt aan bredere theologische thema's:

²⁷ Het woord 'ambt' komt van ambacht (zie verder daarover Brienen 2008:126). Zij komt niet in de Bijbel voor. Barth (1955b:787) wilde ook af van het begrip 'ambt'. Zijn voornaamste argument was dat Jezus kwam om te dienen. Desondanks zijn er tegenstemmen te horen. Zo is C. Trimp (1982) tegen het woord 'dienst' om de volgende vier redenen: 1. Er is volgens hem dan geen ruimte voor 'bediening' want zij wordt verslonden door de 'dienst'. 2. Methodisch verzet. 3. Functionalisering ligt op de loer 4. Horizontalisering. Brienen (2008:125) meent dat de karakteristieke implicaties die C. Trimp in het woord 'ambt' hoort meekomen, zonder meer in het Bijbelse begrip 'dienst' vervat zijn. Vanaf hoofdstuk vijf zal ik van 'geordineerde bediening' spreken in plaats van 'ambten'. 'Ordineren' betekent letterlijk 'je plaats toegewezen krijgen' (Van der Borght 2000:129).

²⁸ De schrijvers van het rapport van de Nederlands Gereformeerden (2004:53) komen tot de conclusie dat in de weg van de exegetische geen duidelijk en eenduidig antwoord te vinden is en kiezen daarom voor de hermeneutische weg.

²⁹ Zie bijvoorbeeld De Boer (2006) Deddens (1978) Schreuder (2010). Als er wel aandacht is voor deze thema's dan is er sprake van verscheidene auteurs. De samenhang is dan moeilijk te vinden. Een uitzondering is Grenz en Muir Kjesbo (1995). Uiteraard schuilt er een gevaar in om enkel gericht te zijn op bredere thema's zoals Klinker-De Klerck (2011:134) terecht waarschuwt. Maar zij hoeven elkaar niet uit te sluiten. Lim (2000:288) deed onderzoek naar de argumentatielijnen van verschillende Gereformeerde Kerken die de ambten voor vrouwen openstelden en concludeerde: *'Bijbelse gegevens over het onderscheid tussen man en vrouw in de kerk, over het ambt en het daarmee samenhangende onderscheid tussen bijzonder en algemeen ambt, hebben in de besprekingen slechts marginaal een rol gespeeld. Voor kerken die officieel hun uitgangspunt in de Bijbel nemen is deze constatering hoogst opmerkelijk'*.

Because of the underlying theological commitment at stake, we cannot expect to settle the question of women in ministry by appeal to specific biblical texts. Rather we must move beyond isolated passages of Scripture to speak about broader theological themes (Grenz en Muir Kjesbo 1995:142).

Toch is ook met deze thema's niet alles gezegd. Achter de antropologie en ecclesiologie schuilt een zeker Godsbeeld. De posities die men inneemt in dit debat laten namelijk ten diepste zien hoe men denkt over God.

Positions taken on this issue reveal one's deeper theological understanding or fundamental vision about the nature of God, the intent of God's program in the world and who we are as the people of God (Grenz en Muir Kjesbo 1995:142).

Dit maakt het debat over mannen en vrouwen in de kerk centraal voor het evangelie. Het gaat om een grotere vraag naar het goddelijke ontwerp voor de relatie van mannen en vrouwen in schepping, verlossing en in de kerk (Saucy en TenElshof 2001:23).³⁰ Daarom is het opvallend dat er weinig tot geen theologische reflectie is op de verhouding tussen de godsleer en mannen en vrouwen in de kerk (Mercadante 1990:74).³¹ Clanton verwoordt dit als volgt:

What many interpreters have failed to realize is that the 'woman question' is also a 'man question' and ultimately a 'God question' (Clanton 1991:1).

Vragen over wie God is, welke taal we voor God gebruiken en hoe dit ons denken beïnvloed komen nauwelijks aan de orde. Enkel subordinatie wordt sporadisch in verband gebracht met de godsleer maar daarbij wordt zondermeer aangenomen dat er sprake is van subordinatie in de Triniteit en dat zij een model kan zijn voor de man/vrouw relatie. De godsleer is vrijwel nooit uitgangspunt voor een studie naar de

³⁰ Het belang van een bredere bespreking van dit thema is niet alleen relevant voor kerken die op dit moment in debat zijn hierover, ook in kerken waar de ambten open zijn gesteld voor vrouwen is een meer geïntegreerde antropologie en ecclesiologie gewenst. Het debat over vrouwen en leiderschap is ook daar nog lang niet voorbij (Becker 2000:86). Zie Plaatjies, M.A. (2003) *Vroue in die teologiese antropologie van die Afrikaans gereformeerde tradisie*, waarin zij wijst op het belang van de antropologie, ook al zijn vrouwen toegelaten tot de bediening. En ook Ericson, M. (2007). *Making and sharing the space among women and men. Some challenges for the South African church environment*.

³¹ Het boek van Kevin Giles (2002) *Trinity and subordination* wordt ongewoon genoemd omdat het niet exegetisch is maar eerder theologisch (Pierce 2005:70). Toch gaat Giles niet in op de ambten.

positie van mannen en vrouwen in de kerk, al erkennen enkelen dat zij van groot belang is.³² Daarom is het interessant om te kijken naar de mogelijkheden die de renaissance van de triniteitsleer geeft om te onderzoeken welke implicaties de godsleer heeft voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk.

1.2 TRINITARISCHE RENAISSANCE

De ongekende aandacht voor de triniteitsleer wereldwijd is één van de meest interessante ontwikkelingen in de systematische theologie van de afgelopen eeuw (Schwöbel 1995:1).³³ Het is opvallend dat zij Nederland grotendeels voorbij is gegaan. Volgens Van den Brink (2003:210) en Van den Brink en Van Erp (2009:72-80) komt dit door de standpunten van een aantal Nederlandse theologen uit de 20^{ste} eeuw. Zo schreef Harry Kuitert de Drie-eenheidleer af als moeilijk of onhoudbaar, maar ook anderen zoals Berkhof en Berkouwer konden weinig met deze leer.³⁴ Langzamerhand verschijnen er in Nederland meer publicaties over de Triniteit, maar zij zijn minimaal in vergelijking met een aantal andere landen.³⁵

Volgens velen leverde de Zwitserse theoloog Karl Barth (1886-1968) de aanzet voor de hernieuwde interesse in de triniteitsleer.³⁶ Hij nam, anders dan de gewoonte, zijn uitgangspunt in de Triniteit omdat dit volgens hem de enige manier is waarop God te

³² Schreuder (2010:51) noemt de eenheid van God de Vader, de Zoon en de Heilige Geest fundamenteel in de bezinning over de plaats van man en vrouw in de kerk. Toch besteedt hij er maar twee pagina's aan. Anderen zoals Hoek (1984), De Boer (2006), Folkers en Verkerk (1998), Wilschut (2010), en de verschillende rapporten (Nederlands Gereformeerde Kerken, Christelijk Gereformeerde Kerken, Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt) geven geen aandacht aan de godsleer.

³³ Er zijn verschillende redenen te geven voor de aanleiding van de renaissance zoals de oecumenische dialoog of de dood van het theïsme. Zie voor een opsomming van de verschillende redenen Vosloo 2004:74-78. Volgens Thompson (1994:3) is de dubbele context van verlossing en bevrijding in relatie tot de Drie-eenheid de primaire reden voor de hernieuwde interesse in het dogma en haar praktische implicaties.

³⁴ H. Berkhof rekende in zeven pagina's met de triniteitsleer af: *Als wij handelen over God (...) is er onzes inziens geen reden om aan Hem zo iets als drieëenheid toe te schrijven* (Van den Brink 2003:210). Zie voor een overzicht van verschillende Nederlandse theologen Van den Brink, G. en Van Erp, S. (2009). *Ignoring God Triune? The Doctrine of the Trinity in Dutch Theology*.

³⁵ De afgelopen tien jaar verschijnen er in Nederland meer studies over de Triniteit, met name proefschriften: A. Baars (2004). *Om God's verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn*. A. Meesters (2006). *God in drie woorden. Een systematisch onderzoek naar de Cappadocische bijdrage aan het denken over God Drie-enig*. W.M. Dekker (2008). *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de Godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel*. J.Y. Kim (2008) *The Relational God and Salvation, soteriological Implications of the Social Doctrine of the Trinity – Jürgen Moltmann, Catherine LaCugna, Colin Gunton*. Ook de gereformeerde Gijsbert van den Brink en de katholieke Marcel Sarot publiceren sinds een aantal jaren verschillende artikelen over de Triniteit.

³⁶ Vanuit de filosofie wordt G.W.F. Hegel (1779-1831) genoemd als grondlegger van deze renaissance (Grenz 2004:24-32).

kennen valt. God openbaart zich trinitarisch en zijn openbaring is het uitgangspunt voor de gehele theologie. Van daaruit structureerde Barth zijn bekendste werk, de *Kirchliche Dogmatik*. Daarmee heeft hij een belangrijke aanzet geleverd voor het begin van de renaissance in trinitarische theologie.

De jaren na Barth is er veel gepubliceerd over het dogma van de Triniteit.³⁷ Om die reden wordt er gesproken van een renaissance in trinitarische theologie. De drie-eenheidsleer wordt gezien als het meest fundamentele dogma van de kerk. Al kom je het woord zelf niet in de Bijbel tegen, het maakt haar niet minder essentieel want de Schrift getuigt op diverse plaatsen van een Drie-ene God.³⁸ De voornaamste taak van de theologie is het verstaanbaar proberen te maken van de relatie tussen God en mens, en juist dit komt in het dogma van de Triniteit naar voren. Daarom is het dogma van de Triniteit het meest belangrijke dogma, waarmee het christelijke geloof staat of valt (Butin 2001:xiii). De Nederlandse theoloog Herman Bavinck (1854-1921) verwoordt het in zijn Gereformeerde Dogmatiek als volgt:

Met de belijdenis van Gods drie-eenheid staat en valt het gansche Christendom, de gehele bijzondere openbaring. Zij is de kern van het Christelijk geloof, de wortel aller dogmata, de substantie van het nieuwe verbond (1976:300).

Om die reden betekent theologisch denken tegelijk trinitair denken. De Triniteit dient als spreekregel voor de kerk. Het helpt om op gepaste wijze over JHWH te spreken. Dit betekent niet dat God volledig te kennen valt. Het dogma wijst tegelijkertijd ook op het mysterie van de Drie-ene God. Dit betekent niet dat er niets over het dogma gezegd kan worden, dat zij te moeilijk is om te begrijpen, of er enkel gesproken kan worden over wat God niet is, zoals de negatieve theologie voorstaat.³⁹ Deze laatste

³⁷ Cunningham (1998:ix) vindt dat er bijna teveel over de Triniteit geschreven wordt en daarom geeft hij de volgende drie doelen mee: 1. De triniteitsleer moet vertaald worden in de huidige context en worden ontdaan van de gevangenis van het historische dogma. 2. Zij moet meer verstaanbaar gemaakt worden aan christenen en niet christenen. 3. Zij moet getuigen van het (praktische) belang voor het christelijke leven. Dit heeft niet gemaakt dat er minder gepubliceerd is, maar juist nog wel meer.

³⁸ De teksten die de triniteitsleer expliciet ondersteunen zijn volgens artikel 8 en 9 van de Nederlandse Geloofsbelijdenis: Genesis 1:26,27; Genesis 3:22; Matteüs 3:16,17; Matteüs 28:19; Lucas 1:35; Johannes 14:16, 15:26; Handelingen 2:32, 33; Romeinen 8:9; 2 Korintiërs 13:13; Galaten 4:6; Titus 3:4-6; 1 Petrus 1:2; 1 Johannes 4:13,14; 1 Johannes 5:1-12; Judas 20,21; Openbaring 1:4,5.

³⁹ Zie voor meer over de negatieve theologie: Bulhof, I.N., & Kate, ten L. (red.), (1992). *Ons ontbreken heilige namen: negatieve theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie* en Krüger, M. D. (2005). *Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim*

heeft dan ook kritiek op de hernieuwde interesse in de triniteitsleer. De negatieve theologie trapt naar mijn mening in de valkuil uitspraken te doen over God die misschien wel anders zijn maar nog steeds iets over God zeggen. Om die reden kan die kritiek niet weerhouden te zoeken naar bewoordingen voor wie de Drie-ene is en hoe Hij zichzelf bekend maakt. We spreken niet over de Triniteit omdat we iets ervan weten, maar om juist het mysterie in leven te houden (Placher 2007:126).⁴⁰

Binnen de wereldwijde trinitarische renaissance zijn er verschillende aandachtspunten, zoals het eschatologische en ontologische. De aandacht voor relationaliteit is de meest prominente ontwikkeling (Cunningham 1998:26,31, Gresham 1993:325-327, Grenz 2004:117, Metzler 2003:270). Grenz (2005), die de ontwikkelingen in zijn boek *Rediscovering the Trinity* systematiseert, spreekt van de 'relationele triomf'. Ik zal mij op deze relationele notie richten omdat het onmogelijk is, en niet noodzakelijk voor dit onderzoek, om alle ontwikkelingen op het gebied van de Drie-eenheidsleer te bespreken. Het belangrijkste argument voor die keuze ligt daarin dat zij het meest van betekenis kan zijn voor dit onderzoek. Zij is namelijk een sleutelbegrip geworden (Kim 2008:215, Peters 1993:7) aangezien zij gevolgen heeft voor alle theologische gebieden zoals de antropologie en ecclesiologie.

De ontwikkeling van het relationele verstaan vindt haar oorsprong niet alleen in trinitarische theologie, maar ook in de filosofie.⁴¹ De triniteitsleer zou er ten diepste op wijzen dat God relationeel is.⁴² Toch roept het begrip verwarring op en daarom vraagt zij om opheldering. De verwarring is te zien in het gebruik van de termen 'sociaal' en 'relationeel'.⁴³ Daarom is het noodzakelijk om uit te zoeken wat precies

späten Schelling, in Mühling, M. & Wendte, M. *Entzogenheit in Gott*, (pp.125-159) en Wisse, M. (2006), De uniciteit van God en de rationaliteit van de mens. De relevantie van Augustinus voor de hedendaagse theologie. *NTT 60/4*, (pp. 310-328).

⁴⁰ Volgens Placher (2007:131) is er een aantal regels nodig voor het formuleren van een dogma. Dat is wat anders dan 'antwoorden' geven of volledig te zwijgen en de nadruk te leggen op het onuitsprekelijke.

⁴¹ Het gesprek over relationaliteit kan filosofisch en theologisch worden gevoerd, de twee vloeien in elkaar over. Voor filosofische verhandelingen hierover zie o.a. LeRon Shults (2003) en Jansen (1995). Jansen (1995:67) zegt hierover het volgende: '*Among the more prominent theological concerns at issue here is the question of the Trinity, which is closely related to the philosophical problems of alterity and plurality*'. Jansen (1995:16) vraagt zich af of een relationeel verstaan de spanning tussen Bijbel en filosofie kan verminderen. Het substantie-denken is dan filosofisch en het relationele Bijbels. Zijn conclusie is echter dat het één niet door het ander vervangen kan worden, beide zijn nodig.

⁴² Er is ook kritiek op een relationeel verstaan van God, vooral omdat het hierdoor lijkt of Gods wezen te rationaliseren is (Jansen 1995, Den Bok 1996, Wisse 2006).

⁴³ Zo spreekt Kim (2008:18) van een sociaal verstaan terwijl hij het in de titel van zijn boek heeft over 'Relational God'. De titel van Grenz's boek (2001) gebruikt beide woorden: 'The

onder relationeel verstaan wordt. De verwachting is dat, als relationele aspecten centraal staan, er meer aandacht voor de antropologie en ecclesiologie is (Peters 1993:34, Cunningham 1998 en Grenz 2004:118).

Volgens Kim (2008:215), die onderzoek deed naar de soteriologische implicaties bij drie trinitarisch theologen, heeft de hernieuwde belangstelling voor de triniteitsleer twee kenmerken die verband houden met het relationele. Allereerst is er meer aandacht voor de drieheid dan de eenheid van God. Hierbij wordt teruggegrepen op de oosterse en westerse theologie van de kerkvaders. In het westen gaat het dan met name om Augustinus en in het oosten om de Cappadociërs. Opvallend in de renaissance is de interactie tussen de oosterse en westerse theologie. Ten tweede vindt men dat deze leer niet slechts beperkt kan blijven tot een dogma naast andere, maar dat zij de bron moet zijn van andere dogma's en dus een kader-theorie is voor het begrijpen van alle dimensies van het menselijk leven en de hele werkelijkheid. Om deze laatste reden is haar invloed te merken bij feministen, liberalen en traditionalisten, en op alle theologische gebieden zoals ethiek, ecclesiologie, antropologie, wetenschap, sociale theorieën en de praktijk van het dagelijkse leven (Schwöbel 1995:1,2, Cunningham 1998). De triniteitsleer beïnvloedt op die manier dus de hele theologie (Thompson 1994:3). Dit laatste heeft ook te maken met de aandacht die er is voor de verhouding tussen de immanente en economische Triniteit. Met name Karl Rahner (1904 -1984) en Catherine LaCugna (1952-1997) hebben zich hiermee bezig gehouden. Door beide meer dan ooit te voren dichter op elkaar te betrekken wordt er een verbinding gelegd met de verschillende theologische disciplines. Daardoor is voor velen het dogma van de Triniteit een paradigma geworden voor de relatie tussen God en mensen. Butin verwoordt dit als volgt:

Since Barth's well-known step, there has been a growing acknowledgment in Reformed theology today – and indeed in theology in general – of the cruciality and indispensability of the doctrine of the Trinity as the paradigm of God's relationship with humanity (Butin 1995:5).

Dogma's zijn niet geformuleerd met een doel in zichzelf, maar zijn bedoeld om invloed te hebben op het praktische leven van elke dag. Er zijn veel theologen in de geschiedenis aan te wijzen die meenden dat de triniteitsleer niets praktisch had te

Social God and the Relational Self. Hij legt niet uit wat het verschil is tussen de twee maar omdat hij beide gebruikt lijkt hij wel onderscheid te maken.

melden.⁴⁴ In de renaissance zijn de meeste theologen het daar niet meer mee eens. Het is juist een heel praktisch dogma, opgekomen uit de praktijk van het aanbidden van God (Cunningham 1998:ix, LaCugna 1991:ix). Het vormt hoe mensen denken, geloven, en leven. Daarom biedt zij mogelijkheden om te onderzoeken wat zij kan betekenen voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk.

1.3 DE TRINITEITSLEER EN MAN/VROUW IN DE KERK

Wat hebben de triniteitsleer en het debat over man/vrouw in de kerk met elkaar te maken, en wat kan de triniteitsleer betekenen voor het debat? Zoals gezien staan beide de afgelopen eeuw en vandaag de dag volop in de aandacht. Maar zij hebben met name methodologisch en inhoudelijk veel overeenkomsten. Methodologisch hebben zij in gemeen dat het onderwerpen zijn die niet rechtstreeks uit de Bijbel zijn te halen (Giles 2002:2).⁴⁵ De kernproblematiek, die deze velden met elkaar verbindt gaat over gezag, subordinatie en ongelijkheid (Jewett 1975:50). Er is een duidelijke relatie tussen het debat over de Triniteit, als het gaat over de subordinatie-verhouding tussen de Vader en de Zoon, en het debat over de relatie tussen mannen en vrouwen (Giles 2002:2, Grudem 2002). Juist over het dogma van de Triniteit is verdeeldheid in de discussies over de man/vrouw verhouding (Sumner 2003:173). Toch menen velen dat de Triniteit een paradigma kan wezen voor menselijke relaties (Giles 2002:16). Het relationele speelt daarin een centrale rol (Sumner 2003:174). Sommigen menen op grond van subordinatie in de Triniteit de conclusie te kunnen trekken dat vrouwen ondergeschikt moeten wezen aan mannen (Ware 2002:233-256, Smail 2005, Schreuder 2010). Maar zoals gezegd is er weinig kritische reflectie en aandacht voor de triniteitsleer in het debat over mannen en vrouwen in de kerk. Zij wordt meestal niet geïntegreerd met de antropologie en ecclesiologie. Vragen over wat relationaliteit is en of de Triniteit een raamwerk kan zijn voor de relaties tussen mannen en vrouwen komen niet aan de orde. Ook, zoals eerder al geconstateerd, krijgt taal weinig aandacht terwijl de feministische theologie heeft

⁴⁴ Onder andere Immanuel Kant meende dat er niets praktisch uit de leer van de Triniteit kan komen (Kant 1996:264, Moltmann 1980:22). Evenzo de hierboven genoemde theologen Berkhof en Kuitert.

⁴⁵ Dit zal niet iedereen onderkennen. Bij het onderwerp over mannen en vrouwen in de kerk menen sommigen dat de Bijbel juist heel duidelijk is en het zou een afzwakking van het gezag van de Bijbel zijn als dit niet het geval zou zijn. Toch is het overduidelijk dat de context vandaag de dag anders is dan die van de Bijbel. Daarom is hermeneutiek steeds belangrijker geworden in dit debat.

gewezen op de grote invloed van trinitarisch taalgebruik in de praktijk (LaCugna 1994, Johnson 1997).⁴⁶

Toch is het in verband brengen van de triniteitsleer met het debat over mannen en vrouwen in de kerk niet zonder gevaren van bijvoorbeeld projectie. Daarom is het noodzakelijk te zoeken naar een theologisch verantwoorde methode. Daarbij blijft het pionieren en is voorzichtigheid geboden.

The striving for a possibility of the doctrine of the Trinity with a view toward integration with the various areas of the Christian life and the modern social and cultural contexts is very much a pioneering task, and perhaps even experimental. Perhaps this is why this area of discussion is relatively open and unpopulated (Kim 2008:28).

Gezien de hoeveelheid literatuur kan niet worden gesteld dat er weinig aandacht is voor de intergratie, zoals Kim van mening is. Maar het blijft pionieren. De eerste vraag is of het mogelijk is dat de Triniteit voor antropologische en ecclesiologische aspecten iets kan betekenen. Daar zijn de meningen over verdeeld. Miroslav Volf waarschuwt voor te grote verwachtingen en wijst erop dat er meerdere mogelijkheden zijn.

People disagree about the concrete manifestation of the trinitarian doctrine and the ecclesiological and social implications that we can and should draw from it, at the same time we must be careful not to overestimate the influence trinitarian thinking has had on political and ecclesial realities. We should not expect too much of the rethinking of the doctrine of trinity, however necessary it may be. The conceptualization process does not simply proceed in a straight line from above (Trinity) to below (church and society) shaping social reality. Ecclesial and social reality, on the one hand, and trinitarian models, on the other, are mutual determinative, just as ecclesial and social models and trinitarian models are mutual determinative (Volf 2005:155).

⁴⁶ Ik kies er bewust voor dit onderwerp niet vanuit de feministische theologie te bespreken omdat zij haar vertrekpunt neemt in de ervaring van vrouwen. Feministische theologie start daarom met de antropologie en niet bij de godsleer (Radford Reuther 1995:286). Zij grondt haar denken niet in de Triniteit (Volf 1998a:2).

Het is gevaarlijk te denken dat de triniteitsleer een normatieve horizon is welke niet beïnvloed wordt door de context. Dat er, met andere woorden, een rechte lijn van boven naar beneden is. Bij de bespreking van de methodologie ga ik daar verder op in. Toch kan het nadenken over het dogma van de Triniteit, vanuit een relationeel verstaan, een aantal nieuwe en noodzakelijke gezichtspunten laten zien. De belangrijkste reden waarom de godsleer met het debat over mannen en vrouwen in de kerk verbonden kan worden, moet echter gevonden worden in het feit dat mensen (mannen en vrouwen) geschapen zijn naar het beeld van God (Genesis 1:26,27).

1.3.1 Geschapen in Gods beeld

De belangrijkste reden voor een correlatie tussen de Triniteit, antropologie en ecclesiologie is dat de mens geschapen is naar het beeld van God. Dit was voor Barth de sleutel om deze theologische thema's aan elkaar te verbinden (1957:208-211). Cunningham ziet ook in het beeld van God de reden waarom we kunnen bewegen van de Triniteit naar de antropologie en verwoordt al vragend de voorzichtigheid die daarvoor nodig is.

To what extent is it theologically legitimate to develop accounts of trinity within creation as a whole – and, in particular, in human beings (who are 'created in the image of God')? Any such ontological movement from God to the created order is fraught with difficulties, so we will have to tread carefully. But I believe that there is such movement to be made – with the result that the doctrine of the Trinity will affect how we understand creation in general (and humanity in particular) (Cunningham 1998:8).

Dat mensen geschapen zijn naar Gods beeld maakt de bespreking niet makkelijker maar wel des te noodzakerlijker. Het beeld van God is het centrale thema in de theologische antropologie maar zij krijgt minimale aandacht in het debat over mannen en vrouwen in de kerk en ook in het triniteitsdebat.⁴⁷ Dit komt onder andere

⁴⁷ Hoek (1984) heeft aan zijn boek de titel: *'Man en vrouw naar Gods beeld'* gegeven. Toch gaat het maar in drie bladzijden (21-23) over het beeld van God. Ditzelfde geldt voor Schreuder (2010), Den Boer (1985:38-42) en voor het rapport Nederlands Gereformeerde Kerk (2004); zij gaan niet in op de betekenis van het beeld van God, terwijl zij wel zeggen dat de *imago Dei* belangrijk is. Ook lijkt het of iedereen van mening is dat de triniteitsleer praktische implicaties zou moeten hebben maar weinigen zijn bereid om dit te specificeren. Daarom is de vraag ook: *'How will the generic slogan of 'diversity within unity' help us to address issues of identity and difference in matters of gender, sexual orientation, or criminal punishment?'* (Cunningham 1998:42).

omdat er weinig overeenstemming is over de inhoud en de betekenis van het beeld zijn. Juist de trinitarische renaissance levert interessante en nieuwe perspectieven op voor de interpretatie van het beeld-zijn.

Imago Dei als imago Trinitatis

Het beeld van God wordt in het Latijn aangeduid met de woorden: *imago Dei*. De meest bekende en dominante interpretatie daarvan is de rationele interpretatie.⁴⁸ Daarin speelt een visie op God, waarin de eenheid fundamenteel is, een cruciale rol. In de renaissance van de triniteitsleer worden er vragen gesteld over deze dominante opvatting.⁴⁹ Het beeld van God stond nooit in een trinitair kader omdat het niet in een relationeel kader stond (LeRon Shults 2003:124). Het relationele verstaan van de triniteitsleer geeft opnieuw te denken over het beeld van God. Coffey zegt daarover het volgende:

I concede that exploring on the basis of the 'image of God' the correspondence of the human to the divine spirit as revealed in the doctrine of the Trinity can provide a powerful stimulus to Christian life authentically grounded in and ordered to God (Coffey 1999:4).

Dit roept de vraag op of het niet beter zou zijn om te spreken van *imago Trinitatis* in plaats van *imago Dei*. Daarvoor is het van belang om beide interpretaties te bespreken en te onderzoeken. Daarbij zal de vraag moeten worden gesteld welke implicaties beide interpretaties hebben voor de mens als mannelijk en vrouwelijk.

Imago Trinitatis en mannelijk/vrouwelijk

Velen zijn het erover eens dat het beeld van God uitgangspunt dient te zijn in het debat over man/vrouw in de kerk (Schreuder 2010:21, Hoek 1984:21, Grudem 2002). Maar zoals eerder vastgesteld wordt daar beperkte aandacht aan gegeven. Barth

⁴⁸ Minder bekend is de functionele interpretatie, die in verband wordt gebracht met de koningspositie van de mens (Den Boer 1985:39) en de christologische interpretatie. Beide zullen ook aan de orde komen in hoofdstuk drie.

⁴⁹ Wentzel van Huyssteen (2006:132) zegt hierover: 'A rethinking of the powerful conceptual resources of the *imago Dei*, however, should reveal that this theological symbol does indeed give rise to justice, and thus exemplifies a root metaphor for a christian understanding of the human person – an understanding that grounds further claims to human right, because men and women are persons before God'.

was één van de eersten die het trinitarische, door middel van het beeld zijn, verbond met mannelijk en vrouwelijk. Hij heeft hier echter veel commentaar op gekregen en het is ook maar de vraag hoe trinitarisch Barth's verstaan van het beeld zijn was. De verbinding van de Triniteit met mannelijk en vrouwelijk en het commentaar hierop zullen daarom aan de orde moeten komen. Zoals relationaliteit een sleutelbegrip is bij de Triniteit, zo is het beeld van God dit met betrekking tot de man/vrouw verhouding (Thiselton 2007: 235). De gesprekken over relationaliteit en het beeld van God eindigen echter niet bij de antropologie.

Kerk en ambt als *imago Trinitatis*

In de geschiedenis is weinig aandacht geweest voor het wezen van de ecclesiologie omdat met name de ambten centraal stonden. Sinds de Reformatie ligt het brandpunt voor de ecclesiologie en ambten bij de christologie. Door de renaissance worden de ecclesiologie en ambten verbonden met het wezen van de Triniteit. De kerk wordt zelfs door sommigen gezien als de *imago Trinitatis*. Dit heeft implicaties voor de antropologie (Grenz 2001, Zizioulas 2006, Gunton 2006, Volf 1998a) en dit beïnvloedt de visie op de ambten. Toch is het in de renaissance nog weinig uitgewerkt hoe de relatie tussen Triniteit, kerk en ambten is (Pickard 2009:41), laat staan wat dit betekent voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk. De vraag is wat de invloed is van de godsleer, en wat de betekenis kan zijn van de *imago Trinitatis* voor de ambten, specifiek voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk. Dat leidt tot het formuleren van de probleemstelling voor dit onderzoek.

1.3.2 Probleemstelling

Het beeld van God kan een sleutel zijn om de Triniteit, antropologie en ecclesiologie aan elkaar te verbinden. Vanuit de relationele focus zal dit onderzoek zich richten op de implicaties voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk. De volgende vraag staat centraal:

Welke implicaties heeft een relationeel verstaan van de triniteitsleer als de imago Trinitatis als sleutel dient, voor de antropologische en ecclesiologische aspecten van het debat over mannen en vrouwen in de kerk?

1.4 METHODOLOGIE

Het is duidelijk dat de methodologie belangrijk is voor dit onderzoek, want het is de vraag hoe je verantwoord het dogma van de Triniteit kunt verbinden met de antropologie en ecclesiologie. Dit kan omdat mensen geschapen zijn in het beeld van God, maar daarmee is het beginpunt nog niet bepaald. De termen 'van boven' en 'van beneden' worden vaak gebruikt in het bepalen van een vertrekpunt. Volgens Kamphuis (1999:14) hebben boven en beneden allereerst een methodologisch karakter, maar ook een inhoudelijke kant.⁵⁰ De van boven of beneden methodologie is met name bekend vanuit de christologie. Toch kan zij ook breder worden toegepast. Voor deze studie gaat het niet om het onderscheid tussen het Bijbelhistorische (beneden) en christologische (boven) probleem, het gaat om de antropologie (beneden) en de godsleer (boven).

Een voorbeeld van een methodologie van boven is Karl Barth (1955a:242). Hij ziet de Triniteit als de wijze waarop God zich openbaart. Al is hij niet consequent daarin, en is het onmogelijk om te menen dat de context geen invloed heeft, Barth doet dit om Gods andersheid te behouden. Daartegenover meent Wolfhart Pannenberg⁵¹ dat alleen gewerkt kan worden met een methodologie van beneden. De methodologie van Barth en Pannenberg lijken lijnrecht tegenover elkaar te staan, maar dat is niet helemaal waar. Beide menen dat openbaring enkel van boven komt.⁵² Kamphuis (1999:512) stelt dat geen van beiden (boven of beneden) nodig is, maar dat gezocht moet worden naar Gods openbaring in de Heilige Schrift. Daarin komen beide, boven en beneden, aan de orde. Ook bij Calvijn is iets te zien van de wisselwerking tussen boven en beneden. Hij wijst er in het begin van zijn *Institutie* op dat Godsbeeld en mensbeeld alles met elkaar te maken hebben (*Institutie* I 2009:1.1 ,1.2). Er is kennis van God nodig om kennis van mensen te krijgen en andersom. Juist het beeld van God laat dit zien. Om te weten te komen wat het beeld van God betekent zal

⁵⁰ Barend Kamphuis maakt in zijn proefschrift: *Boven en Beneden, het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring, nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolfhart Pannenberg*, onderscheid tussen methode en inhoud. Kamphuis meent dat bij alle drie de theologen eigenlijk sprake is van een benadering van beneden. Zijn conclusie is dat ze elkaar niet uitsluiten en dat ook bij een benadering van boven, het beneden aan de orde komt.

⁵¹ De Duitse theoloog Wolfhart Pannenberg (1928) heeft veel geschreven over openbaring. Hij gaat daarvoor in gesprek met Karl Barth en Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Zijn meest bekende werk is waarschijnlijk: *Jesus: God and Man*. Philadelphia: Westminster Press (1968), waarin hij een christologie van beneden bouwt.

⁵² Het is belangrijk om de context van de verschillende theologen in het achterhoofd te houden. Barth gaf kritiek op Nietzsche en Feuerbach omdat zij meenden dat alle theologie van beneden was.

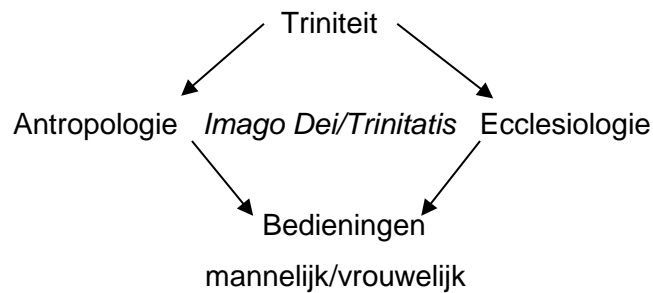
gekeken moeten worden naar beide, de godsleer en de antropologie. Om die reden concludeert Grenz het volgende:

Image of God opens the way for a theological method that proceeds simultaneously 'from above' and 'from below' (Grenz 2001:xi).

Het beeld van God wijst op het belang van het kennen van God, maar ook op kennis van de mens. Maar het vertrekpunt moet liggen in de godsleer, want het beeld van God verwijst allereerst naar de Schepper (LeRon Shults 2003:118). Mensen zijn geschapen in Gods beeld, niet andersom. Dit moet echter samengaan met kennis van beneden, van de mens. Anders is de kans op projectie groot. Het is noodzakelijk te kijken naar de schepping om te zien hoe ver we door de zondeval verwijderd zijn van Gods beeld (Volf 2006:5). Het relationele aspect geeft ook aan dat godsleer en antropologie beide belangrijk zijn. Berkhof herkent dit als één van de drie gezichtspunten wat betreft de indeling van de geloofsleer.

Wij eindigen met te vragen naar de indeling van de geloofsleer. Die kan vanuit ten minste drie gezichtspunten ontworpen worden. Het gaat immers om een relatie tussen God en mens. We kunnen dus uitgaan van God, van de mens of van de relatie. Als men van God uitgaat, komt men gewoonlijk tot een trinitarisch ontwerp waarin successievelijk de Vader, de Zoon en de Geest als centrum optreden. Gaat men uit van de mens, dan zal men hem in verschillende relaties tot God zien staan: als schepper, zondaar, begenadigde, geheiligde. Stelt men de relatie centraal en bedenkt men dat deze een geschiedenis doorloopt, dan komt men of tot een heilshistorische of tot een christocentrisch ontwerp. De volheid van de stof maakt, dat de dogmaticus zich maar zelden consequent aan de opzet houdt. De meeste dogmatieken vertonen een combinatie van methoden. Dat doet te kort aan de methodische strengheid, maar verhoogt het omvattingvermogen en de beweeglijkheid (Berkhof 2007:38).

Het vertrekpunt van deze studie ligt in de godsleer. Maar, zoals Berkhof terecht opmerkt, de drie methoden kunnen niet altijd consequent gescheiden worden en lopen door elkaar want de “beweeglijkheid en het omvattingvermogen” zijn belangrijke pijlers. Het model hieronder illustreert de methodologie die gevolgd zal worden.



Model 1

De Bijbel speelt uiteraard een onmisbare rol in het denken over de godsleer, antropologie en ecclesiologie. Dit onderzoek gaat ervan uit dat de Bijbel Gods geïnspireerde Woord en dat zij zich aandient met gezag. Dit betekent dat elke tekst serieus moet worden genomen. Dit is echter nog niet zo eenvoudig omdat er sprake is van eenheid en verscheidenheid in verschillende contexten. Het is daarom uiterst belangrijk om aandacht te geven aan de culturele context van de geschreven tekst, de schrijver, haar lezers en wat men in de kerkgeschiedenis heeft opgeschreven over deze teksten. Daarnaast is het van groot belang om tekst met tekst te vergelijken. Geen Schriftwoord staat op zichzelf (2 Petrus 1:20). Daarom moet de hele Schrift in acht worden genomen. Om de Bijbel uit te kunnen leggen is Gods Geest onmisbaar. Het gezag van de Bijbel belijden staat gelijk aan het gezag van de levende God. Dirkie Smit verwoordt dit als volgt:

Kortom, teologiese hermeneutiek dui op 'n soort lees wat die 'implisiete beslissings' in die kanon self - die veronderstellings wat die Bybel in die eerste plek moontlik gemaak het - respekteer. Dié implisiete beslissings behels onder meer dat God drie-enig is, dat dié lewende Drie-enige deur die Bybel praat en daardeur bekend word, dáárin dat Hy mense roep, hulle vernuwe om deel te word van hierdie roeping, en belowe dat sy Woord en roeping nie leeg sal terugkeer nie, maar in vervulling sal gaan (2006:171).

Daarom moeten we de Schrift lezen vanuit het grote centrum, de trinitarische openbaring van God (Den Boer 1985:27). De betekenis van een tekst is immers verbonden met de theologische betekenis.

1.5 HOOFDSTUKINDELING

Hoofdstuk 2:

Omdat het beeld van God allereerst iets zegt over God handelt dit hoofdstuk over de godsleer. Er zijn vier centrale thema's die besproken worden zodat duidelijk wordt wat onder de relationele interpretatie moet worden verstaan. (1) De verhouding tussen de Een en Drie. Dit zal gebeuren aan de hand van Augustinus en de Cappadociërs, omdat er in de renaissance op hen wordt teruggegrepen en zij de vertegenwoordigers zijn van respectievelijk West en Oost. (2) De verhouding tussen de economische en immanente Triniteit. Omdat met name Karl Rahner en Catherine Mowry LaCugna hiermee in verband worden gebracht, aangezien zij veel aandacht hebben gegeven aan die verhouding, en vooral LaCugna het relationele aspect inbrengt, zullen hun visies centraal staan. (3) Ook het thema van subordinatie moet worden besproken want zij is zo oud als het dogma zelf en vandaag de dag staat zij weer centraal, omdat zij als argument wordt gebruikt voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk. Hier speelt relationaliteit ook een wezenlijke rol. (4) Het laatste thema is die van taal. In het algemeen kan onderscheid worden gemaakt tussen geopenbaard en metaforisch taalgebruik. Wat gender betreft zijn er drie verschillende gedachten over de Triniteit te onderscheiden, namelijk de Triniteit als mannelijk, vrouwelijk en beide. Omdat alle drie problematisch zullen blijken te zijn zal ik aandacht geven aan het 'waarom' van de godstaal en daarin zal de relationele notie een grote rol blijken te spelen.

Hoofdstuk 3:

In dit hoofdstuk staat de *imago Dei* centraal. De rationale interpretatie daaraan verbonden was de afgelopen eeuwen dominant. Die is voornamelijk gebaseerd op de *Deo uno* en heeft alles te maken met substantie en rationaliteit, lichamelijke en de zondeval. Dit heeft verschillende consequenties voor de visie op mannelijk en vrouwelijk als Gods beeld. In het tweede deel van dit hoofdstuk is er aandacht voor de christologische interpretatie omdat zij na de Reformatie steeds meer aandacht genoot en de aanloop geeft naar een meer relationele interpretatie. Aan de ene kant is zij een welkome aanvulling op het *imago Dei* perspectief, aan de andere kant zal blijken dat zij sterk gericht blijft op het rationale en individuele aspect en daardoor geneigd is het vrouwelijke uit te sluiten.

Hoofdstuk 4:

In dit hoofdstuk wordt allereerst de vraag beantwoord of we überhaupt kunnen spreken van *imago Trinitatis* in plaats van *imago Dei*. Als dit het geval is dan moet gekeken worden waarop zij gebaseerd moet zijn. Dit betreft de verhouding tussen de economische en immanente Triniteit. Bij de Triniteit zijn beide belangrijk, maar als het gaat om de *imago* leer dan is het nog niet zo eenvoudig om te zeggen of zij de economische of immanente Triniteit vertegenwoordigt. Ditzelfde geldt voor mannelijk en vrouwelijk. Wat de immanente relatie betreft, ga ik in op wat de *Deo uno* en *Deo trino* betekenen. Hoe kunnen mensen (mannelijk/vrouwelijk) het beeld van de Drie-ene God vertegenwoordigen? Zijn zij dit als individu of enkel in gemeenschap? Ik zal laten zien dat er meerdere relaties van belang zijn bij een relationele interpretatie. Ook komt de vraag naar voren wat het verschil is tussen God en mens, als er gesproken wordt in termen van persoon-zijn en *perichorese*. Daarom is het nodig om dieper in te gaan op wat mannelijkheid en vrouwelijkheid is. Als laatste bespreek ik de kwestie van subordinatie. De visie van gelijkwaardig in wezen maar ondergeschikt in rol en functie komt daar aan de orde, waarbij aandacht zal zijn voor de scheppingsorde en het begrip 'hoofd-zijn'. De tweede visie van wederkerige onderdanigheid zal als laatste worden besproken.

Hoofdstuk 5:

In dit hoofdstuk komen de ecclesiologie en ambten aan de orde. In het eerste deel wordt onderzocht wat de *imago Dei* betekent voor de ecclesiologie, bedieningen en de kwestie van man/vrouw in de kerk. Daarin staan de *Deo uno* en de christologie centraal. Het zal blijken dat er daardoor weinig aandacht is voor de pneumatologie. In het tweede deel gaat het over de *imago Trinitatis*, waarin eerst onderzocht wordt wat dit voor de ecclesiologie betekent. De verhouding tussen christologie en pneumatologie komt ter sprake. Bij de bespreking van de immanente en economische Triniteit staat de vraag centraal waarop de ecclesiologie gebaseerd moet worden, en of zij noodzakelijk is voor het beeld van God zijn. Verder wordt gekeken naar de implicaties voor de verhouding tussen mannen en vrouwen. In het gedeelte over de ambten ligt het vertrekpunt in de bediening van alle gelovigen. Zij wordt verbonden met het beeld van God zijn en mannelijk en vrouwelijk. Toch kunnen we niet bij de bediening van alle gelovigen blijven steken en daarom zal worden besproken hoe de ambten in trinitarisch licht moeten worden verstaan en wat

dit betekent voor de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk. Hier zal het begrip *perichorese* van dienst blijken te zijn. Omdat de bediening vaak verbonden wordt met gezag en de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk zal ook worden gekeken naar de prioriteit van de Vader, de verhouding tussen gezag en functie in de drie bedieningen, en hoe de relatie tussen wezen en functie is als het gaat om het beeld van God. Daarna geef ik aandacht aan wat bedoeld wordt met wederkerige onderdanigheid en dienend leiderschap. Met de notie 'vrijheid' sluit ik dat gedeelte af. Als laatste ga ik in op de kwestie van taal. Voor de ecclesiologie worden met name vrouwelijke termen gebruikt, in tegenstelling tot het mannelijke taalgebruik voor de godsleer. Wat heeft dit te zeggen voor de bediening en het debat over mannen en vrouwen in de kerk?

Hoofdstuk 6:

In het laatste hoofdstuk wordt een overzicht geboden van het onderzoek, worden conclusies getrokken en praktische aanbevelingen gedaan.

De aangehaalde Schriftteksten komen, tenzij anders vermeld, uit de Nieuwe Bijbelvertaling 2004.

2. TRINITEIT EN RELATIONALITEIT

2.1 INLEIDING

In het eerste hoofdstuk is duidelijk geworden dat het noodzakelijk is om de godsleer te bespreken, alvorens iets gezegd kan worden over het beeld van God en mannen en vrouwen in de kerk. In andere woorden: eerst moet de triniteitsleer besproken worden voordat de *imago Trinitatis* aan de orde kan komen. Ook heb ik uiteengezet waarom het relationele verstaan van de triniteitsleer uitgangspunt zal zijn. Ondanks brede consensus, dat de triniteitsleer leert om over God relationeel te denken (Van den Brink 2003:225), is het niet eenvoudig om een relationeel verstaan van de Triniteit te definiëren of te omschrijven (Kim 2008:18).⁵³ Dit komt omdat er geen overeenstemming is over het wezen en de belangrijkheid van relationaliteit (LeRon Shults 2003:11). Ook is er verwarring tussen de woorden sociaal en relationeel. Zij worden regelmatig door elkaar gebruikt en dit geeft het idee dat beide hetzelfde zijn. Dat dit niet het geval is zal in dit hoofdstuk bevestigd worden. Wel kan worden gezegd dat relationaliteit een fundamentele rol speelt in een sociaal verstaan van de Triniteit, maar dit geldt voor bijna elk trinitarisch theoloog. Het sociale denken is meer geanalyseerd en gesystematiseerd dan het relationele (Jansen 1995:15).⁵⁴ Daarom

⁵³ Zo staan noch 'relationeel', noch 'sociaal' in de uitgebreide begrippenlijst van Butin (2001).

⁵⁴ De definitie van Cornelius Plantinga Jr. (1989:22) wordt veel aangehaald met betrekking tot een sociaal verstaan: 1. Vader, Zoon en Heilige Geest als aparte centra van kennis, wil, liefde en actie. (*The theory must have Father, Son, and Spirit as distinct centers of knowledge, will, love, and action. Since each of these capacities requires consciousness, it follows that, on this sort of theory, Father, Son, and Spirit would be viewed as distinct centers of consciousness or, in short, as persons in some full sense of that term*). 2. Elke sub-theorie van de goddelijke simpliciteit moet geconditioneerd zijn met het apart zijn van de trinitarische personen (*Any accompanying sub-theory of divine simplicity must be modest enough to be consistent with condition (1) that is, with the real distinctness of trinitarian persons*). 3. Vader, Zoon en Heilige Geest moeten genoeg gerelateerd zijn aan elkaar zodat er sprake is van een sociale eenheid (*Father, Son, and Spirit must be regarded as tightly enough related to each other so as to render plausible the judgment that they constitute a particular social unity*). Kim (2008:18-28) geeft in zijn proefschrift: *Relational God and Salvation*, vier kenmerken van een sociaal verstaan, welke aansluit bij de omschrijving van Plantinga. 1. *Refusal of the Psychological analogy*, 2. *Not from the Oneness*, 3. *Grounded in the Economy of Salvation*, 4. *To the Unity*. Nico den Bok (1996:17-52) maakt binnen het sociale verstaan onderscheid tussen 'monopersonal', 'in between' en 'social trinitarianism'. Ook in de monopersonale groep ziet Den Bok (1996:13) een sociale ring. In het kamp van de 'social trinitarianism' zijn er sterke en zwakke posities. In het sterke kamp plaatst hij Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg, Leonardo Boff, Joseph Bracken, Bram van de Beek en Cornelius Plantinga Jr. Hieruit blijkt dat er geen eenduidige definitie kan worden gegeven. Volgens Baars (2004:47) en Moltmann (1981:19) is er sprake van een sociale triniteitsleer als deze invloed heeft op antropologie en ecclesiologie: *Sterke vormen van een sociale Triniteitsleer komen we tegen bij theologen wier denken op zijn minst door de volgende drie grondstructuren wordt bepaald: a. Onderscheid Personen. B. Perichorese. C. Sociale analogie* (Baars 2004:675-677).

zal ik een aantal thema's bespreken die zullen helpen om de vraag te beantwoorden wat een relationeel verstaan van de Triniteit is en of dit een theologisch verantwoord verstaan van de triniteitsleer geeft. Deze thema's staan in het middelpunt van de belangstelling en spelen een cruciale rol in het debat over mannen en vrouwen in de kerk.

- (1) Het eerste thema is de verhouding tussen de *Deo uno* en de *Deo trino*. Zij kan met gemak het meest besproken thema in de trinitarische renaissance worden genoemd. Hierbij wordt teruggegrepen op de oosterse en westerse theologie uit de patristiek. Het bespreken van de verhouding tussen de Een en Drie is namelijk geen nieuwe bezigheid. Na de dood van Christus ontstond het dogma van de Triniteit in een context van aanbidding maar vooral ook om de *relatie* van de mens Jezus met het goddelijke te begrijpen (Peters 1993:18, LaCugna 1991:1). Naast het zoeken van bewoordingen voor aanbidding en gebed was het noodzakelijk om zich te verantwoorden en te verdedigen tegen misleidende theorieën en ketterijen in de eerste eeuwen na Christus' Hemelvaart. Om die reden begonnen theologen in het oosten en westen zich systematisch bezig te houden met de triniteitsleer. In het begin van de kerkgeschiedenis werd de term 'relatie' ingebracht door Tertullianus om de verhoudingen tussen de Een en de Drie te begrijpen.⁵⁵ In de renaissance wordt vooral Augustinus' theologie besproken als de westerse vertegenwoordiger, en de Cappadociërs als de oosterse vertegenwoordigers. Door onder andere het schisma in 1054 zijn oost en west uit elkaar gegroeid, maar sinds de vorige eeuw is er in het westen steeds meer interesse gekomen voor het oosters godsconcept omdat zij meer aandacht voor de Drie zouden hebben (Robinson 2005:50). Daardoor is het augustijnse godsconcept onder vuur komen te liggen (LaCugna 1991).⁵⁶ Het opnieuw lezen van de theologen uit de vierde eeuw was één van de vele aanleidingen tot een renaissance. Daarom zal ik Augustinus en de Cappadociërs

⁵⁵ Tertullianus (ca.160-ca.230) gebruikte de term 'relatie' als eerste. Ook was hij de eerste die de woorden 'Triniteit' en 'Persoon' gebruikte.

⁵⁶ Cunningham (1998:31-35) is kritisch op wat hij noemt '*historical scapegoating*'. Hij bedoelt hiermee dat veel theologen terugrijpen op een persoon en blameren voor dingen die fout zijn gegaan, zoals Gunton en Jensen met name Augustinus blameren en LaCugna bijvoorbeeld Gregory Palamas, Thomas Aquinas, Athanasius en anderen. Men is volgens Cunningham te kritisch op grote en belangrijke denkers door maar enkele zwakke delen van hun theologie uit te lichten en de vraagstukken van deze tijd toe te passen op de tijd van de besproken theologen. Met de context wordt dan geen rekening gehouden (Barnes 1995:250). Dit 'tegenover elkaar zetten' van gedachten over de Triniteit zal aan de orde komen in dit hoofdstuk.

bespreken, als prominente vertegenwoordigers van de westerse en oosterse triniteitontwikkelingen. Ik zal ook aandacht geven aan de begrippen *perichorese* en *persona* omdat zij in de renaissance in de schijnwerpers staan en tot hulp zijn om de relatie tussen de Een en Drie te begrijpen.

- (2) Het bespreken van de relatie tussen de Een en Drie roept vragen op naar de verhouding tussen de immanente en economische Triniteit. Met name door Karl Rahner en Catherine Mowry LaCugna is zij in de renaissance onderwerp van gesprek en discussie geworden. Ik zal bespreken wat het relationele hier mee te maken heeft en hoe de economische en immanente Triniteit zich verhouden tot elkaar.
- (3) Een ander belangrijk thema is die van subordinatie. Dit is geen nieuw thema, want zij heeft met name in het begin van de kerkgeschiedenis veel aandacht gekregen en zij was zelfs één van de aanleidingen tot het ontstaan van de geloofsbelijdenissen van Athanasius en Nicea. Vandaag de dag krijgt zij veel aandacht omdat zij gebruikt wordt als een model voor de verhoudingen tussen mannen en vrouwen. Om deze reden dient dit thema aan de orde te komen. Het zal blijken dat over het relationele verschillend wordt gedacht met betrekking tot subordinatie, maar ook dat zij een onmisbare rol speelt in een visie op de verhoudingen tussen de Drie Personen.
- (4) In de renaissance kwam er ook aandacht voor trinitarisch taalgebruik.⁵⁷ Ik zal mij beperken tot de vraag wat de namen Vader, Zoon en Heilige Geest over de Triniteit zeggen. Om dit te beantwoorden maak ik onderscheid tussen metaforisch en geopenbaard taalgebruik. Maar het is ook nodig om in te gaan op wat deze namen zeggen over geslachtelijkheid met betrekking tot God. Hier zal wederom duidelijk worden hoe essentieel het is om relationaliteit te bespreken.

⁵⁷ Ik ga hier niet in op het filosofische debat over taal alhoewel Wisse (2006:116/7) meent dat de filosofie van de twintigste eeuw nog wel eens de geschiedenis in kan gaan als de eeuw van de taal: *'De twintigste-eeuwse filosofiegeschiedenis is er bij uitstek één van een lappendeken waarin men ternauwernood nog enige eenheid en coherentie kan ontdekken, maar die eenheid vindt men in de concentratie op de taal. Of men nu Alfred J. Ayer leest of Martin Heidegger, John R. Searle of Jacques Derrida, bij allen speelt de taal een centrale rol. Een stap verdergaand zou men kunnen zeggen dat het grote debat in de twintigste-eeuwse filosofie draait om de vraag of de taal primair een onthullende (realisme) dan wel een verhullende (antirealisme) rol speelt in ons denken over mens, wereld en God'*.

Bovenstaande thema's zullen een beeld geven over de rol en het belang van de relationele notie voor het nadenken over de triniteitsleer. Deze thema's zullen ook terugkomen in de andere hoofdstukken.

2.2 DE VERHOUDING TUSSEN DE *DEO UNO* EN *DEO TRINO*

Om de verhouding tussen de *Deo uno* en *Deo trino* te bespreken begin ik bij Augustinus omdat hij in de renaissance veel aandacht en met name kritiek krijgt. Daarna zal ik ingaan op het godsconcept van de Cappadociërs. Bij beide onderzoek ik welke rol relationaliteit heeft.

2.2.1 Augustinus

Het was Augustinus (354-430) wiens trinitarische godsconcept maatgevend werd voor de westerse theologie. Met name in zijn boek 'De Trinitate' omschrijft Augustinus zijn triniteitsleer.⁵⁸ In het begin van zijn boek, maar ook later, waarschuwt hij dat de Triniteit een mysterie is en vertelt hij van zijn worsteling om woorden te vinden om haar te omschrijven (De Trinitate I,1-5, V 1.1). Toch was het voor hem belangrijk om te schrijven over dit dogma. In die tijd was het arianisme⁵⁹ namelijk springlevend. Daardoor zag Augustinus zich genoodzaakt te schrijven ter verdediging van de Drie-eenheid. In het eerste deel van zijn boek zoekt Augustinus naar schriftuurlijke argumenten om aan te tonen dat de Triniteit schriftgetrouw is en in het tweede deel zoekt hij naar antropologische analogieën⁶⁰ voor de Triniteit. Ik zal Augustinus' visie op de Triniteit bespreken door aandacht te geven aan zijn verstaan van de *Deo uno* en relationaliteit.

Deo uno

⁵⁸ In de meeste werken van Augustinus vind je verwijzingen naar de leer van de Drie-eenheid. In 'De Trinitate' wordt zijn denken over de Triniteit het meest gesystematiseerd omschreven. Waarschijnlijk heeft hij twintig tot vijfentwintig jaar gewerkt aan dit boek.

⁵⁹ Het arianisme is een stroming die bestond aan het begin van de 4^e eeuw. Deze is genoemd naar haar stichter Arius (256-336). Hij was de presbyter van Alexandrië. Arius accepteerde het dogma van de Drie-eenheid niet. Volgens hem waren Jezus en de Heilige Geest ondergeschikt aan de Vader. Op het Concilie van Nicea (325) werd het arianisme veroordeeld. Een nieuwe verwerping vond plaats tijdens het Concilie van Constantinopel (381). Bij de bespreking over subordinatie zal ik hier kort aandacht aan geven (2.4).

⁶⁰ Het zoeken naar analogieën noemt Baars (2004:524) één van de meest karakteristieke aspecten van Augustinus' triniteitsleer. In hoofdstuk drie bespreek ik het belang van analogieën.

Zoals genoemd streed Augustinus tegen het arianisme, dat de subordinatie van de Zoon ten opzichte van de Vader beleed, en daarmee de eenheid van de Drie verwierp.⁶¹ Arius meende dat degene die gezonden wordt altijd minder is dan degene die zendt. Dat betekent dat de Vader groter is dan de Zoon en de Zoon dan de Heilige Geest. Augustinus verdedigt dat de Zoon niet minder is dan de Vader - de zender is niet meer dan degene die gezonden wordt (De Trinitate II 5-7). Om dit te verdedigen wijst hij op hun eenheid. Hij fundeert de eenheid van de godheid in het gezamenlijke handelen, er is niets wat zij niet samen doen - *opera trinitatis ad extra sunt indivisa* (De Trinitate I.4-7, Meesters 2006:184). Dit laat hij zien aan de hand van de theofanieën in het Oude Testament en de zendingen in het Nieuwe Testament. Teksten in de Schrift waarin het over de Vader, de Zoon of de Heilige Geest gaat hebben volgens hem betrekking op de Triniteit. Hiermee wil hij de eenheid in het handelen aanduiden. Daardoor krijg je het idee dat elk van de drie Personen zou kunnen worden geïncarneerd. Omdat Augustinus zich op de eenheid richtte was het voor hem moeilijk om de drieheid van God te bespreken. Hij meende dat menselijke taal tekortschiet als er gevraagd wordt: 'Drie wat?'

Er is wel gezegd: drie personen, maar minder om dit te zeggen, dan om niet te moeten zwijgen (De Trinitate V 9).⁶²

Om deze reden krijgt Augustinus vaak het verwijt monotheïstisch of modalistisch⁶³ te zijn. Het eerste houdt het geloof in een enkele God in, en het tweede het geloof in één God die zich op drie manieren openbaart. De Drie is in het laatste geval secundair terwijl monotheïsme de Drie uitsluit. In de meeste literatuur kom je eerder het verwijt van modalisme dan monotheïsme tegen (Gunton 2006:42). Al wordt dit laatste niet altijd letterlijk genoemd, het klinkt wel door in de kritiek van bijvoorbeeld Moltmann (1981:198) en LaCugna (1991:389). Het zou volgens hun namelijk lijken of

⁶¹ Meesters (2006:122) meent dat Augustinus niet reageert op een specifieke tegenstander of werk maar dat 'De Trinitate' een algemeen karakter heeft. Augustinus verwijst namelijk maar zes keer naar de Arianen. Toch is het naar mijn mening wel belangrijk om de context van het denken van de Arianen te kennen omdat elk geschreven werk bewust of onbewust bepaald wordt door de context.

⁶² *Quoniam quippe non aliud est deo esse et aliud magnum esse, sed hoc idem illi est esse quod magnum esse, propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam et unam magnitudinem. Essentiam dico quae ousia graece dicitur, quam usitatus substantiam uocamus*.

⁶³ Ook wel Sabellianisme genoemd. Het is vernoemd naar de uit Libië afkomstige Sabellius, die sinds 215 leider was van de Modalisten in Rome. Sabellius leerde dat God slechts uit één Persoon bestaat, die zich in drie verschillende gedaanten (*prosopa*) of verschijningsvormen (*modi*) heeft geopenbaard. De term *prosopa* - identiek aan het Latijnse *personae* - werd oorspronkelijk gebruikt voor de verschillende rollen van een acteur, die middels verschillende maskers werden uitgebeeld.

er bij Augustinus helemaal geen sprake meer is van een triniteitsleer. Dit verwijt gaat erg ver want in *De Trinitate* benadrukt Augustinus voortdurend de eenheid van de Drie, niet de eenheid van de Een. Daardoor kan er naar mijn idee geen sprake zijn van strikt monotheïsme, al kan een te grote gerichtheid op de Een daar in de praktijk wel toe leiden.⁶⁴ Volgens Van Bavel (2005:14) benadrukt Augustinus juist ook de drieheid. Hij bouwt deze conclusie vooral op het argument dat de tegenstander van Augustinus - Arius - een strikt monotheïsme wilde. Juist daarom wilde hij aantonen dat de Vader, Zoon en Heilige Geest alle drie echt God zijn. Toch speelt bij het monotheïsme de 'god-gelijkend-heid' geen rol, zoals die er wel is bij subordinatie. Augustinus lijkt niet bewust te vechten tegen de bedreigingen van het monotheïsme, die stroming was bijna uitgestorven, maar wel tegen die van subordinatie in het arianisme (Baars 2004:495).

Als het gaat om het modalisme, is het bezwaar tegen Augustinus dat God niet primair Vader, Zoon en Heilige Geest is. God zou primair God zijn en slechts secundair ook Vader, Zoon en Heilige Geest (Wisse 2006:312).⁶⁵ Bij het modalisme zijn Vader, Zoon en Geest louter namen voor de ene God en hebben ze geen grond in zijn wezen (Dunham 2008:41). Zo zijn de drieheid (personen) en eenheid (wezen) van God met elkaar in strijd. Op die manier is het niet duidelijk hoe de Drie zich tot de Een verhoudt. Daarom wordt er in de praktijk vaak voor de eenheid gekozen. Het lijkt erop of bij Augustinus God in de eerste plaats niet Vader, Zoon en Geest is, maar vooral God. Volgens Jenson (1982:118-9) zijn de drie Personen op die manier niet alleen gelijk gerelateerd aan de ene substantie maar ook identiek, zodat de verschillen tussen hen, de relaties, irrelevant zijn voor het wezen van God. Daarmee heeft de Drie geen ontologische grond.

⁶⁴ Al gaat het erg ver om Augustinus de beschuldiging van monotheïsme in de schoenen te schuiven, het is interessant te noemen dat het christendom vandaag de dag nog altijd onder de noemer monotheïstische godsdiensten valt. In die benaming zie ik de overmatige aandacht voor de eenheid van God een belangrijke rol spelen. Want in de strikte zin van het woord is het christendom geen monotheïsme. Moltmann (1981) is vooral bekend om zijn kritiek op het monotheïsme. Volgens hem vindt dit zijn oorsprong in de natuurlijke theologie. Hij ziet de triniteitsleer schuilgaan achter een abstract monotheïsme. Volgens LaCugna (1991:389) werd het orthodoxe christelijke dogma van God een '*trinitarian monotheism and a trinitarian understanding of divine monarchy*'. Van der Dussen (2004:4) ziet hier zelfs de aanleiding van het deïsme in: '*Treffend is dat in de geschiedenis van het westerse denken, het monotheïsme op een gegeven moment werd ingevuld als deïsme. Naarmate de actieradius van de mens groter werd, werd dat 'hoogste wezen' steeds minder ervaren als echt gerelateerd aan onze werkelijkheid. Van daaruit was het geen al te grote stap meer naar atheïsme: het bestaan van zo'n 'hoogste wezen' werd ontkend*'.

⁶⁵ Zizioulas (2006:33) spreekt van 'andersheid'. Volgens hem maakte Augustinus de andersheid (*otherness*) een tweede aspect. De 'andersheid' waarvan Zizioulas spreekt is de drieheid.

De Zuid-Afrikaanse theoloog Willie Jonker (1981:20) vindt het niet terecht dat Augustinus van modalisme beschuldigd wordt. Volgens hem bedoelt Augustinus dat de drie zijswijzen van God een personele eigenschap hebben waardoor ze in God eeuwig van elkaar worden onderscheiden. God is van de eeuwigheid af Vader, Zoon en Heilige Geest, en niet *alleen* een enkel wezen. Modalisme gaat volgens Jonker te ver want Augustinus grondt wel degelijk de drieheid in het wezen van God. Juist de gelijkheid van de Drie toont hij aan door dit in hun wezen te gronden. Al is het dan niet altijd even duidelijk waarin de drieheid en het onderscheid van de Drie Personen ligt.

Ook Dunham (2008:41-44) schrijft in zijn boek: *'The Trinity and Creation in Augustine, an Ecological Analysis'* dat het onterecht is dat Augustinus van modalisme beschuldigd wordt. Hij haalt daarvoor de volgende tekst van Augustinus aan: *'Since therefore the Father alone or the Son alone or the Holy Spirit alone is as great as Father and Son and Holy Spirit together, in no way can they be called triple, or three by multiplication (De Trinitate 6.9)'*. Volgens Dunham bedoelt Augustinus, als hij over 'God' schrijft, de Drie-eenheid in plaats van de Vader. God zou de Triniteit in zijn wezen zijn. Maar daaruit wordt niet duidelijk hoe de Drie zich tot de Een verhoudt en andersom. Daarom lijkt het spreken over 'God' vooral de eenheid in plaats van de drieheid te bevestigen. Dunham vindt ook een argument tegen de beschuldiging van modalisme in de monarch van de Vader. Daaruit blijkt volgens hem dat Augustinus niet zozeer de eenheid in de substantie legt maar in een enkele Persoon. Dit argument gebruikt Meesters (2006:129-131), die onderzoek deed naar de triniteitsleer bij de Cappadocische vaders en Augustinus, tegen de beschuldigingen van modalisme. Hij stelt dat Augustinus prioriteit bij de Vader heeft, want hij grondt de eenheid in de ene Persoon van de Vader als de eeuwige bron van de Zoon en Heilige Geest. De Zoon heeft het bestaan van de Vader. Andersom geldt dit niet, maar dit maakt hem niet minder God. Hieruit zou blijken dat er bij Augustinus wel degelijk aandacht is voor de Drie.

Ondanks bovenstaande argumenten tegen de beschuldigingen van het modalisme bij Augustinus is het duidelijk dat er bij hem meer aandacht is voor de eenheid dan voor de drieheid. Althans, Augustinus vindt het moeilijk om duidelijk te maken waarin het onderscheid van de Drie ligt, behalve dat het onderscheid van Vader, Zoon en Heilige Geest ligt in hun onderlinge relaties. Daarom kan terecht gesproken worden van een overmatige aandacht voor de *Deo uno* bij Augustinus (Baars 2004:498). Dit

betekent niet dat er niet meer gesproken kan worden van een drie-eenheidsleer. Ook Augustinus visie op de Heilige Geest laat dit spanningsveld zien.

Heilige Geest

Het is belangrijk om naar de rol van de Heilige Geest te kijken in de theologie van Augustinus omdat zij helpt om te begrijpen hoe hij relationaliteit ziet, en de verhouding tussen de Een en Drie positioneert. De Heilige Geest is volgens Augustinus (V,12) een zekere onuitsprekelijke gemeenschap van de Vader en van de Zoon. Alleen de relatieve aanduidingen zeggen iets over hun afzonderlijkheid. Dat geldt nog minder voor de Heilige Geest. De Heilige Geest wordt door Augustinus 'gave van hen beiden' genoemd.

Elders hebben wij gezegd dat men binnen de Triniteit die dingen in kenmerkende zin zegt die duidelijk onderscheiden tot de afzonderlijke personen behoren en gezegd worden in relatie tot elkaar, zoals Vader en Zoon en hun beider Gave de heilige Geest (De Trinitate VIII 1).⁶⁶

Ook noemt Augustinus de Heilige Geest (V,11,12) de 'band der liefde tussen de Vader en Zoon'. De relatie en eenheid worden op deze manier beide naar voren gebracht. Die relatie en eenheid van de Triniteit grondt hij dus in de Heilige Geest. Niet als een aparte substantie, maar als de band die Vader en Zoon met elkaar verbindt. Niet voor niets valt de Heilige Geest voor hem samen met het woord 'liefde'. Dat kan ervoor zorgen dat de liefde met de goddelijke substantie samenvalt. Daardoor wordt volgens Meesters (2006:138) het eigene van de Heilige Geest moeilijk naar voren gebracht. Dit kan leiden tot een onderschatting van het werk van de Heilige Geest. Al wilde Augustinus subordinatie uit de weg gaan, door zijn visie op de Heilige Geest maakt hij dit moeilijk. Doordat de Heilige Geest enkel de functie van een band heeft, hoe wezenlijk ook, kan de aandacht voor het eigene van de Heilige Geest zelf, ten opzichte van de Vader en de Zoon, naar de achtergrond verdwijnen. De vraag naar de subordinatie van de Heilige Geest komt in 2.4 verder aan de orde. Tot nu toe blijkt dat Augustinus liefde in verbinding brengt met de eenheid en dat de Heilige Geest hierin een centrale rol speelt. Wat zegt dit over zijn visie op relationaliteit?

⁶⁶ *'Diximus alibi ea dici proprie in illa trinitate distincte ad singulas personas pertinentia quae relatiue dicuntur ad inuicem sicut pater et filius et utriusque donum spiritus sanctus'.*

Relationaliteit

Augustinus worstelde met de vraag hoe de ene God tegelijk drie Personen kan zijn zonder dat die de eenheid in gevaar zou brengen. De oplossing vond hij in de namen, Vader, Zoon en Heilige Geest (Meesters 2006:133). In de onderlinge relaties ligt volgens hem het onderscheid tussen Vader, Zoon en Heilige Geest. Deze namen zijn relationele bepalingen die op elkaar betrekking hebben, anders zouden het verschillende substanties zijn, en dus niet één God kunnen zijn. Dit laatste wil Augustinus nadrukkelijk voorkomen. Het lijkt in eerste instantie of relationaliteit door hem in het leven wordt geroepen wanneer hij de drieheid aanspreekt. Toch doet Augustinus dit om de eenheid te verdedigen, anders zou je met drie substanties te maken hebben.

Om te begrijpen wat Augustinus met relationaliteit bedoelt is het van belang om te kijken naar de tien categorieën van de filosoof Aristoteles.⁶⁷ Deze categorieën zijn onderverdeeld in twee hoofdcategorieën: die van het wezen of substantie, en die van het accident. Relatie valt volgens Aristoteles onder accident. Augustinus meende dat er in God niets accidenteel kan zijn, en daarom moet relatie deel van Gods wezen zijn. Daardoor lijkt relatie deel van Gods wezen. Toch meent Augustinus dat niet alles op een substantiële wijze gezegd kan worden (De Trinitate V. 5). Daarom benadrukt hij het onderscheid tussen de relaties en het wezen van God.

*Maar wat men binnen dezelfde Triniteit in strikte zin afzonderlijk zegt, zegt men niet in relatie tot de persoon zelf, maar tot elkaar of tot de schepping. Men zegt het dus duidelijk relationeel, en niet substantieel (De Trinitate V. 11).*⁶⁸

Relatie wordt in referentie met de ander gezegd (De Trinitate V 5.6, 8.9) om zo te voorkomen dat er verwezen wordt naar één enkele substantie waaruit elk van de Drie personen dan zou bestaan. De drie Personen zijn geen aparte substanties. Dit hoeft niet te betekenen dat de Drie geen deel heeft aan de Ene substantie. Het betekent wel dat, met betrekking tot zichzelf, God substantie is en met betrekking tot

⁶⁷ Aristoteles was een filosoof die leefde van 384 – 322 voor Christus en de gehele werkelijkheid wilde begrijpen door deze in tien categorieën te verdelen. Augustinus is ook beïnvloed door Neo Platonische gedachten. Zie daarvoor Ayres, L. 2010. *Augustine and the Trinity*, (New York:Cambridge University Press).

⁶⁸ *'Quod autem proprie singula in eadem trinitate dicuntur nullo modo ad se ipsa sed ad inuicem aut ad creaturam dicuntur, et ideo relatiue non substantialiter ea dici manifestum est'.*

de ander relatie (De Trinitate V 9.8). Daardoor lijkt de drieheid niet volledig gegrond in de eenheid. Dit roept ook de vraag op waarom aan de Een niet als relationeel kan worden gedacht. Volgens Augustinus zijn relaties in God wezenlijk, want er is geen verschil in substantie. Deze relaties zijn oorsprong relaties (Meesters 2006:129). De relaties zijn ingesloten in hun wezen en worden niet geconstitueerd door de relaties tussen drie *hypostases*. Er zou onderscheid gemaakt kunnen worden tussen de relaties die wel gegrond zijn in het wezen, maar niet het wezen zelf zijn. Dit betekent dat zij niet af doen en niet raken aan het ene wezen van God. Zij zijn niet wezenlijk op de manier waarop de Een één substantie is. Van den Brink (2003:227) stelt dat Augustinus weliswaar de drieheid in termen van relaties en relationaliteit denkt, maar het wezen van God, zijn eenheid, daarin niet bestaat. Het lukt Augustinus blijkbaar niet om substantie met relationaliteit te verbinden, omdat substantie een helder afgebakende eenheid is en relationaliteit volgens hem niet. Andersom lijkt hij relationaliteit wel te willen gronden in substantie. Dit roept volgens Meesters (2006:134) de vraag op hoe reëel de drie Personen binnen de goddelijke substantie zijn. Dit betekent echter niet dat relatie niets met eenheid of substantie te maken heeft. Dit is duidelijk te zien in zijn verbinding van eenheid met relatie zoals Dunham dit verwoordt:

The unity of God does not prevail in the development of Augustine's doctrine of the Trinity as a desire to make oneness more basic to God than threeness, but serves to ground his reflections on how to understand the divine nature (substance) and three persons. In other words, there is a theme in Augustine's trinitarian theology that resembles modern concerns about interrelationality. The unity of the persons in the divine substance is the very unity of love they are. Their threeness is inseparable from their substance, and their substance is love. This trinitarian understanding of substance is derived from God's loving action of redemption through his Son and Holy Spirit in the divine economy (Dunham 2008:55).

Volgens Dunham bestaat substantie bij Augustinus uit liefde. Dat heeft alles te maken met relationaliteit. Iets van die interrelationaliteit benoemt ook Arie Baars, die ingaat op de triniteitsleer bij Augustinus, omdat hij deze wil vergelijken met die van Calvijn. Volgens Baars (2004:505) krijgt bij Augustinus het relatiebegrip een substantieel en een relationeel moment. Toch vindt ook Baars de wijze waarop beide momenten zich tot elkaar verhouden niet helemaal duidelijk en omstreden. LaCugna (1991:85) merkt dit ook op en meent dat relatie bij Augustinus ergens *tussen*

substantie en accident in ligt. Of het nu, en-en is, of een tussenbegrip, het is nog steeds geen zelfstandig begrip (Meesters 2006:142). Het blijft afhankelijk van de onderscheiding in substantie en accident. Augustinus vindt het vooral lastig om relatie te gebruiken zonder dat dit verandering betekent want God is volgens hem betrouwbaar en daar past verandering niet bij. Daarom probeert hij haar ook een substantieel element te geven. Dit maakt dat zij niet enkel betrekking heeft op de Drie, maar ook op de Een. Echter, omdat Augustinus substantie wel wezenlijker blijft vinden dan relatie ligt de conclusie van Zizioulas voor de hand:

There is a ontological priority of substance over against personal relations in God in Augustine's trinitarian theology (Zizioulas 2006:33).

Toch kunnen substantie en relatie niet zondermeer tegenover elkaar worden gesteld omdat substantie ook deel uitmaakt van relatie. Augustinus probeert juist met behulp van het relatiebegrip de substantiële eenheid van God en de drieheid van Vader, Zoon en Heilige Geest tegelijk overeind te houden. Volgens Meesters (2006:143) is die greep niet geslaagd. Toch doet die conclusie te kort. Augustinus worstelt met de verhouding en zit vast in filosofische schema's, maar geeft wel een eerste aanzet om met het relatiebegrip naar beide, Een en Drie te verwijzen. Relationaliteit is ook datgene wat drieheid en eenheid verbindt en de eenheid kan niet zonder het relatiebegrip. Dit is te zien bij zijn gebruik van het woord 'liefde'.

Liefde

Uit de bespreking over de rol van de Heilige Geest bleek al dat de eenheid van God bij Augustinus verbonden wordt met de liefde. Liefde is een belangrijk begrip voor Augustinus en daarom beschrijft hij de relatie van de Triniteit in termen van liefde, de Vader is de liefhebber, de Zoon is de geliefde en de Heilige Geest is de liefde tussen hen (De Trinitate V.11.12). Augustinus komt tot de conclusie dat Vader, Zoon en Heilige Geest afzonderlijk liefde kunnen worden genoemd maar tegelijk zijn zij allen één liefde (De Trinitate XV. 28). Volgens Meesters (2006:139) maakt dat liefde niet langer een relationele term maar een essentiële eigenschap van de goddelijke substantie. Maar dit hangt af van de definitie van relatie. Als liefde verbonden wordt met substantie is er dan geen sprake meer van relatie? En wat te denken van liefde tot het zelf? Liefde geeft bij Augustinus de verhouding tussen de eenheid en drieheid aan. Als liefde ook de ene God is, betekent dit nog niet dat zij enkel bij substantie hoort. Echte liefde zou juist in een volmaakte eenheid zichtbaar moeten zijn. Daarin

staat niet de Een of de Drie voorop maar zijn zij beide even fundamenteel. Dit blijkt ook uit de worsteling van Augustinus met het begrip '*persona*'.

Persona

Zoals genoemd weet Augustinus niet goed om te gaan met de drie 'Personen' (De Triniteit V 9). Dit komt omdat hij moeite had met de inhoud van deze term uit de traditie, waar die vooral wees op een zelfstandig begrip, het individu. De oorzaak van die onduidelijkheid ligt in het feit dat Augustinus Vader, Zoon en Heilige Geest als relationele bepalingen opvat, terwijl *persona* voor hem een absolute term is (VII 6-11). Augustinus meende dat *uno ouisa tria hypostasis* betekende dat er drie goden zijn. Hij kon niet goed onderscheid maken tussen *ousia* en *hypostasis*. Hij vertaalt *hypostasis* als *persona* maar denkt daarbij aan substantie. Daarom wilde Augustinus dit begrip liever niet gebruiken (V 8.10). Hij herijkt het persoonsbegrip zoals dat hem vanuit de traditie is aangereikt en legt het uit in de zin van de binnen trinitarische relaties tussen de Vader, Zoon en de Heilige Geest (Baars 2004:504).⁶⁹ Augustinus wilde graag een relationeel verstaan van de term *Persoon* zien (Volf 2003:6). Ook LaCugna ziet dit relationele terug bij Augustinus verstaan van persoon⁷⁰:

In Augustine's theology, person is not without its relational aspects: God the Father is Father only in relation to the Son; Son is Son only in relation to the Father; the Spirit is person only in relation to Father and Son (LaCugna 1991:247).

Met andere woorden, Augustinus wil de term *Persoon* meer relationeel inkleuren want anders raakt deze een zelfstandigheid. In het begrip *Persoon* zijn relatie en substantie gesynthetiseerd. Dat maakt het een cruciaal begrip. Maar er zijn nog een aantal vraagtekens te zetten bij het gebruik van de term *Persoon* door Augustinus. Want de Vader wordt *Persoon* genoemd met betrekking tot zichzelf en niet door de Zoon (Meesters 2006:135). Daaruit zou volgens Meesters blijken dat hij de term *Persoon* niet opvat als relationele term. *Persoon* was volgens Augustinus eerder van

⁶⁹ Het westen is wel de term 'persoon' blijven gebruiken, maar het kreeg steeds meer de betekenis van een individu met één wil waarin zelfstandigheid en rationaliteit centraal staan. Het werd dus steeds meer een zelfstandig begrip. Dat maakte de term minder bruikbaar voor de triniteitsleer. Later in dit hoofdstuk ga ik dieper in op de discussie rondom het persoonsbegrip.

⁷⁰ LaCugna is stellig over Augustinus: in de manier waarop substantie voorop staat is voor haar de Triniteit bij Augustinus een mentaal proces in het intellect van één enkel individu (LaCugna 1991:93-104 en Coppedge 2007:105).

toepassing op de drie-enige God zelf, dan op de drie zelfstandigheden van Vader, Zoon en Heilige Geest (Jonker 1981:20). Het gaat dan om de eenheid. Dit hoeft elkaar echter niet uit te sluiten. Bij Augustinus lijkt het erop of de Personen aspecten van het ene wezen zijn, als de kleuren in het prisma van het ene licht (Van de Beek 1987:298). Dit omdat, volgens Augustinus, alle werken van God naar buiten toe onverdeelbaar zijn (*opera Dei ad extra sunt indivisia*). *Persona* drukt dan uit wat zij gemeenschappelijk hebben (VII 8). Hieruit blijkt weer eens hoe wezenlijk de eenheid voor Augustinus is maar ook hoe zij niet enkel bepaald wordt door substantie. Daaruit valt op te merken dat het relationele heel goed met de eenheid in verband kan worden gebracht, want dit is juist wat de godheid één maakt.

Balans

In bovenstaande heb ik het functioneren van de notie relationaliteit in de triniteitsleer van Augustinus besproken. Het blijkt dat hij het relationele vooral vanuit de eenheid vorm gaf. Dit was tegelijk ook zijn doel. Wel komt het relationele pas ter sprake als het gaat om de Drie. Zij is dus belangrijk voor zowel de Een als voor de Drie. Toch is het niet eenvoudig om het relationele bij Augustinus te definiëren omdat de verhouding met en tot het substantiële niet geheel duidelijk wordt. Dit bleek ook bij de bespreking van de begrippen 'liefde' en 'Persoon'. Na de Cappadociërs aan de orde te hebben gesteld zal ik nog dieper ingaan op het persoonsbegrip omdat zij vandaag de dag veel aandacht krijgt en van belang is voor de verhouding tussen theologie en antropologie. De beschuldigingen van modalisme konden worden weerlegd maar dat betekent niet dat het duidelijk is hoe de drie Personen zich tot het ene wezen verhouden en waarin hun eigenheid ligt. Toch is er wel degelijk sprake van een Drie-eenheidleer en helpt het relationele dit te benadrukken. Met enkel substantie lukt dit niet. Desondanks blijft de verhouding tussen substantie en relatie een lastige kwestie bij Augustinus.

2.2.2 Cappadociërs

In het oosten was het Gregorius van Nazianze (329/30- ca. 390), één van de drie Cappadocische vaders die het woord *relationaliteit* met betrekking tot de Triniteit als eerste gebruikte. De andere twee Cappadocische vaders waren Basilius van Caesarea (330-379) en Gregorius van Nyssa (331/40-394). Alle drie bezaten zij een bisschopszetel in Cappadocië. Zij hebben geen gezamenlijk geschrift over de Triniteit geschreven, dus als zodanig bestaat *het* trinitarisch godsconcept van de

Cappadociërs niet. Daarbij komt dat al hun geschriften zijn ontstaan in polemieken met tegenstanders of als antwoord op vragen van anderen (Meesters 2006:27). Het is wel belangrijk om hun denken over de Triniteit te bespreken omdat in de huidige opleving van een relationeel verstaan van de triniteitsleer wordt teruggegrepen op de Cappadocische kerkvaders. Ik zal daarvoor met name het onderzoek van Meesters gebruiken.

Deo trino

Velen zijn van mening dat in de oosterse patristieke theologie meer aandacht was voor de Drie dan de Een (LeRon Shults 2005:134, Van den Brink 2003:222, Horrell 2004:2, Kärkkäinen 2004:76). In de meeste gevallen wordt dan vergeleken met auteurs in het westen. Die vergelijking maakt niet dat er per definitie een overdreven aandacht is voor de drieheid, ten koste van de eenheid. Ook moet onderscheid worden gemaakt tussen de drie Cappadociërs onderling. Meesters (2006:66,71) vindt Gregorius van Nazianzes godsconcept een uitzondering en beschouwt deze eerder als trinitarisch monotheïstisch omdat hij namelijk nooit van drie *hypostasen* spreekt. Volgens Coakley (1999:125), die ingaat op het relationele verstaan van de Triniteit, begint ook Gregorius van Nyssa niet met de Drie om zo bij de Een uit te komen. Haar eerste argument daarvoor is de overdreven concentratie op zijn *Ad Ablabium*⁷¹ en het missen van een ongenueanceerde lezing van die teksten. Maar daarnaast is er ook een inhoudelijke reden. Coakley (1991:131) meent dat de prioriteit van de Vader wijst op een begin met Een Persoon. Ook in zijn geschriften tegen Eunomius⁷², gaat het volgens haar om de eenheid. Toch is het naar mijn idee te snel geredeneerd dat de eenheid voorop staat omdat de Vader de oorsprong is. Dat de Cappadociërs de eenheid in de Vader zochten kan ook wijzen op de drieheid in plaats van de eenheid, omdat zij dit in één Persoon (als zijnde één van de drie) zoeken en niet in hun gezamenlijke wezen. Omdat Coakley van mening is dat sommigen de eenheid tegen de drieheid uitspelen probeert zij de gedachte van een overdreven aandacht voor de Drie te weerleggen, anders kunnen de Cappadociërs worden beschuldigd van tritheïsme en dat wil zij voorkomen. Om die reden hoeft

⁷¹ Zie voor meer over *Ad Ablabium* en Gregorius van Nyssa: Maspero, G 2007. *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Leiden: Brill en Ayres, L. 2004. *Nicaea and its legacy, an approach to fourth-century Trinitarian Theology*, New York: Oxford University Press, en Ludlow, M. 2007. *Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern*. Oxford University Press.

⁷² Volgens LaCugna (1991:55) was hij een neo-Ariaan die geloofde in de subordinatie van de Zoon aan de Vader. God was voor hem een uniek en enkel wezen. Hij ging daarin verder dan Arius. Hij meende dat God a-relationeel was en dat je Gods wezen volledig kon kennen.

men naar mijn idee niet aan te tonen dat de Een voorop staat. Aandacht voor de Drie wijst niet per definitie op tritheïsme. Dit kun je vooral zien bij Basilius.

Basilius heeft van de Cappadociërs de meeste aandacht voor de Drie.⁷³ Hij ziet het onderscheid tussen Vader, Zoon en Heilige Geest in twee dingen. Allereerst in hun plaats binnen de orde van de godheid en ten tweede in de specifieke kenmerken die worden toegekend aan de afzonderlijke *hypostasen* (Meesters 2006:49). Basilius situeert hun verschil niet zozeer in de Personen maar veeleer in de wijze waarop hun *hypostasen* bestaan. Het kenmerk van de Persoon van de Vader is Vaderschap, die van de Zoon is Zoonschap, en die van Heilige Geest is heiliging. Hun verschil ligt voornamelijk in orde. Dit is bij Augustinus niet te zien. Daarom kan de conclusie worden getrokken dat voornamelijk bij Basilius, in vergelijking met Augustinus, meer aandacht is voor de drieheid, al doet dit niet af aan de aandacht voor de eenheid. Neemt dit de beschuldiging van tritheïsme weg?

Tritheïsme en relationaliteit

Het gevaar bij de Cappadociërs zou, in tegenstelling tot die van monotheïsme of modalisme bij Augustinus, die van tritheïsme zijn. Het is de vraag of hun aandacht voor de Drie dit gevaar insluit. Coakley en Meesters wezen er al op dat de vaders zich niet enkel op de drieheid richten. Toch zouden de analogieën een probleem vormen en richting tritheïsme neigen, met name de vergelijking met drie individuen en de menselijke soort.⁷⁴ Ook deze beschuldiging weerlegt Meesters (2006:108) door te laten zien dat de analogieën die de Cappadociërs gebruiken uitgaan van een eenheid die uit duidelijk te onderscheiden delen bestaat.⁷⁵ De analogieën houden wel degelijk rekening met de eenheid.

Van den Brink (2003:238) gaat een stap verder door te zeggen dat, anders dan vaak gedacht, het accentueren van de triniteitsleer (c.q. van de trinitarische onderscheidingen in God) geen afzwakking van het monotheïsme betekent, maar

⁷³ Het trinitarisch godsconcept van Gregorius van Nyssa sluit, in vergelijking met dat van Gregorius van Nazianze, nauwer aan bij dat van zijn broer Basilius van Caesarea (Meesters 2006:72).

⁷⁴ Dit kan ook betekenen dat de analogieën niet goed genoeg zijn en dat hoeft niet veel te zeggen over hun verstaan van God.

⁷⁵ Bijvoorbeeld de metafoor van goud, waarvan munten worden geslagen. Ondanks het feit dat er veel munten zijn, kan niet gezegd worden dat er evenzoveel naturen van goud zijn. De natuur van goud is één en om die reden spreken we over goud in de singularis (Meesters 2006:73). Volgens Meesters kan dit wel de verdenking van een modalistisch godsconcept op zich laden.

veeleer een radicalisering ervan. Het gaat om een onvermengde eenheid. Hier komt relationaliteit om de hoek kijken. De drie *hypostasen* hield alle verband met de eenheid omdat de Cappadociërs dit relationeel verstonden. Meesters (2006:73) haalt Gregorius van Nyssa aan waarin hij niet aan mensen denkt als individu, maar: 'We behoren over een mens te spreken als over meer mensen'. De drie *hypostasen* kunnen niet los gedacht worden maar enkel in verbondenheid. Dit betekent dat er geen sprake kan zijn van tritheïsme. Juist met de 'onvermengde eenheid' houdt het Cappadocische godsconcept het midden tussen modalisme en tritheïsme. Het modalisme had ten tijde van de Cappadociërs de gedaante van het sabellianisme, terwijl het tritheïsme in de gestalte van het arianisme en het eunomianisme voorkwam (Meesters 2006:106). Zij strijden op twee fronten tegelijk. Maar betekent dit dat de Drie primair zijn? Wisse (2006:313) meent van niet en ziet de eenheid van God bij de Cappadociërs vanuit de volkomenheid van de relatie tussen de goddelijke Personen. Volgens Van de Beek (1987:297) wordt de eenheid door de Cappadociërs verondersteld. De volkomenheid van de relatie is meer fundamenteel dan Wisse zegt. De eenheid van het goddelijk wezen wordt gegarandeerd door de ene volmaakte relatie die de drie Personen met elkaar hebben. Daarin lijkt de Drie voorop te staan maar dit is niet juist. De Drie, noch de Een is wezenlijker, zoals Gregorius zelf verwoordt:

Ik kan niet denken over de eenheid of ik word onmiddellijk omringd door de glans van de Drie en ik kan ook de Drie niet onderscheiden of ik word meteen teruggebracht tot de eenheid (Gregorius van Nazianze, Or. 40,41; SC 358, 294v geciteerd in Baars 2004:469).

Beide, Gregorius van Nyssa en Basilius benadrukken de eenheid, welke ligt in de gemeenschappelijke natuur en werkzaamheid (Meesters 2006:75). Als men in het oosten de Personen meer kan onderscheiden betekent dat niet dat er een abstract godsbegrip ontstaat (Van de Beek 1987:282). Dit komt omdat de Personen toch al meer samenvloeien en daarom kan zonder risico gesproken worden over hun onderscheid. In het oosten zijn er geen duidelijke grenzen, daarom accentueren de Cappadociërs het onderscheid. Voor het westen lijkt dit op tritheïsme maar dat is niet het geval. Het oosten worstelt meer met de eenheid dan het lijkt, want als men het onderscheid met de aarde niet meer ernstig opneemt, zak je weg in de gnostiek (Van

de Beek 1987:297).⁷⁶ Hieruit blijkt dat het relationele iets van de eenheid en drieheid is, en een cruciale rol speelt in het verstaan van het dogma van de Triniteit. Toch wordt dit vaak enkel gekoppeld aan de drieheid. Dit blijkt uit het citaat van Grenz die relationaliteit verbindt met de Drie.

Perhaps the most crucial challenge that plague theologians who advocate a shift to a relational model of the Trinity is that of preventing themselves from slipping into a insipid tritheism (Grenz 2004:132).

Hier is het nodig om onderscheid te maken tussen relationeel en sociaal. Bij het sociale ligt de eenheid enkel in de onderlinge relatie, zij wordt niet verondersteld. De Drie is fundamenteleler en zij wordt gezien als drie verschillende centra van handelingen en willen. Dit gaat een stap verder dan een relationeel verstaan. Relationaliteit wordt in het sociale model ingevuld als datgene wat de Drie tot Een maakt. Dan is de kans op tritheïsme groot (Brown 1989:48). Dat dit verwarring veroorzaakt is te zien bij Van den Brink (2003:224).⁷⁷ Hij meent dat het relationele (lees sociale) en tritheïsme hetzelfde zijn. Ironisch is dat hij daarmee juist het argument tegen het tritheïsme weggooit, namelijk relationaliteit. Hij noemt twee redenen waarom de Cappadocische theologie niet neigt naar een sociaal en dus tritheïstisch verstaan. Ten eerste stelt hij dat de sociale analogieën te weinig prominent zijn en ten tweede ontlenen zij hun identiteit niet aan bepaalde individuele eigenschappen, maar aan hun onderlinge *relaties*. Opvallend genoeg gebruikt hij het begrip 'relatie', zoals ik cursief heb aangeduid, om de Cappadociërs tegen het verwijt van een sociaal verstaan te verdedigen. Van den Brink heeft het relationele nodig om zich tegen het sociale te verdedigen. Door het relationele komen Van den Brink, en ook Meesters (2006:156), tot de conclusie dat de Cappadociërs geen sociale triniteitsleer bepleiten. Daarvoor gebruiken zij het woord 'relatie'. Hieruit blijkt dat sociaal betrekking heeft op individuen die samen een gemeenschap vormen.

⁷⁶ Van de Beek (1987:297) zegt hierover het volgende: *'De eenheid ligt voor de Cappadociërs in de natuur. Als de natuur het gemeenschappelijke is kan men dat gemeenschappelijke vinden door van alle individuen de eigenheid af te trekken. Die is slechts accidenteel. De natuur is het gemeenschappelijke dat overblijft na het aftrekken van alle accidentia. Uiteraard is deze natuur een abstractie. In het oosten ontdekt men echter de natuur niet door af te trekken, maar door op te tellen en zelfs meer dan dat: door te schouwen naar het wezen waarvan alle individuele hypostasen beginnen om zo te ontdekken wat de natuur is, die niet los van de hypostasen te abstraheren is, maar die de in de hypostasen zichtbaar wordende structuur van het wezen is. Daarom is het ook te begrijpen dat de Cappadociërs ondanks hun nadruk op de eigenheid van de personen zoveel moeite hebben om het eigene van de drie aan te geven.'*

⁷⁷ Ook Coakley (1999) gebruikt het relationele om de Cappadociërs te verdedigen tegen een sociaal verstaan.

Relationeel heeft betrekking op de relatie die er altijd is, het is deel van het wezen. De Cappadociërs lukte het beter dan Augustinus om dit begrip een goede plek te geven in de triniteitsleer. Maar relationaliteit waarborgt in beide gevallen de eenheid en drieheid van de Triniteit. Daarom kan de conclusie worden getrokken dat de Cappadociërs moeilijk beschuldigd kunnen worden van tritheïsme, omdat zij met relationaliteit ook de nadruk op de eenheid leggen en die verbinden met de Drie. Van de Beek haalt Gregorius van Nazianza aan om te laten zien hoe fundamenteel het begrip relatie is.

Naar buiten toe treedt de hele godheid naar voren. En naar binnen toe kan men niet verder spreken dan dat God in zijn eigen natuur relationeel is: men komt niet verder dan de grondbegrippen van de relatie: Vaderschap voor de Vader, zoonchap voor de Zoon en uitgaan voor de Geest. Het eigene van de Vader is ongeboren-zijn. Het eigene van de Zoon is het geboren-zijn en voor de Geest de zending (Gregorius van Nazianza, Oratio 25 geciteerd in Van de Beek 1987:298).

Volgens Van den Brink (2003:222) is dit de geniale greep van de Cappadociërs geweest, dat zij het wezen van God niet langer zochten achter de drie afzonderlijke Personen (zodat er altijd een autarke, ongerelateerde substantie op de achtergrond blijft staan), maar precies in de onderlinge *relaties* tussen de drie Personen. Het wezen ligt in de relatie van de Drie, niet in de aparte substanties van de Drie of in de eenheid. Om te begrijpen wat zij precies onder wezen verstonden zijn de begrippen *hypostasis* en *ousia* belangrijk. Daarom zal ik deze nu bespreken.

Hypostasis en ousia

De Cappadociërs maken onderscheid tussen *ousia* en *hypostasis*. In het Grieks betekenen beide woorden *wezen*, maar er is een klein nuance verschil. *Ousia* legt de nadruk op datgene wat wezenlijk is voor de natuur van iemand en wat gemeenschappelijk is. Het woord *hypostasis* had de nuance van de concrete verschijning waarin het wezen tot uitdrukking komt (Van de Beek 1987:295). Deze laatste term is één van de lastigste begrippen uit die tijd. De term kon namelijk zowel betrekking hebben op de goddelijke eenheid als ook op het afzonderlijke bestaan van Vader, Zoon en Heilige Geest (Meesters 2006:101). Voor *ousia* was het gebruik wel duidelijk, maar voor *hypostasis* niet. Een godsconcept waarin Vader, Zoon en Heilige Geest in één *hypostasis* bestaan, zou het verwijt van sabellianisme kunnen

oproepen, terwijl een godsconcept waarin Vader, Zoon en Heilige Geest elk een *hypostasis* zijn, de mogelijkheid van drie *ousia* in de Triniteit zou toelaten en daarmee subordinatie binnen de godheid (Meesters 2006:119). *Hypostasis* werd de term die het onderscheiden bestaan van Vader, Zoon en Geest aanduidt, terwijl *ousia* voor hun gemeenschappelijke wezen was gereserveerd. *Hypostasis* is in de Cappadocische triniteitsleer de aanduiding voor het binnen de godheid onderscheiden bestaan van Vader, Zoon of Heilige Geest als Persoon, zonder dat elke Persoon een substantie of een accident van één substantie is (Meesters 2006:121). Dit maakt duidelijk dat het relationele, zoals dat naar voren komt, niet betrekking heeft op een individu maar op de eenheid van de Drie. Die eenheid kan niet zonder de Drie en andersom. De ontologie van relatie bij de Cappadociërs geldt als de wijze (*mode*) van God zijn. *Hypostasis* was de manier of modaliteit in welke de *ousia* bestaat voor de Cappadociërs (LaCugna 1991:244). Geen substantie bestaat uit zichzelf, zonder referentie naar de ander (LaCugna 1991:246). Op die manier wordt de verhouding tussen de Een en de Drie gewaarborgd.

Hoe lastig het is onderscheid te maken tussen de Een en Drie blijkt dus wel uit de woorden *hypostasis* en *ousia*. Maar de woorden geven goed aan dat het onderscheid ook niet teveel kan worden gemaakt, want de twee hangen nauw met elkaar samen. Dit heeft ook te maken met de prioriteit van de Vader.

Volgens LaCugna (1991:247-249) vond de Griekse theologie de goddelijke natuur in een specifieke *hypostasis*, de Vader. Het is de Vader, welke de eenheid is van Zoon en Heilige Geest. De Heilige Geest en de Zoon zijn de twee handen van de Vader (Ireanus). Hiermee trachten de Cappadociërs de eenheid van God ook ontologisch te verantwoorden. Hierop is echter veel commentaar gekomen. Er zou namelijk sprake zijn van subordinatie van Zoon en Heilige Geest omdat de Vader prioriteit heeft (Van den Brink 2003:224). Dit punt zal ik verder bespreken bij het thema subordinatie in 2.4. Voor nu geeft dit aan dat de Cappadociërs de eenheid in één Persoon gronden, namelijk in die van de Vader. Dit betekent niet dat de Heilige Geest minder aandacht kreeg. Het oosten geeft de Heilige Geest een volwaardige plaats binnen de godheid (Smail 2005:94, Meesters 2006:179). De Heilige Geest komt, in tegenstelling tot het westers denken, alleen voort uit de Vader en niet uit de Zoon. Hierover gaat ook het bekende conflict tussen Oost en West, *filioque* genaamd.⁷⁸ De Heilige Geest komt bij

⁷⁸ Een belangrijk woord in de ontwikkelingen van de triniteitsleer is *filioque*. Letterlijk betekent dit *en van de Zoon*. In 1054 vond het schisma tussen de westerse en oosterse kerk plaats omdat het oosten dit laatste niet wilde accepteren. Vandaag de dag wordt er opnieuw

de Cappadociërs enkel uit de Vader omdat zij de nadruk willen leggen op het Persoon zijn van de Heilige Geest, anders zou het op subordinatie duiden (Jonker 1981:22). Voor het westen was het noodzakelijk om de eenheid te benadrukken en zij wilden de Geest niet losmaken van Christus. Het oosten ziet dit als *hypostasis*, maar daardoor is er geen verbinding tussen Christus en de Heilige Geest. Die is er wel in het westen, maar zoals gezien is er een gevaar van onderwaardering van de Heilige Geest, omdat de Heilige Geest dan enkel de band is tussen de Vader en Zoon. De Geest krijgt dus een duidelijker plek binnen de oosterse theologie dan de westerse. Maar kun je het westen en oosten wel zondermeer met elkaar vergelijken?

2.2.3 Vergelijking West en Oost

Het lijkt of er sprake is van een aantal verschillen in het denken over de Triniteit tussen de oosterse en westerse theologie. Voor beide geldt hetzelfde criterium, de formule die Tertullianus uitdacht: 'Een Wezen en Drie Personen', afgezien van de verschillende interpretaties en alle misverstanden (Van de Beek 1987:277). Maar zijn die misverstanden en verschillende interpretaties met elkaar te vergelijken zodat tegenstellingen zichtbaar worden? (Kärkkäinen 2004:80) Deze vraag is nu aan de orde. Daarna sluit ik af met een aantal conclusies over het gebruik van relationaliteit in beide tradities.

Naast verschillende wereldbeelden en vooronderstellingen spelen taal en de verschillende dwalingen een belangrijke rol.⁷⁹ Daarom kunnen de twee tradities niet zondermeer tegen elkaar worden uitgespeeld. Maar wat verklaart dan inhoudelijk de verschillen? Eén van de verklaringen voor de verschillen tussen het oosten en westen zou in de benadering liggen. Het oosten zou uitgaan van de drie Personen en het westen van de eenheid van de godheid. Colin Gunton denkt niet dat dit het geval is.

The real difference, however, tends not to be in the starting point but in the

nagedacht over het *filioque* en proberen oost en west nader tot elkaar te komen. Van de Beek (1987:293) is voor een belijden waar de Vader van de Zoon en Geest uitgaat en de Zoon ook van beide uitgaat. Dan voorkom je subordinatie en scheiding tussen wezens en economische Triniteit, het gaat meer om een eschatologische eenheid. Zie voor meer hierover Van de Beek 1987:280-294.

⁷⁹ In de vergelijkingen tussen oost en west moeten de taalproblemen in het achterhoofd worden gehouden. Zo beheerste Augustinus de Griekse taal niet goed. Volgens Grenz (2004:9) zijn het linguïstische, culturele en theologische temperamenten welke oost en west scheiden. Woorden hebben een zekere betekenis in een zekere context (Cunningham 1998:1998:3) en kunnen verkeerd worden verstaan of vertaald.

way in which the oneness and threeness of God are weighted in relation to one another, and whether, as often happens in the West, the oneness outweighs the threeness and makes the persons functionally indistinguishable to all intents and purposes (Gunton 2003:43,44).

Gunton wijst erop dat er bij Augustinus voor de Drie minder aandacht was in vergelijking met het Oosten, maar dit betekent niet dat hij geen enkele aandacht heeft voor de Drie. Ook Meesters (2006:144) acht het niet aannemelijk dat er een verschil in benadering is omdat ook bij de Cappadociërs de eenheid voorop staat. Hun eenheid wordt vooral verondersteld. Het accent van de Cappadociërs op de drieheid betekent volgens Van de Beek (1987:297) op geen enkele wijze dat de eenheid van God werd aangetast. De eenheid zit niet in de *hypostasen*, maar in de natuur. Van de Beek haalt daarvoor Basilius aan: *'Want alles wat één in getal genoemd wordt, is niet in wezen één noch enkelvoudig naar zijn natuur, maar God wordt door allen als enkelvoudig en niet samengesteld beleden'*. Dit is volgens Van de Beek in één zin het verschil in beleving tussen Oost en West. Het oosten denkt in termen van primaire eenheid, daarom kunnen ze zelfs *hypostasis* als één natuur aanduiden. Terwijl dit voor het westen op driegodendom wijst.

Want het Westen zoekt de eenheid van het getal. Maar het getal is omgrensde eenheid. Het is de eenheid van de afgrenzing: er is er een. Dus een excluderende eenheid. In het Oosten zoekt men de inclusieve eenheid: zonder omgrenzing. Het oosten zoekt de eenheid van het gemeenschappelijke en dus van natuur (Van de Beek 1987:297).

In het oosten overheersen relaties (Van de Beek 1987:290). Het westen denkt meer in subject en object. Daarom kun je moeilijk de twee tegen elkaar uit spelen maar is wel degelijk een verschil aan te wijzen.

Een andere verklaring die nog niet aan de orde is geweest heeft te maken met de aandacht vanuit Oost en West voor de economische en immanente Triniteit. Ik zal in 2.3 uitgebreid ingaan op de verhouding tussen deze twee, maar voor de vergelijking tussen Oost en West is het belangrijk om dit nu alvast kort te benoemen. Meesters (2006:146) construeert namelijk het verschil tussen beide godsconcepten in de constructie van de immanente eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest. De Cappadociërs funderen de eenheid van Vader, Zoon en Heilige Geest in de Persoon van de Vader. Die constructie maakt volgens Meesters in de godheid een

onderscheid tussen degene die oorzaak is, en degenen die uit deze oorzaak zijn. Daarom is zij pluralistisch van aard. In tegenstelling tot de Cappadociërs kent Augustinus geen verschil in structuur tussen zijn economische en immanente voorstelling van de Triniteit. Hieruit blijkt dat er sprake is van een verschil die te maken heeft met de immanente en economische Triniteit.⁸⁰ Daarom is het van groot belang om deze verhouding in dit hoofdstuk te bespreken. Het relateert voor nu het maken van een gelijkwaardige tegenstelling. Het geeft echter ook aan waar overeenkomsten gevonden kunnen worden.

De meest belangrijke overeenkomst is dat beide proberen om de triniteitsleer te verdedigen en niet het monotheïsme of tritheïsme. Volgens Van de Beek (1987:292) is het gemeenschappelijke tussen Oost en West dat beide de wereld volgens een eenduidig model willen beschrijven. In het oosten is dat het model van het ene vloeiende Zijn - zo is de wereld altijd. Trinitarisch uit zich dat in het eenvoudige 'uit de Vader'. In het westen is er het model van het afgrensbare subject en de manipulerende buitenwereld. Theologisch uit zich dat in de dubbelheid van 'uit de Vader en de Zoon'. Het westen voert eeuwige strijd. Het oosten denkt dat de eenheid er al is en viert eeuwig. Het oosterse model toont de veelheid in de eenheid.

Deze argumenten wijzen erop voorzichtig te zijn met het maken van een tegenstelling tussen de twee. Dit blijkt ook uit de gedachten over relationaliteit.

Deo uno, Deo trino en relationaliteit

Het is gevaarlijk om Oost en West in te delen bij respectievelijk de Drie en Een. Toch denkt bijna ieder trinitarisch theoloog een keuze te moeten maken tussen de Een of Drie (Cunningham 1998:41). In de praktijk wordt dan voor de Drie gekozen, omdat het relationele actueler is en makkelijker uit te leggen lijkt (Coakley 1999:130, Grenz 2001:50).⁸¹ Van der Dussen verwoordt dit als volgt:

Nu het relationele bepalend is geworden voor de godsleer, is het veel aantrekkelijker om in te zetten bij de drie personen in hun onderlinge relatie dan bij het ene goddelijk wezen, zeker als dat wezen in de lijn van Aristoteles

⁸⁰ LaCugna (1991:12) meent dat beide, de Cappadociërs en Augustinus zich meer op de immanente Triniteit richtten dan de economische. Ik zal dit in 2.3 uitgebreid bespreken.

⁸¹ Zo noemt Boff (2000:xvi) direct in de inleiding van zijn boek over de Triniteit dat hij kiest voor de Drie en niet de Een als zijn uitgangspunt.

wordt opgevat als een 'hoogste, in zichzelf bestaande substantie' (Van der Dussen 2004:10,11).

Een terechte vraag is waarom alleen vanuit de Drie kan worden gedacht aan relatie en niet vanuit de Een (Fermer 1999:166). Bij Augustinus was te zien hoe hij met het relatie-begrip de eenheid van de Drie verdedigde, dus het lijkt niet onmogelijk. Belangrijker is het om de Een en Drie in eerste instantie niet tegen elkaar uit te spelen. Juist het relationele staat dit niet toe. Enkel aandacht voor de eenheid van God leidt naar een meer rationeel, substantieel en afstandelijk verstaan van God. Zolang men in een ontologie in termen van substantie blijft steken is het moeilijk de eenheid van God samen met de drieheid te zien (Wisse 2006:313). Toch probeerde Augustinus de term Persoon relationeel in te kleuren, en zoals gezegd was het juist de eenheid van de Drie die het relationele inbracht. Ook enkel aandacht voor de Drie maakt het moeilijk om relationaliteit te begrijpen. Bij de Cappadociërs is duidelijk dat er meer aandacht voor de Drie was maar dit betekende niet dat de Een minder belangrijk was en daarmee tritheïsme het gevolg was. In de renaissance grijpt men terug op de Cappadociërs maar men grondt de eenheid in de volmaakte relatie van de drie Personen.⁸² Dit is niet het geval bij de Cappadociërs. Zij veronderstellen de eenheid. Augustinus en de Cappadociërs concluderen beide dat het onderscheid tussen de drie Personen ligt in hun onderlinge relaties. De Drie speelt een belangrijke rol in de opkomst van relationaliteit en om die reden is het niet verkeerd daar aandacht aan te geven, maar er is voorzichtigheid geboden in de directe koppeling tussen de Drie en relationaliteit, vooral omdat dit kan doorschieten naar tritheïsme (Grenz 2001:6). Belangrijk is dat beide evenveel aandacht krijgen. Het is namelijk onmogelijk om de Een en Drie apart van elkaar te bespreken.

An ontology of God that treats divine substance apart from divine persons is a contradiction in terms (LaCugna 1991:246).

Het denken in termen van relationaliteit helpt om de Een en Drie niet tegen elkaar uit te spelen maar ook om beide niet in elkaar op te laten gaan. Den Bok (1996:11) gaat er ook vanuit dat West en Oost niet tegenover elkaar kunnen worden gezet, in de zin

⁸² Zizioulas (2006:5) spreekt van *otherness*: *'The first thing that emerges from a study of the doctrine of the Trinity is that otherness is constitutive of unity, and not consequent upon it. God is not first one and then three, but simultaneously one and three. Secondly, a study of the Trinity reveals that otherness is absolute. The Father, the Son and the Spirit are absolutely different (diaphora), none of them being subject to confusion with the other two, Thirdly, and most significantly, otherness is not moral or psychological but ontological'*.

dat Augustinus een mentaal en Oosten een sociaal model ontwikkelde. Volgens hem is de Triniteit gebaseerd op mentale kracht *en* Persoon-zijn. Met andere woorden: substantie en relationaliteit.

Miroslav Volf (2003:5) meent dat beide modellen, een sociaal tritheïsme afgezet tegen een psychologisch⁸³ model, inadequaat zijn. Beide zijn advocaten van een sociale Triniteit. Hij is van mening dat Augustinus' verstaan van Persoon-zijn relationeel is. Volf (2003:5) schaart zich dus onder de sociale triniteitsleer, maar dan in een model dat beide, Oost en West past.⁸⁴ Naar mijn mening roept 'sociaal' verkeerde associaties op en moet eerder consequent gesproken worden van relationeel als men een individualistisch verstaan wil voorkomen. Daarom is het van belang te kijken naar de begrippen 'persoon' en '*perichorese*'. Zij kunnen van dienst zijn om de verhouding tussen de Een en Drie beter te begrijpen.

2.2.4 Persoon

Het definiëren van 'Persoon' heeft altijd in het centrum van de belangstelling gestaan (LaCugna 1991:243), mede omdat de definitie ervoor kan zorgen dat de kloof tussen de *Deo uno* en *Deo trino* kan worden weggenomen (Den Bok 1996:49). Voorwaarde is dat er duidelijkheid is over de betekenis van het begrip 'Persoon'. Voor Augustinus bleek het nog niet zo eenvoudig om het begrip 'Persoon' te omschrijven. Dit geldt niet alleen voor hem. Deze antropologische term wordt gebruikt om antwoord te kunnen geven op de vraag wat wordt bedoeld met de Drie van de Triniteit zodat men niet hoeft te antwoorden: 'drie goden' (Den Bok 1996:49). Toch gaat deze term niet alleen over de Drie, hij gaat ook over de Een, zoals Gunton verwoordt:

The reflection of plurality and oneness is expressed with the help of one of the most central concepts, and indeed, one invented by trinitarian theologians, that of person (Gunton 2003:12).

⁸³ Er wordt onderscheid gemaakt tussen psychologische en sociale analogieën. In de *imago Dei* leer zie je beide terug. Analogieën spelen een centrale rol in de godsleer maar ook in de antropologie want relationele, psychische of sociale modellen zijn altijd analogieën, en niet meer dan dat (Placher 2007:131). Zoals gezegd zal ik hier in hoofdstuk drie op ingaan.

⁸⁴ Volf gebruikt het woord 'sociaal' maar definieert dit niet. Hij noemt zijn visie sociaal in de '*weak sense of that term*' (2003:6), omdat hij niet denkt dat de Triniteit in de zelf-openbaring of zelf-communicatie moet worden gegrond maar in de economie. Volf baseert zijn trinitarische theologie op Moltmann en Pannenberg.

Vertaling speelt een grote rol als het gaat om de betekenis van het begrip Persoon.⁸⁵ In het Grieks is *persona* datgene wat je ziet, in het Latijn betekent *persona* verschillende functies en rollen, zoals de verschillende rollen van een acteur, die middels maskers kunnen worden uitgebeeld. Dit is een wezenlijk verschil die de definities in Oost en West hebben bepaald. Augustinus had er moeite mee het begrip in te vullen als substantie want volgens hem was het relationele de oorspronkelijke betekenis. Bij de Cappadociërs is de notie van Persoon ook relationeel, maar de eenheid van de Godheid ligt daarin niet (Ludlow 2007:80). Toch wordt in de hedendaagse renaissance de eenheid gezocht in de gemeenschap van de Drie Personen en niet in één Persoon. Vandaag de dag worden grofweg twee definities gehanteerd. De eerste is 'Persoon als relatie' en de tweede 'Persoon als substantie'. Deze laatste is bekend in de woorden van Boethius:⁸⁶ 'Een Persoon is een individuele substantie met een rationele natuur' (*Naturæ rationalis individua substantia*). De tweede, 'Persoon-in-relatie' is in de huidige renaissance door bijna iedereen geaccepteerd (Peters 1993:37). Sommige theologen, zoals Sallie McFague (1994:26) vinden dat substantie volledig vervangen moet worden door relationaliteit. Daarvoor wordt teruggerepen op Richard van St. Vicor (1173). Dit wordt volgens Den Bok (1996:209,464) niet altijd terecht gedaan, want er zijn bij St. Vicor ook veel substantiële elementen te vinden.⁸⁷ Substantie en relatie kunnen niet zomaar tegenover elkaar worden gesteld met betrekking tot Persoon. De trinitarische aanduiding 'Persoon' kan niet juist omschreven worden als er geen balans gevonden wordt tussen het substantiële en het relationele moment (Baars 2004:691). Den Bok verwoordt dit als volgt:

It may be hard to imagine a person without relations to other personal beings, but it is equally hard to think of a personal being without basic mental

⁸⁵ Niet alleen in het Grieks en Latijn, ook in bijvoorbeeld het Duits en Engels, zie Brown 1989:49-54.

⁸⁶ Boethius was een filosoof en politicus die in Italië leefde van ca. 480-524/5. In het algemeen wordt hij gezien als een belangrijke schakel tussen de antieke heidense filosofie en de christelijke middeleeuwen.

⁸⁷ Gunton (2006:91) dankt Thomas Forsyth Torrance (1913 – 2007) ook voor deze ontdekking: 'For this reason we must qualify Professor Torrance's claim that a relational view of the person is to be found in such theologians as Richard of St Vicor and Calvin, and qualify it in two ways. In the first place, it is rather misleading to say that Richard has a relational view of the person. His definition, when he comes to give it, is not very different from that to be found in more individualistic strands of the western tradition. What appears to have happened is that ways of thinking about God relationally have survived in the West in almost subliminal manner, continuing to find a place in an otherwise inhospitable tradition, and that both strands, the individualistic and the relational, have existed side by side, sometimes in the same thinker. What we find in Richard is an approach to the doctrine of the Trinity that contains possibilities for the development of a relational view of the person'.

faculties. God's being personal may depend on His being a Trinity in some relevant sense, but it certainly depends on having mental powers also (Den Bok 1996:11).

Iemand die zich uitgebreid bezig heeft gehouden met het definiëren van Persoon en daarin geprobeerd heeft een balans te vinden tussen substantie en relationaliteit is Colin Gunton.⁸⁸ De Drie-eenheid bestaat volgens hem uit personen.

The Father, Son and Spirit are persons because they enable each other to be truly what the other is: they neither assert at the expense of, nor lose themselves in the being of, the others (Gunton 2003:16).

Volgens Gunton is het wezen van God een zijn-in-gemeenschap (*being in communion*) en een zijn-in-relatie (*being in relation*). Beide begrippen gebruikt hij zonder een verschil in betekenis te definiëren. Hij wil met beide duidelijk maken dat met Personen geen losse individuen worden bedoeld. Toch is daarmee niet alles gezegd. Zijn Personen enkel relaties? Of staan ze in relaties? Voor Gunton is een Persoon noch individu, noch enkel relatie. Persoon is voor Gunton het eigene van de relatie. Naast relatie is ook anders-zijn (*otherness*) nodig. Relatie en anders-zijn staan naast elkaar (Gunton 2006:201-204). Het één kan niet zonder het ander. Volgens Den Bok (1996:33) maakt Gunton niet precies duidelijk wat hij hiermee bedoelt. Het anders-zijn lijkt bij Gunton voorwaarde en daardoor blijken beide toch nog tegenover elkaar staan. Relatie functioneert dan als eenheid en anders-zijn als drieheid. Maar relatie is niet volledig met de Een te identificeren. De eenheid is in gevaar als zij enkel relationeel is. Dat roept de vraag op of je wel kunt spreken van een 'zijn-in-relaties'. Uit de bespreking van Oost en West kwam naar voren dat relatie de verhouding tussen de eenheid en drieheid waarborgt. Niet als iets wat buiten de Een en Drie is, maar deel is van beide. Gunton lijkt de twee niet uit elkaar te willen trekken maar dit gevaar is er wel omdat de Een bestaat uit de relatie van de Drie.

Net als bij Gunton betekent Persoon-zijn voor Moltmann (1981:172) in-relatie-staan. Het is volgens Moltmann onmogelijk te zeggen dat Persoon een relatie is.⁸⁹ Het is

⁸⁸ Hij laat zich daarbij inspireren door de Schotse filosoof John Macmurray, *Persons in Relation*, London: Faber and Faber, 1961. Ook LaCugna en andere trinitarisch theologen schenken veel aandacht aan deze filosoof.

⁸⁹ Dit werkt Moltmann verder uit in zijn antropologie, ecologie, politicologie en eschatologie.

waar dat de Vader door zijn Vader-zijn wordt gedefinieerd, niet als bevestiging van zijn bestaan, maar als veronderstelling (Moltmann 1980:189). Er zijn geen Personen zonder relaties en geen relaties zonder Personen. Moltmann wil Personen niet tot relaties reduceren, Personen staan in relaties, die hun identiteit vormen.⁹⁰ Personen zijn eigen, eenmalige, onverwisselbare subjecten van het ene, gemeenschappelijke wezen. Voor Moltmann zijn Vader, Zoon en Heilige Geest drie afzonderlijke 'subjecten' of 'centra van handeling'. Er is dus een relationeel en substantieel element, maar het relationele ligt buiten de Persoon, al wordt deze er wel door beïnvloed.

This relational understanding of the Persons has as its premise the 'substantial' interpretation of their individuality; the one does not replace the other (Moltmann 1981:172).

Moltmann gebruikt Persoon en subject door elkaar. De eenheid is niet die van een enkel subject maar van drie Personen, een gemeenschap. Dit neigt naar een sociaal verstaan. Sociaal geeft aan dat de drie Personen een eigen wil hebben en dan moet er sprake zijn van een individu. Het relationele geeft in dit geval de verbinding aan. Dit past bij de kenmerken die Plantinga noemt van een sociaal verstaan van Persoon, zoals genoemd in de inleiding van dit hoofdstuk. Dit roept dezelfde vraag op als bij Gunton: hoe is het dan mogelijk om relationaliteit ontologisch te noemen? Het substantiële moet niet vooraf gaan aan het relationele. Een reductie van Persoon naar relatie betekent volgens Moltmann modalisme. Dit zou waar zijn als relatie enkel buiten de relaties staat en deze enkel de verbinding is met de Een. Het gevaar van Moltmann en Gunton is dat van tritheïsme (Grenz 2001:6 en Peters 1993:6).⁹¹ Dit ligt op de loer als Persoon teveel een individualistische invulling krijgt en deze verondersteld wordt. Moltmann en Gunton proberen dit te voorkomen met de relationele notie maar daarin zijn zij maar ten dele geslaagd.⁹²

⁹⁰ Ook Volf (1998b:410) meent dit: *'Persons cannot be translated fully into relations. A person is always already outside of the relations in which he or she is immersed'*.

⁹¹ Daarom kiest Barth voor zijswijzen – *'seinsweise'* in plaats van het woord 'Personen'. Hij is bang dat het woord anders een individualistische invulling krijgt. Het gevaar van *'seinsweise'* is dat van modalisme. Moltmann en Torrance bekritisieren Barth een niet-trinitarisch concept te gebruiken om de eenheid van de ene God duidelijk te maken (Moltmann 1981:144, Torrance 1996:216).

⁹² Moltmann laat wel zien dat substantie verwijst naar hun gezamenlijke natuur maar dit betekent niet dat zij geen eigen natuur kennen: *'Der Substanzbegriff reflektiert das Verhältnis der Person zur gemeinsamen göttlichen Natur. Der Relationsbegriff reflektiert das Verhältnis der Personen zueinander'* (Moltmann 1980:189).

Cunningham (1998:165) levert kritiek op de relationele categorie vanuit het definiëren van Persoon-zijn. Zijn probleem met relatie is dat zij alleen mogelijk is wanneer er een onafhankelijke existentie van twee of meer entiteiten (personen) aan vooraf gaat. Juist een individueel verstaan van Persoon helpt relatie zo in te vullen.⁹³ Toch ligt hier het gevaar op de loer dat relaties op die manier buiten de Personen staan. Als je 'Persoon-in-gemeenschap' zegt dan zijn de Personen allereerst onafhankelijk en daarna pas een relatie. Daarom stelt Cunningham (1998:165) voor om niet van *relatie* maar van *participatie* te spreken. Participatie geeft nog meer de afhankelijkheid en de intensiteit van de relatie aan. De vraag is alleen of participatie geen individu veronderstelt. Ook participatie (deelname) kan op zo'n manier gebeuren dat zelfstandigheid een voorwaarde blijft en participatie een keuze. Het zoeken van Cunningham naar alternatieve bewoordingen is een goede stap omdat dit wel eens verwarring zou kunnen voorkomen als het gaat om de woorden relationeel en sociaal.

Placher gaat in zijn boek "*The Triune God, an essay in postliberal theology*" in op het verstaan van Aquinas over Persoon.⁹⁴ Hij probeert, in tegenstelling tot Gunton en Moltmann, relatie en Persoon wel gelijk te stellen.⁹⁵ Volgens Placher (2007:142) is relatie hetzelfde als Persoon. Hij komt tot de conclusie dat relaties niet worden gedefinieerd door een karakter, de personen zijn al relaties. De relaties definiëren niet de Personen maar ze zijn relaties (Placher 2007:144). Deel van een relatie betekent dat er twee of meer dingen gerelateerd moeten zijn, er kunnen geen relaties zijn zonder dingen om te relateren (Placher 2007:143). Bij Moltmann en Gunton hebben de Personen relaties, als deel van hun wezen, maar zijn zij niet relaties.⁹⁶

⁹³ Al proberen Gunton, Moltmann en ook LaCugna de substantie nooit los te zien van de relatie: '*Since person is defined by relation of origin, the divine persons are never thought of as separate from each other, as discrete individuals*' (LaCugna 1991:246).

⁹⁴ Aquinas stelde voor dat de personen alleen worden gescheiden door hun relaties. Als gevraagd wordt wie de Vader is, dan is het antwoord 'God' en zo geldt dit ook voor de Zoon en Heilige Geest. En als gevraagd wordt hoe ze verschillen dan is het antwoord dat zij verschillen in het feit dat de Vader de voortbrenger van de Zoon is en de Zoon diegene die voortgebracht is door de Vader en de Geest voortgebracht is uit de Zoon en de Vader.

⁹⁵ Volgens Baars (2004:503) stelt Augustinus relatie en persoon ook niet gelijk.

⁹⁶ Bij Horrel is ook te zien dat hij ontologie tegenover relaties zet: '*Perhaps it is best to define "person" in the divine and ideal sense as a center of self-consciousness existing in relationship to others. If it is a mere knot of relationships with no substance or nature in itself, it seems that both ontological and relational perspectives must be held together when we think of the tripersonal God*' (Horrell 2004:403).

Het onderscheid tussen relaties zijn en relaties hebben is niet altijd even makkelijk te maken, maar er is wel degelijk sprake van een verschil, waarbij het eerste het gevaar is dat de Personen opgaan in de relaties en bij het tweede relaties secundair worden.

Beide, de Een en de Drie dienen zowel relationeel als substantieel te worden geïnterpreteerd, zonder de Drie enkel aan relationaliteit, en de Een enkel aan substantie te binden. Binnen substantie bestaat relatie en binnen relatie bestaat substantie. Het verschil is dat de Een allereerst naar substantie wijst en de Drie naar de relaties. Als de Drie verwijst naar verschillende Personen dan is relationaliteit niet enkel hetgeen wat bindt, maar deel van het wezen van de Drie. In het begrip *Persoon* zouden juist relatie en substantie gesynthetiseerd moeten zijn. Calvijn verwoordt deze synthese als volgt:

Onder een 'Persoon' versta ik dan een zelfstandigheid in het wezen van God die wel met de andere Personen in een relatie staat, maar tevens door een onmededeelbaar eigen karakter van die anderen te onderscheiden is
(Institutie I 2009:13.6).⁹⁷

Calvijn positioneert relatie binnen het wezen. Dat is belangrijk om voor ogen te houden als het gaat om het woord Persoon. Er lijkt in elk geval geen beter alternatief qua bewoording.⁹⁸ Het blijft wel een uitdaging om substantie en relatie met elkaar te verbinden in het Persoonsbegrip en daarom is het van groot belang om deze twee aspecten van Persoon-zijn uit te werken. Hoe wezenlijk relatie is laat Van de Beek (1987:301-306) zien als hij zes voordelen noemt om het begrip te blijven gebruiken.

1. Men kan en mag het spreken over God nooit losmaken van de heilsgeschiedenis. In de openbaring lijkt God meervoudig te zijn. De eenheid van God is niet de abstractie achter de personen in de heilsgeschiedenis, maar wordt beleden in het geloof dat deze veelvuldigheid, die de oorsprong en de drijvende kracht van de geschiedenis is, een in wezen is, dat deze drie nooit los te maken zijn van elkaar.

⁹⁷ *'Personam (...) voco subsistentiam in Dei essentia, quae ad alios relata, proprietate incommunicabili distinguitur'*. Het substantiële aspect krijgt meer nadruk bij Calvijn (zie hoofdstuk drie) maar bij zijn denken over Persoon blijkt wel dat hij Persoon niet enkel als substantie ziet.

⁹⁸ Het zou een mogelijkheid kunnen zijn om te spreken van *Een Persoon en Drie Personen*. De Een en Drie wijzen dan op het verschil en het begrip Persoon op de overeenkomst tussen de twee. Dit kan als substantie en relationaliteit in beide gevallen gesynthetiseerd worden begrepen.

2. Door het begrip kunnen we kritiek uitoefenen op het Persoonsbegrip in de antropologie. De ene God bestaat uit relaties. Zo moeten we over Persoon spreken.
3. Verder duidt het aan dat God een Persoon voor ons is.
4. Ook tegenover elkaar zijn zij Persoon. De derde Persoon is daarin ook aanwezig. Het is niet de exclusiviteit van Ich-Du maar de inclusiviteit waarin juist de derde de inhoud van de relatie vormt.
5. Drie-eenheid betekent dynamiek.
6. God spreekt met God over God.

In hoofdstuk drie zal ik dieper ingaan op het persoonsbegrip vanuit de antropologie. Voor de bespreking van de Een en Drie afgesloten kan worden is het nodig om het begrip *perichorese* te behandelen.

2.2.5 *Perichorese*

De term *περιχώρησις*, als *terminus technicus*, werd in de 4^e eeuw als eerste door Gregorius van Nazianze gebruikt (Kim 2008:50, Crisp 2007:4).⁹⁹ Hij omschrijft er de gemeenschap van de twee naturen van Christus mee. Vanaf de 8^{ste} eeuw wordt dit begrip meer vastomlijnd gebruikt, allereerst door Johannes Damascenus.¹⁰⁰ Dan heeft het nog steeds betrekking op de christologie en Triniteit. Langzamerhand kreeg het enkel betrekking op de Triniteit.¹⁰¹ Het meest belangrijke doel van deze term was om de eenheid te beschrijven zonder de particulariteit van de drie Personen te missen (Kim 2008:164, Otto 2001:377). Op deze manier probeert de term het midden te vinden tussen de Een en Drie en ze zo samen te houden. Dit betekent een zijn-in-de-ander (Otto 2001:366).¹⁰² Het geeft weer dat de Vader, de Zoon en de Heilige Geest zich tot elkaar in één natuur verhouden. De werkelijkheid van de

⁹⁹ Het Griekse zelfstandig naamwoord *perichoresis* komt reeds in de 5e eeuw voor Christus voor bij Anaxagoras, waar het rotatie betekent. Als werkwoord komt het ook voor bij Herodotus en Aristophanes, waar het rondreiken (van een kruik wijn e.d.) of iets omringen betekent. In het Nieuwe Testament komt het begrip niet voor.

¹⁰⁰ Johannes Damascenus leefde van 676-749 en was een monnik, priester en theoloog uit de Oosterse kerk. Door sommigen wordt hij de laatste Griekse kerkvader genoemd.

¹⁰¹ In de 12e en 13e eeuw kwamen er Latijnse vertalingen, *circumcessio* en *circumsessio*. De *circumsessio* wordt in verwijzing naar het *vides trinitatem, si caritatem vides* van Augustinus gebruikt; *zonder liefde die God is, kan niet over perichorese gesproken worden*.

¹⁰² De metafoor van de goddelijke dans is het meest populair om uit te drukken wat bedoeld wordt met *perichorese*. Dansers doen hetzelfde maar zijn niet hetzelfde. LaCugna (1991:272) vindt dit de meest effectieve metafoor. Ook Tim Keller (2008:222-234) gebruikt dit in zijn boek: *In alle redelijkheid, christelijk geloof voor welwillende sceptici*, (*The reason for God, belief in an age of skepticism*).

onderlinge verhoudingen tussen de Vader, de Zoon en de Heilige Geest kan worden omschreven met *perichorese*.¹⁰³ *Perichorese* betekent ook dat al de Personen zijn betrokken in al de activiteiten zoals schepping en verlossing. Het is niet zo dat de Vader alleen Schepper is en de Zoon alleen Verlosser (Placher 2007:148). Toch wordt de term verschillend ingezet, of om de Een, of om de Drie te garanderen. In Oost en West wordt zij ook verschillend gebruikt.

Oost en West

Perichorese wordt in het oosten en westen verschillend verstaan. Het oosten ziet *perichorese* als een eeuwige beweging en het westen als een ruimtelijke relatie. In het oosten gaat het om de beweging, het leven, in het westen om de innerlijke relatie in God (Van de Beek 1987:287). Moltmann lijkt het oosterse standpunt te naderen omdat hij *perichorese* ziet als open triniteit, tussen God en wereld.¹⁰⁴ Volgens Van de Beek (1987:288) is dit niet hoe men in het Oosten denkt. Bij Moltmann zorgt het ervoor dat grenzen vervloeien, zodat er geen eigenheid meer is, terwijl *perichorese* in het oosten betekent dat de oorspronkelijke eenheid blijft bestaan, ook als binnen deze eenheid *hypostasen* oplichten en de werkelijkheid profileren.¹⁰⁵

In het oosten is er een aanvankelijke eenheid die zo overheersend is, dat het noodzakelijk en voor de eenheid niet bedreigend is het onderscheid aan te scherpen. Bij Moltmann ligt er aanvankelijk zoveel nadruk op dat de personen verschillend zijn dat ze in grote mate perichoretisch moeten zijn om de eenheid te bewaren (Van de Beek 1987:288).

Moltmann (1980:191) neemt zijn vertrek in de Drie en daarom is *perichorese* voor hem de juiste kijk op de eenheid van de drie Personen. Hij noemt de eenheid van de Triniteit een perichoretische eenheid (Moltmann 1980:191). De beweging binnen de Triniteit is een beweging der liefde. De idee van *perichorese* maakt het mogelijk om aan onderscheiden Personen te denken zonder dat zij geïsoleerd zijn. Volgens

¹⁰³ Smail (2005:100) doet een voorstel dat de Heilige Geest zelf de *perichorese* is. Dat zou dan de taak van de Heilige Geest zijn. Dit ligt in de lijn van Augustinus, de Heilige Geest als band van de liefde.

¹⁰⁴ De Braziliaanse Rooms Katholiek Leonardo Boff (1938) bouwt verder op Moltmann's verstaan van *perichorese* om zo de connectie tussen de gemeenschap van de Drie personen en de menselijke gemeenschap te onderzoeken (Grenz 2004:119-130). Hij meent dat de *perichorese* ook Gods relatie tot de wereld karakteriseert (Grenz 2004:219).

¹⁰⁵ Van de Beek (1987:288) meent dat Moltmann denkt in termen van *kenosis*: relatie is ontleding van jezelf, terwijl het Oosten meer denkt in termen van overvloed en vervulling.

Meesters (2006:155) zoekt Moltmann naar een goddelijke eenheid waarin geen subordinatie is, maar wel een zekere orde. Meesters (2006:156) denkt dat een beroep op de Cappadociërs voor de idee van de gelijksoortigheid van Vader, Zoon en Geest, en een niet-hiërarchische orde, op zijn plaats zou zijn geweest.¹⁰⁶ Bij Moltmann lijkt eenheid iets van de goddelijke wil en niet van het wezen. Door het een perichoretische eenheid te noemen lijkt er geen sprake van echte eenheid, in elk geval geen veronderstelde zoals in het Oosten.

Er zou nog veel meer over *perichorese* gezegd kunnen worden, met name over het uitgangspunt in de Een of Drie, maar het belangrijkste is dat bij oost en west in beide gevallen gedacht wordt aan relaties. Volgens Van de Beek (1987:288) blijkt dat de oosterse theologen allereerst dynamisch denken en de westerse relationeel. LaCugna (1991:59) verwoordt dit als dat de Latijnse trinitarische traditie relatie identificeert met substantie: relatie wijst op *wat* iets is en in de Griekse traditie laat relatie zien *hoe* iets is.¹⁰⁷ In beide gevallen is er sprake van relationaliteit en leidt *perichorese* tot een relationeel model (Grenz 2004:125). Volgens Torrance helpt *perichorese* het persoonsbegrip ontologisch te maken.

It helps to build into the basic concept of person interpersonal relations making the person an onto-relational concept which by its very nature, unlike the static concept of individua substantia, is not amenable to logical manipulation or abstract formulation (Torrance 1994:98).

Relaties zijn wezenlijk en *perichorese* helpt om dit te laten zien. Om die reden wordt zij ook ingezet voor de relatie tussen Triniteit en schepping. In de volgende hoofdstukken zal ik terugkomen op *perichorese* omdat velen van mening zijn dat zij niet enkel van betekenis is voor de Triniteit, maar ook voor de relatie tussen Triniteit en mens en tussen mensen onderling, zoals Coppedge verwoordt:

Perichoresis is a conceptual tool that helps explain a great deal of data about the Trinity: how the three persons relate to each other, how they relate to us and how we relate to them (Coppedge 2007:180/1).

¹⁰⁶ Ook Meesters (2006:154) denkt dat Moltmann's triniteitsleer zich niet uit de oosterse theologie laat afleiden. Dit komt omdat Meesters verdedigt dat het oosten uitgaat van de ene God in tegenstelling tot Moltmann die zijn vertrekpunt neemt in de Drie Personen.

¹⁰⁷ LaCugna (1991:271) meent dat het model van *perichorese* de valkuil uit de weg gaat waarin de goddelijke eenheid of in de goddelijke substantie, of exclusief in de persoon van de Vader wordt gezocht. Hier kom ik bij het gedeelte over subordinatie op terug.

Dit heeft alles te maken met de immanente en economische Triniteit. Nadat ik de balans heb opgemaakt zal ik deze verhouding bespreken.

2.2.6 Balans

In het eerste deel van dit hoofdstuk is Augustinus besproken. In de hedendaagse renaissance krijgt hij veel kritiek omdat hij zich voornamelijk richt op de eenheid van God. Ik heb laten zien dat de eenheid in *De Trinitate* inderdaad fundamenteel is voor Augustinus, omdat hij wil laten zien dat er geen sprake is van subordinatie in de Godheid. Dit betekent echter niet dat hij enkel dacht in termen van substantie en dat relatie geen enkele ruimte krijgt in zijn theologie. Om de eenheid van de Triniteit te verdedigen, en ook om te laten zien dat zij Drie Personen zijn, gebruikt Augustinus relationele bewoordingen. De belangrijkste gevolgtrekking uit de bespreking van Augustinus is dat relationaliteit ook een essentiële rol speelt bij de eenheid, en niet enkel bij de Drie van betekenis is. Voor dit laatste grijpt men in de renaissance terug op de Cappadociërs. Dan loop je het gevaar om niet te zien hoe wezenlijk de Een was voor hen. De Cappadociërs veronderstellen de eenheid. Zij kunnen meer met relationaliteit uit de voeten omdat zij niet, zoals Augustinus, vast gevangen lijken te zitten in een keuze tussen de termen substantie en relatie. Maar bij beide is relationaliteit datgene wat de Een en Drie bij elkaar houdt. Om die reden kan Augustinus niet van monotheïsme of modalisme beschuldigd worden en kan tritheïsme de Cappadociërs niet worden toegerekend. De twee tradities worden vaak tegenover elkaar gezet, terwijl in acht moet worden genomen dat zij niet zondermeer te vergelijken zijn. Het belangrijkste is dat zij beide de triniteitsleer verdedigen en dat relationaliteit in beide gevallen een sleutelbegrip is. Relationaliteit is daarom niet enkel van belang vanuit de Drie. Als dit wel het geval is dan onttaardt dit al snel in een sociaal verstaan van de Triniteit. Dit is echter niet hetzelfde als een relationeel verstaan.

Om de verhouding tussen de Een en Drie verder uit te diepen heb ik twee centrale begrippen besproken, Persoon en *perichorese*. In de geschiedenis kun je grofweg twee definities van Persoon onderscheiden, relationeel en substantieel. Vandaag de dag wordt er vaak een keuze gemaakt voor de relationele invulling. De twee tegen elkaar uitspelen doet echter te kort aan beide. Persoon zou zowel een relationeel als een substantieel element moeten kennen. Hoe die twee zich tot elkaar verhouden is nog niet zo makkelijk. Zijn de Personen relaties of hebben zij relaties? In het laatste

geval zou het dan zo zijn dat relaties geen deel zijn van het wezen. Ondanks de problemen met de term, mede door de verschillende vertalingen, is er geen betere voor handen. Het meest van belang is dat de Triniteit in zijn wezen relationeel is en de term Persoon dit aangeeft.

De bespreking van *perichorese* was een welkome aanvulling. Zij kan echter ook op verschillende manieren worden gebruikt. Het oosten ziet *perichorese* als een eeuwige beweging en het westen als een ruimtelijke relatie. Vooral de oosterse visie krijgt veel aandacht, maar zij wordt vaak verkeerd geïnterpreteerd. Dit was te zien bij Moltmann. Hij vat *perichorese* op als de band die de Personen bij elkaar houdt. Volgens Van de Beek sluit dit niet aan bij het oosters denken want zij veronderstellen de eenheid. Het belangrijkste is dat *perichorese* wil laten zien dat er in de Godheid sprake kan zijn van Drie personen zonder dat zij in elkaar opgaan of los van elkaar staan. *Perichorese* wijst om die reden op relationaliteit.

2.3 ECONOMISCHE EN IMMANENTE TRINITEIT

De Drie wordt eerder met de economische Triniteit in verband gebracht dan met de immanente Triniteit. Dit hoeft niet te verbazen maar de vraag is wel of dit klopt. Om die vraag te beantwoorden is het van belang te weten wat men precies onder de begrippen economisch en immanent verstaat. Deze twee begrippen worden op verschillende manieren gebruikt en verstaan.

1. economisch en immanent als betrekking hebbend op intra-trinitarische relaties in:
 - a. God zelf (immanent)
 - b. hoe Hij zich geopenbaard heeft (economisch)
2. economisch kan staan voor wie God is naar mensen toe en immanent voor wie Hij met betrekking tot zichzelf is.
3. economisch en immanent hebben beide betrekking op wie God is naar mensen toe.

Aan de hand van de bekende Rahner regel, die het immanente en economische nauwer op elkaar wilde betrekken, zal ik ingaan op deze verhouding. Rahners regel werd namelijk een centrale stellinginname binnen de renaissance in trinitarische theologie:

Die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt (Rahner 2010:22).

Verskillende theologen hebben zich met deze regel bezig gehouden.¹⁰⁸ Na het bespreken van Rahner bespreek ik het denken van de katholieke Catherine Mowry LaCugna die zijn stellingname uitgebreid onder de loep neemt, namelijk.¹⁰⁹ Volgens Kim (2008:75) is Rahners regel het theologische idee welke LaCugna's dogma het meest inspireerde.¹¹⁰ In haar bekende boek, *God for us – the Trinity and Christian life*, geeft zij ook kritiek op Rahner en komt met een alternatief waarin het relationele naar voren komt. Daarom zal zij als gesprekspartner dienen in het gedeelte over relationaliteit. Met een kritisch oog zal ik kijken naar de relatie en structuur van immanent en economisch en uiteindelijk de vraag beantwoorden hoe het relationele zich verhoudt tot beide begrippen. Bij Rahner gaat het vooral om de verhouding tussen immanent en economisch met betrekking tot Gods intra-trinitarische verhoudingen en bij LaCugna zal het soteriologische aspect, waarin de relatie van God en wereld alsmede de relationele notie, ingebracht worden.

2.3.1 Rahners regel

Aanleiding

Er is een duidelijke aanleiding voor het ontstaan van Rahners regel aan te wijzen. Tot aan de 20^{ste} eeuw bestond er een helder onderscheid tussen de economische en immanente Triniteit. De immanente Triniteit ging over Gods wezen en de economische Triniteit werd verstaan als Gods handelen in de wereld. Beide hadden betrekking op Gods intra-trinitarische verhoudingen. Zowel Gunton (2006:30-50) als LaCugna (1991), stellen dat de Cappadociërs en Augustinus meer aandacht voor de immanente Triniteit dan voor de economische hadden.

Greek trinitarian theology in general might well be described as an 'ontology

¹⁰⁸ Zoals Peter Schoonenberg, Yves Congar, Walter Kasper, Hans Küng, Jürgen Moltmann, Wolfhart Pannenberg en Thomas Torrance, zie voor een korte bespreking: Sanders, F 2001. Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology. *A Journal of Theology*, 40. 3. 175-182.

¹⁰⁹ Zij was vanaf 1981 professor in de systematische theologie aan de universiteit van Notre Dame tot aan haar plotselinge dood in 1997. Haar boek: 'God for us: *The Trinity and Christian life*' (1991) werd haar bekendste werk. LaCugna heeft niet veel andere boeken geschreven maar haar boek over de Triniteit heeft wereldwijde bekendheid gekregen.

¹¹⁰ Naast Rahner en Barth heeft de theologie van John Zizioulas ook invloed gehad op haar relationele ontologie (Grenz 2001:53).

of the economy' and the Latin approach as an 'ontology of theology'
(LaCugna 1991:248).

Volgens LaCugna (1991:8) komt dit door het onbevraagde axioma dat God niet kan lijden. Het Griekse oosten en Latijnse westen meenden dat Jezus hetzelfde wezen als de Vader was maar kwamen daardoor met dit axioma in de knoei.¹¹¹ Daarom werd er onderscheid gemaakt tussen Gods wezen en Gods redding door Christus. Bij Augustinus betekent dit niet dat de economische kant ontbreekt (Baars 2004:534), maar de meeste aandacht gaat bij hem wel naar de intra-trinitarische verhoudingen.¹¹² Als het enkel gaat om wie God in zichzelf is kan dit los komen te staan van de heilsgeschiedenis en de wereld. Dit kan tot gevolg hebben dat de triniteitsleer niet meer op de voorgrond staat, zonder enige praktische betekenis is en Gods wezen vooral wordt gezien als een enkelvoudig rationeel opperwezen die ver van de dagelijkse realiteit staat. Daardoor ontbreekt het soteriologische aspect. Met andere woorden: de relatie tussen wie God is en de geschapen werkelijkheid verdwijnt naar de achtergrond. Dit is dan ook wat in het westen is gebeurd. Samenvattend kan gezegd worden dat tot de renaissance: (a) een onderscheid tussen immanent en economisch, in de zin van Gods wezen en openbaring, bestond en (b) het soteriologische aspect, als zijnde het economische, weinig aandacht kreeg. Allereerst stel ik punt a aan de orde. Punt b zal later bij de bespreking van LaCugna aandacht krijgen.

Van de tegenstelling tussen immanent en economisch werd in de moderne bezinning afstand genomen. Bij Barth kan daarvoor al een aanzet worden gevonden omdat hij zei dat God is zoals Hij zich openbaart (*Gottes Sein ist in der Tat*). Toch bleef Barth onderscheid maken tussen de economische en immanente Triniteit.¹¹³ Het was de

¹¹¹ Zie voor meer hierover Moltmann, J. 1980, *Trinität und Reich Gottes, Zur Gotteslehre*, waar hij uitgebreid ingaat op de kwestie van Gods almacht en lijden. Hij laat zien dat de Triniteit wel degelijk kan lijden, dit is een gevolg van Gods liefde. Dit heeft ook consequenties voor Moltmanns visie op de economische en immanente Triniteit, zie daarvoor blz. 168-187.

¹¹² Dit is een omstrede punt want Augustinus begint in *De Trinitate* met de theofanieën en dat zou je economisch kunnen noemen. Deze openbaringen gebeuren echter door engelen. Gunton (2006:34,35) levert kritiek op de theofanieën: '*The first suspicion of anti-incarnational platonism is to be found in Augustine's treatment of the Old Testament theophanies. The use of these, it seems to me, is one indication of whether a theology is genuinely incarnational. If it is, it should be able to look back at the Old Testament with eyes given by the person of Christ and see there further evidences of that interrelationship of God with his creation which comes to its perfection in Jesus....The prefiguring of the Son in the Old Testament is not by means of the Word, but by angels; God is not substantially involved*'.

¹¹³ Vooral in de predestinatieleer van Barth verdedigt hij dat de verkiezende God de God-mens Jezus is. De uitverkiezing vindt dus niet binnen de immanente Triniteit plaats. Barth was bang voor de antropologische invloed op theologie en daarom wilde hij God en wereld zo

Duitse teoloog Karl Rahner die de gedachte van Barth verder uitwerkte. Rahner sluit hierop aan, en opent hiermee de weg in de hedendaagse trinitarische theologie, die Gods wezen nauw op zijn handelen betrekt - Gods handelen als Vader, Zoon en Heilige Geest is Gods identiteit. Het vertrekpunt kwam te liggen in de economische Triniteit, zoals God zich openbaart in de wereld. Maar Rahners regel vertelt op het eerste oog niet welk perspectief meer fundamenteel is. Daarom is het nodig om dieper in te gaan op zijn regel.

Rahners regel nader bekeken

Het wordt niet direct duidelijk waar het startpunt van de regel van Rahner ligt. Ook wordt niet duidelijk in hoeverre de twee met elkaar samenvallen. Op het laten samenvallen van beide is veel commentaar gekomen. Een veel gehoord argument tegen het laten samenvallen van immanent en economisch is dat er in God geen vrijheid meer zou zijn.¹¹⁴ Als God precies is zoals Hij zich openbaart lijkt het of God volkomen te kennen is. Over het eerste deel van de stelling, de economische Triniteit is de immanente Triniteit zijn velen het eens (Placher 2007:138).¹¹⁵ De economische Triniteit vertelt iets over de immanente Triniteit. Hoe God zich bekend maakt, is wie God is. Dit betekent niet dat God zich volledig geopenbaard heeft, maar wat geopenbaard is zegt iets over God zelf, zijn wezen. De geopenbaarde God is daarin

ver mogelijk uit elkaar houden en om die reden bleef hij onderscheid maken.

¹¹⁴ Dit is ook waarom Calvijn de twee niet laat samenvallen. Volgens Baars (2004:669) benadrukken verscheidene studies dat in Calvijns concept meer aandacht geschonken wordt aan de economische dan aan de immanente Triniteit. Het klopt volgens hem dat bij Calvijn de economische Triniteit sterk op de voorgrond staat. Toch gaat Calvijn niet echt in op de relatie tussen de immanente en economische Triniteit (Baars 2004:671). Baars meent dat bij Calvijn geen sprake is dat de immanente en de economische Triniteit min of meer gelijk gesteld worden (Baars 2004:686). Er blijft onderscheid want Calvijn is ervan overtuigd dat het wezen van God veel hoger en groter is dan Hij ons in Zijn openbaring te kennen geeft (Institutie 5.5 en 5.8) Omdat de buiten Bijbelse termen aanleiding kunnen geven tot speculatieve beschouwingen over God, pleit Calvijn voor een spaarzaam gebruik van deze begrippen. De keerzijde hiervan is dat echte kennis van God volgens Calvijn geen speculatief, maar een praktisch karakter heeft. Dit houdt in dat de reformator weigert in te gaan op de geheimenissen van Gods wezen, die voor ons verborgen zijn. In plaats daarvan concentreert hij zich op de vraag wie de drie-enige God voor ons wil zijn (Baars 2004:641). Baars maakt naar aanleiding van zijn onderzoek bij Calvijn over de verhouding tussen de immanente en economische Triniteit de volgende kanttekeningen: 1. God is ook onderscheiden van de werkelijkheid en bestaat dus ook voor zichzelf; 2. als immanente en economische Triniteit teveel op elkaar worden betrokken dan kan dat ertoe leiden dat de openbaring van God en de vleeswording van het Woord noodzakelijk voortvloeien uit het wezen van God. Dan is dus de vrijheid van God in het geding; 3. de gelijkstelling kan ook tot gevolg hebben dat de immanente Triniteit 'opgelost' wordt in de economische. Bij Calvijn zou het erop kunnen lijken dat het nog niets zegt over wie God zelf is.

¹¹⁵ Theologen zoals Boff en Pannenberg menen dat de regel klopt wat dat aspect betreft (Grenz 2004:47,126). Zie voor meer over Pannenberg en de Triniteit: Taylor, I. 2007. *Pannenberg on the Triune God*. London: T&T Clark en Grenz, S. J. 1990. *Reason for Hope: The Systematic Theology of Wolfhart Pannenberg*. New York: Oxford.

geen andere dan de immanente. Als het startpunt ligt bij de economische Triniteit dan worden de drie verschillende Personen meer serieus genomen. Volgens Augustinus konden alle Drie de Personen geïncarneerd worden. Rahner breekt hiermee omdat hij de economische relaties serieus wil nemen (Sanders 2001:176). Augustinus (De Trinitate I, 7,14) en de Cappadociërs plaatsten een kanttekening bij het startpunt in de economische Triniteit. Wat betreft de subordinatie van de Zoon aan de Vader kan de immanente en economische Triniteit volgens hen niet zonder meer gelijk worden gesteld. Als de economische Triniteit de immanente is dan zou het zo zijn dat de Zoon in wezen ondergeschikt is aan de Vader. Het onderscheid tussen immanent en economisch is daarom nodig om dit te voorkomen. Dat dit onderscheid noodzakelijk is lijkt nog meer te gelden voor het andere deel van de regel.

Het andere deel van Rahners regel, de immanente is de economische Triniteit, levert voor velen meer bedenkingen op. Het zou namelijk kunnen betekenen dat God zich volledig heeft geopenbaard. Maar het is moeilijk te zeggen dat alles bekend is nu God zich geopenbaard heeft (Van de Beek 1987: 280). Toch probeert dit deel van de stelling, gelijk het andere deel, vooral te zeggen dat er geen andere God is dan degene die zichzelf openbaart. Er zijn niet twee goden. God kan alleen gekend worden op basis van wat Hijzelf geopenbaard heeft (Volf 2006:4). Anders wordt het speculeren. Om die reden ligt er wel een gevaar in om te beginnen met de immanente Triniteit, want dan kun je je verliezen in mathematisch aandoende speculaties (Van den Brink 2003:220). Dit gevaar is er net zo goed als je met de economische Triniteit begint, want zelfs dan zou dat kunnen impliceren dat er achter de economische God een andere God schuilgaat. Als je zegt dat de immanente Triniteit ook de economische is laat je geen ruimte voor speculatie of een diepere 'laag' in God. Daarom is het belangrijk om beide kanten te verwoorden.

De bedoeling van Rahners regel

Het was niet Rahners bedoeling dat de immanente Triniteit opgaat in de economische Triniteit. Hij wilde ze nauwer op elkaar betrekken om zo speculatie te voorkomen, en daarmee ook de suggestie dat er twee Triniteiten zouden bestaan. Met zijn regel duidt hij geen startpunt aan, maar hierdoor komt er wel meer aandacht voor de economische Triniteit. Voor Rahner blijft overeind staan dat God de eeuwige is en als zodanig de aardse werkelijkheid overstijgt. Dat de hemel alleen bestaat in betrokkenheid op de aarde, betekent niet dat hemel en aarde samenvallen (Van der

Dussen 2004:8). In die zin blijft er onderscheid tussen immanent en economisch, maar de immanente en economische Triniteit zijn één en dezelfde God. Rahner wilde hiermee vooral het praktische isolement van de leer aangaande de immanente Triniteit opheffen door deze te betrekken op de heilsgeschiedenis en anderzijds (met Barth) elke suggestie dat achter de drie-enige *Deus revelatus* nog weer een mogelijk geheel ander *Deus absconditus* schuilgaat, ontkrachten (Van den Brink 2003:232). De betrokkenheid van beide laat zien dat God vanaf het begin Drie-een is. Dit behoort tot zijn wezen. Samengevat zou je kunnen zeggen dat Rahner het volgende beoogde:

1. elke suggestie van twee Goden vermijden
2. laten zien dat er achter de economische Triniteit niet een 'betere' immanente God schuilgaat (subordinatie van economie aan immanent)
3. niet het vertrekpunt enkel in de immanente Triniteit nemen

Dit betekent niet dat daarmee alles over God gezegd is. De gevaren van een teveel op elkaar betrekken zijn weliswaar aanwezig, want om te zeggen dat alles bekend is over God is onmogelijk. Het kennen is nu nog beperkt (1 Korintiërs 13:12).¹¹⁶ Dat betekent niet dat het verkeerd is om beide meer op elkaar te betrekken, helemaal omdat de twee in de geschiedenis weinig meer met elkaar te maken leken te hebben. In tegenstelling tot veel kritiek over het laten samenvallen van beide, stelt LaCugna dat de eenheid in Rahners regel niet genoeg naar voren komt.

2.3.2 Relationaliteit en de economische en immanente verhouding

Volgens LaCugna (1991:221) geeft Rahners regel samengevat de volgende principes:

- a. er is één God en één zelfcommunicatie
- b. de heilsgeschiedenis is een manier van de goddelijke zelfcommunicatie maar is wel waarlijk Gods zelfcommunicatie
- c. de historische vorm van Gods zelfcommunicatie zorgt voor een orde van theologische kennis, namelijk de economische eerst.
- d. het onnoembare en onvergelykelijke mysterie van God wordt niet kleiner

¹¹⁶ 1 Korintiërs 13:12: 'Nu kijken we nog in een wazige spiegel, maar straks staan we oog in oog. Nu is mijn kennen nog beperkt, maar straks zal ik volledig kennen, zoals ik zelf gekend ben'.

gemaakt door Gods zelfopenbaring in de geschiedenis

Tot op het punt waaruit duidelijk wordt dat er geen twee Triniteiten zijn is Rahners regel volgens haar betekenisvol. Maar vanaf dat punt levert ze kritiek. Volgens LaCugna (1991:216) vraagt Rahners axioma om interpretatie en applicatie. Ze vraagt zich af of het letterlijk klopt dat de economische Triniteit de immanente Triniteit is, gelijk een tautologie $A=A$. Met andere woorden: is er een strikt ontologische identiteit tussen de eeuwige en temporele aspecten van de ene goddelijke zelfcommunicatie? Als dit niet zo zou zijn is er volgens haar sprake van pantheïsme (1991:216). LaCugna gaat ervan uit dat dit niet is wat Rahner wil. Maar het verschil tussen beide kan niet ontologisch zijn want dan is immanent losgekoppeld van economisch. Daarom moet het verschil epistemologisch zijn, waarbij het economische voorop staat. Anders gesteld, het onderscheid tussen *oikonomia* en *theologia*¹¹⁷ is een conceptueel onderscheid en niet ontologisch (LaCugna 1991:112,231). Dat dit een conceptueel onderscheid is komt naar LaCugna's idee niet duidelijk uit Rahners regel naar voren. Ze is ervan overtuigd dat je alleen uitspraken kunt doen over God op basis van de economische Triniteit. Theologische uitspraken zijn alleen mogelijk omdat God zichzelf heeft geopenbaard (1991:2,3). Over de zogenoemde immanente Triniteit valt niets te weten los van de economische.¹¹⁸ Immanent is voor LaCugna ten diepste een theologie van de heilsgeschiedenis. Daarom kunnen beide volgens haar niet genoeg op elkaar worden betrokken. Daarmee wil ze duidelijk maken dat er maar één Triniteit is.

Theologia is given in oikonomia, and oikonomia expresses theologia. Since our only point of access to theologia is through oikonomia, then a 'immanent' trinitarian theology of God is nothing more than a theology of the economy of salvation (LaCugna 1991:224).

LaCugna meent dat Rahners regel alleen gaat over de intra-trinitarische verhoudingen. Ze heeft een probleem met de termen economisch en immanent die door Rahner en vele anderen worden gebruikt. Die termen zijn volgens haar misleidend (1991:223). Rahner onderscheidt de Triniteit als immanent: God in zichzelf, en economisch: God in zijn zending. Dit heeft volgens haar weinig

¹¹⁷ De woorden *theologia* en *oikonomia* haalt LaCugna (1991:20-30) uit het Nieuwe Testament. Ik zal later uitleggen wat zij hiermee bedoelt.

¹¹⁸ LaCugna, Gunton en Moltmann wijzen er alle drie op dat de geschiedenis van Jezus' redding het uitgangspunt moet zijn. In de discussies over het dogma van de Triniteit was dit volgens hun bijna een vergeten onderdeel (Kim 2008:159).

praktische waarde en gaat enkel over wie God met en voor zichzelf is. Het is volgens haar goed dat de economische en immanente Triniteit meer op elkaar worden betrokken, maar deze moet verbonden worden aan Gods geschiedenis met mensen. Daarom stelt zij voor om te spreken over *Oikonomia* en *Theologia*. *Oikonomia* is niet de Triniteit *ad extra* maar Gods plan om de schepping te bereiken. *Theologia* is niet de Triniteit *in se* maar meer het mysterie van God, Gods mysterie met ons. Dit maakt volgens haar het dogma praktisch en minder speculatief.

Theories about what God is apart from God's self-communication in salvation history remain unverifiable and ultimately untheological (LaCugna 1991:231).

Volgens LaCugna (1991:1) is het dogma van de Triniteit niet een dogma over Gods wezen, of God in isolatie van alles wat anders is, maar een les over Gods leven met mensen en het leven met elkaar.¹¹⁹ Wat los daarvan staat noemt ze de misser (*defeat*) van theologie. Alles wat je kunt weten van God komt door zijn openbaring aan mensen. Dit zegt iets over wie God is, maar dit kan nooit losgekoppeld worden van wie mensen zijn, omdat zijn openbaring altijd in verbinding met de wereld is. Als je onderscheid maakt tussen God-als-God en God-voor-ons lijkt het erop of God allereerst een innerlijk leven heeft, ten tweede dat er toegang is tot dit innerlijke leven, en ten derde dat speculatieve theologie zich vooral bezighoudt met Gods innerlijke leven (LaCugna 1991:224). Een immanente trinitarische theologie kan niet een analyse zijn van wat in God is, maar een manier van denken en spreken over de structuur van Gods zelfexpressie in de heilsgeschiedenis (LaCugna 1991:225). Volgens LaCugna moet het centrale thema van trinitarische theologie de relatie tussen de heilsgeschiedenis en het eeuwige wezen van God zijn, en niet het leven van God zelf (LaCugna 1991:230). Om er achter te komen of God buiten Gods heilsgeschiedenis ook trinitair is, is een onmogelijke vraag. Over God denken zonder aan de relatie met de wereld te denken verwerpt LaCugna (1991:230). Anders is het volgens haar fantaseren over God die niet bestaat. Om die reden kan zij niet meegaan met Rahners regel want het is volgens haar moeilijk om vanuit de immanente Triniteit te komen bij de schepping. Op dat punt brengt zij het relationele in om duidelijk te maken hoe de verbinding tussen God en schepping ligt.

¹¹⁹ LaCugna is niet de enige die zo denkt. Berkhof (2007:328) zegt dat het dogma van de Triniteit niet een dogma over God is maar een dogma over het drie-ene verbond tussen God en mens: de Vader is de goddelijke partner, de Zoon is de menselijke representatie en de Geest is de link tussen de twee partners.

Relationele Triniteit

LaCugna geeft in haar boek niet alleen commentaar op de regel van Rahner maar ook een alternatief model. Dit alternatief laat zich kenmerken door het relationele.¹²⁰ Dit baseert zij op de relatie tussen God en mens, en niet op Gods innerlijke relaties. LaCugna (1991:12) neemt waar dat er vandaag de dag veel aandacht is voor het relationele, maar dan vooral voor Gods innerlijke relationele wezen en niet wat dit voor mensen betekent. Dit kan volgens haar niet uit elkaar worden getrokken.

Indeed, trinitarian theology is par excellence a theology of relationship: God to us, we to God, we to each other (LaCugna 1991:243).

Uit bovenstaand citaat valt op dat het niet gaat om wie God is in zichzelf maar vooral om wie God is voor mensen. Het centrale thema van relaties is terug te zien in haar verstaan van *oikonomia* en *theologia*. Voor LaCugna betekent de correspondentie tussen *theologia* en *oikonomia* dat de Triniteit relationeel is. Het relationeel zijn van God naar mensen zegt wel iets over wie God zelf is, al kan dit nooit het uitgangspunt zijn. Maar omdat het wel iets zegt over wie God zelf is, is het mogelijk om te spreken van een relationele ontologie.

The doctrine of the Trinity affirms that the 'essence' of God is relational, other-ward, that God exist as diverse persons united in a communion of freedom, love and knowledge. This insistence on the correspondence between theologia and oikonomia means that the focus of the doctrine of the Trinity is the communion between God and ourselves (LaCugna 1991:243).

Om te voorkomen dat er een separatie is tussen *theologia* en *oikonomia* richt LaCugna zich op een ontologie van relaties. Deze heeft de volgende twee kenmerken (Kim 2008:98):

- 1. persoon-zijn is relationeel*
- 2. een relationele ontologie is het fundament voor praktische gebieden van theologie*

¹²⁰ Kim (2008:75) meent dat het sociale karakter breed en uitgestrekt is in LaCugna's theologie. Daarmee bedoelt Kim dat LaCugna in haar theologie voortdurend de relatie met de wereld bespreekt.

De economie is een bewijs ervan dat God een zijn-in-relaties is. Hoe God zich heeft gegeven laat het perfecte zijn-voor-de-ander en van-de-ander, liefde, zien. Het hart van *oikonomia* en *theologia* is relatie, Persoon-zijn en gemeenschap. LaCugna besteedt dus veel aandacht aan het definiëren van Persoon-zijn (LaCugna 1991:243) omdat dit volgens haar ook alles te maken heeft met het onderscheid tussen economisch en immanent. Daarvoor bespreekt ze de westerse en oosterse theologie. Bij Augustinus ziet LaCugna ook het relationele aspect van Persoon, maar dan wel gevestigd in de goddelijke essentie (LaCugna 1991:247).

Nonetheless, Augustine's principle, which follows logically from the starting point in the divine unity instead of the economy of salvation, tends to blur any real distinctions among the divine persons and thereby formalizes in Latin theology the breach between oikonomia and theologia (LaCugna 1991:99).

Griekse theologie situeert volgens LaCugna het mysterie van de gemeenschap in de 'economy van redemption'. Oost en West zeggen beide op hun manier dat Persoon-zijn in het wezen ligt. Ze omarmen gemeenschap als oorsprong van de realiteit. LaCugna (1991:14) probeert geen keuze te maken tussen Oost en West, tussen sociaal of psychologisch. Ze probeert geen meng- of tussenvorm uit. Volgens haar integreert het idee van 'gemeenschap' iets van het westerse psychologische model met het meer oosterse sociale. Persoon-zijn is voor haar in-relaties-zijn. Een relationele ontologie verstaat beide, God en de schepping als bestaande uit personen-in-gemeenschap (LaCugna 1991:250). Met een relationele ontologie die enkel gebaseerd is op de relaties in de Triniteit worden de praktische implicaties niet succesvol gemanifesteerd. God en de wereld blijven anders twee individuen (LaCugna 1991:289). Met andere woorden; LaCugna zoekt een economisch gebaseerde grond voor een relationele ontologie. Deze ontologie richt zich enkel op de goddelijke-menselijke relaties want zij moet refereren aan Jezus, die de gemeenschap van God en mens is, en de Heilige Geest (LaCugna 1991:292). Jezus is de fundatie voor een relationele ontologie. Hij is het beeld van de onzichtbare God en model (*exemplar*) van de menselijke natuur. De Heilige Geest is het principe van eenheid en gemeenschap omdat hij iedereen en alles met God door Jezus herenigt (LaCugna 1991:298). Hij is actief en niet alleen maar een bindende factor van liefde. LaCugna houdt daarbij voortdurend in gedachten dat *oikonomia theologia* tot uitdrukking brengt, maar deze laatste blijft voor haar wel een mysterie.

Commentaar op LaCugna

LaCugna heeft veel commentaar gekregen op haar verstaan van een relationele ontologie, die zij baseert op de relaties tussen God en wereld. Het zou namelijk niet geheel duidelijk zijn of LaCugna haar relationele ontologie baseert op de relaties in God zelf of op de relatie tussen God en wereld. Volgens Kim (2008:94) accepteert zij alleen het laatste.¹²¹ In tegenstelling tot bijvoorbeeld de Cappadociërs die geen relationele ontologie ontwikkelden op grond van de God-mens verhouding, maar op grond van Gods eigen relaties. LaCugna meent wel dat er een fundatie zou kunnen zijn in de Drie Personen voor een relationele ontologie, ze maakt hier alleen geen werk van (Kim 2008:95). Het maakt volgens LaCugna geen verschil of een relationele ontologie komt van Gods innerlijke relaties of van Gods relatie met de wereld. Dit heeft te maken met haar verstaan van *oikonomia* en *theologia*. Zo faalt ze, volgens Kim (2008:93), inzake de toets om een relatie tussen de goddelijke Personen en de goddelijke-menselijke relatie te ontwikkelen. Ze neemt afstand van de trinitarische dogma's, alsmede de praktische theorieën die gebaseerd zijn op Gods intra goddelijke relaties (Kim 2008:100). Volgens LaCugna is het niet mogelijk om op grond van Gods intra goddelijke relaties praktisch te worden, de immanente Triniteit is niet nodig voor een relationele ontologie. Voor haar kan relationaliteit alleen bestaan tussen God en wereld. Door wel te spreken van een ontologie lijkt deze toch alles te zeggen over het wezen van de Triniteit. Daarom zijn er ook overeenkomsten met theologen die zich wel beroepen op intra goddelijke relaties. Zo zien beide Persoon als relationeel en is een relationele ontologie fundamenteel in het bepalen van praktische gebieden van theologie. De inhoud is hetzelfde, alleen de methode niet. De vraag die dan overblijft is welke implicaties de methode van LaCugna heeft voor het onderscheid tussen God en mensen. Het relationele geeft terecht aan dat er sprake is van een relatie tussen Triniteit en mensen, maar dat betekent niet dat er geen onderscheid is of dat de relaties in de Triniteit niet wezenlijk zijn. Met het oog op het volgende hoofdstuk over het beeld van God kan de vraag worden gesteld of mensen geschapen zijn naar het beeld van God als zijnde de God-mens relatie zoals LaCugna dit voorstelt. Om die reden zou een relationele ontologie op basis van Gods intra goddelijke verhoudingen wel eens essentieel kunnen zijn. Kim (2008:111) probeert LaCugna's voorstel toch positief te duiden en concludeert dat haar trinitarische theologie een waarschuwing is om exclusief op de intra-trinitarische relaties gericht te zijn. Hij denkt dat de intra-trinitarische relaties en

¹²¹ Om die reden geeft LaCugna (1991:274) commentaar op feministische theologie, die volgens haar hun theologie implementeren op Gods wezen.

de God-mens relaties samen een diepe relevantie kunnen hebben in ons leven en onze redding. Dit laatste is alleen niet succesvol uitgewerkt door LaCugna. Meegaan met LaCugna kan in zoverre dat zij terecht opmerkt dat het economische iets zegt over Gods wezen en dat God in relatie staat met de wereld. Maar als zij bedoelt dat beide volledig samenvallen is voorzichtigheid geboden.¹²²

Grenz (2004:68) is van mening dat als Gods acties *ad extra* aan zijn wezen gekoppeld worden, dat maakt dat God geen vrije keuze heeft gehad.¹²³ Dat maakt de immanente Triniteit onbelangrijk. God heeft zichzelf namelijk vrijelijk, volledig gegeven in de oikonomia. LaCugna krijgt het commentaar dat ze zich enkel op de economische Triniteit richt. Volgens Grenz (2004:159-160) is het verkeerd om simpel *theologia* met *immanent*, en *oikonomia* met *economisch* te identificeren. LaCugna verlaat namelijk niet het ontologische aspect (Kim 2008:88). Daarom is het zaak om onderscheid te maken tussen methode en ontologie. In de methode houdt ze beide samen. *Theologia* is iets anders voor haar dan ontologie, zoals immanent vaak wordt gezien. *Oikonomia* heeft een ontologisch element en *theologia* heeft ook een functioneel element. Om die reden ontwikkelde ze een relationele ontologie. Groppe (2002:749) verdedigt LaCugna ook op dit punt. Ze denkt dat LaCugna's relationele ontologie een ontologisch onderscheid tussen God en schepping inhoudt. God en schepping zijn gescheiden, niet alleen als twee kwalitatieve verschillende soorten wezens-in-zichzelf, maar als twee kwalitatief verschillende personen-in-relatie. God en schepping zijn niet identiek maar gerelateerd. Gods relatie tot de schepping is kwalitatief anders van karakter dan onze relatie tot God (LaCugna 1991:292). De

¹²² Volgens Van der Dussen (2004) is dit ook te zien bij de Zwitserse theoloog Hans Küng (1928). Voor hem is de geboorte van Jezus een beslissend moment in de geschiedenis van God zelf. In de christologie valt het onderscheid tussen 'goddelijke' en 'menselijke' natuur weg: in Jezus' mens-zijn realiseert God zich. Zo gezien is God niet slechts betrokken op ons mensen, maar verwerkelijk God zich enkel en alleen via de menselijke geschiedenis. Daarmee is God voor zijn God-zijn geheel en al aangewezen op de wereld. God kan niet meer bestaan zonder de wereld en zonder de mensen. Concreet valt te denken aan uitspraken als "God heeft geen andere handen dan mensenhanden." Maar ook de gedachte dat Gods Koninkrijk samenvalt met de vooruitgang van het historisch proces ligt in het verlengde van deze benadering. Ik denk dat de christologie essentieel is maar als de christologie enkel uitgangspunt is dan is er het gevaar dat God en mens teveel op elkaar worden betrokken.

¹²³ Dit is ook te zien in de zogenoemde processtheologie. Deze is sterk beïnvloed door de metafysica van de Brits Amerikaanse filosoof, wiskundige en natuurkundige Albert North Whitehead (1861-1947). Ik zal in dit onderzoek geen aandacht geven aan de processtheologie omdat dit duidelijk een stap te ver gaat, al heeft zij nauwe verbindingen met relationaliteit. Zie hiervoor LeRon Shults: '*Process thought has had a tremendous impact on the way in which both philosophers and theologians think about the category of relation. The process concept of God and the God-world relation is unacceptable to most Christian theologians because it tends to subsume God and the world under a larger whole or totality, a tendency already evident in Hegel*' (LeRon Shults 2003:30).

opmerkingen van Grenz en Groppe zijn belangrijk. LaCugna wordt te snel verweten zich enkel op de economie te richten. Toch werkt LaCugna te weinig het onderscheid uit en daardoor lijkt het of de twee samenvallen. Daarom verwijt Van den Brink (2003:232) haar dat ze de regel van Rahner op een onverantwoorde wijze scheef trekt. Dit bezwaar brengt hij, en vele anderen ook in tegen Moltmann.¹²⁴ LaCugna (1991:228) en Moltmann trekken het zo ver door dat zij zeggen dat het leven van God niet enkel iets is dat alleen aan God behoort. Het trinitarische leven is volgens hun ook ons leven. Mensen behoren daartoe als partners. De triniteitsleer is niet een dogma over God, maar over God voor ons en ons leven met elkaar. Onderscheid is volgens LaCugna (1991:229) alleen zinvol als het erom gaat dat God zichzelf openbaart zoals hij werkelijk is. De notie 'vrijheid' krijgt uiteindelijk te weinig aandacht terwijl dit juist een essentieel begrip is in het relationele denken.¹²⁵ Op deze manier wordt relationeel gezien als een volledig opgaan van God en wereld. Het blijkt moeilijk om een 'anders-zijn' te integreren met het relationele, terwijl ik bij de bespreking van persoon-zijn heb laten zien hoe wezenlijk dit is. Als je dat niet doet blijf je het risico houden dat er een andere Triniteit, de *Deo uno*, schuil gaat achter de *Deo trino*. Met andere woorden, als er enkel een focus is op het economische, of de twee opgaan in elkaar, blijft uiteindelijk alleen het economische verbonden aan relationaliteit. Zo blijft er toch een onderscheid tussen Gods wezen en Gods openbaring. Een aantal andere theologen brengen ook het relationele in bij de verhouding tussen immanent en economisch, maar wijzen ook op het belang van het anders-zijn van God. Daarom wil ik kort ingaan op de gedachten van Henry Jansen en Colin Gunton hierover.

Anders-zijn

¹²⁴ Moltmann's trinitarische theologie is ook in de doxologie gepositioneerd, als het enige motief om te onderscheiden tussen immanente en economische Triniteit (Kim 2008:48). *'There is a tension (in Moltmann) in his theology between the economic persons, who are described in rather modern terms, and the immanent persons, who are described in more traditional ways. The interrelation of these two kinds of concepts is not clarified. On the one hand, he adopts the traditional distinction between the immanent processions (which are natural, eternal and even necessary) and the economic missions (which are willed, timed and free). On the other hand, this distinction collapses since 'necessary' as Moltmann explains means 'necessitated' (determined by someone else)'* (Den Bok 1996:36/37). Voor Van den Brink (2003:233) blijft het problematisch dat Gods onafhankelijkheid en vrijheid ten opzichte van de geschiedenis niet meer consistent gearticuleerd kunnen (en wat Moltmann betreft ook niet hoeven) worden. Volgens Moltmann bestaat Gods vrijheid in zijn liefde. Van den Brink meent dat God daarvoor de schepping niet nodig heeft omdat Hij dat ook in zichzelf is. Jansen (1995:236) meent dat bij Moltmann, binnen zijn relationele godsbegrip, niet de juiste begrippen heeft voor Gods onafhankelijkheid.

¹²⁵ Liefde is te identificeren met ontologische vrijheid (Zizioulas 1991:46, LaCugna 1991:261). Vrijheid heeft dan de betekenis als een 'vrij volledig geven van de Godheid aan de wereld'.

Het lijkt erop dat de nauwe betrokkenheid van wezens- op openbaringstriniteit met zich mee brengt dat de categorie van het relationele in de godsleer wordt opgenomen. Relationaliteit zou tegen een onderscheid van de twee zijn. Jansen (Jansen 1995:235-237) stelt in zijn boek: *Relationality and the Concept of God*, waar hij in het bijzonder ingaat op het relationele Godsbeeld van Jürgen Moltmann en Wolfhart Pannenberg, dat relationaliteit ontslaat van de noodzaak om een essentieel onderscheid te maken tussen de aard van de relaties binnen de Triniteit en de aard van de relaties tussen God en de wereld. Relationeel zijn betekent afhankelijk zijn (1995:11,234).¹²⁶ Dan is er geen aandacht voor Gods onafhankelijkheid en transcendentie. Aan beide moet volgens Jansen (1995:231) recht worden gedaan, zowel aan Gods relationaliteit als zijn transcendente onafhankelijkheid. Jansen meent dat beide modellen nodig zijn, maar dat ze niet te integreren zijn.¹²⁷ Daarmee stelt Jansen beide begrippen tegenover elkaar. Jansen meent dat de Triniteit al genoeg liefde kent in zichzelf en dat maakt de schepping niet noodzakelijk, maar een vrije daad uit liefde. De gedachte is dat God in zichzelf, zonder relaties, kan bestaan. Pas toen Hij de wereld en de mensen schiep, kwam er iets buiten God waarmee hij een relatie aanging. Volgens deze opvatting is relatie iets bijkomends voor God, iets dat Hem in zijn God-zijn niet wezenlijk beïnvloed of raakt. Deze gedachte is niet langer te handhaven als erkend wordt dat Gods drie-enig wezen als het ware is 'aangelegd' op zijn relatie met mensen (Van der Dussen 2004:9). In het spoor van Rahner gaat men juist beklemtonen, dat relationaliteit tot Gods wezen behoort.¹²⁸ Daarom is het toch belangrijk om in tegenstelling tot Jansen te blijven zoeken naar de integratie van beide. Iemand die dit heeft geprobeerd is Gunton. Want hij stelt, in tegenstelling tot Moltmann, dat de Triniteit de schepping niet nodig heeft.

¹²⁶ Jansen (1995:237) vergelijkt het relationele godsbegrip met het klassieke theïsme. Hij komt tot de conclusie dat het relationele godsbegrip voordelen heeft ten opzichte van het klassieke godsbegrip maar dat het ook lijdt aan problemen die net zo serieus zijn als die van het klassieke theïsme. Uiteindelijk pleit Jansen voor een concept van narratieve heilheid. Volgens hem wordt God in de Bijbel zowel relationeel als absoluut onafhankelijk in de klassieke zin ervaren. De relatie tussen God en de wereld is niet eenduidig, maar veelkleurig en afwisselend.

¹²⁷ Metzler (2003:284) vraagt zich af of hij onderscheid kan maken tussen economisch en immanent als het gaat om relationaliteit: *'I am asking whether it could be possible for God economically to be relational, and indeed in the relations between the Father and Son to be incarnationally interpersonal, and yet to acknowledge that this relationality has to do with creation and the incarnation economically, and does not warrant being read into the divine personal being of God in se'*.

¹²⁸ Toch is het daarom opvallend dat Rahner zich meer richt op de eenheid van God dan op de Drie. Hij wil ook niet spreken van Drie Personen maar van '*Subsistenzweisen*'. Dit geeft wel aan dat het betrekken van economisch en immanent op elkaar niet betekent dat de Drie meer aandacht krijgt dan de Een.

Conlin Gunton ziet het onafhankelijk zijn als deel van Gods wezen. Het is volgens hem juist relationaliteit welke het anders-zijn van God en wereld waarborgt. Het is uitgerekend de leer van de Triniteit die tot uitdrukking brengt dat Gods wezen relationeel is en dit garandeert ook Gods onafhankelijkheid.

Because God is 'before' creation took place, already a being-in-relation, there is no need for him to create what is other than himself. He does not need to create, because he is already a taxis, order, of loving relations (Gunton 2006:142).

Juist omdat God anders-zijn in zichzelf kent - Gunton noemt dit vrijheid en ruimte - is het mogelijk dat de wereld ook onafhankelijkheid kent. Het is dus niet alleen de Triniteit die onafhankelijk is, de wereld kent ook vrijheid omdat God deze geeft.¹²⁹

In a trinitarian understanding, because God has otherness – personal freedom and 'space' – within the dynamics of his being, he is able to grant to the world space to be itself (Gunton 2006:222).

Gunton is één van de weinigen die probeert relationaliteit en substantie zo te verbinden dat er geen sprake is van vermenging of van een totale onafhankelijkheid. Hierop zal ik verder ingaan in het volgende hoofdstuk. De kwestie van afhankelijkheid en onafhankelijkheid met betrekking tot de Triniteit zelf is terug te vinden in het debat over subordinatie. Ik heb in het begin van de bespreking over Rahners regel kort genoemd dat Augustinus bij een teveel betrekken op elkaar bang was voor subordinatie. Dit kan ook het geval zijn als er sprake is van een teveel uit elkaar trekken zoals Peters verwoordt:

We must ask honestly if emmanuelism has been compromised by the immanent-economic distinction. Is the concept of the economic Trinity in effect merely a temporal image of a much more real and hence much more important eternal and unrelated Trinity? ... Do we not have here a subtle return of subordinationism – now that the temporal economic Trinity seems to be subordinated to the eternal immanent Trinity – the aim of which is to protect the divine absoluteness at the cost of relatedness? (Peters 1993:21).

¹²⁹ Anders zou er ook niet de mogelijkheid van de zondeval zijn. Uiteraard kan de wereld niet zonder zijn Schepper en is zij totaal afhankelijk daarvan, maar dat betekent niet dat zij niet de vrijheid heeft tegen God te kiezen.

Subordinatie speelt een grote rol in het nadenken over de Triniteit. Daarom zal ik dit bespreken, nadat ik de balans heb opgemaakt.

2.3.3 Balans

Rahners regel heeft ondanks kritiek veel betekend voor de trinitarische theologie omdat er een diepe kloof bestond tussen immanent en economisch. Een te grote scheiding kan algauw leiden tot speculatie, en God kan worden gezien als een onbewogen rationeel wezen. Het was Rahners doel om beide meer op elkaar te betrekken. De kritiek van LaCugna op Rahners regel had te maken met Rahners gerichtheid op de intra-trinitarische verhoudingen. Volgens haar kan je daar weinig over zeggen en kun je geen onderscheid maken tussen wie God is en hoe Hij zich openbaart. Daarom kiest zij voor de woorden *theologia* en *oikonomia*. Om deze met elkaar te verbinden ontwikkelt LaCugna een relationele ontologie. Deze is gebaseerd op de relatie van God met de wereld. In de bespreking hiervan kwamen vraagtekens boven bij de fundatie. Waarom zou er geen relationele ontologie ontwikkeld kunnen worden op basis van Gods intra-trinitarische verhoudingen? Volgens LaCugna kan dit niet omdat wij niets weten over God buiten zijn relatie met mensen om. LaCugna waarschuwt terecht om een relationele ontologie niet enkel op de intra-trinitarische verhoudingen te baseren. In haar kritiek schiet ze echter te ver door naar de economische kant. Op deze manier is er een gevaar dat er geen onderscheid meer is tussen God en wereld. Het relationele blijft zo ook enkel verbonden met het economische en dus de *Deo trino*.¹³⁰ Op deze manier blijft het relationele ondergeschikt, al wil LaCugna dit ten zeerste voorkomen. Om dit te vermijden is het essentieel om het relationele te zien als de verbinding tussen economisch en immanent, maar ook als het onderscheid zoals Gunton voorstelde. Het gaat om een Triniteit die in zichzelf relaties kent, juist daaruit vloeit de openbaring. In het kader hiervan is weer eens de waarschuwing van Cunningham (1998:35-41) voor 'dichotomy' cruciaal. Hiermee bedoelt hij het contrast en de tegenstelling die je vandaag de dag vindt in trinitarische theologie. Zoals immanent tegenover economisch wordt gesteld. Grote standpunten worden dan gemaakt waarin gedacht

¹³⁰ Ook Grenz (2004:162) zegt dat relationaliteit van de drie trinitarische personen allereerst en het meest te vinden in de *oikonomia*. Dit is niet correct. Hiermee maak je de Drie, relationaliteit en de *oikonomia* ondergeschikt. Grenz geeft in zijn boek *Rediscovering the Trinity* (2004:163-215) een overzicht van theologen die met name de laatste jaren zoeken naar een immanente basis, hij bespreekt Elizabeth Johnson, Hans Urs von Balthasar en Thomas F. Torrance.

wordt dat er enkel aandacht is geweest voor de immanente Triniteit (LaCugna 1991:217). Dit geldt ook voor het relationele. Zij moet niet hét onderscheid worden tussen *Deo uno* (ontologisch) en *Deo trino* (economisch). Juist relationaliteit zou dit onderscheid moeten voorkomen. Zoals gezegd heeft deze thematiek ook betrekking op het denken over de relaties binnen de Triniteit in het kader van subordinatie. Daarom zal ik daar nu aandacht aan schenken.

2.4 TRINITEIT EN SUBORDINATIE

Eén van de grootste aanleidingen voor het ontstaan van het dogma van de Triniteit en de geloofsbelijdenissen van Nicea en Athanasius in de eerste eeuwen na Christus is het debat over subordinatie geweest.¹³¹ Ondanks de strijd van Oost en West tegen Arius, Eunomius en andere pleitbezorgers van subordinatie krijgen zij vandaag de dag zelf de verwijten daarvan. Daarom zal ik beginnen met het bespreken van subordinatie bij de Cappadociërs en bij Augustinus. Al kenmerkt de trinitarische renaissance zich door anti-subordinatie, de meningen over subordinatie zijn nog altijd verdeeld (Volf 1998b:407). Er zijn vandaag de dag vier verschillende standpunten te onderscheiden, (1) eeuwig ondergeschikt in wezen, (2) eeuwig ondergeschikt in functie, (3) tijdelijk ondergeschikt in functie en (4) wederkerige onderdanigheid. Dit gedeelte zal ik afsluiten door naar de rol van rationaliteit te kijken. In de hoofdstukken vier en vijf zal de kwestie van subordinatie betrokken worden op de man/vrouw verhouding en de verhouding kerk-bediening. Nu gaat het alleen om de trinitarische verhoudingen.

2.4.1 Subordinatie bij de Cappadociërs: prioriteit van de Vader

In 2.2 heb ik opgemerkt dat de Cappadociërs in hun theologie beschuldigd kunnen worden van subordinatie omdat zij de monarch van de Vader voorop stellen. Dat er sprake zou zijn van subordinatie komt omdat de Triniteit ontologisch afhankelijk zou zijn van de Vader. Hij wordt als het principe van de eenheid gezien (Placher 2007:140). Dit laatste kan subordinatie riskeren. Volgens velen is daar sprake van (Zizioulas 2006:146-154, Giles 2002:43). De Cappadociërs stellen, aldus Torrance, de twee betekenissen van Vader, referentie tot de Godheid en Persoon van de Vader, gelijk. En juist die referentie tot de Godheid, welke de Vader is, zou zorgen voor ongelijkheid binnen de Triniteit. Dat betekent dat de Vader de bron van de Zoon

¹³¹ Zie verder over alle ontwikkelingen rondom Nicea: Ayres, L. 2004. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. New York: Oxford University Press.

en de Geest is. Maar hoe komt dit overeen met datgene waar de Cappadociërs zelf tegen strijden? Het blijkt immers duidelijk uit hun geschriften dat zij tegen enige vorm van subordinatie waren.

Meesters (2006:37) stelt dat er bij de Cappadociërs geen sprake is van subordinatie. De Persoon en niet de *ousia* is beginsel en oorzaak, voor zowel de Vader als Zoon. Volgens Meesters (2006:110-112) zijn er in hun geschriften nauwelijks aanwijzingen te vinden voor een prioriteit van de Vader. De volgorde correspondeert met Gods handelen in de schepping en omgekeerd met de menselijke weg tot zelfkennis (Meesters 2006:110). De Vader is niet de bron van de godheid maar van de Zoon en de Heilige Geest (Meesters 2006:160). De Vader heeft geen genetische prioriteit en in die zin is Hij niet meer dan de Zoon, want de identiteit van de Vader met de godheid wordt door de Cappadociërs losgelaten en daarmee verliest de Vader zijn genetische prioriteit (Meesters 2006:112,181). In plaats daarvan krijgt de Persoon van de Vader in hun godsconcept logische (op het niveau van de *hypostases*) prioriteit. De orde houdt geen hiërarchie in. Wat de immanente Triniteit betreft kennen zij geen hiërarchische structuur waarbinnen de drie *hypostases* van Vader, Zoon en Heilige Geest onder elkaar zijn gerangschikt (Meesters 2006:37). Volgens Meesters (2006:112) zijn zij uitgegaan van een volledige symmetrie tussen de drie *hypostases*, zoals onder andere blijkt in hun spreken over God en geen gebruik maken van de traditionele metaforen voor de Triniteit.¹³² De Vader is daarbij het gehele wezen van waaruit de Zoon wordt voortgebracht, zonder dat dit een deling of een vermindering van het wezen veroorzaakt.

Ook het eschatologisch opvatten van de prioriteit van de Vader laat volgens Van de Beek (1987:293) de trekken van subordinatie verdwijnen. Volgens hem kun je net zo goed bij de Geest beginnen als bij de Vader of de Zoon. Ook in de aandacht voor de Heilige Geest in hun godsconcept blijkt dat de prioriteit van de Vader niet zorgt voor een overmatige aandacht voor de Vader. Meesters (2006:179) vindt dit de eerste verdienste van de Cappadociërs.

LaCugna gaat ook in op de beschuldiging van Torrance. Volgens haar is het van belang de twee betekenissen die Torrance noemt uit elkaar te trekken. De betekenis van de Vader als referentie tot de Godheid geeft volgens LaCugna (1991:391) niet

¹³² Meesters (2006:113) noemt als voorbeeld de wortel, stam en vrucht zoals die ook door Tertullianus is gebruikt. Ook Athanasius maakt gebruik van metaforen waaruit blijkt dat er enkel een causale prioriteit is van de Vader.

aan dat er sprake is van subordinatie, omdat de volledige *ousia* van de Vader gegeven is aan de Zoon. De Zoon en de Heilige Geest zijn evenveel God als de Vader wanneer je de *mone arche* opvat in trinitarische termen. De tegenstanders van de Cappadociërs, Arius en Eunomius, pleitten voor de *arche* van de Vader als de bron van de Godheid waardoor de Zoon en de Heilige Geest een ondergeschikte positie kregen. Op die manier is er sprake van subordinatie. Maar als zij trinitarisch wordt verstaan is de *arche* van de Vader niet minder fundamenteel. Alleen op die manier is er geen sprake van subordinatie. Als dit wel het geval is heeft dit vergaande gevolgen.

Deepful harmful attitudes and practices have resulted from the failure to think of God's arche, the rule of God's life, from a thoroughly trinitarian rather than unitarian perspective. From the perspective of a revitalized trinitarian theology of God, the idea of the arche of God is not the enemy of mutuality, equality, and a non-hierarchical social order, but its only sure foundation! (LaCugna 1991:396,399).

Dat voor LaCugna hierin het relationele een cruciale rol speelt zal ik laten zien in 2.4.4. Voor nu is het belangrijk om de prioriteit van de Vader niet zondermeer hiërarchisch op te vatten waardoor de Cappadociërs niet beschuldigd kunnen worden van subordinatie.

2.4.2 Subordinatie bij Augustinus: het belang van substantie

Augustinus geeft volgens Meesters (2006:130,147) aan de Vader genetische prioriteit. Al gaat Meesters niet verder in op de vraag of dit eventueel subordinatie zou kunnen betekenen, het is in *De Trinitate* duidelijk dat subordinatie voor Augustinus uitgesloten is (VIII,1). Er zijn bij hem geen metaforen te vinden die een genetische prioriteit veronderstellen, en door de nadruk te leggen op de gelijkheid van Zender en Gezondene bevestigt Augustinus hun gelijkheid (*De Trinitate* IV 32). De drie Personen doen immers alles samen. Het gaat bij de prioriteit van de Vader enkel om de relatie met de Zoon en de Heilige Geest en niet om subordinatie.

Augustinus' verstaan van eenheid in substantie geeft aan dat er geen sprake kan zijn van subordinatie van de ene Persoon over de andere Persoon.¹³³ Vader, Zoon en

¹³³ De verwijten van modalisme, die ook kunnen wijzen op subordinatie, heb ik bij 2.2. al

Heilige Geest hebben alle drie dezelfde substantie want zij zijn één en handelen ook zo (De Triniteit VI.15). Augustinus legt aan de hand van Filippenzen 2:6,7¹³⁴ uit dat Jezus gelijk is aan de Vader. Hij erkent dat er sprake is van ondergeschiktheid als Jezus op aarde is, maar deze is enkel economisch en vrijwillig en is niet terug te vinden in de immanente Triniteit. De Zoon van God is van nature gelijk aan God de Vader, door zijn uiterlijke gestalte de mindere. In de gestalte van een slaaf, die Hij aannam, is Jezus minder dan de Vader. Maar in de gestalte van God, waarin Hij bestond voordat Hij die andere gestalte aannam, is Hij gelijk aan de Vader (De Triniteit I, 7). Ook haalt Augustinus 1 Korintiërs 15:24 aan waarin staat dat Jezus het rijk aan God de Vader zal overdragen. Volgens Augustinus mogen we niet denken dat Christus het rijk zo aan God de Vader zal overdragen, dat Hij het van zichzelf afneemt. Want het vervolg (1 Korintiërs 15:25) zegt dat de Zoon zal heersen totdat Hij zijn voet heeft gezet op al zijn vijanden (De Triniteit I,8).¹³⁵

Heilige Geest

Augustinus noemt de Heilige Geest de band der liefde die de Vader en Zoon samenbindt. Op die manier lijkt de Heilige Geest geen volwaardige 'Persoon' en dus ondergeschikt aan Vader en Zoon. Maar voordat die conclusie getrokken kan worden is het nodig om dieper in te gaan in Augustinus' verstaan van het begrip Heilige Geest.

Augustinus duidt met Heilige Geest diverse inhoudelijke benamingen aan. Ten eerste kan Heilige Geest een aanduiding voor de Drie-eenheid zijn. Vader, Zoon en Heilige Geest zijn immers één God en van God wordt gezegd dat Hij heilig is en Geest (Johannes 4:24, De Triniteit V 11). Deze verklaring heeft voor Augustinus iets onbevredigends omdat onder Heilige Geest niet enkel de Drie-eenheid verstaan wordt, maar één Persoon binnen de Drie-eenheid. Als alternatief introduceert

besproken. Modalisme zou erop wijzen dat de Drie minder belangrijk is dan de Een. Het gaat dan om de hiërarchie van de één over velen. Dunham (2008:45) laat zien dat Augustinus de goddelijke substantie als immanente Triniteit verstaat langs lijnen van liefdevolle relaties in plaats van hiërarchische lijnen. Dit sluit aan bij de conclusie die ik eerder trok dat er geen sprake is van subordinatie van de Een over de Drie, maar wel dat deze meer aandacht kreeg bij Augustinus in vergelijking met de Cappadociërs.

¹³⁴ Filippenzen 2:6,7: *'Hij die de gestalte van God had, hield zijn gelijkheid aan God niet vast, maar deed er afstand van, Hij nam de gestalte aan van een slaaf en werd gelijk aan een mens'*.

¹³⁵ Ook haalt Augustinus Mattheüs 11:27 aan om te laten zien dat alles aan de Zoon is overgeleverd: *'Alles is mij toevertrouwd door mijn Vader, en niemand dan de Vader weet wie de Zoon is, en wie de Vader is, dat weet alleen de Zoon, en iedereen aan wie de Zoon het wil openbaren'*.

Augustinus daarom 'gave van God' (Handelingen 8:20) om de Heilige Geest aan te spreken. Het gave-van-God-zijn legt Augustinus op twee manieren uit. (1) De Heilige Geest is de gave van de Vader aan de Zoon en vice versa, zodat de Heilige Geest de aanduiding wordt van 'een zekere onuitsprekelijke gemeenschap tussen Vader en Zoon' (De Trinitate V,11,12). (2) Daarnaast is de Heilige Geest de aanduiding van de gave van God aan de gelovigen. Aangezien Vader, Zoon en Heilige Geest onafscheidelijk zijn, werken zij volgens Augustinus naar buiten toe ook onafscheidelijk. Hoewel de gave van God aan de gelovigen toegeschreven wordt aan de Heilige Geest is zij feitelijk het werk van de Drie goddelijke personen tezamen. Kortom, van de zaken die Augustinus in zijn boek over de Drie-eenheid als 'Heilige Geest' aanduidt, laat de Persoon van de Heilige Geest zich alleen binnen de Drie-eenheid van de Vader en de Zoon onderscheiden. Augustinus worstelt met het woord 'Heilige Geest' omdat het geen wederkerig relationeel begrip is, zoals Vader en Zoon. Daarbij komt dat het in elk geval moeilijk is om bij Augustinus aan te geven waarin het onderscheid tussen de Personen ligt omdat hij zich juist richt op de eenheid om subordinatie te voorkomen. Door de Geest uit de Vader en de Zoon te doen voortkomen wil Augustinus laten zien dat zij één God zijn. Dunham verwoordt dit met betrekking tot de gelijkheid van de Heilige Geest als volgt:

The Holy Spirit unique identity as the 'supreme charity conjoining Father and Son to each other' serves to show that Spirit's equality of being with the Father and the Son (Dunham 2008:51).

Twee punten laten volgens Dunham zien dat de Heilige Geest gelijk is aan God, zoals de Vader en Zoon dat zijn. Allereerst haalt Augustinus 1 Korintiërs 3:16 en 6:19 aan waarin staat dat de mens tempel van de Heilige Geest is. God woont in die tempel en daarom wijst deze tekst erop dat de Heilige Geest volwaardig God is en aanbeden moet worden als God. Het tweede punt is dat, als de Heilige Geest God is, en God liefde is, de Heilige Geest dan ook de liefde is die de Vader en Zoon in hun wezen zijn (Dunham 2008:51/2). In *De Trinitate* (XI.7) is te lezen dat de Heilige Geest onderscheiden kan worden omdat het door de liefde van de Geest is dat ze Een zijn. Ook spreekt Augustinus in dit gedeelte van de Heilige Geest als over 'vriendschap'. Dit duidt op eigenheid. Volgens Dunham kun je dus niet zeggen dat de Heilige Geest bij Augustinus een ondergeschikte rol heeft. Deze intentie had Augustinus ook niet. Dat de Geest wel minder snel als Persoon kan worden aangezien is een kwetsbaar punt, maar bovenstaande argumenten laten zien dat er

geen sprake is van subordinatie.¹³⁶ Noch bij de Cappadociërs, noch bij Augustinus zijn gronden waarop subordinatie in de Godheid te verdedigen zijn. Toch worden zij vandaag de dag door velen aangehaald om verschillende vormen van subordinatie te verdedigen.

2.4.3 Subordinatie vandaag de dag

Dat er tegenwoordig veel aandacht is voor subordinatie in de Triniteit komt onder andere omdat men de relatie tussen mannen en vrouwen hierin probeert te verankeren. Dit gebeurt altijd in de Vader en Zoon relatie terwijl de Heilige Geest buiten beschouwing wordt gelaten. Dat roept de vraag op of er dan wel recht wordt gedaan aan de triniteitsleer. Daarom zal die vraag in dit gedeelte een belangrijke toetssteen zijn.

1. Eeuwig ondergeschikt in wezen

Volgens Giles (2002:1) is de groep die meent dat er sprake is van eeuwige subordinatie in het wezen van de Triniteit nog steeds groeiende. In de huidige discussie hierover beroept men zich op historische bronnen.¹³⁷ Het gaat dan volgens Giles vooral om thema's zoals het 'hoofd-zijn' van de Vader, het belang van de subordinatie van de Zoon in de incarnatie, en de verschillen tussen de Drie personen, gegrond in verschillende rollen en functies. Als voorbeeld van eeuwige subordinatie noemt Giles de Presbyteriaan Charles Hodge. In zijn werk, *Systematic Theology* (1907:460-62, 464-65, 467-68) spreekt hij herhaaldelijk over de subordinatie van de Zoon. Hij baseert zich op Augustinus en Calvijn. Voor hem is de Vader de eerste substantie en zijn de Zoon en Heilige Geest eeuwig ondergeschikt in wezen en functie (Giles 2002:72). Een tweede voorbeeld dat Giles noemt is de Nederlandse systematisch theoloog H. Berkhof. Het is niet helemaal duidelijk of er bij hem ook sprake is van wezensongelijkheid. Berkhof spreekt over de ontologische

¹³⁶ De Heilige Geest heeft in de westerse traditie wel een minder centrale rol gespeeld in vergelijking met het oosten, maar het was niet de bedoeling van Augustinus om de Heilige Geest een ondergeschikte rol te geven. Zo ziet Berkhof (2007:327) de Heilige Geest niet als één persoon naast de Vader en Zoon, maar als naam die het persoon-zijn van God uitdrukt in zijn handelen naar buiten toe.

¹³⁷ Giles wijst erop dat men graag de traditie aan zijn/haar kant wil hebben. Maar men beroept zich daar ten onrechte op. Giles (2002:106) wil aantonen dat de traditie juist hun grootste tegenstander is.

Triniteit waarin de orde een basis is voor de economische Triniteit, maar hij lijkt subordinatie in de goddelijke essentie niet te ondersteunen.¹³⁸

Zoals gezien kennen de Cappadociërs en Augustinus geen subordinatie in wezen en daarom is een beroep op hen foutief want nergens in de Schrift blijkt dat er sprake is van eeuwige ondergeschiktheid in wezen. Augustinus heeft juist laten zien dat de Triniteit één substantie is, als er sprake zou zijn van ondergeschiktheid in wezen zou er geen eenheid van wezen zijn.

2. Eeuwig ondergeschikt in functie

Waar bij eeuwige ondergeschiktheid in wezen nog redelijke consensus is dat die niet overeenkomt met de Schrift en de belijdenissen, vindt de gedachte dat er sprake is van eeuwige ondergeschiktheid in functie steeds meer ingang. Zo vindt Wayne Grudem (1994:245) dat de Zoon eeuwig ondergeschikt is aan de Vader in functie. Op deze manier wordt er onderscheid gemaakt tussen wezen en functie.¹³⁹ De Vader heeft de rol van zender en de Zoon van gestuurde en in die rollen is er sprake van ondergeschiktheid (Grudem 1994:259). Het verschil tussen de personen is terug te vinden in termen van subordinatie. Ook Joop Schreuder (2010:41) zegt dat Christus eeuwig onder het gezag van de Vader staat, maar in Gods wezen is er sprake van volstreekte gelijkwaardigheid. Tom Smail (2005:76) noemt de hiërarchie 'differentiation in order'. Dit baseert hij op de tekst uit Johannes 14:28 waar Jezus zegt: 'De Vader is groter dan ik'. Smail grijpt hiervoor terug op Augustinus en zijn ideeën over de zender en gezondene. Er is één die opdracht geeft en één die gehoorzaamt. Er is één die in glorie heerst en één die verlaten sterft aan het kruis. Smail gaat uit van een gelijkheid in wezen en een verschil in functie.

Op deze manier worden wezen en handelen op een onjuiste wijze uit elkaar getrokken. Augustinus heeft juist laten zien dat de Drie Personen in hun handelen ook één zijn. Er kan geen onderscheid worden gemaakt in functie, er is alleen onderscheid naar de Personen toe. Zo schrijft Johannes in zijn evangelie dat het Woord God was en dat alles door het Woord is ontstaan (1:1-3, 10). De Vader is niet

¹³⁸ Giles (2002) en Erickson (2009) bespreken nog een heel aantal andere theologen met dit standpunt maar voor dit onderzoek is dit eerste standpunt minder relevant in vergelijking met het tweede.

¹³⁹ De woorden 'rol' of 'functie' kwamen voor 1980 niet voor en dit geeft aan dat deze eerder iets zegt over de problematiek van de huidige tijd dan over het dogma van de Triniteit zelf (Giles 2005:338).

alleen de Schepper, dit was een trinitarische daad. En ook na de hemelvaart heeft de Zoon evenveel gezag als de Vader (Matteüs 28:18, Johannes 5:21-27; 17:2). In Johannes 5 komt dit duidelijk naar voren. Door God Vader te noemen stelt Jezus zich aan God gelijk (Johannes 5:18). Dat wordt ook zijn doodvonnis. Het Vader noemen roept hier dus in de eerste plaats gelijkheid op en geen gezag. De Zoon doet dezelfde dingen als de Vader: doden opwekken, oordelen, eren (Johannes 5:21-23) en - meer nog - de Vader heeft het oordeel aan de Zoon toevertrouwd, want wie de Zoon niet eert, eert ook de Vader niet. Als er sprake zou zijn van eeuwige ondergeschiktheid dan zou zij ook ontologisch zijn want dat zou betekenen dat de Zoon altijd ondergeschikt is. Dat raakt ook de ontologie al zullen voorstanders van deze visie dit ontkennen. De Zoon is eeuwig de Zoon maar dit betekent niet dat er eeuwige ondergeschiktheid is. Op deze manier wordt er teveel op een menselijke manier gekeken naar God. Want de Zoon is één met de Vader, niet zoals een menselijke eenheid, maar ook één in substantie.

Het gaat hier ook om de verhouding tussen eeuwigheid en tijdelijkheid. Met Rahners regel in het achterhoofd is het de vraag of je wel onderscheid kunt maken tussen tijdelijke en eeuwige subordinatie. Volgens Grudem (1994:251) leert Rahners regel dat er ontologische gelijkheid maar economische subordinatie is. Giles (2002:30) stelt in reactie op Grudem dat dit juist het tegenovergestelde is van wat Rahner bedoelt. Daarvoor geeft hij twee redenen. Allereerst is Giles van mening dat de incarnatie niet de enige openbaring is van de economische Triniteit. En ten tweede is volgens hem het differentiëren van Vader en Zoon op basis van de subordinatie van de Zoon in de incarnatie een misinterpretatie. Alle Drie de Personen van de Triniteit zijn betrokken bij de verlossing. De verlossing wijst juist op de eenheid en gelijkheid van de Drie-eenheid. De fout van Arius was om te stellen dat de incarnatie onderscheid maakte tussen Vader en Zoon. Rahners regel wijst erop dat er geen verschil kan zijn tussen de twee. Het is dus moeilijk om mee te gaan met de gedachten van Grudem. Dit betekent niet dat er geen sprake is van ondergeschiktheid. Maar deze moet als tijdelijk worden gezien.

3. Tijdelijk ondergeschikt in functie

De visie die beweert dat ondergeschiktheid moet worden begrepen in termen van tijdelijkheid baseert dit op de tijd dat Jezus als mens op aarde rondliep. In Filippenzen 2:6,7 staat dat Jezus de gelijkheid aan God niet vasthield en gelijk werd aan een mens. Veel theologen laten aan de hand van de Schrift,

geloofsbelijdenissen en traditie zien dat de verhoudingen tussen de trinitarische Personen op deze manier moeten worden begrepen (Giles 2002:89, Sumner 2003:179, Gunton 2003:75-90, 197, Grenz en Muir Kjesbo 1995:152). Sumner (2003:173-181) gaat in haar boek *'Men and Women in the Church'* uitgebreid in op teksten uit 1 Korintiërs 15:27-28 en Efeziërs 1:22 waarin staat dat aan Jezus de hoogste plaats wordt gegeven, aan Gods rechterhand. Dit betekent volgens haar dat de Zoon al het gezag heeft gekregen, want dat is de hoogste plaats. Na zijn hemelvaart wordt Jezus weer verhoogd, maar direct daarna, nadat alles aan de Zoon onderworpen is (1 Korintiërs 15:27), zal de Zoon zichzelf onderwerpen aan hem die alles aan hem onderworpen heeft. Om die reden kan worden gesteld dat het niet alleen de Zoon is die zich onderwerpt maar dat de Vader en de hele Triniteit dit doet. Dat betekent dat er sprake is van wederkerige onderdanigheid.

4. Wederkerige onderdanigheid

Barth (1957) was van mening dat de tijdelijke subordinatie van de Zoon misschien wel wat zegt over Gods wezen. Niet enkel over het wezen van de Zoon maar over Gods hele trinitarische wezen. Wat Jezus doet openbaart iets van het wezen van de Drie-eenheid. Ook de Vader en de Geest, de hele Triniteit stellen zich onderdanig aan elkaar op. Grenz en Muir Kjesbo (1995:154) stellen dat de ondergeschiktheid van de Zoon gebalanceerd wordt door de subordinatie van de Vader aan de Zoon. Er is sprake van een wisselwerking. Dit is ook te zien aan hoe de Bijbelteksten over de Drie-eenheid gerangschikt zijn. Zo begint Matteüs 28:19 met de Vader, maar 2 Korintiërs 13:13 begint met de Zoon, en 1 Korintiërs 12:4-6 met de Heilige Geest. Dit geeft aan dat er geen vaststaande orde is van hiërarchie. In het dualistisch denken tussen Vader en Zoon wordt de wezenlijke rol van de Geest al gauw vergeten. Terwijl juist de Geest laat zien dat er geen sprake kan zijn van een dualistische verhouding van subordinatie. Erickson verwoordt dit in zijn boek *Who's tampering with the Trinity* als volgt:

On this latter view, there is NOT an asymmetrical relationship of generation. Not only do the Son and Spirit derive their being from the Father, but they also derive it from one another, as does the Father from each of them. Beyond that, this view claims that each member of the Trinity serves each of the others. There is a mutual subordination of each to the other (Erickson 2009:86).

In liefde en gemeenschap is geen hiërarchie nodig. Een schip heeft een schipper nodig omdat mensen niet dezelfde wil hebben en besluiten nemen. Dat is niet van toepassing op de verhoudingen in de Triniteit. Doordat de Zoon zich heel expliciet onderdanig opstelt, maakt hij zich ook ondergeschikt aan zichzelf. Als op deze manier naar de verhoudingen van de Triniteit wordt gekeken geeft dit aan elk van de Personen een gelijkwaardige rol. Dit is niet het geval bij de visies van eeuwige onderdanigheid in wezen en/of functie. Om beter te begrijpen wat er bedoeld wordt met de wederkerigheid van relaties is het noodzakelijk om dieper in te gaan op de relationele notie.

2.4.4 Subordinatie en relationaliteit

Al eerder heb ik opgemerkt dat relationaliteit sneller met de Drie in verband wordt gebracht dan met de Een. Daarom is het ook logisch dat relationaliteit rondom de gedachten over hiërarchie en subordinatie een centrale rol speelt. Voor velen is hiërarchie het kenmerk en onderscheid van de Drie (Giles 2002:14). Maar het kan niet anders dan dat dit dan ook de eenheid raakt. Een belangrijke vraag is of er bij hiërarchie nog wel sprake kan zijn van eenheid? Juist daarom is het van belang de relationele notie te bespreken met betrekking tot deze thematiek. Allereerst valt het dan op dat je met de relationele notie twee kanten op lijkt te kunnen gaan. Beide, Sarah Sumner (2003:174) en J. Scott Horell, komen tot deze conclusie.

In summary, social models of the immanent Trinity vary substantially, the greatest historical tension existing around whether there is eternal monarchy under God the Father or whether the trinitarian persons exercise ultimately equal communal roles (Horrell 2004:413).

Horell is voorstander van een relationeel model waarin eeuwige hiërarchie een wezenlijke rol speelt.¹⁴⁰ Hij erkent dat dit niet voor de hand ligt maar probeert toch aan te tonen dat het mogelijk is dat deze twee samengaan.

Frequently a social model is presumed to include a democratic or egalitarian conception of the immanent Trinity. Indeed, such an assumption is almost endemic in many circles today. But does such a theory find sufficient mooring

¹⁴⁰ Ook Zizioulas zou hier genoemd kunnen worden omdat hij aan de monarch van de Vader blijft vasthouden. Dit doet hij omdat hij anders bang is dat er geen onderscheid is tussen de drie Personen. Ik bespreek Zizioulas uitgebreid in hoofdstuk vijf.

in Scripture itself? (Horrell 2004:408).

Volgens Horell wordt in de Schrift duidelijk dat er gelijkheid is in de goddelijke natuur maar tegelijk verschil in de rollen binnen de immanente Triniteit. Hij gaat uit van de *preeminence of the Father (his monarchia), the joyous collaboration (subordination) of the Son, and the ever-glorifying activity of the Spirit*. Horell ziet gelijkheid en verschil niet als contradictie. Juist dan komt volgens hem duidelijker het mysterie van de trinitarische relaties naar voren. Hij erkent dat je in *perichorese* zelfgevendende relaties ziet, maar tegelijkertijd ziet hij een eigen, ondergeschikte rol tot in de immanente Triniteit. Een sociaal model sluit volgens Horell daarom geen subordinitie uit maar in.

On the one hand, "egalitarian" trinitarians rightly emphasize the self-giving, perichoretic relations of the Godhead but wrongly minimize the biblical pattern of internal distinctions among the persons, with its implications regarding the immanent Trinity. On the other hand, "subordinationist" trinitarians correctly perceive that the economic relations of the Father, Son, and Holy Spirit carry implications for the eternal Godhead but often error in presuming univocal correspondence with the immanent Trinity or in neglecting biblical witness regarding the benevolent mutuality of the trinitarian persons. If Scripture affirms and is not contradictory to an eternally ordered social trinitarianism, then efforts to present an egalitarian Godhead are misguided (Horell 2004:420).

De trinitarische theologen die de gelijkheid benadrukken minimaliseren volgens Horell het onderscheid tussen de Personen. Dit is in tegenspraak met de kritiek die sociale theologen krijgen op een te duidelijk onderscheid tussen de Drie Personen (zoals Moltmann). Horell lijkt geen onderscheid te willen maken tussen economisch en immanent als het gaat om functie en wezen maar wel tussen de Een en Drie. Als het gaat om de Drie dan is er sprake van hiërarchie, als het gaat om de eenheid dan is er gelijkheid. Het wezen van God wordt daarmee gekoppeld aan de eenheid en relationaliteit aan de drieheid. Anders gezegd: bij functie gaat het om de Drie, bij wezen om de Een. De functie lijkt dan minder fundamenteel dan het wezen, en daarmee de Een dan de Drie. Dit neigt naar modalisme. Bij deze gedachtegang is het relationele niet meer dan een poging om subordinitie met volledige gelijkheid te kunnen verantwoorden. Maar de vraag is of het relationele toelaat dat er een hiërarchisch verschil is in wezen en functie. Voor LaCugna is het relationele de sleutel tot de gelijkheid tussen de Drie. Dit was al te zien bij haar verklaring van de

arche van de Vader. De *arche* van de Vader is relationeel omdat deze wordt gedeeld door de Zoon en de Geest. Omdat het wezen van de Triniteit relationeel is, geldt dit voor zowel de Een als voor de Drie.

The arche of God is understood to be personal life; person, not substance is the root (radix) of all reality. If divine substance rather than the person of the Father is made the highest ontological principle – the substratum of divinity and the ultimate source of all that exists – then God and everything else is, finally, impersonal (LaCugna 1991:101,398).

Bij het sociale verstaan is er een gevaar van subordinatie omdat er teveel ruimte is tussen de Personen. Dit staat haaks op waar voorstanders van een sociaal verstaan voor pleiten. Daarentegen heeft relationaliteit betrekking op de Een en de Drie en daarom sluit zij subordinatie uit. Volf verwoordt dit op de volgende manier:

Hierarchy is not necessary to guard either the divine unity or the distinctions between divine persons and in a community of perfect love between persons who share all divine attributes, a notion of hierarchy is unintelligible (Volf 1998b:408).

Het relationele wijst er op dat er geen onderscheid in wezen en functie kan zijn als deze niet gebaseerd is op wederkerige onderdanigheid. Anders is er sprake van een ontologisch verschil in de godheid. Liefde kent wederkerige onderdanigheid en geen macht van de één over de ander, zoals dit te zien is bij alle hiërarchische modellen.¹⁴¹

The last word about things cannot be power if God is love (Placher 2007:151).

Het is dus van groot belang om de kwestie van hiërarchie relationeel te bekijken. Op die manier is er sprake van gelijkwaardigheid zonder dat dit onderdanigheid uitsluit.

¹⁴¹ Macht zorgt voor een disbalans in relaties. LaCugna (1991:399) zegt daarover het volgende: ‘*We can see power is shaped relationally: one group is both powerful and powerless. The trinitarian arche of God emerges as the basis for mutuality among persons: rather than the sexist theology of complementarity*’. Het begrip ‘vrijheid’ speelt daarin een belangrijke rol. Er kan in vrijheid geen subordinatie zijn want onderdanigheid impliceert een vastgestelde regel. De Drie-eenheid stemt altijd overeen met elkaar, dus het is niet nodig dat iemand de kar trekt. Als je de personen een vaste plaats geeft is er geen ruimte om te dienen en ten volle te zijn.

Zij is echter wederkerig.

2.4.5 Balans

De kwestie van subordinatie binnen de Triniteit was in de tijd van Augustinus en de Cappadociërs een groot punt van discussie. Ik heb eerst gekeken naar de kritiek op de Cappadociërs met betrekking tot de *arche* van de Vader. Deze moet trinitarisch worden begrepen, dan is er geen sprake van subordinatie. De kritiek op Augustinus houdt ook verband met de prioriteit van de Vader en de verhouding met de Zoon. Maar doordat Augustinus de eenheid in de substantie grondt kan hij onmogelijk worden beschuldigd van subordinatie. Met betrekking tot de Heilige Geest bleek Augustinus' worsteling omdat het onder meer geen relationele naam is. Toch is de Heilige Geest voor Augustinus net zoveel God als de Vader en de Zoon.

Ondanks de conclusie dat Augustinus en de Cappadociërs tegen subordinatie streden, beroepen theologen vandaag zich juist op Oost en West om subordinatie te verdedigen. Daarvoor wordt onderscheid gemaakt tussen eeuwig en tijdelijk en wezen en functie. Ik heb vier visies besproken. Allereerst de gedachte dat er sprake is van eeuwige subordinatie in wezen. Deze visie maakt dat er niet meer gesproken kan worden van een Drie-eenheid en daarom moet dit worden afgewezen. De tweede visie is die van eeuwige subordinatie in functie. In dit geval zou er geen sprake zijn van subordinatie in wezen maar het is moeilijk om te zien hoe eeuwige subordinatie geen invloed kan hebben op het wezen. Ook blijkt uit een heel aantal teksten dat de Zoon gelijk is aan de Vader en net zoveel macht heeft. Daarom kan niet worden gezegd dat de Zoon eeuwig onderdanig is. Het is belangrijk om onderscheid te maken tussen de economische en immanente Triniteit. De derde visie doet dit en laat zien dat de onderdanigheid van de Zoon enkel tijdelijk was. Dit laat iets zien van de hele Godheid. Dat was te zien bij de vierde visie. Het is niet alleen de Zoon die zich als mens ondergeschikt maakt aan de Vader, het is God zelf die alles aan zichzelf onderwerpt. De Vader aan de Zoon en Geest, de Zoon aan de Vader en Geest, en de Geest aan de Zoon en de Vader. Daardoor is er sprake van wederkerige onderdanigheid. De vierde visie sluit aan bij de relationele notie, al lijkt het of het relationele subordinatie ook kan insluiten. De relationele notie laat zien dat een onderscheid in wezen en rol moeilijk te verdedigen is. Op die manier krijg je een ontologisch verschil tussen de Een en Drie. Dan heeft de Een betrekking op Gods wezen en de Drie op de functies en rollen. Hiërarchie is op die manier ook het enige wat het onderscheid kenmerkt tussen de Drie. Dit komt niet overeen met Augustinus

en de Cappadociërs. De kwestie van subordinatie houdt ook verband met taal, daarom zal ik met een bespreking daarvan dit hoofdstuk afsluiten.

2.5 TRINITEIT EN TAAL

Met name door de opkomst van de feministische theologie is er veel aandacht gekomen voor godstaal (Daly 1983, McFague 1994, Tribble 1988, Ramshaw 1995). Daardoor kwam de leer van de Triniteit onder kritiek te staan, de namen zouden namelijk het mannelijke van God onderstrepen (Soskice 2007:110, Radford Reuther 1995:277). Al zijn de vragen over taal pas later opgekomen dan de kwestie van mannen en vrouwen in de kerk (Mercadante 1990:157), dit maakt haar niet minder relevant om te bespreken. Cunningham zegt daar het volgende over:

Any contemporary trinitarian theology must face this problem squarely, and not brush it off as an irrelevance that has somehow been wrongly 'imported' into theology (Cunningham 1998:46).

Belangrijke vragen voor dit onderzoek zijn: 'Hoe verhoudt het beeld van God als mannelijk en vrouwelijk zich tot de namen van de Triniteit? Hoe wezenlijk zijn die namen eigenlijk en zeggen ze iets over gender¹⁴² met betrekking tot de Triniteit? Wat heeft de relationele notie in te brengen als het gaat om taal? De laatste twee vragen hoop ik in dit hoofdstuk te beantwoorden. In hoofdstuk vijf zal ik ook aandacht geven aan de rol van taal in de ecclesiologie. Taal is cruciaal want er is een stevige verbinding met de praxis.¹⁴³ Het vormt gedachten en ideeën over aanbidding, God, mannen en vrouwen. Volgens Torrance (2003:180) vormen woorden de manier waarop concepten worden gebruikt en daarom kan gendertaal, toegepast op God een disfunctioneel of een functioneel effect hebben. Daarom is taal ten diepste een theologische probleem.¹⁴⁴

¹⁴² Ik gebruik het woord 'gender' in plaats van 'seks' omdat seks zich vaak beperkt tot biologische kenmerken. 'Gender' kan zich ook beperken tot de sociale rollen maar voor dit gedeelte moet zij worden begrepen als allesomvattend.

¹⁴³ Zie voor de invloed van taalgebruik in de praktijk: Annie Imbens-Fransen (1995) *God in de beleving van vrouwen*.

¹⁴⁴ Torrance (2003:181) en Rae en Marie-Daly (1990:85) laten zien dat taal niet enkel een epistemologisch, filosofisch of semantisch probleem is maar vooral ook een ethisch vraagstuk.

Ik zal eerst aandacht geven aan trinitarische taal in het algemeen.¹⁴⁵ De visie daarop bepaalt voor een groot deel de ruimte en keuze voor de inhoudelijke kant. Om in dit laatste inzicht te verschaffen zullen drie visies op taal worden besproken: (1) Triniteit als mannelijk, (2) Triniteit als vrouwelijk en (3) Triniteit als mannelijk en vrouwelijk. Voor het begrip waarom zekere gendergebonden taal wordt gebruikt is het van belang om dit te verbinden met de relationele notie. Daaruit zal blijken dat de triniteitsleer niet enkel problematisch is, maar juist een belangrijke rol speelt om trinitarisch taalgebruik te begrijpen.

2.5.1 Geopenbaard en metaforisch taalgebruik

De meningen over de vervangbaarheid van taal met betrekking tot de namen voor de Triniteit lopen uiteen. Ik zal daarom twee uitersten bespreken, namelijk geopenbaard en metaforisch.¹⁴⁶ Zijn 'Vader, Zoon en Heilige Geest', en dan met name de eerste twee, geopenbaarde of metaforische namen? Als het geopenbaarde taal is, zijn de namen van de Triniteit dan onvervangbaar en hebben zij ontologische waarde? Als zij metaforisch zijn, betekent dit dan dat het niet uitmaakt welke woorden je gebruikt? Bij dit vraagstuk komen ook de al eerder genoemde immanente en economische Triniteit om de hoek kijken. Het zal blijken dat de metaforische en geopenbaarde visie niet lijnrecht tegenover elkaar staan en elkaar niet uitsluiten.

Geopenbaard

De visie op taal als geopenbaard houdt in dat de namen van de Triniteit worden gezien als vaststaand en onveranderbaar. De redenering is dat Godstaal anders is dan gewone taal en daarom onvervangbaar. De namen Vader, Zoon en Heilige Geest zijn onaantastbaar. Alan Torrance ziet Godstaal als geopenbaarde taal. In het boek *Speaking the Christian God, the holy Trinity and the challenge of Feminism*, verdedigt Torrance (1992:139) dat goddelijke openbaring in essentie voor altijd en eenmalig is, omdat er niet meerdere openbaringen of goden kunnen zijn. God heeft zijn zegel daarop gezet en zichzelf zo genoemd, daarom moet dit zo blijven. Daarin

¹⁴⁵ Ik zal enkel ingaan op de namen van de Triniteit, en niet op algemeen historische concepten zoals De Bruijne (2003:109-235) die bespreekt over hermeneutiek en metaforie. Hij bespreekt Bert Loonstra als het gaat om metaforen. Loonstra vindt dat de mogelijkheid van metaforisch taalgebruik royaler moet worden gebruikt. De Bruijne is het daar mee eens maar ziet ook de neiging bij Loonstra om niet meer alle Bijbelse verhalen als geschiedschrijving op te vatten.

¹⁴⁶ Uiteraard zijn er verschillende variaties maar de meest uiteenlopende ideeën over taal zijn die van metaforisch en geopenbaard.

valt volgens hem niets te kiezen. De namen van de Triniteit zijn, aldus Torrance, de enige woorden die zeggen wie God in zichzelf is, anders trek je Gods authenticiteit in twijfel. In hetzelfde boek pleiten ook DiNoia (1992:164) en Kimel (1992:188) ervoor dat God alleen gekend kan worden door zijn openbaring. De namen Vader, Zoon en Heilige Geest zijn Gods eigennamen. Dat is volgens Kimel (1992:193) iets anders dan een naam die je kunt vervangen. Het zegt iets over Gods identiteit.

Dat de namen van de Triniteit voor bovenstaande theologen onaantastbaar zijn komt omdat zij deze in de immanente Triniteit gronden. Gods Vader-zijn en Jezus' Zoon-zijn zijn wezenlijk voor wie God is. De Vader werd niet ineens Vader toen Jezus mens werd. Hij is de eeuwige Vader. Dit is ook te zien bij Karl Barth. Bij hem is Gods Vader-zijn cruciaal, want je kan alleen via de Zoon God leren kennen. Daarmee zegt het dus iets over Gods wezen. Openbaring is Gods wezen. Dit staat tegenover andere namen, zoals die van schepper, verlosser, heiland, welke 'activiteiten' zijn. Dit roept de vraag op wat 'Vader-zijn' precies inhoudt en of er geen andere namen zijn die hetzelfde kunnen zeggen. Ook is het nog maar de vraag of Vader een eigennaam is want dit is alleen mogelijk als er een Zoon is.

Binnen het denken over geopenbaarde taal kiest Berkhof (2007:69-75) voor een economische benadering.¹⁴⁷ In tegenstelling tot Barth ziet Berkhof geen eeuwig Vaderschap van God. Het gaat volgens Berkhof met name om Gods openbaring naar mensen. Dan gaat het niet over een abstracte God-in-zichzelf, maar een geopenbaarde God-met-ons (2007:328). Daardoor zijn de namen niet bepalend voor Gods wezen. Volgens Berkhof (2007:71) valt er op geen enkele wijze aan te ontkomen dat de openbaringstaal symbolisch is: in, met en onder de aardse werkelijkheden brengt God zichzelf ter sprake. Openbaring van God moet volgens Berkhof (2007:73) niet met één enkel woord worden gekarakteriseerd. Maar dat betekent volgens hem niet dat de naam 'Vader' minder betekent, maar juist oneindig veel meer.

Hij is dus altijd meer dan deze namen uitdrukken, maar niet wezenlijk anders
(Berkhof 2007:72).

Het anders-zijn zegt voor Berkhof (2007:73) niet dat God in oneigenlijke zin Vader is, maar dat mensen vervreemd zijn van de eigenlijke zin ervan. Voor Berkhof is God

¹⁴⁷ Zoals eerder opgemerkt ziet Berkhof (2007:326-333) geen reden om aan God 'zo iets als een drie-eenheid toe te schrijven'.

niet 'als het ware' Vader, maar Hij is dé Vader van wie alle vaderschap op aarde afgeleid is. Ook Den Boer (1985:42) meent dat de man in het leidinggevend vaderschap een afspiegeling is van de hemelse Vader. Moltmann-Wendel en Moltmann (1983:103) geven kritiek op de visie waarin het Vader-zijn van God als het prototype voor aardse vaders wordt gezien. Volgens hen betekent het juist dat de naam Vader niet gelijk staat met vaderschap bij mensen. Het gaat namelijk om goddelijk vaderschap. Er is een te grote kloof naar menselijk patriarchaat.¹⁴⁸ Gods Vaderschap is anders dan het menselijke en daarom kunnen die twee niet gelijkgesteld worden.¹⁴⁹ Ook Jezus verwijst hierna in Matteüs 23:9 als hij zegt: 'En noem niemand op aarde vader, want jullie hebben maar één Vader, de Vader in de hemel'. Al openbaart God zich door die naam, dat betekent niet dat zij zondermeer toegepast kan worden op mensen. Van de Beek deelt deze mening. Volgens hem (1996:254) wijst Vader-zijn naar gezag en macht en daarom is het onmogelijk om goddelijke autoriteit te claimen voor natuurlijke vaders. De tegenstelling tussen God en mens is duidelijk te zien (Van de Beek 1996:256).¹⁵⁰ Staat dit in contrast met het metaforische denken?

Metaforisch

Het is met name de Amerikaanse Sallie McFague (geboren 1933) die door velen in verband wordt gebracht met metaforisch taalgebruik. Haar boek: '*Models for God, Theology for an Ecological Nuclear Age*' zorgde voor veel discussie.¹⁵¹ Taal is volgens haar een menselijke constructie en kan daarom aangepast worden.¹⁵² Ze kreeg veel bijval. Zo volgt Stanley Grenz (2001:8) haar als hij zegt dat theologie en

¹⁴⁸ Zie Gennep, van F.O. (1989) *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over het vaderschap en macht in cultuur en christendom*. Hij schrijft over de verhouding tussen goddelijk Vaderschap en menselijk vaderschap. Hij gaat ook in op de kritiek van Mary Daly.

¹⁴⁹ Dat blijkt ook uit het Onze Vader gebed. Het gaat om 'Onze Vader in de hemel'.

¹⁵⁰ Van de Beek (1996:254) meent dat Moeder niet kon worden gebruikt omdat de naam Vader vooral naar een gezagsrelatie wijst in de patriarchale cultuur. Volgens Van de Beek gaat het bij het woord *Abba* eerder om gezag dan intimiteit. De meningen over de betekenis van *Abba* zijn verdeeld, volgens anderen betekent het eerder intimiteit. Van de Beek meent dat pas in een cultuur waarin vrouwen eenzelfde gezag hebben als mannen, het begrip Moeder kan worden gebruikt.

¹⁵¹ Dit boek is ook in het Nederlands verschenen: *Modellen voor God. Nieuwe theologie in een bedreigde wereld*. Ik maak gebruik van de Nederlandse uitgave. Zie voor een bespreking van metaforen ook Brümmer 2005:6-12. Hij onderscheidt twee vormen van gebruik: 1. Manier van praten, in tegenstelling tot de letterlijke vorm van gesprek. 2. Refereert aan een allesomvattend kenmerk van menselijke gedachten en ervaring.

¹⁵² Volgens McFague (1994:156) is theologie ten diepste taal. '*Wanneer we tot God spreken, zijn we ons er sterk van bewust hoe ontoereikend onze taal voor God is, iets wat wij gemakkelijker vergeten wanneer we over God spreken – dat wil zeggen wanneer we theologie bedrijven*'.

alle taal die voor God wordt gebruikt sinds de Reformatie metaforisch is. Het is geen directe speech maar indirect, het zegt wat over God. Johnson (1997:306) meent dat trinitarische taal, zoals alle religieuze taal symbolisch is, voortgekomen uit de ervaring van redding en niet functioneert in een letterlijke zin. Daarin is geen onderscheid tussen bijvoorbeeld Vader of Licht. Dit roept de noodzakelijke vraag op wat een metafoor precies is. Volgens McFague (1994:47) is een metafoor een woord of gezegde dat oneigenlijk wordt gebruikt. Het heeft altijd het karakter van 'is' en 'is niet': een bevestiging wordt uitgesproken, maar het lijkt meer op een beschrijving dan op een definitie.¹⁵³ McFague (1994:48) maakt onderscheid tussen modellen en metaforen. Een model is een metafoor met 'blijvende kracht'. 'Vader' is voor haar daarvan een treffend voorbeeld.

Eén van de klassieke moeilijkheden met metaforen die modellen worden, zoals die van God de Vader, is dat zij vaak zo vermaterialiseren, verstenen en zich zo ontwikkelen dat zij niet alleen andere modellen uitsluiten, maar zich ook de status van een definitie aanmatigen (McFague 1994:52).

Om die reden ontwikkelt McFague nieuwe modellen. Ze wil laten zien dat de kracht van nieuwe modellen is dat zij het werk kunnen doen dat de traditionele modellen hebben gedaan (McFague 1994:166). Daarom geeft ze ook aandacht aan de invloed van cultuur. Het wordt al snel duidelijk dat McFague zich richt op de economische Triniteit omdat ze zichzelf voortdurend afvraagt welke taal gebruikt moet worden voor God in verhouding tot de wereld. Daarmee heeft McFague (1994:197) een functionele triniteitopvatting.

Geopenbaard en metaforisch

In eerste instantie lijkt het erop dat er bij het geopenbaarde weinig ruimte is voor andere taal omdat men stelt dat de namen voor God iets zeggen over zijn wezen. Het maakt daarin niet zo heel veel uit of zij economische wordt gezien of niet. Dat geeft het idee dat cultuur geen invloed heeft en het mogelijk is alles te weten over God omdat de namen immer allesomvattend zijn. Het argument dat de namen voor de Triniteit eigennamen zijn is niet heel sterk. McGregor Wright (2005:295) is van mening dat een naam ook metaforisch kan zijn en een metafoor ook gebruikt kan

¹⁵³ Sumner (2003:116) zegt hetzelfde maar in iets andere woorden: 'Seeing one thing as something else, pretending this is that because we do not know how to think or talk about this, so we use that as a way of saying something about it'.

worden als persoonlijke naam. Zo kan 'herder' ook een persoonlijke naam zijn, terwijl het een metafoor is. En 'Vader' is niet alleen een persoonlijke naam maar ook een functie, dat ben je pas als je een Zoon hebt. Namen krijgen betekenis binnen relaties. Ook worden er meerdere namen in de Schrift voor God gebruikt. Naast Vader of Zoon, ook Koning,¹⁵⁴ Herder,¹⁵⁵ Licht,¹⁵⁶ Redder,¹⁵⁷ Schepper,¹⁵⁸ Heilige.¹⁵⁹ Dat geeft aan dat er veel meer benamingen voor God mogelijk zijn. Daarin is geen hiërarchie van belangrijkheid te vinden.

Ook McFague heeft veel kritiek gekregen.¹⁶⁰ Gunton (1992:71) beschuldigt haar van een ontologisch dualisme. Ze zou geen gezag meer aan de Schrift toekennen, maar als enig criterium de huidige tijd nemen en daarom zou het niet uitmaken welke namen gebruikt worden voor God. Toch ontbreekt het respect voor namen naar mijn idee niet bij het metaforische. Zoals McFague (1994:39) dit zelf formuleert:

De essentie van de metaforische theologie is precies de weigering om menselijke constructies met goddelijke realiteit te identificeren.

In eerste instantie lijkt het of metaforisch verstaan af doet aan respect voor de namen voor God, en dus ook aan God zelf, omdat er meer ruimte is voor andere woorden. Dit is niet correct. Het geopenbaarde denken bewandelt een smallere weg, maar het metaforische hoeft het geopenbaarde niet uit te sluiten.¹⁶¹ Taal kan worden gezien als geopenbaard maar op zo'n manier dat het metaforisch is. Er is geen sprake van een contrast. Als gesteld wordt dat enig taalgebruik voor God inadequaat is, betekent dit niet dat het niet uitmaakt welke namen en woorden worden gebruikt. Dit laat Biezeveld zien.

De Nederlandse theologe Kune Biezeveld (1996:297) legt in haar boek '*Spreken over God als vader, hoe kan het anders*' uit dat er zekere criteria moeten zijn voor de

¹⁵⁴ Psalm 5:3, 84:4, Jesaja 44:6, 1 Timoteüs 1:17.

¹⁵⁵ Genesis 48:15, Johannes 10:11, Hebrëëen 13:20, 1 Petrus 5:4.

¹⁵⁶ Johannes 1,3,8,9,12, Hebrëëen 6:4, 1 Johannes 1:5.

¹⁵⁷ 1 Samuël 14:39, 2 Samuël 22:3, Job 19:25, Psalm 18:47.

¹⁵⁸ Genesis 14:19, Job 4:17, Spreuken 17:5, Amos 4:14, Matteüs 19:4, Openbaring 10:6.

¹⁵⁹ Leviticus 11:44, Psalm 99:9, Openbaring 4:8.

¹⁶⁰ De Bruijne (2003:146) levert commentaar op McFague, hij meent dat als alles metaforisch is, niets meer metaforisch is. Voor McFague is het de context waarin taal betekenis krijgt.

¹⁶¹ Volgens Moltmann (1981:51) heeft de naam 'Vader' een metaforisch en een tekstuele betekenis. Een metaforische omdat het Gods goedheid naar voren brengt en een tekstuele die de relatie tot de Zoon aangeeft.

namen van de Triniteit.¹⁶² Op die manier zoekt zij naar grenzen. Ze wil dicht bij de Schrift blijven en ook het contrast met de aardse werkelijkheid voor ogen houden. Biezeveld trekt de conclusie dat voorop blijft staan dat God zichzelf openbaart als degene die onbegrijpelijk is: 'JHWH', Ik ben wie Ik ben. Het wezen van God wordt samengevat in die onuitsprekelijke naam. Volgens Biezeveld (1996:297) moet elk denken vanuit de wezenstriniteit verbonden zijn met het besef dat onze woorden nooit samenvallen met het wezen van God, zoals blijkt uit deze naam. Erkennen dat geopenbaarde taal metaforisch is betekent niet dat er sprake is van een vrijbrief.

Metaforisch en geopenbaarde taal moeten niet tegenover elkaar worden gezet.¹⁶³ De openbaringslijn ontken niet dat er metaforische taal bestaat en ook de metaforische lijn ontken niet dat openbaring een wezenlijke rol speelt. Als men de twee uit elkaar trekt is het gevaar bij geopenbaarde taal groot dat de invloed van de cultuur wordt onkend en dat de verscheidenheid namen die in de Schrift worden gebruikt geen aandacht krijgt. Bij het metaforische is het grootste gevaar dat er geen grenzen worden gesteld en enkel de ervaring relevant is. De vraag blijft staan waarom juist de woorden Vader, Zoon en Heilige Geest van belang zijn.

2.5.2 Triniteit en gendertaal

Er is een aantal verschillende gedachten over taal en gender met betrekking tot de Triniteit te onderscheiden. Hieronder zal ik achtereenvolgens de drie visies bespreken: (1) Triniteit als mannelijk, (2) Triniteit als vrouwelijk, (3) Triniteit als beide, mannelijk en vrouwelijk.

1. *Triniteit als mannelijk*

Gerstenberger (1996:v) begint zijn boek met het verhaal van een meisje dat aan haar predikant vraagt of God een penis heeft. De pastor antwoordt: 'Natuurlijk niet, God is geen mens!'. 'Maar', vraagt het meisje, 'Waarom noemen we God dan Vader?' Dit voorbeeld, en er zijn andere, geeft aan dat God over het algemeen met het

¹⁶² Kune Biezeveld kiest als uitgangspunt voor haar onderzoek Mary Daly. Verder bespreekt zij Van Genneep en McFague.

¹⁶³ Als dit het geval is moet er volgens Ramshaw opnieuw naar het woord 'Vader' worden gekeken: '*If the word Father is neither literally nor metaphorically defensible, and if it automatically introduces ideas alien to orthodox doctrine, its continued constant usage must be questioned*' (Ramshaw 1995:82).

mannelijke wordt geassocieerd.¹⁶⁴ Zo meende Barth (1948:344-351) dat mannen Gods mannelijkheid moeten uitbeelden. Hiervoor kunnen verschillende redenen worden aangedragen. Allereerst is in de Bijbel te lezen dat de meeste beelden en namen mannelijk zijn. Ook speelt het trinitarisch spreken over Vader hierin een cruciale rol. In het Oude Testament komt het spreken over God als Vader nog sporadisch voor (wel veel mannelijke woorden), maar in het Nieuwe Testament spreekt Jezus God regelmatig aan als Vader.¹⁶⁵ Het mannelijke van God wordt volgens Kimel (1992:193) duidelijk uit het feit dat God Vader *is* en niet *als* een Vader. Het is een eigennaam die iets zegt over Gods identiteit. Daarom is deze onvervangbaar. Dit sluit aan bij bovenstaande discussie over geopenbaarde taal waarin de taal iets zegt over wie God is. Ook het gebruik van de voornaamwoorden 'hij' en 'hem' hebben, aldus Torrance, invloed op de idee dat God mannelijk zou zijn.

If God is regularly referred to by the pronoun 'he', God will subliminally come to be conceived of as being 'male' in some sense (Torrance 2003:183).

Elizabeth Achtemeier (1992:5) meent ook dat God zich in mannelijke taal openbaart. Ze zegt niet dat God mannelijk *is* maar wel dat Hij zich in mannelijke taal openbaart. De reden is volgens haar dat God zich niet met de schepping wil identificeren en dat baseert ze op Romeinen 1:25.¹⁶⁶ Dat onderscheidt de christelijke God van andere religies. Volgens Achtemeier (1992:12) leidt vrouwelijk taalgebruik automatisch tot identificatie van God met de schepping. Sumner ziet ook dit gevaar. Ze maakt onderscheid tussen een moeder die een kind draagt en een vader die het voortbrengt. Als je God 'Moeder' in plaats van 'Vader' zou noemen is er geen onderscheid tussen de wereld en God, anders zou God zwanger zijn van de wereld (Sumner 2003:120). Dat is volgens Sumner en Achtemeier een heidense gedachte die je tegenkomt in veel andere religies. Dit lijkt op het eerste gezicht een goed argument. Toch staat er in Deuteronomium 32:18 dat God geboorte geeft aan de wereld. Ook blijft het typisch dat een aantal metaforen, zoals geboorte en borst, in de

¹⁶⁴ Barbara K. Mouser (1995:9) baseert haar hele boek, *Five Aspects of Women, A biblical theology of femininity*, op het begrijpen van de mannelijkheid van God.

¹⁶⁵ In het Oude Testament komt 'Vader' met betrekking tot God maar ongeveer 15 keer voor en in het Nieuwe Testament ongeveer 170 keer.

¹⁶⁶ 'Ze hebben de waarheid over God ingewisseld voor de leugen; ze vereren en aanbidden het geschapene in plaats van de schepper, die moet worden geprezen tot in eeuwigheid. Amen'.

Bijbel tegen het seksuele aanhangen.¹⁶⁷ Achtemeier is tegen het gebruik van vrouwelijke taal omdat de nadruk zou liggen op het seksuele en lichamelijke, maar waarom zou dit bij het mannelijke taalgebruik niet zo zijn? Mannelijke terminologie is niet minder seksueel dan vrouwelijke.¹⁶⁸ De argumenten die Sumner en Achtemeier noemen kom je niet direct in de Bijbel tegen maar vooral in buiten-Bijbelse bronnen. Dit verbaast omdat bij dit argument cultuur wel een rol mag spelen, terwijl de invloed van de patriarchale cultuur onbesproken blijft. Daarnaast worden in de Bijbel zelf verschillende namen voor God gebruikt die niet exclusief mannelijk zijn (herder, rechter, heilige) en in enkele gevallen worden er zelfs vrouwelijke namen gebruikt. Daar ga ik bij punt twee verder op in. Als God mannelijk zou zijn zouden vrouwen ook niet geschapen kunnen zijn in Gods beeld (Genesis 1:26,27).¹⁶⁹ Ook is het redelijk logisch dat Jezus God niet aansprak als Moeder want hij had een aardse moeder.

De gedachten over de Zoon worden in het algemeen besproken vanuit het man-zijn van Jezus. Omdat Jezus man was, zou de Zoon dit ook zijn, en aangezien hij het beeld van God is en zelf God, zou dit betekenen dat God mannelijk is (Mouser 1995:9). De belangrijkste vraag is hoe essentieel en bepalend Jezus' mannelijkheid is voor zijn mens-zijn, zijn werk en zijn God-zijn. Jezus' mannelijkheid is niet bepalend voor zijn identiteit als Christus (Grenz 2004:174). Het belangrijkste is dat Jezus vlees (mens) werd, geen man (Johannes 1:14). Daarnaast is de Zoon niet geboren maar voortgebracht. In die zin is Jezus niet letterlijk Gods Zoon, op een seksuele manier, zoals mensen dat zijn, want Hij is niet geboren uit de Vader.¹⁷⁰ Ook moet hier onderscheid worden gemaakt tussen de economische en immanente Triniteit, zoals dit ook gold bij de kwestie van subordinatie. Als beide te dicht op elkaar worden betrokken is er geen onderscheid tussen het mens-zijn van Jezus en zijn God-zijn. Jezus was als mens mannelijk, maar dit wil niet zeggen dat hij als de Zoon (God) ook mannelijk is.

¹⁶⁷ Te denken valt ook aan het Bijbelboek Hooglied dat in de geschiedenis lange tijd is geïnterpreteerd als Gods liefde voor zijn volk. *El Sjaddai* zou zijn afgeleid van *sjad*, borst van een vrouw.

¹⁶⁸ Al is in de geschiedenis het vrouwelijke vaak geassocieerd met het seksuele (lichamelijke) en het mannelijke met rationaliteit. Ik vermoed dat Achtemeier om die reden mannelijkheid minder met seksualiteit verbindt. Ik laat in hoofdstuk drie zien hoe mannelijkheid en vrouwelijkheid door de geschiedenis heen in verbinding stond met het lichamelijke en seksuele.

¹⁶⁹ Aan de interpretatie van het beeld van God en mannelijk en vrouwelijk zal ik ook uitgebreid aandacht geven in hoofdstuk vier. Voor nu geeft het aan dat als God werkelijk mannelijk was alleen mannen naar Gods beeld zijn geschapen.

¹⁷⁰ Daarom spreekt Moltmann (1981:53) van de moederlijke Vader en de vaderlijke Moeder.

Moltmann (1981:52) heeft in zijn werk veel aandacht aan de consequenties van het denken over God als enkelvoudig wezen. Volgens hem wordt er dan al gauw gedacht aan een mannelijk wezen. Een enkelvoudig, monotheïstisch machtswezen zou wijzen op een mannelijk Godsbeeld (Moltmann 1981:52). Er is op die manier weinig aandacht voor de relaties. Het rationele staat dan centraal en omdat deze in de geschiedenis altijd verbonden is geweest met het mannelijke lijkt die relatie met het goddelijke ook al gauw gelegd.¹⁷¹ Maar niet alleen vanuit het dominante monotheïsme, ook het dogmatisch denken vanuit het trinitarisch belijden van Vader en Zoon vergroot de kans dat er enkel mannelijke namen voor God worden gebruikt. Het bekendste commentaar op een mannelijk Godsbeeld is van Mary Daly afkomstig: 'Als God man is, is het mannelijke God' (Daly 1983:19). Hieruit wordt duidelijk hoe nauw het theologische en antropologische zich tot elkaar verhouden. Als Vaderschap voor macht staat, staat God de Vader, voor Mary Daly, gelijk aan patriarchale macht (Biezeveld 1996:10, 61). Toch is het maar de vraag of deze gevolgtrekking van Mary Daly juist is. Het moet namelijk eerst worden vastgesteld of God mannelijk is terwijl zij hier al vanuit gaat. Als dit het geval is dan heeft Daly gelijk. Als God als mannelijk wordt gezien heeft dat invloed op hoe gedacht wordt over mannelijk en vrouwelijk. Zo meent Clanton (1991:96) dat een mannelijk beeld van God zorgt voor weinig ondersteuning voor vrouwen in de kerk.

Exclusive masculine images of God stifle the full development and contribution of females and males within the church (Clanton 1991:2).

Volgens Johnson (1992:193) heeft mannelijke taal en het gebruik van mannelijke aanspreekvormen voor de Triniteit het sociologische effect om mannen de rol van God te geven en vrouwen in een zondige en afhankelijke rol te laten. Ook Mercadante stelt dat:

It must be asserted at the outset that the traditional trinitarian doctrine of God, with its masculine terminology has been used by many to justify the subordination of women (Mercadante 1990:169).

¹⁷¹ In hoofdstuk vier zal ik laten zien hoe dit invloed heeft op het denken over mannelijk en vrouwelijk met betrekking tot mensen.

De andere kant is ook waar. Het blijkt dat er een positieve correlatie is tussen een genderinclusief Godsbeeld en gelijke sociale structuren (Mercadante 1990:16).¹⁷²

2. Triniteit als vrouwelijk

Als tegenreactie op een mannelijk Godsbeeld werd er met name in de feministische theologie naar vrouwelijke Godsbeelden gezocht. Johnson (1992:212) stelt dat een stevige dosis vrouwelijke beelden voor God nodig zijn omdat het mannelijke te lang dominant is geweest.¹⁷³ Daarom wil zij dat de namen Vader, Zoon en Heilige Geest worden vervangen door *Mother, Lover/daughter, and Friend*.¹⁷⁴ Ook Sallie McFague (1994:17) stelt deze namen voor.¹⁷⁵ Toch was het vooral de bekende Juliana van Norwich (ca 1342- ca 1416) die de weg opende voor het zien van God als vrouwelijk. In haar boek *'Revelations of Divine Love'* schrijft Juliana dat als je verschillende namen voor de Triniteit kunt gebruiken je ook vrouwelijke kenmerken kunt toepassen. Daarom kun je God ook aanspreken met 'Moeder', 'zij' of 'haar' (Schüssler Fiorenza 1983:345,347).

Niet alleen vanuit de ervaring van vrouwen, ook vanuit de Schrift vond en vindt men argumenten om het vrouwelijke van God te benadrukken. In een flink aantal teksten wordt in vrouwelijke termen gesproken over God (Deuteronomium 32:11, Jesaja 42:14,15, 49:15 en 66:7-9, Matteüs 23:37).¹⁷⁶ Ook heeft een aantal theologen gewezen op de zogenaamde vrouwelijke kenmerken van Jezus.¹⁷⁷ Het feit dat Jezus

¹⁷² Mercadante (1990:85) deed onderzoek naar het Godsbeeld en de verhouding met gender van de Shakers: *'The shakers rejected the trinitarian understanding of God because they believed it was essentially masculinist'*.

¹⁷³ Ramshaw (1995:89) stelt voor dat de kerk met schilderijen waar God als man wordt afgebeeld moet stoppen. De vraag is dan wel welke beelden daarvoor in de plaats komen.

¹⁷⁴ De laatste twee, 'lover' en 'friend' zijn geen specifieke vrouwelijke namen, al is dat in het Nederlands moeilijker uit te drukken.

¹⁷⁵ Deze drie namen vormen voor McFague niet een Triniteit in de oude zin van heilige namen voor God die volgens haar bedoeld zijn om experimenten te ontmoedigen en de orthodoxie veilig te stellen. Voor McFague (1994:166/7) is de Triniteit geen noodzaak maar ze vindt het wel een goed 'model'. De leer van de Drie-eenheid zegt volgens haar dat God geen solitaire godheid is, verwijderd van en niet betrokken bij de wereld, noch een God die in de wereld ondergedompeld is en er niet van onderscheiden.

¹⁷⁶ Theologen zoals Phyllis Trible, Johanna Van Wijk-Bos, Elisabeth Johnson, Denise Ackermann, Elna Mouton en Julie Claassens gaan in hun werk in op vele teksten uit de Schrift die in het verleden weinig aandacht hebben gekregen.

¹⁷⁷ Vooral Boff (1986) is daarom bekend. Maar ook bijvoorbeeld Schleiermacher (zie voor een bespreking daarvoor Zorgdrager 2003:341-347). Een ander argument die de vrouwelijke kant van Jezus aanwijst wordt gezocht in de genen van Jezus. Daarom zou hij meer vrouw zijn geweest dan man omdat Maria, zijn moeder maagd was. Daar wordt tegenin gebracht dat Maria geen invloed heeft gehad op 'de vrucht van haar schoot'. En in het doorgeven van genen is het niet zo dat vrouwen enkel het vrouwelijke doorgeven en mannen enkel het

hulde (Johannes 11:35), zich vergeleek met een vrouw (Matteüs 23:37, Lucas 15:3-10), zich richtte op relaties en andere stereotype vrouwelijke kenmerken vertoonde, zorgde ervoor dat Christus een symbool voor vrouwelijkheid werd.¹⁷⁸ Maar meer dan Jezus speelt de Heilige Geest een sleutelrol in het zoeken naar vrouwelijke benamingen voor God. Dit is onder andere bij Johnson (1992:122) te zien. De Heilige Geest is het startpunt van haar trinitarische theologie. Het Hebreeuwse woord voor Heilige Geest (*ru'ah*) is vrouwelijk. Dat wijst volgens Johnson op de vrouwelijkheid van de Heilige Geest. Zo wordt de vrouwelijke gender opgenomen in de godheid. Tegelijkertijd is de aanduiding voor de Heilige Geest in het Grieks '*Paraklètos*' (Trooster of Advocaat) mannelijk. En het Griekse woord *Pneuma* is onzijdig.¹⁷⁹ Daarom denk ik niet dat de Heilige Geest zondermeer als exclusief vrouwelijk kan worden gezien. Voor Moltmann-Wendel en Moltmann speelt de Heilige Geest om nog een andere reden ook een sleutelrol:

The discovery of the Motherhood of the Holy Spirit leads to a social understanding of the image of God (Moltmann-Wendel en Moltmann 1983:103).

Alleen als het vrouwelijke karakter van de Heilige Geest wordt erkend menen zij dat een sociaal verstaan van de Triniteit en *imago Dei* mogelijk zal zijn. De vraag is of het vrouwelijke van de Heilige Geest het enige is wat de sociale dimensie kan inbrengen. Naar mijn mening is dit niet het geval. Voor de Moltmanns is dit belangrijk omdat zij in hun strijd tegen het monotheïsme ook tegen de enkel mannelijke interpretatie ingaan. De *imago Dei* is ook voor Johnson (1992:71) een cruciaal argument. Vanuit de *imago Dei* redeneren Johnson en Clanton dat taal voor God vrouwelijke termen moet insluiten omdat anders geen recht wordt gedaan aan het beeld-zijn.

mannelijke. Daarom kan dit geen goed argument zijn. Verder is Jezus' open houding tegenover vrouwen opmerkelijk (Smelik 2005:161-168).

¹⁷⁸ *And you, good Jesus, are you not also a mother?*

Are you not a mother who like a hen gathers her chicks beneath her wings?

And you, my soul, dead in yourself, run under the wings of Jesus your mother, and lament your griefs under his feathers.

Ask that your wounds may be healed and that, comforted, you may live again.

Christ, my mother, you gather your chickens under your wings...

Warm your chicken, give life to your dead one, justify your sinner.

(Anselmus, geciteerd in Johnson 1992:150).

¹⁷⁹ Van de Beek (1996:255) wijst ook op de mannelijke rol van de Heilige Geest in het begin van de evangeliën.

By excluding the female image of God, whether in theory or in practice, the church has fallen short of the complete image of God as revealed in the biblical materials. Such exclusion of feminine image of God is therefore heresy (Clanton 1991:60).

Dit betekent dat - als men consequent wil zijn - voor God niet enkel vrouwelijke beelden kunnen worden gebruikt want dan zouden mannen uitgesloten worden. Alhoewel hier ook weer geldt dat vrouwelijke woorden niet hoeven te zeggen dat God vrouwelijk is zoals mensen dit zijn. Mary Grey maakt duidelijk dat vrouwelijke termen niet duiden op de seksualiteit van God. Vrouwelijke beelden van God zijn te vinden in de Bijbel, maar dat betekent niet gelijk dat God vrouwelijk is, net zo min als mannelijk. Moeder is een metafoor voor God, net als Vader. Het gaat er niet om vrouwelijke eigenschappen op God over te brengen (Grey 2001:28). Als met het mannelijke van God geen seksualiteit wordt bedoeld kun je volgens haar net zo goed vrouwelijke woorden gebruiken. Sumner (2003:119) ziet wel een verschil en is er op tegen om God aan te spreken als 'Moeder'. Ze denkt wel dat je God kunt danken 'voor het moederlijk zijn' van God. Voor haar is God wel Vader maar niet Moeder. Als Sumner hiermee bedoelt dat God eigenlijk meer mannelijk dan vrouwelijk is dan lijkt het mij niet mogelijk om God te danken voor het moederlijk zijn. Hier gaat het weer om de vraag naar een eigenaam. Het argument tegen vrouwelijke beelden in verband met de godentradities van Elizabeth Achtemeier kan ook gebruikt worden maar het speelt vandaag de dag geen rol meer. Het zou geen reden zijn om vandaag de dag vrouwelijke metaforen tegen te houden. In het benadrukken van het vrouwelijke van de Heilige Geest en God schuilt echter ook een gevaar.

The designation of the Holy Spirit as feminine, though it has biblical and historical support, could lead to subordinationism (Clanton 1991:61).

Subordinatie met betrekking tot de Heilige Geest is reeds een kwetsbaar punt en door de nadruk op het vrouwelijke van de Heilige Geest in de Godheid te leggen kan dit versterkt worden. Er is ook kritiek te geven op de 'Moeder' metafoor omdat dit stereotyperend (het zorgende) en bovendien kwetsend zou zijn voor vrouwen die geen moeder zijn of die misbruikt zijn (Grey 2001:27). Dit geldt evengoed voor de 'Vader' metafoor. In beide gevallen is het noodzakelijk om onderscheid te maken tussen de goddelijke namen en de menselijke associatie. Jezus had een *hemelse* Vader en dat is wat anders dan een aardse vader.

Vrouwelijke beelden en taal gebruiken lossen het probleem van gender en Triniteit niet op (Cunningham 1998:67, Terrien 2004:210, McGregor Wright 2005:295). Toch kunnen die een aanvulling zijn en zorgen voor een meer inclusief beeld, temeer omdat de Schrift ook in vrouwelijke termen over God spreekt. Zou de oplossing dan kunnen worden gevonden in het gebruik van beide, mannelijke en vrouwelijke namen?

3. *Triniteit als mannelijk en vrouwelijk*

Het introduceren van vrouwelijke kenmerken voor God bleek de nodige kritiek op te roepen. Daarom pleiten sommigen voor een visie op de Triniteit waarin mannelijkheid en vrouwelijkheid in God in evenwicht zijn. Moltmann is daar een voorstander van. Hij spreekt alsof mannelijke en vrouwelijke dimensies in God elkaar balanceren (Coakley 2006:136). Gender is volgens hem te vinden in de Triniteit.¹⁸⁰ Allereerst is dit te vinden in het zogenoemde feministische principe: de Heilige Geest als goddelijke moeder. Maar ook in de relatie tussen de Vader en de Zoon. Moltmann spreekt van de Vader als: 'Vaderlijk Moeder' en 'Moederlijk Vader'. God, meent hij, is biseksueel of transseksueel (1981:53). Volgens Moltmann geeft de Vader geboorte aan de Zoon, Hij brengt hem voort. Dat is niet zoals een aardse vader, want geboorte schenken kan alleen een vrouw. Moltmann vindt het vrouwelijke aspect van de Vader in de baarmoeder (*rach^amin*).¹⁸¹ Zo komt Moltmann op de term: moederlijke Vader.¹⁸²

The Christian doctrine of the Trinity, with its affirmations about the motherly Father, represents a first step towards limiting the use of masculine terminology to express the idea of God, without, however, changing over to matriarchal conceptions (Moltmann 1981:53).

Coakley (2006:138) geeft kritiek op Moltmann want ze meent dat hij aan de ene kant in God complementariteit projecteert en aan de andere kant stelt dat de Triniteit zoiets transcendeert. Volgens haar stelt Moltmann nooit de vraag welk verschil het maakt dat God 'Drie' is, maar ook niet wat het verschil tussen God en wereld is.

¹⁸⁰ Moltmann-Wendel en Moltmann zijn ook kritisch op gendergericht taalgebruik. Zo vragen zij zich af hoe ezels God zullen noemen als mannen God Vader noemen en vrouwen God Moeder (Moltmann-Wendel en Moltmann 1991:35).

¹⁸¹ Dit kan volgens Cunningham (1998:48) ook geïnterpreteerd worden als dat de man de 'andersheid' van de vrouw absorbeert.

¹⁸² Den Boer (1985:42) stelt dat in Gods Vaderschap het moederlijke is inbegrepen. Dit verwoordt zijn visie dat het vrouwelijke bij de man is inbegrepen.

Coakley (2006:140) wil gender niet op de verschillende Personen projecteren of op hun relatie. Ze is bang voor stereotypering.¹⁸³ Dit gevaar is ook te zien bij Philip Troost.

In zijn boek 'Christus ontvangen' luidt de titel van één van de hoofdstukken: 'In relatie met God zijn we allemaal vrouwelijk, ontvankelijkheid als vrouwelijke functie'. Troost (2006:116-117) stelt dat God zowel mannelijke als vrouwelijke kenmerken heeft. De Geest vertegenwoordigt volgens hem met name de vrouwelijke kant omdat die ontvangt en zich richt op het gevoel. Toch overheerst het mannelijke in God omdat vanuit het verbond God degene is die initiatief toont en gelovigen daarop reageren, wat volgens Troost weer typisch vrouwelijk is. Jezus heeft volgens Troost (2006:120) mannelijke maar ook vrouwelijke kenmerken. Ook LaCugna (1991:282) ziet Jezus' biologisch man zijn als de perfectie van beide, man en vrouw. In Jezus zijn mannelijke en vrouwelijke krachten in volkomen harmonie (Schroeder 1986:55). Vaak wordt Matteüs 23:37 aangehaald waarin Jezus zichzelf vergelijkt met een kip die haar kuikens bij zich wil hebben.¹⁸⁴ Troost komt vanuit de psychologie van Jung¹⁸⁵ over de androgyne mens tot deze conclusies.¹⁸⁶ Zijn doel is dat het mannelijke integreert met het vrouwelijke en andersom, binnenin de ene mens. Dit zorgt ervoor dat Troost duidelijk onderscheid maakt tussen wat mannelijk en vrouwelijk is. Zo zijn typisch mannelijke eigenschappen het vermogen om *initiatief* te nemen, de dingen met je *hoofd* te doen en om op je *doel* af te gaan. Typisch vrouwelijk is *reageren*, je *hart* en *relatie*. Dit is volgens hem ook te zien aan de geslachtsdelen. Voor de Godheid betekent dit dat God mannelijk is, Jezus beide en de Heilige Geest vrouwelijk. Op deze manier is er een balans. Doordat Troost zijn uitgangspunt in de psychologie neemt projecteert hij deze stereotypen op God. Om die reden lijkt het mij theologisch niet verantwoord. In hoofdstuk één heb ik gezegd dat mensen naar het beeld van God zijn geschapen en niet andersom en daarom moeten we beginnen met de triniteitsleer en niet bij de psychologie en de antropologie.

¹⁸³ Moltmann lijkt gender te zien als een vorm van paradigmatisch staan in de innertrinitarische relaties (Coakley 2006:133).

¹⁸⁴ Dit is bijvoorbeeld te vinden bij Julia van Norwich en de Shakers. Elisabeth Schüssler Fiorenza en Radford Reuther vinden dat deze visie de cultuur te weinig uitdaagt en uiteindelijk het vertrekpunt neemt in het mannelijke en de wereld blijft verdelen in mannelijk en vrouwelijk.

¹⁸⁵ Elke mens heeft volgens de psycholoog Carl Gustav Jung (1875-1961) een Anima (vrouwelijk) en Animus (mannelijk). Ik ga in hoofdstuk vier uitgebreid in op de androgyne visie.

¹⁸⁶ Rae en Marie-Daly 1990:83-90 bespreken de androgyne visie ook.

Ook Tom Smail volgt het spoor van Jung. In zijn boek, *Like Father, like Son, the Trinity imaged in our humanity*, komt hij tot de conclusie dat God de Vader voor het mannelijke staat, de Zoon voor het vrouwelijke en de Heilige Geest voor het kind (Smail 2005:253, 254). De Vader staat voor het mannelijke omdat Hij de initiatiefnemer is, de Zoon is vrouwelijk als degene die daarop reageert en participeert in de autoriteit en kracht van de Vader. En zoals de relatie tussen hen eindeloos creatief is, door de creatieve kracht van de Geest, zie je dit in het nieuwe leven wat ontstaat uit de intieme samenwerking tussen man en vrouw in seksualiteit.

Moltmann, Troost, Smail en vele anderen zoeken gender in specifieke Personen of in de onderlinge relatie.¹⁸⁷ In de Bijbel zie je geen stereotype mannelijke of vrouwelijke activiteiten aan één van de drie Personen van de Triniteit gekoppeld en daarom is het moeilijk hierin mee te gaan. Op deze manier trek je de Triniteit uit elkaar en de eenheid verdwijnt daarmee. Ook is er weinig onderscheid tussen God en wereld omdat je op deze manier menselijke mannelijkheid en vrouwelijkheid op God projecteert. De Schrift zelf waarschuwt hiertegen in Deuteronomium 4:16 *....misdraag u niet door een godenbeeld te maken, een afbeelding van welk wezen dan ook, man of vrouw...'*. Mannen en vrouwen zijn naar Gods beeld geschapen en niet andersom. Ook is God 'Drie' en zijn mannen en vrouwen 'twee', dus rekenkundig is daarmee de vergelijking altijd uit balans (hier kom ik in hoofdstuk vier op terug). Om die reden wordt het androgyn ingezet. Samen met de andere twee visies moet worden geconcludeerd dat eerst de vraag gesteld moet worden of God überhaupt gender kent. Uiteindelijk geldt voor alle drie dat zij ervan uitgaan dat de Triniteit gender kent. Voorop moet staan dat God geen mens is (1 Samuël 15:29, Numeri 23:19, Hosea 11:9). Daarom moet de vraag gesteld worden waarom er wel gesproken wordt in mannelijke of vrouwelijke taal.

2.5.3 Relationele Triniteit en taal

Veel theologen zoeken naar gender-vrije namen om te ontkomen aan de associatie met het mannelijke en/of vrouwelijke. God is Geest en daarom kent God geen gender zoals mensen dit kennen. God is niet in één naam of beeld te vangen. Daarom ontwerpen theologen nieuwe beelden van God waarin deze niet langer een

¹⁸⁷ In het veel verkochte en populaire boek 'De uitnodiging' (oorspronkelijke titel: *The Shack*) van W.P. Young (2008) worden nieuwe woorden en beelden voor de Triniteit gebruikt die met name op het gebied van gender en ras liggen. Zo is God de Vader een Afro-Amerikaanse vrouw die 'papa' wordt genoemd. De Heilige Geest is een tengere Aziatische vrouw Sarayu genaamd en Jezus is een Joodse timmerman.

(mannelijk of vrouwelijk) Persoon is, maar aangeduid wordt als een 'bron van inspiratie', een 'bron van zijn', een 'macht in relaties' (Johnson).¹⁸⁸ Met andere woorden; een ontpersonalisering van God. Marjorie Hewitt Suchocki (1997) meent dat Wijsheid (*Wisdom*), Aanwezigheid (*Presence*) en Kracht (*Power*) meer passen bij de Triniteit omdat de namen Geest, Zoon en Vader hun oorspronkelijke betekenis hebben verloren. Hiermee interpreteert de feministische theologie het Godsbeeld vooral als een menselijk construct. God is *als* een Triniteit. Namen zoals wijsheid, rots, vuur, eerste en laatste, alles kan gebruikt worden. Op deze manier is het mogelijk helemaal weg te bewegen van gender geladen taalgebruik. Het gevaar is dat minder bekende en niet Bijbelse woorden in het leven worden geroepen. Een meer Bijbels alternatief is om te spreken van God, Christus en Geest, zoals Paulus ook doet in 2 Korintiërs 13:13.¹⁸⁹ Op die manier wordt er geen mannelijkheid of vrouwelijkheid aan de namen verbonden. Cunningham stelt voor om helemaal geen namen meer te gebruiken maar om te spreken van Drie en Een. Het is goed om hiermee af te wisselen, juist omdat dit in de Schrift voorkomt, alleen enkel zo spreken doet geen recht aan de andere teksten waarin relationaliteit centraal staat. Bij het voorstel van Cunningham is het relationele niet expliciet aanwezig en dat zou er toe kunnen leiden dat men in termen van twee goden gaat denken, de Drie en de Een. Dit is te abstract en ook in de Schrift kom je dit weinig tegen. Het relationele geeft ruimte en geeft een grens aan. Het wijst er allereerst op dat het niet gaat om gender maar om het relationele en daarom is juist de triniteitsleer van groot belang. Als met de namen Vader en Zoon niet bedoeld wordt dat God mannelijk is, wat willen de namen dan zeggen? Als de triniteitsleer laat zien dat God ten diepste relationeel is dan mag worden verwacht dat de namen daar uitdrukking aan geven. Andersom geldt dit ook: de namen geven uitdrukking aan wie God is. Jezus noemt God 'Vader' om de relatie aan te geven en niet om Gods mannelijkheid te openbaren. Het spreken over God de Vader is ingebed in een trinitarisch spreken over God (Biezeveld 1996:272). Dat betekent dat dit de beste manier is om te laten zien hoe de Vader en de Zoon één zijn zonder dat zij volledig in elkaar opgaan. Je kan alleen iemand Vader noemen als er een Zoon is, dus in technische zin zijn Vader en Zoon

¹⁸⁸ Voor Johnson is relationaliteit een sleutelbegrip. Dat is te zien in het woord 'vriendschap'. (Grenz 2004:176). Dit geeft wel een relatie aan maar sluit ook een aantal dingen uit omdat deze niet verbonden is aan een persoonlijke relatie met een werkelijkheid of Persoon.

¹⁸⁹ 'De genade van de Heer Jezus Christus, de liefde van God en de eenheid met de Heilige Geest zij met u allen'.

relationele termen (Soskice 2007:117, Sumner 2003:118-120).¹⁹⁰ De Cappadociërs zagen dit volgens LaCugna ook al op deze manier.

The Cappadocians explicitly denied that calling the first person 'the Father of the Son' suggests that God is like a father but indicate God's relation to the Son (LaCugna 1991: 57).

Gunton richt zich niet zozeer op de eenheid bij de namen van Vader en Zoon, maar vooral op het anders-zijn als kenmerk van het relationele:

The fatherhood of God has nothing to do with maleness but has to do with patterns of relationality revealed and realized in Jesus. The matter of the Fatherhood of God is a matter not of maleness but of ontological discontinuity: of otherness (Gunton 1992: 78,79).

Het alternatief is volgens Gunton pantheïsme, welke anders-zijn en relatie vernietigt, als ook de menselijke vrijheid en autonomie. Als relationele taal de voorkeur heeft, betekent dit dan dat functionele termen niet gebruikt kunnen worden zoals Schepper, Verlosser en Volhouder, omdat zij niet relationeel zijn (Wainwright 1991:122)? Dat is niet het geval want zij staan in relatie tot schepselen, verlost en volhouders. De relatie tussen de trinitarische personen heeft ook betekenis voor mensen (Johannes 17, Mattheüs 5:45,48, 6:9) want God heeft zich geopenbaard naar mensen toe.¹⁹¹ Relationeel taalgebruik vraagt om meer inclusieve taal want anders worden sommige relaties buitenspel gezet. Keller verwoordt dit als volgt:

The association in this epoch between separatism and masculinity is so tight that as long as God is imagined in mainly masculine metaphor, there is simply no chance for concertino to a fundamentally relational spirituality (Keller 1986: 38).

¹⁹⁰ Volgens Soskice (2007:120) gaat het bij relationaliteit om een formele term. Het is een technische term, niet meer dan dat.

¹⁹¹ 'Our beliefs about the nature and ways of God are existential in the sense that they are always directly connected with the ways in which we ought to relate to God. For this reason all the metaphors and models employed in God-talk are primarily relational: they are intended to express the ways in which we ought to relate to God in our actions and attitudes' (Brümmer 2005:9). We hebben om die reden volgens Brümmer (2005:10) verschillende metaforen nodig.

Het relationele geeft de grens aan maar ook de aansporing om niet exclusief over God te spreken.¹⁹² Volgens Gunton zijn vrouwelijke metaforen niet relationeel.

Jesus is not the parable of a general relationality but the realization through the Spirit of a particular relation to the one he called Father. Can we project mother language upon God without smothering this particular relationality? (Gunton 1992:77).

Volgens Gunton (1992:76) gaat 'Moeder' in de richting van pantheïsme en ontkent deze relatie en anders-zijn en dat heeft volgens hem vergaande implicaties. Dit was ook het argument van Achtemeier. Daarom is het des te verrassender dat de Bijbel wel vrouwelijke beelden gebruikt. Om te voorkomen dat relationaliteit gelijkgesteld wordt met gender is van groot belang om te voorkomen dat men doorschiet en God gaat verbinden met gender. Beter is om verscheidene woorden en namen te gebruiken. Maar ook om niet te vervallen in overmatige aandacht voor de Een.¹⁹³ Want een verstaan van God als één enkel wezen kan leiden tot een patriarchale God (Moltmann 1981:52). Zoals er één God in de hemel is zo moet er één hoofd op aarde zijn. Een verstaan van een monotheïstisch God kan leiden tot totalisatie (Boff 2000:7,8). Om die reden is de triniteitsleer onmisbaar.

Stanley Grenz meent dat God voorbij gender is. Dat betekent volgens hem niet dat God aseksueel is. Dat zou overeenkomen met monotheïsme (Grenz 2001: 293).

God is beyond sexuality not in that God is nonsexual, but in that God encompasses what to us are the sexual distinctions of male and female. What we perceive as feminine and masculine characteristics are present in and derive their significance from the divine reality. Because sexuality is a characteristic of God's highest creation, it would not be surprising to find a foundational sexuality in the divine nature which forms the ground for human sexuality (Grenz 1990a:45-47).

¹⁹² Relationaliteit wordt vaak in verbinding gebracht met vrouwelijkheid. Toch is het onmogelijk om te zeggen dat vrouwen dichterbij het goddelijke staan omdat ze meer relationeel zijn (Volf 2003:161). Afgezien of deze associatie correct is of niet, zou het om die reden goed zijn meer vrouwelijke woorden te gebruiken. Zie ook voetnoot 327.

¹⁹³ Moltmann-Wendel en Moltmann (1983:103) gaan zover dat het vrouwelijke/moeder-zijn van de Geest moet worden herkend om een sociale natuur van de Triniteit te begrijpen en ook om tot een sociaal beeld van God te komen. Dat gaat volgens hen verder dan alleen metaforen veranderen. Op die manier willen zij vooral monotheïstisch patriërchaat voorkomen.

Grenz stelt dat de menselijke seksualiteit niet volledig los kan staan van wie God is, alsof God er niets mee zou hebben. Volgens hem is seksualiteit belangrijk genoeg om een transcendente functie te hebben. God kan alleen voorbij mannelijk en vrouwelijk zijn als God mannelijkheid en vrouwelijkheid insluit. Dat hoeft niet te betekenen dat God zelf mannelijk of vrouwelijk is, of sommige Personen van de Triniteit mannelijk of vrouwelijk zijn.

The way to a God beyond male and female is through a God who includes male and female (Clanton 1991:109).

To argue that we should not be concerned about the exclusion of feminine images because God transcends sexuality is to beg the question. Such an argument would logically result in the exclusion of all masculine images as well (Clanton 1991:59).

In de visie op God voorbij gender moet juist worden gezocht naar woorden waarin gender een bredere rol speelt. God is noch mannelijk noch vrouwelijk waardoor verschillende beelden kunnen worden gebruikt. Voorop moet staan dat de namen een relationele betekenis hebben. Volf wijst er ook op dat de gedeelde menselijkheid ook niet moet worden vergeten.

Whether we use masculine or feminine metaphors for God, God models our common humanity, not our gender specificity (Volf 2003:159).

Toch kom je daarmee niet onder het genderaspect uit. Gezamenlijke menselijkheid bestaat uit mannelijk en vrouwelijk. Anders kun je daarvan niet spreken. De opvatting van Volf is wel van belang en hangt, zoals gezegd, samen met je visie op mannelijkheid en vrouwelijkheid. Het idee van God voorbij mannelijkheid en vrouwelijkheid lijkt wel het meest theologisch verantwoord. Deze optie laat theologie en antropologie niet volledig in elkaar opgaan en maakt beide onderling geen vreemden. Het spreken in termen van een Triniteit helpt om meerdere namen te gebruiken.¹⁹⁴ Ook doet zij recht aan de verschillende beelden in het Oude en Nieuwe Testament. Verder laat zij zien dat het niet enkel om gender gaat en geeft zij geen

¹⁹⁴ Voor de Heilige Geest worden drie verschillende 'genders' gebruikt. *Paraklètōs*, als mannelijk en *Pneuma* als vrouwelijk en onzijdig. Dit is een prachtige illustratie van de wijze waarop God geslachtelijke diversiteit overstijgt.

eenzijdig Godsbeeld. Er is veel commentaar op de Drie-eenheid gekomen als het gaat om taal.¹⁹⁵ Het zou een mannelijk bolwerk zijn en hiërarchie inhouden. Maar juist de drie-eenheidleer laat zien dat dit niet het geval kan zijn. Door consequent met drie woorden te spreken kan het Vadermodel op zichzelf niet dominant worden. Dit geldt ook voor het Moedermodel. Volgens LaCugna (1991:393) is patriërchaat gebaseerd op een niet trinitarisch, en uiteindelijk niet christelijk godsconcept. Moltmann (1993:182) meent daarom dat de triniteitsleer een aanzet geeft tot het overwinnen van seksistisch taalgebruik met betrekking tot het godsbegrip, omdat de triniteitsleer tot een gemeenschap van mannen en vrouwen zonder privilege en onderdrukking leidt.

De inhoud is het meest fundamenteel. Het gaat om het wezen dat Een is. Biezeveld stelt de vraag of mogelijk is dat de wezenseenheid tussen God en de Zoon toch één blijft als je andere woorden eraan zou geven. Als je bijvoorbeeld van 'Moeder' en 'Zoon' zou spreken blijft de wezenseenheid wel bestaan. Als het in de eerste plaats om de relationele inhoud gaat en niet om het mannelijke zou die ruimte er moeten zijn. De triniteitsleer wijst erop dat het niet gaat om het mannelijke of om het onpersoonlijke (Gunton 1992:75) en daarom moet het relationele, persoonlijke een belangrijk criterium blijven. Zelfs McFague meent dat de Drie-eenheid niet vervangen moet worden:

Het model van de drie-eenheid onderstreept de pluraliteit van de namen voor God; het verschaft tenslotte een rijke context om over de verscheidenheid van Gods activiteiten in relatie tot de wereld te kunnen spreken: het is niet te weinig noch te veel, niet de simpele beperking van de eenvoud noch de ongebreidelde verwarring van de ongecontroleerde aantallen (McFague 1994:167).

2.5.4 Balans

De namen van de Triniteit liggen gevoelig als het gaat om mannelijkheid en vrouwelijkheid, maar dit geldt ook voor godstaal in het algemeen. Ik heb eerst het onderscheid tussen geopenbaarde en metaforische taal besproken. Het

¹⁹⁵ Niet alleen omdat het 'mannelijk' zou zijn maar ook omdat de Triniteit zelf een symbool is en niet voorkomt in de Bijbel. Feministisch theologe Mary Grey wil er geen gebruik van maken omdat het een traditionalistisch symbool is maar ze stelt ook dat de Triniteit toch het hart van het feministisch theologisch denken te zijn (Grey 2001:114).

metaforische denkt meer economisch en het geopenbaarde meer immanent. Maar zij bleken minder lijnrecht tegenover elkaar te staan. Het metaforische karakter betekent niet dat er ruimte is om alle woorden te gebruiken die maar in je opkomen. God openbaart zichzelf, en wel door metaforische taal, want tenslotte is het niet mogelijk om de Triniteit door middel van een naam volledig te doorgronden. Voorop moet staan dat God *JHWH* is. Uit de bespreking van metaforisch en geopenbaard taalgebruik kwam naar voren dat het essentieel is om de inhoud en de reden van de godstaal te bespreken.

Omdat door het dogma van de Triniteit de namen Vader en Zoon dominant zijn kan dit het idee geven dat de Triniteit mannelijk is. Daar tegenover staat de gedachte dat de Triniteit vrouwelijk is. Maar in beide gevallen wordt er geen recht gedaan aan de Schrift en wordt God met menselijke gender verbonden. Een combinatie van de twee waarin de Triniteit beide, mannelijk en vrouwelijk, insluit blijkt ook lastig omdat de nadruk dan nog steeds op de geslachtelijkheid en projectie ligt. God is Geest en transcendeert. Het is van groot belang om te onderzoeken waarom de trinitarische namen gebruikt worden en daarom is het nodig om de relationele notie te bespreken. De oplossing ligt niet in het stoppen met het gebruiken van gendergerichte termen. Op die manier probeer je het probleem te omzeilen met de consequentie dat God niet meer als persoon wordt gezien. De laatste mogelijkheid, de Triniteit is voorbij gender, is nog het meest theologisch verantwoord. In het licht van de Triniteit gaat het niet om Gods gender maar om de relatie van de Drie tot elkaar. Het feit dat de Heilige Geest in vergelijking met de Vader en Zoon een minimale rol speelt in dit debat (behalve bij het vrouwelijke aspect) geeft ook aan dat er niet consequent trinitarisch wordt gedacht. Het relationele biedt ruimte maar geeft ook grenzen aan. Daarmee verdwijnen de traditionele en Bijbelse namen Vader, Zoon en Heilige Geest niet, maar zij moeten tegen de achtergrond van het relationele worden begrepen. Dit wil niet zeggen dat het probleem van taal is opgelost of de discussie is afgelopen. Ook de invloed van taal op de praktijk is hiermee niet verdwenen. Maar de oplossing ligt niet in het afzien van het trinitarische taalgebruik.

2.6 CONCLUSIES

De vraag die beantwoord diende te worden in dit hoofdstuk was:

Wat houdt een relationeel verstaan van de triniteitsleer in en geeft dit een theologisch verantwoord verstaan van de triniteitsleer? Om die vraag te kunnen

beantwoorden zijn verschillende kenmerken van de triniteitsleer besproken. De conclusies van de vier thematieken waren:

1. In de renaissance wordt teruggegrepen op het oosten en westen. De Cappadociërs zouden zich meer op de Drie richten en het relationele en Augustinus op de Een en het substantiële. Het bleek dat deze twee onterecht tegenover elkaar worden gesteld. Het relationele komt bij beide naar voren en probeert te voorkomen dat de Een en Drie tegen elkaar worden uitgespeeld. De termen Persoon en *perichorese* zijn essentieel om de relatie beter te begrijpen waarbij een relationeel en substantieel element beide belangrijk zijn.

2. Wat de immanente en economische Triniteit betreft is er in de renaissance door de regel van Rahner meer aandacht gekomen voor het betrekken van beide op elkaar. Voor LaCugna waren beide nog niet genoeg op elkaar betrokken. Toch lijkt het relationele alleen mogelijk als er sprake is van 'andersheid'. Niet alleen in God maar ook tussen God en mens. Een focus op de *Deo uno* lijkt eerder tot gevolg te hebben dat God de wereld nodig heeft dan een trinitair model waarin relationaliteit in de Godheid zelf centraal staat.

3. Als het gaat om subordiatie dan krijgen de Cappadociërs en Augustinus tegenwoordig zelf dit verwijt. Dit is niet correct want zij streden juist daartegen. In het hedendaagse denken zijn vier verschillende opvattingen te onderscheiden. De eerste twee kennen eeuwige subordiatie. Vooral eeuwige subordiatie in functie krijgt heden ten dage veel aanhang, maar beide zijn niet in de Schrift terug te vinden. Een derde opvatting is tijdelijke subordiatie. Hier wordt onderscheid gemaakt tussen economisch en immanent. Christus was alleen als mens ondergeschikt. In deze opvatting is weinig aandacht voor de Heilige Geest en voor de wederkerigheid. Vanuit het relationele staat de wederkerige onderdanigheid van de relaties centraal.

4. Het bespreken van godstaal met betrekking tot gender is van wezenlijk belang. De twee uiterste visies op taal, geopenbaard en metaforisch, sluiten elkaar minder uit dan in eerste instantie gedacht. Het geopenbaarde kent het gevaar zekere namen te verheffen boven andere en het metaforische kent het gevaar geen grenzen te stellen. In het denken over gendertaal en Triniteit heb ik drie mogelijkheden laten zien, maar alle drie bleken zij gericht op gender. Het relationele laat zien dat het niet gaat om mannelijkheid en/of vrouwelijkheid maar om de relaties. Dit laat ook toe om meerdere termen te gebruiken zoals de Schrift zelf voorstelt. Niet zozeer functionele

termen maar ook mannelijke en vrouwelijke termen. Zij willen aangeven dat de Triniteit intieme relaties kent.

Uit bovenstaande wordt duidelijk dat een relationeel verstaan van de Triniteit onmisbaar is, want zij bevestigt het trinitarische. Het heeft een wederkerig effect want de Triniteit brengt het relationele naar voren. Het gaat hier niet om een sociaal verstaan. Relationaliteit veronderstelt niet dat de Drie voorop staat maar richt zich juist ook op de eenheid. Bij een sociaal verstaan gaat de substantie van de Drie Personen voorop en dat is bij het relationele niet het geval. Is het relationele daarmee theologisch verantwoord? In deze studie is gekozen voor een dogmatische insteek waarin Schrift en filosofie beide aan de orde komen. Deze twee zijn niet altijd zo makkelijk uit elkaar te houden. Idealiter zouden beide elkaar ondersteunen. De Schrift is doordrenkt van de Triniteit en de relatie met mensen. Dit is met name te zien in het verbond. In de filosofie is op systematische wijze geprobeerd relationaliteit en substantie te begrijpen. En beide zijn terug te vinden in een trinitarisch godsconcept:

Vanuit het besef dat God ook vandaag nog tot mensen spreekt, moeten wij er een relationeel beeld van God op na houden. Dit relationele beeld van God vindt in de christelijke traditie zijn uitdrukking in het trinitarisch Godsconcept (Meesters 2006:190).

Filosofisch zijn de Een en Drie moeilijk te verenigen en ook relatie met substantie. Toch is de relationele notie onmisbaar omdat zij ervoor zorgt dat de verhoudingen tussen Een en Drie, economisch en immanent, subordinatie en taal beter te begrijpen zijn. Om die reden is het theologisch verantwoord om te spreken van een relationeel verstaan van de triniteitsleer.

3. IMAGO DEI, RATIONALITEIT EN CHRISTOLOGIE

3.1 INLEIDING

In de inleiding van zijn Institutie (I 1 § 1 en 2) zegt Calvijn dat godskennis en mensenkennis nauw met elkaar verbonden zijn.¹⁹⁶ God leren kennen kan niet zonder jezelf te kennen en andersom. Om die reden is het noodzakelijk om naast de godsleer aandacht aan de theologische antropologie te geven.¹⁹⁷ Daar speelt het beeld van God een centrale rol want een verbinding leggen tussen theologie en antropologie is enkel mogelijk omdat mensen beeld van God zijn.¹⁹⁸ De relatie tussen God en mens wordt hierdoor gekarakteriseerd (Anderson 1982:85). Børresen zegt daarover het volgende:

The idea of the imago Dei is fundamental in theological anthropology, being a primary example of interaction between the concept of God and the definition of humanity (Børresen 1995:1).

Het is om die reden opvallend hoe weinig deze notie aandacht krijgt als de verhouding tussen theologie en antropologie aan de orde is.¹⁹⁹ Als er kritiek is op de

¹⁹⁶ Zie verder voor de verhouding tussen theologie en antropologie: Smit, D. J. (1979). *Teologie as antropologie? Kritiese beoordeeling van die transcendentiaal-antropologiese teologie van Karl Rahner* en specifiek over die van Calvijn: Butin, P. W. (1995). *Revelation, Redemption & Response. Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-human relationship.*

¹⁹⁷ Naast dat het godskennis oplevert heeft theologische antropologie ook de taak om menselijk handelen te begrijpen en te verklaren (LeRon Shults 2003:189). Een van de taken van theologische antropologie is om tussen mensen en de rest van de schepping overeenkomsten op te merken (LeRon Shults 2003:164). LeRon Shults noemt het voorbeeld van verschillende rollen tussen mannelijke en vrouwelijke vormen in de natuur. In dit hoofdstuk zal ik niet ingaan op het relationele verstaan in culturele, biologische of psychologische antropologie. Zie hiervoor o.a. Grenz 2001. Dit hoofdstuk richt zich enkel op het beeld van God. Maar ook de *imago Dei* is zeker niet beperkt tot de theologie, zij is van grote betekenis voor verschillende vakgebieden. In de hedendaagse discussie over evolutie en de afstamming van apen wordt opnieuw de vraag gesteld hoe belangrijk deze notie is. Zie hiervoor Wentzel van Huyssteen (2006). Hij bespreekt de uniekheid van de mens in wetenschap en theologie.

¹⁹⁸ Theologische antropologie heeft een aantal belangrijke thema's zoals zonde en verbondstheologie. In dit hoofdstuk staat enkel het beeld van God centraal. De zondeleer zal beperkt aan de orde komen. De vraag is ook of deze wel bij de scheppingstheologie thuishoort (Van de Beek 1996a:297). Berkhof (2007:223) vindt van niet en ik denk ook dat het beter is als zij apart wordt besproken. Dat voorkomt dat de scheppingsleer overschaduwd wordt door de zondeleer.

¹⁹⁹ Dat is bijvoorbeeld te zien in het boek van Cees van der Kooi, *Als in een spiegel, God kennen volgens Calvijn en Barth*. Van der Kooi geeft geen aandacht aan het beeld van God terwijl Calvijn zijn Institutie begint met het belang van mensenkennis voor Godskennis en juist de metafoer van de spiegel betreft op het beeld-zijn. Ook Sallie McFague besteedt in

verbinding tussen theologie en antropologie ontbreekt vaak het beeld van God. Die wordt niet belangrijk geacht of er wordt zonder kritische reflectie uitgegaan van een bepaalde interpretatie.²⁰⁰ Ook wordt zij soms gelijkgesteld met een analogie. Een analogie heeft betrekking op een overeenkomst en wil een gelijkenis aangeven maar geen gelijkstelling.²⁰¹ Het gevaar is dat er ongemerkt en onbedoeld toch een gelijkstelling plaatsvindt tussen theologie en antropologie. Daar komt de moeite bij velen voor analogieën vandaan.²⁰² De vraag is of dit ook geldt voor het beeld van God. Is zij een analogie? Het woord 'beeld'²⁰³ geeft op zichzelf al aan dat het geen gelijkstelling wil geven maar wel dat er sprake is van een gelijkenis, een overeenkomst. Volf trekt op grond daarvan de conclusie dat het vreemd zou zijn als er geen andere analogieën mogen worden gebruikt.

Would it not be odd to claim there are no analogues to God in creation and yet to maintain, as Christian theologians must, that human beings are made in the image of God? And would it not be anomalous to insist that human beings, created for communion with the Triune of God and renewed through faith and baptism into the Triune Name 'according to the likeness of God' (Efeziërs 4:24) should not seek to be like God in their relations? (Volf 1998b: 404).

Volf stelt dat het beeld ruimte geeft voor andere analogieën, maar hij geeft niet aan waarom dit zo zou zijn. Het lijkt mij dat het beeld-zijn niet zondermeer een vrijbrief kan zijn voor alle analogieën. Het verschil tussen een analogie en het beeld van God is dat het beeld een Bijbels scheppingsgegeven is, en dat zijn de meeste analogieën

Modellen voor God weinig aandacht aan de *imago* terwijl haar boek gaat over de verbinding tussen theologie en antropologie.

²⁰⁰ David Kelsey is een uitzondering, hij probeert in zijn boek over de antropologie, *Eccentric Existence* de relatie tussen Godsleer en antropologie niet in de *imago Dei* te gronden, alhoewel hij in drie 'coda' aan het eind van zijn boek de leer van de *imago Dei* uitgebreid bespreekt (2009:895-1051). Hij ziet haar toch als een ankerpunt voor al het denken over de mens, door haar christologisch (2009:905-911) in te vullen en door haar buiten de tekstuele scope van Genesis 1:26-28 te stellen (2009:896-897). Door de *imago Dei* niet het centrum te laten zijn van zijn antropologie is het makkelijker voor hem om uit te komen bij een ecologische theologie. Op deze manier functioneert de *imago Dei* voor hem eerder als een sluitstuk dan een beginpunt.

²⁰¹ Een analogie voor de Triniteit is bijvoorbeeld de zon (licht, warmte en stralen), drie mensen of een boom (stam, bladeren en wortels). Een analogie verschilt niet heel veel van een metafoor, maar het onderscheid ligt daarin dat het bij een analogie gaat om een overeenkomst terwijl een metafoor beeldspraak is die wijst op een vergelijking.

²⁰² Ook zou de zondeval het maken van goede analogieën in de weg zitten. Al is dit waar, dit betekent niet dat er niets meer gezegd kan worden over het beeld zijn.

²⁰³ De gebruikelijke vertaling van Genesis 1:27 is 'naar Gods beeld', maar eigenlijk staat er 'in Gods beeld'. *Tselem* (beeld) kan ook schaduw betekenen.

niet.²⁰⁴ Dit zegt nog niets over de inhoud van het beeld, maar geeft wel aan dat zij fundamenteel is en niet zomaar op één lijn kan staan met alle andere analogieën.

Toch lijkt bescheidenheid op zijn plaats want de notie 'beeld van God' kom je in de Schrift met betrekking tot de mens, maar een paar keer tegen. In het Oude Testament is zij direct aan het begin, bij de schepping te vinden (Genesis 1:26,27).²⁰⁵ Verder komt zij nog twee keer voor in Genesis 5:3 en 9:6 met betrekking tot de moord op Abel en de geboorte van Set.²⁰⁶ In het Nieuwe Testament verwijst het beeld vooral naar Jezus of in het algemeen naar mensen.²⁰⁷ Het weinig voorkomen van deze notie zou de suggestie kunnen wekken dat zij niet belangrijk is. Berkhof verwoordt dat het tegendeel waar is.

Zelfs is het opvallend, dat deze aanduiding slechts betrekkelijk weinig voorkomt en veel minder 'centraal' schijnt te zijn dan in de geschiedenis van het christelijk denken. Deze schijnbare discrepantie verdwijnt echter, wanneer we bedenken dat, wanneer de Schrift over het beeld Gods spreekt, de woorden wel een bijzondere urgentie en belangrijkheid hebben (Berkhof 1969:66).

Het beeld is het eerste wat bij de schepping van de mens genoemd wordt en daarom kan zij niet achterwege gelaten worden. Maar de meningen over de inhoud en betekenis van het beeld van God zijn verdeeld.²⁰⁸ In dit hoofdstuk ga ik in op de

²⁰⁴ Zij zijn vaak moderne concepten en ideeën die worden gebruikt en geprojecteerd op God.

²⁰⁵ Genesis 1:26,27: *God zei: 'Laten wij mensen maken die ons evenbeeld zijn, die op ons lijken; zij moeten heerschappij voeren over de vissen van de zee en de vogels van de hemel, over het vee, over de hele aarde en over alles wat daarop rondkruipt.'* God schiep de mens als zijn evenbeeld, als evenbeeld van God schiep hij hem, mannelijk en vrouwelijk schiep hij de mensen.

²⁰⁶ Genesis 5:3: *'Toen Adam 130 jaar was, verwekte hij een zoon die op hem leek, die zijn evenbeeld was. Hij noemde hem Set'*. Genesis 9:6: *'Wie bloed van mensen vergiet, diens bloed wordt door mensen vergoten, want God heeft de mens als zijn evenbeeld gemaakt'*.

²⁰⁷ Romeinen 8:29: *'Wie hij al van tevoren heeft uitgekozen, heeft hij er ook van tevoren toe bestemd om het evenbeeld te worden van zijn Zoon, die de eerstgeborene moest zijn van talloze broeders en zusters'*. 2 Korintiërs 4:4: *'...het evangelie der heerlijkheid van Christus, die het beeld van God is'*. Kolossenzen 1:15: *'Beeld van God, de onzichtbare, is hij, eerstgeborene van heel de schepping'*. Kolossenzen 3:10: *'En de nieuwe mens hebt aangetrokken, die steeds vernieuwd wordt naar het beeld van zijn schepper en zo tot inzicht komt'*. Hebreeënen 1:3: *'In hem schittert Gods luister, hij is zijn evenbeeld, hij schraagt de schepping met zijn machtig woord; hij heeft, na de reiniging van de zonden te hebben voltrokken, plaatsgenomen aan de rechterzijde van Gods hemelse majesteit'*. Hebreeënen 7:15: *'Nog duidelijker wordt het als we ons realiseren dat deze nieuwe priester, het evenbeeld van Melchisedek..'* Jacobus 3:9: *'Met onze tong zegenen we onze Heer en Vader, en we vervloeken er mensen mee die God heeft geschapen als zijn evenbeeld'*.

²⁰⁸ In de meeste literatuur (Middleton 2005, Grenz 2001) worden de verschillende interpretaties van de *imago Dei* ingedeeld in drie te onderscheiden groepen. Allereerst de

imago Dei interpretatie als rationeel en christologisch. De rationele en christologische interpretaties waren in de afgelopen eeuwen het meest gangbaar. Bij de rationele interpretatie zal ik voornamelijk Augustinus bespreken zodat dit aansluit bij hoofdstuk twee en zijn gedachten over de mens in het westen veel invloed heeft gehad.²⁰⁹ Ik bespreek een aantal thema's die verband houden met het rationele denken, namelijk substantie, lichamelijkeheid en zondeval. Daarbij laat ik zien welke invloed zij in de geschiedenis heeft gehad op mannelijk en vrouwelijk. De christologische interpretatie is met name te vinden in de Reformatie. Aan de hand van Calvijn zal ik laten zien wat de invloed op de mens als mannelijk en vrouwelijk hiervan is. Ook bespreek ik Barth omdat zijn antropologie getypeerd kan worden als een overgang naar een relationele visie. In het volgende hoofdstuk ga ik in op de *imago Trinitatis* waarin de relationele interpretatie centraal staat. Het zal in beide hoofdstukken blijken hoe de desbetreffende interpretatie te maken heeft met het godsverstaan.²¹⁰ In beide gevallen betrek ik dit op mannelijk en vrouwelijk omdat de mens bestaat uit mannelijk en vrouwelijk. De teksten in Genesis 1:27 en 5:2, waarin staat dat de mens naar Gods beeld is geschapen, gaan tegelijk over de schepping van de mens als mannelijk en vrouwelijk.

Genesis 1:27:

En God schiep de mens naar zijn beeld;
naar het beeld van God schiep hij hem;
mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen.²¹¹

structurele of rationele interpretatie, ten tweede de relationele en ten derde de functionele. Op deze manier ontbreken er een aantal cruciale invalshoeken zoals de christologische en eschatologische en lijkt er ook geen ruimte voor een meervoudige interpretatie. In dit hoofdstuk worden niet alle interpretaties besproken maar wel de belangrijkste en meest voorkomende. Middleton (2005:17) meent dat veel theologen de directe context van Genesis 1:26-27 als onbelangrijk zien voor de betekenis van deze verzen. Dit gebeurt omdat sommigen van mening zijn dat de tekst zelf geen duidelijkheid geeft over wat het beeld van God zou kunnen betekenen (Grenz 2001:142). Al zijn exegeten en wetenschappers verdeeld over de inhoud, dit betekent niet dat de tekst minder betekenis heeft.

²⁰⁹ Ik geef minder aandacht aan de antropologie in het oosten omdat dit onderzoek zich richt op de westerse antropologie. Zie voor het oosten Zizioulas 2006:165, Harrison, V.E.F. (1990) *Male and Female in Cappadocian Theology*, *Theological Studies* (pp. 441-471) en Ludlow, M. (2007). *Creation in the Image of God in Gregory of Nyssa, Ancient and (Post)modern* (pp. 166-181). Het Oosten heeft verschillende interpretaties van de *imago Dei*, intellectueel maar ook trinitair. 'Lastly, a large group of Fathers believe that the image of God must be seen as trinitarian likeness, which means that man's spiritual structure as *imago Dei* reflects the intratrinitarian life and communion of the Godhead' (Lidums 2004:81).

²¹⁰ Van de Beek (1992:313) meent dat het beeld Gods enkel iets zegt over de mens en niet over God. Dat lijkt mij niet juist. De mens is niet geschapen naar het beeld van bijvoorbeeld een auto maar van God.

²¹¹ Genesis 1:27:

אֵת אֱלֹהִים וַיִּבְרָא-אֱלֹהִים בְּצַלְמֵם בְּצַלְמוֹ הָאָדָם בְּרָא אֹתוֹ:

Genesis 5:1b-2:

Toen God de mens (adam) schiep,
 naar het gelijkenis van God maakte hij hem;
 mannelijk en vrouwelijk schiep hij hen
 en hij zegende hen en hij riep hun naam mens (adaam),
 toen zij geschapen werden.²¹²

In beide teksten wordt genoemd dat God de mens mannelijk en vrouwelijk schiep. Genesis 5:1b-2 krijgt vaak de minste aandacht terwijl het een cruciale aanvulling is op Genesis 1:27. Het bevestigt in de vierde regel dat beide, mannelijk en vrouwelijk mens worden genoemd. Beide teksten zijn daarmee een sleutel-referentiepunt in de christelijke theologische discussie voor antropologie en gender (Radford Reuther 1995:267). Toch is in de geschiedenis het beeld weinig met de seksuele differentiatie in aanraking gebracht. De redenen hiervoor zullen in dit hoofdstuk besproken worden.

Karl Barth was een van eersten die het beeld-zijn expliciet in verbinding bracht met mannelijk en vrouwelijk. Voor Barth (1957:195) is het logisch dat er een connectie is tussen de *imago Dei* en seksualiteit.²¹³ Vele exegeten en theologen zijn dat met hem eens (Jewett 1975; Finley 2001:51; Grenz 2005; Bilezikian 2001:21; Moltmann 1985:222-230,239247; Fokkelman en Weren 2003:15; Atkins 1987:11, Van Genderen & Velema 1992: 299). De oudtestamenticus Phyllis Trible (1988:26) schrijft in haar boek *God en sekse-gebonden taalgebruik* dat mannelijk en vrouwelijk structureel gezien overeenkomen met 'naar het beeld van God'. Ze ziet een formeel parallisme die wijst op een semantische overeenkomst. Genesis 1:27 is een poëtische tekst waarbij de regels één en twee een chiasme²¹⁴ vormen. Dit betekent dat mannelijk en vrouwelijk iets zeggen over het beeld van God.

זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אֱתָם.

In de NBG van 1951 staat 'man en vrouw schiep hij hen' en niet mannelijk en vrouwelijk, terwijl dit laatste meer conform de grondtekst is.

²¹² Genesis 5:1b-2:

אֱתוּ עֵשָׂה, אֱלֹהִים בְּדַמוֹת אָדָם אֱלֹהִים בָּרָא, בְּיוֹם
 אֵת וַיִּקְרָא אֹתָם וַיְבָרֶךְ בְּרָאָם, וּנְקֵבָה זָכָר-אָדָם שְׁמֵם
 הַבְּרָאָם בְּיוֹם.

²¹³ Barth komt niet enkel exegetisch tot deze conclusies maar vooral door zijn verstaan van de *Ich-Du*. Daarop heeft hij dan ook veel commentaar gekregen. Ik bespreek de *Ich-Du* verhouding verderop in dit hoofdstuk.

²¹⁴ Een chiasme is een bepaalde stijfijfiguur: twee bij elkaar horende zinnen of zinsdelen vormen wat de woordvolgorde betreft elkaars spiegelbeeld.

Toch is niet iedereen het met Tribble en Barth eens. Phyllis Bird (1995:6), ook oudtestamenticus, meent dat het mannelijk en vrouwelijk in de tekst verwijst naar de biseksualiteit die dieren ook hebben en niets zegt over God. Seksualiteit is volgens haar juist datgene wat mensen anders maakt dan God, het seksuele heeft eerder te maken met de opdracht en zegen van vruchtbaarheid en voortplanting. Wat haar betreft gaat het niet om het huwelijk of rollen, maar puur om het biologische, niet het sociale partnerschap. Dit lijkt lijnrecht tegenover Tribble te staan, maar dit is niet helemaal het geval. Beide menen dat de seksuele verscheidenheid van de mens geen functie heeft in de beschrijving van God want God is niet mannelijk of vrouwelijk of beide, zoals ik concludeerde in hoofdstuk 2.5.²¹⁵ Toch zegt het volgens Tribble (1988:30) wel iets over het *beeld* van God:

De beschrijving van mannelijk en vrouwelijk is het waarnemen van het beeld van God; het waarnemen van het beeld van God is een glimp zien van Gods transcendentie.

Bird gaat zo ver niet, maar haar exegetische keuzes zijn niet overtuigend. Grenz (2001:272) denkt dat ze bang is voor een te mannelijke verbinding van God met mensen. Daarom gaat ze hem liever helemaal uit de weg. Haar verwijzing naar de overeenkomst met dieren is te bekritisieren want in Genesis 1 wordt niet verhaald van een mannelijk en vrouwelijk geslacht bij dieren. Deze wordt alleen bij de mens genoemd. Ook is mannelijk en vrouwelijk bij mensen niet op één lijn te zetten met dieren. Als laatste ontbreken bij Bird hermeneutische argumenten, want als het beeld betrekking heeft op de mens, en deze mens is mannelijk en vrouwelijk kan het bijna niet anders dan dat zij in verbinding wordt gebracht met het beeld van God. Het is niet anders te denken over de mens als mannelijk of vrouwelijk. Bovendien wordt in het Nieuwe Testament gesproken over analogieën tussen mannelijk, vrouwelijk en God (1 Korintiërs 11, Efeziërs 5). Daarom is het noodzakelijk om de relatie tussen het beeld en mannelijk en vrouwelijk dieper te onderzoeken, want als deze er is dan is het de vraag *hoe* die verbinding is en wat deze inhoudt.

Om deze vragen te beantwoorden is Genesis 1:26-28 het uitgangspunt. Toch staat deze niet los van Genesis 2 en de rest van de Schrift. De eerste twee hoofdstukken

²¹⁵ Het is belangrijk om onderscheid te maken tussen het seksuele en relationele. God is niet mannelijk of vrouwelijk, maar het mannelijke en het vrouwelijke zeggen beide ideematisch iets over God (Ouweneel 2008:100). In hoofdstuk vier ga ik hier dieper op in.

van Genesis lijken op het eerste gezicht twee verschillende scheppingsverhalen. In Genesis 1 worden mannelijk en vrouwelijk tegelijk geschapen, in Genesis 2 is er eerst één enkele mens en wordt de vrouw later uit de zij van de mens geschapen. Er zijn verschillende visies op de verhouding tussen Genesis 1 en 2. Een verklaring is dat er in Genesis 1 sprake is van een mens die zowel mannelijk als vrouwelijk was, de androgyne mens (Payne 2009:14). In Genesis 2 ontstaat er een tweede mens die ook mannelijk en vrouwelijk is. Deze opvatting lijkt me niet logisch want in Genesis 2 staat duidelijk dat er een mannelijke en een vrouwelijke mens is. Er is meer kritiek op deze visie te leveren maar dat zal ik verderop in dit hoofdstuk bespreken. Een andere verklaring is die van Bird. Bird (1995:5) maakt onderscheid tussen de Priester- en Yawist-schrijvers in respectievelijk Genesis 1:1-2:4a en Genesis 2:4b-3:24. Dit zou verklaren waarom er twee teksten zijn.²¹⁶ Volgens haar heeft de aandacht voor de stilistische en theologische verschillen, en het identificeren met verschillende historisch-religieuze settings en doelen, een nieuwe weg geopend voor de moderne kritische wetenschap voor de hereniging van de teksten. Een derde mogelijkheid is dat er eerst één mens, een man, was in Genesis 1 en de vrouw pas in Genesis 2 geschapen wordt (Moggré 1988:35). Dan wordt Genesis 2 voor Genesis 1 geplaatst is en dit lijkt mij niet juist. In Genesis 2 is nog geen sprake van een mannelijke geslacht totdat de vrouw geschapen is. De mens wordt pas 'man' genoemd als de vrouw geschapen is (Genesis 2:23). Het meest aannemelijk lijkt mij dat Genesis 2 een uitwerking van Genesis 1 is. Genesis 2 is een aanvulling die meer wil zeggen over het eerste verhaal. Zij staan niet los van elkaar. Daarom is het opvallend dat vaak alle aandacht uitgaat naar Genesis 2. Dit kan komen doordat er meer uitgebreid wordt verhaald van de schepping van mannelijk en vrouwelijk. Maar dit is geen excuus om hem niet in het licht van Genesis 1 te lezen.

3.2 IMAGO DEI EN DE DEO UNO

De meest bekende interpretatie van de *imago Dei* is de rationele interpretatie. Met name Augustinus wordt hiermee in verband gebracht. Ik zal laten zien hoe dit te maken heeft met het godsverstaan en met een zekere visie op lichamelijkeheid en de zondeval. Dit heeft invloed op hoe mannelijk en vrouwelijk gezien worden als Gods beeld.

²¹⁶ In de tekst van priesterlijke hand komt de vrouw er tamelijk goed vanaf. Omdat de Yawistische tekst een later tijdperk weerspiegelt komt de vrouw er in die tekst slechter van af. Ook roept dat de vraag op of Genesis 2:1 vv wel als historisch moet worden beschouwd, of eerder ethiologisch. Zie voor een kritische bespreking hierover Den Boer (1985:55-58).

3.2.1 Rationaliteit

In eerste instantie lijkt het erop of Augustinus het beeld van God in de liefde zoekt maar hij geeft die poging op omdat er volgens hem ook liefde tot zichzelf bestaat en dan is er sprake van een tweeheid (de liefde en ik) en niet van een drieheid (De Trinitate IX 2.2). Augustinus zoekt de Drie-eenheid dus in het getal, want zo wil hij laten zien dat Een en Drie geen ongerijmdheden zijn. Het moet rationeel kloppen en te verklaren zijn (Grenz 2001:153).²¹⁷ Volgens Augustinus gaat kennis aan liefde vooraf. De mens weet wat liefde is en daarom is God te kennen, want God is liefde. Het geloof zoekt door de liefde naar verstaan om zo te eindigen in het volle genieten van God (Augustinus VIII 4.6). Het rationele is datgene wat volgens Augustinus God en mens relationeel verbindt. Het geloof zoekt en het verstand vindt - *fides quaerens intellectum*. Het rationele is daarom de weg naar God. Daarin kan God gekend worden en dat is de sleutel in de relatie tussen God en mens. Een mens kan niet liefhebben zonder te kennen. Daarom komt Augustinus tot de conclusie dat het beeld bestaat uit (1) herinnering, (2) inzicht en (3) wil. Herinnering, inzicht en wil zijn volgens hem substantie:

*Hoewel de persoon die bemint of die kent een substantie is en zowel de kennis als de liefde substanties zijn, spreekt men toch van minnaar en liefde of kenner en kennis als in relatie tot elkaar, juist zoals bij vrienden. Maar de geest en het geestelijke wezen zijn geen relationele noties, evenmin als mensen relationele noties zijn (De Trinitate IX 4.6).*²¹⁸

Liefde blijkt uit bovenstaand citaat, en zoals geconcludeerd in hoofdstuk twee, substantie te zijn. Dit geldt daarom ook voor de antropologie.²¹⁹ Het substantiële en

²¹⁷ Dit komt ook door de heersende filosofische gedachten van die tijd. Augustinus werd voornamelijk door Plato beïnvloed in zijn antropologie. Calvin volgde Augustinus en nam daarbij ook ideeën van Plato over (LeRon Shults 2003:169). De wijze waarop menselijke uniekheid werd besproken in de christelijke traditie was gevormd door een filosofisch debat over 1. De kwaliteit en kwantiteit van substanties die deel uitmaakten van menselijke individuen. 2. Het aantal hiërarchische ordeningen van de faculteiten van de ziel (LeRon Shults 2003:172).

²¹⁸ *‘Sed item quamuis substantia sit amans uel sciens, substantia sit scientia, substantia sit amor, sed amans et amor aut sciens et scientia relatiue ad se dicantur sicut amici; mens uero aut spiritus non sint relatiua sicut nec homines relatiua sunt; non tamen sicut amici homines possunt seorsum esse ab inuicem, sic amans et amor aut sciens et scientia’.*

²¹⁹ Volgens Moltmann (1985:244): *‘Sie (Augustinus en Thomas) scheinen die Trinität als ein Subjekt mit zwei Hervorgängen und entsprechend auch die menschliche Seele als ein*

relationele kon Augustinus moeilijk verenigen. Dit betekent niet dat er bij Augustinus helemaal geen aandacht is voor relationaliteit (Grenz 2001:162, LaCugna 1991:247,250) maar zij staat zeker niet centraal in zijn antropologie.

Het beeld van God moet gevonden worden in de ziel van de mens, dat wil zeggen: in de redelijke of intellectuele ziel waar het beeld van de schepper op onsterfelijke wijze in haar onsterfelijkheid ingeplant is (De Trinitate XIV 4,6).²²⁰

Uit bovenstaand citaat blijkt hoe Augustinus het beeld van God rationeel interpreteert. De nadruk ligt op het 'zelf', de individu en niet op de relaties van mensen onderling.²²¹ Zijn denken wordt daarom ook wel psychologisch genoemd.²²² In vergelijking met dieren meent Augustinus dat uiteindelijk rationaliteit het laatste woord heeft.²²³ Augustinus waarschuwt wel dat de gelijkenissen met God ongelijk zijn, want het beeld is aangetast door de zonde (XIV 4-6). Desondanks meent hij dat het beeld gevonden moet worden in de ziel. Het is opvallend dat Augustinus geen andere Bijbelteksten gebruikt en zich vooral op de schepping richt. Het herstel van het beeld van God krijgt op deze manier geen aandacht. Met andere woorden, de economische Triniteit heeft Augustinus niet in het vizier (Gunton 2006:43). Dit is ook het commentaar van LaCugna:

Finally, the doctrine of creation is hardly ever connected with the doctrine of the Trinity. God's relationship to creation is seen as unitary, not threefold. As a result, creation tells us nothing about the trinitarian life of God, since creation is not seen as part of God's economy (LaCugna 1991: 214).

If the soul of every human being contains the vestiges of the Trinity, then we

Subjekt von Verstand und Willen aufzufassen. Als Bild Gottes entspricht daher der Mensch Gott dem Vater'.

²²⁰ '(...) ita quamuis ratio uel intellectus nunc in ea sit sopitus, nunc paruus, nunc magnus appareat, numquam nisi rationalis et intellectualis est anima humana; ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem dei quod uti ratione atque intellectu ad intellegendum et conspiciendum deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, siue ita obsoleta sit haec imago ut pene nulla sit siue obscura atque deformis siue clara et pulchra sit, semper est'.

²²¹ Berkhof (2007:180) noemt dit statisch-idealistisch-individualistisch.

²²² Psychologisch verwijst dan naar het rationele. De term 'psychologisch' kan verwarrend zijn en daarom gebruik ik hem liever niet. Het is een modern woord dat wordt toegepast op oudere denkbeelden.

²²³ In de tekst van Genesis is het inderdaad opvallend dat er alleen bij mensen en niet bij dieren iets staat over het beeld van God. Maar de inhoud van het beeld kan niet enkel gebaseerd worden op het verschil met dieren.

need only look within ourselves to discover God and God's oikonomia. In his early works Augustine admitted the possibility of knowledge of the Trinity apart from the Incarnation. In Augustine's theology, the true economy is that of the individual soul, whose interior structure discloses the reality of the Trinity (LaCugna 1991:101).

LaCugna wijst op de verbinding tussen de Triniteit en schepping die juist in de economische Triniteit te vinden is. Enkel aandacht voor de *Deo uno* zorgt voor afstand tussen God en schepping. Voor Augustinus waren theologie en antropologie wel elkaars spiegelbeeld (Wisse 2006:311) maar hij wilde het onderscheid ook veiligstellen. Dit doet hij door zich op de immanente relaties te richten (Dunham 2008:55). Toch roept dit onoverkomelijke vragen op naar de relatie tussen God en mens. Bijvoorbeeld voor het verstaan van de mens als mannelijk en vrouwelijk.²²⁴

Als vanuit de *Deo uno* gekeken wordt naar het beeld van God dan staat het individu (substantie) als rationeel denkend wezen centraal. Moltmann heeft zich uitgebreid bezig gehouden met de implicaties van een *Deo uno* voor mannelijkheid en vrouwelijkheid.²²⁵ Het denken vanuit de ziel (ratio) wijst op de eenheid van God. Er is een alleenheerser en deze heeft autoriteit. Daarom is het niet verbazend dat dit in verbinding met het mannelijke wordt gebracht. Dit maakt het individu, de mannelijke individu, beeld van God. God is de heerser dus de mens is ook een subject van cognitie en wil die over de wereld moet heersen. Hierdoor krijg je hiërarchie. De ene (man), tegenover de rest (vrouw). Het mannelijke is dan vertegenwoordiger van God. Dit kan er in resulteren dat vrouwen uitgesloten worden van het beeld van God.

Volgens Anders Hultgård (1995:44) stellen joodse bronnen niet de vraag of vrouwen meer of minder God gelijkend zijn. Toch is alles gericht op het mannelijke en dit laat haar de conclusie trekken dat vrouwen niet worden gezien als geschapen naar het beeld van JHWH. In de tijd van het Oude en Nieuwe Testament mochten vrouwen

²²⁴ Uiteraard zijn de gedachten over mannelijk en vrouwelijk ook sterk beïnvloed door de context, zoals de patriarchale context. Volgens Isherwood (2001:16) is de man en vrouw dualiteit het basispatroon voor alle andere dualiteit zoals rationaliteit tegenover lichamelijkeheid. Ik denk dat er sprake is van een wisselwerking tussen theologie en context en dat het niet altijd even makkelijk is om een eerste oorzaak aan te wijzen.

²²⁵ In twee boeken heeft Moltmann aandacht voor de implicaties van godsverstaan. *Trinität und Reich Gottes* is vooral gericht op de politiek en *Gott in der Schöpfung* meer op de antropologie. Ook Leonardo Boff heeft veel geschreven over de implicaties van het godsverstaan voor de antropologie. Een verstaan van een monotheïstisch God leidt volgens hem tot totalisatie en bijvoorbeeld patriarchie (Boff 2000:7,8).

niet getuigen in de rechtbank of studeren, het publieke leven was niet toegankelijk.²²⁶ Zo zei Philo van Alexandrië (20 v Chr – 40 n Chr)²²⁷ dat het vrouwen ontbrak aan verstand en dat de vrouwelijke natuur irrationeel was (Hamilton 2004a:138).

Als het gaat om de *Deo uno* dan wordt het beeld van God al gauw in verband gebracht met de Vader, de Schepper.²²⁸ Een voorbeeld van het beeld als vertegenwoordiging van de Vader is te zien bij Schreuder (2010:21,45):

Man en vrouw zijn geroepen om hun Vader te vertegenwoordigen in de zorg voor de wereld. Ze mochten in elkaar het werk van de Vader herkennen.

Schreuder gaat niet dieper in op wat hij daarmee precies bedoeld maar zijn verstaan van het beeld van God lijkt zich enkel te richten op de Vader. Het lijkt niet direct consequenties te hebben voor het mannelijke en vrouwelijke als beeld van God omdat hij beide uitdrukkelijk noemt. Maar later in zijn boek, bij de bespreking van 1 Korintiërs 11, zegt hij wel dat er een zekere geleding is met betrekking tot het beeld: *'De vrouw functioneert als beeld van God in haar eigen positie ten opzichte van haar man, namelijk dat zij hem bijstaat'* (2010:63). Het lijkt erop dat Schreuder toch onderscheid aanbrengt wat het beeld betreft voor mannelijk en vrouwelijk. De opdracht om te zorgen voor de wereld vertegenwoordigt de Vader, de vrouw staat de man in die opdracht bij. Zo is de vrouw op een andere manier beeld van de Vader.

Ook Kolossenzen 3:10 lijkt te ondersteunen dat mensen naar het beeld van de Schepper, als zijnde de Vader geschapen zijn: *... 'die vernieuwd wordt naar het beeld van zijn schepper en zo tot inzicht komt'*. Toch zegt de grondtekst letterlijk: *'Naar het beeld van Hem, die hem schiep' (καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς*

²²⁶ "Vrouwen moeten het hoofd bedekt houden omdat ze geen beeld van God zijn. . . Hoe kan iemand beweren dat de vrouw naar Gods gelijkenis is geschapen als ze onloochenbaar onderworpen is aan de macht van de man en geen enkel gezag heeft? Want ze kan niet als leraar optreden, noch als getuige in rechtszaken, ze heeft ook geen burgerrechten en kan ook geen rechter zijn - ze kan dan zeker geen gezag uitoefenen" Ambrosiaster, Over 1 Korintiërs 14: 34.

²²⁷ Philo van Alexandrië was een gehelleniseerde Joodse filosoof. Hij bekleedde een leidende positie binnen de Joodse gemeenschap in Alexandrië. Zijn werk kent Joodse en Griekse elementen.

²²⁸ Erik de Boer heeft in zijn boek *Zij aan zij* op het eerste gezicht wel een trinitarisch verstaan van het beeld als mannelijk en vrouwelijk. Toch blijkt bij hem ook God naar de Schepper te verwijzen: *'De twee-eenheid van mannelijk en vrouwelijk als – beeld van God, in navolging van Christus, delend in de gaven van de Heilige Geest (2006:27)'*. Het beeld van God hoort bij de eerste persoon van de Triniteit. Vooral later blijkt dit als hij stelt dat de mens is gecreëerd naar het beeld en de gelijkenis van zijn Schepper (2006:28).

ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν).²²⁹ In dit geval verwijst het niet expliciet naar de eerste Persoon van de Triniteit, ook al is sprake van het enkelvoud 'hem' (*αὐτόν*). In het licht van de gehele Schrift is de Vader niet alleen de Schepper. De schepping was een trinitarisch gebeuren (Bilezikan 2001:15). Al direct in Genesis 1:2,3 worden de Geest en het Woord genoemd, en ook Johannes 1:1 en 2²³⁰ bevestigt dat de schepping niet enkel het werk van de Vader is want het Woord door wie alles geschapen is wordt door Johannes gezien als de Zoon. Dit blijkt ook uit Kolossenzen 1:16.²³¹ Door enkel naar de Schepper te wijzen valt dat minder op. Daarin valt niet het onderscheid tussen de personen weg maar in dit geval voorkomt het dat de Een en Schepper geïdentificeerd wordt met de Vader. Het beeld wordt dan sneller gezien als functioneel omdat de daad, het scheppen vooropstaat. Enkel verwijzen naar de Vader kan de suggestie wekken dat alleen aardse vaders dit beeld kunnen vertegenwoordigen.²³² Ook kan het omgedraaid worden: zoals een aardse vader omgaat met zijn kinderen zo is God de Vader voor mensen. Om deze redenen doet een verstaan van het beeld enkel vanuit de *Deo uno* tekort aan het beeld van God.

3.2.2 Lichamelijkheid

De dominantie van het rationele heeft ervoor gezorgd dat het lichamelijke werd uitgesloten van het beeld van God. Ook andersom geldt dit: weinig aandacht voor het lichamelijke zorgt voor gerichtheid op rationaliteit. Uiteraard met de invloed van Plato (ca. 427-347 voor Christus), die hierop niet moet worden onderschat. De ziel was voor hem belangrijker dan het lichaam want deze was onsterfelijk. Ook in de Verlichting stond dit nog centraal. Zo had René Descartes (1596-1650) een dualistische verstaan van de intellectuele rede en het mechanische lichaam. Volgens Gunton (2006:100,101) moedigt dit het geloof aan dat mensen meer rede dan lichaam zijn, en dit zorgt voor een niet-relatieve ontologie. Het maakt dat mensen

²²⁹ De Herziene Statenvertaling (2010) is één van de weinige Nederlandse vertalingen die haar correct vertaalt: '(...) en u met de nieuwe mens bekleed hebt, die vernieuwd wordt tot kennis, overeenkomstig het beeld van Hem Die hem geschapen heeft'.

²³⁰ Johannes 1:1-3: 'In het begin was het Woord, het Woord was bij God en het Woord was God. Het was in het begin bij God. Alles is erdoor ontstaan en zonder dit is niets ontstaan van wat bestaat'.

²³¹ Kolossenzen 1:16: 'In hem is alles geschapen, alles in de hemel en alles op aarde, het zichtbare en het onzichtbare, vorsten en heersers, machten en krachten, alles is door hem en voor hem geschapen'.

²³² Dan zijn mannen die geen vader zijn ook uitgesloten. Een onderzoek van Basil Studer, (1993). *Deus, Pater et Dominus bei Augustinus von Hippo*, gaat in op de relatie tussen Augustinus verstaan van goddelijk vaderschap aan de ene kant en patriarchale ideeën en beelden van menselijke vaders (biologisch en politiek) anderzijds.

afgesneden worden van de wereld als een soort gevangene. Ook vandaag vergeten theologen volgens Middleton (2005:24) dat het lichaam bij het beeld van God hoort. Maar de meeste Bijbelse wetenschappers steunen de opvatting dat het Oude en Nieuwe Testament een holistisch model van de mens geven (LeRon Shults 2003:175). Het lichaam is namelijk net zo essentieel als de ziel (Anderson 1982:70). In 1 Korintiërs 6:19 wordt het lichaam niet voor niets tempel van de Heilige Geest genoemd. Als het beeld van God als rationeel wordt gezien is de kans groot dat de lichamelijke kant wordt vergeten of als minder belangrijk wordt gezien. Dit heeft gevolgen voor het verstaan van mannelijk en vrouwelijk. Het lichamelijke werd namelijk sterk verbonden met vrouwelijkheid en seksualiteit, en dit laatste werd gezien als zondig.

Omdat rationaliteit in verband gebracht werd met mannelijkheid, werd vrouwelijkheid daarentegen in verbinding gebracht met emotionaliteit en lichamelijke (seksualiteit) als een tegenover van rationaliteit. Het lichamelijke was en wordt vaak verbonden met seksualiteit. Door de rabbijnen werd alles aan het vrouwelijk lichaam beschouwd als seksueel (Hamilton 2004a:132). Ook kerkvaders waren deze mening toegedaan.²³³ De biologische status van vrouwen maakt haar volgens Augustinus minderwaardig.²³⁴ Het mannelijke lichaam was beter want deze produceerde zaad. Tot en met de middeleeuwen werd gedacht dat alleen mannen leven konden voortbrengen.²³⁵ De bekende middeleeuwse theoloog Thomas van Aquinas was van mening dat goed mannelijk zaad ook geen vrouwelijk wezen zou kunnen voortbrengen. Als het mannelijke zaad een vrouwelijk wezen produceerde kwam dit onder andere door zwak zaad, al erkent Aquinas dat de vrouw onmisbaar is voor de

²³³Küng noemt de toenemende vijandigheid tegenover seksualiteit één van de drie oorzaken dat werkelijke emancipatie in de vroege kerk niet tot stand kwam. De andere twee zijn volgens hem het doorzetten van hiërarchische structuren en het tekort aan ontwikkeling, dat vooral bij vrouwen voorkwam (Küng 1994:200).

²³⁴Maar Augustinus zei ook het volgende: '*...Daarom meen ik het lichamelijke zintuig niet te moeten verbinden met de vrouw, want wij zien dat dit gemeenschappelijk is aan ons en de dieren*' ('*Propter quod ego non putavi pro muliere sensum corporis esse ponendum quem uidemus nobis et bestiis esse communem*'), (Augustinus XII 13,20). Zie verder over Augustinus' negatieve visie op seksualiteit J Douma 1993.

²³⁵Dat zou een verklaring kunnen geven waarom je in de Bijbel alleen leest van onvruchtbare vrouwen en niet van onvruchtbare mannen. Een goed beeld van de ideeën die leefden over vrouwen in de Middeleeuwen geeft Christine Pisan (1364-ca 1430) in haar boek *Livre de la Cité des Dames* (*Boek van de stad der vrouwen*). Ze spreekt met drie vrouwen, Rede, Rechvaardigheid en Recht over waarom men toch zo negatief is over vrouwen.

voortplanting.²³⁶ Maar hij bleef vrouwen zien als *aliquid deficiens et occasionatum* – iets gebrekkigs en mislukt.

Aristotle called the female a male manqué. The particular nature of the active male seed intends to produce a perfect likeness of itself, and when females are conceived this is due to weak seed, or unsuitable material, or external influenxed like the dampness of the south wind. But this is because nature as a whole intends women; and in this sense they are not manqué but intended by God, the author of nature as a whole (Aquinas 1991:143).

Doordat vrouwen uitgesloten waren van de rede waren zij in sommige gevallen niet, of op een indirecte manier - door mannen - het beeld van God.²³⁷ Het indirecte wordt ook vandaag de dag nog aangehangen. Zo zegt Hendriks (1998:14) dat een vrouw alleen Gods beeld kan vertonen als 'heerlijkheid van de man', die 'de heerlijkheid Gods is'. Dit lijkt te worden ondersteund door 1 Korintiërs 11:7: 'Een man mag zijn hoofd niet bedekken omdat hij Gods beeld en luister is. De vrouw is echter de luister van de man'. In deze tekst lijkt te staan dat alleen de man het beeld van God is. Toch wordt er niet gezegd dat vrouwen geen beeld van God zijn. Het woord 'luister', wordt ook wel vertaald met 'glorie'. Daarom kan deze tekst niet zondermeer Genesis 1 vervangen. 'Luister van de man' moet worden gezien als dat het bestaan van de vrouw eer geeft aan de man. Paulus haalt hier beide, Genesis 1 en 2, aan en dat kan zorgen voor verwarring. Augustinus worstelde met deze tekst en concludeert dat de vrouw tezamen met haar man het beeld van God is, zodat de hele substantie een beeld is (XII 7.10). Maar wanneer de vrouw tot hulp gegeven wordt aan de man, wat niet alleen een zaak van haarzelf is, dan is zij geen beeld van God. Omdat de vrouw met haar lichamelijke sekse verschilt van de man, kon zij door haar materiële sluier volgens godsdienstig gebruik dat deel van de rede symboliseren dat bestemd is voor het beheren van tijdelijke taken (De Trinitate XII 7.12). Volgens Augustinus is de geest (rede) het gezamenlijke van man en vrouw, en het lichaam hetgeen wat anders is.

In de geest van man en vrouw kent men dus een gemeenschappelijke natuur;

²³⁶ Aquinas baseerde zich op het werk van Aristoteles en concludeerde dat de vrouw een mislukte man is. De man werd beschouwd als het grondmodel van de mens en vrouwen waren een imperfecte uitvoering van dat grondmodel.

²³⁷ Volgens Sumner (2003:63) zijn er nog steeds genoeg vrouwen die willen trouwen omdat ze dan pas het beeld van God zouden zijn. Ze trekt de conclusie dat Jezus dan ook niet het beeld van God is want hij is geboren uit een maagd (2003:67). Jezus was ongetrouwd maar wel beeld van God (Smail 2005:255).

maar in hun lichamen symboliseren zij een opdeling van de ene geest (De Trinitate XII 8.13).²³⁸

Daar waar geen sekse is, is het beeld van God (De Trinitate XII 6.12). Hieruit blijkt een puur biologische opvatting van mannelijk en vrouwelijk. Daarom ziet Augustinus niet het lichaam maar wel de redelijke geest als beeld van God.

Zoals niet alleen het gezonde verstand maar ook het gezag van de apostel verklaarde, is de mens niet naar het beeld van God gemaakt wat betreft zijn lichaam, maar wel wat betreft zijn redelijk geest (De Trinitate XII, 7.12).²³⁹

Augustinus (XII 7:12) vraagt zich daarom af of gelovige vrouwen hun lichamelijke sekse verliezen als ze vernieuwd worden naar het beeld van God, waar geen sekse is, dat is: in de ziel en in de geest. Voor de man stelt hij deze vraag niet. Toch is er geen enkele reden om vrouwen met het lichamelijke te verbinden en mannen met het rationele.²⁴⁰ De dualiteit van rationaliteit tegenover lichamelijkeheid is niet hard te maken vanuit de Schrift, laat staan dat dit gekoppeld kan worden aan mannelijk en vrouwelijk. Er is eerder een holistisch verstaan van lichamelijkeheid en rationaliteit in de Schrift te vinden. Juist de nadruk op mannelijk en vrouwelijk met betrekking tot het beeld van God zou het lichamelijke moeten inbrengen. De winst - volgens Houtepen (2006:138) - in de koppeling van het beeld Gods aan het sekse-onderscheid van man en vrouw zit in de hernieuwde aandacht voor het contingent-lichamelijke, voor het empirisch-aardse, dat lange tijd door de koppeling van de beeld-Gods-gedachte aan het geestelijke en bovennatuurlijke domein in de mens en door neoplatonische minachting voor het lichamelijke, nauwelijks als drager van het goddelijke was gezien. Deze minachting van het lichamelijke en het vrouwelijke heeft ook alles te maken met een visie op de zondeval.

²³⁸ *'Ascendentibus itaque introrsus quibusdam gradibus considerationis per animae partes unde incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, inde incipit ratio ubi iam homo interior possit agnosci'.*

²³⁹ *'Sicut enim non solum ueracissima ratio sed etiam ipsius apostoli declarat auctoritas, non secundum formam corporis homo factus est ad imaginem dei sed secundum rationalem mentem'.*

²⁴⁰ In het Nieuwe Testament lijkt het vrouwelijke ook met het lichamelijke te worden geassocieerd, tegenover het mannelijk met hoofd zoals in 1 Korintiërs 11:3 en Efeziërs 5:28-30. Maar deze teksten kunnen niet worden aangedragen als argumenten voor rationaliteit en lichamelijkeheid, voor respectievelijk mannelijk en vrouwelijk. Het woord 'hoofd' staat niet gelijk aan rationaliteit en mannen worden ook in verband gebracht met het lichaam (Efeziërs 5:30). Het gaat in dit geval om beeldspraak.

3.2.3 Zondeval

Hoe dominant rationaliteit in de geschiedenis was blijkt ook uit hoe men aankijkt tegen de invloed van de zondeval op het beeld van God. Seksualiteit werd door veel kerkvaders gezien als iets van na de zondeval. Augustinus' wilde leven voor zijn bekering heeft zijn visie op seksualiteit en de zondeval (erfzonde door middel van seksualiteit) sterk beïnvloed. Augustinus zag Jezus als de tweede Adam want net als Adam voor de zondeval had Jezus geen seksuele drive. Seksualiteit is iets van na de zondeval en daarmee een noodzakelijk kwaad (Phipps 1989: 56-60).²⁴¹ Dit heeft ook te maken met het bekende onderscheid dat Irenaeus (circa 130-200) maakte tussen de woorden *tselem* en *demuth*. Hij vertaalde ze in de Platonische Griekse termen *eikon* en *homoiosis*. In het Latijn werd de vertaling *imago* en *similitudo* en in het Nederlands *beeld* en *gelijkenis*. Het beeld zag Irenaeus als de rede en de gelijkenis met God als de heiligheid en spirituele relatie met God. De gelijkenis is door de zondeval verdwenen maar het beeld, de rede niet.²⁴² De rede was wel aangetast door de zondeval maar bestond nog steeds. Volgens Gunton (2006:101) is hier het probleem met en de invulling van het beeld van God als rationeel begonnen.²⁴³ Thomas Aquinas (1224-1274) is ook altijd blijven vasthouden aan deze interpretatie. Vandaag de dag is voor sommigen dit onderscheid nog van belang. Willem Ouweneel (1944) betreft het onderscheid op Jezus. Het verschil zit volgens Ouweneel in de voorzetsels: *in* ons beeld en *naar* onze gelijkenis. Het beeld spreekt meer van representatie en gelijkenis meer van overeenkomst (Ouweneel 2008:92/3). Volgens hem wordt van Jezus niet gezegd dat hij de gelijkenis was maar wel beeld van God. Uiteraard zitten er in de twee woorden verschillende betekenisaccenten, toch kan het onderscheid niet zo essentieel zijn dat het invloed kan hebben op het verstaan van het beeld als het gaat om de rede die behouden zou blijven ondanks de zondeval. Het gaat hier eerder over een stijfiguur die duidt op aanvulling en verduidelijking. Smail verwoordt dit als volgt:

²⁴¹ Gregorius van Nyssa meende dat de oorspronkelijke schepping seksloos was en dat seksualiteit iets van de zondeval is (Grenz 1990a:18). Küng (2001) constateert dat de discussie over de positie van vrouwen steeds verbonden was met het denken over en de waardering van de menselijke seksualiteit in de kerk: religieuze ascese werd al vroeg beschouwd als een motief om van seksualiteit en dus van het aangaan van relaties af te zien.

²⁴² Irenaeus had een sterk eschatologische gezichtspunt: Adam was nog niet perfect toen hij geschapen werd (LeRon Shults 2003:221/2, Grenz 2001:147). Hij had ook een dubbel verstaan van de mens: '*For Irenaeus, the key issue for christian anthropology is the relation between the incarnate one and human being*' (LeRon Shults 2003:221).

²⁴³ Gunton wijst er ook op dat Irenaeus niet zondermeer de schuld in de schoenen geschoven kan krijgen van een dualistisch beeld: '*Additional confirmation that Irenaeus is not guilty of a dualistic interpretation of the image is found in his view that for him both image and likeness are lost in Adam, both restored in Christ*' (Gunton 1998:198).

Scholars have discussed the relationship between the two terms; the consensus seems to be that they are nearly equivalent in meaning but that the emphasis in selem is that the image represents that from which it derives, whereas the emphasis in demut is rather that the image resembles that from which it derives (Smail 2005:45).

De mens is ook nog beeld van God na de zondeval (Jacobus 3:9).²⁴⁴ Dat betekent niet dat zij niet aangetast is door de zondeval. Alles is aangetast, ook de rede. In de Reformatie hechtte men minder waarde aan de twee verschillende woorden. Niet alleen omdat Calvijn 'gelijkenis' slechts als een nadere verklaring zag, aangezien woordherhalingen in het Hebreeuws heel gewoon zijn (Institutie I 2009:15.3),²⁴⁵ maar omdat alles werd gezien als aangetast door de zondeval. Dit maakte echter niet dat vrouwen minder met de zondeval werden geassocieerd.

Mannelijk/vrouwelijk

Op twee uiterste manieren worden mannelijkheid en vrouwelijkheid verbonden met de zondeval. Aan de ene kant worden vrouwen verantwoordelijk gehouden en het andere uiterste stelt dat juist mannen verantwoordelijk waren en harder worden gestraft. Ik zal beide achtereenvolgens bespreken.

Omdat vrouwen geassocieerd werden met het lichamelijke werden zij in de geschiedenis vaak gezien als zondiger (Hamilton 2004a:132).²⁴⁶ Maar er zijn nog vele andere redenen te noemen die ervoor zorgden dat vrouwen als de schuldige van de zondeval werden gezien op basis van Genesis 3, waarin verhaald wordt dat de vrouw als eerste werd verleid door Satan (Genesis 3:6). Wijsheid van Jezus Sirach 25:24 trekt daaruit de volgende conclusie; *'Bij een vrouw is de zonde begonnen, en door haar moeten wij allen sterven'*. Het gaat dan niet meer om het begin van de zonde maar ook de oorzaak van de zondeval. Bij veel theologen vind je

²⁴⁴ Jacobus 3:9: *'Met onze tong zegenen we onze Heer en Vader, en we vervloeken er mensen mee die God heeft geschapen als zijn evenbeeld'*. Veel discussies gaan erover of de mens nog wel beeld van God is, daardoor wordt er weinig aandacht geschonken aan de betekenis van het beeld van God.

²⁴⁵ Zoals Augustinus. Op hem beroept Luther zich dan ook (LeRon Shults 2003:227).

²⁴⁶ Feministen hebben zich ook bezig gehouden met wat zonde voor mannen en wat zonde voor vrouwen is. Storkey (2003:114-117) bespreekt de verschillende interpretaties. Voor mannen zou het gaan om egocentrisme, trots en macht. Voor vrouwen zelfontkenning, trivialiteit en onderontwikkeling van het zelf. Daardoor wordt de verlossing ook anders gezien omdat het zou gaan over het overwinnen van de machten.

de gedachte dat de vrouw zwakker was en dat Satan haar om die reden verleidde.²⁴⁷ Om deze redenen werden vrouwen niet alleen aansprakelijk gehouden voor hun eigen zonden maar ook voor de begeerten die zij in mannen opwekten (Hamilton 2004:132a). Tertullianus gaat zelfs zover door te zeggen dat de vrouw het beeld Gods (de man) heeft vernietigd door de zondeval.

Jullie (vrouwen) zijn de toegangspoort van de Duivel. Jullie hebben je aan die verboden boom vergrepen. Jullie zijn de eerste overtreders van de Goddelijke wet. Jullie zijn het die hem overtuigd hebben die de Duivel niet durfde aan te vallen. Jullie hebben zo gemakkelijk het beeld van God, de man, verwoest. Vanwege jullie zonde, dat is de dood, moest zelfs de Zoon van God sterven (De Cultu Feminarum, boek 1, hst 1).

Ook vandaag de dag kom je de gedachte tegen dat de vrouw een ander aandeel had in de zondeval dan de man. Van Bruggen (1975:57) meent dat het beeld Gods pas verloren ging toen de man Adam zich liet leiden door het vrouwelijk initiatief om te eten van de verboden vrucht van de boom der kennis van goed en kwaad. Dit geeft volgens hem een prioriteit van de man aan.

Dat de man prioriteit zou hebben wordt vandaag de dag ook verdedigd vanuit het argument dat het aandeel van de vrouw aan de zondeval juist minder groot was dan die van de man. Schreuder (2010:23) vindt het opvallend dat Satan de vrouw verleidde want het gebod was volgens hem aan Adam meegegeven. Schreuder (2010:23) geeft een verklaring voor de keuze van Satan:

Blijkbaar om daar direct al de onderlinge verhouding scheef te trekken. De vrouw reageert door op de weg van overtreding het proefgebod voorop te gaan. Terwijl Adam op dat moment zijn verantwoordelijkheid niet neemt. Hij staat er passief bij.

Dat de man als eerste ter verantwoording wordt geroepen laat volgens Schreuder (2010:23) zien dat de man verantwoordelijk is. Adam werd niet misleid maar zondigde met open ogen, daarom was Adam meer verantwoordelijk, Eva werd enkel misleid. Hamilton (2004c:285) vult Schreuder aan door te zeggen dat Eva tweedehands informatie had en niet goed op de hoogte was gebracht door Adam. De

²⁴⁷ Luther meende dat Eva eerst zondigde want zij was zwakker (Dempsey Douglass 1995:244).

meningen van Schreuder en Hamilton lijken me niet juist. Eva lijkt in haar reactie namelijk precies te weten wat het gebod inhield (Genesis 3:2-4). Volgens Tribble (1988:105) ziet de slang de vrouw als woordvoerder en omdat dit voor de zondeval was kan dit niet verkeerd zijn. De vrouw wordt tevens niet alleen aangesproken. De slang richt zich in meervoudsvormen tot de vrouw. Zij antwoordt ook in het meervoud (Genesis 3:2).²⁴⁸ Dat duidt erop dat de man erbij was. Het verhaal vertelt ook niet dat de vrouw de man verleid heeft maar enkel dat ze hem ook wat gaf en hij daarvan at (Genesis 3:6). Er is geen reden om vanuit Genesis 3 te denken dat de vrouw makkelijker te verleiden was of dat Adam zijn verantwoordelijkheid niet zou hebben genomen. In dat geval zou het namelijk gaan om zonde tegen elkaar, maar het gaat in de tekst allereerst om de zonde tegen God. Volgens Hess (2005:89) is het zelfs goed dat de vrouw heeft geantwoord want anders zouden we er nooit zeker van zijn geweest dat de vrouw ook schuldig was aan de zondeval als de man had geantwoord. Dit argument is gebaseerd op de vooronderstelling dat de man als eerste is geschapen. Meer belangrijk is dat dat zondeval beide raakt. Dit blijkt ook uit het patroon van de tekst. Eerst lees je van Satan (3:1), dan van de vrouw (3:1-6) en vervolgens de man (3:6). Daarna wordt het omgedraaid: eerst de man (3:9-12), dan de vrouw (3:13) en als laatste Satan (3:14) en vervolgens is er sprake van weer een andere volgorde, namelijk eerst Satan (3:14-15), daarna de vrouw (3:16), en als laatste de man (3-19). Dit patroon laat zien dat beide betrokken zijn en er geen prioriteit gegeven kan worden aan man of vrouw. Beide geloven een leugen (Hamilton 2004b:275/6).

Toch lijkt 1 Timoteüs 2:14 te ondersteunen dat het van belang is dat de vrouw als eerste zondigde: *En niet Adam werd misleid maar de vrouw; zij overtrad Gods gebod*. Volgens Klinker-De Klerck (2011:98) kan dit naar twee dingen verwijzen: 1. De historische gebeurtenis. 2. Vrouwen zijn meer ontvankelijk voor misleiding. Klinker-De Klerck kiest de eerste optie omdat de gedachte dat Paulus met zijn uitspraak over Eva zich ook uitsprekt over de eigen natuur van het vrouwelijke geslacht lijkt te worden tegengesproken door de gebruikte werkwoordsvormen (twee aoristus en een perfectum). Het historische geeft enkel een feit weer, het geeft geen oordeel daaraan. In dit verband is ook de verwijzing van Paulus en zijn manier van schriftgebruik veel besproken. Aarnoudse (1998a:55,68-75) meent dat er sprake is van toepassingsgericht schriftgebruik, wat zou betekenen dat Paulus deze argumenten enkel gebruikt om iets anders te zeggen dan wat de aangehaalde

²⁴⁸ Tribble (1988:107) meent dat de vrouw als theoloog, ethicus, hermeneut en rabbijn spreekt, helder en met gezag.

teksten betekenen. Een ander argument zou de context van dwaalleringen kunnen zijn die in de hele Timoteüsbrief voorkomen. Paulus wil overheersing van vrouwen over mannen voorkomen en daarom 'overdrijft' hij. Daarnaast spreekt hij in enkelvoud over 'vrouw' als hij vermaant (vers 9-10 is meervoud, 11a - 15a is enkelvoud en 15b is meervoud). De context suggereert dat Paulus hier een bepaalde vrouw in gedachten had (Hamilton 2004b:274). Daarom heeft deze tekst het niet over een universele eigenschap van het vrouwelijke geslacht. Het gaat dan om de zonde van de ene vrouw, Eva. Dit was de vrucht van misleiding, niet van welbewuste ongehoorzaamheid. Eva werd misleid en dit moet niet weer gebeuren. Dit lijkt mij het dichtst in de buurt komen van Genesis 3, want daaruit wordt duidelijk dat ze beide een fout begaan ten opzichte van God, zij het op verschillende manieren. Het gaat hier niet in de eerste plaats om een fout tegen elkaar, zoals Schreuder suggereert, maar tegen God. Daarna heeft het pas invloed op de relatie onderling.

Zwaardere straf?

Een ander argument waardoor de vrouw als minder verantwoordelijk wordt gezien voor de zondeval ligt in de straf die beide krijgen. De straf van de man reikt volgens Schreuder (2010:23-25) verder dan die van de vrouw, want de straf van de man heeft uiteindelijk de dood tot gevolg: de mens wordt weer tot stof. Het onderscheid dat Schreuder maakt lijkt mij niet terecht. Het is subjectief de ene straf als zwaarder te zien dan de ander. Beide straffen hebben betrekking op lichamelijke (werk en baren) en aangezien het onmogelijk is om tegen de vrouw te zeggen dat ze weer 'rib' zal worden geldt voor beide de straf van de dood. Mannen en vrouwen worden beide weer stof, dit geldt niet enkel voor de man. In tegenstelling tot wat Schreuder denkt was Bavinck (1918:21) van mening dat de straf die op de overtreding volgde de vrouw veel zwaarder dan de man trof:

Want terwijl de man vooral in zijn arbeid getroffen wordt en zich door de vervloeking des aardrijks tot een leven vol moeite en verdriet veroordeeld ziet, wordt de vrouw in haar persoon getroffen.

Ook Den Boer (1985:44) stelt de vraag of de vrouw niet een extra vloek te dragen krijgt omdat zij immers met Adam deelt in de vloek die over de mensheid gaat in het algemeen. Uiteindelijk trekt hij de conclusie dat het niet zo is en dat beide even zwaar gestraft worden. Dat de man meer verantwoordelijk wordt gehouden is een verschuiving ten opzichte van de kerkgeschiedenis waar eerder de vrouw

verantwoordelijk werd gehouden. Maar in beide gevallen werkt de vloek even negatief voor het vrouwelijke geslacht.

3.2.4 Balans

Ik heb in het kort de rationele interpretatie besproken van de *imago Dei*. Bij Augustinus was substantie fundamenteel en daarom zag hij het beeld als rationeel. Daarin was hij niet de enige want deze interpretatie is voor het grootste deel van de geschiedenis de dominante interpretatie geweest. Dit kan ervoor zorgen dat alleen mannen worden gezien als beeld van God. Dan gaat alle aandacht naar het individu. Doordat rationaliteit zo centraal stond werd lichamelijkeheid als minder essentieel gezien. Mannen werden geassocieerd met rationaliteit en vrouwen met lichamelijkeheid. Daardoor waren zij vaak uitgesloten van het beeld van God. Lichamelijkeheid werd verbonden met seksualiteit en met zonde. Maar vanuit de Schrift kan het lichamelijke niet als minder belangrijk worden gezien en zijn man en vrouw beide evenveel beeld van God, ook na de zondeval. De zondeval werd vaak in de schoenen geschoven van vrouwen. Zij zou zwak zijn en makkelijk te verleiden. Aan de andere kant gaan er vandaag de dag stemmen op om de man verantwoordelijk te houden voor de zondeval omdat hij geen leiding nam en zwaarder gestraft zou worden. Ik heb laten zien dat beide argumenten niet overeenkomen met de Schrift. De problemen die het rationele verstaan oproept zijn inhoudelijk en methodisch van aard. Dit betekent niet dat rationaliteit niets met het beeld van God te maken heeft maar wel dat zij niet belangrijker kan zijn als het lichamelijke.

3.3 *IMAGO DEI* EN CHRISTOLOGIE

In de Reformatie werd de visie dat het rationele niet of beperkt was aangetast door de zondeval verworpen en daarmee ook het onderscheid tussen beeld en gelijkenis, welke Irenaeus maakte. Alles was immers aangetast door de zonde (*Corruptio Totalis*), zoals Titus 1:15 verwoordt: 'Voor wie rein zijn, is alles rein, maar voor wie bezoedeld en ongelovig zijn, is niets rein, want zowel hun verstand als hun geweten is bezoedeld'. Er was volgens Calvijn wel sprake van algemene genade, maar zij is een geschenk van God en geen verdienste van de mens zelf.²⁴⁹ Anders zou de

²⁴⁹ In de Reformatie werd ook onderscheid gemaakt tussen substantie en accident. De mens is in zijn wezen geraakt door de zondeval. Dat betekent echter niet een verandering in substantie, de mens blijft wel mens. Dit is echter altijd een lastig punt gebleven. Volgens

mens zichzelf kunnen redden. De mens was nog wel het beeld van God maar enkel door Christus. Daardoor stond de verlossing *solus* Christus centraal. Dit is een welkome aanvulling omdat het beeld van God niet begrepen kan worden zonder aandacht voor de christologie. We moeten niet bij de schepping blijven steken (Gunton 1998:196). Christus wordt immers beeld van God ook genoemd (Kolossenzen 1:15, 2 Korintiërs 4:4, Hebreeën 1:3).

Calvijn heeft zich uitgebreid bezig gehouden met de christologische interpretatie van het beeld van God (Institutie 2009: II, III). In Christus was het beeld weer hersteld en daarom was de mens weer beeld van God. Dit zorgde er tegelijkertijd voor dat er meer aandacht ging naar de zondige mens dan de mens voor de zondeval.²⁵⁰ Calvijn gaf de aanzet voor een nieuw en meer relationeel verstaan van de *imago Dei*. Hij heeft dit echter minimaal uitgewerkt en geeft ook geen aandacht aan mannelijk en vrouwelijk. Dat geldt niet voor Karl Barth. Omdat de christologie in zijn antropologie ook een centrale plaats inneemt zal ik hem ook bespreken.

3.3.1 Calvijn en de *imago Dei*: relationele en rationele aspecten

Voor Calvijn gaf het denken over de mens vanuit de *imago Dei* structuur aan de antropologie (Van Pelt 1999:154).²⁵¹ Verschillende theologen hebben de visie van Calvijn op het beeld van God besproken en zijn het niet eens over de precieze opvatting van Calvijn. Wel is iedereen het erover eens dat hij voor een groot deel Augustinus volgde als het gaat om de belangrijkheid van de ziel, waarmee hij de rede en het hart bedoelde, waardoor God gekend en geliefd kan worden (Institutie I.15.3, LeRon Shults 2003:227, Baars 2004:537-540). Het meest bekend is dat Calvijn het beeld verbindt met kennis, gerechtigheid en heiligheid (Efeziërs 4:24).²⁵²

Berkouwer (1957:141) komt dit omdat de relatie met God buiten beschouwing bleef. De ontologie bedreigt via het rest-idee het reformatorische-personele inzicht in de *imago Dei* (Berkouwer 1957:145). Het gaat dan niet meer om de gemeenschap met God.

²⁵⁰ In de Gereformeerde theologie is er meer aandacht voor de zondeval dan voor het beeld van God: '*Calvin, as much as the Reformed tradition after him is much more concerned about the loss of the imago as a result of sin than with the persistence of the imago as the given structure of human creation*' (Smail 2005:206). Dit is ook te zien in de Catechismus, deze begint met de zondeval en niet met de schepping.

²⁵¹ Calvijn heeft geen expliciete antropologische studie geschreven. Bij Calvijn zijn in de loop van de jaren verschillende inzichten te vinden in zijn Institutie over de mens als beeld van God. Voor een overzicht voor die ontwikkelingen zie het proefschrift van Shu-Ying Shih (2004) *The Development of Calvin's Understanding of the Imago Dei in the Institutes of the Christian Religion from 1536 to 1559*.

²⁵² Dit vind je ook terug in de Catechismus, zondag 3, vraag en antwoord 6: '*Heeft God de mens dan zo slecht en verkeerd geschapen? Nee, God heeft de mens goed en naar zijn beeld geschapen, dat wil zeggen: in ware gerechtigheid en heiligheid, opdat hij God, zijn*

Daaruit is echter weinig op te maken over de verbinding tussen God en mens. Calvin heeft volgens Middleton (2005:21) een complex verstaan waarin hij het substantiële met het relationele, ethische interpreteert. Dit leidde tot het klassieke verschil in de gereformeerde theologie tussen de brede en smalle kant van het beeld.²⁵³ Ook staan lichaam en ziel bij Calvin niet in gelijke verhouding tot elkaar. Als het gaat om het lichaam dan zag hij deze als minder essentieel dan de ziel (Institutie I 2009:15.1). Calvin spreekt van 'vonkjes' in het lichaam (Institutie I 2009:15.3). In vergelijking met Augustinus is er bij Calvin wel meer aandacht voor het lichaam. Het ging Calvin voornamelijk om het kennen van God en het leven voor God. Vandaar dat ook het ethische aspect centraal staat. Het gaat Calvin daarin wel om de relatie die mogelijk is door de christologie en de pneumatologie, al schenkt hij in verhouding met de christologie minder aandacht aan de pneumatologie. Om die reden kan LeRon Shults (2003:19) zeggen dat met de Reformatie een verschuiving plaatsvond in de richting van relationaliteit. LeRon Shults noemt relationaliteit zelfs een sleutelconcept. Ook Grenz (2001:142) meent dat de Reformatie heeft geholpen in het ontwikkelen van een relationeel verstaan van de *imago Dei*. Toch gaat het dan vooral om de relatie met God en minder om de relatie met mensen onderling. Dat laat Torrance (1977:35) ook zien als hij uitlegt op welke twee manieren Calvin de *imago Dei* gebruikt. Allereerst als de manier waarop de hele schepping de glorie van God, als in een spiegel,²⁵⁴ reflecteert. En ten tweede meer specifiek, dat mensen de glorie van God zijn als een intelligente reactie op het Woord. Als een parallel noemt hij Adam en Eva in hun verantwoordelijkheid naar elkaar toe. Daarin is er voor Calvin een relatie (Torrance 1977:44) tussen de *imago* relatie van Christus en de Vader aan de ene kant, en de *imago* relatie van man en vrouw aan de andere kant. Adam ziet zichzelf in Eva en andersom. Toch raakt Calvin de relaties van mensen onderling niet aan. Dit is wel een centraal aspect van relationaliteit (LeRon Shults 2003:1,2, zie verder hoofdstuk 4.4.2). Het gaat Calvin voornamelijk om de relatie met God. Daardoor staat de individu, zoals dit ook het geval was bij Augustinus, nog steeds centraal. Van Pelt verwoordt dit als volgt:

Schepper, naar waarheid kennen, Hem van harte liefhebben en met Hem in de eeuwige heerlijkheid leven zou, om Hem te loven en te prijzen'.

²⁵³ Het smalle staat voor de kennis van God, het brede voor het verstand en geweten dat mensen nog wel na de zondeval bezitten. Dit onderscheid maakt de Schrift niet. Volgens Berkhof (1969:48) zag de Gereformeerde theologie iets van het onderscheid tussen substantie en relatie toen zij sprak van het beeld van God in de ruimere zin (verstand) en in de engere zin (relatie tot God).

²⁵⁴ De spiegel speelt bij Calvin een belangrijke rol. Torrance (1977:36) meent dat Calvin de *imago Dei* altijd als spiegel ziet.

Het meest essentieel in de mens als het beeld van God is voor Calvijn niet de schepselmatige structuur van het mens-zijn, de relatie tot anderen, tot de schepping of tot zichzelf, maar de relatie tot God (Van Pelt 1999:154/155).

Als de relatie met God het belangrijkste is dan roept dit de vraag op hoe Calvijn God ziet. Volgens Butin (1995:68) heeft Calvijn wel een trinitarisch verstaan, maar vooral een christologisch middelpunt. Dat blijkt volgens Anderson (1982:76) onder andere uit de weinige aandacht voor het relationele aspect van het menszijn in verhouding tot het goddelijke wezen. Baars (2004:637), die uitgebreide studie verrichtte naar Calvijns verstaan van de Drie-eenheid, komt tot de conclusie dat het trinitarisch dogma voor Calvijn van grote betekenis was voor de structuur en het kader van zijn theologie. Het is volgens hem echter minder juist om zijn theologie massief als 'trinitarisch' te karakteriseren. Het voornaamste bezwaar hiertegen is dat er bij Calvijn geen sprake is van een 'centraal dogma' van waaruit hij het geheel van zijn theologie ontwikkelt. Dit verklaart waarom je een mix van relationele en rationele aspecten tegenkomt. Nochtans heeft Calvijn vele aanzetten geleverd in de richting van een trinitarisch en meer relationeel verstaan van de *imago Dei*. Daarin is echter geen sprake van een gelijkwaardige waardering van lichaam en geest en van relationaliteit en rationaliteit. Dit heeft invloed op het verstaan van mannelijk en vrouwelijk.

In de tijd van de Reformatie besprak en ontdekte men dat vrouwen ook bijdroegen tot procreatie, en niet alleen het zaad van mannen aan de foetus. Toch lijkt het niet of men het nodig achtte het dogma van het beeld van God te reformeren (Dempsey Douglass 1995:236).²⁵⁵ Daardoor werden vrouwen wat hun lichaam betrof nog steeds gezien als minder beeld van God (Dempsey Douglass 1995:278). Dempsey Douglass deed onderzoek naar de houding van Calvijn ten opzichte van vrouwen en maakt bij hem onderscheid tussen sociale orde en spirituele status. Geestelijk waren vrouwen volgens Calvijn wel beeld van God en gelijk aan mannen maar lichamelijk niet. Ook bij Luther vind je deze gedachtegang. Hij volgde Augustinus en zag de vrouw als mislukte man die zoveel mogelijk kinderen moest baren, zodat zoveel mogelijk mensen het evangelie konden horen (Dempsey Douglass 1995:242).²⁵⁶ De

²⁵⁵ Ouweneel (2010:415) meent dat door de afschaffing van vrouwelijke heiligen, met name van de Mariaverering, het protestantisme nog meer een masculiene godsdienst werd dan het rooms-katholicisme al was.

²⁵⁶ Bij Luther komt ook het idee vandaan dat vrouwen zoveel mogelijk thuis moeten zijn want door de straf van de zondeval moet zij zich op het gezin richten. Voor de zondeval was de

invloed van Augustinus met betrekking tot seksualiteit en lichamelijkheid is door de Reformatie niet verminderd.²⁵⁷ Ook vandaag de dag worden vrouwen eerder geassocieerd met seksualiteit en het lichamelijke.²⁵⁸ Zo meent Van Ruler dat de man seksualiteit heeft, maar de vrouw seksualiteit is (Van Ruler 2009:474). Als een vrouw speelt met deze dingen zet zij alles op het spel, een man niet. Het christologische zorgde er ook voor dat het individu centraal bleef staan en niet de relaties tussen mannen en vrouwen. Daardoor veranderde er wat dat betreft niets ten opzichte van de rationele interpretatie die ik aan het begin van dit hoofdstuk heb besproken. Het gevaar is dat het beeld van God uitsluitend in het mannelijke wordt gezien en dat zij eerder gericht is op het individu dan op de mens als mannelijk en vrouwelijk. De christologie richt zich vooral op het individu en niet op de gemeenschap. Maar Jezus is gezonden door de drie-ene God en vertegenwoordigt niet het beeld van de individuele God. Om die reden zou het nooit zo kunnen zijn dat het beeld van God enkel mannelijk wordt geïnterpreteerd. Bij de bespreking van Barth ga ik dieper in op de invloed van het christologische op mannelijk en vrouwelijk.

3.3.2 Karl Barth en de *imago Dei*: Christus staat centraal

Barths context²⁵⁹ en zijn uitgangspunt in de openbaring zijn terug te zien in zijn antropologie. Hij was namelijk tegen het te antropologisch worden van de theologie (Cunningham 1998:101). Daarom is er bij hem een minimale rol voor de mens weggelegd, al heeft Barth wel veel geschreven over de mens. Op het eerste gezicht lijkt zijn antropologie trinitarisch (Barth 1957:214-216). Price (2002:18,210) meent dat Barth de menselijke natuur begrijpt als gebaseerd op de geopenbaarde

relatie tussen Adam en Eva volgens Luther gelijkwaardig maar na de zondeval werd Eva ondergeschikt (Gonzalez 2007:54).

²⁵⁷ Wel weken de meeste reformatoren zoals Luther af van Augustinus' trinitarische interpretatie van de *imago Dei* (Gonzalez 2007:52), zie hoofdstuk 4.2.

²⁵⁸ Vrouwen worden ook vandaag de dag nog met emotionaliteit, intuïtie en lichamelijkheid en mannen met rationaliteit in verband gebracht. Dat vrouwen nog steeds met lichamelijkheid worden geassocieerd is te zien in de pornografische wereld maar ook in programma's zoals *Beauty and the Nerd* waarin vrouwen mooi zijn, maar dom en mannen lelijk, maar slim. Ook wordt door bijvoorbeeld Den Boer (1985:42) het moeder zijn (lichamelijke) gezien al eerste roeping van de vrouw, maar het vader zijn niet van de man. Den Boer stelt daarbij wel dat het vrouw-zijn niet opgaat in het echtgenote en moeder zijn, maar daar ligt volgens hem wel haar specifieke roeping, het is de hoogste triomf van de vrouw (1985:43). Onderzoek wijst uit dat vrouwen niet meer emotioneel zijn dan mannen. Mannen en vrouwen reageren wel anders op emoties door andere verbindingen in de hersenen. Daarnaast speelt het stereotype dat mannen niet mogen huilen een belangrijke rol. Al zou het kloppen dat mannen rationeler zijn, dat is het nog steeds vreemd dat die als beter wordt beschouwd dan emotionaliteit.

²⁵⁹ Barths theologie moet begrepen worden in de context van na de Verlichting waarin filosofie en rede centraal stonden. Het leek of het mogelijk is kennis van God te krijgen zonder God zelf. Barth beweert daarom het tegenovergestelde.

menselijkheid van Christus die volgt uit de trinitarische liefdesrelatie. Barth (1948:247/8) ziet Jezus vooral als de mens voor anderen. Deze relationele en christologische insteek is volgens Price (2002:98) gebouwd op een trinitarisch verstaan van God.

The image of God interpreted in terms of the humanity of Christ is no static thing, but a reflection of a dynamic relationship of the triune God (Price 2002:118).

Toch is het maar de vraag of de aanname van Price met betrekking tot Barths trinitarisch verstaan klopt. Want vanuit zijn christologische benadering zag Barth in Jezus de sleutel voor het verstaan van de mens als beeld van God. Barths antropologie is gevormd door zijn christocentrische van 'boven' methodologie, die geworteld ligt in de *analogia fidei* (LeRon Shults 2003:121). Hij meende daarom dat de betekenis van de *imago Dei* alleen door de persoon en het werk van Christus kan worden begrepen, want hij is de grondvorm waarnaar de mens gemaakt is.²⁶⁰ Christus is het ware beeld van God. De antropologie rust in de christologie want de mens kun je naar zijn wezen slechts kennen vanuit de mens Jezus.²⁶¹ Daarom kun je volgens Barth niet uitgaan van de menselijke natuur en dan zeggen dat Jezus daaraan deel heeft gekregen. Je kunt de mens niet begrijpen los van zijn verhouding met God.

Volgens Berkouwer (1957:97) is er sprake van een innerlijke spanning die ten grondslag ligt aan Barths antropologie. Aan de ene kant is dat het christologisch perspectief en aan de andere kant het totale onafhankelijkheidsmotief die voortdurend door elkaar heen lopen. Berkouwer stelt in tegenstelling tot Barth dat Jezus aan mensen gelijk is geworden en niet andersom, zoals Barth zegt. Mensen waren voor de komst van Christus al geschapen naar Gods beeld. Berkouwer (1957:97) is het daarom niet eens met de hermeneutiek van Barth. Het gaat volgens hem niet om de identificatie, want als de mens niet naar het beeld van God was gemaakt, had God in Christus geen mens geworden. De keerzijde van de fundering

²⁶⁰ Calvijn (Institutie III, 2.5). leverde bestreed Osiander omdat deze beweerde dat de mens gemaakt is naar het model en het voorbeeld van Christus als mens, zoals Barth ook meende.

²⁶¹ Zie voor de invloed van de christologie in de theologische antropologie met betrekking tot het pastoraat Louw 1993:129-135. Louw is ook kritisch op Barth maar ziet desalniettemin het belang van de christologie.

in de christologie is dat Barth dit grondt in het wezen van de mens.²⁶² Bij Barth lijkt het onderscheid tussen christologie en antropologie daardoor weg te vallen. LeRon Shults (2003:128) verwoordt dit als volgt:

Barth seems to put the 'image' so deeply into Jesus that it is separated completely from the 'real man' that needs salvation'.

Aan de andere kant maakt Barth te nadrukkelijk onderscheid tussen theologie en antropologie. Barth is niet consistent in zijn Christus als *imago Dei* leer want uit Genesis meent hij af te leiden dat het gaat om Adam en Eva die de *imago Dei* zijn. Het lijkt hierdoor of er sprake is van twee verschillende aspecten waar de verhouding tussen de twee niet direct duidelijk wordt. Dat roept dezelfde vraag op als hierboven: wat is het verschil tussen Christus als beeld van God en de mens? Van Pelt probeert hier een antwoord op te geven.

Christus is het beeld van God in absolute zin en de mens is beeld van God in creatuurlijke zin. (...) Zo hangen het beeld-zijn van de Zoon en van de mens wel samen, maar mogen niet verwisseld of vereenzelvigd worden (Van Pelt 1999:234).

Van Pelt meent dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen absoluut en creatuurlijk. Als je, zoals Barth, het christologische als uitgangspunt neemt voor de antropologie kan dit leiden tot een versmalde mensvisie. Want mensen worden op deze manier te veel uitgeschakeld (dialectische theologie) of juist te hoog ingeschat (incarnatie als modellenbron van communicatie die leidt tot therapie en ontwikkeling). Dit maakt het verstaan van de *imago Dei* eenzijdig. De aandacht voor het pneumatologische verdwijnt hierdoor ook naar de achtergrond. Terwijl het niet door Jezus is dat mensen delen in Triniteit maar door de Heilige Geest (1 Korintiërs 12:13, Efeziërs 4:30, Titus 3:5). Daarom verbaast het ook niet dat Barth commentaar heeft gekregen op het feit dat hij de rol van de Heilige Geest onderschat (LeRon Shults 2003:131).

Because humans are created in the image of God by the Son and the Spirit (the 'hands' of God), the Spirit also plays a key role in the fulfillment of God's creative intention for humanity. A person only begins to fulfill her or his

²⁶² Dit doet Calvijn niet, het is volgens hem de kracht van de Geest en Christus, en niet deel van het wezen van God (Institutie 15).

destiny to become a copy of Christ the prototype when she or he receives the Spirit (LeRon Shults 2003:222).

Het persoon-zijn, gebaseerd op de conformiteit met Christus, blijft incompleet als zij niet trinitair wordt opgevat (Schwöbel 1991:154). Schwöbel (1991:153/4) ziet Christus niet als een voorbeeld om na te volgen (*imitatio Christi*) maar als *conformitas Christi*. De menselijkheid van Christus is het motief voor het herontdekking van het beeld van God (Schwöbel 1991:152). Maar dit staat niet op zichzelf zoals LeRon Shults dit verwoordt:

There is no way to enter a dialogue with anthropological disciplines using only the christological motif (LeRon Shults 2003:128).

Dit zou betekenen dat niet enkel het christologische als uitgangspunt genomen kan worden. Uiteraard speelt zij wel een belangrijke rol want Jezus zorgt voor kennis van God en van mensen (Campbell 1981:53). Jezus is de *imago Dei* (2 Korintiërs 4:4 en Kolossenzen 1:15), alleen dit zegt niet enkel wat over de mens Christus. Zijn menswording moet als een trinitarische daad worden gezien. Dan reflecteert de christologie de Triniteit. Volgens Campbell (1981:39) is dit wel terug te zien in de antropologie van Barth en daarom kan volgens haar niet worden gesteld dat Barth de christologie direct gebruikt voor de antropologie.

His (Jesus) humanity reflects the Triune God who is the basis for all Relationship. The relationship with Jesus is analogia relationis of the being of God; an analogy based on God's free expression of Godself in relationship (Campbell 1981:48, 49).

Campbell stelt dat de christologie relationeel moet worden begrepen omdat zij trinitarisch is. Het gaat niet om de individu Jezus. Ondanks de poging van Campbell om de christologie van Barth trinitarisch te begrijpen, is de uitwerking bij Barth hiervan minimaal. Bij Berkhof is duidelijker te zien hoe Jezus' mens zijn relationeel geïnterpreteerd kan worden.²⁶³ Het geheim van Jezus mens-zijn ligt niet in datgene wat als de karakteristieke inventaris en het eigenlijke zijn van de mens beschouwd

²⁶³ Van Pelt (1999:233) meent dat bij Barth en Berkhof schepping en verlossing zo in elkaar overvloeien dat het niet meer met de schrift in overeenstemming is. Berkhof's constructie van een relationele antropologie lijkt te zijn gebaseerd op de economische Triniteit (Koopman 2004:196).

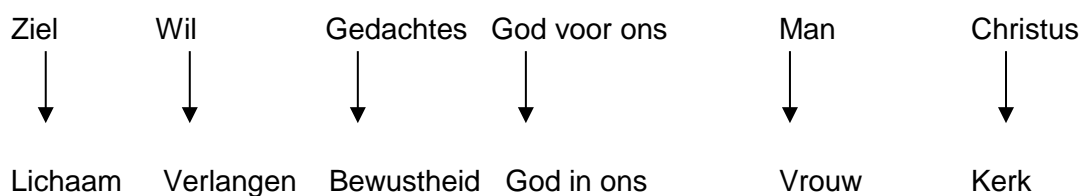
kan worden, het ligt in de verhouding waarin hij staat met de omgevende werkelijkheid, tot God, tot de medemens en tot de natuur.

Als het waar is, dat in Jezus het ware voor-beeldige mens-zijn voor ons staat, dan worden wij nu gedrongen tot de gevolgtrekking, dat ook voor ons het wezen van ons mens-zijn niet zozeer gelegen is in datgene wat wij aan structuren, vermogens en eigenschappen bezitten, en wat wij in het vervolg de substantie van het mens-zijn zullen noemen, maar in het feit dat wij geroepen zijn om in bepaalde relaties te treden (Berkhof 1969:27).

De christologie moet dus in relationeel en trinitarisch licht worden geplaatst. Barth zocht de relationaliteit in het *Ich-Du* model.

3.3.3 *Ich-Du* model

Het bekende *Ich-Du* (ik-gij²⁶⁴) model bracht volgens Barth het relationele naar voren.²⁶⁵ De *imago Dei* wijst allereerst naar de relaties in God en dan de relatie van God met mensen. Barth correleert volgens LeRon Shults (2003:131) de verschillende relaties op de volgende manier:



Volgens LeRon Shults (2003:131) zijn alleen de laatste twee in de scope van de *imago Dei* gebracht. Het lijkt of Barth een voorkeur heeft voor relaties die de mogelijkheid hebben om te dienen als analogieën van de Vader-Zoon relatie (*Ich-Du*) en om alle analogieën buiten te sluiten die een actie van de Heilige Geest insluiten, zoals de eerste vier. De vraag is daarom hoe trinitair dit model is. Zij lijkt eerder dualistisch dan relationeel. Dit bevestigt Barths aandacht voor het christologische. Voor Barth is de *Ich-Du* goddelijke relatie te zien in een individu terwijl de *Ich-Du*

²⁶⁴ Dit model komt bij Martin Buber vandaan maar met name Bonhoeffer en Barth hebben dit uitgewerkt. Bonhoeffer gebruikt in zijn boek *Schöpfung und Fall* de woorden *analogia relationis* voor het eerst als hij het beeld, de analogie van mens tot God illustreert.

²⁶⁵ Den Bok (1996:21) is van mening dat Barths antropologie meer sociaal is dan zijn theologie.

antropologische relatie te zien is tussen verschillende individuen (LeRon Shults 2003:137).

For Barth, Jesus Christ as the imago Dei reveals the free differentiation and relations that constitutes God's triunity in one 'individual', and that is reflected in the free differentiation and relationship between human individuals in I-Thou encounter (LeRon Shults 2003:129).

De relatie tussen man/vrouw is gelijk aan de relatie van de Vader en de Zoon, echter niet op een substantiële wijze. Mannelijk en vrouwelijk zijn een prototype van alle *Ich-Du* relaties. Volgens Barth (1948:261) is dit niet te zien in de mens zelf maar vooral in Jezus die alleen het directe beeld van God is. Karl Barth heeft de *Imago Dei* als *analogia relationis* op zo'n manier ontwikkeld dat de God-Schepping hiërarchie de essentiële analogie is voor man en vrouw relaties (Radford Reuther 1995:282). Hij reconstrueert een serie van hiërarchisch geordende *Ich-Du* relaties. De *Du* is altijd de mens die wordt aangesproken door de *Ich*. Daardoor is er sprake van een eenzijdige relatie. De *Ich* staat op zichzelf omdat er sprake is van hiërarchie.

Voor Barth is de ordening van ziel over lichaam gelijk aan de ordening van Christus en kerk en man en vrouw (LeRon Shults 2003:130). Volgens LeRon Shults is door de ziel-lichaam scheiding, relationaliteit niet te formuleren in termen van de *Ich-Du* ontmoeting. Maar als God Drie-een is kan hij niet uitsluitend de *Ich* zijn omdat er dan geen sprake is van een relationeel verstaan zoals Torrance verwoordt:

What Barth's conception of unity fails to take due cognizance of is the extent to which the New Testament accounts make it difficult to avoid affirming that God is a Thou to himself and an I in relations to himself, and that his eternal mutuality is opened to the world so that we are brought into communion within the union not of a 'we' but of the one (Torrance 1996:220).

Dit bevestigt dat voor Barth de Een fundamentele is dan de Drie (hoofdstuk twee). Dat maakt dat relationaliteit moeilijker tot haar recht komt. Gunton (2006:112-114) wijst dit dualisme aan als één van de zwakke punten die er voor zorgen dat het model van *Ich* en *Du* niet relationeel is. Allereerst is het *Ich-Du* model antropocentrisch omdat de niet-menselijke schepping geen rol speelt. Ten tweede is het *Ich-Du* model binitair, de Vader-Zoon relatie reflecteert man en vrouw in plaats

van een theologie van gemeenschap waarin de Heilige Geest ook een plek heeft. De vraag is of Barth dit zo letterlijk bedoelt, maar het kan wel de suggestie geven dat de Heilige Geest niet van belang is. Ik kom in hoofdstuk vier terug op deze getallenkwestie.

Mannelijk en vrouwelijk

Het nadenken over de christologische interpretatie roept de vraag op wat Jezus betekent als het beeld van God (Kolossenzen 1:15, 2 Korintiërs 4:4, Hebrëeën 1:3) voor het verstaan van mannelijk en vrouwelijk. Al eerder heb ik besproken dat Jezus' mannelijkheid niet bepalend was en niet aangeeft dat God mannelijk is (hoofdstuk 2.5). De vraag die nog is blijven staan, is hoe wezenlijk Jezus' man zijn is voor de redding van mannen en vrouwen (Isherwood 2001:15). Mary Daly is in haar boek, *Vorbij God de Vader*, stellig van mening dat een man geen redding voor vrouwen kan brengen. Ze gaat daarom op zoek naar een vrouwelijke goddelijke redder zoals de Sofia.²⁶⁶ Hiermee geeft ze te kennen dat Jezus' mannelijkheid wel bepalend zou zijn.

Schreuder (2010:24) meent, in tegenstelling tot Daly, dat Jezus ook vrouwen kan redden, maar vanuit de schepping geeft hij ook aan dat het noodzakelijk was dat Jezus man was, als hij zegt: 'De Mens, die blijkbaar ook Man moest zijn'. Het man zijn van Jezus is volgens Schreuder belangrijk omdat de man Adam verantwoordelijk is voor de zondeval (hoofdstuk 3.2.3). Alleen een Man kon redding brengen. Hij baseert dit op Romeinen 5:12 en 15: '*Door één mens is de zonde in de wereld gekomen en door de zonde de dood, en zo is de dood voor ieder mens gekomen, want ieder mens heeft gezondigd... Maar de genade gaat zijn overtreding verre te boven. Door de overtreding van één mens moesten alle mensen sterven, maar de genade die God aan alle mensen schenkt door die ene mens, Jezus Christus, is veel overvloediger*'. Toch gaat het in de tekst noch om de mannelijkheid van de mens, noch om de mannelijkheid van Christus. In dit hoofdstuk wordt enkel gesproken over de mens Jezus en ook over de mens (*anthropos*) in het algemeen, en niet over de man (*aner*). Jezus is de mens, de *Logos* die vlees geworden is (Johannes 1:14).²⁶⁷

²⁶⁶ Een ander argument die je bij Boff vindt is dat niet alleen door Jezus redding kwam maar ook door een vrouw, namelijk Maria. Op die manier heb je mannelijkheid en vrouwelijkheid gebalanceerd. Boff gaat hierin te ver maar Maria's bereidwilligheid kan zeker niet ontkend worden.

²⁶⁷ Anders kun je je ook afvragen waarom Jezus niet zwart, gehandicapt, blind, Grieks et cetera was.

Dat expliciet 'één' mens genoemd wordt kan komen doordat Paulus verwijst naar Genesis 1, waarin ook over de mens in enkelvoud wordt gesproken om zo de vergelijking te maken met de ene mens Christus. Maar die ene mens in Genesis bestaat uit mannelijk en vrouwelijk. De Boer (2006:30/31) verwoordt dit als volgt, als hij zegt dat Christus niet de mannelijkheid vertegenwoordigt maar de mensheid:²⁶⁸

Hij is wel de Zoon, maar wordt niet als de Man geopenbaard. Zijn mannelijk-seksuele identiteit wordt niet geaccentueerd. De mens: die aanduiding doet mij denken aan Genesis 1:27. De mens, opgevat als een collectief. Maar dan representatief: de mens(heid) vertegenwoordigend. Zoals Christus 'de ene mens', ook in Romeinen vergeleken wordt met Adam (5:15). Hij vertegenwoordigt in zijn mens-zijn mannen en vrouwen.

Mannelijk en vrouwelijk zijn samen mens, en Jezus vertegenwoordigt dit, daarom is Jezus' verlossingswerk voor zowel mannen als vrouwen. Een andere tekst die relevant is met betrekking tot de soteriologie is 1 Timoteüs 2:15; 'Ze zal worden gered doordat ze kinderen baart, als ze tenminste volhardt in het geloof, de liefde en een heilige, ingetogen levenswijze'. Het lijkt of er een andere manier is voor vrouwen waardoor verlossing komt, namelijk door het baren van kinderen. Dit is iets wat enkel voor vrouwen geldt aangezien het onmogelijk is voor mannen om kinderen te baren.²⁶⁹ Klinker-De Klerck (2011:100) meent dat het voortbrengen van kinderen als zodanig geen middel tot behoud voor de vrouw is. Het is veel meer de weg waarlangs de redding van Eva, die door verleiding in overtreding was geraakt, en vervolgens moeder van alle levenden werd, zich realiseert. Het is logischer als de tekst verwijst naar Maria die Christus voortbrengt als redding voor de wereld. Dit refereert dan aan Genesis 3:15 waarin het zaad van de vrouw het kwaad overwint. Het enkelvoud heeft dus niet betrekking op het individuele moederschap van vrouwen.²⁷⁰

²⁶⁸ Een bevrijdingstheoloog zoals Elizabeth Johnson verwijst naar Jezus' man zijn als metaforisch, het gaat met name om zijn boodschap van bevrijding. Dit geldt voor zowel mannen als vrouwen. Jezus' man zijn is in dit geval niet belangrijk.

²⁶⁹ Alhoewel dit niet meer helemaal onmogelijk is omdat vrouwen die een geslachtsverandering hebben ondergaan, en officieel als man door het leven gaan, in sommige gevallen wel kinderen baren. In 2008 kwam de transseksuele Amerikaan Thomas Beatie in het nieuws omdat hij bevallen was van een dochter. De geboorte leidde tot grote media-aandacht.

²⁷⁰ Toch kan deze tekst snel een argument worden om het moederschap van vrouwen te verheffen boven het vaderschap.

Jezus' mannelijkheid kan niet betekenen dat mannen meer beeld van God zijn dan vrouwen. Jezus is niet het beeld van God zoals man en vrouw dit zijn. Hij is 100% mens en 100% God. Uit Jezus' menswording spreekt allereerst de relatie van God met mensen. De zending van de Zoon was een trinitarische daad. Jezus staat niet los van de Drie-eenheid. Mensen zijn niet geschapen naar het beeld van Jezus, het beeld is in Hem hersteld. Dat is wat anders. In het christologische moet gelijkheid eerder gezien worden vanuit de doop met Christus dan vanuit de mannelijkheid van Jezus (Radford Ruether 1995:274). Mensen zijn het beeld van de Drie-ene God. In de pneumatologie ligt de nadruk op het werk van de Geest in mensen en dit kan voor het beeld-zijn niet gemist worden. Ten diepste gaat christologie niet over gender, of het voorbeeld van Jezus, maar om de redding door Christus, nog meer, door de Drie-ene God. Toch lijkt de christologie vaak in contradictie met de theologische antropologie. Vrouwen zijn naar Gods beeld geschapen maar kunnen niet het beeld van Christus vertegenwoordigen in de kerk (Radford Ruether 1995:270). Op die kwestie zal ik in hoofdstuk vijf uitgebreid ingaan. Daar zal ik terugkomen op het belang van de christologie voor de ecclesiologie en de bedieningsleer met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk. Voor nu is het duidelijk geworden dat het beeld van God vanuit de christologie de neiging heeft om met name het mannelijke als beeld van God te zien.

3.4 CONCLUSIES

In de inleiding van dit hoofdstuk heb ik laten zien hoe belangrijk het beeld van God is voor de antropologie, maar ook voor de verhouding tussen antropologie en godsleer. Zij kan niet zomaar gelijk worden gesteld aan een analogie. Ook heb ik laten zien dat mannelijk en vrouwelijk deel uitmaken van het beeld van God. Dit is echter minimaal het geval bij de rationele interpretatie. Aan de hand van Augustinus werd duidelijk hoe de nadruk op substantie ervoor zorgt dat rationaliteit dominant wordt. Dan gaat het al snel om de individu, ook als het beeld gekoppeld wordt aan de Vader. Dit kan ervoor zorgen dat vrouwen uitgesloten worden van het beeld zijn. Ook zorgt zij voor onderwaardering van het lichamelijke. Vrouwen werden daarmee geassocieerd en dit heeft er in de geschiedenis voor gezorgd dat zij uitgesloten werden van het beeld van God. Ook werd lichamelijke verbonden aan seksualiteit en zondeval en daardoor werden vrouwen gezien als de aanleiding van de zondeval. Uit zorgvuldig lezen van Genesis 2 en 3 bleek dat er geen argumenten zijn om lichamelijke als minder essentieel te zien, en de vrouw als oorzaak van de zondeval aan te wijzen. Vandaag de dag gaan er stemmen op dat juist de man verantwoordelijk is voor de

zondeval. Maar ook hiervoor kunnen geen Bijbelse argumenten worden gevonden. Beide hebben evenveel schuld aan de zondeval.

In de Reformatie kwam de focus op het christologische te liggen, op de zondeval die alles, ook het rationele, had aangetast, en het herstel in Christus. Het beeld van God bij de schepping kreeg daardoor minder aandacht. Dit was te zien bij Calvijn. Ondanks het christologische en meer waardering voor het lichamelijke, bleef het rationele onweerstaanbaar en ging het vooral om de relatie van een individu met God en niet om de relaties van mensen onderling. Dit kan ervoor zorgen dat er geen aandacht is voor de verhouding tussen mannen en vrouwen.

Karl Barth probeert meer dan Calvijn het relationele in te brengen. Maar het pneumatologische bleef onderbelicht, en het op het eerste gezicht relationeel lijkende *Ich-Du* model is hiërarchisch en niet trinitarisch gestructureerd. Ook bepaald de christologie volledig de antropologie. Maar mensen zijn niet geschapen naar het beeld van Jezus maar naar het beeld van de Drie-ene God. Bij Barth staat het christologische zo centraal in zijn *imago Dei* leer dat het onderscheid tussen christologie en antropologie weg lijkt te vallen. Het man zijn van Jezus is niet wezenlijker dan zijn mens-zijn en daarom geldt zijn redding zowel voor vrouwen als mannen. Een overmatige aandacht voor de christologie zorgt voor een aantal valkuilen, namelijk die van dualisme, van subordinatie en van minimale aandacht voor het pneumatologische.

Samenvattend kan worden gezegd dat het rationele en christologische verstaan van de *imago Dei* met betrekking tot het vrouwelijke geslacht een negatieve uitwerking kent. Al deze aspecten gaan over de vrouwelijke 'natuur' die minder beeld van God zou zijn, zoals Padgett dit verwoordt.

Sometimes women are thought to be less rational than men, a lesser reflection of the full image of God in men, or perhaps that their bodily powers (including a passive role in procreation) are less active or potent. Sometimes women are understood to be more easily tempted (like Eve), or too emotional. The point is that for traditional Christian patriarchy, some ontological reason exists, having to do with the way things are by "nature," grounding the submission of women and their exclusion from the priesthood (Padgett 2008:23).

Tegenwoordig zullen voorstanders van een rationele en christologische interpretatie niet zomaar vrouwen uitsluiten van het beeld zijn. Maar de onderdanigheid van de vrouw wordt nog steeds in haar natuur gevonden. In het volgende hoofdstuk zal ik daar uitgebreid op ingaan.

4. IMAGO TRINITATIS, MANNELIJKHEID EN VROUWELIJKHEID

4.1 INLEIDING

Uit het vorige hoofdstuk bleek dat de rationele en christologische interpretatie van de *imago Dei* minimaal aandacht gaven aan de pneumatologie en de horizontale relaties. Met betrekking tot het vrouwelijke geslacht heeft dit een negatieve invloed. Een meer trinitarische interpretatie bleek gewenst. Daarom is de vraag in dit hoofdstuk wat een relationele interpretatie van de *imago Trinitatis* betekent voor de mens als mannelijk en vrouwelijk. Dit sluit aan bij hoofdstuk twee waar de godsleer, in termen van de Triniteit, en de relationele notie aan de orde zijn geweest. Stanley Grenz (2001:3) zegt in zijn boek, *The Social God and the Relational Self*, dat niets meer invloed heeft gehad op de theologische antropologie dan de herontdekking van de triniteitsleer. Theologische antropologie werd door de renaissance trinitarische theologische antropologie (Grenz 2001:23). Dit betekent volgens hem een meer volle antropologie.

The retrieval of the doctrine of the trinity has paved the way for a fully theological anthropology (Grenz 2001:16).

Dit is zeer gewenst voor het gesprek over mannen en vrouwen in de kerk.²⁷¹ Als het dogma van de Triniteit betekent dat God relationeel is, zou dit dan geen gevolgen hebben voor het verstaan van het beeld van God? In de woorden van Van den Brink:

Wanneer God als het 'hoogste zijn' relationeel bepaald is, zou dat dan geen consequenties moeten hebben voor de wijze waarop we aankijken tegen ons mens-zijn en de ordening van onze samenleving? (Van den Brink 2003:224).

Veel trinitarisch theologen zien een verband tussen het beeld van God en de Triniteit (Moltmann 1985:223, LaCugna 1991 en Grenz 2001). Enkelen spreken van *imago Trinitatis* (Campbell 1981, Moltmann 1985, Grenz 2001, Medley 2002, Smail 2005). Echter, in veel gevallen wordt de betekenis hiervan voor mannelijk en vrouwelijk

²⁷¹ Een volledig Bijbels mensbeeld bestaat niet en dat is ook niet de bedoeling van dit hoofdstuk. Dat betekent evenwel dat gezocht moet worden naar een meer 'complete' antropologie waarin mannelijkheid en vrouwelijkheid, lichamelijke, rationaliteit en alle andere aspecten van het mens-zijn aandacht krijgen.

minimaal uitgewerkt.²⁷² Alvorens daarop in te gaan is het van belang om te onderzoeken of we überhaupt kunnen spreken van *imago Trinitatis* in plaats van *imago Dei*. Vervolgens is het dan de vraag waarop zij gebaseerd moet worden. Heeft het beeld van de Triniteit betrekking op de intratrinitarische of extratrinitarische verhoudingen? Daarom is het nodig om de immanente en economische Triniteit te bespreken. De inhoudelijke kant komt aan de orde door in te gaan op de verhouding tussen de Een en Drie en de betekenis van relationaliteit voor het beeld-zijn. Daar gaat het om de vraag hoe het individu en de gemeenschap zich tot elkaar verhouden, en hoe mannelijk en vrouwelijk zich verhouden tot het mens-zijn. De begrippen *Persona* en *perichorese* komen in dat gedeelte ook aan de orde omdat zij een centrale rol spelen in het begrijpen van de mens als relationeel wezen en de mens als mannelijk en vrouwelijk. Als het gaat om de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk kan het thema van hiërarchie niet onbesproken blijven. Op verschillende manieren wordt de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk gefundeerd in de relatie tussen de Vader en Zoon. Het is dus van belang om deze te bespreken, waarbij aandacht zal zijn voor de begrippen scheppingsorde, 'hoofd-zijn', wederkerige onderdanigheid en gelijkheid.

4.2 IMAGO DEI OF IMAGO TRINITATIS?

In aansluiting bij het vorige hoofdstuk wil ik inzetten bij Augustinus die een grote bijdrage heeft geleverd in het zoeken naar sporen van de Triniteit in de schepping. Deze worden in de theologie de *vestigia Trinitatis* genoemd.²⁷³ Dit beslaat een groter deel dan enkel de antropologie en het beeld van God. Als het gaat om het beeld van God dan was Augustinus één van de eersten die haar trinitarisch interpreteerde (De Trinitate XII, 6). De schepping was volgens hem een trinitair gebeuren, als een boek waarin men over de Drie-eenheid kan lezen (Dunham 2008:57). Voor Augustinus was het vanzelfsprekend dat de *imago Dei* de *imago Trinitatis* is. De reden hiervoor vond hij in het woord 'ons' in Genesis 1:26:

Men zou het meervoud 'ons' niet terecht gebruiken als de mens gemaakt zou zijn naar het beeld van een persoon, hetzij de persoon van de Vader, van de

²⁷² De paus zegt partnerschap tussen mannen en vrouwen in de Triniteit gespiegeld te zien (Radford Reuther 1995:269), evenals Smail 2005:158; Jewett 1975; Finley 2001:51; Grenz 2005; Bilezikian 2001:21; Moltmann 1985:240; Fokkelman en Weren 2003:15; Atkins 1987:11, maar zij werken de implicaties hiervan minimaal uit.

²⁷³ Barth (1955a:352-367) wijst de *vestigia Trinitatis* van Augustinus van de hand want hij wil geen natuurlijke theologie. Het is belangrijk om onderscheid te maken tussen algemene analogieën of analogieën die geopenbaard zijn door God zelf (zie hoofdstuk drie).

Zoon of van de Heilige Geest. Maar omdat de mens gemaakt is naar het beeld van de Triniteit, daarom staat er: 'naar ons beeld'. En van de andere kant om te beletten dat wij zouden denken te moeten geloven dat er in de Triniteit drie goden zijn, aangezien dezelfde Triniteit een God is, zegt de schrijver: 'en God maakte de mens naar het beeld van God' in plaats van te zeggen: 'Naar zijn beeld' (De Trinitate XII 6,6).²⁷⁴

'Ons' verwijst volgens Augustinus naar de Triniteit. Niet alleen naar de drieheid maar ook naar de eenheid. Veel hedendaagse theologen sluiten zich hierbij aan. Zo ziet Hoekema (1986:12) dit woord als een indicatie dat God niet als solitair wezen bestaat, maar als een wezen in gemeenschap met 'anderen'. Het is volgens hem een hint naar de Triniteit toe. De Nederlandse Geloofsbelijdenis haalt in artikel 9 ook Genesis 1:26 aan, als een eerste bewijs dat er meer dan één Persoon in de Godheid is. Toch ziet niet iedereen deze tekst als bewijs voor het bestaan van de Triniteit en daarmee een trinitarische interpretatie van het beeld. Zo is Calvijn voorzichtig met het trekken van die conclusie, al geeft hij toe dat er iets in de mens is dat betrekking heeft op de Vader, de Zoon en de Geest, (...) *maar een definitie van het beeld van God moet op een vaster grondslag rusten dan op dergelijke spitsvondigheden* (Institutie I 2009:15.4, Baars 2004:530). Het 'ons' zou volgens anderen eerder een semantische reden hebben. Wentsel (2006a:379) stelt dat het meervoud eerder wijst op de volheid van Gods kracht en macht, daar *Elohim* (goden, God) zowel het enkelvoud als het meervoud in zich draagt.²⁷⁵ De auteur was volgens Wentsel (2006a:397) zich de draagwijdte van het 'ons' nog niet bewust en daarom kan men deze tekst niet aanvoeren als directe grond voor de Triniteit. Toch lijkt mij dat er exegetisch en dogmatisch gezien geen enkele reden is om het beeld van God niet trinitarisch te interpreteren. God is ook immanent trinitarisch, niet pas in de economie of in het Nieuwe Testament. In Genesis 1 (1:2,3,6,9,11) blijkt dit uit de aanwezigheid van het Woord en de Geest. Johannes 1:1-3 bevestigt dat het Woord in Genesis 1 verwijst naar Jezus. In het licht van de gehele Schrift is het daarom noodzakelijk om

²⁷⁴ *'Nostram certe quia pluralis est numerus non recte diceretur si homo ad unius personae imaginem fieret siue patris siue filii siue spiritus sancti, sed quia fiebat ad imaginem trinitatis propterea dictum est, ad imaginem nostram. Rursus autem ne in trinitate credendos arbitraremur tres deos cum sit eadem trinitas unus deus: Et fecit, inquit, deus hominem ad imaginem dei, pro eo ac si diceret, ad imaginem suam'.*

²⁷⁵ Het zou ook kunnen wijzen op consult met de engelen zoals te zien in Genesis 3:22: *'Als één van Ons'*, en 1 Koningen 22:19: *'Ik zag JHWH gezeten op zijn troon en al de hemelse machten links en rechts om hem heen'*, en Jesaja 6:8: *'Wie zal Ik zenden, wie zal in onze naam er op uitgaan'*. Maar deze uitleg moet worden afgekeurd omdat er in Genesis 1 niets expliciet over engelen staat (Wentsel 2006a:379).

God als trinitair te zien en het beeld ook zo te interpreteren. Daarom is het mogelijk om van *imago Trinitatis* in plaats van *imago Dei* te spreken, zoals Campbell aangeeft:

Thus if human being-in-relationship is correctly identified as the reflection of God's being-in-relationship, it is not inappropriate to say that the human as imago Dei is in fact imago Trinitatis (Campbell 1981:15).

Daarmee is nog niets over de inhoud gezegd, noch over relationaliteit. Maar vanuit de Schrift en belijdenis lijken er geen bezwaren om van *imago Trinitatis* te spreken. Alvorens de inhoud ter sprake te brengen is de methode van belang. Dan gaat het over de fundatie in de economische en immanente Triniteit.

4.3 DE FUNDATIE: ECONOMISCH EN IMMANENT

In hoofdstuk 2.3 is de immanente en economische Triniteit uitgebreid besproken met betrekking tot de Triniteit zelf. Nu is het van belang dit te betrekken op de *imago Trinitatis*. De centrale vraag is of zij gebaseerd moet worden op de intra-trinitarische (immanente) verhoudingen of op de verhouding Triniteit-schepping (economische)? Daarnaast is de vraag wat dit betekent voor de mens als mannelijk en vrouwelijk. Moet er onderscheid worden gemaakt tussen de twee of juist niet? Allereerst komt de economische en vervolgens de immanente Triniteit aan de orde. Daarna bespreek ik drie verschillende visies die bij diverse theologen te vinden zijn als het gaat om de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk, namelijk: (1) man als economisch en vrouw als immanent, (2) onderscheid vrijgezel en getrouwd, (3) beide economisch en immanent.

4.3.1 Economisch

In de beginjaren van de renaissance kreeg de economische Triniteit veel aandacht, zoals te zien was bij LaCugna (hoofdstuk 2.3). Zij wilde geen onderscheid maken tussen economisch en immanent omdat er volgens haar enkel iets gezegd kan worden over de economische Triniteit. Dat sluit ontologie niet uit maar dit kan volgens LaCugna niet worden gebaseerd op Gods innerlijke relaties. LaCugna erkent wel dat het iets over Gods wezen moet zeggen maar wil er geen uitspraak over doen. Aan de ene kant zegt LaCugna (1991:379-381) dat we Gods intra-trinitarische leven niet als structuur moeten gebruiken voor een visie op gemeenschap want dat

is niet het doel van het dogma van de Triniteit. Het gaat namelijk om een leven met de Triniteit en het leven van mensen onderling. Het is geen *self-contained relationality*. Aan de andere kant denkt ze dat het wel iets kan zeggen over het wezen van de Triniteit, zoals blijkt uit de volgende uitspraak:

Sexual practices and customs can be iconic of divine life, true images of the very nature of the triune God (LaCugna 1991:407).

LaCugna gelooft niet dat er twee vormen van gemeenschap zijn, één van de goddelijke Personen en één van mensen (LaCugna 1991:274). Dit is volgens haar wat het relationele wil aangeven. Het positieve is dat ze de relatie tussen God en mens centraal stelt en niet een kopie-denken heeft waarin God enkel een voorbeeld is. Met betrekking tot de antropologie zou dit echter tot de conclusie kunnen leiden dat er geen verschil is tussen God en mens. Dan ligt pantheïsme op de loer, al wil LaCugna dit ten zeerste voorkomen. Wat het beeld betreft lijkt het mij moeilijk om haar enkel economisch te funderen want de mens is niet geschapen om de God-wereld verhouding te vertegenwoordigen, aangezien de mens direct bij de schepping als beeld van God geschapen werd en daarna pas de verhouding God-wereld begon. Toch stelt ook Karl Barth (1957:219) dat het beeld-zijn niet gebaseerd kan worden op de immanente Triniteit. Hij heeft echter andere argumenten dan LaCugna.

Karl Barth maakt onderscheid tussen *analogia relationis* en *analogia entis*. Barth kiest voor *analogia relationis* want hij wil Gods wezen niet ontologisch structureren, maar wel Gods relatie met de wereld. Deze conclusie trekt hij naar aanleiding van zijn denken over de Triniteit (Giles 2002:91).²⁷⁶ Barth wil het verschil tussen God en mens veilig stellen en het initiatief bij God laten, maar hiermee stelt hij relatie tegenover wezen en daardoor kan relatie niet als ontologisch worden gekwalificeerd. Barth haalt op deze manier economisch en immanent teveel uit elkaar. Dan wijst economisch op relationaliteit en immanent op wezen. Barth wilde met *analogia relationis* voorkomen dat Gods wezen als analogie wordt gebruikt voor het beeld van God, - al erkent hij dat zij iets zegt over Gods wezen - maar doordat hij substantie tegenover relatie blijft zetten mist dit een ontologische basis (Otto 2001:378).

In aansluiting bij Barth stelt Den Bok de vraag waarom het relationele niet vanuit de Een naar de mens als relationeel wezen kan worden begrepen. Met andere

²⁷⁶ Volgens Giles (2002:90) spreekt Barth bijna exclusief in persoonlijke en relationele termen (zie ook Deddo 1999:36-41).

woorden, waarom kan de mens niet enkel de economische relatie vertegenwoordigen?

Similarly, why is it that one Person cannot create many persons, or that a created communion of persons must mirror an uncreated Model? In fact, if that one, divine Person were able to communicate himself freely to non-divine persons, He could make them communicate themselves by making them in His image. Communion could very well be the result of human persons, singly imaging the divine Person in an important aspect of His relation to them – especially when this Person become human himself. Why should freedom in human interpersonal relations reflect the freedom in divine interpersonal relations? It could also reflect the freedom of that one divine Person in relation to non-divine reality (Den Bok 1996:15).

Den Bok wijst erop dat de Een net zo belangrijk is als de Drie als het gaat om relationaliteit. Toch blijft het problematisch om het beeld enkel op de economische Triniteit te baseren want 'beeld' verwijst allereerst naar God zelf. Daarin gaat het niet om de Een of de Drie maar om de ontologische grond. Juist om die reden zijn er theologen die zich expliciet richten op de immanente Triniteit.

4.3.2 Immanent

Gunton (2006:xix, xviii) stelt dat er een anders-zijn nodig is, een substantieel element, om niet in de val te trappen van LaCugna. Deze moet volgens hem, anders dan bij Barth, gevonden worden in de immanente Triniteit, want alleen daar is een ontologische basis te vinden. Daarbij moet wel worden vermeld dat dit niet zonder gevaren van projectie en speculatie is. Dit kan immers ook leiden tot pantheïsme (Gunton 2006:xxi). Gunton is zich bewust van het gevaar, maar neemt dat voor lief omdat de immanente Triniteit volgens hem fundamentele inzichten kan opleveren voor het leven van de mens (Gunton 2006:xi).²⁷⁷ Dat betekent niet dat er sprake is van een directe analogie tussen de Triniteit en de wereld. Daarom gebruikt Gunton het woord 'echo'. Hij definieert dit begrip niet maar het lijkt er niet op dat deze identiek is aan het beeld van God, want er zijn volgens hem meerdere echo's te

²⁷⁷ Hoekema (1986:75,81) baseert de *imago* ook op de immanente Triniteit: '*Each of these three relationships, further, is a reflector of God's own being. Man's fellowship with his fellowmen is a reflection of the inter-Trinitarian fellowship within the Godhead*' (Johannes 17:24).

vinden. De *imago Trinitatis* is daarom bij Gunton geen sleutel maar één van analogieën/echo's. Toch gaat het er bij hem niet om dat er analogieën in de werkelijkheid gevonden worden, maar in God. Om die reden geeft hij het mens-zijn een trinitarische inhoud.²⁷⁸

To be human being is to be related to the Father through the Son and in the Spirit, and it is the character of Christian experience to realize that relationship (Gunton 2006:6).

Net als bij LaCugna en Barth gaat het Gunton om de relatie met de Drie-ene. Voor Gunton is het echter belangrijk dat er gezocht wordt naar een basis in de immanente Triniteit omdat het daarin gaat om de ontologie. De *imago Trinitatis* gaat niet om 'wat' de mens doet, zoals denken, maar om 'wie' de mens 'is'.²⁷⁹ Het ontologische houdt zich bezig met wie de mens ten diepste is. De identiteit van de mens moet gevonden worden in de Schepper. Daarmee is het duidelijk dat de *imago Trinitatis* niet enkel gebaseerd kan worden op de economische Triniteit. Echter, de immanente Triniteit zou los komen te staan van de schepping als zij niet wordt gezien als relationeel. Dan is in de Triniteit een relatie met de schepping niet gewaarborgd. Dit hoeft geen pantheïsme te betekenen omdat in het immanente ook juist het anders-zijn te vinden is. Het anders-zijn verwijst naar het verschil tussen God en mens. Mensen zijn geschapen en God is Schepper. Daardoor lijkt er echter geen sprake te kunnen zijn van een wederkerige relatie tussen God en mensen. Volgens McFague is dit problematisch omdat het relationele juist een wederkerige relatie veronderstelt. Zij fundeert dit in de immanente Triniteit.

Al te vaak echter gaat het benadrukken van relaties tussen de personen van de immanente triniteit voorbij aan het eigenlijke punt waar het in de leer om zou moeten gaan – dat God als wezenlijk relationeel, net zoals wij de imago Dei, wederkerig verbonden is met andere levensvormen (McFague 1994:152).

²⁷⁸ LeRon Shults (2005:165) sluit ook aan bij deze inhoudelijke analogie: *'Just as we cannot construct a 'model' of Infinity, our goal here should not be to develop a 'model' of the Trinity by analogy to some finite reality, but to be modeled after Christ, participating in his relation to the Father through life in the Spirit'*.

²⁷⁹ De Triniteit is het startpunt van Gunton, maar het dogma van de schepping maakt duidelijk wat hij hiermee bedoelt. Hij heeft een trinitarisch verstaan van de schepping (Schaeffer 2006:62). Volgens Gunton vraagt rationaliteit niet naar het 'is' maar naar het 'wat'. Grenz (2001:162) noemt het relationele een verschuiving van een zelfstandig naamwoord naar een werkwoord.

McFague gaat hierin een stap verder dan LaCugna en Gunton, want zij probeert het relationele ontologisch vorm te geven door de immanente Triniteit afhankelijk te maken van de schepping. Op die manier is er geen enkel onderscheid meer tussen God en mens. Gunton houdt uiteindelijk een scheiding tussen immanent en economisch, die is bij McFague niet te vinden. Uit deze voorbeelden blijkt dat het relationele kan helpen om het onderscheid en de samenhang te laten zien, maar zij kent ook het gevaar van opgaan in elkaar zoals bij McFague.²⁸⁰ Dit laatste moet voorkomen worden omdat zij theologisch niet verantwoord is. Gunton (2006:142) wijst erop dat God al voor de schepping God-in-relatie was. Dit betekent dat het niet nodig was voor de Triniteit om iets te scheppen wat 'anders' is.

It is the relation in otherness between God and the world that is conceived with the help of the doctrine of the Trinity, and probably cannot adequately be conceived in any other way (Gunton 2006:143).

Dat God en wereld anders zijn, en niet in elkaar opgaan, ligt verborgen in de Triniteit zelf. Dit betekent niet dat er geen sprake is van een relatie. Juist het relationele laat zien dat er sprake is van eenheid en andersheid (Gunton 2006:129). Daarom kan relationaliteit ontologisch zijn, gebaseerd op de immanente Triniteit. Niet als kopie²⁸¹ maar als aanduiding dat de mens totaal afhankelijk is van God.²⁸² Die afhankelijkheid is ook te lezen in 1 Petrus 1:4:

²⁸⁰ Moltmann (1980) stelt dat God zich door de schepping afhankelijk heeft gemaakt en daarmee balanceert zijn theologie op het randje van Gods totale afhankelijkheid van de wereld. Vrijheid betekent voor hem dat je geen keuze hebt (1980:71). God heeft de wereld nodig (1980:74). Bij de bespreking van *perichorese* kom ik op deze gedachten van Moltmann terug. Er is bij hem, in tegenstelling tot McFague, echter geen sprake van wederkerigheid want God blijft God, en de mens blijft mens.

²⁸¹ Voor Rahner is de *imago Dei* niet een kopie of analogie van de immanente Triniteit maar de Drie-eenheid zelf: '*God relates to us in a threefold manner, and this threefold, free, and gratuitous relation to us is not merely a copy or an analogy of the inner Trinity, but the Trinity itself, albeit as freely and gratuitously communicated*' (Rahner 2010:35).

²⁸² Hiervoor is de eschatologie ook belangrijk. Theologen zoals Pannenberg, Grenz en Moltmann zien de *imago Trinitatis* door de ogen van de eschatologie. Deze eschatologische invulling is al te vinden bij Ireaneus. De samenhang met het trinitarische en relationele is niet moeilijk te zien. Het eschatologische wijst op een trinitarisch en relationeel verstaan, omdat de onmisbaarheid van de relatie met de Drie-ene voor het herstellen en het volmaken van de relatie tussen God en mensen, en mensen onderling centraal staat. De relationele notie is daarom eschatologisch in oriëntatie (Grenz 2001:268). LeRon Shults (2003:238) ziet naast de relationele interpretatie vanuit de eschatologie ook plek voor rationaliteit en gerechtigheid. De onvolkomenheid van het kennen en de beperking van het rationele moeten in eschatologisch licht worden geplaatst. De eschatologische notie sluit andere interpretaties dus niet uit, maar incorporeert en integreert ze volgens LeRon Shults (2003:237).

Hiermee zijn ons kostbare rijke beloften gedaan opdat u zou ontkomen aan het verderf dat de wereld beheerst als gevolg van de begeerte, en opdat u deel zou krijgen aan de goddelijke natuur.

Deel krijgen aan de goddelijke natuur wijst op het belang van de ontologie. Anderson (1982:76) noemt het daarom on-Bijbels als je relationaliteit niet als ontologisch ziet en verbindt aan het beeld van God.²⁸³

If we are to hold that the imago Dei is essentially relational with respect to 'being in the image of God', then the relation itself must be ontological, not merely ethical or functional. That is, the relation must be an essential structure of being in which there is a polarity or differentiation capable of experiencing unity of being through relating (Anderson 1982:86).

Als dit niet het geval is zijn relaties secundair voor de *imago Trinitatis*. Dit betekent niet dat de verhouding tussen relatie en substantie eenvoudig te beredeneren is. Dit bleek ook al in hoofdstuk twee. Beide worden te vaak tegen elkaar uitgespeeld. Berkouwer (1957:147) en Berkhof (1969:31) menen dat men niet het relationele tegen het ontologische kan uitspelen.²⁸⁴ Elke relatie veronderstelt namelijk twee substanties (Berkhof 1963:47). Substantie is dienstbaar aan de menselijke bestemming, aan het zijn-in-relatie (Berkhof 1969:48). De mens kan in liefde en vrijheid reageren op Gods liefde, maar de mens is wel afhankelijk van de relatie met God. Zij staat dus niet los van de economische Triniteit, want alleen daardoor is een relatie weer mogelijk. Juist de relationele interpretatie van het beeld geeft aan dat de mens afhankelijk is van zijn Schepper en voorkomt pantheïsme. Het vermijdt dat de 'gelijkenis' die de mens met God vertoont, 'gelijkheid' zou betekenen, 'lijken op' is niet 'gelijk zijn aan' (Ouweneel 2008:99). Het ontologische of immanente relationeel interpreteren wil juist niet zeggen dat er geen verschil is tussen God en mens. Daarom is het nodig om een scheiding te houden tussen immanent en economisch (Gunton 2006:134). Het immanente en economische zijn beide nodig om het verschil

²⁸³ Relationaliteit kan worden gezien als doel of als instrument, zoals bij Anderson die meent dat relatie niet het belangrijkste is, maar een functie van ontmoeting: *'This appears to make relationship the distinctive aspect of the imago Dei, whereas, in fact, relationship is a functional possibility and necessity of the imago. Encounter is more fundamental to the imago than relation'* (Anderson 1982:74). Het lijkt mij echter dat ontmoeting deel is van relatie.

²⁸⁴ Berkouwer zegt ook dat het onmogelijk is het beeld Gods als een relatiebegrip op te vatten. Het is heel iets anders om in het mens-zijn de relatie tot God als essentieel te verstaan, dan de *imago* zelf in een relatie te doen opgaan. Daarom ziet hij het tegenwoordige personalisme in de *imago* leer als een reactie-verschijnsel tegen de gevaren van een abstracte ontologie.

en de verbondenheid te waarborgen. Daarmee is niet gezegd dat de immanente Triniteit volledig te doorgronden is, maar juist de triniteitsleer laat zien dat de geopenbaarde God niet anders is dan zijn wezen. Dit sluit aan bij de conclusies van hoofdstuk twee.

Beide, economisch en immanent zijn dus noodzakelijk, want het immanente laat het ontologische zien en geeft aan hoe de mens beeld van de Drie-ene kan zijn, zonder dat God en mens in elkaar opgaan. Het economische bevestigt dit en maakt de relatie en het herstel ervan weer mogelijk. Dat God en mens niet in elkaar opgaan blijkt ook uit hoe mannelijk en vrouwelijk verbonden wordt met de economische en immanente Triniteit. Welke rol heeft mannelijk en vrouwelijk als het beeld gefundeerd moet worden in de economische en immanente relaties? Vertegenwoordigen mannelijk en vrouwelijk de immanente en/of economische Triniteit? Er zijn drie verschillende visies te onderscheiden die ik nu achtereenvolgens zal bespreken.

1. Man economisch en vrouw immanent

Volgens Smail (2005:248/9) vertegenwoordigt de man de economische relatie van God met de wereld, en de vrouw de immanente relaties in God zelf. Want de roeping van de man, met zijn oriëntatie op de wereld, is om de Triniteit *ad extra* te weerspiegelen. Dit is volgens hem specifiek te zien in het werk van de Vader.

As the Father by his work and word fashions a reality distinct from himself, so the man by his work and word maintains, explores, and realizes the potential of that world (Smail 2005:248).

Wat de vrouw betreft is het haar roeping om met haar oriëntatie op menselijke relaties de persoonlijke relaties van de Triniteit te weerspiegelen. Dit ziet Smail vooral terug in het werk van de Heilige Geest. Zoals de Geest Vader en Zoon verenigt moet een vrouw zorgen voor de inter-humane relaties in de familie en de samenleving, zodat ze harmonieus zijn. Smail is niet consequent in zijn uitleg van mannelijk en vrouwelijk in relatie tot de Triniteit. De vrouw weerspiegelt namelijk de hele Triniteit economisch maar ook de Geest specifiek, de man de hele Triniteit immanent en de Vader specifiek. Hoe het dan zit met Christus is niet duidelijk, alhoewel Smail (2005:254) deze eerder vrouwelijk lijkt te zien. Het indelen van mannelijk en vrouwelijk naar respectievelijk economisch en immanent geeft niet aan hoe de eenheid tussen hen is, enkel het verschil, want zij hebben een eigen

werkterrein. Daardoor wordt de Triniteit onverantwoord uit elkaar getrokken en gaat het enkel om een kopiedenken zonder dat de relatie met de Drie-ene zelf aandacht krijgt.

2. Onderscheid vrijgezel en getrouwd

Grenz (1990a:195) maakt onderscheid tussen huwelijksrelatie²⁸⁵ en vrijgezel-zijn als het gaat om economisch en immanent. Het gaat hier niet om een indeling naar mannelijk en vrouwelijk maar het is wel van belang deze visie te bespreken omdat Grenz probeert om recht te doen aan beide, economisch en immanent. Volgens hem is vrijgezel-zijn een gelijkwaardig krachtig beeld van een andere dimensie van de goddelijke realiteit, namelijk *'the universal, nonexclusive, and expanding nature of the divine love'*. Het huwelijk is exclusief, het vrijgezel-zijn is open. Grenz brengt het huwelijk in verband met intra-trinitarische verhoudingen en vrijgezel-zijn met de extra-trinitarische verhoudingen. Het gaat om Gods verlangen naar verbondenheid met mensen die exclusief is, maar tegelijkertijd ook open is voor iedereen. Het huwelijk is, aldus Grenz, te vinden in de schepping, het vrijgezel-zijn vindt haar theologische basis enkel in de heilsgeschiedenis en in de kerk. Om die reden verbindt hij dit laatste met de economische Triniteit. Dit zou verklaren waarom het huwelijk zo belangrijk was voor de komst van Christus, en minder na Christus' komst (1 Korintiërs 7).²⁸⁶ De ecclesiologie speelt hierin een grote rol. Daarom geeft Grenz haar ook een cruciale plaats in het verstaan van het beeld van God. Toch valt er de nodige kritiek te leveren op het onderscheid van Grenz. Het huwelijk heeft ook een plaats in de kerk en het lijkt hier weereens om een kopie denken te gaan. Tegelijkertijd worden de economische en immanente Triniteit teveel uit elkaar getrokken.

3. Economisch en immanent

²⁸⁵ In dit onderzoek ga ik niet in op homoseksualiteit maar vanuit het relationele zou dit wel interessant zijn om te doen. Zie bijvoorbeeld Webb (2005:400-413) en Cunningham (1998). Volgens Cunningham, die kort aandacht geeft aan dit onderwerp, geeft de Triniteit ruimte voor homoseksuele relaties: *'And as far as I can see there is nothing in trinitarian doctrine that has a word to say, in any prima facie sense, against monogamous gay or lesbian relationships. In such relationships, mutual participation is clearly possible, just as it is in opposite-sex relationships. The same-sex partner is still an 'other' and fully capable of embodying the trinitarian virtue of particularity'* (Cunningham 1998:300).

²⁸⁶ Zie voor meer hierover J. van Bruggen, (1979). *Het huwelijk gewogen 1 Korinthe 7*.

Als de fundatie van het mens-zijn, als beeld van God in het algemeen, gebaseert moet worden op de immanente en economische Triniteit, dan is het de vraag wat dit betekent voor mannelijk en vrouwelijk. Barth baseert mannelijk en vrouwelijk op beide, de economische en immanente Triniteit. Volgens Barth was de *Ich-Du* te zien in de Vader en Zoon relatie maar ook bij Christus en de kerk.²⁸⁷ Beide zijn terug te vinden in de man/vrouw relatie.²⁸⁸ Hij ziet de relatie tussen man en vrouw als hiërarchisch, al zijn zij beiden volwaardig naar Gods beeld geschapen (1957:219). Als het *Ich-Du* model toegepast wordt op mannen en vrouwen zijn mannen vaak de *Ich* en vrouwen de *Du* (Becker 2000:91). In die relatie vertegenwoordigt de man de Vader en de vrouw dus de Zoon. Het gaat hier om een hiërarchisch gestructureerde relatie. Op deze manier is seksualiteit niet meer dan een symbool voor wat Barth de *Ich-Du* relationaliteit noemt (Grenz 2001:301). Volgens Grenz is dit problematisch:

More serious a problem than its exegetical inappropriateness, however, is that 'I-Thou' relationality cannot provide the basis for developing a theological anthropology that gives full weight to human sexuality (Grenz 2001:300).

Ook bij de *Ich-Du* relatie als God-mens relatie, is sprake van hiërarchie. Frykberg (1993) bespreekt beide, economisch en immanente, interpretaties van Barth met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk. Ze vindt dat de economisch Triniteit geen basis kan zijn voor de man/vrouw verhouding, omdat de economische relatie wijst op hiërarchie tussen God en mens, en dat staat tegenover de immanente relatie waar geen sprake is van hiërarchie. Als de relatie tussen mannelijk en vrouwelijk economisch zou zijn dan zou de man God vertegenwoordigen en de vrouw de mens. Frykberg ziet daarom de economische Triniteit eerder weerspiegeld in de ouder-kind relatie. Daar is wel sprake van subordinatie. Op deze manier hoopt ze het subordinatie probleem tussen mannen en vrouwen op te lossen. Mannelijk en vrouwelijk kan volgens haar daarom enkel worden gebaseerd op de immanente Triniteit omdat daar sprake is van gelijkwaardige relaties.²⁸⁹

²⁸⁷ Price (2002:159) meent dat Barth geen specifieke uitwerking van de verschillende seksen geeft, het gaat hem om de ander en daarin is man/vrouw een voorbeeld. Volgens Price sluit Barth ook niet de man-man of vrouw-vrouw relatie uit. Toch is het dan de vraag hoe het met de hiërarchische verhouding zit, want dat is wat Barth ziet als het verschil tussen man en vrouw.

²⁸⁸ Ook Payne (2009:70) ziet de polariteit tussen de seksen en hun eenheid in het huwelijk als analogie van de eenheid tussen God en mens.

²⁸⁹ Frykberg lijkt te vergeten dat de immanente interpretatie van Barth niet trinitarisch is omdat hij geen aandacht heeft voor de Heilige Geest maar enkel de Vader en Zoon als *Ich-Du* ziet (hoofdstuk 3.3).

Inner-trinitarian relations are more directly analogous to male-female relations within a generation than to the parent-child relation (Frykberg 1993:45).

Het voorstel van Frykberg om eerder de analogie van ouder-kind te gebruiken is een goed alternatief als men de economische relatie als hiërarchisch wil zien zonder dat men verzandt in discussies over de man/vrouw verhouding. Echter, als uitgegaan wordt van de visie van McFague dan kan mannelijk en vrouwelijk ook als analogie worden gebruikt voor de immanente Triniteit omdat er sprake is van een gelijkwaardige relatie. Dat laat Radford Ruether de volgende conclusie trekken met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk:

Unless one is to remove entirely any idea that the divine is superior to the human and the dominant side of the partnership, one cannot make the God-human relations analogous to the male-female relationship without making the male-female relationship hierarchical. Thus the modern Protestant concept of the image of God as analogia relationis has not succeeded in including women in the image of God, despite its belief that it has done this (Radford Ruether 1995:284).

Radford Ruether trekt een vergaande conclusie waarin zij stelt dat de relationele interpretatie er niet in slaagt vrouwen als beeld van God te zien. Enkel als aan de voorwaarde van een gelijkwaardige economische relatie wordt voldaan is het mogelijk om vrouwen als beeld van God te zien. Toch is het de vraag of het nodig is dat de God-mens relatie volstrekt gelijk moet zijn wil de relatie tussen mannen en vrouwen niet-hiërarchisch zijn. Deze vraag zal aan de orde komen bij het gedeelte over subordinatie verderop in dit hoofdstuk. Voorlopig kan gesteld worden dat het beeld-zijn aangeeft dat er geen sprake is van gelijkheid met betrekking tot God. De identiteit van het vocabulaire 'God' en 'het beeld van God' brengt een gelijkenis aan, terwijl tegelijkertijd 'het-beeld-van' het verschil tussen de Schepper en het geschapene benadrukt (Trible 1988:30). Zoals 'mannelijk en vrouwelijk' een sleutel zijn om het 'beeld van God' te interpreteren, zo geeft 'beeld van God' een sleutel om God te verstaan (Trible 1988:30). Daarin is 'mannelijk en vrouwelijk' het middel en 'het beeld van God' is de bedoeling' (Trible 1988:26). 'Mannelijk en vrouwelijk' zegt door middel van de vergelijking niet alleen iets over het overeenkomstige, maar ook over het anders zijn (Trible 1988:29). Om dit te waarborgen is het nodig om haar te

baseren op beide, de economische en immanente Triniteit. Beide, economische en immanent komen we tegen in de Schrift met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk.

The biblical models for the development of a theology of gender relations are found in the relationship between the three persons of the Godhead and between Christ and His church (Saucy en TenElshof 2001: 327).

Beide zullen daarom ter sprake moeten komen, echter niet uitsluitend ingedeeld naar kerk (economisch) en intratrinitarisch (immanent) omdat het anders om kopie denken gaat. Voor zowel de antropologie als de ecclesiologie zijn beide essentieel. De ecclesiologie komt in hoofdstuk vijf ter sprake, nu zal gekeken worden naar de betekenis van de *Deo uno* en *Deo trino* voor de antropologie.

4.4 DEO UNO EN DEO TRINO

In hoofdstuk twee heb ik uitgebreid de verhouding tussen de *Deo uno* en *Deo trino* besproken. Het bleek dat een relationeel verstaan helpt om de Een en Drie bij elkaar te houden, maar ook hun eigenheid waarborgt. Zoals gezien in hoofdstuk drie resulteert een focus op de Een erin dat de *imago Dei* vooral in het individu wordt gezien en dat de relaties tussen mensen onderling op afstand blijft. De vraag is hoe een relationeel verstaan van de *imago Trinitatis* de verhouding tussen individu en gemeenschap ziet, maar ook de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk. In veel gevallen gaat het dan om een getallenkwestie. Daarom zal ik daarmee beginnen. Vervolgens ga ik in op wat de relationele interpretatie voor de *imago Trinitatis* betekent en of de mens dit als individu of enkel als gemeenschap is. Dit geldt ook voor de man/vrouw verhouding. Is een man of vrouw alleen *imago Trinitatis* of zijn zij dit enkel samen? Daarvoor is het nodig om in te gaan op de betekenis van mannelijkheid en vrouwelijkheid voor het mens-zijn en het onderscheid tussen sekse en gender. Als laatste bespreek ik de begrippen persoon-zijn en *perichorese* om het onderscheid met de godsleer en de overeenkomsten met de antropologie helder te krijgen.

4.4.1 Een en Drie = twee

Als er een verbinding wordt gemaakt tussen de Triniteit en mannelijk en vrouwelijk wordt vaak gewezen op het getal. Het argument luidt dan dat een man en vrouw twee mensen zijn en daarom geen Drie-ene God kunnen vertegenwoordigen.

Gunton (2006:112) levert om die reden commentaar op Barths verstaan van de *imago Trinitatis*. Gunton noemt die binitarisch. Zoals gezien gaat Barth uit van een Vader en Zoon relatie als analogie van de man en vrouw relatie. In het Vader en Zoon zijn lijken volgens Barth man en vrouw hen te kunnen vertegenwoordigen. Maar omdat de Geest hier geen rol in speelt is dit geen trinitarisch verstaan. Het gaat dan om een getallenkwestie waarin twee personen (Vader en Zoon) van de Triniteit gelijk staan aan twee geslachten, mannelijk en vrouwelijk.

Als oplossing voor het getallenprobleem wordt vaak het kind als derde persoon ingebracht. Dit doet Smail (2005:254). Hij meent dat de man het beeld van de Vader is, de vrouw van de Zoon en het kind van de Heilige Geest. De eigenschappen van de Drie ziet hij terug in het mannelijke, vrouwelijke en het kind. De Vader neemt initiatief, de Zoon gehoorzaamt, en de Heilige Geest richt zich op de eenheid. Samen vormen zij het beeld van de Drie-ene. De eenheid ligt volgens Smail in het gezin. Dit sluit niet aan bij zijn algemene hoofdstuk over de mens als beeld van de Triniteit waarin elk mens, met name de man, het beeld van Vader, Zoon en Geest vertegenwoordigen (Smail 2005:161-200).²⁹⁰ Bij Smail (2005:153) gaat het om de drievoudige relatie van Vader en Zoon, Zoon en Vader, en Geest met Vader en Zoon. Opvallend is dat de relatie van Vader en Zoon wederkerig is en die van de Geest niet. De verschillen tussen de Drie worden door Smail (2005:157) benadrukt en de eenheid is daardoor minder belangrijk. Het gaat hier duidelijk ook om een getallenkwestie want er wordt gezocht naar drie beelden, man, vrouw en kind. De indeling van Smail als zijnde het gezin is ook al te vinden bij Gregorius van Nazianze. Moltmann (1985:240) bespreekt de gedachten van Gregorius en zegt daarover:

Nicht das menschliche Individuum für sich, auch nicht das erste Paar Adam und Eva, sondern die Familie als Urzelle jeder menschlichen Gesellschaft entspricht dem dreieinigen Gott. Wie die drei göttlichen Hypostasen kraft ihres gemeinsamen Wesens eine Einheit bilden, so sind auch diese drei menschlichen Personen von einem Fleisch und Blut und bilden eine Familie. In der ursprünglichen Gemeinschaft von Mann, Frau und Kind erkennt sich die Trinität wider und erscheint sie auf Erden.

²⁹⁰ Volgens Smail (2005:153) moeten we van een meer algemeen naar een meer specifiek trinitarisch verstaan van de mensheid komen. Dit is de reden waarom hij zo gedetailleerd de relaties invult. Naar mijn idee moet dit geen doel op zichzelf zijn, anders is de kans op projecties groot.

Gregorius ziet in het gezin van man, vrouw en kind de Triniteit vertegenwoordigd, al is het op een andere manier dan bij Smail, want Gregorius ziet de man (Adam) als Vader, de vrouw (Eva) als Geest, en het kind (Seth) als Zoon. Hij deelt hen zo in omdat hij meent dat, zoals de Vader geen oorsprong kent, Adam geen oorsprong kent. Seth komt uit Adam en Eva, zoals de Zoon uit de Vader en Geest. Eva is uit Adam zoals de Geest uit de Vader. Dit verraadt een visie op de Triniteit waarin de Geest een prominente rol speelt. Gregorius gebruikt dit echter op een andere manier dan Smail doet, namelijk om de Drie-eenheid uit te leggen zonder dat hij hier antropologische consequenties aan verbindt. Een getalsmatige vergelijking met antropologische consequenties, zoals Smail deze maakt, roept diverse vragen op. Wat als er meerdere kinderen zijn of als mensen niet getrouwd zijn? Zijn zij dan niet het beeld van de Triniteit? Vanwege deze vragen gaat Augustinus deze vergelijkingen liever uit de weg.

De mening van hen die denken de Triniteit van het beeld van God te kunnen vinden in drie personen en dat dit behoort tot de menselijke natuur, lijkt mij niet waarschijnlijk. De Triniteit zou tot stand komen in het huwelijk van man en vrouw, en in hun kind voltooid worden. De man zou dan de persoon van de Vader suggereren; het kind dat uit hem voortkomt om geboren te worden, zou de persoon van de Zoon suggereren; en, zo zeggen zij, de vrouw, die zo uit de man voortkomt dat zij geen zoon of dochter is, zou de derde persoon, de Geest, suggereren (Gen 2,22), ook al wordt het kind geboren doordat de vrouw ontvangt. Deze mening is een dwaling waarin het enig waarschijnlijke de bewering is dat op grond van de oorsprong van de vrouw, zoals voldoende aangetoond wordt door de geloofwaardigheid van de heilige Schrift, niet alles wat uit een persoon zo bestaat dat het een andere persoon vormt, zoon genoemd kan worden. Uit de persoon van de man ontstond de persoon van de vrouw, en toch wordt ze niet zijn dochter genoemd (De Trinitate XII 5,5).²⁹¹

²⁹¹ *‘Proinde non mihi uidentur probabilem afferre sententiam qui sic arbitrantur trinitatem imaginis dei in tribus personis quod attinet ad humanam naturam posse reperiri ut in coniugio masculi et feminae atque in eorum prole compleatur, quod quasi uir ipse patris personam intimet, filii uero quod de illo ita processit ut nasceretur, atque ita tertiam personam uelut spiritus dicunt esse mulierem quae ita de uiro processit ut non ipsa esset filius aut filia, quamuis ea concipiente proles nasceretur; dixit enim dominus de spiritu sancto quod a patre procedat et tamen filius non est. In huius igitur opinionis errore hoc solum probabiliter affertur quod in origine factae feminae secundum sanctae scripturae fidem satis ostenditur non omne quod de aliqua persona ita existit ut personam alteram faciat filium posse dici quandoquidem de uiri persona existit persona mulieris nec tamen eius filia dicta est’.*

Augustinus wijst de getalsmatige vergelijking af omdat het voor hem niet logisch is als het gaat om de oorsprong. Het gevaar van projectie en stereotypering is groot omdat zij samenhangt met een beschouwing op mannelijkheid en vrouwelijkheid. Volgens Groothuis gaat de vergelijking met de Triniteit in elk geval mank.

The human nature is not analogous to divine nature. God (three Persons sharing one divine nature) is a unitary being, while humanity (billions of persons sharing human nature) is a category consisting of a multiplicity of beings. There is a oneness in nature/essence/substance between the Father and the Son that is absent from any male-female relationship (Groothuis 2005:329).

Uit de uitspraak van Groothuis blijkt dat ze de analogie te letterlijk opneemt. Een analogie of beeld betekent niet dat deze hetzelfde is als de vergelijking (hoofdstuk 3.1). Al is er sprake van een andere manier van eenheid, dan kan deze nog wel een beeld zijn. Jezus' verwijzing in Matteüs 19:4²⁹² naar de eenheid van man en vrouw bevestigt hoe wezenlijk de eenheid is, en Johannes 17:11 getuigt van de algemene eenheid tussen mensen als Jezus zegt: *...zodat zij één zijn zoals wij één zijn* en ook vers 21-23: *'Laat hen allen één zijn, Vader. Zoals u in mij bent en ik in u, laat hen zo ook in ons zijn, opdat de wereld gelooft dat u mij hebt gezonden. Ik heb hen laten delen in de grootheid die u mij gegeven hebt, opdat zij één zijn zoals wij: ik in hen en u in mij. Dan zullen zij volkomen één zijn en zal de wereld begrijpen dat u mij hebt gezonden, en dat u hen liefhad zoals u mij liefhad'*. Uit het laatste vers blijkt dat voor de horizontale eenheid de verticale belangrijk is. De eenheid tussen mensen staat nooit op zichzelf en is ook niet exclusief voor het huwelijk, maar de volheid van het beeld komt wel tot uitdrukking in de eenheid van man en vrouw (Bavinck 1976: 538). Barth verwoordt dit als volgt:

Dürfte man den zweiten Bericht nach dem ersten ergänzen, so wäre zur Begründung dieses (nicht gut) zu sagen: darum (nicht gut), weil der einsame Mensch nicht der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Mensch wäre, weil Gott selbst nicht einsam ist (1957:331).

²⁹² Matteüs 19:4-7: *Hij zei: 'Hebt u niet gelezen dat de schepper de mens bij het begin mannelijk en vrouwelijk heeft gemaakt?' En hij vervolgde: 'Daarom zal een man zijn vader en moeder verlaten en zich hechten aan zijn vrouw, en die twee zullen één worden; ze zijn dan niet langer twee, maar één. Wat God heeft verbonden mag een mens niet scheiden.*

In een huwelijk waarin de eenheid gesymboliseerd wordt door onder andere de seksualiteit is zij op menselijk vlak een analogie van de eenheid.²⁹³ Ook het gebruik van het Hebreeuwse woord *echad* (אֶחָד) in Genesis 2:24 en Deuteronomium 6:4 voor de eenheid van mannelijk en vrouwelijk en de eenheid van God duidt op een semantische overeenkomst. Als Groothuis gelijk heeft zouden mensen ook geen beeld van God kunnen zijn, want seksualiteit is deel van het mens-zijn zoals Grenz verwoordt:

Because we are created in the image of God and our creation includes being formed as sexual beings, the sexual dimension of our existence must in some way reflect the divine reality. Our sexuality offers insight into the nature of the Creator (Grenz 1990a:44).

Daarin ligt ook meteen het verschil, en daardoor moet de angst voor gelijkstelling als irreëel gezien worden. Barth stelt dit als volgt:

Analogie heißt ja auch als Analogie der Beziehung nicht Gleichheit, sondern Entsprechung des Ungleichen. Eben solche Entsprechung des Ungleichen findet hier aber darin statt, daß das Wesen des Menschen in der Gestalt der Koexistenz der verschiedenen Individuen des Mannes und der Frau eine geschöpfliche und darum andersartige Wiederholung dessen darstellt, daß der eine Gott in sich selber nicht nur Ich, sondern Ich und Du ist: Ich nur im Verhältnis zu sich selbst, der auch Du ist, Du nur im Verhältnis zu sich selbst, der auch Ich ist (1957:220).

In hoofdstuk twee heb ik geconcludeerd dat de Eenheid en Drie-heid van de Triniteit niet te onderscheiden zijn op basis van gender of als getallenkwesie gezien moet worden, want de Drie-ene is voorbij gender. Dit wil echter niet zeggen dat mannelijk en vrouwelijk geen enkele betekenis heeft voor het beeld van de Triniteit. In het dogma van de Triniteit gaat het immers ook niet om een getalsmatigheid die wiskundig dient te kloppen. Alsvorens ik dieper inga op de betekenis van mannelijkheid en vrouwelijkheid voor het mens-zijn en de overeenkomsten en verschillen met de Godheid is het van belang om eerst vast te stellen wat

²⁹³ In de seksualiteit komt de eenheid het meest plastisch naar voren. Dit geeft aan hoe belangrijk het lichamelijke eigenlijk is. Zij is symbolisch voor geestelijke eenheid. Mensen hebben lichamen en daarmee kunnen zij dingen symboliseren. Deze eenheid tussen mannelijk en vrouwelijk is niet voor niets heilig.

relationaliteit voor de *imago Trinitatis* betekent als het niet kan gaan om een getalsmatige kwestie.

4.4.2 Veelheid aan relaties

Als gezocht wordt naar een getalsmatige vertegenwoordiging dan doet dit tekort aan het relationele omdat zij op die manier gezien wordt als een rationele oefening (hoofdstuk 3.2). Het relationele verstaan van de *imago Trinitatis* wijst op het belang van relaties op verschillende vlakken. Daarom is het nodig om haar zowel economisch als immanent te zien. Dit is terug te vinden bij de meeste theologen als zij aangeven dat drie relaties centraal staan (Gunton 1991:113, 1998:198, 2003:14, Grenz 2004, Moltmann 1985, Berkhof 1969):²⁹⁴

1. Relatie met de Triniteit
2. Relatie met de medemens

²⁹⁴ Volgens Taylor (2007) zijn er drie wegen waarin theologen proberen om theologische antropologie trinitarisch te structureren. De eerste is rationaliteit, de tweede is sociaal en de laatste algemeen. Bij de eerste twee wordt het beeld gezien als *similitudo trinitatis* terwijl bij de laatste het beeld wordt gezien als *creatura operis trinitatis* (Taylor 2007:97). De eerste twee zoeken naar een gelijkenis van de Triniteit en de laatste ziet het beeld als geschapen door de trinitarische God voor eschatologische participatie in het trinitarische leven. Volgens Taylor volgt Pannenberg de derde optie van de algemene weg. Voor Pannenberg is de Triniteit geen model maar een essentieel raamwerk waarin de mens te begrijpen is (Taylor 2007:92). Het verschil dat Taylor hier opmerkt tussen de tweede en derde trinitarische interpretatie is belangrijk, alleen hij maakt niet duidelijk hoe het verschil tussen *similitudo* en *creatura operis* te zien is in de drie mogelijkheden. Ten tweede ligt het onderscheid tussen twee en drie wat relationaliteit betreft genuanceerder. Zo kent Pannenberg relationele aspecten die zowel bij twee en drie een belangrijke rol spelen. Taylor (2007:96) erkent dit maar ziet blijkbaar niet dat het bij drie ook gaat om de relatie met de Triniteit. Hier komt het onderscheid en de overeenkomst zoals in hoofdstuk twee genoemd tussen sociaal en relationeel weer naar voren. Taylor geeft twee redenen waarom Pannenberg geen sociale visie heeft. Allereerst is volgens hem de menselijke persoon niet zo exclusief gevormd door de relatie van een of twee andere personen zoals dit het geval is bij de Triniteit. De *ich* en *du* in de mens zijn verschillend terwijl dit niet het geval is bij de Triniteit (Taylor 2007:95). Ten tweede vindt hij dat het scheppingsverhaal niet overeenkomt met de man/vrouw-verhouding vanuit de Triniteit. Pannenberg meent namelijk dat, als de seksuele relatie moet corresponderen met de relatie van Vader en Zoon, vrouwen moeten worden gesubordineerd aan mannen. Terwijl volgens hem uit het Genesis verhaal blijkt dat mannen en vrouwen gelijk zijn. Er kan dus geen sprake zijn van een consequente vergelijking. Uit deze twee argumenten komt naar voren dat sociaal zou gaan om een exacte, passende kopie van de Triniteit in de antropologie. Bij het relationele zou het eerder gaan om de relatie met de Triniteit. De argumenten die Taylor noemt tegen een sociaal verstaan bij Pannenberg zijn wat kort door de bocht maar wijzen op een subtiel, doch uiteindelijk alles bepalend verschil tussen een relationeel en sociaal verstaan. Namelijk die van de onmisbaarheid van een relatie met de Triniteit (relationeel) of een letterlijk lijken op (sociaal). Omdat sociaal en relationeel vaak als hetzelfde worden gezien is het moeilijk om niet het hele relationele af te keuren als je niet achter een sociaal verstaan kunt staan. Velen denken dat een relationeel en trinitarisch godsverstaan automatisch een sociaal verstaan tot gevolg heeft, maar Taylor wijst erop dat dit niet het geval is. Bij de drie relaties met Triniteit, medemens en natuur is dus een samengaan van twee en drie te zien.

3. Relatie met de natuur

Dat betekent dat niet alleen de relatie met God, maar ook die met de medemens en de opdracht om te zorgen voor de aarde, behoren tot het beeld van God.²⁹⁵ Het gaat om een veelheid van relaties (Van Pelt 1999:155). Gunton verwoordt dit als volgt:

Theology, on this account, is a trinitarian process, from the being of God through whom we are, to the articulation of the manifold relationships in which we have our created and redeemed being. The theological task is therefore the conceptual exploration of relationality of the God so experienced and made known (Gunton 2006:7).

Allereerst verwijst de *imago Trinitatis* dus naar de relatie met God. Want God heeft ons eerst liefgehad (1 Johannes 4:10). Mens-zijn betekent daarom mens-zijn in relatie met God (Douma 1993:9). Tegelijkertijd gaat het ook om de horizontale relaties. De mens is afhankelijk van God, maar ook van andere mensen. Er is sprake van een wisselwerking want de afhankelijkheid van mensen verwijst ook weer naar de afhankelijkheid van God. Het bestaan van mannelijk en vrouwelijk laat dit het meest duidelijk zien. Zij verwijst niet specifiek naar één Persoon van de Triniteit, naar geslacht of sekse van de Triniteit, maar op wat daarachter ligt: relatie. Zoals de relatie tot God wezenlijk is voor het mens-zijn, zo is ook de relatie van man tot vrouw, en van vrouw tot man wezenlijk voor het mens-zijn (Douma 1993:9). Finley gebruikt het woord intimiteit²⁹⁶ om die relatie te beschrijven:

The idea of the social relationship between man and woman does reflect the relationship between the persons in the Godhead (Father, Son and Holy Spirit), but the ordering of the text helps us to understand that the reflection is not through sexuality per se but through intimacy (Finley 2001:51).

Seksualiteit is een uiting van en middel tot intimiteit. Zij is niet het doel. Mannelijk en vrouwelijk reflecteert het belang van relaties zoals het dogma van de Triniteit dat ook doet. Zoals de namen Vader, Zoon en Heilige Geest niet zeggen dat God mannelijk

²⁹⁵ Van Genderen en Velema (1992:344-345) gaan ook kort in op de relatie met de 'zelf'.

²⁹⁶ Dat seksualiteit wijst naar relaties is een spannende uitspraak in de westerse context van de 21^{ste} eeuw, waarin seksualiteit vaak losstaat van een vaste relatie. Het wordt gezien als een lichamelijke behoefte waarbij liefde geen rol hoeft te spelen. Daarom is het belangrijk om aandacht te geven aan het relationele kader van seksualiteit. Zij wijst erop dat seksualiteit niet op zichzelf kan staan.

is, maar wijzen op de relaties, zo wil het mannelijk en vrouwelijk van de mens niet enkel iets over seksualiteit zeggen maar laat zij zien dat relaties wezenlijk zijn. Seksualiteit wijst erop dat de mens niet geschapen is om alleen te zijn en dat relaties essentieel zijn. LaCugna verwoordt het als volgt:

Distinct from both sex (gender) and sexual activity, sexuality is a continual reminder that we are persons designed for union with other persons (LaCugna 1991:406).

Mannelijk en vrouwelijk gaat over relaties. Over de relatie met de Drie-ene maar ook onderling. Daarom is de schepping van mannelijk en vrouwelijk een belangrijke uiting van de *imago Trinitatis*. Daarmee wordt echter geen gedetailleerde beschrijving gegeven over de verhouding tussen mannen en vrouwen. Het is noodzakelijk om onderscheid te maken tussen relationaliteit en geslachtelijkheid. God is geen model voor mannelijkheid en vrouwelijkheid, maar de relaties *tussen* de trinitarische personen kunnen wel dienen als een model voor wat mannelijkheid en vrouwelijkheid inhoudt (Volf 2003:169).²⁹⁷ Inhoudelijk valt er niets te projecteren als het gaat om mannelijkheid of vrouwelijkheid, maar de relaties tussen de drie personen en de constructie van hun identiteit, zijn wel relevant voor de relatie tussen mensen (Volf 2003:163). Volf werkt niet concreet uit wat het voor mannelijkheid en vrouwelijkheid betekent, maar dit vraagt wel om nadere uitleg. De eerste vraag is of dit betekent dat zij samen of ook apart beeld van de Triniteit zijn. Eerst kijk ik naar de mens in het algemeen, daarna ga ik in op de mens als mannelijk en vrouwelijk.

4.4.3 Individu of gemeenschap?

Er is geen overeenstemming onder theologen over de vraag of de mens als beeld van de Triniteit dit als individu of samen is. Ortlund (2006:99) meent dat een individu ook beeld van God is omdat Seth het beeld van Adam genoemd wordt (Genesis 5:3). Daarmee stelt hij Genesis 5:3 gelijk aan Genesis 1:26. Dit kan niet zondermeer gedaan worden. Het gaat in Genesis 5:3 niet om het beeld van God maar om het evenbeeld van Adam. Ook is Seth niet enkel een gelijkenis van zijn vader Adam, maar ook van zijn moeder Eva. Er is geen kind dat beeld is van een individu, vader of moeder, maar van een relatie, vader en moeder. Uiteraard is het wel zo dat één persoon een relatie met God kan hebben, maar dit staat nooit op zichzelf omdat zij

²⁹⁷ De zogenaamde modellen in de Bijbel over mannelijkheid en vrouwelijkheid zijn volgens Volf (2003:170) geen goddelijke modellen maar culturele constructies.

direct verbonden is met andere relaties (Matteüs 5:14,15. 22:39, Marcus 12:31, 1 Johannes 3:17, 1 Johannes 4:11). Het relationele lijkt vooral op de gemeenschap de nadruk te leggen. Een mens kan immers niet bestaan zonder relaties. Juist het *imago Trinitatis* verstaan ten opzichte van het *imago Dei* verstaan laat niet toe om enkel het individu te zien als beeld van God. Daarom vindt Moltmann dat een individu niet als beeld van God kan worden gezien. Het beeld van God kan alleen tot zijn recht komen in een gemeenschap van meerdere mensen:

Die Menschen sind imago Trinitatis und entsprechen erst in ihrer Vereinigung dem drie-einigen Gott (Moltmann 1985:223).

Gottebenbildlichkeit kann nicht einsam, sondern nur in menschlicher Gemeinschaft gelebt werden. Der Mensch ist darum von Anfang an ein soziales Wesen. Er ist ein geselliges Wesen und entwickelt seine Persönlichkeit erst in der Gemeinschaft mit anderen. Er kann sich folglich nur zu sich selbst verhalten, wenn und insofern sich andere zu ihm verhalten. Das vereinzelte Individuum und das einsame Subjekt sind defiziente Weisen des Menschseins, weil sie die Gottebenbildlichkeit verfehlen. Es gibt auch keine Priorität der Person vor der Gemeinschaft. Person und Gemeinschaft sind vielmehr zwei Seiten ein und desselben Lebensprozesses (Moltmann 1985:228/9).

Het individuele aspect is voor Moltmann deel van het gemeenschappelijke en zij kunnen niet uit elkaar worden getrokken.²⁹⁸ Hierin maakt hij onderscheid tussen de christologie en de Triniteit. Moltmann vindt dat een mens eerst van Christus het beeld is (*imago Christi*) als individu en dan intra-trinitair (*imago Trinitatis*) als mensen onderling. Ook Leonardo Boff verbindt het beeld aan de verschillende personen van de Triniteit.²⁹⁹

In the light of the Trinity, being a person in the image and likeness of the divine Persons means acting as a permanently active web of relationships:

²⁹⁸ Volgens McDougall (2005:113) ontwikkelt Moltmann een dogma van de schepping van beneden. Hij begint volgens haar namelijk met het accentueren van de relaties en afhankelijkheid van de mens en de rest van de schepping. Moltmann legt hier inderdaad veel nadruk op, maar zijn vertrekpunt ligt wel in de theologie (Moltmann 1985:226).

²⁹⁹ Boff heeft volgens Grenz (2004:125) voorkeur voor de westerse trinitarische traditie. Boff meent dat de Zoon niet enkel van de Vader komt maar ook van de Geest. Hij geeft ontologische prioriteit aan de immanente Triniteit. De derde persoon is volgens Boff geïncarneerd in Maria. Zie voor meer over Boff, Grenz (2004:118-131).

relating backwards and upwards to one's origin in the unfathomable mystery of the Father, relating outwards to one's fellow human beings by revealing oneself to them and welcoming the revelation of them in the mystery of the Son, relating inwards to the depths of one's own personality in the mystery of the Spirit (Boff 1986:149).

De gedachten van Moltmann en Boff staan in contrast met Augustinus die vond dat een individu het beeld is van de hele Triniteit, en niet van een enkele Persoon (hoofdstuk 4.2). Beide zijn belangrijk en kunnen niet zomaar uit elkaar worden getrokken. Het gaat niet om een exacte kopie waar sprake is van de eenheid van God, en daarom de individualiteit van de mens, of de drie-heid van God en daarom de gemeenschap. Het gevaar bij Moltmann is dat er teveel een cijfermatige gelijkenis is, naar individu (Christus) en naar gemeenschap (Triniteit). Op die manier kan de Triniteit niet uit elkaar worden getrokken (Johannes 5:19-47, 8:28,29, 14). Een relatie met Christus is alleen mogelijk door de Geest (Johannes 3:5, Romeinen 8, 2 Korintiërs 1:22, 5:5, Galaten 5). En een relatie met Christus betekent een relatie met de Vader (1 Johannes 1:23). Zizioulas (2006:106) sluit aan bij Augustinus en gaat een stap verder dan Moltmann door te stellen dat de gemeenschap ook kan worden gezien in een individu, want Jezus' menselijkheid incorporeert de Triniteit. Hij noemt dit de katholiciteit van het wezen. Elk persoon moet als relationeel worden gezien, niet als individu die pas relationeel wordt als hij of zij in relatie staat met anderen.³⁰⁰ Een mens is relationeel in zichzelf. Individu en gemeenschap worden vaak tegenover elkaar gesteld. Dit gebeurt als een individu gezien wordt als enkel substantie en niet als relationeel.³⁰¹ Daarmee valt de vraag niet weg of een individu ook beeld van God is, maar zij is meer complex dan gedacht omdat eerst de vraag gesteld moet worden wat de definitie is van een individu. Daarom is het van belang om naar het begrip 'persoon' te kijken.

Persoon

Als God wordt gezien als Persoon suggereert het dat de volgende stap, en grote taak van trinitarische theologie, waarschijnlijk ligt op het gebied van theologische antropologie (Grenz 2001:9, Moltmann 1983:97). Het relationeel verstaan van

³⁰⁰ Keller (1986:228) geeft ook aandacht aan relationaliteit die de enkele persoon kent: '*I am not simply one, but many ones, a new one each moment, and each one integrates the many ones of the open world surrounding me*'.

³⁰¹ Zo legt Pannenberg meer nadruk op de individuele persoon als *imago* dan Barth doet (LeRon Shults 2003:133)

Persoon heeft grote impact op de antropologie. De twee verschillende definities van Persoon, zoals besproken in hoofdstuk twee, gelden ook voor de antropologie. Als Persoon wordt gezien als een individueel rationeel of als relationeel trinitarisch wezen heeft dat consequenties voor de antropologie. Voor de godsleer helpt de term 'Persoon' om de Een en Drie bij elkaar te houden, maar welke betekenis heeft zij voor de theologische antropologie? Volgens Coppedge het volgende:

Because the Creator is Triune, - three persons in one Godhead – and makes persons in his own image, he makes people personal just as he is personal (Coppedge 2007:277).

Volgens Gunton is het persoon-zijn juist datgene wat mensen tot het beeld van God maakt.

To be made as a person is to be made in the image of God: that is the heart of the matter (Gunton 2006:116).

Daarmee lijkt het persoon-zijn bij hem vooraf te gaan aan het beeld van God. Toch staat er in Genesis niet dat de mens als persoon werd geschapen maar allereerst als beeld van God. Het moderne concept van persoon lijkt op deze manier het beeld zijn te vervangen. Persoon-zijn wordt door Gunton relationeel ingekleurd, maar voor theologie en antropologie zijn zij niet helemaal hetzelfde omdat er ook een anders-zijn in het persoon-zijn opgesloten ligt. Een persoon is een relationeel wezen, maar gaat volgens Gunton niet op in de relatie.³⁰²

The person is neither an individual, defined in terms of separateness from others, nor one who is swallowed up into the collective. Just as Father, Son and Spirit are what they are by virtue of their otherness-in-relation, so that each particular is unique and absolutely necessary to the being of the whole, so is it, in its own way, for our being in society (Gunton 2006:13).

Dit geldt dus voor zowel de goddelijke Persoon als de menselijke persoon.³⁰³ Gunton bouwt voort op Zizioulas die meent dat het woord 'persoon' gebruikt kan worden voor

³⁰² Volf wijst erop dat bij hem relationaliteit betrekking heeft op de zelf: '*Here 'social' primarily refers to the way in which the self, by its very nature, is inserted into small and large networks of relations, both as their unique sediment and as their creative shaper*' (Volf 1998b:406).

³⁰³ Ook LaCugna ziet deze verbinding: '*The mysteries of human personhood and communion have their origin and destiny in God's personal existence. The histories of divine and human*

het goddelijke en menselijke, zonder dat deze twee in elkaar opgaan, maar tegelijkertijd wel een relatie kennen. Dit kan hij doen omdat het 'anders-zijn' deel is van persoon-zijn. Daarmee is volgens hem het onderscheid gewaarborgd tussen God en mens. God schiep *ex nihilo* (Zizioulas 2006:16) en dat betekent dat er geen ontologische verbintenis is. Om die reden kan Persoon-zijn voor theologie en antropologie gebruikt worden. Waar het anders-zijn en de relatie dan precies in liggen en of daarin verschillen zijn tussen Triniteit en mens is niet geheel duidelijk. Dit maakt het moeilijk om onderscheid te maken tussen God en mens. Zijn het anders-zijn en het relationele in de Triniteit hetzelfde voor de mens? Op deze vragen gaan Gunton en Zizioulas niet in. De overeenkomst is dat relationaliteit en anders-zijn ontologisch zijn voor God en mens. Zoals God niet enkel substantie is, zo is de mens dit ook niet. Bij persoon zijn gaat het niet om wat je doet maar om wie je bent. Ontologie is daarom onmisbaar (Zizioulas 2006:99). De overeenkomsten zijn duidelijk maar het is nodig dieper in te gaan op de verschillen.

Als het gaat om de verschillen tussen trinitarisch Persoon-zijn en antropologisch persoon-zijn is het interessant om Barth te bespreken. Hij had, zoals eerder gezien, moeite met het persoonsbegrip want hij wilde onderscheid aanbrengen tussen God en mens. Voor Barth geeft het Persoon zijn van God juist aan dat God anders is, vrij is en transcendent (Jansen 1995:79). Dit betekent echter niet dat Barth een substantieel verstaan hanteerde. Centraal in zijn 'relationele' concept staat volgens Jansen (1995:77) de verschuiving van substantie naar een 'event-concept'. Met andere woorden: openbaring.³⁰⁴ De relatie tussen God en wereld is persoonlijk, maar dat is ook alles wat te weten valt over God in zijn openbaring. Dit is gebaseerd op de economische Triniteit.

Wir reden von einem Handeln, von einer Tat, wenn wir von dem Sein Gottes als von einem Geschehen reden. Es besteht ja die Spitze alles Geschehens in der Offenbarung nach der heiligen Schrift darin, daß Gott als Ich redet und von einem angeredeten Du gehört wird (1958:300).

Het relationele is het gevolg van de openbaring. God is persoonlijk maar dit is meer een rationele keuze als een relationele. Omdat Barth het verschil tussen God als

personhood intersect in the economy that proceeds a Patre ad Patrem, through Christ in the unity of the Holy Spirit' (LaCugna 1991:246).

³⁰⁴ Buxton (2005:98) deelt die mening: 'We might say that for Barth, revelation rather than relationality is the essential controlling paradigm for trinitarian discourse'.

Persoon en mens wil waarborgen is God alleen Persoon (1958:320) in de rationele zin van het woord. Dit koppelt Barth aan de eenheid van God. Persoon heeft voor hem eerst betrekking op de Een en dan op de Drie.³⁰⁵ De Drie wijst op het relationele die zich openbaart. De mens is daarom wel relationeel als persoon. In dit relationele ligt ook het beeld van God. De interpretatie van Barth roept de vraag op of het mogelijk is een verschil tussen rationeel en relationeel, tussen God en mens te hebben om het onderscheid te waarborgen. Barth maakt teveel onderscheid tussen immanent en economisch, en zet relationeel en rationeel tegenover elkaar. Het immanente kan niet worden buitengesloten van relationaliteit in de intertrinitarische relaties. Barths onderscheid helpt daarom niet.

Als voor beide geldt dat relationaliteit wezenlijk is, waarin zou het verschil dan kunnen liggen? Zou het kunnen dat God relatie is en mensen relaties hebben? Dit zou ook betekenen dat het relationele niet ontologisch is voor de antropologie. Er zijn twee punten waarin het verschil moet worden gezocht. (1) In het lichamelijke van de mens, (2) het in acht nemen van de zondeval.

(1) Lichamelijkheid

Het lichamelijke is wezenlijk voor de menselijke persoon. De Drie-ene kent geen lichaam want God is Geest (Johannes 4:24). Dit maakt het lichamelijke niet minder essentieel voor het beeld van God, anders zou zij niet de tempel van de Geest worden genoemd (1 Korintiërs 6:9) en zouden mensen ook niet een nieuw lichaam krijgen bij de opstanding (Filippenzen 3:21). Het lichamelijke aspect wordt bij de relationele interpretatie meer gewaardeerd dan bij de rationele interpretatie. Je zou kunnen zeggen dat het lichamelijke op antropologische wijze iets laat zien van het beeld van God en dat daarin ook het verschil ligt. Met name met betrekking tot mannelijkheid en vrouwelijkheid is dit een interessant punt omdat de eenheid van man en vrouw vooral te zien is in hun lichamelijke eenheid van seksualiteit (Genesis 2:24). Maar het lichamelijke wordt ook geassocieerd met het sterfelijke van de mens. In dit laatste ligt volgens Gunton dan ook het verschil tussen God en mens.

And the difference between God and those made in his image? The interesting point now is that the question of our difference from and likeness to God becomes less pressing. It is not found in some structural difference,

³⁰⁵ Barth sprak daarom eerder van drie 'zijswijzen' dan van drie personen omdat dit teveel wees op drie verschillende substanties. Maar de Een was wel Persoon.

but in the most basic one of all: God is the creator, we are of his creation. The triune God has created humankind as finite persons-in-relation who are called to acknowledge his creation by becoming the persons they are and by enabling the rest of the creation to make its due response of praise (Gunton 2006:116/7).

Het geschapen zijn geeft afhankelijkheid aan en wijst ook de plek en kwetsbaarheid van de mens aan. Toch brengt het persoon-zijn, zoals dit voor de godsleer en antropologie wordt gebruikt, dit verschil niet gelijk naar voren en kan dit zelfs verwarrend werken. De verschillen omtrent het woord persoon zijn te weinig door Gunton uitgewerkt. Ook heeft hij weinig oog voor de zondeval terwijl die ook in acht moet worden genomen.

(2) Zondeval

De zondeval heeft altijd een overheersende rol gespeeld in de discussies over het beeld van God, met name bij de rationele interpretatie, maar ook na de Reformatie wat de christologie betreft (hoofdstuk 3). Het christologische benadrukt dat alles getroffen is door de zonde en dat verlossing uitsluitend mogelijk is door Christus. Het trinitarisch perspectief betreft ook de Geest hierbij en laat zien dat de *relatie* met God, met medemensen en schepping is verbroken, door Christus hersteld en door de Geest vervolmaakt dient te worden. Als het beeld van God relationeel wordt geïnterpreteerd blijkt dat de zondeval niet minder belangrijk is, al is hier in het relationele weinig aandacht voor (Russell 2003:169).³⁰⁶ De breuk is wezenlijk omdat het de relaties kapot maakt. Zizioulas heeft deze relationeel ontologische consequentie van de zondeval uitgewerkt. Volgens hem is de essentie van zonde de

³⁰⁶ McDougall (2005:163) vindt dat bij Moltmann een duidelijke theologie van zonde ontbreekt. Het zou goed zijn als dit meer uitgewerkt wordt. Een reden waarom Moltmann weinig aandacht heeft voor de zondeval kan zijn omdat zijn theologie gestructureerd wordt vanuit de eschatologie. Het eschatologische betekent volgens Moltmann (1985:225) dat het beeld van God zijn niet zozeer een scheppingsgave is maar door de Triniteit is gegeven en in ontwikkeling is. Moltmann ziet de *imago* als eschatologisch doel in plaats van verloren oorsprong. Het is van groot belang om niet bij de schepping van de mens te blijven steken, noch bij de zondeval of de heilstijd maar om naar de beloofde toekomst te kijken. Toch kan de toekomst niet op zichzelf staan. Anders neigt het naar proces-denken waarin de mens niet 'goed' en 'onaf' zou zijn geschapen, terwijl Genesis 1 aangeeft dat de schepping zeer goed was. Door de zondeval is het beeld wel onvolmaakt geworden maar reeds door Christus' komst en door de Geest worden mensen naar de luister van het beeld veranderd (2 Korintiërs 3:18). Toch wacht er nog vereniging met God, ware gerechtigheid en een nieuw lichaam (Filippenzen 3:21, 1 Korintiërs 13:12, 2 Timoteüs 4:8). Het is dus belangrijk om het eschatologisch perspectief in te brengen zonder deze het volledige monopolie te geven.

angst voor de ander (Zizioulas 2006:1).³⁰⁷ Het is het resultaat van de verwerping van de Ander *par excellence*, de Schepper. Angst is het tegenovergestelde van liefde (1 Johannes 4:18) want volmaakte liefde drijft angst uit. Wanneer de omarming van de 'zelf' is gerealiseerd door de verwerping, en niet de aanvaarding van de Ander, wordt diegene een bedreiging. De mens wilde de Ander zijn. De gevolgen hiervan voor de relaties onderling worden omschreven in Genesis 3, waar de man de vrouw de schuld geeft, de vrouw Satan, en beide, mannelijk en vrouwelijk daarmee indirect, God. Voortaan zouden de relaties met elkaar en de aarde moeizaam zijn. Volf spreekt van ongezonde 'embrace' of ongezonde 'exclusion'.³⁰⁸ De eenheid maar ook de particulariteit lijden beide schade door de zondeval. Daarom is het moeilijk om de man/vrouw verhouding goed te begrijpen.³⁰⁹ Tegelijkertijd ligt in het mannelijke en vrouwelijke het verschil met de Triniteit.

4.4.4 Mannelijkheid en vrouwelijkheid

De Triniteit is niet mannelijk, vrouwelijk of beide. Mensen zijn wel mannelijk of vrouwelijk. Dat wijst op een ander soort wezen. Jewett verwerpt de analogie met de Triniteit niet, zoals Groothuis wel deed, maar wijst naast de overeenkomsten ook op een verschil.

In using the term 'Person' to describe the members of the Godhead, the doctrine of the Trinity affirms that God in himself is a fellowship like that of three human persons; but such a fellowship of persons at the human level is only a reflection of the divine fellowship. Human are so distinct from each other that even in the most intimate fellowship they are not one as God is one. They always remain 'they', even when united as one flesh in marriage (Jewett 1975:45).

³⁰⁷ Hij ziet dit in alles, want het is angst voor alles wat anders is. Mensen willen zich alleen inlaten met mensen die op hen lijken. Verschil is een bedreiging. Zoals bijvoorbeeld ras of gender. Zizioulas zegt dat het hele leven wordt ingericht naar verschil, zoals kerken, clubs etc. Als het alleen een moreel probleem was, zou ethiek het kunnen oplossen, maar het is een wezenlijk probleem. Daarom bestaat de dood ook, want anders-zijn en gemeenschap gaan niet samen in de schepping (Zizioulas 2006:2/3).

³⁰⁸ Het boek waar Volf uitgebreid ingaat op anders-zijn heet: *Exclusion and Embrace: A theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation* 1996. Volf doet dit aan de hand van de nieuwtestamentische metafoor van redding als verzoening. Omarming (*embrace*) is het theologische antwoord op uitsluiting (*exclusion*).

³⁰⁹ Dit geldt niet alleen voor de man/vrouw verhouding maar ook naar culturen en rassen toe.

Het feit dat de Triniteit noch mannelijk of vrouwelijk is betekent niet dat seksualiteit minder belangrijk is voor het mens-zijn of beeld-zijn. Als God seksualiteit transcendeert verliest de menselijke seksualiteit niet haar betekenis maar tegelijkertijd ligt hierin het verschil tussen God en mens.

Een persoon is mannelijk of vrouwelijk. Om te bepalen of een individu ook *imago Trinitatis* is moet gekeken worden naar wat mannelijkheid en vrouwelijkheid inhoudt. Volgens Volf (2003:161), Moltmann (1985:223), Grenz en Muir Kjesbo (1995) zijn mannen en vrouwen alleen *imago Trinitatis* als zij samen zijn.³¹⁰ Grenz en Muir Kjesbo (1995) verwoorden dit als volgt:

Because we are the image of God only as we share together in community, we must welcome the participation and contributions of all individuals, both male and female (Grenz en Muir Kjesbo 1995:172).

Samen beeld van de Triniteit zijn betekent volgens Grenz wel dat elk individu een eigen inbreng moet hebben, in dit geval, mannelijke en vrouwelijke individuen. Hoe belangrijk dit is laten Genesis 1 en 2 zien. In Genesis 1:27 staat dat de mens (27a) bestaat uit mannelijk en vrouwelijk en dit 'zeer goed' was (Genesis 1:31). In Genesis 2:18 is er sprake van een enkele mens en dit was 'niet goed'. Het relationele wordt pas zichtbaar als er sprake is van mannelijk en vrouwelijk. Smail (2005:246) stelt zelfs dat God relationaliteit door de vrouw heeft gegeven en dat dan pas het beeld van God zichtbaar wordt.

Only when human individuality is turned into human relationality do human beings begin to become like God, and that relationality is the gift of God, that comes through the woman (Smail 2005:246).

In Genesis 1:26, 27³¹¹ en Genesis 5:2 worden beide, enkelvoud en meervoud gebruikt. Man en vrouw delen hun mensheid (eenheid), maar zijn toch twee. Genesis

³¹⁰ Mark Medley (2002) bevestigt in zijn boek, *Imago Trinitatis*, hoe belangrijk de Triniteit en relationaliteit is voor mannelijk en vrouwelijk. Hij gaat daarvoor in gesprek met de feministische theologie.

³¹¹ Volgens Moltmann (1985:228) is er een wisselwerking tussen enkelvoud en meervoud: 'Nach Gen. 1,26 ist Adam, Menschsein, ein Singular, der einem göttlichen Plural entspricht. Nach Gen. 1,27 sind Mann und Frau ein Plural, der einem göttlichen Singular entspricht. Dieser grammatische Wechsel von Singular und Plural ist beabsichtigt und wichtig'. In bijna alle Nederlandse vertalingen, behalve de Willibrordvertaling (1995) wordt Adam אָדָם vertaald in het meervoud (mensen).

1:27 zegt dat de ene mens naar Gods evenbeeld is geschapen. Deze ene mens (enkelvoud) bestaat uit meervoud; mannelijk en vrouwelijk. Er staat niet: mannelijk of vrouwelijk maar mannelijk *en* vrouwelijk. Volgens Butin verwijst dit naar het trinitarische mysterie:

A crucial reflection of God's own trinitarian, relational reality can be found in the biblical teaching that the divine image in humankind is to be found in the personal interrelatedness of our twofold creation as male and female. Male and female gender are two distinct yet inseparable hypostases of a single and common human nature. Apart from relationship, we reflect God only inadequately (Butin 2001:93).

Butin stelt dat mannelijk en vrouwelijk twee *hypostasen* zijn van één natuur. Daarin maakt Butin een vergelijking met de Triniteit. De twee geslachten zijn niet volledig te scheiden maar ook niet volledig gelijk te stellen. Mannelijk en vrouwelijk zijn beide nodig om de ene mens te kunnen zijn. Dit verwijst naar de Een van God, maar ook naar de Drie. De Drie verwijst naar de eigenheid maar staat niet op zichzelf. Dat maakt noch de eenheid noch de eigenheid belangrijker. Daarom is het ook moeilijk om de vraag te beantwoorden of mannelijk en vrouwelijk apart beeld van de Triniteit zijn. Samen zijn zij mens en beeld van de Triniteit, maar ook elke man en elke vrouw is mens. Grenz (1990a:13) probeert de twee te integreren door te stellen dat mensen als seksuele creatie een individuele en sociale dimensie dragen. De *imago Trinitatis* is verbonden met de menselijke relationaliteit in het algemeen en de menselijke seksualiteit in het bijzonder (Grenz 2001:269). In het huwelijk van man en vrouw wordt de eenheid het duidelijkst zichtbaar in seksualiteit.³¹² Alleen door mannelijk en vrouwelijk kan een nieuw mens ontstaan, niet door mannelijk of vrouwelijk. Ray Anderson legt in zijn boek *On being human* de verhouding als volgt uit:

The content of the imago is experienced as differentiation within unity. Or, one could say, human being is a polarity of being experienced as complementarity. Because the particularity of human being is always of a creaturely sort, this polarity and complementarity is expressed in terms of sexuality, male and female, male or female. Our basic thesis can then be put this way: the imago Dei is not intrinsic to creaturely humanity, but is continental related to it; human sexuality, on the other hand, is intrinsic to

³¹² Van Ruler (2009:482) vindt het huwelijk geen twee-eenheid maar een eenheid.

the imago Dei expressed as polarity of the human at the creaturely level
(Anderson 1982:105).

Anderson ziet menselijke seksualiteit als essentieel voor de *imago* omdat dit de polariteit op het menselijke vlak weergeeft. Die eenheid en verscheidenheid laten iets zien van de Triniteit. Volgens Sumner (2003:65) betekent dit ook dat mannelijk en vrouwelijk elkaars beeld dragen. Dit bevestigt dat ze elkaar nodig hebben om beeld van God te zijn zoals het verhaal van Genesis 2 duidelijk maakt. De mens wordt pas man als de vrouw geschapen wordt, ze hebben elkaar nodig om zichzelf te kennen.

As a result, both bear God's image, and both bear the image of each other. Women reflects the man because she was taken from his rib, and the man reflects the woman because he is born of her body (Sumner 2003:65).

Houtepen (2006:140) vindt het gevaarlijk als mannelijk en vrouwelijk te veel op elkaar worden betrokken. Hij is bang dat het huwelijk wordt opgehemeld en dat het zoeken van het beeld van God in de complementariteit van mannen en vrouwen van hun half-mensen maakt, die elkaar voor hun mens-zijn per se nodig hebben. Hij ziet liever een man of vrouw alleen als beeld van God en vraagt zich af of de *imago* niet juist zou bestaan in de disjunctie of onherleidbaarheid van het man- of vrouw-zijn. Wie het zoekt in de conjunctie verheerlijkt misschien het huwelijk, maar sluit de ongehuwde buiten. Juist het man of vrouw zijn is volgens Houtepen beeld van het goddelijke, als het niet totalitaire, als het telkens weer particuliere en concrete. Houtepen vraagt zich daarom af of God niet veel eerder aanwezig zou zijn in de relatie tussen mensen, daar waar zij zich, - bij alle verschil - aan elkaar geven, elkaar ontmoeten, elkaar liefhebben.

De geslachtelijke differentiatie van vrouwen en mannen is als zodanig een belangrijk biologisch en antropologisch gegeven. Niet slechts vanwege betrekkingen van seksuele aard of het voortplantingsmechanisme, maar op grond van de verschillen zelf. Mens-zijn en verschillend zijn horen zodanig bij elkaar, dat juist het waarnemen van de verschillen en het cultiveren ervan tot bouwsteen wordt van de humane cultuur: taal en gender, sekse en rolpatronen, aparte vrouwen- en mannenculturen, maar juist ook man-vrouw-erotiek en lyriek: ze zijn vervuld van het differentiatieprincipe, dat spanning betekent en identiteit, relatie en dialoog (Houtepen 2006:315).

Houtepen ziet seksualiteit als uiting van verschillen en wil de nadruk leggen op het individu. Maar het gevaar dat Houtepen ziet is naar mijn mening onterecht en doet geen recht aan de tekst in Genesis 1. Tribble (1988:27) legt uit dat mannelijk en vrouwelijk niet om half-mensen gaat. 'Ha-Adam' is volgens haar niet een oorspronkelijke eenheid die vervolgens door een seksuele verdeling gespleten wordt. In plaats daarvan is de oorspronkelijke eenheid tegelijkertijd ook het oorspronkelijke verschil. Vanaf het begin is het woord 'mens' synoniem met de woorden 'mannelijk en vrouwelijk'. Eenheid omvat seksuele differentiatie en legt geen seksuele identiteit op. Als meest fundamentele manier om de mens in zijn volheid te kennen is 'mannelijk en vrouwelijk' het middel in een metafoor waarvan het 'beeld van God' de bedoeling is (Tribble 1988:29). De differentiatie schreeuwt als het ware om eenheid. Beide kunnen dus niet zondermeer uit elkaar worden getrokken zoals de Een en Drie van de Triniteit ook niet uit elkaar kunnen worden getrokken.

Grenz (1990a:24-29) meent dat het man- en vrouw-zijn ontologisch bepaald is. Hij staft dit vanuit de eschatologie. Man- en vrouw-zijn verdwijnt volgens hem in de toekomst niet.³¹³ Omdat het Christendom volgens Grenz (1990a:23) herhaaldelijk het essentiële belang van het seksuele onderscheid heeft ontkend, moet het voorop staan dat mensen mannelijk of vrouwelijk zijn.³¹⁴ Maar uiteindelijk gaat het volgens

³¹³ Als het gaat om mannelijk en vrouwelijk vanuit de eschatologie dan is daar over het algemeen weinig aandacht voor. De centrale tekst hierover is Marcus 12:15, waarin Jezus tegen de sadduceeërs zegt dat in de opstanding niemand meer zal trouwen, maar mensen zoals engelen in de hemel zullen zijn. Dit betekent echter niet dat het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk daarmee verdwenen is. Het gaat hier over het huwelijk, niet over mannelijk of vrouwelijk. Het huwelijk was in de geschiedenis altijd gekoppeld aan het denken over mannelijk en vrouwelijk. Jezus wijst erop dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen de twee. Het huwelijk moet worden bepaald door een visie op seksualiteit en niet andersom. Als het huwelijk en het sekseonderscheid gelijk zijn dan kan de tekst in Marcus zo gelezen worden dat ook het sekseonderscheid wegvalt. Het grootste bewijs dat dit niet het geval is moet gezocht worden in de opstanding van Christus. In de Schrift wordt hier niet expliciet op ingegaan maar het is wel duidelijk dat Jezus niet ineens een ander soort mens was na de opstanding, zonder mannelijke kenmerken. Dit roept wel de vraag op welke functie mannelijk en vrouwelijk heeft als het huwelijk niet meer bestaat. In de lijn van het relationele heb ik besproken dat seksualiteit niet het belangrijkste is van mannelijk en vrouwelijk want het gaat om het relationele aspect. Ook veel besproken teksten zijn Galaten 3:28 en Kolossenzen 3:10,11. Volgens Gundry-Volf (2003:8-36) verdwijnt het verschil tussen mannen en vrouwen niet na de dood. Het gaat volgens haar in Galaten en Kolossenzen om de verlossing door Christus van de zonden en niet om het verdwijnen van het sekseonderscheid. Als het sekseonderscheid als minder relevant wordt gezien voor de toekomst zal zij als minder relevant worden gezien vandaag de dag. Ik denk dat het belangrijk is om bij het beeld-zijn van God te blijven. Daarin heeft het man en vrouw zijn een belangrijke plek en mensen zullen altijd beeld van God blijven. Alleen zullen dan de relaties in perfecte harmonie zijn.

³¹⁴ Dit geldt ook voor LaCugna: *'Alienated or alienating expressions of sexuality, practices that are truly 'unnatural' in the sense of being contrary to personhood, contravene the very life of God. In contrast, fruitful, healthy, creative, integrated sexuality enables persons to live from and for others'* (LaCugna 1991:407). Cunningham (1998:43) gaat in op wat LaCugna concludeert over seksualiteit. Hij vraagt zich af op welke manier Gods drie-eenheid relateert

Grenz (2001:280) niet enkel om de man-vrouw-relatie maar om de uiteindelijke gemeenschap met God. Want als seksuele wezens zijn mensen fundamenteel incompleet in zichzelf en dat zorgt ervoor dat zij zoeken naar relaties (Grenz 2001:280). Volgens Anderson is het juist de *imago Trinitatis* die het mannelijke en vrouwelijke ontologisch maakt:

The gender identity which is expressed in terms of male or female personal being must be seen as an 'ontological' rather than a pragmatic or social distinction. We are committed then to hold that sexuality, as intrinsic to the image of God, also details that gender identity is rooted in an ontological determination of personal being (Anderson 1982:109).

Tegenover de mening van Grenz en Anderson staat die van Catharina Halkes.³¹⁵ Halkes (1984:126) wil eerder het accent leggen op het mens zijn dan op mannelijk en vrouwelijk. De mens is volgens haar naar Gods beeld geschapen en niet het mannelijk/vrouwelijk. Anders krijg je volgens haar stereotyperingen. Ze volgt hierin Bird die het mannelijk en vrouwelijk niet wil verbinden met het beeld van God. Mannelijk of vrouwelijk zijn is volgens Halkes secundair. Het is niet essentieel voor het beeld. Krachtens Genesis bestaat het wezen van de mens niet in het man- en vrouw-zijn maar in hun in relaties tot elkaar en met God. Er is geen eeuwig model te vinden voor mannelijkheid en vrouwelijkheid. Ook wordt er volgens Halkes (1989:150) sekse geschapen, geen gender. Op het onderscheid tussen sekse en gender zal ik hierna ingaan. Halkes zegt niets over de verbinding met de Triniteit, en daarom kan het zo zijn dat sekse voor haar secundair is. McGregor Wright (2004:287) meent net als Halkes dat persoon-zijn meer basis is dan sekse. Hij stelt dat dit te zien is aan geslachtsveranderingen. Als je geen man of vrouw bent, ben je volgens McGregor Wright nog steeds persoon. Toch lijkt mij dat uitzonderingen niet de regel kunnen maken.³¹⁶ En waarom zouden mannelijkheid en vrouwelijkheid, én het mens-zijn niet even belangrijk kunnen zijn?

tot deze uitspraak. Er zijn veel verschillende standpunten over seksualiteit maar ondanks dit zouden velen volgens hem kunnen instemmen met deze uitspraak. Daarom ziet hij liever een gedetailleerde uitwerking.

³¹⁵ Halkes (1920-2011) was een bekende Nederlandse, katholiek feministisch theologe en de eerste hoogleraar feminisme en christendom in Nijmegen.

³¹⁶ Dat dit problemen op kan leveren blijkt uit de Zuid Afrikaanse atleet Caster Semanya. Nadat ze in 2009 goud behaalde werd er in de media gediscussieerd over haar vrouw-zijn. Ze moest geslachtstesten ondergaan voor zij verder mocht deelnemen aan wedstrijden. Het bleek dat zij drie keer meer testosteron had dan de gemiddelde vrouw. Ze zou een Y chromosoom hebben, of een SRY-gen. Haar geslachtsklieren zouden zich ontwikkeld hebben tot inwendige testikels maar die ontwikkeling heeft niet doorgezet omdat ze gedeeltelijk

Het is opvallend dat mannelijk en vrouwelijk meer op de voorgrond staat en als wezenlijk wordt gezien als zij met het beeld-zijn verbonden wordt of met de Triniteit. Het is moeilijk om te stellen dat het mens-zijn meer bepalend is dan het mannelijk of vrouwelijk zijn. De twee zijn niet te scheiden en moeten beide in acht worden genomen. Niemand is enkel mannelijk, vrouwelijk of enkel mens. Het mens-zijn werkt verbindend maar ook het mannelijk- of vrouwelijk-zijn. Seksualiteit wijst op de ander, op het relationele. Het is niet enkel gericht op zichzelf. Omdat het relationele ontologisch is, zijn het mannelijk en vrouwelijk dat ook. Hierbij is het wel van belang om onderscheid te maken tussen sekse en gender zoals te zien was bij Halkes. Want, wat bedoelen we eigenlijk als we het over mannelijkheid en vrouwelijkheid hebben?

Sekse en gender onderscheid

In de 20^{ste} eeuw kwam er steeds meer aandacht voor het onderscheid tussen sekse en gender.³¹⁷ Mary Stewart van Leeuwen heeft hierin een grote rol gespeeld. Ze schreef het bekende boek *Gender and Grace, Women and Men in a Changing World* (1990). Daarin maakt ze duidelijk dat sekse en gender geen absolute categorieën zijn. Ze beïnvloeden elkaar. Volgens Verkerk (1997:62) heeft Stewart van Leeuwen met haar bijdrage het debat over sekse en gender een nieuwe dimensie gegeven. Het is van belang om dit onderscheid te maken omdat dit ruimte geeft aan de verschillende facetten en de dynamiek van mannelijkheid en vrouwelijkheid. In het algemeen kan worden gezegd dat gender staat voor de socio-culturele aspecten van het man- of vrouw-zijn. Sekse staat voor de biologische verschillen (Jones 2000:8). Het denken over de essentie van gender en sekse beïnvloedt het theologisch

ongevoelig zou zijn voor mannelijke hormonen. De *International Association of Athletics Federations (IAAF)* heeft naar aanleiding hiervan nieuwe regels opgesteld, die op 1 mei 2011 van kracht zijn geworden. De regels hebben betrekking op de testosteronwaarden en niet op het geslacht van de atleten. Als deze vergelijkbaar zijn met die van mannen moeten ze een behandeling ondergaan.

³¹⁷ Het is niet duidelijk welke wetenschapper de eerste was die het onderscheid tussen gender en sekse maakte, maar veelal wordt aangenomen dat Robert Stoller de eerste was in zijn boek uit 1968, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. De schrijfster die het onderscheid tussen sekse en gender heeft geïntroduceerd in het feministische denken was Ann Oakly; zij schreef de invloedrijke tekst *Sex, Gender and Society* in 1972. Oakly was één van de eersten die het concept van gender in verband bracht met een theorie over de ongelijkheid en de onderdrukking van vrouwen.

denken.³¹⁸ De afgelopen eeuw heeft onderzoek duidelijk gemaakt dat mannelijk en vrouwelijk niet zomaar gaat om een natuurlijke factor die in elke man of vrouw ingebouwd zit (Mac an Ghail en Haywood 2007:1). Het onderscheid tussen sekse en gender doet de theorie dat verschillen tussen mannelijk en vrouwelijk 'natuurlijk' zijn, wankelen.³¹⁹ Sociobiologen stelden dat de rol van mannen als 'jagers', hun fysieke gesteldheid en hormonen, hen 'natuurlijk' agressief en competitief maken. Deze theorie vormde de rechtvaardiging voor het traditionele kostwinner/huisvrouw-gezin. Deze naturalistische kijk op mannelijkheid en vrouwelijkheid als biologisch bepaald werd ondermijnd door het gender/sekse onderscheid. Dit heeft ook betrekking op de vraag of genderidentiteit zich ontwikkelt in de eerste levensjaren of dat zij al vastligt in de baarmoeder (Verkerk 1997:184-206).³²⁰ Verkerk (1997:205,206) trekt na een analyse van het wetenschappelijke debat over mannelijkheid en vrouwelijkheid vier conclusies: 1. Voorwetenschappelijke opvattingen over sekse en sekseverschillen spelen een grote rol, de wetenschap kan daarom nooit als rechter fungeren. 2. De benadering van de wetenschap om onderzoek te doen naar gemiddelde verschillen tussen seksen is weinig vruchtbaar want het blijkt dat de verschillen tussen individuen van dezelfde sekse veel groter zijn dan de gemiddelde verschillen tussen de seksen. 3. De interactie tussen sekse, gedrag en omgeving blijkt bijzonder complex te zijn. Enerzijds betekent dit dat we niet generaliserend kunnen spreken van een eenduidig beschrijfbaar en identificeerbaar mannelijke en vrouwelijk 'natuur' of gender. Het denken vanuit sekse-bepaalde rol- en gedragspatronen blijkt weinig vruchtbaar te zijn en aan de veelzijdigheid van de werkelijkheid tekort doen. Anderzijds opent de erkenning van de seksuele verschillen de ogen voor een verdere ontsluiting van de veelzijdigheid van de werkelijkheid. 4. De vraag naar de betekenis van de sekse kan uiteindelijk niet door de biologie of de psychologie beantwoord worden. Deze vier conclusies geven aan dat het niet eenvoudig is om mannelijk en vrouwelijk te definiëren of te meten. Pas als je normen hebt voor mannelijkheid en vrouwelijkheid kun je het meten. Daar zijn echter grote problemen aan verbonden. Als iemand niet genoeg mannelijk of vrouwelijk is, wat is hij of zij

³¹⁸ Al is dit onderzoek theologisch, het is belangrijk dat theologen en de kerk zich niet afsluiten voor verschillende wetenschappelijke onderzoeken naar gender omdat die invloed hebben op de theologie.

³¹⁹ Deze theorie, was voor de Tweede Feministische Golf het dominante sociologische perspectief in de studies die de relaties tussen mannen en vrouwen bestudeerden. Men meende dat er behoefte was aan een rolspecificatie die onderling niet uitwisselbaar was. Dit werd onderbouwd door de biologische visie op de reproductieve functie van vrouwen. Toch kan biologie niet zondermeer rolbepalend zijn want vrouwen zijn niet hun hele leven vruchtbaar of zwanger, al meenden sommigen in de geschiedenis dat ze enkel daarvoor zijn gemaakt.

³²⁰ De bekende neurobioloog, arts en auteur van de bestseller 'Wij zijn ons brein', Dick Swaab, stelt dat de genderidentiteit al vastligt in de baarmoeder (2012:81-116).

dan?³²¹ Zo'n paradigma wordt gedreven door sekseverschillen, terwijl er meer overeenkomsten dan verschillen zijn. Daarvoor is weinig aandacht. Velen proberen definities te geven van mannelijkheid en vrouwelijkheid. Zo ook Piper:

At the heart of mature masculinity is a sense of benevolent responsibility to lead, provide for and protect women in ways appropriate to a man's differing relationships. At the heart of mature femininity is a freeing disposition to affirm, receive and nurture strength and leadership from worthy men in ways appropriate to a woman's differing relationships (Piper 2006: 35,36).

Allereerst is het opvallend dat de relatie met God niet voorkomt in deze definitie. Dat is frappant want Piper beweert een theologische definitie te geven. Alleen daarom schiet zij al tekort. Ook wordt er niets gezegd over het gezamenlijke mens-,of beeld-zijn. Als man en vrouw beide naar Gods beeld zijn geschapen dan heeft een man niet enkel wilde eigenschappen en een vrouw alleen mooie eigenschappen (Sumner 2003:107). Het gaat Piper enkel om de verschillen in relatie tot elkaar, de man leidt en de vrouw dient.³²² Op die manier zijn mannelijkheid en vrouwelijkheid een tegenover waarin ze elkaar dienen aan te vullen (complementeren). Dan is het gezamenlijke mens-zijn niet aan de orde. Ook wordt de definitie bepaald door gezag. Het mannelijke is verbonden met leiding geven, het vrouwelijke met het dienstbaar opstellen aan dat gezag. In 4.5 ga ik daar dieper op in. Voor nu kan gezegd worden dat het mannelijke op die manier bepaalt wat het vrouwelijke inhoudt. Vrouwelijkheid wordt vaak gedefinieerd vanuit mannelijkheid, als een prototype voor het mens-zijn.³²³ Ook wordt er geen rekening gehouden met het verschil tussen gender en sekse. Tegenover het gecomplementeerde staat de visie dat mannelijk en vrouwelijk geïntegreerd moet worden in één persoon. In die visie wordt meer rekening gehouden met het beeld van God zijn.

Mannelijkheid en vrouwelijkheid geïntegreerd in één persoon

Een andere visie op het beeld van God met betrekking tot mannelijkheid en vrouwelijkheid is dat deze geïntegreerd moeten worden in één persoon wil zij het

³²¹ Zoals het geval is bij homo's en lesbiennes. Zij passen niet in het plaatje van mannelijk of vrouwelijk.

³²² Ook in de brochure 'mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen, over man, vrouw en ambt' een uitgave vanwege het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond in de Protestantse kerken in Nederland, staat dat het onmiskenbaar is dat aan het mannelijke het gezag en de leiding verbonden is (2012:49). Andere voorbeelden en een bespreking daarvan vindt plaats in 4.5.

³²³ In Genesis 2:23 staat geen 'Adam' en 'Adama' maar 'man' en 'mannin'.

beeld van God zijn. Deze visie is ook te vinden in het jodendom.³²⁴ Zij wordt de androgyne visie genoemd. Dit hangt samen met een visie op de Triniteit en Genesis 1. Er zou in Genesis 1 sprake zijn van één mens die uit mannelijk en vrouwelijk bestaat. Leanne Payne (2009) baseert dit op de eigenschappen van God.

Mannelijkheid en vrouwelijkheid zijn eigenschappen van God en wij, naar zijn beeld geschapen, zijn zeer zeker (ons geestelijk, psychische en fysieke wezen) tweepolige schepselen. Onze Schepper, die alles wat waar en echt is in zich heeft, weerspiegelt zowel het mannelijke als het vrouwelijke, en dat doen wij ook. Hoe meer we naar zijn beeld functioneren, hoe meer we zowel het mannelijke als het vrouwelijke weerspiegelen in hun juiste evenwicht – dat wil zeggen in de verschillende gradaties en aanleg passend bij onze seksuele identiteit als man en vrouw (Payne 2009:84).

Payne gaat uit van mannelijke en vrouwelijke eigenschappen in God. Zij lijkt dit niet trinitarisch te onderbouwen maar eerder vanuit de *Deo uno*. Ook baseert ze de man/vrouw verhouding op de economische Triniteit. Payne vindt het mannelijke overigens wel fundamenteel.³²⁵ Ze meent dat in zoverre mensen de ontvangers zijn en God de initiatiefnemer is, het symbolisch juist is, dat het beeld van God als mannelijk overheerst. Maar dit betekent niet dat het beeld meer mannelijk is in de mens. God is volgens Payne zo mannelijk dat iedereen (mannen evenals vrouwen) vrouwelijk zijn in verhouding tot hem (Payne 2009:34). Aan de ene kant zegt Payne dat God mannelijk is, maar ook dat God mannelijk en vrouwelijk is. Hoe dit zich precies verhoudt tot de Drie-eenheid wordt niet direct duidelijk. Het is wel helder dat het belangrijk is dat één persoon zijn mannelijke en vrouwelijke eigenschappen integreert. Het mannelijke en vrouwelijke is tegenovergesteld aan elkaar, maar dit betekent niet dat zij apart staan van elkaar. Dit wijst volgens haar juist op het belang van beide en de intergratie van beide. Ook bij Troost (2006:104), die vertrouwd is met de gedachten van Payne, vindt je deze ideeën terug. Ieder mens is zowel mannelijk als vrouwelijk, binnen de ziel van de ene mens. Hij gaat zelfs zo ver door te beweren dat de mens dan pas beeld van God is.

Van elk mens geldt dat hij of zij Gods beeld vertoont door mannelijk en

³²⁴ Ook bij filosofen, zoals Plato, vindt je deze visie. De mens zou oorspronkelijk niet man of vrouw zijn, maar beide. Door de straf van de goden werd deze androgyne mens in tweeën gedeeld.

³²⁵ Payne vindt mannelijkheid belangrijker omdat ze van mening is dat, als de crisis met betrekking tot mannelijkheid hersteld wordt, het vanzelf goed komt met het vrouwelijke.

vrouwelijk te zijn. Een man vertoont het beeld van God meer naarmate hij zijn vrouwelijkheid geïntegreerd heeft met zijn man zijn. En de vrouw vertoont het beeld van God meer naarmate zij haar mannelijke kant geïntegreerd heeft met haar vrouw zijn. Het leven op aarde zoals de schepper het bedoelt, ontstaat en bloeit op naarmate er recht gedaan wordt aan de bedoeling van de schepper, om het mannelijke en vrouwelijke als complementaire delen met elkaar te verbinden en te integreren (Troost 2006:105).

Het mannelijke in de vrouw en het vrouwelijke in de man moet erkend, bevestigd en ontwikkeld worden, zodat het in balans komt en integreert met het vrouwelijke in de vrouw, respectievelijk het mannelijke in de man, aldus Troost. Hij ontleent deze visie aan de psychologie van Jung.³²⁶ Als er geen sprake is van integratie zijn mannen of vrouwen geen persoonlijkheden. Alleen door vereniging ontstaat een complete mens. Troost (2006:106) meent dat je zelf moet werken aan het beeld van God zijn. Mannelijkheid en vrouwelijkheid zijn volgens hem een aantal kwaliteiten of eigenschappen die in de mens schuilen. Naast cultuur speelt volgens Troost de linker en rechter hersenhelft een rol. Hij maakt onderscheid tussen initiatief nemen (mannelijk) en reageren (vrouwelijk), tussen verstand en gevoel. Voor Troost zijn de verschillen duidelijk, maar die moeten wel worden geïntegreerd. Dit klinkt mooi maar op die manier is er sprake van stereotypering. Tevens is het beeld van God gegeven bij de schepping, en niet iets is waar je naar kunt streven. De androgyne visie wijst er terecht op dat elk mens stereotype mannelijke en vrouwelijke eigenschappen heeft maar daarmee worden de stereotypen meetinstrumenten terwijl zij ook aan het gemeenschappelijke mens-zijn kunnen worden toegeschreven. Ook heeft de androgyne visie geen aandacht voor Genesis 2 waar sprake is van twee mensen, mannelijk en vrouwelijk.

De androgyne en complementaire visie proberen mannelijkheid en vrouwelijkheid vast te leggen, maar nergens in de Bijbel vind je definities van mannelijkheid en vrouwelijkheid (Sumner 2003:34). In de Schrift gaat het voornamelijk om het mens-zijn in relatie tot God, medemensen en de schepping. Daarin staat het voorbeeld van Christus en het werk van de Heilige Geest in elk mens centraal (Filippenzen 2:5-11; 1 Petrus 2:21-23). Dat maakt het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk niet minder wezenlijk. Echter mannelijkheid is niet het tegenovergestelde van

³²⁶ Zie voor meer over de gedachten van Jung, Sanford, J.A. *De onbekende partner, invloed van het mannelijke en het vrouwelijke in onszelf op onze relaties* (1988:16-28).

vrouwelijkheid (Sumner 2003:85).³²⁷ Elkaar aanvullen betekent niet dat er voor elke man en vrouw vaststaande rollen zijn waardoor elke relatie er precies hetzelfde uitziet. Erkenning van de uniciteit is van groot belang (Verkerk 1997:227). In de christelijke traditie zijn taken en verantwoordelijkheden van individuen vaak gedefinieerd langs de lijnen van de sekse. Dit definieert Verkerk tot 'sekse als scheppingsordening' en ziet dit als minder vruchtbare benadering. Er wordt allereerst, ten onrechte, vanuit gegaan dat elke sekse de gaven en capaciteiten heeft die aan zijn/haar sekse worden toegeschreven. Ten tweede wordt de nadruk dan gelegd op specifieke gaven en capaciteiten die bij zijn/haar sekse horen. Er wordt dan voorbijgegaan aan andere, gegeven en ontwikkelde, mogelijkheden. Als derde wordt er weinig rekening gehouden met het feit dat mensen beschadigd kunnen zijn door sekse-gerelateerde ervaringen, waardoor het onbarmhartig en zelfs onmogelijk is hun te vragen bepaalde taken en verantwoordelijkheden op zich te nemen. Verkerk (1997:46) stelt voor om in plaats van 'sekse als scheppingsordening' te spreken van 'sekse als gave'. Gave impliceert dat gender een geschenk is en voor iedereen kan dat wat anders betekenen. Ook gaat het dan niet direct om het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk, maar op het gericht zijn op de ander. Het voorstel van Verkerk om te spreken van 'sekse als gave' wijst daarop en heeft daardoor een relationele invalshoek.

Vanuit de *imago Trinitatis* geldt dat relationaliteit wezenlijk is voor mannelijkheid en vrouwelijkheid. Het relationele wordt in vergelijking met het mannelijke vaker met het vrouwelijke in verband gebracht (Troost 2006:116,117).³²⁸ Een basisinzicht van veel feministische theologen is dat vrouwen zich vaak beschrijven in termen van relatie (Keller 1986). Echter, vanuit het beeld van God gedacht zijn mannen ook relationele wezens (Sumner 2003:110). Ditzelfde geldt voor rationaliteit die met het mannelijke verbonden wordt. Het relationele sluit het rationele niet uit. Het verstand en intellect

³²⁷ Volgens Sumner (2003:84) is de grootste angst van mannen dat ze geen 'echte' man zijn en 'vrouw' genoemd worden, want dat is iets wat je niet kunt veranderen. In *Wild at Heart* zie je ook dat 'tegenover' van mannelijk en vrouwelijk; vrouwen zijn gemaakt om mooi te wezen en mannen om te werken. Dit is meer cultureel bepaald dan dat dit in de Bijbel te vinden is (Sumner 2003:105). Liefde, die geldt voor mannelijk en vrouwelijk is in de Bijbel beide: zacht en wild (Matteüs 22:37-39). Sumner (2003:186) meent dat het enige verschil tussen mannen en vrouwen is dat vrouwen fysisch zwakker zijn als mannen. Maar ook dit gaat niet volledig op. Vrouwen leven over het algemeen langer en krijgen minder levensbedreigende ziektes.

³²⁸ Holmes (2006:48/9) erkent dat hij als man dacht dat hij niet relationeel hoefde te zijn omdat dit iets voor vrouwen was. Maar sinds hij ontdekte dat God dit zelf is denkt hij daar anders over. Toch zijn er veel publicaties die de idee geven dat vrouwen relationeel zijn omdat zij gericht zijn op anderen en mannen rationeel omdat zij gericht zijn op zichzelf. Een goed voorbeeld geeft Gina Lombroso. Zij maakt in haar boek (1929), *De ziel van de vrouw*, onderscheid tussen mannen en vrouwen door mannen als egoïstisch te zien en vrouwen als altruïstisch.

is niet het wezen van de mens maar instrumentarium voor relatie met God, anderen en de natuur (Berkhof 1969:55).³²⁹ Mannen en vrouwen zijn beide relationeel en rationeel, ze kunnen niet naar respectievelijk vrouwelijk en mannelijk worden ingedeeld. Dat de relaties tussen mannen en vrouwen eerder dynamisch zijn komt ook tot uitdrukking in het begrip *perichorese*.

4.4.5 *Perichorese*

In hoofdstuk twee hielp het begrip *perichorese* om de verhouding tussen de Een en Drie te begrijpen. Sommige theologen menen dat zij enkel of voornamelijk op de Triniteit is gericht (Buxton 2005:129, Volf 1998a:208-213). Toch zijn er genoeg theologen, zoals Moltmann en LaCugna, die aannemen dat zij ook toepasbaar is op de antropologie. Volgens Russell komt zelfs het relationele verstaan van de antropologie voort uit de idee van de *perichorese*.

A relational approach to theological anthropology is an anthropology in which the self is construed primarily in relational categories – the person's relation to God, others, self and the world. Many of these approaches derive their understanding of human being from a perichoretic understanding of God as Trinity and emphasize the continuities between divine and human personhood (Russell 2003:168).

Bij *perichorese* zou het niet alleen gaan om de relaties in de Triniteit, maar ook die van de Triniteit met mensen omdat de relaties van de Triniteit de ontologische grond voor de relaties tussen mensen zijn. Buxton wijst erop dat voor sommige theologen de trinitarische *perichorese* normatief is voor de interactie tussen mensen.

What is clear, irrespective of the revised nature of the theological correspondence between divine and human perichoresis contemplated by LaCugna, Volf, Fiddes, Gunton and others, is that the mutuality and reciprocity implicit in the intradivine life is, for all of them, normative as the ontological ground for all human interactions. Furthermore, the richness of the language of perichoresis with respect to human community lies not only in the

³²⁹ Ook Reinders wijst op het belang van rationaliteit: 'In contemporary anthropology 'rationality' is in fact often understood as a necessary condition for becoming precisely this kind of enriched being. While such an account may certainly result in a richer and less individualistic concept of being human, it does not abandon but rather presupposes the concept of the human being as individual rational substance' (Reinders 2008:243).

mutuality and reciprocity of giving and receiving, but also in its insistence the particularity is not diminished, but rather enhanced. In short, it offers us a window into both our understanding of God as triune being, unitas in trinitate and trinitas in unitate, and also our own self-understanding as unique creatures who have been created to live in communal solidarity in this world (Buxton 2005:139).

Buxton legt de nadruk op het voorbeeld van de trinitarische *perichorese* voor de menselijke verhoudingen. Moltmann gaat een stap verder. *Perichorese* is er ook tussen Triniteit en mens. Volgens hem geeft *perichorese* mensen ruimte in het leven van de Triniteit maar ook andersom. McDougall (2005:109) noemt *perichorese* het meest controversiële aspect van Moltmanns dogmatiek. Moltmanns verstaan van *perichorese* zou ervoor kunnen zorgen dat God afhankelijk is van mensen. Moltmann heeft hierop veel kritiek gekregen. Vraagt de soteriologie interpenetratie? Het concept van *perichorese* zou de verhouding tussen Schepper en scheppsel vertroebelen (Nengean 2009:7).³³⁰ Het is belangrijk om hier te onderscheiden tussen de immanente en economische Triniteit. Dit doet Moltmann niet. Moltmann geeft geen kwalificaties als hij de term gebruikt om de relatie tussen Schepper en schepping duidelijk te maken. Dit zorgt ervoor dat de twee in elkaar opgaan. Moltmann zegt dat de relatie tussen God en mens niet één is van gelijken en geeft daarmee aan dat er een verschil is tussen God en mens, want de Geest blijft transcendent omdat deze eeuwig verbonden is met Vader en Zoon. De Geest is betrokken bij de schepping maar staat er ook los van. Dit zie je volgens McDougall (2005:110) ook bij Augustinus en Calvijn. Moltmanns standpunt dat de gemeenschap van de immanente Triniteit niet doorbroken kan worden en zijn gerichtheid op de dialectische natuur van de Geest geven aan dat God de wereld niet nodig heeft voor zijn wezen. *Perichorese* blijkt een lastig onderwerp met betrekking tot de *imago Trinitatis*. Aan de ene kant wil zij het belang van de relatie met de Triniteit aangeven, aan de andere kant is het gevaar dat godsleer en antropologie samenvallen. Juist daarom is het verschil tussen immanent en economisch van belang.

Wat de *perichorese* voor de mens betreft stelt Smail (2005:268) dat dit begrip helpt om stereotypering te voorkomen. Een trinitarische benadering brengt volgens hem de notie van interpersoonlijke *perichorese* in. Zoals Christus, in zijn gehoorzaamheid

³³⁰ Isaiah Nengeans dissertatie gaat over de *imago Trinitatis* bij Moltmann: *The Imago Dei As The Imago Trinitatis: An Analysis Of Jürgen Moltmann's Doctrine Of The Image Of God*. 2009.

als dienaar, participeert in het Heer-zijn van de Vader, zo delen man en vrouw in hun interrelatie met elkaar, in dat wat anders is van de man en vrouw (Smail 2005:267). In 1 Korintiërs 7:4 is die wederkerigheid ook te lezen als er staat dat een man niet zelf zeggenschap heeft over zijn lichaam, maar zijn vrouw en andersom. Ondanks Smails idee dat *perichorese* stereotypen helpt te voorkomen, gebruikt hij zelf wel stereotypen op basis van de Triniteit (zie 4.4). Bij Smail komt het *perichorese* begrip daarom niet tot zijn recht.³³¹

Een trinitarisch perspectief zou niet precies vast moeten leggen wat mannelijk en vrouwelijk is, maar wijst naar relaties. Die zijn dynamisch. Medley sluit zijn onderzoek naar de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk als *imago Trinitatis* af met de perichoretische notie waarin hij ruimte ziet voor het man of vrouw zijn, zonder dat er sprake is van een vastomlijnd kader.

The perichoretic person is multiple but not fragmented it is not a perpetually destabilized self. It is not given but is continually achieved in and through the specific ways in which the he or she negotiates the multiple streams of relationships and practices. She or he is not nailed down, pinned in place nor inscribed firmly within rigorously demarcated horizons (Medley 2002:182).

Het geeft ruimte om mens, man of vrouw te zijn. In de relatie met God en met elkaar. Relationaliteit maakt niet dat iets of iemand vastligt, zoals je zou kunnen meten in hoeverre iemand rationeel genoeg is. Het wijst op verschillende relaties die mensen kunnen hebben, mannen met vrouwen, vriendschappen, families, ouders, kinderen, dieren. Met betrekking tot de huwelijksrelatie is het doordringen van mannelijk en vrouwelijk zichtbaar in de seksualiteit maar ook in het DNA van nakomelingen. Moltmann zegt daarover:

Darum ist der trinitarische Gemeinschaftsbegriff der Perichorese besser als die Annahme eines Duals in Gott, dem das zweigeschlechtliche Bild Gottes auf der Erde nachtgebildet sei (Moltmann 1985:229).

³³¹ LaCugna zoekt de menselijke gelijkheid liever niet in *perichorese* (LaCugna 1991:274, Buxton 2005:139). Zij vult *perichorese* economisch in, waardoor het de mysterie van gemeenschap is tussen God en mens. Volgens LaCugna is het niet goed om menselijk leven op de intra-verhoudingen te baseren want dit is volgens haar ver weg van Bijbelse gegevens.

Het duale, zoals de *Ich-Du* relatie, maakt dat een complementaire visie wordt gecreëerd waarin subordinatie bijna niet weg te denken is. Het denken vanuit *perichorese* kent deze valkuilen niet. Het maakt ook dat zij niet exclusief geldt voor de huwelijks- of familierelatie. En het geeft ook aan dat mensen geen half-mensen zijn. *Perichorese* vraagt dat mensen volledig zichzelf zijn en ook gericht op de ander. In het volgende hoofdstuk ga ik dieper in op het verschil tussen goddelijke *perichorese* en menselijke *perichorese* met betrekking tot de ecclesiologie. Met betrekking tot de antropologie lijkt het erop dat het begrip *perichorese* tegen hiërarchische relaties is, maar alvorens die conclusie kan worden getrokken is het van belang om uitgebreider in te gaan op de thematiek van subordinatie.

4.5 SUBORDINATIE

Als de Triniteit verbonden wordt met mannelijkheid en vrouwelijkheid gaat het in de meeste gevallen om de thematiek van subordinatie. Kevin Giles, pastoor van een Anglicaanse kerk in Australië bespreekt in zijn boek, *The Trinity and subordinationism, the doctrine of God and Contemporary gender debate (2002)*, de egalitaire en complementaire³³² standpunten. Bij de egalitaire visie is er geen sprake van subordinatie van het vrouwelijke aan het mannelijke, bij het complementaire wel. Giles (2002:109,115) denkt dat de kwestie van subordinatie in de triniteitsleer niet is voortgekomen uit de vraag naar het dogma zelf, maar uit de discussie rondom de subordinatie van vrouwen. De triniteitsleer wordt gebruikt omdat zij een ideaal weerspiegelt, en ook om te laten zien hoe gelijkwaardigheid in wezen/natuur en permanente subordinatie kunnen samen gaan zonder een tegenstelling te zijn (Giles 2002:23). Inhoudelijk, maar ook methodisch is er volgens Grenz een overeenkomst.³³³ Ik begin met het bespreken van de visie waarin er sprake is van gelijkwaardigheid in wezen maar van subordinatie in rol/functie. Daarbij kunnen de begrippen hoofd-zijn en scheppingsorde niet onbesproken blijven. Als laatste bespreek ik de visie van wederkerige onderdanigheid.

³³² In het algemeen wordt onderscheid gemaakt tussen egalitair en complementair. Dit kan verwarrend zijn omdat complementair niet per definitie betekent dat er sprake is van een gezagsrelatie, en egalitair hoeft niet te betekenen dat mannen en vrouwen helemaal gelijk zijn. Giles spreekt daarom liever van hiërarchisch complementair en egalitair complementair.

³³³ Giles (2002:2) is van mening dat het debat over de Triniteit in essentie een debat over theologische methode was en nog steeds is. Volgens hem is het debat een klassiek voorbeeld van hoe je de Bijbel leest. Het is belangrijk, en daarin neemt Giles Athanasius als voorbeeld, dat de Bijbel als één boek wordt gelezen en teksten niet uit hun verband worden getrokken. Giles wordt wel bekritiseerd op deze methode (Erickson 2009:198).

4.5.1 Gelijkwaardig in wezen, ondergeschikt in rol/functie

De interpretatie dat de Vader en de Zoon gelijk zijn in wezen, maar de Zoon wel eeuwig ondergeschikt is in rol aan de Vader, wordt door een aantal theologen gebruikt om gelijkheid in wezen en eeuwige ondergeschiktheid in rol van vrouwen aan mannen te verdedigen.³³⁴ Grudem (2002:49) is voorstander van deze gedachtegang:

Just as the Father and Son are equal in deity and are equal in all their attributes, but different in role, so husband and wife are equal in personhood and value, but are different in the roles that God has given them. Just as God the Son is eternally subject to the authority of God the Father, so God has planned that wives would be subject to the authority of their own husband.

De gelijkwaardigheid van het wezen van mannelijk en vrouwelijk ligt volgens Grudem in het beeld van God zijn. Dit is een opmerkelijk verschil met het theologisch denken van de afgelopen eeuwen waarin ondergeschiktheid ook ongelijkwaardigheid inhield en vrouwen minder of geen beeld van God waren zoals in hoofdstuk drie te zien was. Het onderscheid tussen gelijkwaardigheid en gelijkheid is iets van de afgelopen eeuw. De betekenis van het woord 'gelijkwaardigheid' is echter onduidelijk en laat een scala aan interpretatiemogelijkheden toe (Verkerk 1997:63).³³⁵ Van gelijkheid tussen mannen en vrouwen is volgens Grudem geen sprake. De ongelijkheid wordt voor Grudem zichtbaar in de onderscheiden rollen die gebaseerd zijn op hiërarchie. Dat gelijkwaardigheid en ongelijkheid (ondergeschiktheid) tegelijkertijd mogelijk zijn laat volgens hem de Triniteit zien. Op die manier hoeft je niet te kiezen tussen gelijkheid of ondergeschiktheid want beide kunnen volgens Grudem naast elkaar blijven staan.

Now this truth about the Trinity creates a problem for egalitarians within the church. They try to force people to choose between equality and authority. They say, if you have male headship, then you can't be equal. Or if you are

³³⁴ Het kan ook zo zijn dat men zegt dat de Zoon wel eeuwig ondergeschikt is maar dat dit niet gebruikt kan worden voor de man/vrouw relatie. Zie Keener (1999:39-51). Als de nadruk gelegd wordt op de subordinatie van de Zoon of de monarchie van de Vader lijkt het of men meer moeite heeft met de relaties tussen God en mens want dit zou kunnen duiden op verschil (Taylor 2007:95).

³³⁵ Verkerk is van mening dat het ontbreken van een omvattend kader een spanning veroorzaakte in het christelijk denken. Het leidt volgens hem tot verwrongen exegeses. Vaak is dit geprobeerd op te lossen door het woord gelijkwaardigheid.

equal, then you can't have male headship. And our response is that you can have both—just look at the Trinity. Within the being of God, you have both equality and authority (Grudem 2002:52).

Die visie op de Triniteit waarin sprake is van gelijkwaardigheid in wezen, maar subordinatie in rol/functie, heb ik in hoofdstuk twee besproken. Daar bleek dit onderscheid met betrekking tot de Triniteit niet terecht omdat de Zoon enkel tijdelijk als mens ondergeschikt is. Als het gaat om mannelijk en vrouwelijk dan kunnen de volgende vijf zaken daarover gezegd worden:

(a) Allereerst geeft de vergelijking tussen Vader en Zoon, respectievelijk mannelijk en vrouwelijk, een visie op de triniteitsleer weer waarin de Heilige Geest geen rol speelt. Dit maakt haar dualistisch en incompleet. Er kan dus niet gesproken worden van een trinitarische visie, want zij is geen gelijkwaardige vergelijking. Uiteraard gaat het niet om een getalsmatige vergelijking maar juist de derde Persoon van de Drie-eenheid laat zien dat er geen sprake is van een dualistische verhouding. Dit doet ook de *imago Trinitatis* te kort omdat zij op deze manier geen volwaardig beeld is.

(b) De Drie en Een worden teveel uit elkaar getrokken. De Een (immanent) ligt in het wezen van mannelijk en vrouwelijk maar dit heeft weinig betekenis in de praktijk. De Drie (economisch) ligt in rollen die duidelijk te onderscheiden zijn (Schreuder 2010:41). Het wordt niet duidelijk hoe zij samenhangen. Op deze manier worden Een en Drie onverantwoordelijk uit elkaar getrokken.

(c) Er is enkel sprake van een immanente correspondentie. Het wekt de indruk dat de immanente Triniteit volledig te kennen is en het verschil tussen economie en immanent lijkt geen rol te spelen. De relatie met de Drie-ene krijgt op deze manier geen enkele aandacht.

(d) De Vader kan niet model staan voor de man en de Zoon niet voor de vrouw. Beide woorden zijn mannelijke terminologie en zij worden niet consequent gebruikt in vergelijking met de economische verhouding waarin de Zoon gezien wordt als de mannelijke vertegenwoordiging en de gemeente als vrouwelijk (hoofdstuk vijf). Op deze manier wordt de gender van de Triniteit te letterlijk opgevat.

(e) Het onderscheid tussen wezen en rol is problematisch. Grudem denkt dat ondergeschiktheid in rol niet betekent dat vrouwelijk minder beeld van God is, maar

in de praktijk is dit wel vaak het geval. Het beeld van God kan niet alleen het wezen bevatten, het bevat het hele mens-zijn, ook de rollen die iemand vervult. Volgens Rebecca Groothuis (2005:304) betekent ondergeschiktheid in rol ook ondergeschiktheid in wezen. Ongelijke rollen wijzen op het ongelijke wezen van vrouwen. Als mannen en vrouwen wel gelijk (spiritueel) zijn, maar dit in de praktijk niet terug te zien is, is dat volgens Groothuis (1994:27) inconsequent. Ook hebben verschillende rollen niets te maken met ondergeschikt zijn of niet (Giles 2002:158). Voor Grudem betekent onderscheid in rollen per definitie dat er sprake is van ondergeschiktheid. Tevens is uit de bespreking bij 4.4 duidelijk geworden dat er geen definities van mannelijkheid en vrouwelijkheid in de Bijbel te vinden zijn.

Groothuis (2005:330/1) vraagt zich af hoe vrouwelijke subordinatie eruit zou moeten zien als ze werkelijk analogieën waren naar de subordinatie van Vader en Zoon. Allereerst zou de relatie niet worden bepaald door hun mannelijkheid of vrouwelijkheid. Ook zou het niet zo kunnen zijn dat de wil van de man die van de vrouw overheerst omdat eenheid in wezen ook eenheid in wil is.

In short, the oneness in being of the divine Persons, which results in oneness of will, precludes invoking the Trinity as either illustrating or vindicating the doctrine of woman's subordination to man (Groothuis 2005:331).

En als derde zou elke man moeten delen in de autoriteit van de vrouw, zoals dit ook geldt voor de Vader en Zoon relatie. Zij delen in elkaars werken. Deze zijn niet even strikt te onderscheiden. Pas dan is het volgens haar analoog aan de Vader en Zoon relatie. Het is duidelijk dat het onderscheid tussen wezen en functie een flink aantal problemen oplevert. Maar alvorens gesteld kan worden dat op basis van de triniteitsleer geen sprake kan zijn van eenzijdige onderdanigheid moet gekeken worden naar andere argumenten die worden opgevoerd.

4.5.2 Scheppingsorde

Het begrip scheppingsorde³³⁶ heeft alles te maken met subordinatie. Al komt dit begrip niet in de Bijbel voor, volgens een heel aantal theologen is hier sprake van

³³⁶ Het is volgens Mudde (1998:144) niet overdreven om het begrip 'scheppingsorde' een sleutelbegrip in de gereformeerde visie op de man en de vrouw te noemen. Hij vergelijkt de gedachten van Bavinck en Kuyper over dit begrip. Er zijn tussen hen veel overeenkomsten, maar ook verschillen. Bavinck zet in bij Genesis 1 en daarom denkt hij minder idealistisch, stereotyperend, generaliserend en polariserend dan Kuyper (Mudde 1998:141).

wat de man/vrouw verhouding betreft.³³⁷ Twee argumenten zijn al besproken in hoofdstuk 3.3, namelijk dat de vrouw als eerste zondigde en dat de man een zwaardere straf zou hebben gekregen. Beide argumenten bleken niet valide omdat het niet uitmaakt wie als eerste zondigde, aangezien beide zondigden, en ook is het subjectief om te stellen dat de man zwaarder gestraft werd. Maar er zijn nog zes andere argumenten die worden opgevoerd en kritisch besproken dienen te worden omdat zij verband houden met de scheppingsorde, namelijk (1) Adam is als eerste geschapen; (2) Scheppingsmateriaal; (3) Het woord 'helper'; (4) De naam 'Adam'; (5) Naamgeving Adam aan de dieren en (6) Gods reactie op de zondeval.

(1) Het argument dat Adam als eerste is geschapen en Eva als tweede betekent volgens een aantal theologen niet alleen dat er sprake is van een volgorde maar van een rangorde tussen mannen en vrouwen (Deddens 1978:15, Wilschut 2010:21, Schreuder 2010, Grudum 2002, Medema 2003:23/24). Op de conclusie van deze theologen valt de nodige kritiek te leveren. Mulder (1998:183) zegt nergens een traditie in de rabbijnse bronnen te hebben gevonden die expliciet het eerder geschapen zijn van de man verbindt met een opdracht dat een man gezag over de vrouw moet uitoefenen, en niet andersom. Het argument van rangorde kan sowieso niet worden gebaseerd op Genesis 1, omdat daar geen sprake is van volgorde, laat staan rangorde.³³⁸ In lijn met Genesis 1 zou er in elk geval sprake moeten zijn van een volgorde waar niet het eerste maar het laatste veelzeggend is: de mens, kroon op de schepping.³³⁹ Genesis 2 legt uit wat in Genesis 1 centraal staat, namelijk dat man en vrouw elkaar nodig hebben, dat het niet goed is dat de mens alleen is. Het gaat niet om volgorde maar het centrale thema is het samen-zijn. Zoals al eerder vastgesteld wordt de mens pas man toen de vrouw geschapen werd (Genesis 2:23). Dat de vrouw voorop gaat in het antwoorden als de slang beide aanspreekt, getuigt ook van een normale praktijk, want dit gebeurde voor de zondeval. Ook doorbreekt God in vele gevallen volgordes zoals die van het eerstgeboorterecht.³⁴⁰ Calvijn (1948:68) was ook van mening dat het argument dat de vrouw als tweede is

³³⁷ Het woord 'scheppingsorde' wordt te pas en te onpas gebruikt. Vaak beroept men zich op 1 Korintiërs 11:14. Als Paulus spreekt over 'natuur' gaat het niet om een scheppingsorde maar eerder om een gewoonte, cultuur. En als hij zich in 1 Korintiërs 14:34 op de wet beroept dan gaat het ook niet om een orde.

³³⁸ Al eerder heb ik de context en de manier van citeren in 1 Timoteüs 2: 13 besproken (3.2.3). Het Oude Testament wordt vaak gelezen vanuit het Nieuwe Testament, en dan wordt de tekst in het Oude Testament overschaduwed door het Nieuwe Testament. Volgens Belleville (2005:222) bedoelt Paulus met 'eerste' niet een ontologische of functionele prioriteit maar gebruikt hij dit, *to define a sequence of events or ideas*.

³³⁹ Genesis 2 kan ook zo worden gelezen, dan is de vrouw de kroon op de schepping.

³⁴⁰ Te denken valt aan Esau en Jacob (Genesis 25-29).

geschapen niet sterk is want Johannes de Doper was er ook voor Jezus. Om al deze redenen kan niet worden gesteld dat de volgorde die in Genesis 2 wordt besproken ook rangorde inhoudt.

(2) Een tweede argument inzake scheppingsorde heeft betrekking op het materiaal waaruit mannelijk en vrouwelijk werden geschapen. Ware (2002:82) meent dat, omdat de man uit aarde geschapen is en de vrouw uit de rib van de man, de man prioriteit heeft als beeld van God. De vrouw is er voor de man, anders had God beide wel uit de aarde geschapen (2002:83). De vrouw dankt haar bestaan aan de man, pas door de man is zij echt mens, aldus Ware.

Woman with man is created in the image of God, but woman through man has her true human nature and hence her glory, the glory of the man who himself is the image and glory of God (Ware 2002:86).

Ware maakt onderscheid tussen 'met' en 'door'. Het tweede vindt hij belangrijker maar er zijn geen argumente om dit vanuit de Bijbel te verdedigen. Ook is de vrouw niet 'door' de man geschapen maar uit de man, door God. De gedachte dat het uitmaakt waaruit mannelijk en vrouwelijk geschapen zijn, als het gaat om subordinatie, is vreemd. Het feit dat Adam uit stof is geschapen, maakt hem daaraan niet ondergeschikt.³⁴¹ Als de man niet ondergeschikt is aan het materiaal waaruit hij geschapen is, is de vrouw ook niet ondergeschikt aan de man, omdat zij geschapen is uit de zij van de man.³⁴² Daarnaast is de vrouw niet de schepping van de man, maar van God (1 Korintiërs 11:12). Beiden worden uit respectievelijk aarde en een rib gemaakt. Het geschapen worden van de vrouw uit de zij van de man wil juist aangeven dat zij op gelijke hoogte staan.³⁴³ Ook is het veelzeggend dat na de schepping vrouwen voortaan kinderen zouden baren, zodat mannen voortaan uit vrouwen geboren worden. Hierin is dus wederkerigheid te vinden. De man is afhankelijk van de vrouw en zoekt (verlaat zijn vader en moeder) haar op omdat hij haar nodig heeft (Genesis 2:24).

³⁴¹ In Genesis 3 wordt Adam door de vloek ondergeschikt aan de aarde, de vrouw ondergeschikt aan de man. Beide dus aan het materiaal waaruit zij gemaakt zijn. Maar dit is na de zondeval en oorspronkelijk niet zo bedoeld.

³⁴² In het Hebreeuws wordt niet het woord *rib* gebruikt maar *ha-tselkah*, de zijde. Het woord wordt ook gebruikt voor het materiaal waar de tempel van werd gebouwd. Hierin is een semantische overeenkomst te vinden, zoals de tempel gebouwd wordt, zo ook de vrouw.

³⁴³ De uitleg van de Rabbijnse wijzen is dat Eva niet uit het hoofd van Adam werd gemaakt, opdat ze zich niet boven haar partner zou verheffen, niet uit zijn voet omdat ze niet onderworpen aan hem was. Maar uit zijn zijde opdat ze zijn gelijkwaardige partner zou zijn.

(3) Een derde argument is het woord ‘helper’ (ezer) in Genesis 2:18. Dat zou er volgens voorstanders van een scheppingsorde op duiden dat de vrouw om de man is geschapen en niet andersom. Al erkennen tegenwoordig bijna alle theologen dat zij positief gezien moet worden, omdat dit woord niet negatief kan zijn, een aantal ziet er nog steeds een ondergeschikte positie voor de vrouw in weggelegd. Zo noemt De Boer (2006:36,27) de positie van de vrouw die van de hulpvaardigheid. Daarop bouwt De Boer vervolgens zijn antropologie waarin sprake is van een gezagsverhouding. Ook Ortlund acht het van belang dat de vrouw ‘hulp’ wordt genoemd:

The man was not created to help the woman, but the reverse. ... A man, just by virtue of his manhood, is called to lead for God. A woman, just by virtue of her womanhood, is called to help for God (Ortlund 2006:101-102).

Het woord ezer wordt op diverse plaatsen in de Bijbel ook gebruikt voor God, die mensen helpt in nood (Psalm 54:6, 146:5).³⁴⁴ Daarom kan zij niet betekenen dat er sprake is van een gezagsrelatie. Het woord *kenegdó* dat daarop volgt bevestigt dit. Dit betekent ‘zijn overeenkomstige’. Zij komt van het voorzetsel ‘néged’ dat etymologisch, en ook letterlijk, aangeeft ‘wat voor iemand’, of ‘voor iets’ staat (Van Veen-Vrolijk 1998:48). Daarom is de juiste vertaling: ‘een hulp naar zijn overeenkomst’. Dit geeft aan dat man en vrouw gelijkwaardige partners zijn waarin geen sprake is van een gezagsverhouding of van één die de leiding moet nemen.

In het Nieuwe Testament lijkt door Paulus een soortgelijk argument te worden gebruikt. In 1 Korintiërs 11:8 zegt hij dat de vrouw om de man is geschapen. Toch concludeert hij direct daarna dat de man niets is zonder de vrouw, en de vrouw niets zonder de man (1 Korintiërs 11:9-12). Ze zijn elkaar tot hulp. Het woord ‘hulp’ kan dus niet worden ingezet als argument voor de subordinatie van de vrouw aan de man. Man en vrouw dienen elkaar tot hulp te zijn. Dat de vrouw ‘hulp’ is betekent dat de man niet zonder haar kan. Dat geeft eerder de afhankelijkheid van de man aan, dan van de vrouw.

(4) Een vierde argument heeft betrekking op de naam *Adam*. De man wordt

³⁴⁴ In het Oude Testament wordt het woord helper 21 keer gebruikt, waarvan 16 keer met het oog op God.

aangesproken met hetzelfde woord voor mens, Adam. Van Bruggen (1984:56) trekt daaruit de volgende conclusie:

Als de mens genoemd wordt, is het de man die de naam Mens, Adam, draagt. En van Adam lezen wij, dat God hem naar zijn beeld maakte. Ook al sluit dit Eva niet buiten, het stelt dat de man hier een eigen plaats heeft en op de voorgrond treedt.

Ook Ortlund (1991:101-102) schrijft:

God's naming of the race 'man' whispers male headship ...", "God did not name the human race 'woman'. If 'woman' had been the more appropriate and illuminating designation, no doubt God would have used it. He does not even devise a neutral term like 'persons'. He calls us 'man', which anticipates the male headship brought out clearly in chapter two..."

In Genesis 1:26,27 wordt het woord 'Adam' voor het mens-zijn in het algemeen gebruikt, en voor mannelijk 'zakar' en vrouwelijk 'neqevah'.³⁴⁵ In Adam ligt dus het mannelijke en vrouwelijke samen opgesloten, niet het mannelijke specifiek. In Genesis 2:1-22 gaat het ook niet om het mannelijke specifiek, maar om de mens *ha-adaam*, die nog een ongedifferentieerd schepsel is. Bij de schepping van de vrouw wordt gesproken van *Isj* en *Isjsja* (אִשָּׁה en אִשָּׁה). Ha-Adam is lichamelijk veranderd nu er nog een mens is geschapen. Als hij haar voor het eerst ziet herkent hij de verandering en spreekt van 'isj'. Volgens Tribble (1988:95) komt de combinatie *isj/isjsja* overeen met *ha-adaam/ha-adaama*. Met het verschijnen van de seksualiteit krijgt *ha-adaam* een nieuwe manier waarop dit gebruikt wordt. Het verhaal levert volgens Tribble *ha-adaam* ambiguïteit op. Dat zou interpretatoren ervan dienen te weerhouden het zondermeer te beperken tot een specifieke en enkelzinnige betekenis. De dubbelzinnigheid van het woord past uitstekend bij de dubbelzinnigheid van het schepsel zelf (Tribble 1988:95). Dat dubbelzinnige zit niet in de woorden *isj* en *isjsja*. Zij worden tegelijk geschapen en niet na elkaar. Daarom kan niet gezegd worden dat de man als eerste is geschapen en dat de naam 'mens' vooral betrekking heeft op de man. Ook in het loflied van de man klinkt

³⁴⁵ *Zakar* en *neqevah* zijn biologische woorden en wijzen niet naar sociale rollen. *Zakar* duidt op 'onthouden' of iets scherp, dat naar de penis zou kunnen verwijzen en *neqevah* op een 'gat'.

gelijkwaardigheid (Genesis 2:23). Hij noemt haar 'gelijk', zijn eigen vlees, en gebeente.

(5) Een vijfde argument heeft ook te maken met de namen, maar dan de naamgeving van de man aan de dieren en zijn vrouw. Dit duidt volgens Schreuder (2010:22) en Clark (1980:26) op gezag. Als je de verzen daarna echter nauwkeurig leest dan geeft de mens zijn vrouw geen naam. Zij wordt door God al zo genoemd (2:22). De mens herhaalt dit om te bevestigen dat hij in haar zijn gelijke herkent, in tegenstelling tot het naam geven van de dieren (Genesis 2:20), waar hij geen enkel dier als partner of gelijke erkende (Barth 1957:341). *Isjsja* is ook nog geen persoonlijke naam maar een soortnaam. Pas in Genesis 3:20, na de zondeval wordt zij 'leven', Eva genoemd. Volgens Trible (1988:130) is dit een teken van de vloek waarin de verhoudingen zijn scheef getrokken. Naamgeving (*sjeem*) betekent iemand onder beheer brengen en omdat Adam dit na de zondeval doet is dat volgens Trible een teken van het grijpen van de macht. Als dit wel goed zou zijn geweest dan zou naamgeving alleen aan het mannelijke zijn voorbehouden. Maar in de Schrift lezen we dat vrouwen ook aan kinderen namen gaven, en dit geeft hen niet meer gezag over het kind dan de man (zoals Rachel in Genesis 30:24 en 35:18). In het geval van Ruth 4:17 geven de aanwezige (buur)vrouwen het kind een naam. Dit was geen geringe taak want naamgeving in die tijd was veelzeggend en bepalend voor je leven.

(6) Een zesde argument gaat over wat God zegt tegen de slang, de vrouw en de man in Genesis 3:14-19. De vraag is of het hier gaat om een vloek of het rechtzetten van de ontstane scheve verhoudingen. Volgens Schreuder (2010:26,27) gaat het om dit laatste, voor de vrouw wordt de relatie weer rechtgezet als zij zich ondergeschikt maakt aan de man. Het woord 'heersen' (הִשָּׁפֵט) dat in Genesis 3:16 wordt gebruikt heeft volgens Schreuder geen negatieve betekenis. Schreuder ziet een parallel met Genesis 4:7³⁴⁶ en komt tot de volgende uitleg: de vrouw zal eropuit zijn om zich onafhankelijk op te stellen. *'En nog meer: zelf de leiding te nemen (zoals ze dat deed bij de eerste zonde) en haar man de baas zijn'*.³⁴⁷ De argumenten van Schreuder zijn niet aannemelijk. Genesis 3 zegt niet dat de vrouw leiding wil nemen. Het is veel

³⁴⁶ *'Handel je goed, dan kun je toch iedereen recht in de ogen kijken? Handel je slecht, dan ligt de zonde op de loer, begerig om jou in haar greep te krijgen; maar jij moet sterker zijn dan zij'*.

³⁴⁷ Het is zelfs een gevaarlijke uitspraak die Schreuder doet. Dit kan ertoe leiden dat vrouwen, die lijden onder heerszucht van mannen, denken dat het juist is.

logischer dat het hier gaat om een straf (Deddens 1978:19, Den Boer 1985:43).³⁴⁸ In de woorden van Douma (1993:24): “*De vloek maakt deel uit van de zondeval en is geen norm*”. Adam en Eva hadden nota bene net beide gezondigd en het zou vreemd zijn als er sprake zou zijn van herstel of een ordinantie. Het gaat hier om een straf en voorspelling van wat gebeuren gaat. Het herstel komt pas bij de komst van Jezus.

Uit bovenstaande bespreking blijkt dat er geen sprake kan zijn van een scheppingsorde. Als dit wel het geval zou zijn is het ook nog maar de vraag of deze moet worden gehandhaafd. Dat is een hermeneutische vraag. Trinitarisch gezien is er prioriteit bij de voortgang van het heil in Christus en de Heilige Geest (NGK 2004:79).³⁴⁹ Het valt niet te ontkennen dat er sprake is van een ontwikkeling vanaf de zondeval tot in het Nieuwe Testament en de eschatologie (Joël 3:1-3, Galaten 3:28). Al moet dit niet het doorslaggevende argument zijn, zij moet zeker niet worden genegeerd.

4.5.3 Mannelijk hoofd-zijn

In de discussie over subordinatie neemt het woord *kephale*, vaak vertaald met ‘hoofd’, ook een centrale plaats in. Hoofd-zijn heeft voor sommigen een cruciale functie in het verstaan van het beeld van God. Volgens Ware (2002:89/90) is het beeld van God *hamperd and diminished* als het hoofd zijn van de man niet wordt erkend. Ook Winston & Winston (1999:133) vinden voor de eenheid van mannen en vrouwen het hoofd-zijn zeer belangrijk, want er is volgens hen meer eenheid dan wanneer er geen hoofd is of wanneer er twee hoofden zijn. Winston & Winston (1999:112) stellen ook dat de wijdverbreide leer van het mannelijk hoofdschap een theologische waanvoorstelling is die ertoe heeft geleid dat veel mannen zich een onrechtmatig gezag over vrouwen hebben toegeëigend. Dit lijkt met elkaar in tegenspraak maar dit komt omdat zij onderscheid maken tussen hoofd-zijn wat in het mannelijke opgesloten ligt en de functie van hoofd-zijn in het huwelijk. Zij zijn van mening dat enkel het tweede juist is.

³⁴⁸ Het oude huwelijksformulier sprak van een ordinantie die ‘niet weerstaan mag worden’.

³⁴⁹ Dit heeft de doorslag gegeven in het rapport van de Nederlands Gereformeerden (2004:79). Dat betekent dat de nadruk valt op de vestiging van Gods heerschappij in het leven van de mens, niet op handhaving van scheppingsordeningen (Rapport Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt 2008:26).

De tekst waarin dit woord het meeste voorkomt en die relevant is om te bespreken vanwege de verbinding met de Triniteit, is 1 Korintiërs 11:1-15. Schreuder (2010:33,34) baseert op deze tekst dat het hoofd-zijn een gezagsverhouding aangeeft, zoals God het hoofd is van Christus, zo is de man dit van de vrouw (1 Korintiërs 11:3).

*3. Ik moet u echter nog het volgende zeggen. Christus is het **hoofd** van de man, de man het **hoofd** van de vrouw en God het **hoofd** van Christus.*

*4 Iedere man die met bedekt **hoofd** bidt of profeteert, maakt zijn **hoofd** te schande. 5 Maar een vrouw maakt haar **hoofd** te schande wanneer ze met onbedekt **hoofd** bidt of profeteert, want ze is in dat geval precies hetzelfde als een kaalgeschoren vrouw. 6 Een vrouw die haar **hoofd** niet bedekt, kan zich maar beter laten kaalknippen. Wanneer ze dat een schande vindt, moet ze haar **hoofd** bedekken.*

*7 Een man mag zijn **hoofd** niet bedekken omdat hij Gods beeld en luister is. De vrouw is echter de luister van de man. 8 (De man is immers niet uit de vrouw voortgekomen, maar de vrouw uit de man; 9 en de man is niet omwille van de vrouw geschapen, maar de vrouw omwille van de man.) 10 Daarom, en omwille van de engelen, moet een vrouw zeggenschap over haar **hoofd** hebben. 11 Echter, in hun verbondenheid met de Heer is de vrouw niets zonder de man, en ook de man niets zonder de vrouw. 12 Want zoals de vrouw uit de man is voortgekomen, zo bestaat de man door de vrouw – en alles is ontstaan uit God. 13 Oordeelt u daarom zelf. Is het gepast dat een vrouw met onbedekt **hoofd** tot God bidt? 14 Leert de natuur zelf u niet dat lang haar een man te schande maakt, 15 terwijl het een vrouw tot eer strekt? Het haar van de vrouw is haar gegeven om een hoofdbedekking te dragen.*

Allereerst moet worden vastgesteld dat het in 1 Korintiërs gaat om een huwelijksrelatie (Klinker-De Klerck 2011:53).³⁵⁰ Ten tweede is het van belang om tekst te lezen in de context van eer en schande zoals die in de eerste eeuw na Christus beleefd werden. De vergelijking met Christus en God staat in deze tekst voorop (vers 3). Uit hoofdstuk twee is gebleken dat wat de triniteitsleer betreft er geen sprake is van eeuwig gezag, maar dat het gaat om wederzijdse subordinatie.

³⁵⁰ Klinker-De Klerck (2011:53) noemt daarvoor drie argumenten. 1. De Griekse woorden die Paulus voor man en vrouw gebruikt, kunnen evengoed echtgenoten betekenen. 2. Iedere vrouw in vers 5 kan door Paulus in de gehuwde status bedoeld zijn. 3. Paulus kan evengoed aan Adam en Eva gedacht hebben als de eerste 'gehewden'.

Als Paulus deze vergelijking trekt kan het dus niet zo zijn dat hij een onbijbels triniteitsbeeld heeft en deze laat doorwerken in de man en vrouw relatie. De volgorde is opvallend, Paulus begint met Christus en eindigt met God. Het lijkt hier te gaan om bron en niet om hiërarchie (Payne 2009:118-137).³⁵¹ De tekst wil aangeven dat God niets is zonder Christus, en een man niets zonder vrouw. De verzen daaropvolgend hebben betrekking op de letterlijke hoofdbedekking. Vrouwen dienen hun hoofd letterlijk te bedekken en mannen niet.³⁵² Het zou kunnen dat Paulus bedoelt dat de haardracht van een persoon diens hoofd letterlijk te schande maakt (Van Bruggen 1975:44). Volgens Payne (2009:118-137) houdt Paulus zich in vers 8-9 bezig met de eer van de vrouw, als completering van de man. Het gaat hier om het dienen van de vrouw aan de man, maar het gaat niet om hiërarchie (Payne 2009:118-137). Paulus kent geen scheppingsorde, maar wel de schepping als zodanig en daarnaast ook de 'natuur' als zijnde de gewoonten in zijn tijd. Het meest raadselachtig is vers 10, *'daarom is een vrouw verplicht macht te hebben op het hoofd'*. Volgens Klinker-De Klerck (2011:50) is het woord 'macht' synoniem voor 'bedekking'. Het gaat hier om zeggenschap van de vrouw, niet over een zeggenschap van de man over de vrouw (Van Bruggen 1975:61-64, Klinker-De Klerck 2011:50). Paulus besluit de tekst met de wederkerigheid van mannen en vrouwen, want zoals de vrouw uit de man voortkomt, is elke man geboren uit een vrouw. En alles komt uiteindelijk voort uit God (11,12). Deze conclusie wijst erop dat er geen sprake is van een orde en sluit aan bij de wederkerigheid van het beeld van God. Het beeld van God kan niet worden bepaald door een hiërarchisch hoofd-zijn zoals Ware voorstelt. Echte eenheid kent geen hiërarchie. De metafoor wijst op de eenheid en zij moet gekwalificeerd worden door 'redding' en opoffering.³⁵³ Om dit beter te begrijpen is Efeziërs 5 belangrijk. Ik zal die tekst hieronder bespreken.

4.5.4 Wederkerige onderdanigheid

³⁵¹ Smail (2005:250) vat het hoofd-zijn op als oorsprong of bron. De Vader en man zijn de bron en oorsprong van het zijn, de Zoon ontvangt zijn wezen van de Vader en zo ontvangt de vrouw haar wezen van de man. Dit houdt volgens hem hiërarchie in.

³⁵² Joden kenden alleen een hoofdbedekking voor vrouwen in hun religieuze bijeenkomsten, de Grieken kenden geen hoofdbedekking bij religieuze handelingen en de Romeinen kenden deze wel, zowel voor mannen als vrouwen die een zekere handeling uitvoerden (Klinker-De Klerck 2011:51). Het dragen van een sluier was geen verplichting. Het ging vooral om eerbaarheid en huwelijksrouw. Zie Tetlow (1980:5-29) voor de status van vrouwen in de Griekse, Romeinse en Joodse cultuur van het Oude en Nieuwe Testament.

³⁵³ Wentsel (2006a:407) schrijft dat, indien meer echtgenoten zich deze herderlijke, offerende-dienende positie hadden eigen gemaakt en in praktijk gebracht, er niet zoveel partners rondom 2000 uit elkaar zouden zijn gegaan.

In hoofdstuk twee heb ik, naar aanleiding van de bespreking over subordinatie en de Triniteit, de conclusie getrokken dat er sprake is van wederkerige subordinatie tussen de drie Personen van de Triniteit. Geldt dit ook voor mannelijk en vrouwelijk? Als gedacht wordt aan de mens als mannelijk en vrouwelijk vanuit het beeld van de Triniteit is er geen reden om aan eenzijdige subordinatie te denken.³⁵⁴ Genesis 1 is volgens Bird (1995:19) de grondslag voor een egalitaire antropologie omdat er geen hiërarchie van gender in de schepping is. Dit betekent niet dat een houding van afhankelijkheid tussen mensen onderling niet belangrijk is. Zoals de drie Personen van de Triniteit elkaar dienen en ingesteld zijn op elkaar zo moeten mannen en vrouwen dat ook zijn. Efeziërs 5:21-33 maakt dit expliciet:

21 Aanvaard elkaars gezag uit eerbied voor Christus. 22 Vrouwen, erken het gezag van uw man als dat van de Heer, 23 want een man is het hoofd van zijn vrouw, zoals Christus het hoofd is van de kerk, het lichaam dat hij gered heeft. 24 En zoals de kerk het gezag van Christus erkent, zo moeten vrouwen in ieder opzicht het gezag van hun man erkennen. 25 Mannen, heb uw vrouw lief, zoals Christus de kerk heeft liefgehad en zich voor haar heeft prijsgegeven 26 om haar te heiligen, haar te reinigen met water en woorden 27 en om haar in al haar luister bij zich te nemen, zodat ze zonder vlek of rimpel of iets dergelijks zal zijn, heilig en zuiver. 28 Zo moeten mannen hun vrouw liefhebben, als hun eigen lichaam. Wie zijn vrouw liefheeft, heeft zichzelf lief. 29 Niemand haat ooit zijn eigen lichaam, integendeel: men voedt en verzorgt het, zoals Christus de kerk, 30 want dat is zijn lichaam en wij zijn de ledematen. 31 'Daarom zal een man zijn vader en moeder verlaten en zich hechten aan zijn vrouw, en die twee zullen één lichaam zijn.' 32 Dit mysterie is groot – en ik betrek het op Christus en de kerk. 33 Maar ook voor elk van u geldt dat ieder zijn vrouw moet liefhebben als zichzelf, en dat een vrouw ontzag moet hebben voor haar man.

In de brief aan de Efeziërs loopt de 'eenheid in Christus Jezus', als rode draad door de brief (Klinker-De Klerck 2011:68). Dit hoofdstuk is eerder christologisch dan trinitarisch, want het gaat om Christus die zich overgeeft, maar dit openbaart wie God is. Vers 21 begint met wederkerige onderdanigheid: 'Wees elkander

³⁵⁴ John Pipers preek op 14 mei 1989 over het thema 'het beeld van God'. Opvallend is dat hij nergens spreekt over subordinatie terwijl hij voorstander is van subordinatie van de vrouw aan de man.

onderdanig'.³⁵⁵ Het gaat in deze tekst weer specifiek om een huwelijksrelatie maar dit betekent niet dat mensen in het algemeen elkaar niet onderdanig hoeven te zijn. In de Bijbel komt dit wederzijdse dienen op verschillende plaatsen terug (Matteüs 20: 27,28, Filippenzen 2:1-4, Galaten 5:13, Romeinen 15:1-3). Dit wordt in Efeziërs (5:22) en vele andere teksten gemotiveerd vanuit het ontzag hebben voor Christus. Het gaat om een werkwoord dat respect uitdrukt, en het ontzag van de vrouw voor haar man is een uitwerking van het ontzag voor de Heer (Klinker-De Klerck 2011:73). Ditzelfde geldt voor de man. Paulus motiveert dit vanuit de liefde voor zichzelf. Liefde voor de eigen vrouw is liefde voor het eigen 'lichaam'. Daaruit spreekt de gelijkheid. Dit sluit aan bij 1 Korintiërs 7:4: '*Een vrouw heeft niet zelf de zeggenschap over haar lichaam, maar haar man; en ook een man heeft niet zelf de zeggenschap over zijn lichaam maar zijn vrouw*'. Het gaat hier om de eenheid van het lichaam, daarom haalt Paulus ook de tekst aan van Genesis 2:24 over de man die zijn ouders verlaat en zijn vrouw aanhangt. Het Griekse woord voor liefde, *agape*, betekent gevende liefde maar het betekent ook gelijk. Dit betekent dat de vermaning van Paulus een verbijzondering is van het brandpunt van de christelijke ethiek: Heb uw naaste lief als uzelf, ook in het huwelijk (Derks, Tromp en Vos 2010:11). Paulus spreekt in vers 32 van een mysterie. Volgens Klinker-De Klerck (2011:79) zijn er drie interpretaties mogelijk van wat Paulus bedoelt met mysterie. (1) De eenheid tussen man en zijn vrouw zoals uitgelegd in Genesis 2:24. (2) De eenheid tussen Christus en zijn gemeente en (3) de eenheid tussen de man en zijn vrouw zoals beschreven in Genesis 2:24, als typologie voor de eenheid tussen Christus en zijn gemeente. Klinker-De Klerck (2011:82) gaat uit van de tweede interpretatie. Ook meent ze dat Paulus de verhouding tussen man en vrouw, en Christus en de gemeente eerder vergelijkt dan dat hij ze op een typologische manier verbindt. Maar deze vergelijking is wel belangrijk en daarom zal ik daar in hoofdstuk vijf op terug komen. Paulus eindigt de perikoop dat voor iedereen geldt dat ieder zijn vrouw moet liefhebben als zichzelf en dat een vrouw ontzag moet hebben voor haar man. Het gaat hier niet om twee verschillende zaken al worden andere woorden gebruikt. Liefhebben is ook ontzag, en ontzag is ook liefhebben. Anders zou het betekenen dat vrouwen nooit hoeven lief te hebben. Liefhebben versus onderschikken is niet voorbehouden aan mannen respectievelijk vrouwen (Klinker-De Klerck 2011:121).

³⁵⁵ De NBV heeft in tegenstelling tot de NBG vers 21 gevoegd bij de daarop volgende verzen, maar haar vertaling van dat vers is minder accuraat. De NBV vertaalt: 'Aanvaard elkaars gezag uit eerbied voor Christus'. De NBG: '*...en weest elkander onderdanig in de vreze van Christus*'.

Dienen en onderdanigheid zijn niet afhankelijk van mannelijkheid of vrouwelijkheid. Vanuit het trinitarisch denken kan subordinatie niet *het* verschil zijn tussen mannelijk en vrouwelijk. De Triniteit heeft alle gezag (Romeinen 11:33-36, 1 Korintiërs 15:27), niet een man of vrouw. LaCugna stelt daarom dat geen mens heerser kan zijn over een ander mens.

A nontrinitarian theology of God leads also to an anthropology that is derogatory and detrimental because one human being is put forward as normative for another. But the doctrine of the Trinity reminds us that God alone belongs the arche, and it is the arche of love and communion among persons. No human is arche of another; woman is not included in or derived from man (LaCugna 1991:396).

Als mannen en vrouwen elkaar dienen vertegenwoordigen zij het beeld van de Triniteit het duidelijkst. Het gaat in het man- en vrouw-zijn om een leven met Christus, door de Geest en dit moet te zien zijn in de relaties onderling. Als beide in Christus en door de Geest gevormd worden naar de *imago Trinitatis* is er geen reden om een orde in de relaties te kennen.

Human persons and communities will image God most fully when patterns of just love, interdependence, dialogue, and relational mutuality are embodied and when women and men enact right relations with one another, with all of creation and with God (Medley 2002:113).

4.6 CONCLUSIES

In bovenstaande heb ik onderzocht wat een trinitarisch en relationeel verstaan van het beeld van God betekent met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk. In het eerste deel is de vraag gesteld of het mogelijk is te spreken van *imago Trinitatis* in plaats van *imago Dei*. Spreken van *imago Trinitatis* bleek meer recht te doen aan de godsleer.

Om te bepalen wat dit vervolgens inhoudt heb ik aandacht gegeven aan de immanente en economische verhouding. Vanuit het beeld-denken is de immanente relatie belangrijk omdat zij betrekking heeft op de ontologie en tevens het anders-zijn waarborgt. Maar zij kan niet zonder de economische relatie omdat daardoor het herstel van de relatie tussen God en mens en mensen onderling weer mogelijk is. Ik

heb de visie dat het mannelijke de economische Triniteit en het vrouwelijke de immanente Triniteit vertegenwoordigt afgewezen omdat de eenheid dan niet te vinden is. Vervolgens heb ik gekeken om de relatie in beide te gronden. Dit bleek lastig omdat hiërarchie aan de orde komt bij de economische verhouding. Toch zijn beide, economisch en immanent noodzakelijk.

Wat de verhouding tussen de Een en Drie betreft heb ik eerst laten zien dat die met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk dikwijls beschouwd wordt als een getalsmatig probleem. Om dit op te lossen wordt het kind vaak als derde persoon aangedragen. Echter, net zo min als de leer van de Drie-eenheid bedoeld is als een wiskundig raadsel moet het beeld worden gezien als een optelsom van drie individuen. Het gaat om het relationele aspect dat terug te vinden is in een veelheid van relaties. Allereerst is de relatie met de Triniteit belangrijk, maar ook met mensen onderling en de schepping. Een trinitarische structuur wijst op de nauwe samenhang tussen godsleer en mensbeeld (Smink 2006:67). Dit betekent niet dat de Triniteit het model is voor de mens als *imago Trinitatis* maar wel dat relaties essentieel zijn en het beeld het belang van relaties aangeeft, zoals Volf zegt:

As I see it, the question is not whether the Trinity should serve as a model for human community; the question is rather in which respects and to what extent it should do so (Volf 1998b:405).

Het verschil tussen God en mens verdwijnt daardoor niet. Het beeld van God impliceert ook het verschil en de zondeval moet daarvoor ook in acht worden genomen. Het relationele is specifiek te zien in de schepping van mannelijk en vrouwelijk. Vanuit de *imago Trinitatis* is er meer aandacht voor het mannelijke en vrouwelijke, omdat er aandacht is voor het lichamenlijk en relationele.³⁵⁶ Dat het relationele belangrijk is voor het beeld van God roept de vraag op of mensen ook als individu beeld van de Triniteit kunnen zijn. Ik heb laten zien dat het moeilijk is om individu en gemeenschap uit elkaar te trekken, net zo goed als mannelijk en vrouwelijk. Wat mannelijk en vrouwelijk betreft is zij even fundamenteel als het mens-zijn, want zij is ontologisch. Betekent dit dat mannelijkheid en vrouwelijkheid te definiëren zijn? Een aantal theologen probeert dit wel maar dan gaat het al snel over een hiërarchische relatie. Hier moet ook onderscheid worden gemaakt tussen sekse

³⁵⁶ Het is belangrijk om het beeld van God vanuit de hele persoon te zien. Alleen wanneer de *imago* als hele persoon, dus lichamenlijk en rationeel, wordt gezien is er ruimte voor de seksuele differentiatie van mannelijkheid en vrouwelijkheid (Behrends 1999:11).

en gender. Er zijn veel factoren die bepalen hoe gedacht wordt over mannelijkheid en vrouwelijkheid. Dit maakt het moeilijk om definities te geven. Het gaat daar in de eerste plaats ook niet om, maar om de dynamische relatie van elk individu, mannelijk en vrouwelijk, waarin zij gericht zijn op elkaar omdat mannen en vrouwen elkaar nodig hebben, zoals *perichorese* laat zien. Concluderend kan worden gezegd dat seksualiteit erop wijst dat mensen relationele wezens zijn. Daarom is het seks-onderscheid van grote betekenis voor het mens-zijn en dus het beeld zijn. Coe vat dit mooi samen:

Gender was to reflect God's relationality and ultimately the human need for completeness, relationship, and union with God and one another. Human gender informs us that we are fully persons only with the other. As an analogy of God, gender is a quality of created finitude, particularly human image bearers, which in some way reflects the fact that personhood in its very essence, both in the essence of God and in its reflection in gender, is relation (Coe 2001:187).

De belangrijkste kwestie die ook alles te maken heeft met de Een en Drie is die van subordinatie. Allereerst heb ik de mogelijkheid besproken dat er sprake is van gelijkwaardigheid in wezen en ondergeschiktheid in rol. Ik heb laten zien dat zij niet gebaseerd kan worden op de Drie-eenheidleer omdat zij niet trinitarisch is aangezien de Heilige Geest geen rol speelt. Ook gaat het dan niet om de inhoud waarin de relatie met God het meest fundamenteel is. Ook staat het beeld niet toe om onderscheid te maken tussen wezen en rol. Ik heb ook twee andere argumenten besproken die erop zouden wijzen dat er sprake zou zijn van een gezagsverhouding tussen mannen en vrouwen. Het eerste heeft betrekking op een zogenaamde scheppingsorde maar alle argumenten hiervoor bleken geen stand te houden. Ook het begrip 'hoofd' kan niet worden uitgelegd ter ondersteuning hiervan. Het wijst er eerder op dat man en vrouw elkaar nodig hebben. Vanuit een trinitarische visie staat wederzijdse onderdanigheid centraal. Mannen en vrouwen zijn geroepen om elkaar te dienen. Het is daarom beter om te spreken van *imago Trinitatis* dan *imago Dei* want dit geeft meer ruimte voor het mens-zijn als mannelijk en vrouwelijk waarin wederkerigheid centraal staat.

Our thesis is that the doctrine of the human as imago of the triune God can provide the foundation for a theological anthropology which is based on mutuality and which maintains real unity and diversity both between male and

female and in human relations in general (Campbell 1981: 23).

5. ECCLESIOLOGIE, BEDIENING EN MAN/VROUW

5.1 INLEIDING

In de kerkgeschiedenis is een enkele opmerking te vinden over de relatie tussen de Drie-eenheid en de ecclesiologie. Zo stelde Tertullianus dat waar Vader, Zoon en Heilige Geest zijn ook de kerk is, die het lichaam is van de Drie. Johannes Calvijn bespreekt in het uitgebreidste deel van de Institutie de kerk apart van de Heilige Geest, als één van de vier thema's van de geloofsbelijdenis.³⁵⁷ Deze twee voorbeelden wijzen op de bijzondere verhouding tussen Triniteit en kerk. Maar dit zijn uitzonderingen, want de relatie tussen Triniteit en ecclesiologie is in de geschiedenis minimaal besproken (Gunton 2006:60/1). Dit heeft te maken met een dominante christologische visie op kerk en bediening. Pas sinds een aantal jaren is er meer aandacht voor de verhouding tussen de triniteitsleer en ecclesiologie. Karl Barth heeft ook hierin een belangrijke aanzet geleverd. Barth (1955a:431) noemde het dogma van de Triniteit een dogma dat behoort aan de kerk.³⁵⁸ Voor hem had de vraag naar God en de kerk alles te maken met openbaring. Wie God is hangt samen met wat Hij doet (Barth 1955a:340). De kerk is volgens hem een gemeenschap door God zelf geïnstitutionaliseerd (Barth 1955a:334).³⁵⁹ De missie van de drie-ene God is daarom dezelfde als de missie (bestaansdoel) van de kerk.³⁶⁰ Hieruit wordt duidelijk

³⁵⁷ Uit de indeling zoals deze in de Apostolische geloofsbelijdenis en de belijdenis van Nicea te vinden zijn blijkt juist ook de eenheid van Triniteit en kerk.

³⁵⁸ Barth (1962:290) is zich bewust van de kloof tussen kerk en theologie. Hij noemt het een zwakheid dat de kerk niet altijd achter de theologie lijkt te staan. Uit de naam van zijn dogmatiekreeks: *Kirchliche Dogmatik* blijkt hoe nauw hij beide op elkaar betreft.

³⁵⁹ Barth heeft hierop ook commentaar gekregen. Volgens Torrance (1996:1) leidt Barths openbaringsmodel tot een inadequate interpretatie van Gods zelf-communicatie. Heilige communicatie kan niet gescheiden worden van een gepaste theologie van heilige gemeenschap (Torrance 1996:4). Torrance maakt duidelijk dat Gods openbaring altijd in gemeenschap plaatsvindt. Daarom stelt hij een '*doxological*' of '*communion*' model voor, welke '1. A closer integrator of the trinitas ad intra and the divine economy and thus greater emphasis on the grounds of human participation in the intra-divine life, 2. A more dynamic conception of personhood with respect to both the divine and also the human realms' (Torrance 1996:308). Torrance vindt dat Barth kerk en Triniteit nog niet genoeg op elkaar betreft.

³⁶⁰ Die missie heeft alles te maken met de *missio Dei*. Dit is door verschillende missionaire theologen, zoals David Bosch en Leslie Newbigin, uitgewerkt. Het dogma van de Triniteit wordt gezien als een conceptueel raamwerk waarin een theologisch perspectief op Jezus Christus, de *missio Dei*, verkregen wordt (Purves 2004:30). Het feit dat God Jezus stuurt, wijst erop dat God ten diepste missionaal is (Johannes 17:18, Bosch 1991:392). De Heilige Geest is actief deel en oorsprong van deze missie: '*The mission of the church is to be understood, and only be rightly understood, in terms of the trinitarian model*' (Newbigin 1989:118). Voor het verstaan van kerk en bediening levert dit interessante perspectieven op; zie Leene, A. M. J. (2007). *Triniteit en identiteit, dienend leidinggeven door mannen en vrouwen*. In het voorwoord heb ik genoemd waarom ik dit perspectief belangrijk vind, maar

dat voor Barth de Triniteit en de kerk nauw met elkaar verbonden zijn, al blijft Barth voornamelijk aandacht geven aan de *Deo uno*. Andere theologen hebben de verhouding tussen Triniteit en ecclesiologie verder uitgewerkt.

Juist bij de ecclesiologie wordt duidelijk hoe Oost en West met elkaar in gesprek zijn over de Triniteit. Aan de oosterse kant is John Zizioulas de grondlegger van het systematisch nadenken over de Triniteit en ecclesiologie.³⁶¹ In het westen bouwden onder andere LaCugna en Gunton op Zizioulas voort.³⁶² Gunton en LaCugna zijn wederom kritisch op de eigen westerse traditie. Volgens Gunton (2006:57) ging het in de ecclesiologie van het westen vaak om de bedieningen, niet om het wezen van de kerk. Om die reden geeft Gunton volop aandacht aan dit laatste, en minder aan de bedieningen. Dit is ook het geval bij Volf. In zijn boek, *The church in the image of the Trinity*,³⁶³ waar hij de ecclesiologie van Zizioulas (Oost) en Ratzinger (West) bespreekt, beklemtoont hij hoe fundamenteel het verstaan van de kerk moet zijn voor de bedieningen.

The intimate connection between the nature of the church and that of office not only explains the ecumenical and ecclesiological significance of the question of office, but simultaneously makes clear why concentration on this particular question was bound to run quickly into insuperable difficulties. For behind the question of office there lurks the fundamental problem of one's understanding of the church, a problem that, while approachable by way of the question of office, can by no means be solved through it (Volf 1998a:221).

Niet alleen voor de bediening, ook voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk is het belangrijk om in te zetten bij de ecclesiologie (hoofdstuk één). Het voert

ook waarom zij niet alles bepalend kan zijn. Zie verder Flett, J. G. (2010). *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*. Eerdmans.

³⁶¹ Volgens Kärkkäinen (2002:19) is er geen systematische bespreking van de kerk in de patristieke oosterse theologie, maar er zijn wel een aantal karakteristieken te noemen. Gunton (2006:58) stelt dat er geen bewijzen zijn voor een ontwikkeling van een ecclesiologie in het oosten omdat hier geen aandacht voor was.

³⁶² Ook bij Robert Jenson, Peter R. Holmes en Leonardo Boff is de invloed van Zizioulas te zien. Zij hebben ook kritiek op hem, met name op de prioriteit van de Vader. Daar ga ik later in dit hoofdstuk op in.

³⁶³ Volf bespreekt drie ecclesiologische tradities, de rooms-katholieke, oosters orthodoxe en Free Churches. Onder deze laatste verstaat Volf (1998a:9) kerken met een congregationalistische organisatiestructuur: pinksterkerken, baptisten, gereformeerde kerken, congregationalisten enz. Hij bespreekt Ratzinger (Rooms-Katholiek) en Zizioulas (Oosters-Orthodox) omdat er volgens hem voor de Free Churches nog geen correspondentie bestaat tussen kerk en Triniteit (1998a:197). Volf wil deze graag uitwerken. Dat dit niet bestaat komt volgens hem doordat zij inzet bij het verbond en inhoeverre mensen deel zijn van de kerk.

uiteraard te ver en het is onmogelijk om de hele breedte van de ecclesiologie te bespreken. Daarom zal in dit hoofdstuk de invloed van de (trinitarische) godsleer centraal staan. In de renaissance is het nog weinig uitgewerkt hoe de relatie tussen Triniteit, kerk en bediening is (Hahnenberg 2003:92, Zscheile 2007:43, Pickard 2009:41). De methodist Stephen Seamands (2005:11) meent zelfs dat er geen dogma zo ver verwijderd en praktisch irrelevant is in het dagelijkse leven van de bediening als de triniteitsleer. Over de uitwerkingen die er zijn vraagt de Anglicaan Stephen Pickard (2009:40) zich af hoe succesvol zij zijn. Hij ziet twee zaken die extra aandacht vragen. 1. De reflectie is vaak sterk christologisch of sterk pneumatologisch. 2. De trinitarische en relationele mogelijkheden falen vaak om inzichten te genereren op meer particuliere vlakken zoals de relatie tussen de bedieningen; het blijft abstract denken. Dit laatste punt heb ik eerder gesignaleerd en zal besproken worden in dit hoofdstuk. Het eerste punt zal bevestigd worden in het eerste deel van dit hoofdstuk. Uiteraard is het niet de bedoeling om een volledig afgerond alternatief te bieden voor de huidige bedieningsstructuren,³⁶⁴ maar het doel is om aan te wijzen hoe wezenlijk de godsleer is voor een verstaan van de bedieningen, en welke invloed zij heeft en kan hebben op het huidige debat over mannen en vrouwen in de kerk.

Om aan te sluiten bij de vorige hoofdstukken worden de *imago Dei* en *imago Trinitatis*, met betrekking tot de ecclesiologie en de bedieningen, als sleutel gebruikt. De verhouding tussen de Een en Drie wordt besproken als het gaat om de relatie tussen individu en gemeenschap. Ook de economische en immanente verhouding komt aan de orde omdat veel trinitarisch theologen de ecclesiologie in de immanente Triniteit gronden. Bij het gedeelte over de bediening vanuit relationeel perspectief zal ik beginnen met de bediening van alle gelovigen. Als het gaat om de geordineerde bedieningen dan kan de kwestie van hiërarchie niet onbesproken blijven omdat zij een grote rol speelt in de relatie tussen bediening van alle gelovigen en de geordineerde bedieningen.³⁶⁵ Het zal duidelijk worden dat dit alles te maken heeft

³⁶⁴ Ik richt mij op de bedieningen in de Gereformeerde traditie, maar dat betekent niet dat ik enkel theologen uit de Gereformeerde traditie bespreek. De trinitarische renaissance is breed oecumenisch en ik denk dat juist vanuit andere tradities (oosters orthodox, katholiek) interessante bijdragen geleverd kunnen worden voor het denken over de bedieningen in de Gereformeerde kerken. Ik ga niet expliciet in op de drie verschillende bedieningen (predikant, ouderling en diaken), hoe zij zich tot elkaar verhouden en zijn ontstaan; het zwaartepunt ligt bij de bediening van predikant omdat het gaat om een geordineerde bediening.

³⁶⁵ Volgens Van der Borcht (2000:481) dreigt de gereformeerde ambtstheologie opgesloten te raken binnen de horizon van machtsproblematiek. Dat is jammer, omdat op deze wijze de meest fundamentele ambtsvraag achter de horizon dreigt te verdwijnen. De centrale vraag is

met het trinitarisch denken en de man/vrouw verhouding. Dit houdt ook verband met taal. Daarom zal ik als laatste de vraag naar de betekenis van de - veelal vrouwelijke - ecclesiologische taal, in tegenstelling tot de veelal mannelijke taal voor de godsleer bespreken.

5.2 *IMAGO DEI*: ECCLESIOLOGIE & BEDIENINGEN

De dominante visie op de ecclesiologie en bedieningen uit de westerse traditie na de Reformatie is christologisch van aard. Door deze eerst te bespreken wordt het verschil en het belang van een trinitarische invalshoek duidelijk. Ook is er op deze manier continuïteit met de vorige hoofdstukken.

5.2.1 *Imago Dei* en ecclesiologie

In het westen kreeg de *Deo uno* meer prioriteit dan de *Deo trino* omdat substantie als meer essentieel werd gezien dan relatie. Daardoor was er in de antropologie veel aandacht voor de individuele mens en de christologie. Als het gaat om de ecclesiologie dan hoeft het niet te verbazen dat vanuit de *Deo uno* vooral de eenheid van de kerk aandacht krijgt. Dit is ook te zien bij Barth (1955a:402). Hij was sterk gericht op de eenheid van God en daarom wijst verscheidenheid volgens hem ook op eenheid. De drie-heid van God zorgt ervoor dat de eenheid niet verloren gaat maar juist blijft bestaan, aldus Barth. De drie-eenheid is de naam van de ene '*Willer and Doer*' die de Bijbel God noemt (Barth 1955a:368). Deze eenheid wijst op de identiteit van God en de kerk, op haar doel en opdracht (Barth 1955a:368). Meer specifiek is dit te zien vanuit de *imago Christi*. De belangrijkste definitie van de kerk voor Barth is het lichaam van Christus (Kärkäinen 2002:57). Daarmee staat hij in de Gereformeerde en westerse traditie waarin de kerk christologisch gefundeerd is (Van de Beek 2012: 36).³⁶⁶ Moltmann (1975:53) typeert de ecclesiologie in het westen als '*christomonism*'.³⁶⁷ Doordat het lichaam van Christus de dominante metafoor is, vertegenwoordigt de kerk het beeld van Christus. In de ecclesiologie komt dit tot

volgens Van der Borght hoe het Woord van God het beste tot zijn recht kan komen. Desondanks gaat Van der Borght wel uitgebreid in op de kwestie van macht.

³⁶⁶ Van de Beek (2012:36) heeft een probleem met een trinitarische interpretatie van het wezen van de kerk. Volgens hem mist zij de diepte van het heil dat verloren mensen ontvangen in de gemeenschap met de dood van Christus. Van de Beek focust zo sterk op de kruisdood van Christus dat dit ten koste gaat van de opstanding. Ook vallen bij hem kerk en Geest samen.

³⁶⁷ Des te opvallender is het dat de Apostolische geloofsbelijdenis de kerk bespreekt bij het gedeelte over de Heilige Geest. Maar als de Geest enkel gezien wordt als de Geest van Christus dan is de kans groot dat de christologie centraal staat.

uiting in de aandacht voor de eenheid van de kerk door het ene lichaam van Jezus Christus.³⁶⁸ Toch is het maar zeer de vraag of de metafoor van het lichaam van Christus zo sterk gekoppeld kan zijn aan de eenheid.

Volgens Volf (1998a:141-144) moet het lichaam van Christus niet opgevat worden als het lichaam van één persoon (Christus) omdat het hier gaat om een metafoor.³⁶⁹ Met anderen woorden, zij dient niet strikt christologisch te worden begrepen. Om dit uit te leggen neemt Volf zijn oriëntatiepunt in Genesis 2:21-24, waar de schepping van mannelijk en vrouwelijk wordt beschreven. Daaruit blijkt volgens hem dat Christus niet identiek aan de kerk kan zijn. De kerk is geen subject, net zoals de man niet het subject is van de vrouw. Man en vrouw zijn één lichaam, maar wel twee personen. Het gaat Volf om een gemeenschap van mensen die de eenheid vormen. Christus woont door de Geest in de gelovige. Alleen als bruid kan de kerk het lichaam van Christus vormen. Zij vormt in haar verscheidenheid een eenheid, en daarom kan zij niet als enkele substantie worden opgevat. Zij is niet letterlijk Christus, al is zij volkomen afhankelijk van Christus. Deze visie van Volf kent het gevaar dat de nadruk op de gelovigen komt te liggen en niet op Christus. Desondanks wijst hij naar mijn mening terecht op de trinitarische betekenis van het lichaam van Christus.

In het denken rondom *Deo uno* en *imago Christi* kan er sprake zijn van gelijkheid of volledige identificatie tussen God en mens. Daarom is het essentieel om het beeld-zijn van God in te brengen. Zij laat zien dat mensen in het beeld van God zijn geschapen en niet God zelf zijn. Een te dichte verbinding tussen kerk en Christus ignoreert volgens Volf het feit dat de kerk nog niet volledig het eschaton heeft bereikt. Daarnaast staat vanuit de christologie ook sneller het individu in plaats van de gemeenschap centraal. Het gaat dan om de redding van het individu door Christus. Als de nadruk ligt op de individuele gelovige krijgt het kerkbegrip veel weg van een optelsom van individuele gelovigen (Van den Brom 2009:141). In het rationalistische christendom en een protestantse concentratie op verinnerlijking van een persoonlijk geloof krijgt de enkele mens als individu voorrang op de geloofsgemeenschap (Van den Brom 2009:137). Er is dan weinig aandacht voor de

³⁶⁸ De Rooms-Katholieke kerk ziet de kerk letterlijk als Jezus' lichaam. Om die reden zijn er waarschijnlijk minder scheuringen in vergelijking met bijvoorbeeld de Gereformeerde kerken. Dit hangt samen met de visie op het avondmaal.

³⁶⁹ Volgens Volf (1998a:141) volgen Ratzinger en Zizioulas de Augustiniaanse notie dat Christus en de kerk '*constitute a single person, the whole Christ*'. Beide betrekken Christus en de kerk teveel op elkaar. In 1 Korintiërs 12:12 lijkt het dat Paulus de lokale kerk met Christus identificeert maar Paulus kan volgens Volf nooit gelijkschakeling bedoelen.

pneumatologie en de relatie met de medemens. De rationele *imago Dei*-interpretatie versterkt deze eenzijdigheid want de eenheid staat centraal en niet de verscheidenheid, laat staan dat zij zich evenwichtig tot elkaar verhouden. Dit is ook te zien bij de bediening.

5.2.2 *Imago Dei* en bediening

In de gereformeerde bedieningsvisie wordt de christologische insteek van de ecclesiologie nog duidelijker, in vergelijking met bijvoorbeeld een pneumatologisch uitgangspunt (Pickard 2009:35).³⁷⁰ In Nederland heeft met name Calvijn het grootste stempel gedrukt op de bedieningsleer in de Gereformeerde kerken.³⁷¹ Er is echter verschil van mening in hoeverre de bedieningsleer van Calvijn christologisch gekleurd is. Volgens Butin (1994:29) en Heitink (1993:101) baseert Calvijn de bedieningen op die van Jezus als koning, priester en profeet.³⁷² Toch is er bij Calvijn geen verbindingslijn te vinden met de drie bedieningen van Christus naar die van de geordineerde bedieningen (Institutie II.15, Van der Borght 2000:199, Graafland 1999:168).³⁷³ Deze verbinding maakt Calvijn niet omdat hij zijn bedieningsleer eerder op het Nieuwe Testament baseert dan op het Oude Testament.³⁷⁴ De drie bedieningen (behalve het koningschap) worden doorgetrokken naar de gemeente in het algemeen, niet naar de bedieningen specifiek (Graafland 1999:262).³⁷⁵ Desondanks heeft de bediening bij Calvijn een sterk christologische smaak, al zien

³⁷⁰ Ik ga niet in op de pneumatologische oriëntatie die je in veel charismatische kerken ziet. Het spreekt vanzelf dat ook die eenzijdig is wanneer overmatige aandacht aan de pneumatologie gegeven wordt.

³⁷¹ Omdat deze studie zich richt op de Gereformeerde kerken ga ik enkel in op de bedieningsvisie na de Reformatie. Deze staat uiteraard niet op zichzelf, en de bedieningspraktijken van voor de Reformatie moeten niet als minder belangrijk worden beschouwd. Voor een overzicht van de ontwikkelingen voor de Reformatie, sociaal-historisch en theologisch benaderd, zie o.a. Schillebeeckx, E. (1985). *Pleidooi voor mensen in de kerk, christelijke identiteit en ambten in de kerk*, bladzijde 48-202.

³⁷² Volgens Graafland (1999:168) doet Van Ruler dit ook.

³⁷³ Het is daarom frappant dat deze toch in een handboek zoals dat van Heitink (1993) te vinden is.

³⁷⁴ Calvijn stelde vier bedieningen voor, naast die van predikant (herder), ouderling en diaken ook die van doctor in de theologie. Hij baseert dit op Efeziërs 4. De eerste drie, apostelen, profeten en evangelisten, classificeert hij als buitengewoon. Daarom zijn die vandaag de dag niet meer nodig (Institutie IV 3.4,5). Zie verder Goumaz, L. (1984). *Het ambt bij Calvijn, een samenvatting naar zijn commentaren op het Nieuwe Testament*.

³⁷⁵ Graafland probeert aan de hand van de Schrift en een uitgebreide dogma-historische studie een eigen positie neer te zetten. Volgens Van der Borght (2000:504) komt Graafland niet los van zijn traditie, hij mist een oecumenisch klankbord waarvoor Van der Borght juist pleit. Van der Borght gaat niet terug op de Schrift. Hij onderzoekt in zijn dissertatie de gereformeerde bijdrage aan de oecumenische dialoog door de bespreking van het BEM document (1982). Van der Borght (2000:474) is er stellig van overtuigd dat de gereformeerde traditie haar voordeel kan doen door de resultaten van het oecumenische debat serieus te nemen. Op die manier krijgt de gereformeerde bedieningstheologie meer profiel.

Van der Borght (2000:180) en Butin ook mogelijkheden om een trinitarische theologie van de bediening uit te werken.³⁷⁶

Over de relatie kerk en bediening is bij Calvijn weinig te vinden, al hoort de ambtelijke toerusting volgens Calvijn bij het wezen van de kerk (Graafland 1999:58, Institutie IV.3). Calvijn maakt daarbij - in lijn met Augustinus - onderscheid tussen de zichtbare en onzichtbare kerk. De onzichtbare kerk is de ware kerk, die alleen God kent, en de zichtbare kerk is de bestaande kerk op aarde. Op het onzichtbare niveau is er bij Calvijn geen sprake van een kerkelijke bediening. Het hoort niet bij de *notae ecclesiae*. Op het zichtbare niveau is de bediening volgens hem altijd *instrumentum*. Door deze functionele opvatting geeft Calvijn geen definitie van de bediening, maar wel drie kenmerken: (1) de bediening is een instelling door Christus, (2) met de juiste gaven, (3) zij kent een geldige roeping (Institutie IV 2009:3). Het eerste punt krijgt de meeste aandacht want Calvijns gedachten zijn gebaseerd op die van de verhoogde Heer.³⁷⁷ Christus gebruikt mensen om zijn Woord door te geven. Al was dit zeker niet Calvijns bedoeling, dit kan leiden tot identificatie van de bedieningsdrager met de figuur van Christus (Heitink 2002:272). Christus regeert zijn gemeente op aarde door zijn Woord en Geest en maakt hierbij plaatsvervangend gebruik van de dienst van mensen (Institutie IV 2009: 3).³⁷⁸ Deze zogenoemde Christusregering is bij Calvijn de kern van de bediening, waardoor het al gauw tegenover de gemeente komt te staan.³⁷⁹ De geordineerde bediening kan dan een gezagsinstantie tussen God en de gemeente worden. Dat is niet de bedoeling van Calvijn, desondanks schuilt er een groot gevaar van hiërarchisch denken in (Heitink 2002:272). Al is de theologische betekenis van de representatie van Christus in het algemeen weinig uitgewerkt (Van der Borght 2000:131), het woord duikt toch telkens weer op (Gosker 1997:130).

Christusrepresentatie

³⁷⁶ Volgens Van der Borght (2000:180) is het ambt bij Calvijn sterk christologisch gekleurd maar biedt zijn ambtstheologie met wortels in de verkiezingsleer en zijn pneumatologisch kader aanzetten voor de uitbouw van een trinitarische ambtstheologie. Butin (1994) werkt in vergelijking met Van der Borght en Baars de theologie van Calvijn nog het meest trinitarisch uit.

³⁷⁷ Luther en Bucer dachten meer vanuit de gemeente. Ik bespreek hen niet omdat met name de bedieningsleer van Calvijn invloed heeft gehad op het gereformeerde denken, al is Calvijn zeker door hun beïnvloed, zie daarover Van der Borght 2000: 85-113.

³⁷⁸ Zie over Christusregering Jonker, W.D. 1965. *Om die regering van Christus in sy kerk*. Intreerede UNISA. Pretoria. 1-34.

³⁷⁹ Van der Borght (2000:127) maakt de volgende belangrijke opmerking over de individu die centraal kan komen te staan: '*Hier wordt in de ecclesiologie en de ambtsleer duidelijk wat de gevolgen zijn van een theologie die zijn inzet neemt bij een individuele uitverkiezing, waardoor de noodzaak aan een activiteit van God doorheen een geloofsgemeenschap in eerste overbodig lijkt.*

Handelen in de persoon van Christus is zo oud als de kerk zelf. Tertullianus noemde een bisschop *vicarius Christi* en Thomas Aquinas ontwikkelde de term *in persona Christi*.³⁸⁰ Toch veranderde dit in de loop van de tijd. Aquinas richtte zich nog op het handelen van de desbetreffende persoon, maar aan het eind van de middeleeuwen ging het om de persoon zelf, als representatie van Christus. Zoals gezegd is Calvijns denken hierover niet helemaal duidelijk. Volgens Den Dulk (1997:123) is er ambivalentie op het punt van de representatie.³⁸¹ Aan de ene kant benadrukt Calvijn Gods vertegenwoordiging, aan de andere kant bouwt hij ook restrictie in. De verschillende uiteenlopende lijnen zorgen voor een zeker spanningsveld. Calvijn wilde met de christologische insteek juist zeggen dat de ene bediening niet meer is dan andere, want Christus is Heer. Maar die betekenis is naar de achtergrond geschoven omdat de representatie centraal kwam te staan. Daardoor kan het gebeuren dat het van belang wordt dat één persoon bijvoorbeeld het avondmaal bedient. Deze enkele persoon vertegenwoordigt Christus want hij is aangesteld door Christus. Het ontologische komt dan centraal te staan terwijl Calvijn juist het functionele benadrukte. De representatie van Christus kan niet ontologisch zijn want mensen kunnen Christus niet ontologisch representeren, zij zijn niet God en mens tegelijk. Een zuiver functionele opvatting zou betekenen dat de representatie niet afhankelijk is van één enkele persoon, want meerdere personen kunnen Christus dan vertegenwoordigen.

Ook Berkhof (1970) stelt in het rapport 'Wat is er aan de hand met het ambt' een functionele bedieningsopvatting voor, waarin hij voorrang geeft aan de Christusrepresentatie zodat de geordineerde bediening een tegenover van de gemeente is.³⁸² Toch is er bij hem geen sprake van een hiërarchische verhouding maar van christocratische broederschap. Niemand kan volgens hem Christus alleen

³⁸⁰ Zie voor meer voorbeelden uit de geschiedenis Hahnenberg 2003:42-45.

³⁸¹ Den Dulk (1997:125) zegt hier verder over: 'De positie van de reformatorische traditie in de oecumenische discussie is zwak, omdat haar ambtsbegrip ambivalent is en die ambivalentie zit reeds in de theorievorming van Calvijn. Het onderscheid welke Calvijn maakt tussen de twee aspecten van de kerk, als opbouwwerk van de geest en als menselijke organisatie, heeft Calvijn op voorbeeldige wijze uiteengezet en ze vervolgens weer op bedenkelijke wijze kortgesloten in het ambtsbegrip. Het onderscheid werkt verhelderd, het kortsluiten werkt verziekend'. Volgens Van der Borght (2000:479) is deze scherpe tegenstelling niet terecht omdat het geen recht doet aan de samenhang tussen het derde en vierde boek van Calvijn. In beide boeken gaat het volgens Van der Borght om het werk van de Geest in het inwendige van de individuele mens (boek drie) en de externe middelen die de Geest gebruikt met het oog op het heil van de mens (boek vier).

³⁸² Volgens Graafland (1999:197) baseert Berkhof zich op dogmatische beschouwingen en niet op exegetische.

representeren. Desondanks kent Berkhof weinig ruimte voor de pneumatologie en staan bediening en gemeente nog steeds tegenover elkaar (Graafland 1999:198,202). Als de nadruk op de christologie ligt is er weinig ruimte voor de pneumatologie, terwijl Christus de Geest ontvangt alvorens hij zijn bediening begint (Matteüs 3:16).

Ook leggen Van Ruler (1971:160-184)³⁸³ en Van de Beek de nadruk op Christusrepresentatie. Volgens Van de Beek (2012:207) representeert de ambtsdrager Christus door de gemeente te leiden:

Christus heeft aan de kerk het geordineerde ambt gegeven en dat is een zegen, al was het alleen maar de zegen van het bewaren van de eenheid, maar de zegen is groter omdat die zegen de presentie van Christus zelf is (Van de Beek 2012:246).

Margriet Gosker gaat een stap verder en stelt dat iedereen Christus moet vertegenwoordigen. Gosker (1997:130) ziet representatie niet als plaatsvervangend en ook niet exclusief aan de geordineerde bediening gekoppeld. Toch pleit ze ervoor dat het noodzakelijk is dat de geordineerde bediening een representatief karakter draagt en dat de dragers van alle drie de bedieningen geroepen zijn tot deze representatieve functie. Maar dit geldt tegelijk voor de hele gemeente. In het geval van Gosker betekent dit dat de bediening als christusrepresentatie niet per se hoeft te leiden tot een ontologisch en individueel verstaan.

De voornaamste vraag is of representatie überhaupt nodig is als Christus zelf aanwezig is door zijn Geest en Woord. Dat geordineerde bedieningen van cruciaal belang zijn hoeft niet te betekenen dat representatie onmisbaar is. Een aanstelling door Christus betekent niet per definitie dat er sprake is van vertegenwoordiging. Vanuit de representatie is er weinig ruimte voor de pneumatologie en ecclesiologie. Er is een directe lijn van Christus naar de bediening. Deze lijn is in de geschiedenis tot in de details uitgewerkt, terwijl de lijn Christus-kerk-bediening minder aandacht

³⁸³ Van Ruler kent een directe lijn van Christus naar het ambt. Jezus zelf is de ambtsdrager bij uitstek maar er is geen sprake van een identificatie tussen Christus en de ambtsdrager. Het gaat om het ambt en niet de persoon (Graafland 1999:168,169). Wel legt hij veel nadruk op de heilige Geest en daarom wordt zijn visie ook wel trinitarisch genoemd. Hij wijst de rooms-katholieke traditie af die zich kenmerkt door haar monisme die het gevolg was van haar christologische concentratie (Graafland 1999:167).

heeft gekregen, laat staan Triniteit-kerk-bediening. Dat verklaart volgens Van der Borght (2000:123,203/4) de nieuwe clericalisering van de gereformeerde kerken.³⁸⁴

Hoe centraal de christologie staat blijkt ook uit het feit dat er weinig aandacht is voor het representeren van de gemeente.³⁸⁵ Calvijn maakt geen enkele verwijzing naar de gemeente als representatie van Christus (Van der Borght 2007:133, 203). Dit heeft onder andere te maken met de opvattingen over wie mensen aanstelt in de geordineerde bediening. Deze discussie wordt ook wel beschreven met de woorden hoogkerkelijk en laagkerkelijk. Het hoogkerkelijke verwijst naar de aanstelling die Christus maakt, en het laagkerkelijke naar de aanstelling vanuit de gemeente.³⁸⁶ Als het gaat om het representeren van Christus draait het allereerst om de relatie met Christus en komt de gemeenschap op de tweede plaats. Volgens Graafland (1999:18) is dit een verkeerde tegenstelling en is de bediening goddelijk en menselijk. Graafland grondt de gemeente in de twee-eenheid tussen God en mens zoals hij deze ook in Christus ziet. Daarmee denkt hij ook de tegenstelling van boven en beneden te hebben doorbroken. Graafland zet daarmee een stap richting een relationele interpretatie. Maar de God-mens relatie, zoals deze in Christus zichtbaar wordt, kan breder worden gezien door haar op de Triniteit-mens relatie te baseren. Anders is er geen aandacht voor de heilige Geest die in de Schrift ook genoemd wordt als degene die mensen aanstelt in de geordineerde bediening. Zij is dus niet enkel een aanstelling van Christus (Handelingen 20:28). Wat de trinitarische invalshoek inhoudt zal ik bespreken in het gedeelte over de *imago Trinitatis* en de geordineerde bediening. Eerst wil ik laten zien welke implicaties het christologische uitgangspunt heeft voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk.

³⁸⁴ Hiermee bedoelt hij dat de bedieningen meer centraal staan dan de gemeente zelf. Dit is geen nieuwe ontwikkeling maar Van der Borght noemt deze nieuw omdat dit niet in lijn is met wat men in de Reformatie dacht.

³⁸⁵ In de toelichting Werkorde B1-5 Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt staat dat ouderlingen en predikanten geen geestelijken als middelaars tussen God en mensen zijn, en anderzijds zijn er ook geen representanten of gedelegeerden van de gemeente. Het presbyterium is geen afspiegelingscollege van de gemeente. Er staat in de Werkorde niets over representatie van Christus, tenzij dit bedoeld wordt met middelaarschap.

³⁸⁶ In het bevestigingsformulier van de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt (2011) voor de dienaars van het Woord staat dat Christus vanuit de hemel ambtsdragers geeft aan de gemeente. Ook wordt er tegen de gemeente gezegd dat God zelf de gemeente door de ambtsdrager aanspreekt en in het gebed wordt nogmaals opgeroepen dat iedereen de dienaar erkent als door God gezonden. De eerste vraag die gesteld wordt aan de dienaar van het Woord, en ook aan de ouderlingen en diakenen is of men ervan overtuigd is dat God hen door zijn gemeente geroepen heeft. In dit laatste klinkt iets laagkerkelijks door, maar met name de dienaren van het Woord worden in de rest van het formulier duidelijk als hoogkerkelijk gezien.

5.2.3 *Imago Dei* en man/vrouw

Het vertrekpunt nemen in de christologie lijkt niet alleen voor één enkele vertegenwoordiging te pleiten, maar ook voor een mannelijke.³⁸⁷ Daar worden verschillende redenen voor gegeven, achtereenvolgens bespreek ik Jezus' mannelijkheid, twaalf mannelijke discipelen en rationaliteit. Toch wordt er ook ruimte gezien voor vrouwen vanuit een christologische visie.

Jezus' mannelijkheid

Packer meent dat alleen een man Jezus in de geordineerde bediening kan vertegenwoordigen aangezien hij een ontologisch representatief is.³⁸⁸

Since the son of God was incarnate as a male, it will always be wiser, other things being equal, to realize and remember that Christ is ministering in person if his human agent and representative is also male (Packer 1991:20).

Het valt op dat bij Packer sprake is van een ontologische bedieningsopvatting. Het man-zijn en de bediening van Jezus worden door Packer als ontologisch belangrijk gezien. In hoofdstuk twee en drie concludeerde ik dat het man-zijn van Jezus soteriologisch niet essentieel is. Het gaat niet om het man-zijn van Jezus, maar het mens-zijn en om wat hij kwam doen. Daarnaast is de geordineerde bediening in de gereformeerde traditie niet ontologisch maar eerder functioneel, zoals Calvijn dit voorstond.³⁸⁹ Als representatie op functioneel vlak van belang is zou het argument kunnen gelden dat Jezus man-zijn functioneel terug te zien moet zijn in de geordineerde bediening. Dit zou echter ook betekenen dat deze persoon Joods zou moeten zijn, aangezien Jezus' Jood-zijn ook essentieel was.

Twaalf discipelen

³⁸⁷ In het document (1976) *A declaration on the Question of Admission of Women to the Ministerial Priesthood (Intern Insignores)* staat dat een priester Christus representeert en alleen mannen dit kunnen doen (zie Hahnenberg 2003:48-50).

³⁸⁸ Het celibaatvraagstuk in de Rooms-Katholieke Kerk heeft ook alles te maken met de christologie. Jezus was ongetrouwd en daarom moeten mannen die als priester of bisschop willen dienen ook ongetrouwd blijven. Dit wijst er op dat lichamelijke ongetrouwdheid onder doet bij geestelijkheid. In de gereformeerde kerken lijkt trouwen eerder een must. Dit zou kunnen komen door een visie op de mens die pas compleet is als hij of zij getrouwd is, maar misschien nog wel meer vanuit de opdracht in Genesis 1:28 tot voortplanten die prioriteit krijgt boven een eschatologische visie.

³⁸⁹ In de werkcorde Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt (2011) wordt benadrukt dat de bediening instrumenteel en functioneel van aard is.

Een ander argument, dat voortborduurde op het vorige, is dat Jezus twaalf mannelijke discipelen koos om hem te vertegenwoordigen.³⁹⁰ Omdat dit mannen waren is dit volgens Borland (2006:121) en Schreuder (2010:50) een duidelijke reden om vrouwen niet toe te laten tot de bediening. Het is opvallend dat dit argument pas naar voren komt als het gaat om vrouwen en de bediening, want in de algemene gereformeerde bedieningsleer komen de twaalf als voorbeeld voor de bediening niet ter sprake. Het gaat namelijk om een speciale bediening uit de begintijd.³⁹¹ Naast de inconsequentie van het gebruik van dit argument zijn er nog andere redenen te noemen waarom dit argument niet voldoet.

(1) Het was niet de primaire rol van de discipelen om Jezus te vertegenwoordigen. Het ging om de boodschap die zij moesten verkondigen en de wereld in moesten brengen. Zij waren geen tweede Jezus en daarom kan de geordineerde bedieningsleer niet hierop worden gebaseerd. Dit is een belangrijk punt want de bediening van de discipelen/apostelen wordt vaak in het licht van de aanstelling van Christus gezet. Hier moet onderscheid worden gemaakt tussen Christus verkondigen en representeren. Voor het eerste geldt dat Christus verkondigen betekent dat over de Vader gesproken wordt, en dit is enkel mogelijk door de Geest. Wat het tweede betreft, zij moet haar beginpunt nemen in de *imago Trinitatis*, niet enkel in de *imago Christi*. Het beeld is hersteld in Christus maar mensen zijn daardoor geen tweede Christus.

(2) Het getal 'twaalf' wijst naar de twaalf stammen van Israël. Geen enkele geordineerde vertegenwoordiging kan hier meer aan voldoen, en hoeft hier ook niet meer aan te voldoen. Daarom was voor de twaalf het Jood-zijn net zo fundamenteel als hun man-zijn. Net zo min als enkel Joden de bediening vandaag de dag mogen vervullen geldt dat voor mannen. Het verschil tussen het oude en nieuwe verbond, is dat er geen sprake meer is van exclusiviteit.³⁹² Evenals het geloof uitsluitend voor Joden was, is zij voor mannen.

³⁹⁰ Borland meent dat dit permanent is want in Openbaring 21:14 worden de namen van de twaalf apostelen voor altijd ingegraveerd in de fundaties van de hemel zelf. Volgens mij gaat deze tekst terug op Israël en wijst dit er des te meer op dat de aanstelling van de twaalf niet gecontinueerd dient te worden.

³⁹¹ In de Rooms Katholieke kerk speelt zij nog wel een grote rol, omdat de apostolische successie belangrijk is.

³⁹² Volgens Bilezikian (2001:87) hebben mensen die beweren dat vrouwen niet volledig mogen deelnemen aan de bediening van de kerk niet begrepen wat de verschuiving van het oude naar het nieuwe verbond inhield.

(3) Dat de discipelenkring van Jezus en later de apostelenkring uniek was, betekent niet dat de kring daarmee ophield. Hij was breder dan enkel de twaalf. Daar zaten ook veel vrouwen tussen die bij cruciale gebeurtenissen aanwezig waren en een belangrijke rol speelden in de verspreiding van het evangelie en de opbouw van de gemeente. Er wordt melding gemaakt van de vrouwen die bij Jezus waren in Marcus 15:41 en Lucas 8:1-3 *'De twaalf vergezelden hem, en ook enkele vrouwen die van boze geesten en ziekten genezen waren: Maria uit Magdala, bij wie zeven demonen waren uitgedreven, Johanna, de vrouw van Chusas, de rentmeester van Herodes, en Susanna – en nog tal van anderen, die uit hun eigen middelen voor hen zorgden'*.³⁹³ Daarnaast waren vrouwen de eerste getuigen van de opstanding. Te denken valt ook aan Tabita, de vrouw uit Joppe (Handelingen 9:36), die *mahetria* wordt genoemd, wat vertaald kan worden met leerling. In Romeinen 16 valt het op dat er vele vrouwen worden genoemd, zoals Febe (16:1), Prisca (16:3), Maria (16:6), Junia (16:7, in de NBG nog vertaald met Junias), Tryfena en Tryfosa (16:12) Julia (16:15).

Rationaliteit

Naast het christologische kan ook het rationele bij de *imago Dei*-interpretatie terug worden gezien in de bediening. Dan staat ook het individu centraal, zoals bij de christologie. Deze interpretatie wordt versterkt door het grote belang van kennis voor de geordineerde bediening. Dit is tot op de dag van vandaag in de Gereformeerde kerken terug te vinden, onder andere in de opleiding van predikanten. Een gedegen opleiding op universitair niveau wordt vereist van studenten die predikant willen worden.³⁹⁴ Vrouwen mochten tot ruim honderd jaar geleden niet studeren omdat men dit niet geschikt vond voor vrouwen of meende dat zij niet de intellectuele vermogens bezaten om dit te doen. In 1918 merkte Bavinck (1918:107) nog op dat vrouwen ongeschikt waren voor een universitaire opleiding, omdat menstruatieproblemen haar te veel zouden ophouden. Want - aldus Bavinck - de man heeft een grotere lichaamskracht; de vrouw moet, vooral in sommige perioden, spaarzamer zijn met

³⁹³ Maria zit aan Jezus' voeten als een leerling. Martha levert daar commentaar op maar volgens Jezus heeft Maria het beste deel gekozen. Dat was uitzonderlijk voor die tijd (Lucas 10:38-42).

³⁹⁴ Een uitzondering is artikel 8 – toelating zonder theologische opleiding (Kerkorde editie 1978). *'De classis zal alleen hen beroepbaar stellen die een universitaire theologische opleiding hebben ontvangen, tenzij overtuigend blijkt dat iemand ook zonder deze opleiding bekwaam is om in het ambt van predikant te dienen. Bij het onderzoek of deze bekwaamheid aanwezig is, zullen de regelingen van de generale synode worden toegepast'*. Toch zal een persoon die in aanmerking komt voor artikel 8 een kortere dan wel langere opleiding moeten volgen.

haar kracht, als ze dit niet doet gaat ze spoedig lijden aan overspanning en nervositeit. Ook heeft de vrouw minder behoeften dan de man (Bavinck 1918:108). Al worden vrouwen vandaag de dag toegelaten aan universiteiten waar predikanten worden opgeleid, dan nog speelt rationaliteit een doorslaggevende rol.³⁹⁵ Dit zou geen obstakel meer kunnen en mogen zijn, maar de *imago Dei* interpretatie kan er wel voor zorgen dat rationaliteit dominant blijft, aangezien zij daar de nadruk op legt.

Niet enkel negatief

Dat een christologische visie op de bediening niet enkel negatief hoeft te zijn, maar juist een argument voor vrouwen in de geordineerde bediening, laten Folkers en Verkerk zien.³⁹⁶ Zij gaan uit van de drie bedieningen van Christus, zoals verwoord in zondag 12³⁹⁷ van de Heidelbergse Catechismus. Daarin wordt van elke christen verwacht koning, profeet en priester te zijn.³⁹⁸ Folkers en Verkerk trekken daaruit de volgende conclusie:

Binnen het kader van de ambtsgedachte³⁹⁹ – de vernieuwing naar het beeld van Christus en de zalving tot koningin, priesteres en profetes – lijkt het een onmogelijke opgave om te verdedigen dat vrouwen niet in het (leer-

³⁹⁵ Als ik in colleges aan studenten vraag waarom ze tegen vrouwen in de geordineerde bediening zijn, zeggen een aantal studenten dat vrouwen niet rationeel genoeg zijn.

³⁹⁶ Dat blijkt ook bij Calvijn. Hij schaaft de kwestie van man/vrouw in de kerk onder de *adiafora*, de middelmatige dingen (Institutie III, 19,7-16). De gedachten van Calvijn wijzen erop dat hij de aanstelling ziet als menselijke regels en niet als onveranderlijke wet van God. Dit komt onder andere door zijn functionele bedieningsopvatting. Dempsey Douglass (1993) waarschuwt dat Calvijn geen voorvechter, maar zeker ook geen tegenstander, van vrouwen in de bediening kan worden genoemd.

³⁹⁷ In vraag en antwoord 31 en 32 staat: 'Waarom is Hij Christus, dat is, een Gezalfde, genaamd? Omdat Hij door God de Vader is aangesteld en met de Heilige Geest gezalfd tot onze hoogste Profeet en Leraar, tot onze enige Hogepriester en tot onze eeuwige Koning. Als Profeet en Leraar heeft Hij ons de verborgen raad en wil van God over onze verlossing volkomen geopenbaard. Als Hogepriester heeft Hij ons met het enige offer van zijn lichaam verlost en blijft Hij met zijn voorbede steeds bij de Vader voor ons pleiten. Als Koning regeert Hij ons met zijn Woord en Geest, en beschermt en bewaart Hij ons bij de verworven verlossing. Maar waarom wordt gij een Christen genoemd? Omdat ik door het geloof een lid van Christus ben en zo deel heb aan zijn zalving, om: als profeet zijn naam te belijden, als priester mijzelf als een levend dankoffer aan Hem te offeren, en als koning in dit leven met een vrij en goed geweten tegen de zonde en de duivel te strijden en na dit leven in eeuwigheid met Hem over alle schepselen te regeren'.

³⁹⁸ Spykman en Grissen (1981:52) zien ook de drie bedieningen bij mannen en vrouwen vanaf de schepping: 'Both, as prophets, are to speak prophetically – as God's spokespeople in his world. Both, as priests, are to render priestly service in the temple of creation. Both as kings, are to serve God's creation'.

³⁹⁹ Deze ambtsgedachte is dat man en vrouw beiden naar het beeld van God gemaakt zijn om over de aarde te heersen (dit sluit aan bij apostelschap van alle gelovigen). De mens is gemaakt als ambtsdrager van God (De Boer 2006:62). Ik kom hier bij het bespreken van de bediening van alle gelovigen op terug.

en regeer-) ambt mogen dienen (Folkers en Verkerk 1998:239).

Op het eerste gezicht lijkt het argument van Folkers en Verkerk goed. Toch is het fundament voor deze conclusie van Folkers en Verkerk dun. Verkerk (1997:62) komt op basis van minimale studie tot de conclusie dat de reformatoren erop wezen dat mannen en vrouwen gelijkwaardig zijn; zij zijn allen profeet, priester en koning.⁴⁰⁰ Volgens hem is dit het fundament voor een theologische doorbraak, alleen juist dit werken zij minimaal uit. Zoals eerder geconcludeerd ligt in de drie bedieningen van Christus ook niet de basis van de gereformeerde bedieningsleer. Ook maken ze geen onderscheid tussen de bediening van alle gelovigen en de geordineerde bediening. Uiteraard is het belangrijk om te benoemen dat mannen en vrouwen beide profeet, priester en koning zijn, maar hierin kan niet het fundament liggen voor een theologische doorbraak met betrekking tot de geordineerde bediening.

5.2.4 Balans

Tot nu toe is de invloed van de *imago Dei* op de ecclesiologie en geordineerde bediening aan de orde geweest. De christologie (*imago Christi*) en de eenheid (*Deo uno*) spelen in de gereformeerde theologie voor de ecclesiologie en bediening een centrale rol. Bij de ecclesiologie is dit te zien in de metafoor van het lichaam van Christus. Dit betekent niet dat die letterlijk als het lichaam van één persoon moet worden opgevat want Christus staat niet los van de Vader en Zoon. De christologische dominantie is vooral te zien bij de geordineerde bediening als christusrepresentatie. Als dit het geval is krijgt de pneumatologie weinig aandacht en staat het individu centraal terwijl Christus zelf aanwezig is door Woord en Geest. Ook heeft zij consequenties voor het denken over mannen en vrouwen in de geordineerde bediening. De nadruk ligt dan op het mannelijke en individueel rationale, al probeert de gereformeerde bedieningsleer het individuele te voorkomen door een drievoudige bedieningsstructuur. Over het algemeen kan worden gezegd dat het denken over de mens (mannelijk/vrouwelijk) als beeld van de Triniteit geen, of een minimale rol speelt in de ecclesiologie en bedieningsleer. Daarom wil ik nu onderzoeken wat een trinitarische interpretatie te zeggen heeft voor de ecclesiologie en bediening.

⁴⁰⁰ In het Oude Testament is sprake van vrouwelijke profeten en koninginnen maar niet van vrouwelijke priesters.

5.3 *IMAGO TRINITATIS* EN ECCLESIOLOGIE

Om na te gaan welke betekenis de *imago Trinitatis* heeft en kan hebben voor de ecclesiologie is het van belang om de verhouding tussen christologie en pneumatologie te bespreken, maar ook de verhouding tussen de economische en immanente Triniteit. Bij dit alles speelt de vraag hoe belangrijk de ecclesiologie is voor het beeld van God zijn een centrale rol.

5.3.1 *Imago Trinitatis*

De *imago Trinitatis* wordt met de ecclesiologie in verbinding gebracht omdat juist daar de drie relaties het duidelijkst tot uiting zouden komen. Allereerst de verticale relatie met de Drie-ene, maar tegelijkertijd de relaties van mensen onderling en de roeping van de kerk om een verschil te maken in de wereld. Dat maakt vanuit Trinitarisch perspectief dat christologie en pneumatologie beide belangrijk worden geacht. Volgens Gunton (2006:68) moet er daarom sprake zijn van een constante reducering van aandacht voor de institutionalisering van de kerk door Christus en grotere aandacht voor de constitutie van de Geest, anders blijven we bij historische gebeurtenissen hangen en richten we ons niet op de huidige situatie. Juist de pneumatologie laat de veelzijdigheid van relaties zien. Het is de Geest die de diepe verbondenheid tussen Zoon en Vader centraal stelt en door zijn inwoning in mensen ook de verbondenheid tussen mensen en de Drie-eenheid, en mensen onderling bewerkstelligd. Omdat de relaties tussen Vader, Zoon en Geest reëel zijn, zou dit te zien moeten zijn in de ecclesiologie. Uit de metaforen die in de Schrift gebruikt worden blijkt hoe wezenlijk de Drie Personen zijn voor het verstaan van de kerk. Zij wijzen naar relaties, naar gemeenschap. Zoals het voor de godsleer van belang is om verscheidene metaforen te gebruiken (hoofdstuk 2.5) is het van belang om niet één metafoor, zoals die van het lichaam van Christus, exclusief te maken voor de ecclesiologie. De metaforen in de Schrift worden niet specifiek aan één van de drie Personen gekoppeld, maar aan meer of aan alle Drie. De meest bekende metaforen zijn volk van God (1 Petrus 2:9), lichaam van Christus (1 Korintiërs 12) en tempel van de Heilige Geest (1 Korintiërs 3:16).⁴⁰¹ De metafoor van het volk van God is van

⁴⁰¹ Jenson gebruikt deze drie metaforen als zijn uitgangspunt voor een trinitarische ecclesiologie. In het begrip *communio* probeert hij een ecclesiologie van boven en beneden te verwerken. Er is een theologisch en een antropologisch perspectief. Ze worden op elkaar betrokken maar niet met elkaar geïdentificeerd (Van den Brom 2009:143). Daarin speelt narrativiteit bij Jenson een grote rol. Jenson (1999:237-249) focust uiteindelijk sterk op de eenheid, de ene God, de ene kerk, de ene priester. Hij kent ook prioriteit aan de Vader toe.

belang omdat het de relatie met Israël aangeeft, en dus het Oude Testament. Dit ontbreekt vaak bij de christologische interpretatie. Daarnaast geeft het aan dat het niet gaat om een individu maar om een volk. De metafoor van het lichaam van Christus heb ik eerder al besproken, zij wijst op de eenheid, maar ook op de gemeenschap. De derde metafoor laat dit ook zien, de tempel is de plek waar God te vinden is en waar mensen samen komen. De drie metaforen zijn echter niet exclusief christologisch of pneumatologisch. In 1 Korintiërs 3:17 en Efeziërs 2:19-22 wordt de tempel verbonden met God in plaats van de Heilige Geest. Dat geeft aan dat de metaforen niet teveel gescheiden moeten worden en aan één Persoon gekoppeld. Zij willen allen hetzelfde zeggen, namelijk hoe belangrijk de relatie van de Triniteit met mensen is, maar ook het unieke van de Personen ten opzichte van elkaar en ten opzichte van mensen. Volgens Van Genderen en Velema (1992:631-640) wordt met deze drie metaforen het wezenlijke van de kerk gezegd. Zij vinden deze invulling ook terug in de Reformatie. Ook bij andere metaforen wijzen op de intieme verhouding tussen God en mensen.⁴⁰² Dat maakt de ecclesiologie belangrijk voor het verstaan van de *imago Trinitatis*, en wederkerig de *imago Trinitatis* voor de ecclesiologie. Grenz en Muir Kjesbo (1995:176) verwoorden dit als volgt:

Through our connection with Christ we have the responsibility and privilege of reflecting the nature of the triune God. And as a result of this relationship the Holy Spirit is now transforming the members of the church into the image of God in Christ (1 Cor. 15:42-49, 2 Cor. 3:18; Col. 3:5-11).

Door de komst van Christus is het mogelijk om weer in de juiste relatie met de Drie-ene te treden (Efeziërs 4:1-12). Dit kan niet zonder de Geest, die door zijn inwoning de zekerheid geeft van een relatie met God (2 Korintiërs 5:5, Efeziërs 1:14). Juist in de kerk staat de relatie met de Drie-ene centraal, omdat zijn naam aanbeden, bezongen en verkondigd wordt. Maar tegelijkertijd zijn de relaties onderling tussen mensen essentieel voor het beeld van God en het kerk-zijn. In de Schrift komt het nadrukkelijk en herhaaldelijk naar voren hoe wezenlijk de relaties tussen mensen zijn en de relatie met God beïnvloeden (1 Johannes 4:7-13). Er is sprake van dezelfde

Dit staat volgens Van den Brom (2009:145) op gespannen voet met de gedachte van de trinitarische *communio* als fundamenteel ontologisch begrip. Er lijkt bij Jenson sprake van een kosmisch monisme. Voor meer over Jenson's trinitarische verstaan zie, Verhoef, A. H. (2008). *Alfa en Omega. 'n Studie in die trinitariese denke van Robert Jenson*. Proefschrift DTh. Stellenbosch.

⁴⁰² Dat geldt voor kudde (Johannes 10) en wijnrank (Johannes 15). Zie voor een uitgebreide bespreking van verschillende beelden voor de kerk, Minear, P.S. (1977). *Images of the Church in the New Testament*.

liefde vanuit God, voor God en voor elkaar. En die liefde moet zichtbaar zijn voor de wereld zodat er meer mensen geroepen worden in de naam van de Drie-ene God om deel te zijn van deze speciale gemeenschap (Matteüs 28:18-20). Betekent dit dat de kerk de immanente of economische verhouding vertegenwoordigd?

5.3.2 Immanent en economisch

Zizioulas en ook Gunton (2006:56-82), richten zich op het wezen van de ecclesiologie omdat ze deze verbinden met het wezen van de Triniteit. Gunton is van mening dat de vraag naar het wezen van de kerk één van de meest genegeerde vragen is in de theologie. Dit komt omdat zij nooit haar wezen in het wezen van de Triniteit heeft gegrond, maar in de structuren van de wereld (Gunton 2006:58/9). Daardoor lag er in de geschiedenis teveel nadruk op de institutionalisering van de kerk en het platonistisch onderscheid tussen zichtbare en onzichtbare kerk. Gunton geeft hier wederom Augustinus de schuld van.⁴⁰³ Augustinus had volgens Gunton (2006:75) ten eerste geen aandacht voor de ontologie van de kerk, want hij maakte onderscheid tussen de zichtbare en onzichtbare kerk. Ten tweede was het wezen van de kerk te vinden achter de ecclesiologische relaties en niet in de functie van de relaties. Het wezen van de kerk bestond volgens Augustinus niet uit relaties. De focus lag bij de economische Triniteit omdat de historische christologie het belangrijkste was. Dit resulteerde volgens Gunton in hiërarchie. Het maakte geen verschil aan het dogma van de kerk dat God drie-een was (Gunton 2006:60). Ook Calvijn sprak niet ontologisch over de kerk omdat zij volgens hem slechts een uiterlijk hulpmiddel was. Hij plaatst de kerk dan ook buiten de eigenlijke heilsleer (Van der Borgh 2000:117).

Volgens Gunton is het noodzakelijk om het wezen van de kerk in de immanente Triniteit te gronden omdat de kerk afhankelijk is de Drie-ene God. Dit betekent echter niet dat de kerk onmisbaar is en er is voorzichtigheid geboden om de Triniteit geen 'model' te laten zijn. Om dit te voorkomen is een trinitarische antropologie nodig (Gunton 2006:72). Er is niet zondermeer sprake van een logische relatie. Omdat de kerk behoort tot de geschapen wereld betekent dit dat zij sterfelijk is, en dat voorkomt dat er te 'goddelijk' over de kerk kan worden gedacht.⁴⁰⁴ Maar dit betekent

⁴⁰³ Zie voor meer over Augustinus en de kerk: Van Oort 1990:65-94.

⁴⁰⁴ Volgens Coenie Burger (2006:2) ervaren mensen Gods tegenwoordigheid niet meer in de kerk en durven leiders niet meer te spreken namens God. Dit heeft volgens hem te maken met een te groot onderscheid tussen God en de kerk. Volgens Burger haalt een trinitarisch godsbegrip dit onderscheid weg om twee redenen. (1) Allereerst geeft dit de kerk en haar

niet dat het wezen van God niet gereflecteerd moet worden in de ecclesiologie. Ook Volf (1998a:239) legt uit hoe trinitarische relaties kunnen dienen als een model voor de institutie van de kerk. De triomferende God is immers tegenwoordig in de kerk door de Heilige Geest, de kerk vormend naar het beeld van de drie-eenheid. Denken in termen van relaties tussen de kerk en de Triniteit betekent niet meer dan denken met theologische consequenties (Volf 1998a:194). Het gaat om indirecte analogieën, geen exacte kopieën van de immanente Triniteit. Het gaat ten diepste niet om de imitatie van een model maar om participatie in een gebeuren. Er kan daarom geen sprake zijn van identificatie. Dit was ook het geval bij de antropologie. Het is mogelijk lijnen te trekken naar de kerk en schepping omdat zij delen in de drie-ene God, niet omdat ze hetzelfde zijn. Dit is gegrond in de doop. De doop leidt gelovigen in de Triniteit en daardoor in de kerkelijke gemeenschap (Matteüs 28:19, Romeinen 6:4, Galaten 3:27).⁴⁰⁵ Dat is bij uitstek een kerkelijk gebeuren. Er is dus een verticale en een horizontale dimensie te vinden in de doop. In de Schrift staan ook een heel aantal andere teksten die deze dimensies onderbouwen. Zo laat Johannes 17:21 zien dat de eenheid van de gemeente gegrond is in het wezen van de Triniteit: *'Laat hen allen een zijn, Vader. Zoals u in mij bent en ik in u, laat hen zo ook in ons zijn, opdat de wereld gelooft dat u mij hebt gezondend'*. In Johannes 17 pleit Jezus enkele malen voor eenheid. De eenheid waar Jezus voor bidt was meer dan eensgezindheid. Het ging om de eenheid die diep in het wezen van God verankerd is en zijn oorsprong vindt in de relatie tussen de Vader en Zoon (Bilezikian 2001:36). Deze eenheid kan alleen gezien worden als de gemeenschap deelt in de Triniteit. Ook Matteüs 18:20 wijst erop dat de Triniteit in het midden van de gemeenschap is; *'Waar twee of drie zijn vergaderd in mijn naam, daar ben ik in hun midden'*. Hieruit blijkt de intieme verhouding tussen Triniteit en kerk. Maar betekent dit dat de relatie enkel immanent is? Het is merkwaardig dat er in het nadenken over ecclesiologie en Triniteit weinig aandacht is voor de economische kant van de verhouding. Den Bok stelt daarom het volgende vast:

Strong social trinitarianists hardly ponder the idea whether the human community, or for that matter the Church, could also be grounded in God's ad

leden, het lichaam van Christus identiteit. Haar identiteit ligt namelijk in de drie-ene God. Zij wijst op een actieve, betrokken en relationele God. (2) Ten tweede geeft dit de kerk een opdracht.

⁴⁰⁵ Matteüs 28:19: *'Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest'*. Romeinen 6:4: *'We zijn door de doop in zijn dood met hem begraven om, zoals Christus door de macht van de Vader uit de dood is opgewekt, een nieuw leven te leiden'*. Galaten 3:27: *'U allen die door de doop een met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed'*.

extra relatedness (Den Bok 1996:35).

Den Bok gaat hier niet verder op in, maar dat maakt zijn opmerking niet minder belangrijk. In de renaissance zijn de immanente en economische Triniteit steeds meer op elkaar betrokken (hoofdstuk 2.3). Om die reden wordt deze vraag weinig gesteld. Enerzijds kreeg de immanente Triniteit veel kritiek en kwam er meer aandacht voor de economische kant (LaCugna). Anderzijds gingen er stemmen op om juist meer aandacht aan de immanente Triniteit te geven (Gunton). Daarmee zou het anders-zijn gewaarborgd zijn en Triniteit en schepping niet in elkaar op gaan. Het beeld van God zou hier een prominenter rol kunnen spelen. Volf en Zizioulas gaan hier minimaal op in.⁴⁰⁶ De kerk bestaat uit mensen die het beeld van de Triniteit zijn en daarom is de kerk *imago Trinitatis*. De kerk is het lichaam van Christus, immanent gezien en ook economisch. Zij deelt in de Triniteit (vers 21: ‘Laat hen allen een zijn, Vader. Zoals u in mij bent en ik in u, laat hen zo ook in ons zijn’) maar is ook een afspiegeling (vers 11: ‘Zodat zij één zijn zoals wij één zijn’). In lijn met de vorige hoofdstukken blijkt dat de relatie gegrond is in de economische en immanente Triniteit, als wordt uitgegaan van het beeld-zijn van God. Daarbij moet voorop staan dat de kerk middel is, instrument en geen doel. De mensen waaruit de kerk bestaat zijn wel meer dan instrument, omdat het beeld van God ontologisch is. Om die reden is een onderscheid tussen antropologie en ecclesiologie ook belangrijk. Daarom is het ook noodzakelijk om de kerk in eschatologisch licht te zien.⁴⁰⁷

5.3.3 Eenheid en verscheidenheid

Wat betekent het dat de kerk *imago Trinitatis* is voor de onderlinge verhoudingen? Een trinitarisch godsbegrip heeft consequenties voor het denken over eenheid en

⁴⁰⁶ Volf en Zizioulas gaan niet in op de verschillende interpretaties van het beeld Gods maar nemen zondermeer aan dat zij verbonden kan worden aan de Triniteit.

⁴⁰⁷ Ook voor de ecclesiologie is de eschatologie onmisbaar (Greenwood 1994:186). De eschatologie plaatst de ecclesiologie namelijk in perspectief. Zij laat zien dat de kerk niet het doel is. Volgens Volf (1998a:128) is het raamwerk voor het juiste verstaan van de kerk Gods eschatologische nieuwe schepping. Maar zij verwijst wel heen naar wat komen gaat. Grenz en Muir Kjesbo (1995:176) zien de kerk ook als een historisch teken van een eeuwige gemeenschap. Volgens hen is dat de theologische connectie tussen het beeld van God en de kerk: ‘*We discover the theological link between the image of God and the church as the expression of the eschatological human community in the New Testament metaphor of the church as Christ’s body*’. Het beeld van God en de kerk laten iets zien van de toekomstige gemeenschap. In het bevestigingsformulier van de dienaren van het Woord (Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt) staat dat de gemeente eeuwig zal leven. Vanuit eschatologisch perspectief kan hier niet de kerk als zodanig worden bedoeld.

diversiteit in de kerk.⁴⁰⁸ Moltmann richt zich in zijn werk over de kerk: *Kirche in der Kraft des Geistes, ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* op het belang van relaties. Hij noemt zijn ecclesiologie relationeel.⁴⁰⁹ Daarmee bedoelt hij dat het antwoord op de vraag wat de kerk is moet gaan over relaties. Allereerst de relatie met God maar ook met de wereld. Alles bestaat namelijk in relaties.⁴¹⁰ Moltmann (1975:15) spreekt daarom van een *open kerk*. Daarmee bedoelt hij dat zij open is voor iedereen:

Sie ist offen für Gott, offen für den Menschen und offen für die Zukunft Gottes und des Menschen.

De kerk heeft ook een relatie naar buiten omdat zij een teken voor de wereld is, zij is er niet voor zichzelf. Zij heeft als taak te laten zien wie God is. Dit kan doordat zij de juiste visie geeft op eenheid en verscheidenheid. Het is juist relationaliteit die helpt om eenheid en verscheidenheid bij elkaar te houden. De Een en Drie worden in verband gebracht met eenheid en diversiteit van God, die te zien zouden zijn in de eenheid en diversiteit onder leden zelf of tussen verschillende denominaties. De relatie tussen eenheid en diversiteit met betrekking tot mensen is in hoofdstuk vier besproken. Daar bleek dat je nooit over een individu zonder aan de relaties en andersom kunt denken. Substantie en relationaliteit zijn beide wezenlijk. Volgens Zizioulas (2006:15) zou juist in de kerk de gemeenschap en het anders-zijn (individu) zichtbaar moeten zijn want het mysterie van de kerk is diep verbonden met het wezen van de Triniteit. Voor hem is ecclesiologie het hart van de theologie. Deze is nauw verbonden met de antropologie, want zij is gebaseerd op een ontologie van

⁴⁰⁸ Ook de Wereldraad van Kerken geeft aandacht aan eenheid en verscheidenheid vanuit het trinitarisch denken voor de ecclesiologie. Zij heeft een verklaring uitgegeven onder de titel: *Called to be the One Church* (2006). In paragraaf 3 van die verklaring gaat het om de relatie tussen de eenheid van de Drie-ene God en de eenheid-in-verscheidenheid in de kerk: *'The church's oneness is an image of the unity of the True God in the communion of the divine Persons'*. Zie voor een bespreking hierover Koffeman 2009:199-219.

⁴⁰⁹ Naast het relationele noemt hij zijn ecclesiologie ook *messiaans*.

⁴¹⁰ Moltmann (1975:363-388) gaat in op de vier eigenschappen van de kerk zoals verwoordt in de Apostolische geloofsbelijdenis en de geloofsbelijdenis van Nicea. Hij oordeelt dat er alleen recht wordt gedaan aan de vier eigenschappen als zij trinitarisch worden verstaan. De eenheid is niet de eenheid van de leden van de kerk maar van Christus. De heiligheid gaat over de heiligheid van Christus en de katholiciteit gaat over de grenzeloze heerschappij van God en als laatste moet de apostoliciteit in het licht van de zending van Christus en de Geest worden gezien. Volgens Wethmar (2009:163) maakt dit dat deze eigenschappen geloofs-, hoop-, en handelingsuitspraken zijn. Moltmann verbindt eenheid met vrijheid, heiligheid met armoede, katholiciteit met prioriteitstelling en apostoliciteit met lijden. Dit doet hij om de eigenschappen ook voor vandaag de dag nog relevant te maken. Bij Moltmann zijn de kerkelijke structuren en werkzaamheden geen *vestigia trinitatis* maar *participatio trinitatis*.

persoon, die zich gevormd heeft uit een verstaan van een trinitarische God.⁴¹¹ Zizioulas gaat daarin zo ver dat voor hem de ecclesiologie noodzakelijk is voor het verstaan van de *imago Trinitatis*.

It is there (the Church) that communion with the other fully reflects the relation between communion and otherness in the holy Trinity, in Christ and in the Spirit (Zizioulas 2006:6).

De kerk is een beeld (reflectie, spiegel) van de eenheid en diversiteit van de Drie-ene. Zizioulas herkent dit in doop, avondmaal en bediening. De doop is volgens hem samen met het avondmaal het belangrijkste sacrament van de kerk. De doop is één van de eerste praktijken die gebeurde in de naam van de drie-ene God. Mensen vinden hun identiteit in de doop. Het gaat niet alleen om wie mensen zijn, maar vooral *van* wie ze zijn. De doop wijst volgens Zizioulas op de eenheid maar ook op de diversiteit omdat ieder individu gedoopt wordt. Voor Zizioulas is de kerk een persoon en elke mens een ecclesiologisch wezen.⁴¹² Zizioulas contrasteert wat hij noemt biologische *hypostasis* en ecclesiastische *hypostasis*. De eerste is gestructureerd met ontologische noodzaak en de tweede met ontologische vrijheid (LaCugna 1991:262/6). Deze is enkel te vinden in de ecclesiologie. Dat betekent dat de mens gemaakt is voor gemeenschap - specifiek de gemeenschap in de kerk. Hierdoor wordt de ecclesiologie van onmisbaar belang om mens te kunnen zijn. Want alleen in de kerk zijn de juiste verhoudingen zichtbaar tussen individu en gemeenschap.

Op Zizioulas visie valt de nodige kritiek te leveren. Russell (2003:181) vindt Zizioulas' verstaan van de mens als gemeenschap (kerk) te beperkt. Er zijn namelijk maar enkele mensen die dan het beeld van God kunnen zijn, als zij op een zekere manier participeren in de gemeenschap. Bij Zizioulas moet men in de juiste relaties staan willen zij beeld van God zijn. Russell vraagt zich daarom af of er bij Zizioulas wel een persoon-zijn buiten de kerk om bestaat, want alleen als lid van de kerk kan een mens het beeld van God worden. De gemeenschap is essentieel, maar mensen blijven ook

⁴¹¹ Dit betekent voor Zizioulas (2006:9) dat de antropologie aan de ecclesiologie vooraf gaat: *'Theology and Church life involve a certain conception of the human being'*.

⁴¹² Volgens Volf (1998a:206) kan *ecclesial personhood* in relatie staan met trinitarisch persoon-zijn als je trinitarisch persoon en relatie als complementair ziet. Dit ligt in het verlengde van hoofdstuk vier. Mensen kunnen niet pure relaties zijn, anders gaan zij op in de Godheid.

individu, en dit is niet alleen zichtbaar in de kerk.⁴¹³ Als aan de ecclesiologie teveel gewicht wordt gegeven, ten koste van de antropologie, is het gevaar groot dat de antropologie volledig afhankelijk wordt van de ecclesiologie. Ook buiten de kerk om zijn mensen beeld van God. De relatie met de Triniteit loopt niet enkel door de kerk. Dat is juist waar de Reformatie op heeft gewezen. Als een mens buiten de kerk geen beeld van God is, is de kerk zaligmakend en is er sprake van een verkeerde afhankelijkheid. Ook buiten de kerk bestaan relaties. Het heil is niet te danken aan de kerk, maar aan God. De doop maakt mensen niet beeld van God, zij is een scheppingsgegeven. Wel benadrukt de doop de hernieuwde relatie met God en is daarom van onmisbaar belang. Ook wijst zij op de verhouding tussen individu en gemeenschap. Ieder is persoonlijk verantwoordelijk voor zijn of haar geloof, maar de gemeenschap speelt daarin wel een cruciale rol (Volf 1998a:166). Omdat bij Zizioulas een duidelijk uitgewerkte pneumatologie ontbreekt, verdwijnt het unieke van personen naar de achtergrond. Op het eerste gezicht lijkt Zizioulas ecclesiologie trinitarisch maar doordat de pneumatologie beperkte aandacht krijgt raakt zij uit balans. Terwijl juist de pneumatologie kan helpen bij het behouden van het unieke en individuele persoon-zijn (Russell 2003:183). Omdat het doel van Zizioulas is dat mensen deel worden van het goddelijke persoon-zijn (Russell 2003:182) is er een kans dat goddelijk persoon-zijn en menselijk persoon-zijn geen onderscheid meer kennen. Eenheid en verscheidenheid zijn beide wezenlijk (Efeziërs 1:10, 4:3-6). Dit kan echter niet betekenen dat de kerk onmisbaar is voor het beeld van God.

Het kan ook niet zo zijn dat de christologie wijst op het individu en pneumatologie op de gemeenschap, of andersom. Enkel aandacht voor de pneumatologie kan zich ook op het individu richten, op degene met gaven en de persoon die de Geest heeft (Hahnenberg 2003:76). Bij de christologie kan de verscheidenheid net zo goed voorop staan vanuit het lichaam van Christus. Pneumatologie en christologie moeten niet tegen elkaar worden uitgespeeld, net zo goed als individu en gemeenschap niet tegen elkaar moeten worden uitgespeeld. De vraag is wat dit betekent voor de verhouding tussen mannelijk en vrouwelijk met betrekking tot de ecclesiologie.

5.3.4 Mannelijk/vrouwelijk en ecclesiologie

⁴¹³ Sarot (2010:27) betreft de kwestie van gemeenschap en individu op de praktische problemen van gebed. Gemeenschap heeft volgens Sarot (2010:37) een voordeel boven het individu. De kerk is, doordat zij het lichaam van Christus is, opgenomen in de Triniteit. Dit wordt duidelijk in gebed. Ik denk dat je niet kunt spreken van een voordeel van gemeenschap boven het individu omdat beide belangrijk zijn. Gebed kent ook een individuele kant.

Volgens Gunton (1991:74) is het van grote betekenis voor de ecclesiologie dat man en vrouw samen beeld zijn van God.

According to Genesis 1:26 man and woman together who are made in the image of God, a point which is itself of profound ecclesiological significance (Gunton 2006:73).

Gunton werkt dit niet verder uit, maar gezien zijn visie op de Triniteit en kerk lijkt het of hij van mening is dat mannen en vrouwen samen moeten werken in de gemeente.⁴¹⁴ Dit betekent dat gestreefd moet worden naar eenheid:

(...) for the image of God is primarily or even only largely realized in terms of the unity of the sexes, a major aspect of the church calling is to be a community of women and men (Gunton 2006:79).

Gods doel met de schepping is gemeenschap, dus enige verdeeldheid op grond van ras, gender of etniciteit voldoet niet aan Gods doel (Gunton 2006:175). Juist in de kerk zou dit zichtbaar moeten zijn. Uitgebreider dan Gunton werkt Gilbert Bilezikian de inhoud van kerk-zijn vanuit de drie-eenheid en mannelijk/vrouwelijk als beeld van God uit.⁴¹⁵ Volgens hem zoeken mensen relaties omdat ze geschapen zijn om te zoeken naar eenheid. Aan de hand van het scheppingsverhaal legt hij uit hoe essentieel eenheid en gemeenschap zijn. Je zou kunnen zeggen dat Bilezikian de geboorte van de kerk ziet bij de schepping van Adam en Eva. Door dit te doen is er ook sprake van continuïteit met het Oude Testament. In Adam en Eva ziet hij hoe de kerk en bedieningen als beeld van God kunnen functioneren. Dit betekent dat mannen en vrouwen samen moeten dienen in de kerk. Alleen op die manier wordt het beeld van de Triniteit goed zichtbaar. Ook Grenz en Muir Kjesbo komen ook tot deze conclusie.

Women and men must serve together in the church so that God's people may

⁴¹⁴ Ook Volf (1998a:2) gaat niet in op de man/vrouw kwestie omdat hij er vanuit gaat dat vrouwen mogen dienen in de geordineerde bediening. Beiden stellen dat er geen sprake kan zijn van hiërarchie tussen mannen en vrouwen.

⁴¹⁵ Om die reden vindt hij de Bijbelse metafoor 'gezin' een goede omschrijving van wat de kerk zou moeten zijn (Bilezikian 2001:57). Dit kan een mooi beeld zijn omdat het eenheid en verscheidenheid aangeeft. Maar zij kent ook haar nadelen. De kerk is namelijk altijd al sterk gezin-georiënteerd in de traditionele zin van het woord. Het is daarom nodig dat het begrip gezin opnieuw gedefinieerd wordt waarin zij een bredere invulling krijgt en niet te letterlijk wordt opgevat (Leene 2012:22,23).

more adequately perceive the breath of the divine nature (Grenz en Muir Kjesbo 1995:151).

Omdat God noch mannelijk noch vrouwelijk is, is het belangrijk dat man en vrouw elkaar dienen door samen te werken. Daardoor komt de universele soteriologische betekenis van Jezus' werk beter naar voren. Maar ook om het mens-zijn in de ecclesiologische context te vertegenwoordigen is het nodig dat mannen en vrouwen samen dienen (Grenz 2005:282).

Instead, the pathway between humankind as man and female and the imago Dei leads inevitably through the church as the prolepsis of the new humanity (Grenz 2001:19).

In de kerk is de samenwerking tussen mannen en vrouwen van essentieel belang, waar het huwelijk exclusief is voor twee mensen is de kerk inclusief. Zij hebben elkaar nodig om het beeld van God te zijn. Daarmee is nog niet gezegd op welke manier mannen en vrouwen samen kunnen dienen in de kerk en of dit ook geldt voor de geordineerde bedieningen. Maar het is wel duidelijk dat het samen beeld-zijn een elementair aspect is, want relationaliteit komt juist tot uiting als mannen en vrouwen samen dienen in de kerk.⁴¹⁶

5.3.5 Balans

Uit bovenstaande is gebleken hoe belangrijk evenwichtige aandacht voor pneumatologie en christologie is. Zij wijst op de relatie met de Drie-ene en mensen onderling. De relationele metaforen in de Schrift wijzen op alle Drie de Personen,

⁴¹⁶ Ook in de feministische theologie staat het relationele in de ecclesiologie centraal. De meest innovatieve benadering in de feministische theologie is die van Letty Russell's *Church in the Round* (1993). Ze gebruikt het symbool van de tafel om nieuwe beelden van de kerk te creëren. Het gaat dan om een discipelschap van gelijken zoals Fiorenza dit noemt. In sommige gevallen wordt er in de feministische theologie gesproken van 'Women Church'. Waar Russell en Schüssler Fiorenza deze beweging zien als een hulp om bestaande kerken meer vrouwen-gericht te maken is Radford Ruethers idee van 'Women Church' het meest radicaal. Zij zoekt een nieuwe gemeenschap met nieuwe structuren. Het gaat in de feministische ecclesiologie vooral om de horizontale relaties, niet alleen met mensen onderling maar ook met de natuur. De kans is groot dat er teveel nadruk op de horizontale relaties komt te liggen. Toch helpen de nieuwe metaforen om op een andere manier te kijken naar de ecclesiologie, alhoewel er het gevaar is dat mannen zich uitgesloten voelen als er enkel vrouwelijke beelden worden gebruikt. Het belangrijkste is om het relationele te gronden in het trinitarische en haar niet enkel als exemplarisch te zien. Anders verdwijnt het meest belangrijke, de relatie met de Drie-ene, naar de achtergrond.

hun eenheid en verscheidenheid worden beide zichtbaar. De kerk kan het beeld van de Drie-ene zijn omdat de drie relaties centraal staan die ook in de antropologie centraal stonden, ten eerste de relatie met de Drie-ene, vervolgens de relaties tussen mensen onderling en tot slot de relatie met de schepping. Dat de kerk het beeld van de Triniteit is betekent niet dat er geen onderscheid is tussen God en mens. Juist het bestaan van de kerk laat zien dat er onderscheid is want de kerk is een tijdelijk instrument. Daarom is het gronden van de ecclesiologie in beide, de immanente en economische Triniteit belangrijk.

De kerk is een plek waar het beeld van God goed tot uiting komt, maar dit betekent niet dat mensen afhankelijk zijn van de kerk om beeld van God te zijn. De ecclesiologie van Zizioulas wees wel in die richting. Dit komt omdat hij dit in de doop grondt. De doop laat de relatie zien met de Drie-ene en de gemeente, maar zij is niet het beginpunt van het beeld zijn. Relaties zijn ook buiten de kerk zichtbaar, al is de kerk wel van onmisbaar belang. Geloven is niet een individuele aangelegenheid, mensen hebben elkaar nodig. Die relatie tussen individu en gemeenschap komt ook tot uiting in de man/vrouw verhouding. Omdat zij samen beeld van God zijn is het belangrijk dat dit zichtbaar wordt in de kerk. Hiermee is nog niet gezegd hoe mannen en vrouwen dienen samen te werken. Daarom is het nodig om in te gaan op de geordineerde bedieningen.

5.4 IMAGO TRINITATIS EN BEDIENING

Uit de inleiding van dit hoofdstuk bleek dat er redelijk veel aandacht voor de *imago Trinitatis* met betrekking tot de ecclesiologie is, maar niet voor de bedieningen. Vanuit het relationele is er veel aandacht voor de bediening van alle gelovigen. Ik zal onderzoeken wat dit betekent voor de verhouding tussen mannen en vrouwen. Nadat ik dit besproken heb ga ik in op de geordineerde bediening vanuit relationeel perspectief.

5.4.1 Bediening van alle gelovigen

Volgens Van der Borght (2000:132) speelt het 'ambt van alle gelovigen' bijna geen rol in theologie van de bediening.⁴¹⁷ Toch is dit de gereformeerde traditie niet

⁴¹⁷ Van der Borght (2000:494vn846) vindt het woord 'ambt' hier niet op zijn plaats omdat deze uitdrukking de gelovigen wel heel sterk tegenover de wereld zet. Hun hele bestaan wordt dan geclaimd door de specifieke roeping als gelovige in de wereld. Hieruit blijkt dat Van der

onbekend want Luther gaf veel aandacht aan het priesterschap van alle gelovigen (1 Petrus 2:9). Luthers aanzet is echter nooit behoorlijk uitgewerkt in de gereformeerde bedieningsleer. Dit komt onder andere omdat de geordineerde bediening voorop staat en er beperkte aandacht is voor de ecclesiologie (5.2).⁴¹⁸ Toch is het van belang om te beginnen met de bediening van alle gelovigen omdat deze te maken heeft met het beeld van God. Het vertrekpunt nemen in de bediening van alle gelovigen helpt om niet te verzanden in discussies over hoog- en laagkerkelijk, of een exclusief denken vanuit enkel de christologie of pneumatologie.

Imago Trinitatis

Vanuit het beeld denken wordt de bediening van alle gelovigen weer in het voetlicht geplaatst. De bediening van alle gelovigen begint niet pas bij 1 Petrus 2:9, waarin Petrus spreekt van een 'priesterschap van alle gelovigen', maar bij Genesis 1:28, waarin de mens de opdracht krijgt te zorgen voor de aarde. Klaas Schilder (1953:115) en Ben Wentzel (2006b:283) spreken van een oerambt.⁴¹⁹ Dit oerambt geldt voor iedereen die gehoor geeft aan het beeld van God zijn. Een trinitarische interpretatie van het beeld zijn zorgt ervoor dat zij niet bij de schepping blijft steken als een scheppingsgegeven maar doorgetrokken kan worden naar het Nieuwe Testament. In de doop wordt de bediening van alle gelovigen bevestigd.⁴²⁰ Iedereen wordt zonder uitzondering gedoopt in de naam van de Drie-ene God.⁴²¹

Moltmann neemt zijn vertrekpunt voor de bedieningsleer ook in de bediening van alle gelovigen. Moltmann (1975:334) stelt dat de bedieningen door iedereen kunnen worden vervuld en het is volgens hem hoog tijd dat kerken met een traditioneel monopolie van bedieningen, zichzelf openen voor de diversiteit van de verschillende

Borghet het ambt ziet als 'apartgezet'. Volgens mij is elke christen 'apartgezet', zonder dat hij zich daarmee moet onttrekken aan de wereld. Volgens Van de Beek (2012:198) hoort het algemeen priesterschap niet thuis in de bedieningsleer, maar is expressie van wat de kerk is. Het ambt moet volgens Van de Beek een tegenover zijn. Hij geeft niet aan waarom dit zo belangrijk is. Er is niets op tegen om de bediening van alle gelovigen bij de ecclesiologie zelf te bespreken, maar het kan niet zo zijn dat zij geen enkele invloed heeft op de geordineerde bedieningen. Ook bij de katholieken is het priesterschap van alle gelovigen een lastig vraagstuk, zie Hahnenberg 2003:10-23.

⁴¹⁸ Dit komt ook omdat Calvijn geen aandacht aan het priesterschap van alle gelovigen gaf. Calvijn ruimt uitvoerig plaats in voor de uitwendige werking van de Geest door middel van de kerk, ambten, sacramenten en de overheid, maar niet door middel van met gaven begiftigde individuele gelovigen.

⁴¹⁹ Ook bij Van Ruler (2009:481) kom je tegen dat de mens ambtsdrager is omdat ze geschapen is naar het beeld van God.

⁴²⁰ Jezus begon zijn bediening na zijn doop (Matteüs 3:13-17, Lucas 3:21-23).

⁴²¹ Omdat de kinderdoop in de gereformeerde traditie de gangbare praktijk is wordt deze minder gekoppeld aan de opdracht van het beeld van God.

bedieningen. Volgens Moltmann (1975:316) wordt ecclesiologie hierarchiologie als we niet starten met het feit dat elke gelovige lid is van de messiaanse volk van God. Alle gaven, van leiding geven tot koffie schenken, zijn even belangrijk en hebben elkaar nodig. Dit voorkomt dat de aandacht naar het individu gaat. Volf ziet daarin een belangrijke reden om gericht te zijn op de gaven. Volf strijdt tegen individualisme. Hij wil ook binnen de ecclesiologie de participatie van alle leden stimuleren, ook wel 'participerende ecclesiologie' genoemd. Hij fundeert dit in de Triniteit.⁴²² Interdependentie van leden binnen de gemeente is volgens hem een afspiegeling van de interdependentie tussen de Vader, Zoon en Geest. Die verhouding is maatgevend voor de eenheid tussen kerken maar ook voor de gemeente zelf (Volf 1998a:217). Meer aandacht voor de Geest leidt naar gemeenteleden toe.⁴²³ De gemeente is zo een polycentrische gemeenschap. Er is in de uitoefening van de charismata sprake van fundamentele interdependentie van de leden. Volgens Volf is de gemeente een gemeenschap van gelijken en dit komt met name in de gaven tot uiting. Het gaat in de kerk om het hele lichaam en niet enkel over de geordineerde bediening (Volf 1998a:218). Christus is Heer van de kerk en houdt het lichaam bij elkaar door zijn liefde (1 Korintiërs 12). Hij is aanwezig in de kerk door Woord en Sacramenten waaraan iedereen deel heeft. Dit laat zien dat de missie van de kerk niet enkel iets is voor een paar individuen. Omdat alle christenen charismata hebben, handelt Christus door iedereen en niet alleen door de geordineerde bediening.

Thinking about church structure in a consistently trinitarian way means seeing not only the clerical roles but also the entire local church itself – lay and ordained – in terms of the Trinity (Volf 2005:169).

⁴²² Van den Brink (2010:175) zegt dat Volf het christologische vooraf laat gaan aan het trinitarische. Toch legt Volf ook voortdurend de nadruk op de Geest en vat hij het christologische trinitarisch op.

⁴²³ Een pneumatologische insteek is ook te vinden bij Dingemans (2000) *De stem van de Roepende. Een pneumatologie*. Kok, Kampen. Hij wijst de christusrepresentatie af. Christus regeert zijn kerk door de Geest; als er strikt christologisch wordt gedacht is er geen ruimte voor de menselijke inbreng, aldus Dingemans. De gaven staan voor Dingemans voorop en ook de plaatselijke gemeente staat centraal. Graafland (1999:210) vindt dat de diepgaande onderscheiding en zelfs inherente tegenstelling tussen het christologische en het pneumatologische bij Dingemans meer lijken op een theologische constructie dan dat ze resultaat zijn van nauwkeurig bijbellezen. Zie voor andere reacties op Dingemans: *Een aanlokkelijk geloof. De pneumatologie van Dingemans doordacht*. Frits de Lange (red). 2002. Kok, Kampen.

Juist in de bediening van alle gelovigen komt de eenheid en verscheidenheid naar voren. De leden hebben elkaar nodig als het gaat om het uitvoeren van hun taken. Wat betekent dit voor de verhouding tussen mannen en vrouwen?

5.4.2 De bediening van alle gelovigen, mannelijk en vrouwelijk

De opdracht in Genesis 1, die hoort bij het beeld van God geldt voor beide, mannelijk en vrouwelijk, of - juister - voor hen samen. Het oerambt is gegeven aan de mens als mannelijk en vrouwelijk. Dit betekent dat het geslachtelijke onderscheid van belang is voor het uitvoeren van de gezamenlijke opdracht, al is deze door de zondeval vertroebeld.⁴²⁴ Folkers en Verkerk verwoorden dit als volgt:

De door Sietsma en Schilder ontwikkelde ambtsgedachte brengt met zich mee dat God, zonder onderscheid, mannen en vrouwen, als naar Zijn beeld geschapen, roept om met hun gaven en mogelijkheden ambtelijk dienstbaar te zijn in de schepping, en dus ook in de kerk. Mannen en vrouwen zijn in deze zin dus per definitie ambtsdrager voor God (Folkers en Verkerk 1998:210).

Dat mannen en vrouwen samen geroepen zijn om te dienen in de schepping en de kerk, omdat zij in het beeld van de Triniteit geschapen zijn, druist daarom volgens hen ook in tegen de idee dat man en vrouw ieder een eigen opdracht hebben.

In Genesis 1:28 krijgen zij een roeping, een opdracht en een ambt. In de gereformeerde kring wordt vaak gesteld dat man en vrouw ieder een eigen roeping, eigen opdracht en eigen ambt hebben. Deze opvatting wordt niet ondersteund door Genesis 1. Wie stelt dat man en vrouw ieder een eigen roeping hebben doet onrecht aan de schepping van de mens naar het beeld Gods. Wie stelt dat man en vrouw ieder een eigen opdracht hebben, knipt een aan Gods beeld inherente opdracht eigenmachtig in tweeën (Folkers en Verkerk 1998:211).

⁴²⁴ Folkers en Verkerk (1998:212-215) vinden het opvallend dat er in de gereformeerde theologie zo weinig aandacht is gegeven aan de theologische betekenis van de zondeval. Het gaat hen dan met name over de vraag naar de doorwerking van het 'heersen van de man' in kerk en theologie. Ze vinden het veelzeggend dat deze vraag nauwelijks wordt gesteld. Heersen betekent volgens hen dat de man de bediening van de vrouw niet meer respecteert.

Mannen en vrouwen hebben niet ieder een aparte roeping, al zullen ze de opdracht op verschillende manieren uitvoeren, zoals ieder mens zijn of haar unieke bijdrage zal geven. Op de aparte roeping kom ik in het gedeelte over de geordineerde bediening nog terug. Voor nu geldt dat de opdracht om samen te zorgen voor de schepping niet buiten de kerk kan omgaan. Iedereen die gedoopt is draagt verantwoordelijkheid voor de kerk. Vrouwen niet minder dan mannen. Waar eerder de besnijdenis exclusief voor mannen was, is dit veranderd bij de doop. Hier speelt Galaten 3:27,28: *U allen die door de doop een met Christus bent geworden, hebt u met Christus omkleed. Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen een in Christus Jezus*, een centrale rol.⁴²⁵ Het gaat in deze twee verzen om de doop, zij heeft niet enkel betrekking op de verlossing door Christus, maar ook op de orde die bestaat tussen mensen. De drie voorbeelden die worden genoemd, Joden of Grieken, slaven of vrijen en mannen of vrouwen gaan alle drie over gezagsrelaties.⁴²⁶ De Joden wilden aan de Grieken de besnijdenis opleggen. Volgens Paulus kan dit niet (Galaten 5:1-6).⁴²⁷ Dit is duidelijk een verandering van de praktijk. Bij mannelijk en vrouwelijk geldt hetzelfde, niet alleen de status van verlossing maar ook in de praktijk moet zichtbaar zijn in welke vrijheid men door Christus leeft. Het in-Christus-zijn heeft effect op het leven van alle dag en de sociale verhoudingen. In de grondtekst wordt in Galaten 3:28 twee keer het woordje 'of' gebruikt (Jood of Griek, slaaf of vrije) en één keer het woordje 'en' (man en vrouw). Paulus schrijft ook niet *mannen en vrouwen* (*aner en gyne*), maar *mannelijk en vrouwelijk* (*aresn kai thelys*).⁴²⁸ Hij verwijst daarmee naar Genesis 1:27. Het gaat niet om het huwelijk maar om de verschillende geslachten. Vrouwen zijn niet afhankelijk van mannen als het gaat om hun redding door Christus.⁴²⁹ Dit betekent niet dat mannen vrouwen worden en andersom, net zoals Grieken geen Joden worden en andersom. Het geslachtelijk onderscheid blijft, maar niet op basis

⁴²⁵ Het is opvallend dat deze tekst weinig aandacht krijgt bij tegenstanders van vrouwen in de geordineerde bediening. Zo bespreekt Klinker-De Klerck (2011) deze tekst niet.

⁴²⁶ Soms wordt de verhouding tussen slaven en vrijen vergeleken met die van mannen en vrouwen. Deddens (1978:61) meent dat dit niet kan want volgens hem zijn slaven en vrijen niet naar Gods beeld geschapen en mannen en vrouwen wel. Dit lijkt mij onjuist, slaven en vrijen zijn ook beeld van God, want zij zijn ook mens, al geeft de schepping van mannen en vrouwen expliciet aan wat het betekent geschapen te zijn naar Gods beeld. Volgens mij heeft Deddens deze mening omdat hij in de man/vrouw verhouding hiërarchie ziet die gebaseerd moet zijn op die van de hiërarchische verhoudingen in de Triniteit of de hiërarchische verhouding tussen God en mens. Webb (2001) ziet wel een parallel tussen de onderwerpen.

⁴²⁷ Paulus besnijdt Timotheüs alleen omdat de context daarom vroeg (Handelingen 16:3).

⁴²⁸ In de NBV vertaling wordt het woordje *of* niet weergegeven, en ook wordt *aresn kai thelys* vertaald met *mannen of vrouwen*. De NBG vertaling vertaalt het wel correct.

⁴²⁹ In veel discussies over deze tekst wordt de vraag gesteld of zij hermeneutische prioriteit moet krijgen, zoals het rapport van de Nederlands Gereformeerden meent. Naar mijn idee is dit niet nodig. Alle teksten in de Schrift moeten met elkaar worden vergeleken.

van gezag. Mannelijk en vrouwelijk staan naast elkaar, zoals Grieken en Joden, slaven en vrijen.

De eenheid van het lichaam van Christus verwijst naar de lichamelijke eenheid van mannelijk en vrouwelijk. In 1 Korintiërs 6:16-17 zegt Paulus: '*Weet u niet dat uw lichaam een deel is van het lichaam van Christus? Zou ik dan van de delen van zijn lichaam de lichaamsdelen van een hoer maken? Dat nooit! Of weet u niet dat wie zich met een hoer verenigt samen met haar één lichaam is? Want de Schrift zegt: 'Zij zullen één lichaam zijn'. Maar wie zich met de Heer verenigt wordt met hem één geest.'*' In deze tekst gaat het om de relatie tussen God en mens die vergeleken wordt met de relatie tussen man en vrouw. Hier staat het lichamelijke tegenover het geestelijke. Maar dat betekent niet dat de lichamelijke eenheid niets te zeggen heeft. De lichamelijke eenheid staat als voorbeeld voor de geestelijke eenheid met de Heer. Ook moet onder de uitdrukking 'één vlees' niet enkel de lichamelijke eenheid worden begrepen. Het duidt ook op geestelijke eenheid (Oosterhoff 1972:161). De eenheid bestaat uit de diversiteit van mannen en vrouwen, niemand kan ontbreken. In Christus delen man en vrouw in Gods verlossing en door de gaven van de Geest kunnen zij hun roeping om Gods beeld te zijn uitoefenen. Ook de gaven worden niet naar gelang van gender gegeven. Deze pneumatologische invalshoek kan niet worden onderschat. Die gaven zijn zo divers dat zij op alle gebieden kunnen worden ingezet. Zij zijn niet exclusief voor mannen of voor de geordineerde bediening. Juist de bediening van alle gelovigen laat het belang van de samenwerking van mannelijk en vrouwelijk zien omdat zij beide gered zijn door Christus en gaven hebben gekregen om de opdracht te vervullen. Daarom is het belangrijk dat zij als uitgangspunt wordt genomen. Volgens Gunton relativeert een 'ecclesiology of community' ook het debat over vrouwen in de geordineerde bediening.

What that implies for the argument about the ordination of women should not be too difficult to realise. At the very least, it must be seen that the ecclesiology of community relativises, and not before time, the whole question of an ordained caste (Gunton 2006:79).

Of Gunton hier gelijk in heeft moet worden vastgesteld door nader in te gaan op de geordineerde bediening.

5.4.3 Geordineerde bediening

In dit gedeelte zal ik eerst aandacht geven aan de positie van de geordineerde bedieningen vanuit trinitarisch perspectief. Daarbij komt ook de verhouding met de bediening van alle gelovigen aan de orde. Ik begin met de visie van Volf hierop omdat hij haar trinitarisch probeert in te vullen. De relationele notie zal blijken van dienst te zijn als het gaat om de verhouding tussen de bediening van alle gelovigen en de geordineerde bediening. Waarom het relationele vraagt om verscheidene geordineerde bedieningen zal ook duidelijk worden. Hierbij is ook de verhouding tussen de immanente en economische Triniteit van belang. Vervolgens zal ik afsluiten met een bespreking van het begrip 'verbond' omdat het een sleutelbegrip kan zijn vanuit relationeel perspectief en aansluit bij de Gereformeerde bedieningsvisie. Bij de bespreking van deze onderwerpen zal ik verwijzen naar de implicaties hiervan voor de man/vrouw verhouding.

De positie van geordineerde bedieningen

De eerste vraag is hoe belangrijk de geordineerde bedieningen zijn voor de kerk. Volgens Volf hoort de geordineerde bediening niet bij het wezen van de kerk. Christus komt niet in de kerk door de 'nauwe poorten' van bevestigde dienaars, maar door het dynamische leven van de hele kerk (Volf 1998a:152,248). Hoe wenselijk de bedieningen ook zijn voor het kerkelijk leven, het is volgens hem niet nodig voor de ecclesialiteit. Christus kan zijn kerk ook besturen zonder geordineerde bedieningen. Volf sluit zich hiermee aan bij Calvijn die de geordineerde bediening niet onder de *notea ecclesiae* schaaft, omdat het geen onderscheidingssteken is van de ware kerk (Instituut IV 2009:1.4, Van der Borght 2000:126-128). De geordineerde bedieningen horen niet tot het *esse* maar tot het *bene esse* van de kerk, want zonder geordineerde bedieningen is de kerk nog steeds kerk. Toch kan geen kerk het volgens Volf volhouden zonder leiders. Maar zij staan niet op zichzelf. De geordineerde bedieningen zijn volgens hem een dimensie van de pluriforme, gemeenschappelijke belijdenis van het geloof die iedereen in de kerk uitspreekt. De geordineerde bediening is volgens Volf een bijzonder type charismata.⁴³⁰ Zoals alle andere bedieningen in de kerk is zij gebaseerd op de doop en de gaven. Dat benadrukt de gelijkheid tussen de bediening van alle gelovigen en de geordineerde bediening.⁴³¹ Vanuit trinitarisch perspectief is aandacht voor de gaven essentieel

⁴³⁰ De verbondenheid van charisma en geordineerde bediening wordt door het hele Nieuwe Testament verondersteld (Versteeg 1989:34, Ter Velde 1989:31).

⁴³¹ Ter Velde (1989:31) verwoordt dit als volgt: '*Het ambt bezit niets wat de gemeente niet bezit*'.

omdat de Geest een wezenlijke plaats heeft, maar zij kan niet zonder christologisch perspectief. Alleen aandacht voor de gaven kan ook leiden tot hiërarchie waarin de ene gave belangrijker is dan de andere. Gaven zijn er niet voor het individu, maar voor de gemeente. In de Gereformeerde bedieningstheologie krijgen de gaven een minimale plek.⁴³² Omdat gaven en geordineerde bediening onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn kan het niet anders dan dat zij als belangrijk moet worden gezien. Gaven zijn niet onderscheiden naar mannelijkheid en vrouwelijkheid (1 Korintiërs 12). Dit cruciaal theologisch punt voor de geordineerde bediening wordt vaak genegeerd. In Joël 3:1-2⁴³³ gaat het over de gaven van de Geest waar iedereen deel aan krijgt. In het Oude Testament ontvingen enkel mensen die werden gezalfd (koningen, priesters en profeten) de Geest. Dat veranderde met Pinksteren (Handelingen 2:1-42). Iedereen ontvangt daar de Geest zoals in Joël reeds voorspeld wordt. Expliciet worden zonen en dochters genoemd (Joël 3:1).⁴³⁴ In Romeinen 12:3-8, 1 Korintiërs 12 en Efeziërs 4 wordt gesproken over functies die leden van Christus' gemeente krachtens het werk van de Heilige Geest mogen vervullen. Daaruit blijkt niet dat er geestesgaven zijn waarin de zusters van de gemeente niet zouden delen. Romeinen 12:6 laat zien dat de gaven onderscheiden zijn naar de genade die God mensen schenkt. Paulus roept op om die in te zetten (12:6-9). Tegenstanders van vrouwen in de geordineerde bedieningen zien de gaven als minder fundamenteel (Schreuder 2010:76). Voorstanders daarentegen menen dat gaven prioriteit zouden moeten hebben boven mannelijk of vrouwelijk (Fee 2005:241-254). Maar uiteraard kan de geordineerde bediening niet uitsluitend gebaseerd worden op charisma. De vraag is wat dan het verschil is. Volgens Volf (1998a:247) betreft dit de relatie van de geordineerde bediening met de kerk:

The specific element attaching to the charismata of office is their reference to the entirety of the local church.

⁴³² Zo worden de gaven niet één keer genoemd in het bevestigingsformulier van de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt voor dienaren des Woords. In het bevestigingsformulier voor ouderlingen en diakenen wordt bij de diakenen genoemd dat het een opdracht is om de gaven te inventariseren en in te zetten waar nodig. In het gebed wordt gevraagd diakenen de gaven te verlenen die ze nodig hebben: wijsheid, vrijmoedigheid, barmhartigheid en onderscheidingsvermogen. Er wordt niets gezegd over de gave van leiderschap of profetie. Dit geeft het idee dat gaven en geordineerde bedieningen tegenover elkaar staan.

⁴³³ *'Daarna zal zich dit voltrekken: Ik zal mijn geest uitgieten over al wat leeft. Jullie zonen en dochters zullen profeteren, oude mensen zullen dromen dromen en jongeren zullen visioenen zien; zelfs over slaven en slavinnen zal ik in die tijd mijn geest uitgieten.'*

⁴³⁴ Er wordt verwezen naar het profeteren. Profeteren moet breder worden begrepen dan alleen toekomstvoorspelling. Herman Ridderbos (1966:504) geeft de volgende omschrijving: *'Profeten zijn door de Geest gedreven verkondigers van het woord Gods aan de gemeente, die haar zowel het heilsplan van God ontvouwen, als ook in pastorale en paraenetische zin de betekenis van het werk Gods in Christus in het licht stellen en op het hart binden.'*

De geordineerde bediening kent een publieke verantwoordelijkheid voor de zaken die alle christenen aangaan. Dan gaat het niet om het representeren van de gemeente, maar vooral om het dienen van de gemeente. Volf zegt te kunnen instemmen met de instelling van de geordineerde bediening in het BEM (*Baptism, Eucharist and Ministry*) document, in zoverre wanneer alle belangrijke functies die de lokale kerk kent als een geheel kunnen worden samengevoegd onder de drie titels (predikant, ouderling, diaken). Uiteindelijk trekt Volf drie conclusies voor een theologie van de bediening:

1. *Since the charismata are actually gifts of the Spirit, the charismata of office can be based neither on delegation on the part of the congregation nor on a sacramental act of bishops. Ordination must be understood as a public reception of a charisma given by God and focused on the local church as a whole.*
2. *Ordination is an act of the entire local church led by the Spirit of God, and not simply of one stratum within the church perpetuating itself through the very institution of ordination.*
3. *Ordination is not necessarily to be understood as appointment to a lifelong task.*⁴³⁵

Na deze drie conclusies gaat Volf niet verder in op de bedieningen (wel op de verkiezing). Het is duidelijk geworden hoe bij hem de geordineerde bediening deel uitmaakt van de bediening van alle gelovigen. Het bekende gedeelte over bedieningen en gaven uit 1 Korintiërs 12:4-6 illustreert de nauwe verbinding. Deze tekst zegt dat er diversiteit aan gaven (4a), bedieningen (5a) en uitingen van bijzondere kracht (6a) zijn, maar dat er één Geest (4b), één Heer (5b) en één God (6b) is. Over God wordt in deze tekst in trinitarische termen gesproken, de verscheidenheid aan gaven en bedieningen vinden hun eenheid in de Triniteit. Daarna bevestigt Paulus dit door de metafoor van het lichaam in vers 12-31. Er is sprake van één lichaam maar daarin zijn vele gaven en bedieningen. Samenwerking tussen gemeente en geordineerde bediening is dus uitermate van belang want zij is een spiegel van de Triniteit. Het verschil ligt in de relatie. Doordat Volf zich voornamelijk op de verhouding tussen de bediening van alle gelovigen en de geordineerde bediening richt heeft hij minder aandacht voor de relatie tussen de

⁴³⁵ Het opleggen van de handen (Handelingen 6:6, 13:3, 1 Timoteüs 4:14, 2 Timoteüs 1:6) bevestigt volgens Volf (1998a:251) dit laatste.

geordineerde bediening en de Drie-eenheid. Ook werkt hij het relationele minder specifiek uit en sluit zich zondermeer aan bij de bestaande bedieningsstructuren. Vanuit de *imago Trinitatis* zou relationaliteit voor de geordineerde bediening allereerst moeten wijzen op het belang van de relatie met de Drie-ene God (Pickard 2009:5, Seamands 2005, Hahnenberg 2003:76).⁴³⁶

Hahnenberg (2003:76) stelt dat een relatie met de Drie-ene het belangrijkste is. Maar dit verschilt ook niet met de bediening van alle gelovigen. Daarom gaat hij ook in op de verhouding tussen de bediening van alle gelovigen en de geordineerde bediening. Hahnenberg geeft in zijn boek, *Ministries, a relational approach*, een duidelijk relationele visie op de geordineerde bediening.

In a theology of ministry, relationship – qualified as a relationship of service – is the ultimate category (Hahnenberg 2003:93).

De drie-ene God is volgens Hahnenberg (2003:99) de eerste bron van elke geordineerde bediening omdat alle bedieningen gegrond zijn in de missies van het Woord en de Geest. Hahnenberg (2003:91,116) noemt slechts twee keer het beeld van God. Wat de verhouding tussen de geordineerde bediening en de gemeente betreft onderscheidt hij twee modellen. Het eerste model noemt hij *dividing-line* model en de tweede *concentric-circles* model. Het eerste model kent een duidelijk verschil tussen bediening en leek. Daarin werken de leken in de wereld en de priesters in de kerk. Hij verwerpt dit model. De bediening van alle gelovigen kan niet tegenover het geordineerde staan, dat is niet relationeel.⁴³⁷ Volgens Hahnenberg is er een ander model nodig, namelijk die van *concentric-circles*. Hij ontwikkelt dit in relationele termen. Volgens Hahnenberg (2003:96) benadert deze visie op de geordineerde bediening het debat over ontologie en functie, wezen en doen, status en dienst, anders. De relatie blijkt in wat de bedieningen doen, maar ook wie ze zijn in de gemeenschap (2003:96). Hahnenberg maakt daarvoor onderscheid tussen inter-persoonlijke en ecclesiologische relaties. In de bevestiging van de dienaar blijkt de publieke daad waardoor er sprake is van een ontologische verandering die relationeel moet worden begrepen; de bevestigde persoon heeft een nieuwe plek in

⁴³⁶ Ook Greenwood (1994), gaat in op relationaliteit in de geordineerde bediening. Hij heeft zijn boek geschreven met het oog op de anglicaanse traditie. Greenwood besteedt echter geen aandacht aan het beeld van God.

⁴³⁷ Ter Velde (1989:30) stelt dit als volgt: *Het is een fundamentele onjuistheid om ambt en gemeente met elkaar te contrasteren. Het ambt is altijd het gemeentelijk functionerende ambt. En de gemeente is altijd de ambtelijk gestructureerde gemeente, een kerk met een ambtelijk 'gebinte'.*

de kerk, waardoor nieuwe relaties ontstaan (2003:95). De ordinantie is relationeel (2003:198) – het gaat om erkenning van de gemeente, om een nieuwe positie in de gemeente – en het gezag komt uit die nieuwe relatie. Hahnenberg legt het verschil tussen de geordineerde bediening en de bediening van alle gelovigen uit door onderscheid te maken tussen het hoofd van Christus en het lichaam van Christus. Volgens hem is iedereen in de kerk lichaam, maar de geordineerde bediening is het hoofd van Christus. De leken kunnen ook leiding geven maar niet op het vlak van de geordineerde bediening. Deze laatste vergelijking vraagt naar mijn idee wel de nodige voorzichtigheid omdat er een gevaar van hiërarchie in schuilt. Hierdoor kan het lichaam uit elkaar worden getrokken, al wil Hahnenberg dat juist voorkomen, want beide kunnen dezelfde taken uitvoeren waarbij de geordineerde bedieningen een grotere verantwoordelijkheid hebben.

Bij Seamands is het belang van de relatie met de Triniteit ook te vinden. In zijn boek: *Ministry in the image of God*, werkt hij in het algemeen en vooral praktisch uit wat de *imago Trinitatis* voor de geordineerde bediening kan betekenen. Het beeld van God staat voor hem centraal omdat hij het dogma van de Triniteit als meest relevante dogma voor de bediening ziet (2005:11). Toch heeft Seamands (2005:35,38) minimale aandacht voor de *imago*, maar het is wel duidelijk hoe hij de geordineerde bediening verbindt met de Triniteit. Dit blijkt onder andere uit zijn definitie:

The ministry we have entered is the ministry of Jesus Christ, to the Father, through the Holy Spirit, for the sake of the church and the world (Seamands 2005:20).

Seamands geeft zeven karakteristieken voor de geordineerde bediening, gebaseerd op de Triniteit: (1) *relational personhood*, (2) *joyful intimacy*, (3) *glad surrender*, (4) *complex simplicity*, (5) *gracious self-acceptance*, (6) *mutual indwelling*, en (7) *passionate mission* (Seamands 2005:178). Het eerste kenmerk is volgens hem een ook het wezen van de geordineerde bediening. Wat het onderscheid is tussen mens en God wordt bij hem niet altijd even helder, maar dat de relaties centraal staan komt concreet naar voren. Daarom kan er ook geen sprake zijn van één enkele geordineerde bediening.

Meer geordineerde bedieningen

Zo essentieel als de relatie tussen geordineerde bediening en bediening van alle gelovigen is, zo belangrijk is het ook vanuit relationeel perspectief dat er meer geordineerde bedieningen zijn (Efeziërs 4:11,12; Seamands 2005:154).⁴³⁸ Jezus stuurt mensen met z'n tweeën op pad (Marcus 6:7, Lucas 10:1, Handelingen 3-4; 8:14, zie ook Fernando 2002:131). Het gaat daarin niet om een vast getal, maar om het belang van relaties.⁴³⁹ In de Schrift komen verschillende bedieningen waarin leiding geven centraal staat aan de orde.⁴⁴⁰ Vanwege het gevaar van hiërarchie en vanuit het *imago Trinitatis*' perspectief is het ook van belang omdat niemand haar alleen kan vertegenwoordigen. Armour⁴⁴¹ meent dat de geordineerde bedieningen de symbolische taak hebben om de eenheid en de diversiteit te laten zien van de kerk, net zo goed als de hele gemeenschap die taak heeft. De geordineerde bedieningen moeten daarom meer dan één bediening kennen.

The doctrine of the Trinity affirms that the three persons of the Trinity are diverse, but also united in mutual love. The diversity and distinctiveness of the three is held in tension with the essential oneness of God. This quality of diversity within unity provides a foundation for understanding the ministry of the church also as diverse but essentially one (Armour 2005:118).

Vanuit de gedachte dat de kerk bestaat uit cirkels, zoals Hahnenberg in zijn model voorstelde, betekent het dat de geordineerde bedieningen op kleine schaal iets laten zien van de bediening van alle gelovigen. De verhouding tussen geordineerde bediening en de bediening van alle gelovigen moet niet zo zijn dat de geordineerde bedieningen de immanente Triniteit vertegenwoordigen als de Een en de bediening van alle gelovigen als de Drie. Noch moet de economische verhouding vertegenwoordigd worden waarin de geordineerde bediening God is en de gemeente zichzelf. Zoals eerder geconcludeerd moeten economisch en immanent niet op die manier uit elkaar worden getrokken. Het beeld van God laat dat niet toe.

⁴³⁸ Seamands (2005:154) spreekt van een teamgerichte bediening waar *perichorese* en *koinonia* te ervaren zijn. Gunton (2006:72) neemt ook het uitgangspunt in *koinonia*, want dat sluit volgens hem hiërarchie uit. *Koinonia* wijst op het belang van de gemeenschap. Volgens Koffeman (2009:201) is *koinonia* de wijze waarop de verscheidenheid in een diepere eenheid kan worden beleefd.

⁴³⁹ Dit correspondeert volgens Volf met de vroege kerk: '*Such a trinitarianization of office would correspond to the collegial exercise of office in the early church (fil 1.1; 1 thes 5:12, rom 12:8)*' (Volf 2005:169).

⁴⁴⁰ Volgens Immink (1997:250-257) neigt een predikant toch in de richting van een oneigenlijke machtspositie. Ouderlingen en diakenen zijn vaak alleen waakhonden.

⁴⁴¹ Armour (2005) richt zich op de Rooms Katholieke kerk en geeft in haar artikel geen enkele verwijzing naar het beeld van God zijn. Ze gaat ook niet in op de verschillen tussen Triniteit en mens maar geeft wel aan hoe belangrijk een trinitarisch perspectief is.

Geordineerde bediening als verbond

Het belang van de relatie met God, maar ook in de gemeente onderling is terug te zien in een visie op de bediening in termen van het verbond. Kärkkäinen (2002) typeert de gereformeerde ecclesiologie als verbondskerk. Dit geldt ook voor de bediening. Bij de gereformeerde vrijgemaakte hoogleraar C. Trimp (1982:7) zie je het verbondsdenken duidelijk terug in zijn definitie van de bediening:

Het ambt is een functie in het kader van Gods verbond met zijn volk. God komt in het door mensen bediende ambt zijn volk tegemoet, tot op korte afstand: van man tot man. Door het woord dat de ambtsdrager spreekt en het werk dat hij doet, legt God beslag op zijn volk - de 'claim' van zijn verbond in beloften en geboden. Tegelijk geeft God op deze wijze houvast aan zichzelf. Zo is hij present en vertoont Hij 'zijn aangezicht' aan zijn kinderen.

Trimp noemt de bediening een *knooppunt in het verbondsverkeer*. De verbondssluiting legt de nadruk op God maar de verbondsomgang op beide. In het verbondsdenken zie je de verticale maar ook de horizontale relatie. De verticale relatie wijst op het afhankelijk zijn van de Drie-ene. Maar het wijst ook op de verantwoordelijkheid van de mens. Uit de definitie van Trimp blijkt die wederkerige relatie niet. Het verbondsdenken geeft aan dat het initiatief bij God ligt, maar God vraagt daarin wel een antwoord. Het horizontale komt volgens Trimp ook enkel door de geordineerde bedienaar, al gaat het God om zijn volk. Terwijl het verbond er juist op wijst dat zij niet alleen met een enkeling wordt gesloten, maar met een gemeenschap (Van Pelt 1999:349).⁴⁴² God gaat geen verbond aan met individuen, maar met een volk. Trimp lijkt bij het Oude Testament te blijven hangen, waardoor de christologie en pneumatologie geen enkele invloed hebben op zijn definitie van de bediening. Daarmee moet het verbondsdenken niet worden afgeschreven. Van Pelt (1999:303) ziet vanuit het beeld van God en de trinitarische invulling daarvan ruimte voor het verbondsdenken.⁴⁴³ Van Pelt wil de verbondsomgang als uitgangspunt

⁴⁴² God sluit een verbond met Abraham maar ook met alle generaties na hem (Genesis 17:4-8). De gemeenschap is het volk van God (Exodus 6:7, Leviticus 26:12, Jesaja 40:1, 1 Petrus 2:9,10). De gelovige maakt deel uit van deze gemeenschap (Romeinen 12:5, 1 Korintiërs 12:27, Efeziërs 4:12; 5:32).

⁴⁴³ Ook bij anderen is te zien hoe het verbondsdenken aansluiting vindt bij het relationele. Horton (2006:178-203) wil de *imago Dei* begrijpen vanuit het verbondsdenken. Hij ziet het beeld van God zijn als 'office', waarvoor mensen de specifieke capaciteiten hebben. Hij verbindt dit niet met de ecclesiologie. Op deze manier krijgt het beeld-zijn een functionele rol.

nemen omdat de relatie met God gegeven is met het beeld van God (Van Pelt 1999:307).⁴⁴⁴

De relaties tot God, medemens, de overige schepping en zichzelf zijn niet normloos, maar staan in een verbondskader dat inhoudelijk bepaald wordt door het Woord van God (Van Pelt 1999:307).

Als de nadruk op de Triniteit en ook op de horizontale relatie wordt gelegd, kan het verbond een Bijbelse bouwsteen zijn voor een relationeel perspectief op de geordineerde bediening. Daarmee wordt voorkomen dat de nadruk enkel op de gemeenschap valt zoals Volf ook wel wordt verweten (Van den Brink 2010:186).⁴⁴⁵ De bediening kan alleen het beeld van de Triniteit vertegenwoordigen doordat zij in relatie staat met de Triniteit. Daar wijst het economische op. Daar tegenover staat de Christusrepresentatie waarbij het economische alle aandacht krijgt omdat de geordineerde bedienaar deze vertegenwoordigt. Op die manier is er geen aandacht voor het beeld van God of de immanente Triniteit. De geordineerde bediening gaat dan alleen over het economische en het immanente blijft een mysterie. Het gevaar hierbij is dat het economische naar de achtergrond wordt verschoven, en de relatie van de gemeente met de Triniteit geen aandacht krijgt. Daarom zijn beide, economisch en immanent belangrijk. Het relationele wijst dat het verschil tussen de bediening van alle gelovigen en de geordineerde bediening ligt in de relatie. Betekent dit dan ook dat er sprake is van gezag?

5.5 HIERACHIE

Gunton (2006:60) is van mening dat juist de kwestie van hiërarchie ervoor gezorgd heeft dat er weinig aandacht is voor het wezen van de kerk en voor de Drie-eenheid. Toch blijft zij een belangrijk thema in de bedieningsleer. Daarom kan zij niet onbesproken blijven. Ook is het opvallend dat juist een hiërarchische visie op de triniteitsleer wordt aangevoerd om vrouwen uit de geordineerde bediening te weren. In dit gedeelte gaat het om de vraag of er bij de geordineerde bediening, vanuit relationeel perspectief, sprake is van gezag, wat deze dan inhoudt en waarop zij

⁴⁴⁴ Van Pelt komt tot het verbondsaspect vanuit het nadenken over de Triniteit: *'Te grote nadruk op christologische of pneumatologische aspecten alleen leidt tot onevenwichtige vormen van pastoraat. Een voluit trinitarische benadering (voor het pastoraat) biedt een beter alternatief waardoor Schriftuurlijke noties over antropologische en ecclesialogische aspecten van de omgang tussen God en mens meer tot hun recht komen'* (Van Pelt 1999:302).

⁴⁴⁵ Drilling (1991:37-40) stelt ook de immanente relaties centraal.

gebaseerd is. Ik begin met de kwestie van de prioriteit van de Vader omdat die in hoofdstuk twee aan de orde is geweest. Al speelt zij in de gereformeerde bedieningsleer geen rol, zij is interessant om te bespreken om te zien hoe de invloed van de godsleer is op het denken over mannen en vrouwen in de geordineerde bediening. Daarna ga ik in op de vraag hoe verschillende vormen van leiding geven in het Nieuwe Testament verband houden met gezag. Vervolgens bespreek ik het onderscheid tussen wezen en functie en de vraag of er verschillende bedieningen moeten zijn voor mannen en vrouwen. Welke rol speelt de opdracht die behoort tot het beeld van God daarin? Daarna zal ik onderzoeken of *perichorese* van betekenis kan zijn in de samenwerking tussen mannen en vrouwen. *Perichorese* beweegt in de richting van wederkerigheid en daarom sluit ik af met wat wederkerige onderdanigheid inhoudt voor de geordineerde bediening, waarbij ook de verhouding met dienend leiderschap en de notie vrijheid worden besproken.

5.5.1 Prioriteit van de Vader

Ondanks verschil van mening over de prioriteit van de Vader met betrekking tot de godsleer (2.4.2) is de invloed van het prioriteit-denken zichtbaar in de bedieningsleer.⁴⁴⁶ Zo stelt Zizioulas (2006:146/7) dat de Vader als oorsprong (*arche*) de reden is waarom er sprake moet zijn van hiërarchie in de kerk. De geordineerde bediening is volgens hem de plek waar de *imago Trinitatis* te herkennen is, omdat daarin de gemeenschap en het anders-zijn naar voren komt.

Perhaps there is no area of Church life where communion and otherness co-exist so deeply as in the case of the Church's ministry. Ministry involves charismata of the Spirit, and charisms involve variety and diversity. Otherness is the essence of the ministry. Having said this, we must add that otherness is acceptable only when it leads to communion and unity – not if it leads to division (Zizioulas 2006:8).

Het anders-zijn en de eenheid ziet hij niet enkel in de gemeente maar ook in de geordineerde bediening. In de verhouding tussen bediening en gemeente ziet Zizioulas hiërarchie, gebaseerd op de prioriteit van de Vader. De eenheid is gegrond in de Persoon van de Vader (Zizioulas 2006:154). Daarom pleit hij voor één

⁴⁴⁶ Dit is vooral zichtbaar in de oosterse theologie. In de Rooms-Katholieke kerk komt dit naar voren in gesprekken over de Paus, maar dit gezag is eerder gebaseerd op de apostel Paulus dan op het gezag van de Vader.

bediening, die van de bisschop. Zizioulas focust op het ene hoofd en dat leidt tot een bedieningstructuur waarin de bisschop de belangrijkste taak heeft. Volgens Zizioulas geeft de bisschop het 'anders-zijn' weer. Toch is het maar de vraag of één bediening het anders-zijn en daarmee de prioriteit van de Vader laat zien. Waarom zouden verschillende bedieningen dit niet kunnen laten zien, zoals LaCugna de *arche* trinitarisch opvatte? Zizioulas kent geen monocentrisch verstaan maar ziet hiërarchie in de Een (Vader) over de vele (Zoon en Geest). Hieruit wordt duidelijk dat Zizioulas een immanente analogie zoekt voor gemeente en geordineerde bediening terwijl de mens als beeld van God niet enkel op die manier de Triniteit kan vertegenwoordigen. Volgens Volf is elke kerkelijke eenheid die bijeengehouden wordt door één persoon niet trinitarisch en dus verwerpelijk. De eenheid van de kerk komt niet door de ene bisschop maar door de ene Geest. Volf volgt hier de westerse traditie waarin de Geest vooral de eenheid tussen Vader en Zoon garandeert. De eenheid van de gemeente kan niet liggen in één mens, maar enkel in God. Dit is van wezenlijk belang. Omdat de ecclesiologie niet op zichzelf staat maar haar identiteit vindt in de Drie-ene God kan in geen enkel mens, met hoeveel gezag dan ook, de eenheid worden gevonden. Daarom kan de prioriteit van de Vader niet worden geprojecteerd op de geordineerde bedieningen. Er is voorzichtigheid geboden met het zoeken naar één 'hoofd'. Er is namelijk al een hoofd in de kerk en dat is Christus. Christus' positie als het hoofd van het lichaam betekent dat geen mens deze positie hoeft in te nemen (Sumner 2003:28).⁴⁴⁷ Geen christen heeft daarom het recht te leiden (Sumner 2003:35). Door de Geest is de Heer present (2 Korintiërs 3:17). Van den Brom (2009:151) vraagt zich daarom af of een zichtbare representatie van het hoofd van de kerk ook niet ingaat tegen haar geestelijke structuur: niet de Geest is vleesgeworden maar het Woord. Ook ontbreekt de economische verhouding waardoor er aandacht is voor de relatie met de Triniteit.

In de westerse godsleer en in de gereformeerde bedieningsleer speelt de prioriteit van de Vader geen rol. De reformatoren waren voorzichtig met het maken van een te grote connectie tussen eenheid en de geordineerde bediening, omdat zij bang waren voor misbruik van macht, want één persoon is daar gevoeliger voor dan verscheidene samen.⁴⁴⁸ De eenheid bewaren door de geordineerde bediening is voor de protestante traditie in elk geval geen prominent thema (Van der Borgh

⁴⁴⁷ In Kolossenzen 1:18: '*Hij is het hoofd van het lichaam, de kerk. Oorsprong is hij, eerstgeborene van de doden, om in alles de eerste te zijn*', heeft hoofd-zijn betrekking op Christus en de gemeente en dan gaat het om bron (Klinker-De Klerck 2011:54)

⁴⁴⁸ Dit is niet altijd het geval, denk maar aan de macht van groepen zoals blanken over zwarten, mannen over vrouwen.

2000:420).⁴⁴⁹ Toch meende Calvijn dat de geordineerde bediening een grote rol kan spelen in het bewaren van de eenheid (Institutie IX 2009:3.1). Hij noemde de bedieningen de zenuw van de kerk want een herder houdt de kerk bij elkaar. De geordineerde bediening ziet Calvijn daarom als een verbindende factor (Van der Borght 2000:131), maar de eenheid grondde hij niet in één bediening (IV 2009:15). Er zijn meer bedieningen nodig. Wil de geordineerde bediening iets van die eenheid laten zien dan is het belangrijk dat dit niet op één enkele manier gebeurt, in de ene persoon, maar juist in meer personen zoals ik dit al besproken heb in 5.4.

Als wel wordt uitgegaan van de prioriteit van de Vader, wat betekent dit dan voor de geordineerde bediening met betrekking tot mannen en vrouwen? Een visie op de Triniteit vanuit de prioriteit van de Vader betekent niet automatisch dat de bediening gesloten blijft voor vrouwen. Zizioulas bespreekt de kwestie van vrouw en bediening nergens expliciet maar duidelijk is wel dat hiërarchie bij hem niet bepaald wordt door mannelijk of vrouwelijk. Een vrouw kan ook het tegenover van de gemeente vertegenwoordigen. Het gaat eerder om het getal. Smail (2005:258) die verder gaat in het spoor van Zizioulas, en ook de prioriteit van de Vader voorop stelt, is voorstander van vrouwen in de geordineerde bediening, ook al ziet hij de verhouding tussen mannen en vrouwen als hiërarchisch. In 1 Korintiërs 11 draait het volgens Smail (2005:258-262) om de bron, van waaruit de Zoon autoriteit krijgt door de Vader en de man krijgt deze van Christus om door te geven aan de vrouw. Door de oplegging van de handen van mannen (als bron - *arche*) mogen vrouwen in de geordineerde bediening dienen.⁴⁵⁰ Deze visie laat de afhankelijkheid van de vrouw aan de man zien. De mogelijkheid om de geordineerde bediening te vervullen komt via de man. De vrouw is afhankelijk van de man, maar andersom is dit niet zo. Er lijkt daardoor geen directe relatie mogelijk tussen een vrouw en God. Dit doet tekort aan het beeld van God.

Desondanks is de ruimte vanuit de prioriteit van de Vader voor mannen en vrouwen opvallend. Alleen omdat de eenheid, vertegenwoordigd in een individu, fundamentele is dan de drieheid komt mannelijk en vrouwelijk niet samen aan de orde, maar apart. Ook is de kans erg groot op machtsmisbruik. Maar het belangrijkste argument tegen een bedieningsleer op basis van de prioriteit van de

⁴⁴⁹ Van der Borght (2000:488) pleit ervoor dat de gereformeerde theologie aandacht heeft voor de wijze waarop het ambtelijk functioneren de eenheid van de kerk kan versterken.

⁴⁵⁰ De bedekking van het hoofd is volgens Smail (2005:258) een praktisch symbool van de autoriteit die door de man komt.

Vader is dat zij trinitarisch moet worden begrepen en niet kan wijzen op een functie die gezag inhoudt.

5.5.2 Gezag?

De gereformeerde bedieningsleer is op zijn hoede in verband met machtsmisbruik. Toch ligt vanuit de christologische invalshoek de nadruk op het ‘tegenover’ van de geordineerde bediening en de christusrepresentatie zorgt ervoor dat gezag een rol speelt. Vanuit relationeel perspectief betekent de geordineerde bediening een andere relatie met de gemeente. Betekent dit dat er sprake is van gezag? En waar ligt het gezag dan in? Het rapport van de Nederlands Gereformeerde Kerken (2004:16) begint met een bespreking van de geordineerde bedieningen omdat zij van mening zijn dat wanneer de geordineerde bediening geen gezag heeft de hele discussie over mannelijk en vrouwelijk in elk geval niet meer relevant is.⁴⁵¹ Het rapport van de Christelijk Gereformeerden (2001:30) veronderstelt dat de geordineerde bediening ‘heersen’ betekent en trekt daarom de conclusie dat vrouwen niet kunnen worden aangesteld. In de bevestigingsformulieren van de dienaren van het Woord en ouderlingen, in de kerkorde van de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, alsook in de Nederlandse Geloofsbelijdenis (artikel 30-32), staat het woord ‘regeren’.⁴⁵² Als het gaat om gezag dan wordt alleen gesteld dat er met betrekking tot de verhoudingen tussen geordineerde bedieningen onderling sprake is van gelijk gezag.⁴⁵³ Ook ten opzichte van de gemeente zou sprake zijn van gelijke verhoudingen.⁴⁵⁴ Toch gaat het om regeren, leiding geven en daarin komt gezag mee. De belangrijkste vraag is daarom niet zozeer of er sprake is van gezag, maar vooral waarin dat gezag gelegen is. In het Oude Testament waren de meest bekende leidinggevendenden rechters, profeten, priesters en koningen. Dit waren zowel

⁴⁵¹ Toch doen zij geen uitgebreide studie naar de geordineerde bedieningen omdat zij willen aansluiten bij de bestaande visie. Wat precies die gangbare bedieningsvisie is wordt niet verteld maar wel dat er sprake is van gezag. Daarom gaan zij verder gaan in dat spoor (2004:17).

⁴⁵² Artikel 30: “De kerk moet geregeerd worden *in overeenstemming met de geestelijke orde, die onze Here ons in zijn Woord geleerd heeft, namelijk dat er dienaren of herders moeten zijn om Gods Woord te prediken en de Sacramenten te bedienen en opzieners en diakenen om met de herders de raad der Kerk te vormen.* Artikel 32 spreekt over “de **regeerders** van de Kerk”, die zich er voor “moeten wachten af te wijken van wat Christus, onze enige Meester, ons geboden heeft.” Onder de regeerders van de Kerk zullen hier de in art. 30 genoemde Dienaren van het Woord, opzieners en diakenen verstaan moeten worden.

⁴⁵³ In duidelijke afwijzing van de hiërarchie bij Rome, artikel 31: “De *dienaren des Woords hebben, op welke plaats zij ook zijn, gelijke **macht en gezag**, daar zij allen dienaren van Jezus Christus zijn, de enige, algemene Bisschop en het enig Hoofd van de Kerk.*”

⁴⁵⁴ In de Werkorde, toelichting A2 staat dat ook de verhouding tussen geordineerde bedienaars en gemeenteleden, en tussen gemeenteleden onderling anti-hiërarchisch is: allen staan immers onder het ene hoofd.

mannen als vrouwen.⁴⁵⁵ Ik ga niet uitgebreid in op gegevens uit het Oude Testament omdat de geordineerde bedieningsleer van de Gereformeerde kerken voornamelijk gebaseerd is op het Nieuwe Testament en daar de meeste knelpunten lijken te zitten met betrekking tot het debat over mannen en vrouwen in de kerk.⁴⁵⁶ In het Nieuwe Testament gaat het met name om twee functies waar leidinggeven belangrijk is: oudsten en leraren. Ik zal als derde ook kort de diakenen bespreken omdat zij in de Gereformeerde kerken deel zijn van de kerkenraad. Alle drie zullen kort besproken worden in het licht van de taken die de kerkorde van de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt noemt.

Oudsten

Oudsten (πρεσβυτρος)⁴⁵⁷ zijn hetzelfde als opzieners (ἐπισκόπους)⁴⁵⁸ en herders (ποιμένας).⁴⁵⁹ Dit is te zien in Handelingen 20:17 waar het woord 'oudsten' wordt gebruikt. In vers 28 worden diezelfde oudsten aangesproken als opzieners en herders. De drie termen zijn drie aspecten van één bediening, waaronder het aspect van leiding.⁴⁶⁰ Herder wijst op het pastorale karakter en de zorgzaamheid. In veel gevallen wordt herder voor Jezus gebruikt (Johannes 10:11,14, 16, Hebrëen 13:20, 1 Petrus 2:25, 1 Petrus 5:4). Het woord oudste kom je ook al in het Oude Testament tegen en duidt op een voorrangspostie, bijvoorbeeld bij het eerstgeboorterecht.⁴⁶¹ Het kan aangeven dat leeftijd gewichtig is. Toch is er een verschil tussen oudste en ouderen. In het Nieuwe Testament staat *presbuteros* tweeënzestig keer voor oudsten en één keer voor oude mannen (Handelingen 2:17).

In 1 Timoteüs 5:2 staat het woord *presbutera*, dat vertaald moet worden met vrouwen-oudste en niet met oude vrouwen. De context van 1 Timoteüs 5 gaat over oudsten. Paulus gebruikt een andere term als hij het heeft over oude mannen,

⁴⁵⁵ Ook vrouwen waren rechters, koninginnen en profeten. Gedacht kan worden aan de profetes Mirjam (Exodus 15:20), rechter en profetes Debora (Rechters 4 en 5), profetes Chulda (2 Kronieken 22:34) en de vrouw van Jesaja (Jesaja 8:3), profetes Noadja (Nehemia 6:14). Koningin waren Esther, Izebel, Seba. Er zijn geen vrouwen als priester bekend en priesters zijn ook niet terug te vinden in het Nieuwe Testament.

⁴⁵⁶ Er zijn andere studies die hier uitgebreid op ingaan, daarom sta ik hier kort bij stil. Zie Winston & Winston 1999, De Boer 2006.

⁴⁵⁷ Handelingen 14:23, 20:17 en de Johannesbrieven.

⁴⁵⁸ Handelingen 20:28, 1 Timoteüs 3:1, 3:2 en Titus 1:7.

⁴⁵⁹ Handelingen 20:28, Efeziërs 4:11.

⁴⁶⁰ Van de Beek (2012:202) vat de taak van de opziener of oudste in één zin samen: de kerk bewaren bij het geloof in Christus.

⁴⁶¹ Opvallend is wel dat God niet altijd de instelling van het eerstgeboorterecht serieus neemt, zoals te zien is bij Jacob en Esau.

namelijk *presbutes* (Titus 2:2) en voor vrouwen *presbutis* (Titus 2:3,4). Hij gebruikt dit woord niet in 1 Timoteüs, dus is hier sprake van vrouwelijke oudsten. Volgens Winston & Winston (1999:435) volgt uit het feit dat sommige vrouwen oudste waren ook dat die vrouwen opziener waren omdat de twee termen op dezelfde persoon betrekking hebben.⁴⁶²

Leraren

Het woord *leraar* (διδασκάλον) komt één keer samen met herder voor. Zij worden als woordenpaar genoemd in Efeziërs 4:11. Ook kan een opziener leraar zijn (1 Timoteüs 3:2). Een leraar wordt nauw verbonden aan de woorden die deze spreekt. Een leraar heeft gezag omdat zijn woord gezag heeft (Handelingen 13:1). Interessant genoeg waarschuwt Jezus om je leraar te laten noemen in Matteüs 23:8-10. Er is maar één leraar, de Messias. Toch is dit woord altijd belangrijk gebleven.⁴⁶³

In de kerkorde staan drie taken die horen bij het leraar zijn. Allereerst het verkondigen van het evangelie voor kerk en wereld.⁴⁶⁴ De tweede taak is het bedienen van het Woord van God in erediensten, van de sacramenten van doop en avondmaal en voorgaan in de gebeden. Over de sacramenten staat in het formulier tot bevestiging het volgende: *Vervolgens is het hun (dienaren des Woords) taak de sacramenten van doop en avondmaal te bedienen, omdat die een zichtbare vorm zijn van het woord van God. Daarom wordt door hen de doop bediend, volgens het bevel van Christus: Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest. Om dezelfde reden bedienen zij het avondmaal, dat Christus ons heeft bevolen te vieren, toen hij zei: Doe dit, telkens opnieuw, om mij te gedenken.* De bediening van de sacramenten wordt vaak gekoppeld aan de bediening van het Woord.⁴⁶⁵ Als derde taak gaat het om het toerusten van de gemeente door prediking en onderricht. Het gaat hier om uitleg van het Woord. Gebaseerd op Efeziërs 5 stelt het bevestigingsformulier: *'Ze weerleggen dwalingen met Gods woord, ontmaskeren de vruchteloze praktijken van de duisternis en roepen de gemeenteleden op het*

⁴⁶² Winston & Winston (1999:436-448) noemt nog een aantal andere redenen om aan te nemen dat er vrouwelijke opzieners en herders waren.

⁴⁶³ In Zuid Afrika worden predikanten 'leraars' genoemd.

⁴⁶⁴ De eerste taak geldt voor allen die Christus navolgen (2 Timoteüs 4).

⁴⁶⁵ Op het Convent van Wezel (1568) werd vastgesteld dat de bediening van de sacramenten en de bediening van het Woord onlosmakelijk verbonden zijn. De sacramenten kenmerken zich door deel van de gemeente te zijn, de maaltijd wordt niet bediend maar gevierd. Het is een relationeel gebeuren.

voorbeeld van God na te volgen en als kinderen van het licht de weg van de liefde te gaan. Leraar zijn heeft dus te maken met onderwijzen, waarin gezag ligt omdat het onderwijs gezag heeft.

In 1 Timoteüs 2:11,12 staat dat een vrouw zich gehoorzaam en bescheiden moet laten onderwijzen. Paulus staat haar niet toe zelf te onderwijzen of gezag over mannen te hebben met de motivatie dat ze bescheiden moet zijn. Klinker-De Klerck (2011:93) denkt dat het hier gaat om onderwijzen in het algemeen. Anders zou Paulus in 1 Timoteüs 2:2 wel het woord ‘*aner*’ (mannen) hebben gebruikt. Volgens Hamilton (2004c:280) legt Paulus hier een individuele vrouw het zwijgen op, niet omdat ze vrouw is, maar omdat ze een valse leer verkondigt. Daarom haalt Paulus het voorbeeld aan van Eva, ook een enkele vrouw. Het zou hier gaan om een enkeling en dit heeft geen betrekking op alle vrouwen (Mouton 2012:122). De aansporing om zich waardig te kleden staat wel in het meervoud. In Timoteüs wordt regelmatig gewaarschuwd tegen dwaalleringen. Ook mannen moeten zwijgen en zich laten onderwijzen als zij een dwaling verkondigen. Alleen betrouwbare mensen mogen onderrichten. Zoals niet alle mannen de gave hebben en geroepen worden om te spreken, zo geldt dit ook voor vrouwen. Bescheidenheid geldt voor zowel mannen als vrouwen (Efeziërs 4:2). Een goed voorbeeld van een vrouw die onderwees en dit in nauwe relatie met haar man deed is Priscilla (Handelingen 18:24-28; Romeinen 16:3-5a).⁴⁶⁶ Een andere - veel besproken - tekst met betrekking tot spreken is 1 Korintiërs 14:34-40.

34 Vrouwen moeten gedurende uw samenkomsten zwijgen. Ze mogen niet spreken, maar moeten ondergeschikt blijven, zoals ook in de wet staat.

35 Als ze iets willen leren, moeten ze het thuis aan hun man vragen, want het is een schande voor een vrouw als ze tijdens een samenkomst spreekt.

⁴⁶⁶ Een van de drie karakteristieken van de bedieningen bij Calvijn was roeping. Zij is belangrijk voor het bedieningsverstaan. Daarom is het opvallend dat deze kwestie niet aan de orde komt als het gaat om mannen en vrouwen. Vanuit het trinitarische *missio Dei* verstaan ligt de roeping bij de Drie-ene: ‘*Door deze benadering van kerk en ambt vanuit de missio Dei ontstaat volop ruimte het ambt te beleven en te verstaan als roeping*’ (Van der Borgh 2000:482). Er zijn veel boeken geschreven over vrouwen die groepen zijn in de Bijbel en de kerkgeschiedenis. Küng, H 2001. *Woman in Christianity*, Lutz, L 1997. *Woman as risk-takers for God*. Macy, G. 2008. *The hidden history of women's ordination: female clergy in the medieval West*. Stark, R 1996. *The rise of christianity, a sociologist recensies history*. Jensen, A (2001). *Tekla, de vrouwelijke apostel naast Paulus, die een apocriefe tekst opnieuw ontdekt*. Hassey, J. (1986). *No time for silence: Evangelical woman in public ministry around the turn of the century*. Tucker, R. A. (2005). *The changing roles of women in ministry: The Early Church Through the 18th Century*.

36 Heeft het woord van God zich soms verspreid vanuit uw gemeente? Of heeft het enkel u bereikt? 37 Wie van u denkt te kunnen profeteren of in het bezit van de Geest te zijn, dient te erkennen dat wat ik u schrijf een bevel van de Heer is. 38 Doet hij dat niet, dan wordt hij zelf niet erkend. 39 Kortom, broeders en zusters, streef ernaar te profeteren en verhinder niet dat er in klanktaal gesproken wordt. 40 Alles moet op gepaste wijze en in goede orde gebeuren.

Wordt vrouwen hier verboden te spreken in de eredienst? In de verzen daarvoor (1-33) zie je dat vrouwen in de samenkomsten mochten bidden dus het kan niet zo zijn dat zij moesten zwijgen.⁴⁶⁷ Ook worden vrouwen, zowel als mannen opgeroepen zoveel mogelijk te profeteren en in klanktaal te spreken (14:39). Daarom is de vraag wat bedoeld wordt met 'zwijgen'. Betekent dat ook niet meezingen? In de context gaat het om zwijgen als er geen uitlegger van tongentaal voorhanden is (14:28).⁴⁶⁸ Zwijgen is dus tijdelijk om een bepaalde reden. Vers 34 verwijst naar de wet, maar in het Oude Testament is er geen wet die hier over gaat. Het zou dan eerder gaan om een Griekse wet. Zij zou betrekking hebben op vrouwen die in de gemeente niet belerend over hun mannen moeten doen. In deze tekst staat het relationele weer centraal, namelijk de relatie met de man en de gemeente. In dit geval moet de vrouw haar man niet te schande maken door hem openlijk te bekritisieren. Dat betekent niet dat vrouwen volledig moeten zwijgen.

Diakenen

Het woord 'diakones' (δῆκονος) wordt in het Nieuwe Testament verbonden aan het uitvoeren van praktische taken. De dienst van barmhartigheid geldt voor iedereen, diakenen moeten daar leiding aan geven. In het diaken-zijn zit een leidinggevend aspect opgesloten, ze worden in de aanhef van Paulus' brief aan de Filippenzen (1:1) samen met de oudsten genoemd. In 1 Timoteüs 3 worden zij samen met de

⁴⁶⁷ Evenals andere teksten is hier de context belangrijk. Vrouwen hadden geen opleiding en daarom konden zij minder onderricht geven. Gezinnen vroegen meer aandacht.

⁴⁶⁸ 1 Korintiërs 14:26-28: *'Broeders en zusters, wat betekent dit voor uw samenkomsten? Wanneer u samenkomt draagt iedereen wel iets bij: een lied, een onderwijzing, een openbaring, een uiting in klanktaal of de uitleg daarvan. Laat alles tot opbouw van de gemeente zijn. Er mogen twee, hoogstens drie van u in klanktaal spreken, ieder op zijn beurt en bovendien met iemand die uitleg geeft. Is er niemand die dit kan, dan moeten ze zwijgen en alleen voor zichzelf tot God spreken'.*

opzieners genoemd. Er is dus wel degelijk sprake van een geordineerde bediening.⁴⁶⁹

Over diakenen is weinig onduidelijkheid met betrekking tot vrouwen, niettemin is vruchtbaar om 1 Timoteüs 3:11 te bespreken: 'dit geldt ook voor de vrouwen'. Het kan hier niet gaan om echtgenoten van de in vers 8 genoemde mannen. Het woordje 'hun' (*auton*) ontbreekt namelijk in de Griekse tekst. Ook Febe (Romeinen 16:1) wordt diacones genoemd. Schreiner (2006:219) meent dat zij een dienend diaken was en geen gezag kende maar dit onderscheid tussen diakenen is niet te vinden in de Schrift.

Balans

Leiding geven en gezag zijn niet exclusief voor de geordineerde bediening. Het gezag van de geordineerde bediening ligt in de aanstelling. Vanuit het relationele denken is de geordineerde bediening een andere relatie met de gemeente. Een relatie die bestaat uit zekere taken waaraan een zeker gezag verbonden is. De geordineerde bediening is dienend bedoeld, maar dit neemt niet weg dat het wel degelijk om gezagsuitoefening gaat (Van der Borgh 2000:477). Het gezag ligt echter altijd in het Woord en de Geest, niet in de persoon.⁴⁷⁰

5.5.3 Wezen en functie

In hoofdstuk twee heb ik met betrekking tot de Triniteit laten zien dat er door sommige theologen onderscheid wordt gemaakt met betrekking tot wezen en functie. Er is in de Triniteit echter geen sprake van een eeuwige onderdanige functie van de

⁴⁶⁹ Sommige theologen pleiten ervoor dat het onderscheid tussen de drie geordineerde bedieningen duidelijker zichtbaar wordt en willen bij ouderlingen en diakenen niet spreken van een geordineerde bediening. Van der Borgh (2000:265, 492-496) stelt voor om te spreken van geordineerd en kerkelijk ambt: '*Het onderscheid tussen geordineerd en niet-geordineerd ambt kan ons helpen om een aantal kerkordelijke verschillen tussen het ambt van predikant en de ambten van ouderling en diaken te verstaan*' (2000:496). Het lijkt bij zijn definitie of de geordineerde bediening niet kerkelijk is. Van de Beek (2012:245) stelt voor om van geordineerd ambt en synergetische ambten (ambtsdragers die medewerkers zijn van de geordineerde ambtsdrager) te spreken.

⁴⁷⁰ In de Reformatie werd de macht van het ambt ingeperkt door collegialiteit en door dienst aan het Woord. Van der Borgh (2000:475) noemt dit een sterk punt van de gereformeerde theologie en daarom ligt hier volgens Van der Borgh één van de belangrijkste taken van de gereformeerde traditie. Gezag in het Grieks '*exousia*', is altijd op grond van een functie. Het is afgeleid van het werkwoord '*exeimi*', 'mogen, geoorloofd zijn, toegestaan zijn'. Als Jezus zegt: '*Mij is gegeven alle macht in de hemel en op de aarde*' (Matteüs 28:18), gaat het om het gezag dat hij ontvangen heeft.

Zoon aan de Vader. In hoofdstuk vier heb ik dit onderscheid besproken met betrekking tot mannelijk en vrouwelijk. Het verschil dat gemaakt wordt tussen wezen en functie is gebaseerd op gezag en is daarmee onvolledig. Gezag ligt niet in het wezen van mannen opgesloten. Wat de geordineerde bediening betreft redeneren Grudem (2002:49) en Schreuder (2010:33,34) dat een eeuwige rolverdeling tussen mannelijk en vrouwelijk ervoor zorgt dat mannen enkel de functie van geordineerde bedienaar op zich kunnen nemen en vrouwen dit niet mogen doen. Dit is gebaseerd op de immanente Triniteit omdat zij terug te vinden is in de relatie tussen Vader en Zoon. Omdat de geordineerde bediening ook als functie wordt gezien lijkt dit in eerste instantie mooi bij elkaar aan te sluiten. Ook met betrekking tot de geordineerde bediening moet worden gesteld dat zij niet 'eeuwig' functioneel is. Een functionele bedieningsopvatting wil zeggen dat de bediening niet afhankelijk is van de persoon, maar dat het gezag ligt in het Woord en de functie. Verschillende personen kunnen haar dus uitvoeren. Als enkel mannen toegelaten worden tot de geordineerde bediening, als zijnde een functie die alleen het mannelijke mag uitvoeren, dan wordt mannelijkheid en daarmee de geordineerde bediening toch als ontologisch belangrijk gezien. Ook is het dan de vraag waar de eenheid van mannen en vrouwen als *imago Trinitatis* in ligt.

Volgens De Boer (2006) is er sprake van gelijkheid tussen mannen en vrouwen als je vrouwen in de geordineerde bediening toelaat. Daarmee zou het eigene van man en vrouw opzij worden gedrukt. Dat zou de bedieningen niet ten goede komen.⁴⁷¹ De Boer (2006:10) erkent wel dat mannen en vrouwen elkaar nodig hebben en daarom pleit hij voor een eigen geordineerde bediening voor vrouwen.⁴⁷² Het gaat om een vrouwelijke bediening, een soort hulp-bediening, waarin vrouwen hetzelfde kunnen doen, maar het is wel een andere geordineerde bediening. Het is opvallend dat De Boer deze conclusie trekt omdat hij over het beeld van God enkel wil spreken als mannelijk *en* vrouwelijk en niet apart. Als je het beeld niet uit elkaar kunt trekken, waarom de opdracht dan wel? Mannen en vrouwen vertegenwoordigen niet de *imago Trinitatis* als zij een verschillende bediening hebben. Het eigene van man en

⁴⁷¹ Ook wordt vaak de reden genoemd dat mannen zouden afhaken als vrouwen geordineerd worden (Bouter 2012:49). Dit is een zwak argument. Als mannen het erbij laten zitten, dan moeten zij op hun verantwoordelijkheid worden gewezen, net zo goed als vrouwen op hun verantwoordelijkheid moeten worden gewezen.

⁴⁷² De Boer ziet de taak van vrouwen in het hulp zijn. In hoofdstuk vier heb ik besproken dat dit niet de bedoeling is van het woord hulp. Rond 1970 zochten deputaten van de Gereformeerde Kerk ook naar oplossingen waarin vrouwen, of altijd een mannelijke collega hadden, of een speciale opdracht kregen. Maar in de praktijk bleek dit niet te werken (Wattel-De Heer 1994:29,30).

vrouw wordt op die manier afhankelijk van een functie die gescheiden wordt op basis van gezag.

Van Ruler is ook van mening dat vrouwen niet in de geordineerde bediening mogen dienen omdat het onderscheid tussen man en vrouw anders wegvalt. Hij heeft een trinitarisch verstaan van de geordineerde bediening maar is sceptisch tegenover vrouwen in de geordineerde bediening want hij denkt dat de relatie van God en mens gezien moet worden in de man/vrouw relatie.⁴⁷³ Met andere woorden: hij ziet deze als economisch waarin de man God vertegenwoordigt en de vrouw de gemeente. De antropologische kant werkt hij niet uit maar het is duidelijk dat hij de man/vrouw verhouding als hiërarchisch ziet. In hoofdstuk vier heb ik geconcludeerd dat je mannelijkheid en vrouwelijkheid niet uit elkaar kunt trekken omdat het beeld van God zijn dit niet toelaat. Het beeld van God vertegenwoordigt niet alleen de relatie van God-mens maar laat ook iets van de immanente relaties zien. Beide zijn belangrijk. Daarin gaat het niet in de eerste plaats over gezag maar om de intieme relatie. Als je de economische verhouding als uitgangspunt neemt voor mannelijk en vrouwelijk en de bediening dan mogen alleen mannen de geordineerde bedieningen vervullen. Dit is een vreemde redenering want dan zou het zo moeten zijn dat alle mannen de geordineerde bedieningen vervullen. Ook is er zo geen sprake van gezag tussen God en mannen, enkel tussen God en vrouwen.

Een andere mogelijkheid die bij Smail wordt gevonden is dat vrouwen de immanente verhouding vertegenwoordigen en mannen de economische. De vrouw moet om die reden binnenshuis werken, want dan zijn de relaties immanent, en de man moet buitenshuis werken als vertegenwoordiging van de economische relaties. Wat de implicaties voor de geordineerde bediening hiervan zijn werkt Smail niet uit in economische en immanente termen. Maar het zou er op neer kunnen komen dat vrouwen zich niet op de kerk moeten richten maar op hun gezin omdat de kerk onder de economische relaties valt. Op deze manier wordt er onderscheid gemaakt op levensterreinen. Winston & Winston (1999) doet dit ook en onderscheidt zes levensterreinen: (1) schepping, (2) staat, (3) arbeidssituatie, (4) huwelijk, (5) gezin en (6) gemeente. Alleen in het huwelijk is er volgens hen sprake van een gezagsverhouding en in de andere vijf levensterreinen is daar geen sprake van. Ook

⁴⁷³ Van Ruler is fel gekant tegen het openstellen van een paar bedieningen voor vrouwen (Janssen 2006:156). Van Ruler meent dat een geordineerde dienaar niet meer mens is dan iemand die niet geordineerd is, dus moeten vrouwen zich niet aan de kant geschoven voelen (Janssen 2006:155). Toch kunnen vrouwen zich 'minder mens' voelen omdat zij geen gehoor kunnen geven aan hun roeping, gaven en dienstbaarheid.

Ouweneel (2010:417) meent dat thuis het onderscheid tussen man en vrouw niet is weggefallen, maar in de gemeente wel. Behalve dat dit praktische problemen op kan leveren, kan de economische en immanente Triniteit niet op deze manier uit elkaar getrokken worden. Juist de huwelijksrelatie als *imago Trinitatis* zou geen gezagsverhouding moeten kennen. Als dit niet op grond van mannelijkheid en vrouwelijkheid in de gemeente geldt, dan ook niet binnen een huwelijksrelatie.⁴⁷⁴ Mannen en vrouwen zijn beide even onmisbaar en nodig in een gezin en ook in de gemeente. Zij moeten zich voor beide inzetten. Er is immers sprake van een gezamenlijke opdracht die verbonden is aan het beeld van God.

Gezamenlijke opdracht.

De functies die mensen uitoefenen staan niet los van het beeld van God. Met betrekking tot de opdracht (Genesis 1:26-28), ook wel functionele interpretatie genoemd, moet gesteld worden dat zij bij de relationele notie hoort.⁴⁷⁵ Heersen over wereld is geen adequate definitie van wat het betekent om beeld van God te zijn, maar zij is onderdeel van het relationele (Smail 2005:46). Grenz (2001:179) verwoordt het als een consequentie van het relationele:

Although at one time some scholars linked the imago Dei directly with dominion over the creation, the near consensus in recent years has been that in the Genesis text, dominion is not to be viewed as an explanation of the imago Dei but as a consequence of creation in the divine image.

Als er geen overeenstemming over de betekenis van het heersen is, dan komt dit omdat er verschil van mening is over de *imago* als analogie voor het wezen of als analogie voor relaties. Als de *imago* als *analogia entis* wordt gezien is de opdracht in

⁴⁷⁴ Het valt niet te ontkennen dat de ideeën over het huwelijk invloed hebben op de gedachten over vrouwen en de geordineerde bediening. Derks, Tromp & Vos (2010:11,19) verwoorden dit als volgt: 'Het is onze indruk dat niet zozeer de expliciete zwijgtteksten, maar de visie op de verhoudingen binnen het huwelijk de drijvende kracht vormt achter de weerstand tegen het openstellen van het kerkelijk ambt. In de discussies over de vrouw in het ambt blijkt het huwelijk, als samenlevingsvorm bij uitstek, de visie op de positie van de vrouw in de gemeente te bepalen: als man en vrouw één zijn, is het voldoende dat het kerkelijk ambt alleen door het hoofd wordt uitgeoefend.'

⁴⁷⁵ Gunton zegt het volgende over de functionele interpretatie: 'Such a theology is, however, too literalistic and too restricted, especially in the light of the New Testament re-orienting of the doctrine of Christ. Is the image of God as realized in Christ to be expressed in terms of his stewardship of the creation – indeed, part of the matter, or must other things also be said? We must remember that the concept of image has in this respect very little biblical employment, and if it is to be used theologically must draw upon a wider range of biblical background than such explicit talk of image as there is in scripture' (Gunton 2006:115).

Genesis 1:27 een aspect van het beeld. Als het geïnterpreteerd wordt als *analogia relationis* wordt het gezien als een consequentie (Behrends 1999:9). Zo zien velen, zoals Welker (1999), *de imago* als functioneel, maar dit is slechts één aspect van de relationele interpretatie. Het beeld van God omvat de heerschappij, maar is niet de heerschappij zelf (Van Genderen en Velema 1992:299). Er is een onmiddellijke link met de *imago Trinitatis* en het mandaat waarin het relationele terug te zien is. De naamgeving van de dieren is, zoals Gunton heeft verwoord, één aspect daarvan:

Just as naming is primarily a relation to the animals, so the doctrine of the image of God represents a relation, primarily to God the creator and secondarily to the other creatures, animate and inanimate alike (Gunton 1998:198).

Het heersen over de aarde is gegrond in de relatie met de Triniteit (Behrends 1999:7). Zij staat niet los van het beeld zijn. Een trinitarische antropologie helpt niet alleen te begrijpen wie mensen zijn maar ook waartoe zij geroepen zijn (Price 2002:308). Als de notie dat mensen geschapen zijn naar het beeld van God in een trinitarisch raamwerk geplaatst wordt, is de verbondenheid alsmede de menselijke verantwoordelijkheid voor de rest van de schepping groot (Vosloo 1999:16). Dat betekent niet dat de mens heerser is zoals God dit is. In Genesis wordt het woord *Bara* exclusief voor God gebruikt. Heersen betekent niet misbruiken.⁴⁷⁶ De mens staat immers ook in relatie met de schepping en is afhankelijk van haar. In hedendaagse antropologie is veel aandacht voor de ecologische kant van het beeld van God zijn.⁴⁷⁷ Als het gaat om mannelijk en vrouwelijk en de opdracht dan wordt zij in sommige gevallen daarmee niet verbonden en in andere gevallen wordt er onderscheid gemaakt wat de opdracht betreft. Moltmann is voorstander van dit eerste. Seksuele differentiatie hoort volgens Moltmann (1985:228) niet bij de opdracht van vruchtbaarheid. Dit lijkt mij te kort door de bocht omdat voor de opdracht tot voortplanting mannelijk en vrouwelijk nodig zijn. Wat het tweede aspect

⁴⁷⁶ Er is verschil van mening over het woord 'heersen'. Is dit negatief of meer een 'zorgen voor'? Van de Beek (1996a: 285/6) meent dat 'verantwoord rentmeesterschap' geen recht doet aan de culturele context van het Bijbelverhaal. Dieren waren in die tijd een bedreiging. Mensen moesten daartegen vechten en Adam moest de tuin bewaken. Van de Beek heeft hier een belangrijk punt maar ziet op deze manier dieren enkel als een bedreiging. Zij zijn ook nodig voor landbouw en voedsel. De interpretatie van 'verantwoord rentmeesterschap' zou mede verklaard kunnen worden door de ecologische crisis van deze eeuw, maar ik zou zeggen dat de verklaring van Van de Beek onderdeel uitmaakt van het 'verantwoord rentmeesterschap'.

⁴⁷⁷ Zie bijvoorbeeld het boek van E. M. Conradie (2005) *An ecological christian anthropology. At home on earth?*

betreft pleit Smail (2005:245) voor twee verschillende roepingen. De man is volgens hem geroepen om voor de tuin te zorgen, de vrouw voor de relaties. Dat wordt volgens hem bevestigd in Genesis 3. Voor de vrouw heeft de zondeval consequenties wat de relatie met haar man en kinderen betreft, voor de man wat zijn werk betreft. Daaruit blijkt voor hem dat beide een verschillende opdracht hebben. Het verschil tussen man en vrouw is volgens Smail (2005:245) niet één van kwaliteiten maar van roeping. Toch kan dit onderscheid niet worden gemaakt. Voor beide geldt de opdracht tot voortplanting, maar ook het verzorgen (heersen) van de aarde (Bremmer-Lindeboom 1983:29). Het is een gezamenlijke opdracht die man en vrouw krijgen. In de opdracht van Genesis 1:28 staat: '*hen*'. Man en vrouw zijn beide geroepen en ook verantwoordelijk voor het vervullen van die roeping. De man kan niet ten volle verantwoordelijk zijn voor de opdracht die ook de vrouw heeft gekregen. Dit geldt ook voor het werken in de gemeente. Man en vrouw zijn tegelijkertijd geschapen. Geen van beiden heeft de macht over de ander, beiden wordt gelijke macht gegeven. Het is van belang dat er in de geordineerde bediening meer aandacht is voor de gezamenlijkheid van het mens-zijn en de opdracht. De aandacht voor de triniteitsleer is daarbij dienstbaar. De eenheid vanuit de gezamenlijkheid komt sterker over het voetlicht.

De functies van de geordineerde bedieningen zijn niet permanent en daarom liggen zij niet op één lijn met de gedachte dat er een eeuwige rolverdeling is tussen mannen en vrouwen. Het gezag van de ene persoon over de andere is altijd gebaseerd op een bepaalde relatie tussen deze twee en niet op iemands seksuele identiteit (Winston & Winston 1999:63). Ook mannen zijn in veel relaties ondergeschikt aan andere mannen. Die ligt dus niet in het man-zijn. Het mannelijk leergezag is volgens Winston & Winston (1999:42) gebaseerd op de on-Bijbelse aanname dat het man-zijn uit zichzelf iets gezaghebbend heeft. Vrouwen krijgen in de Bijbel ook geen gezag op basis van hun vrouw-zijn, wel op basis van een taak. Onderwerping kan niet in de natuur van een vrouw liggen want ze heeft ook gezag: over natuur, over kinderen, op het werk. De differentiatie die wordt gemaakt voor mannelijk en vrouwelijk met betrekking tot de geordineerde bediening om hiërarchie te verdedigen is niet vol te houden.⁴⁷⁸ Dit betekent niet dat er geen verschillen zijn tussen mannen en vrouwen.

⁴⁷⁸ Volgens Van der Borgh (200:477) is het de afgelopen decennia ook steeds duidelijker geworden dat het felle verzet tegen vrouwelijke ambtsdragers in de kerk niet alleen gefundeerd was op theologische gronden maar op angst voor verlies aan mannelijke macht.

Gelijkheid

Betekent gelijkheid dat elk onderscheid tussen man en vrouw wegvalt? De Boer vreest daarvoor en ook Van Bruggen denkt dat gelijkheid op alle vlakken het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk weghaalt.

In diepste wezen is elke beweging die ijvert voor de 'gelijkheid' van man en vrouw, ook een beweging die man en vrouw van elkaar losweekt (Van Bruggen 1975:70).

Er zijn een aantal redenen om gelijkheid niet te zien als 'hetzelfde'. Verschil kan er ook zijn zonder hiërarchie. Vanuit het parallellisme tussen *ha-adaam* en mannelijk en vrouwelijk in Genesis 1 wordt duidelijk dat seksuele differentiatie geen hiërarchie aangeeft maar gelijkheid (Trible 1988:29). En dit geldt niet alleen voor hun wezen maar voor hun hele leven. Gelijkheid betekent dus niet gelijk in de zin van geen onderscheid. Het gevaar is om dit onderscheid te zoeken in hiërarchie. Er zijn meer overeenkomsten tussen mannen en vrouwen dan verschillen. Het onderscheid ligt in hun onderlinge relaties, niet in functie zoals dit ook het geval is bij de drie-eenheid. De woorden 'wezen' en 'functie' komen overeen met de woorden 'gelijkwaardig' en 'gelijk'. In de praktijk is het onderscheid tussen gelijkwaardig en gelijk moeilijk toepasbaar.⁴⁷⁹ Het is moeilijk om de ongelijkheid vorm te geven zonder de geordineerde bediening uit te hollen en de gelijkwaardigheid geweld aan te doen. Als er sprake is van toelating van vrouwen in de geordineerde bediening wil dit niet zeggen dat de verschillen niet meer worden gezien. Groothuis en Pierce verwoorden dit met betrekking tot de geordineerde bediening als volgt:

The difference between men and women do not justify granting men unique and perpetual leadership and authority not shared by women (Groothuis en Pierce 2005:13).

Dit is ook te zien bij een androgene visie op mannelijkheid en vrouwelijkheid zoals besproken in hoofdstuk vier. Payne (2009:120) meent dat mannen en vrouwen elkaar nodig hebben in het leiding geven. Complementariteit betekent volgens haar niet dat er onderscheid moet worden gemaakt tussen werkerreinen. Het betekent juist dat zij

⁴⁷⁹ Volgens Wattel-De Heer (1994:30) bleek in de Gereformeerde Kerken in de jaren '70 het dubbele uitgangspunt 'gelijkwaardig maar niet gelijk' in de praktijk moeilijk toepasbaar op de predikantenbediening.

op geen enkel werkterrein zonder elkaar kunnen. In de Bijbel wordt niet in de eerste plaats onderscheid gemaakt in bedieningen op grond van mannelijkheid of vrouwelijkheid.⁴⁸⁰ Dit betekent niet dat mannen en vrouwen hetzelfde zijn. Iedere man is verschillend en iedere vrouw. Je krijgt net zoveel verschillen tussen mannen onderling en vrouwen onderling als wat je aan verschillen hebt tussen mannen en vrouwen.⁴⁸¹ De activiteiten in de kerk moeten daarom niet worden verdeeld op basis van sekse.⁴⁸² Moltmann (1981:200) gaat zo ver door te stellen dat er pas sprake is van het beeld van de Triniteit als mannen en vrouwen samenwerken op alle gebieden. Ook één van Afrika's vooraanstaande theologen, Mercy Amba Oduyoye⁴⁸³, spreekt van het 'ware' beeld.

Partnership of women and men, ordained or not, is the true image of the Church of Christ (Oduyoye 2001:86).

Alleen als mannen en vrouwen samenwerken is de eenheid en diversiteit te zien die het beeld uitdrukt.⁴⁸⁴ Die synergie representeert de complete schepping van het beeld van God. Lutz (1997:235) verwoordt dit zo:

The synergism of male and female working together represent the completed creation of God, when he looked at male and female and saw that all he had made was 'very good' (Gen 1:31).

Als de Triniteit mannelijk en vrouwelijk schiep, dan kan het niet anders dan dat het goed is als zij samen dienen in de geordineerde bediening. Als zij samen dienen is

⁴⁸⁰ Winston & Winston (1999:310) noemt voorbeelden uit de Bijbel waar mannen en vrouwen op vele terreinen hetzelfde werk verrichten zoals metaalbewerking (Exodus 35:22, 36:6), metselen (Nehemia 3:12), veeteelt (Numeri 31:9, Exodus 2:16), schapen hoeden (Genesis 29:9), wijnbouw (Spreuken 31:16), oogsten (Ruth 2:8,9), handel en financiën (Spreuken 31:14,16,24, Handelingen 16:14).

⁴⁸¹ Dit is te zien bij de rol van ouder. Man en vrouw hebben beide de rol van ouder. Elke ouder zal die rol echter anders uitvoeren.

⁴⁸² Van de Beek (2012: 272) acht de geordineerde bediening als zeer belangrijk maar als het gaat om mannelijk en vrouwelijk dan is dat volgens hem niet relevant. Van belang is wie de gemeente kan leiden in het geloof. Daarin is alleen relevant wie dat op deze plaats op dit moment het beste kan doen.

⁴⁸³ Mercy Oduyoye (geboren 1933) heeft diverse boeken over Afrikaanse vrouwen theologie geschreven.

⁴⁸⁴ Armour (2005:122) trekt dit ook naar buiten toe door. De Triniteit wijst op *mutual, loving and just relationships* en daarom is het volgens haar belangrijk dat de kerk in haar relaties daarop wijst. Pas als dit het geval is kan zij de samenleving oproepen om recht te doen. En dat begint bij het besef dat iedereen uit de gemeente gelijk is.

de bediening sterker (Pickard 2009:165). Dit vindt zijn oorsprong in het beeld van God zijn. Nuechterlein en Hahn (1990:64) verwoorden dit als volgt:

We have a richer ministry together as colleagues than we could have as solo-pastors or as same-sex teams. Ministry embraces more dimensions when masculine and feminine strengths are brought together.

Onderscheid tussen man en vrouw ligt niet in de eerste plaats in hun activiteiten maar moet gevonden worden in hun relaties (Sumner 2003:324). Het gaat om het samen dienen, de verschillen tussen mannen en vrouwen worden niet beter of meer zichtbaar als zij niet samen dienen, maar juist meer. Het onderscheid dat gemaakt wordt tussen wezen en functie is vanuit het beeld van God niet terecht. Het beeld van God heeft alles te maken met het wezen van de mens en dit beeld-zijn houdt gezag in. Elk mens heeft daarom gezag. De functies tussen Vader en Zoon kunnen niet onderscheiden worden op basis van gezag. Bij elk van de activiteiten zijn de Drie Personen betrokken. Voor de man/vrouw verhouding geldt ook dat het onderscheid niet op basis van gezag kan worden gemaakt. Om dieper in te gaan op de samenwerking, zonder dat het gelijkheid betekent is het goed om de betekenis van *perichorese* te bespreken.

5.5.4 *Perichorese*

Het begrip *perichorese* bleek bij het verstaan van de Triniteit van buitengewoon groot belang om de verhouding tussen de Een en Drie te begrijpen. Ook voor de antropologie bleek zij veelvuldig te worden gebruikt, met het gevaar dat antropologie en godsleer in elkaar opgaan. Het valt te verwachten dat bij de ecclesiologie en de geordineerde bediening ook de term *perichorese* valt.

Een aantal trinitarisch theologen gebruikt de term *perichorese* als vanzelfsprekend voor de geordineerde bediening. Zo ziet Pickard (2009:4) *perichorese* als diepste fundatie van de bediening, al bespreekt en noemt hij dit woord maar een keer.⁴⁸⁵ Ook Smail (2005:142-156) noemt haar belangrijk en verbindt de term met de gemeenschappelijke bediening. Dat zorgt volgens hem ervoor dat individuele leden boven hun beperkingen uitgetild worden. Maar noch Smail, noch Pickard gaan in op de verhouding tussen goddelijk en menselijke *perichorese*.

⁴⁸⁵ Pickard werkt zijn trinitarische ecclesiologie niet uit vanuit de *imago Dei* maar eerder vanuit de *missio Dei*, terwijl hij de schepping wel als belangrijk erkent.

Volf (1998a) geeft nog het meest uitgebreid aandacht en kritiek op het gebruik van de term *perichorese* op het ecclesiologische niveau. Hij is van mening dat christenen geen *perichorese* kennen zoals God deze kent. Gods inwoning in mensen is anders dan de *perichorese* in de Godheid zelf. Deze is eenzijdig want zij komt enkel van Gods kant (1998a:211-214). God neemt het initiatief, niet de mens. Toch ziet hij wel een kleine analogie die hij van groot belang acht:

At the ecclesial level (and at the creaturely level in the broader sense), only the interiority of personal characteristics can correspond to the interiority of the divine persons (Volf 1998a:211).

This is the process of the mutual internalization of personal characteristics occurring in the church through the Holy Spirit indwelling Christians (Volf 1998a:211/2).

In de kerk geven mensen niet iets maar zichzelf. Door de Heilige Geest is dit mogelijk. Volf gaat verder op het vlak van zelfovergave (*self-donation*) want anders blijft het volgens hem abstract denken. Hier spreekt Volf van katholieke personen. Volf noemt het innerlijk van de goddelijke personen 'katholiciteit'. De Geest maakt christenen tot 'katholieke' personen.

If what I say about the construction of identity were not inserted into the framework of reflection on self-donation, it would parallel a plethora of proposals about the relation between the Trinity and human communities in which, though significant, are of limited value because they remain at the level of overly diffuse generalities, say about 'plurality-in-unity', the dialectic of 'one and many' or the balance between 'relationality and otherness'. In such proposals the doctrine of the Trinity serves more or less as the ore from which the presumed fold of abstract principles should be extracted and then used to construct images of human community or even of the whole reality (Volf 1998a:412).

Maar al geven mensen zichzelf, zij kunnen niet in elkaar zijn en daarom kan er geen sprake zijn van een strikte *perichorese*.⁴⁸⁶ Menselijke *perichoretische* eenheid volgt niet per definitie op goddelijke *perichoretische* eenheid. Het is belangrijker te vragen welke vergelijking tussen goddelijke en menselijke eenheid bestaat. Mensen kunnen in God zijn voor zover de Zoon in hen is. Het gaat niet om de menselijke *perichorese* maar om de Geest die in iedere persoon is en daarom is er verbinding met de Triniteit. Alleen door de Triniteit kan de kerk één zijn. Deze conclusie verschilt niet veel met die van de antropologie.

Gunton gebruikt ook het begrip *perichorese* om een hiërarchisch verstaan te voorkomen. *Perichorese* geeft volgens hem de wederkerigheid aan als het gaat om het dienen. Het scheidt ruimte die er niet is in vaststaande hiërarchische structuren.

If, however, the attribution of particular positions to particular groups or orders is to be replaced by a pattern more reflective of the free personal relations which constitute the deity, should we not consciously move towards an ecclesiology of perichoresis: in which there is no permanent structure of subordination, but in which there are overlapping patterns of relationships, so that the same person will be sometimes 'subordinate' and sometimes 'superordinate' according to the gifts and graces being exercised? (Gunton 2006:80).

Gunton (2006:80) meent dat een ecclesiologie van *perichorese* inhoudt dat er geen permanente structuur is van subordinaat, maar waarin sprake is van overlappende vormen van relaties zodat dezelfde persoon soms "subordineert" en soms "superordineert". *Perichorese* betekent dan dus dat er sprake is van wederkerige onderdanigheid. Naar mijn mening heb je daar het begrip *perichorese* niet per se voor nodig. Toch helpt het begrip wel om de wederkerigheid te laten zien. Ook voor mannelijk en vrouwelijk. Zij zijn beide mens maar ook mannelijk en vrouwelijk. Het één is niet meer significant dan het ander. Het begrip *perichorese* kan voor de geordineerde bediening helpen om te zeggen dat een man geen vrouw wordt en andersom als zij samenwerken. In hun mens-zijn vertonen zij veel overeenkomsten, maar ook verschillen, zoals elk mens - ook van hetzelfde geslacht - anders is. In het mannelijk en vrouwelijk zijn liggen ook overeenkomsten en verschillen. Het gaat niet

⁴⁸⁶ Te denken valt aan het geven van liefde, goederen of geld, dit is een vorm van geven maar daarmee zijn mensen niet deel van elkaar geworden al kunnen ze daardoor wel meer betrokken worden op elkaar.

om verschillende functies maar om de relaties. Maar ook hier geldt dat het niet precies hetzelfde is als *perichorese* in de Triniteit. *Perichorese* moet daarom ook altijd worden verstaan in de context van de eschatologie want het volmaakte in de relaties tussen mannen en vrouwen en geordineerde bedieningen is nog niet bereikt.⁴⁸⁷

5.5.5 Wederkerige onderdanigheid

In Jezus' houding ten opzichte van zijn Vader en andersom is een dienende houding te zien. Opvallender is Jezus' dienende opstelling naar zijn leerlingen toe. Jezus roept zijn leerlingen op zijn houding van dienstbaarheid over te nemen. In Matteüs 20:26-28 is te zien hoe hij dit aan elkaar verbindt:

Wie van jullie de belangrijkste wil zijn, zal de anderen moeten dienen, en wie van jullie de eerste wil zijn, zal jullie dienaar moeten zijn – zoals de Mensenzoon niet gekomen is om gediend te worden, maar om te dienen en zijn leven te geven als losgeld voor velen.

De voetwassing is de bekendste praktische illustratie hiervan (Johannes 13:1-17). Jezus geeft letterlijk het voorbeeld wat het betekent om de minste te zijn, en om te dienen in plaats van gediend te worden. Nog meer dan de voetwassing is de kruisdood het voorbeeld van hoe ver zijn dienstbaarheid reikt. Ook in de brieven is te lezen van Christus' overgave aan de gemeente. Deze opstelling geldt ook voor de Geest. De Geest stelt zich dienstbaar op ten opzichte van de Zoon en de Vader. En door mensen gaven te geven geeft hij mensen de mogelijkheid om dienstbaar te zijn. Als er onderscheid wordt gemaakt tussen mannelijk en vrouwelijk gebaseerd op gezag is de wederkerigheid, dienstbaarheid en eenheid van de *imago Trinitatis* niet terug te vinden.

Wentsel grondt zijn verstaan van de bediening in de Triniteit, alhoewel de pneumatologie toch enigszins ontbreekt. De wortel ligt volgens Wentsel (2006b:284) in de verhouding van de Zoon tot de Vader. De Zoon staat in een

⁴⁸⁷ Iets van de verlossing is al te zien in de kerk en bedieningen, maar daar moet niet te hoog van worden opgegeven. Er is weinig aandacht voor de zondeval als het gaat om de geordineerde bediening. De eschatologie plaatst de geordineerde bediening in perspectief, want zij zal waarschijnlijk niet meer nodig zijn in het eschaton. Calvijn relativeerde de bediening door haar enkel aan de zichtbare kerk toe te schrijven. Daarmee lijkt hij ook te zeggen dat zij niet van belang is in de toekomst.

afhankelijkheidsrelatie, omdat de Zoon werd gezonden (Johannes 17:18-19). Wentsel ziet Christus' bediening als brandpunt van het Oude Testament en als oerambt van het Nieuwe Testament. Alle bedieningen vinden volgens hem in Christus hun grond en paradigma.⁴⁸⁸ Op de niveaus van schepping, verlossing en toerusting vallen de beslissingen inzake het persoonlijk en ambtelijk gelijkwaardige aandeel van mannen en vrouwen in alle werksoorten (Wentsel 2006b:479). Beiden mogen hun rol in kerk en samenleving op eigen wijze met eigen charismata in alle sectoren vervullen, aldus Wentsel. Wentsel (2006b:480) ziet spreekplicht voor vrouwen in de opdracht bij de opstanding. De man heeft prioriteit, maar ook de vrouw heeft dat. De man heeft prioriteit als eerstgeschapene en eerste getuige van de vrouw, en de vrouw heeft prioriteit als levensbron, zondaar, als eerste paasgelovige en eerste paasgetuige; zij steekt daarin uit boven alle mannen, ook boven de Twaalf, aldus Wentsel.

Dat de vrouw in de man begrepen is mag geen argument zijn om haar op enig werkterrein buiten spel te plaatsen. Want omgekeerd is ook de man begrepen in de vrouw; dus mag ook hij niet buiten spel gezet worden vanwege zijn inclusiviteit (Wentsel 2006b:481).

Hieruit blijkt de wederkerige relatie. Een trinitarisch verstaan kent geen ruimte voor subordinatie in de kerk, noch van de bedieningen over de gemeente of andersom, op grond van mannelijk en vrouwelijk.⁴⁸⁹ Boff is zelfs van mening dat er pas ruimte komt voor de verschillende seksen als macht gedeeld wordt zodat de trinitarische roots zichtbaar worden (Boff 2000: xiii).⁴⁹⁰

Returning to a radically trinitarian understanding of God would help the church overcome clericalism and authoritarianism that are still very much in

⁴⁸⁸ Alle bedieningen zijn volgens Wentsel gelijkwaardig maar niet gelijk in gaven en opdrachten. Het eerste verschil is volgens hem dat er sprake is van prioriteit (1 Korintiërs 12:27-30). Ten tweede is er sprake van een aanstelling (1 Korintiërs 12:28). Ten derde is er bij een ambtsdrager sprake van een dubbele rol als representant van Christus. Met de dubbele rol bedoelt hij dat de dienaar, met de gemeente, zijn Zender tegenover de wereld vertegenwoordigt maar hij vertegenwoordigt Hem ook afzonderlijk, tegenover de gemeente.

⁴⁸⁹ Susan Willhauck en Jacques Thorpe schreven het boek '*The web of women's leadership*'. Daarin leggen ze uit hoe zij het leidinggeven in de gemeente zien als een web. Het is een praktisch boek dat wil bewegen van een hiërarchisch gestructureerd model naar een relationeel model. Het web als een matrix die leidt naar spirituele eenheid begint volgens hun met de *imago Dei* als inclusief (2001:62). Toch werken zij dit minimaal uit en geven ze vooral praktische tips. Een diepe theologische fundatie ontbreekt.

⁴⁹⁰ Voor meer over autoriteit in de feministische theologie zie Letty Russell, *Household of Freedom; Authority in Feminist perspective* (1987).

evidence in ecclesiastical behavior (Boff 2000:xii).

Het is belangrijk dat mannen en vrouwen samenwerken om te voorkomen dat gezag de hoofdrol speelt in de bediening.⁴⁹¹ De geordineerde bediening in de gemeente is geen uitzondering op de wederkerige dienstbaarheid die te vinden is bij de Triniteit en bij de mens als mannelijk en vrouwelijk. Dit geldt voor de gemeente, maar ook voor de geordineerde bedieningen onderling en de verhouding tussen gemeente en geordineerde bediening. Anders wijst dit volgens Greenwood op beperkte kennis van de Triniteit:

A church which introduces permanent subordinations within its life reveals its lack of understanding of the mystery of the Trinity and its unwillingness to relate it directly to ecclesiological concepts (Greenwood 1994:152).

Het beeld van God heeft gezag, niet over elkaar, maar gedeeld. Vanuit relationeel perspectief is wederkerigheid belangrijk. Wederkerigheid betekent niet dat er sprake is van gelijkheid en dat het onderscheid tussen mannelijk en vrouwelijk, geordineerde bediening en bediening van alle gelovigen er niet meer toe doet. Volgens enkele theologen moet er toch onderscheid worden gemaakt als het gaat om dienstbaarheid. Mannelijk en vrouwelijk zouden dat op verschillende manieren moeten doen. Daarom is het van belang om daar dieper op in te gaan.

Dienend leiderschap en wederkerige onderdanigheid

Volgens Schreuder (2010:52/3) zouden mannen dienend leiding moeten geven, maar voor vrouwen is dit uitgesloten. Dat leiding geven dienen impliceert wordt dus niet ontkend. Padgett (2011) gaat in zijn boek, *As Christ submits to the Church. A Biblical Understanding of leadership and Mutual Submission* in op de vraag wat het verschil is tussen dienend leiderschap en wederkerige onderdanigheid. Padgett toont aan dat dienend leiderschap deel is van wederkerige onderdanigheid (2011:31,32,55). Er is volgens hem geen verschil behalve dat dienend leiderschap een manier is van laten zien wat wederkerige onderdanigheid is. Padgett (2011:29) maakt onderscheid tussen twee typen van onderdanigheid, het ene is gedwongen en het tweede vrijwillig, vanuit liefde. Voor Knight III (2006:493n) betekent onderdanigheid autoriteit, dus is sprake van onderdanigheid type 1 voor vrouwen.

⁴⁹¹ Hoe groter het aanzien van de bediening is hoe minder ruimte er is voor vrouwen. Het blijkt dat het aanzien van de geordineerde bediening daalt als vrouwen worden toegelaten.

Toch blijkt dat in de Bijbel het onderschikken altijd vrijwillig is. Padgett (2011:59) gebruikt als voorbeeld van dienend leiderschap Jezus en de kerk. In Efeziërs 5 is sprake van wederkerige onderdanigheid van Jezus en de kerk. In de economische Triniteit maakt Jezus zich onderdanig aan God en aan de kerk (Filippenzen 2:1-4). Die onderdanigheid is tijdelijk en staat niet voor altijd vast. Dat Christus zich overgeeft aan de kerk betekent niet dat er volledige gelijkheid is tussen God en mens. De mens is nooit immanent gelijk aan God maar Jezus geeft zich wel aan de gemeente. Daarom is de opstelling van de Drie-ene hier des te opvallender en bijzonder. Hoofd-zijn betekent volgens Padgett (2011:66) dan ook bron en niet autoriteit. Jezus neemt de leiding in het dienaar zijn en niet in rolhiërarchie. Anders zou dit ook in tegenspraak zijn. Padgett trekt de conclusie dat er geen twee vormen van onderdanigheid zijn maar dat voor mannen en vrouwen beide hetzelfde geldt: vrijwillige onderdanigheid. Beide kunnen daarbinnen dienend leidinggeven, afhankelijk van de situatie. Binnen die wederkerige onderdanigheid is vrijheid zichtbaar, vrijheid om te dienen.

Vrijheid

Vrijheid is een cruciaal woord als het gaat om wederkerige onderdanigheid. Zonder vrijheid is echte dienstbaarheid moeilijk. Er moet ruimte zijn om te kunnen dienen. Als van te voren al vaststaat wat je wel en niet moet doen dan is die ruimte er niet. Dit geldt ook voor mannelijk en vrouwelijk zijn. Als vrouwen niet in de geordineerde bediening mogen dienen is er geen sprake van vrijwillige en wederkerige onderdanigheid. LaCugna (1991:286,400) ziet de woorden vrijheid en gelijkheid als twee belangrijke karakteristieken van de kerk.

The church as an icon of the Trinity is to be understood as a communion characterized by equality and freedom (LaCugna 1991:286).

De doop wijst op de vrijheid en gelijkheid in Christus, en ook het avondmaal wijst op vrijheid en op gelijkheid. Bij de maaltijd zijn er geen vaste, betere of slechtere plaatsen. Iedereen neemt deel en dient elkaar. Dit dienen staat voorop bij de maaltijd.⁴⁹² Van den Brom verwoordt dit als volgt:

⁴⁹² Daarom is Paulus ook boos op de gemeente van Korintiërs waar de maaltijd van de Heer een egoïstische aangelegenheid is: ‘...wie eet en drinkt maar niet beseft dat het om het lichaam van de Heer gaat, roept zijn veroordeling af over zichzelf’ (1 Korintiërs 11:29).

Een ecclesiologie die beklemtoont dat de geloofsgemeenschap allereerst 'corporate personality' in en met Christus uitdrukt, die zal in de viering van de Maaltijd van de Heer accentueren dat deze viering geschiedt in onderlinge verbondenheid, in gelijkwaardigheid van de leden tegenover Christus en in persoonlijke vrijheid van de gelovigen onderling (Van den Brom 2009:151).

De structuur van trinitarische relaties wordt niet gekarakteriseerd door een piramidale dominantie van de ene of een hiërarchische bipolariteit tussen de ene en vele, maar eerder door een polycentrische en symmetrische wederkerigheid door het vele (Volf 1998a:217). Wederkerige dienstbaarheid betekent aangeven dat je de ander nodig hebt. Ook voor de geordineerde bediening blijft steeds gelden: het is niet goed dat de mens alleen is. Wederkerige dienstbaarheid laat juist zien dat men elkaar nodig heeft en vrijheid is daarvoor een belangrijke voorwaarde. Deze wederkerigheid is ook te zien in het taalgebruik in de relatie tussen godsleer en ecclesiologie. Daarom als laatste aandacht voor dit onderwerp.

5.6 VROUWELIJK ECCLESIOLOGISCH TAALGEBRUIK

Waar in de godsleer bijna uitsluitend in mannelijke taal wordt gedacht, geldt voor de ecclesiologie dat vrouwelijke taal dominant is. Er wordt in het debat over mannen en vrouwen in de kerk weinig aandacht gegeven aan de vrouwelijke ecclesiologische taal of het in verband brengen van godstaal en ecclesiologische taal. Toch staan godstaal en ecclesiologische taal niet los van elkaar. De bekendste vrouwelijke metaforen voor de ecclesiologie zijn die van bruid, vrouw of moeder. In het Oude Testament wordt Israël gezien als bruid (Jesaja 54:1; 62:5 en Jeremia 2:2⁴⁹³) of als vrouw (Hosea 2:4-25).⁴⁹⁴ In het Nieuwe Testament hebben deze woorden voornamelijk betrekking op de kerk (2 Korintiërs 11:2, Openbaring 21 en 22⁴⁹⁵). Het

⁴⁹³ Jesaja 54:1: *'Eerherstel voor Jeruzalem, de bruid van de HEER Jubel, onvruchtbare vrouw, jij die nooit een kind hebt gebaard; breek uit in gejuich en gejubel, jij die geen weeën hebt gekend. Want – zegt de HEER –, de kinderen van deze verstoten vrouw zullen talrijker zijn dan die van de gehuwde'. Jesaja 62:5: 'Zoals een jongeman een meisje tot vrouw neemt, zo zullen jouw zonen jou ten huwelijk nemen, en zoals de bruidegom zich verheugt over zijn bruid, zo zal je God zich over jou verheugen'. Jeremia 2:2: 'Roep Jeruzalem toe: Dit zegt de Heer: Ik weet nog hoe je me liefhad in je jeugd, van me hield als mijn bruid, hoe je me volgde door de woestijn, dat land waar niet wordt gezaaid'. Als je het boek Hosea allegorisch opvat dan zou ook daar de bruid als Israël kunnen worden gezien.*

⁴⁹⁴ In Jesaja (13:8, 26:17, 47:8, 64:5) en Jeremia (3:20, 6:24, 22:23) wordt ook vaak naar Israël verwezen als vrouw.

⁴⁹⁵ 2 Korintiërs 11:2: *'Ik waak over u zoals God over u waakt. Ik heb u aan één man uitgehuwelijkt, aan Christus, en ik wil u als een kuise bruid aan hem geven. Openbaring 21: 2: 'Zij was als een bruid die zich mooi heeft gemaakt voor haar man en hem opwacht'.*

is opvallend dat het in de meeste gevallen gaat om de bruid en het lam, of de Geest en de bruid en niet een bruid en bruidegom. De teksten over een bruidegom zijn gelijkenissen en dan wordt de bruid niet genoemd.⁴⁹⁶ De enige Bijbeltekst waar het woord *moeder* wordt genoemd gaat over Jeruzalem, in Galaten 4:26: '*Maar het hemelse Jeruzalem is vrij, en dat is onze moeder*'.⁴⁹⁷ De metafoor van moeder is met name in de traditie te vinden, zoals bij Tertullianus en Calvijn.⁴⁹⁸

*Maar omdat het nu de bedoeling is te spreken over de zichtbare kerk, laten we dan alleen al uit de eervolle benaming 'moeder' leren hoe nuttig, ja noodzakelijk het voor ons is om kennis van haar te verkrijgen, aangezien er geen andere toegang tot het leven is, als zij ons niet in haar schoot ontvangt, ons baart, aan haar borsten voedt en ten slotte onder haar hoede neemt en door haar leiding beschermt, totdat wij het sterfelijk lichaam zullen afleggen en de engelen gelijk zullen zijn (Institutie IV.1.4).*⁴⁹⁹

Calvijn ziet opvallend genoeg leiding geven als één van de taken van een moeder. Toch wordt een moeder in het algemeen gezien als degene die voor haar kinderen zorgt, hen beschermt en voedt. Maris (2008:41) ziet dit ook als een metafoor naar buiten toe. Het doel van het moederschap is volgens hem kinderen voortbrengen. Deze gaan de wijde wereld in. Dit is wat de kerk volgens hem ook moet doen: mensen toerusten om de wijde wereld in te gaan. De kerk als moeder of bruid kan de aandacht vestigen op het moederschap van vrouwen of het kuis-zijn van de bruid. Deze twee beelden liggen ver uit elkaar. Schilder (1935:40-50) legt de nadruk op het kinderen baren en niet op het verzorgen. Dat vindt hij gevaarlijk. Hij vindt het noodzakelijk om het woordje 'boven' in Galaten verder uit te werken. Daarvoor maakt hij verschil tussen het Oude en Nieuwe Testament. Het Nieuwe Testament wijst op

Openbaring 21:9: '*Ik wil je de bruid laten zien, de vrouw van het lam*'. En Openbaring 22:17: '*De Geest en de bruid zeggen: 'Kom!'....'*

⁴⁹⁶ In de gelijkenis in Matteüs 25:1-13 gaat het over een bruidegom maar niet over de bruid. Het gaat om tien maagdelijke gasten. Marcus 2:19,20 kent ook geen bruid en heeft betrekking op het vasten. Johannes 3:29 is een getuigenis van Johannes over zijn rol.

⁴⁹⁷ Maris noemt ook Psalm 8, maar daar komt het woord 'moeder' niet in voor. Wentsel (2006b:346) noemt teksten uit Jesaja waarin Jeruzalem na de ballingschap een moeder van vele kinderen wordt.

⁴⁹⁸ Zij is ook te vinden bij Clemens Alexandrius, Cyprianus en Ireaneus (Van de Beek 2012:17vn35). Denk ook aan Klaas Schilder die de brochure 'Ons aller Moeder anno Domini' 1935 publiceerde.

⁴⁹⁹ '*Verum quia nunc de visibili ecclesia disserere propositum est, discamus vel uno Matris elogio quam utilis sit nobis eius cognitio, imo necessaria: quando non alius est in vitam ingressus, nisi nos ipsa concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos teneat, donec exuti carne mortali, similes erimus angelis*'.

een Jeruzalem van boven. Dit wil zeggen dat zij van God komt, het moederlijke komt van God, het is niet iets wat de gemeente is of geeft aan God.

Volf (1998a:166/7) bespreekt ook het moeder zijn van de gemeente maar gaat voornamelijk in op het individualistische en gemeenschappelijke. De moederkerk staat niet tegenover individuele christenen maar christenen zijn de moederkerk. De bediening van alle gelovigen impliceert een universeel moeder-zijn van de gelovigen. De metafoer van geboorte die Paulus gebruikt bevestigt dit. Hij ziet zichzelf als vader (1 Korintiërs 4:14,15, 2 Korintiërs 6:13, 2 Thessalonicenzen 2:11) en als moeder (Galaten 4:19, 1 Thessalonicenzen 2:7). De bediening is niet enkel vaderlijk of mannelijk, Paulus ervaart vrouwelijke kenmerken daarvan. Beide zijn nodig. Als de vrouwelijke taal van de ecclesiologie tegenover de mannelijke taal van de godsleer wordt gezet is er een gevaar dat het moederlijke van de godsleer en het vaderlijke van de ecclesiologie worden vergeten.⁵⁰⁰ Uiteindelijk geven deze metaforen aan hoe hecht de relatie is tussen God en de kerk. Het vrouwelijke en mannelijke zijn beide essentieel.

Het is niet nodig om weer de kwestie van geopenbaarde of metaforische taal te bespreken. Het mag duidelijk zijn dat het hier gaat om metaforen die iets willen laten zien van het relationele, namelijk de intieme relatie tussen Triniteit en kerk. Het kan daarom geen ontologisch spreken zijn. Als het spreken in vrouwelijke termen voor de kerk ontologisch zou zijn en iets zou zeggen over vrouwelijkheid, zouden mannen geen bruid kunnen zijn (Radford Reuther 1995:270).⁵⁰¹ Ook mannen zijn vrouwelijk in relatie tot Christus (Troost 2006:118).⁵⁰² Dit betekent dat het spreken in metaforen in termen van mannelijk en vrouwelijk flexibel zijn en in verschillende contexten anders worden gebruikt. Dit is te zien bij Sumner als zij dit doortrekt naar de christologie. Volgens haar is Christus ook vrouwelijk, omdat de kerk vrouwelijk is en Jezus het hoofd is van de kerk is (Sumner 2003:186). Vrouwelijk staat volgens haar

⁵⁰⁰ Sumner (2003:186) zegt dat er vaders en moeders nodig zijn in de kerk. Zoals een kind niet zonder vader en moeder kan, zo kan een kerk niet zonder vaders en moeders.

⁵⁰¹ De paus zegt het partnerschap tussen mannen en vrouwen in de Triniteit gespiegeld te zien (Radford Reuther 1995:269). Hij is er alleen niet consequent in. De paus gebruikt de bruid en bruidegom als analogie voor Christus en de kerk als een van bediening (man) en gemeente (vrouw). Dan kunnen mannen dus geen gemeente zijn, enkel bediening en dit geldt voor vrouwen het tegenovergestelde. Waarom kan een man dan wel bruid van Christus zijn maar vrouwen geen bruidegom? Dat is inconsequent.

⁵⁰² Volgens Troost is dit voor mannen emotioneel en vanuit hun ervaring moeilijk te begrijpen. Hun mannelijkheid is zo ingesteld op penetreren, naar voren stoten, de gemeenschap buiten zichzelf zoeken – in tegenstelling tot de vrouw die de seksuele gemeenschap binnen in zichzelf beleeft – dat het niet verwonderlijk is dat mannen zo ook omgaan met de gemeenschap met Christus.

voor kwetsbaar. Christus is volgens haar kwetsbaarder dan God de Vader, en daarom vrouwelijk. Maar in verhouding met de ecclesiologie is de kerk kwetsbaarder dan Christus en daarom is de kerk vrouwelijk en Christus mannelijk. Christus kan dus de ene keer metaforisch als mannelijk en de andere keer als vrouwelijk worden gezien. Sumner wil daarmee uitdrukken dat de kerk en Christus bij elkaar horen zoals een man en vrouw. Welke consequenties heeft het als de kerk vrouwelijk is voor het debat over man en vrouw in de kerk?

Watson (2002:34) levert vanuit de vrouwelijke terminologie over de kerk kritiek op een 'te mannelijke' kerk⁵⁰³. De kerk als vrouwelijk en bruid van Christus heeft volgens haar geen vrouwenlichaam omdat met name mannen actief zijn. Wil de kerk echt 'vrouwelijk' zijn in de metaforische zin van het woord, dan is het volgens haar essentieel dat ook vrouwen actief zijn op alle gebieden. Als de kerk letterlijk vrouwelijk zou zijn in relatie tot God dan zouden enkel vrouwen de kerk moeten vertegenwoordigen, dit kan uiteraard niet het geval zijn. Daarnaast kan het een positief effect hebben op het Godsbeeld.

The importance of both male and female for an adequate picture of God has important ramifications for the church. It indicates the importance of the full partnership of both men and women in ministry, in order that we may understand and portray what God is like (Grenz en Muir Kjesbo 1995:150).

De kerk is niet Jezus' vrouw, maar zijn lichaam. Ook is zijn lichaam niet mannelijk. Zij bestaat uit mannen en vrouwen. Het metaforisch taalgebruik in termen van mannelijkheid en vrouwelijkheid wil dus bovenal de nauwe relatie aangeven tussen de kerk en God, maar zij worden niet statisch gebruikt.

5.7 CONCLUSIES

In dit hoofdstuk kwam de invloed van de godsleer voor de ecclesiologie en de bediening aan de orde. Allereerst aan de hand van de *imago Dei*. In het westen is er

⁵⁰³ Het is daarom opvallend dat vandaag de dag mensen menen dat de kerk te vrouwelijk is. Na aanleiding van de opmerking van Jan Bart Alblas dat voetbalminnende, bierdrinkende mannen niet op hun gemak zijn in de eredienst en hij stoere taal mist kwamen veel reacties. Zie hiervoor het Nederlands Dagblad en Trouw 22-24 oktober 2011. Ik denk dat hier onderscheid moet worden gemaakt tussen de Protestante Kerk Nederland en de kleine Gereformeerde Kerken. In de Protestantse Kerken Nederland zijn vrouwen actief in alle bedieningen en daarom kan het dat de kerk vrouwelijker is geworden. Dit kan echter niet gelden voor de kleine Gereformeerde Kerken.

weinig aandacht voor de kerk als beeld van de Triniteit omdat de christologie en de eenheid centraal staan. Het lichaam van Christus is daarin de centrale metafoor en de eenheid van de kerk is daarom cruciaal. Dit geldt ook voor de bediening, die tot uiting komt in de Christusrepresentatie. Dat heeft tot gevolg dat het draait om het individu en de relatie met Christus terwijl de horizontale relaties buiten beeld blijven. Ook is er beperkte aandacht voor de pneumatologie en de gaven.

Dit alles heeft invloed op de discussie over mannen en vrouwen in de kerk. Het kan de idee geven dat alleen mannen Jezus kunnen vertegenwoordigen terwijl dit in strijd is met de conclusies uit de vorige hoofdstukken. Het gaat niet om een ontologisch vertegenwoordigen van Jezus. Het sturen van Jezus moet trinitarisch worden verstaan en het man-zijn van Jezus is niet bepalend voor de redding van mensen. Ook de aanstelling van twaalf mannelijke discipelen is geen reden om vrouwen uit de bediening te weren op grond van hun vrouw zijn.

Vervolgens heb ik besproken wat de *imago Trinitatis* voor de ecclesiologie betekent. Daarin heeft het woord relationaliteit een centrale plaats. Bij de *imago Trinitatis* interpretatie staat de relatie met de Drie-ene en mensen onderling centraal. Dit riep wel de vraag op of de mens buiten de kerk ook beeld van de Triniteit kan zijn. Bij Zizioulas leek dat niet het geval. Zizioulas vergeet hier dat het beeld van God een scheppingsgegeven is. Dit betekent niet dat de ecclesiologie geen wezenlijke rol speelt om te verstaan wat het betekent dat de mens naar het beeld van de Drie-ene is geschapen. Juist in de kerk staan relaties centraal. Allereerst met de Triniteit, maar ook met mensen onderling en de relatie met de wereld. Dit betekent niet dat mensen opgaan in de immanente Triniteit. De kerk vertegenwoordigt de economische relatie maar ook de immanente omdat zij beeld van de Triniteit is. Beide zijn noodzakelijk en het is gevaarlijk om deze teveel uit elkaar te trekken. Hoe essentieel relaties zijn is te zien in de schepping van mannelijk en vrouwelijk. Daarin is eenheid en verscheidenheid zichtbaar en daarom is het van groot belang dat mannen en vrouwen samenwerken.

Als het gaat om de geordineerde bediening vanuit de *imago Trinitatis*, dan heeft zij de volgende twee belangrijke punten:

1. Haar vertrekpunt is de bediening van alle gelovigen want iedereen is naar Gods beeld geschapen en in de opdracht ligt het oerambt. Door de doop wordt iedereen geroepen en de Geest geeft aan iedereen gaven om in te zetten. Dit geldt voor

mannen evenals vrouwen. Samen zijn zij beeld van God en daarom moeten zij samenwerken in de bediening van alle gelovigen.

2. Ook de geordineerde bediening begint bij het beeld van God zijn, de doop en de gaven. Maar wat maakt haar dan anders? Dat is haar relatie ten opzichte van de kerk die meer publiekelijk is. Centraal moet bij de geordineerde bediening de relatie met de Drie-eenheid staan. Ook vraagt het relationele dat er sprake moet zijn van meer geordineerde bedieningen. Alleen dan is er iets te zien van de eenheid en verscheidenheid. Zij kan namelijk niet gebaseerd worden op enkel de economische of immanente Triniteit. Ik heb aan de hand van het verbondsdenken laten zien hoe het relationele aansluit bij de gereformeerde traditie. In het verbondsdenken staat het initiatief van God voorop, maar daarna ook het antwoord van mensen. Niet van één persoon, maar van iedereen. Als dat centraal staat kan zij dienen als een metafoor voor de geordineerde bediening vanuit relationeel perspectief. Het denken over de eenheid en verscheidenheid van de geordineerde bediening zorgt ervoor dat het geslachtelijk onderscheid van mannelijk en vrouwelijk van groot belang is. Juist als mannen en vrouwen samenwerken in de geordineerde bedieningen wordt de relationaliteit zichtbaar en komt het beeld zijn naar voren.

Wat betreft de kwestie van hiërarchie heb ik eerst gekeken naar de prioriteit van de Vader. Op die manier krijgt een enkele vertegenwoordiging veel aandacht. Al stelt deze visie goede vragen over de eenheid, het gevaar van hiërarchie is groot als zij niet trinitarisch wordt opgevat. Het was opvallend dat er ruimte is voor vrouwen in de geordineerde bediening maar dit doet geen recht aan het beeld van God waarin het juist gaat om de samenwerking tussen mannen en vrouwen. Als tweede is de kwestie van gezag vanuit een aantal nieuwtestamentische bedieningen aan de orde geweest. Het bleek dat vrouwen daarin ook dienen. Gezag geldt ook voor de andere bedieningen maar vanuit trinitarisch perspectief gaat het om een aanstelling waarbij gezag zondermeer een rol speelt. Daarom kan er geen onderscheid worden gemaakt op basis van wezen en functie met betrekking tot de geordineerde bediening en mannen en vrouwen. Zij is een immanente vergelijking waarbij de relatie van Vader en Zoon als voorbeeld gesteld wordt. Dit correspondeert niet met het denken over de geordineerde bediening die geen eeuwige functie is. Ook ligt gezag niet in mannelijkheid of vrouwelijkheid maar in een specifieke tijdelijke taak. Een tweede visie die ik heb besproken heeft betrekking op de economische relatie waarin mannen God en vrouwen de mens vertegenwoordigen. Dan zouden alleen mannen in de geordineerde bediening mogen worden aangesteld. Hierin is geen aandacht

voor de relatie met de immanente Triniteit en op deze manier lijkt er ook geen sprake van een gezagsrelatie tussen God en mannen. Een derde gezichtspunt is dat mannen als de economische relatie en vrouwen als de immanente relatie worden gezien. Dan mogen vrouwen niet in de geordineerde bediening worden aangesteld want zij moeten zich richten op hun gezin. Dit is ook een onterecht onderscheid waarin geen recht wordt gedaan aan de immanente en economische relatie en de gezamenlijke opdracht. Die opdracht maakt deel uit van het relationele wezen van de mens en is niet verdeeld naar mannelijk of vrouwelijk. Dit betekent dat er geen verschillende bediening voor mannen en vrouwen moet zijn. Zij zijn geroepen om samen te werken op alle vlakken. Dit betekent niet dat de verschillen komen te vervallen. Zij komen juist meer tot hun recht. De eigenheid van mannelijkheid en vrouwelijk wordt zichtbaar in samenwerken.

Perichorese helpt om te begrijpen dat samenwerken geen gelijkheid betekent en dat zij niet gebaseerd kan zijn op gezag. Aan de hand van Volf heb ik laten zien dat deze geen gelijke inhoud heeft als voor de Triniteit, maar toch helpt zij om te begrijpen hoe de verschillende bedieningen met elkaar samenhangen en hoe mannen en vrouwen samenwerken in de geordineerde bediening, zonder dat zij hun eigenheid verliezen. De Triniteit is geen model voor mannelijkheid en vrouwelijkheid in de bediening maar door de *imago Trinitatis* wordt het wel van belang dat de relatie met de Triniteit en mensen onderling aandacht krijgt. Dat betekent dat de Triniteit geen model kan zijn die gekoppeld is aan de Personen waardoor de rollen van mannen en vrouwen duidelijk worden. Het gaat om de wezenlijkheid van de relaties zoals Soskice verwoordt:

The doctrine of the Trinity tells us nothing about how men and women should relate to one another as males and females. It does not show that all men should be like the 'father' and all women model themselves on a feminized Spirit. In this since the doctrine tells us nothing about sexual difference. But it does let us glimpse what it is, most truly, to be: 'to-be' most fully is 'to-be-related' in difference (Soskice 2007:124).

Het belangrijkste dat de triniteitsleer ons kan leren is dat er sprake is van wederkerige onderdanigheid. Jezus stelt daarin voor de geordineerde bediening een voorbeeld. Het onderscheid tussen dienend leiderschap en wederkerige onderdanigheid, naar respectievelijk mannelijk en vrouwelijk is niet terecht. Dienend leiderschap is onderdeel van wederkerige onderdanigheid en kan niet enkel aan de

man toegeschreven worden. Dan ontbreekt de vrijheid om mens, man of vrouw te zijn. Wederkerige onderdanigheid vraagt vrijheid om mens te kunnen zijn, als man en als vrouw zodat de opdracht van vrijwillige onderdanigheid uitgevoerd kan worden. Mannen en vrouwen worden opgeroepen om elkaar te dienen, niet alleen op sommige terreinen, ook in de geordineerde bediening. Deze wederkerigheid is ook zichtbaar geworden in de bespreking van de ecclesiologische taal. Voor de godsleer wordt overwegend mannelijke taal gebruikt, voor de ecclesiologie vrouwelijk. Dit laat zien hoe wezenlijk de relatie is tussen Triniteit en kerk. Dit betekent niet dat er sprake is van stereotypen, want zij worden op verschillende manieren gebruikt. Het spoort wel aan dat het des te meer van belang is dat vrouwen ook in de geordineerde bediening worden aangesteld omdat juist het ecclesiologische als vrouwelijk wordt gezien. Zij is metaforisch maar dat betekent niet dat het minder belangrijk is dat mannen en vrouwen samen dienen.

Kerk en bediening staan niet op zichzelf. Zij ontvangen slechts hun betekenis in trinitarische perspectief (Van der Borght 2000:482). Dit geldt ook voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk. Bij dit alles speelt de *imago Trinitatis* een onmisbare en niet te onderschatten rol.

6. CONCLUSIES

In hoofdstuk één bleek dat het zeer gewenst is om voor het debat over mannen en vrouwen in de kerk onderzoek te doen naar de invloed van de godsleer op de antropologie en ecclesiologie waarin de *imago*-leer een sleutelrol speelt. De volgende probleemstelling is toen geformuleerd:

Welke implicaties heeft een relationeel verstaan van de triniteitsleer als de imago Trinitatis als sleutel dient, voor de antropologische en ecclesiologische aspecten van het debat over mannen en vrouwen in de kerk?

6.1 HET BELANG VAN DE GODSLEER

In hoofdstuk twee is onderzocht welke rol relationaliteit speelt in het begrijpen van de Drie-eenheidsleer. Voor alle vier de besproken onderwerpen bleek zij van groot belang. Ten eerste is de verhouding tussen de Een en Drie moeilijk te begrijpen zonder het relatie-begrip. In het denken over *Persona* en *Perichorese* is dat ook terug te zien. Het kan niet zo zijn dat relationaliteit enkel te maken heeft met de *Deo trino*. In de westerse theologie moet worden opgepast om geen prioriteit te geven aan de *Deo uno*, maar relationaliteit is daarvan zeker niet uitgesloten. Relationaltieit helpt om te begrijpen dat niet aan de Een kan worden gedacht zonder aan de Drie te denken, en andersom. Als tweede is het noodzakelijk om de verhouding tussen de economische en immanente Triniteit in relationeel licht te plaatsen zodat God en wereld niet samenvallen of niets meer met elkaar te maken hebben. Bij het derde besproken onderwerp, subordinatie, maakt relationaltieit duidelijk dat er binnen de Godheid sprake is van wederkerige onderdanigheid. Het is daarin essentieel om onderscheid te maken tussen de economische en immanente Triniteit. Door de menswording van Christus was er sprake van tijdelijke onderdanigheid. Wederkerige onderdanigheid centraal stellen voorkomt dat één van de Personen naar de achtergrond verdwijnt. Het vierde onderwerp had betrekking op taal. Taalgebruik voor God is geopenbaard maar tegelijkertijd metaforisch. Dat betekent niet dat elk woord zondermeer gebruikt kan worden voor God. Het is belangrijk om het 'waarom' van taal uit te leggen. De reden dat de Bijbel gendergerichte taal gebruikt moet gezocht worden in de relationele bedoeling daarvan, namelijk de intieme relaties van de Drie-eenheid onderling maar ook de relatie met de schepping. Het is van groot belang om in de praktijk van het dagelijks leven, en in de kerk de grote

verscheidenheid aan namen en bewoordingen voor de Drie-eenheid te gebruiken. Daarmee kan voorkomen worden dat één van de genders gekoppeld wordt aan God.

6.2 DE INVLOED VAN DE GODSLEER OP HET BEELD VAN GOD

De implicaties van het van denken over God is in hoofdstuk drie beproven door te kijken naar de interpretatie van het beeld van God. Allereerst is vastgesteld dat het beeld van God een belangrijke uitdrukking is, al komt zij betrekkelijk weinig voor in de Bijbel. Ook is het van belang om haar te verbinden met mannelijk en vrouwelijk omdat dit een functie heeft in het verstaan van het beeld van God. Omdat de *Deo uno* in het westen centraal stond werd het beeld van God in de kerkgeschiedenis voornamelijk in mannen gevonden. Rationaliteit en het individu stonden centraal en dit had tot gevolg dat vrouwen werden uitgesloten omdat zij verbonden werden met emotie, zonde en seksualiteit. In de tijd van de Reformatie kwam het beeld van God meer in het licht van de zondeval te staan en werd zij vanuit de Christologie benaderd. Dit was een positieve ontwikkeling aangezien het beeld van God op deze manier meer in trinitarisch licht wordt gezet. Desondanks bleef de Heilige Geest buiten beeld, en stond het individu nog steeds centraal omdat er weinig ruimte was voor de relaties onderling.

6.3 MANNELIJK EN VROUWELIJK IN TRINITARISCH PERSPECTIEF

In hoofdstuk vier is allereerst besproken of het mogelijk is om te spreken van *imago Trinitatis* in plaats van *imago Dei*. Aangezien God niemand anders is dan de Drie-eene God en dit ook al doorschemert in de tekst van Genesis 1, is het zeer wenselijk om eerder van *imago Trinitatis* te spreken. Daarmee was nog niets gezegd over de inhoud. Alvorens daar iets over te kunnen zeggen was het nodig om te kijken waarop zij gebaseerd moet zijn. Op de economische relatie of op de immanente relaties? Beide bleken noodzakelijk voor het mens-zijn in het algemeen. Als het gaat om de verhouding tussen mannen en vrouwen dan moet worden voorkomen dat er onderscheid wordt gemaakt tussen economisch en immanent naar respectievelijk mannelijk en vrouwelijk. Door verschillende theologen gebeurd dit echter wel op verschillende manieren (zoals Smail 2005 en Grenz 1990a). Beide, economisch en immanent zijn belangrijk want we komen beide tegen in de Schrift. Als het gaat om de immanente relatie dan komt al gauw het probleem van het getal naar voren. Mannelijk en vrouwelijk zijn twee wezens, de drie-eenheid kent drie Personen. Het gaat echter niet om een wiskundig probleem. Relationaliteit helpt om te begrijpen dat

het niet gaat om een rationele oefening maar om het belang van relaties. Zoals deze voor de Drieenheid onmisbaar zijn, wijzen mannelijk en vrouwelijk, als het beeld van de Drie-ene God, op het belang van relaties voor de mens. Daarom staan drie relaties voor het beeld van God centraal: de relatie met de Triniteit, medemens en de natuur. Wat de mens betreft roept dit de vraag op of mannen en vrouwen enkel samen beeld van God zijn of dat zij dit ook alleen zijn. Om tot een antwoord te komen was het van belang om naar het begrip persoon te kijken. Dit begrip wordt ook voor God gebruikt maar dat betekent niet dat er geen verschil is tussen God en mensen. Mensen hebben een lichaam en zijn getekent door de zondeval. Ook bestaan ze uit twee geslachten. Maar het feit dat de Triniteit noch mannelijk, noch vrouwelijk is betekent niet dat zij geen betekenis heeft voor de *imago Trinitatis*. Zoals het mannelijk-, of vrouwelijk-zijn niet losstaat van het mens-zijn, kan de *imago Trinitatis* niet worden opgedeeld naar gemeenschappelijk of individu. In de Bijbel kunnen geen definities van mannelijkheid of vrouwelijkheid worden gevonden. *Perichorese* helpt om te begrijpen dat mannen en vrouwen elkaar nodig hebben maar niet enkel twee tegenovergestelden zijn. Betekent dit ook dat er geen sprake kan zijn van subordinatie? In de meeste gevallen is dit het onderwerp waar de verbinding tussen Triniteit en mannen en vrouwen wordt gelegd. Er wordt dan onderscheid gemaakt tussen wezen en rol. Vanuit het *imago Trinitatis* denken is het niet mogelijk onderscheid te maken tussen gelijkwaardigheid in wezen en ondergeschiktheid in rol of functie. Op die manier is er sprake van verkeerde vergelijking omdat we dit niet tegenkomen bij de Triniteit en er is sprake van een dualistische vergelijking omdat de Heilige Geest geen rol speelt. Ook de argumenten die worden genoemd ten gunste van een zogenoemde scheppingsorde bleken niet te sterk te zijn. Dat betekent niet dat onderdanigheid geen enkele rol speelt, zij is echter wederkerig. Het hoofd-zijn moet ook op die manier worden begrepen. Dit sluit aan bij hoofdstuk twee waarin de conclusie was getrokken dat relaties van de Triniteit ook als wederkerig moeten worden gezien.

6.4 DE INVLOED VAN DE GODSLEER OP DE ECCLESIOLOGIE EN BEDIENING

Als het gaat om de verhouding tussen de godsleer en de ecclesiologie dan is in de kerkgeschiedenis vooral de christologie dominant. Ook voor de geordineerde bediening geldt dat zij christologisch gekleurd is. Dit kan ertoe leiden dat zij gezien wordt als Christusrepresentatie. Er is in de Gereformeerde bedieningsleer minder aandacht voor de rol van de Heilige Geest en het representeren van de gemeente. Dit kan er ook voor zorgen dat vrouwen worden uitgesloten van de geordineerde

bediening. Daarvoor worden argumenten als Jezus' mannelijkheid en de twaalf discipelen aangevoerd. Beide argumenten bleken geen stand te kunnen houden. Voor de ecclesiologie is het van belang dat zij trinitarisch wordt gezien omdat de Heilige Geest dan een grotere rol krijgt. Het is ook belangrijk om haar in de immanente Triniteit te gronden zonder daarmee de economische relatie tekort te doen omdat dit ervoor kan zorgen dat de kerk niet als een los instituut wordt gezien. De kerk is het beeld van de Triniteit omdat eenheid en diversiteit beide belangrijk zijn. Dit betekent niet dat de kerk onmisbaar is voor het verstaan van de mens als beeld van de Triniteit, al speelt zij wel een cruciale rol. Mannelijkheid en vrouwelijkheid helpt ook om te zien waarom eenheid en diversiteit belangrijk is. Dat geldt ook voor de bediening van alle gelovigen. Juist daar komt de eenheid en verscheidenheid naar voren, alsmede het belang van mannelijk en vrouwelijk omdat zij in Genesis 1 samen de opdracht krijgen voor de aarde te zorgen. De geordineerde bediening verschilt van de bediening van alle gelovigen omdat zij een publieke verantwoordelijkheid heeft. Maar in beide gevallen staat de relatie met God en met elkaar centraal. Daarom is het vanuit relationeel perspectief ook belangrijk dat er meerdere geordineerde bedieningen zijn. Als het gaat om gezag dan moet worden vastgesteld dat dit in het Woord ligt en niet in de persoon. Als enkel mannen worden toegelaten tot de geordineerde bediening wordt zij toch als ontologisch gezaghebbend gezien terwijl gezag niet in het mannelijke ligt opgesloten. Mannen en vrouwen hebben een gezamenlijke opdracht. Juist als zij samenwerken komt het eigene meer tot zijn recht omdat het onderscheid gevonden moet worden in hun relaties, niet in onderscheiden activiteiten. Dit geldt voor al het werken in de kerk, geordineerd of niet. Ook voor de geordineerde bediening geldt dat er sprake moet zijn van wederkerige onderdanigheid met betrekking tot mannen en vrouwen, dat sluit dienend leiderschap in, niet uit. Het overwegend vrouwelijk ecclesiologisch taalgebruik bevestigt het belang van het vrouwelijke voor de kerk. De nauwe relatie tussen de godsleer en de ecclesiologie wordt daarmee uitgedrukt. Als mannen en vrouwen de *imago Trinitatis* willen vertegenwoordigen is het van groot belang dat zij op alle gebieden samenwerken.

6.5 PRAKTISCHE AANBEVELINGEN

1. Het debat over mannen en vrouwen in de kerk moet meer gecentreerd worden rond het beeld zijn en de betekenis daarvan. Daarbij moet niet onderschat worden welke rol de godsleer speelt op de interpretatie daarvan. Vaak is er geen sprake van een trinitarische interpretatie. Als er sprake is van een trinitarische

interpretatie en als beide, immanent en economisch, in acht worden genomen staat wederkerige onderdanigheid tussen mannen en vrouwen centraal. De zogenaamde eigenheid van mannen en vrouwen verdwijnt niet als wordt samengewerkt in de geordineerde bedieningen en komt juist meer tot haar recht omdat voor de eigenheid van het mens-zijn de vrijheid voorwaarde is. Om de *imago Trinitatis* te vertegenwoordigen is het van groot belang dat vrouwen worden toegelaten tot de geordineerde bediening. Dan zal het relationele aspect van het mens-zijn en de ecclesiologie als beeld van de Drie-ene God zichtbaar naar voren komen. Ook het gevaar van machtsmisbruik wordt daardoor ingeperkt, alsmede een te grote tegenstelling tussen gemeente en geordineerde bediening.

2. Het zou goed zijn als er bij de doop en openbare geloofsbelijdenis meer stil gestaan wordt bij het 'oerambt' dat deel is van het beeld van God zijn. Daar begint de bediening van alle gelovigen. Vanuit relationeel perspectief is er meer aandacht voor de bediening van alle gelovigen en voor het samenwerken tussen mannen en vrouwen. Het is dan ook wenselijk dat er manieren worden gevonden om andere bedieningen in de kerk meer aandacht te geven door middel van bijvoorbeeld een aanstelling in de eredienst (Zie het rapport CGK 2001:34 – deze kerken hebben hier een formulier voor).
3. Vanuit trinitarisch perspectief zou het goed zijn om meer aandacht aan de pneumatologie te geven waardoor de verhouding tussen gaven en de geordineerde bediening meer voor het voetlicht komt. Dit geldt ook voor het dienende aspect en hoe de geordineerde bediening deel uitmaakt van de eenheid en diversiteit van de kerk.

LITERATUUR

- Aarnoudse, J. M. (1998a). Vlees van mijn vlees, gelijkwaardigheid van vrouw en man in het licht van de Bijbel. In Aarnoudse, J.M., Manni, J., & Moerdijk, W.C. (ed). *Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in Gereformeerd perspectief*, (pp. 9-90). Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Aarnoudse, J. M. (1998b). Een schat in aarden vaten? Eenvoudige proeve van een gereformeerd kader voor uitleg en vertolking van de Bijbel. In Aarnoudse, J.M., Manni, J., & Moerdijk, W.C. (ed). *Vrouwen op een zij-spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in Gereformeerd perspectief*, (pp. 91- 109). Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Achtemeier, E. (1992). Exchanging God for 'no Gods': A Discussion of Female Language for God. In Kimel, A. F. (ed). *Speaking the Christian God, The holy Trinity and the challenge of feminism*, (pp.1-16). Michigan: Eerdmans.
- Anderson, R. S. (1982). *On being human: Essays in Theological Anthropology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Armour, J. (2005). Living trinitarian faith: a restructured theology of the ordained ministry. *Forum for Theology in the World, Volume 8, No. 2 October*, 112-124.
- Armour, M. C., & Browning, D. (2000). *Systems-sensitive leadership:empowering diversity without polarizing the church*. Joblin: College Press.
- Atkins, A. (1987). *Split Image, male and female after God's likeness*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans.
- Aquinas, T. (1991). *Summa Theologiae: A Concise Translation* Edited by McDermott T. Christian Classics.
- Augustini, Aurelii, (1968). *De Trinitate libri XV*, Mountain, W. J., Glorie, Fr. Turnhout: Brepols.
- Augustinus van Hippo, (2005). *Over de Drie-eenheid*. Ingeleid en vertaald door T.J. van Bavel. Leuven: Peeters.
- Ayres, L. (2004). *Nicaea and its legacy, an approach to fourth-century Trinitarian Theology*, New York: Oxford University Press.
- Ayres, L. (2010). *Augustine and the Trinity*. New York: Cambridge University Press.
- Baars, A. (2004). *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid. De Drie-eenheid bij Calvijn*. Kok: Kampen.
- Barnes, M. R. (1995). Augustine in Contemporary Trinitarian Theology. *Theological Studies* 56, 237-250.

- Barth, K. (1948). *Die Kirchliche Dogmatik III/2. Die Lehre von der schöpfung*. Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich.
- Barth, K. (1955a). *Die Kirchliche Dogmatik I/1. Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*. Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich.
- Barth, K. (1955b). *Die Kirchliche Dogmatik IV/2 Die Lehre von der Versöhnung*. Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich
- Barth, K. (1957). *Die Kirchliche Dogmatik III/1. Die Lehre von der schöpfung*. Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich.
- Barth, K. (1958). *Die Kirchliche Dogmatik II/1. Die Lehre von Gott*. Evangelischer Verlag Zollikon-Zürich.
- Barth, K. (1962). Church and Theology. An address given 7th October 1925 at the Gottingen Autumn Conference and 23rd October 1925 at the Theological Week at Eberfeld in *Theology and church, the preacher's library*. Bloomsbury street London: SCM press, 286-306.
- Bavel, van T. J. (2005). Inleiding. In Augustinus van Hippo. *Over de Drie-eenheid* (pp. 7-39). Leuven: Peeters.
- Bavinck, H. (1918). *De Vrouw in de hedendaagsche maatschappij*. Kok: Kampen.
- Bavinck, H. (1976). *Gereformeerde Dogmatiek II*. Kok: Kampen.
- Becker, C. E. (2000). *Becoming colleagues: Women and Men Serving Together in Faith*. San Francisco: Jossey Bass.
- Beek, P. van. (2005). *De eerste studente: Anna Maria van Schurman (1636)*. Matrijs.
- Beek, A. van de. (1987). *De Adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*. Nijkerk: Callenbach.
- Beek, A. van de. (1992). De mens het beeld van God – of omgekeerd. *Kerk en theologie* 43, 310-321.
- Beek, A. van de. (1996). *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*. Baarn: Callenbach.
- Beek, A. van de. (2012). *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk en de Heilige Geest*. Zoetermeer: Meinema.
- Behrends, B. (1999). Worship Fellowship and Stewardship: Man as the Image of God. In *Created in the Image of God. Theological Forum: Vol XXVII, No 1 & 2 July 1999*, 3-12.
- Belleville, L. L. (2005). Teaching and Usurping Authority in Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 205-223). InterVarsity press.
- Berkhof, H. (1969). *De mens onderweg. Een christelijke mensbeschouwing*. 's Gravenhage: Boekencentrum.

- Berkhof, H. (1970). *Wat is er aan de hand met het ambt?* Studierapport over het ambt, aangeboden door de generale synode van de Nederlands Hervormde Kerk, krachtens besluit van haar vergadering van 18 februari 1969, 's Gravenhage.
- Berkhof, H. (2007). *Christelijk geloof*. Kok: Kampen.
- Berkouwer, G. C. (1957). *De mens het beeld Gods*. Kok: Kampen.
- Biezeveld, K. (1996). *Spreken over God als vader, hoe kan het anders?* Baarn: Ten Have.
- Bilezikian, G. (2001). *De kerk als gemeenschap. Hoe onderlinge verbondenheid het kenmerk van de gemeente kan worden*. Hoornaar: Gideon.
- Bird, P. A. (1995). Sexual Differentiation and Divine Image in the Genesis Creation Texts. In Børresen, K. E. (ed). *The image of God, gender models in Judaeo-christian Tradition*, (pp. 5-28). Minneapolis: Fortress Press.
- Blomberg, C. L., & Beck, J.R. (2001). Introduction. In Blomberg, C. L., & Beck, J.R. (ed). *Two views on women in ministry* (pp. 9-24). ZondervanPublishingHouse.
- Boff, L. (1986). *Trinity and society*. London: Burns & Oates.
- Boff, L. (2000). *Holy Trinity, Perfect Community*. New York: Orbis Books.
- Boer, E. A. de. (2006). *Zij aan zij, pleidooi voor een vrouwelijk ambt in de kerk* Barneveld: De Vuurbaak.
- Boer, C. den. (1985). *Man en vrouw in Bijbels perspectief. Een Bijbels-theologische verkenning van de man-vrouw verhouding met het oog op de gemeente*. Kampen: Kok.
- Bok, N. den. (1996). *Communicating the most High, a systematic study of person and Trinity in the theology of Richard of St. Victor († 1173)*. Paris: Turnhout.
- Bonhoeffer, D. (1989). *Shöpfung und Fall*. München: Chr. Kaiser.
- Borgh, Ed. A. J. G. van der. (2000). *Het ambt her-dacht, de gereformeerde ambtstheologie in het licht van het rapport Baptism, Eucharist and Ministry (Lima 1982) van de theologische commissie Faith and Order van de Wereldraad van kerken*. Zoetermeer: Meinima.
- Borland, J. A. (2006). Women in the Life and Teachings of Jesus. In Piper, J., & Grudem, W. (ed). *Recovering biblical manhood and womanhood, a response to evangelical feminism*, (pp.113-123). Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Børresen, K. E. (1995). Introduction: *Imago Dei* as Inculturated Doctrine. In Børresen, K. E. (ed). *The image of God, gender models in Judaeo-christian Tradition*, (pp. 1-4). Minneapolis: Fortress Press.
- Bosch, D. J. (1991). *Transforming mission: paradigma shift in theology of mission* Maryknoll, N.Y.: Orbis.

- Bouter, P.F. (2012). *Mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen. Over man, vrouw en ambt*. Uitgave vanwege het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond in de Protestantse Kerk in Nederland.
- Bremmer-Lindeboom, L. G. A. (1983). Man en vrouw in perspectief van Bijbel en cultuur. In Bremmer-Lindeboom, L. G. A. (e.a.). *Vrouw en man - een plaatsbepaling. Vrouwenemancipatie en christelijk geloof*, (pp.25-47). GSEV reeks, nr. 6. Groningen: De Vuurbaak.
- Brienen, T. (2008). *Van ambt naar dienst. Een Bijbelse visie op diensten en bedieningen*. Kampen: Kok.
- Brink, G. van den. (2003). De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht. *Theologia Reformata* Vol 46, 210-240.
- Brink, G. van den., & Erp, S. (2009). Ignoring God Triune? The Doctrine of The Trinity in Dutch Theology. *International Journal of Systematic Theology*. Volume 11. Number 1, 72-90.
- Brink, G. van den. (2010). De trinitarische ecclesiologie van Miroslav Volf - het protestantse alternatief? In Immink F.G, Vos, J.A. (red) *God in een kantelende wereld*, (pp.173-188). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Brom, L. van den. (2009). Kerk als gemeenschap: Beeld van God. In Immink, F. G. & Vos, C. J. A. (red). *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten* (pp.136-152). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Brown, D. (1989). Trinitarian Personhood and Individuality in Feenstra, R. J. & Plantinga, C. (red). *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological essays*, (pp. 48-78). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Bruggen, J. van. (1975). *Emancipatie en Bijbel. Kommentaar uit 1 Korinthe 11*. Amsterdam: Ton Bolland.
- Bruggen, J. van. (1979) *Het huwelijk gewogen 1 Korinthe 7*. Amsterdam: Ton Bolland.
- Bruggen, J. van. (1984). *Ambten in de apostolische kerk, een exegetisch mozaïek*. Kampen: Kok.
- Bruijne, A. L. Th. de. (2003). Hermeneutiek en metaforie. In Trimp, C. (red). *Woord op Schrift, Theologische reflecties over het gezag van de bijbel*, (pp. 109-160). Kampen: Kok.
- Brümmer V. (2005). *Atonement, Christology and the Trinity: Making Sense of Christian Doctrine*. Ashgate Publishing.
- Bulhof, I.N., & Kate, ten L. (red.) (1992). *Ons ontbreken heilige namen: negatieve Theologie in de hedendaagse cultuurfilosofie*. Kok: Kampen.

- Burger, C. W., & Wepener, C. J. (2004). Die predikantsamp deel 1: onduidelikheid oor die kerninhoud van die predikantsamp. *NGTT deel 45*, nummer 1, (maart en juni) 6-14.
- Burger, C. W., & Wepener, C. J. (2004). Die predikantsamp. Deel 2: Op soek na 'n Bybelse visie van die amp: Ironieë en verrassings. *NGTT deel 45*, nummer 1 (maart en juni) 15-22.
- Burger, C. W. (2004). Die predikantsamp. Deel 4: Predikantwees in die Gereformeerde tradisie in die 21^{ste} eeu – nuwe uitdagings en nuwe tendense. *NGTT deel 45*, nummer 2, (maart en juni) 529-537.
- Burger, C. W. (2004). Die predikantsamp deel 5: Kan die drie-ampteleer ons help om 'n Bybelse fokus aan die predikantsamp te gee? *NGTT deel 45*, nummer 2, (maart en juni) 538-548.
- Burger, C. W. (2006). *Ecclesiology and Trinity*. Ongepubliceerde paper, Stellenbosch.
- Butin, P. W. (1994). Reformed ecclesiology, trinitarian grace according to Calvin. *Studies in Reformed theology and history*, volume 2, number 1, Princeton.
- Butin, P. W. (1995). *Revelation, redemption and response. Calvin's trinitarian understanding of the divine-human relationship*. Oxford: Oxford university press.
- Butin, P. W. (2001). *The Trinity*. Louisville, Kentucky: Geneva Press.
- Buxton, G. (2005). *The Trinity, Creation and Pastoral Ministry. Imaging the Perichoretic God*. Paternoster.
- Calvijn, J. (1559). *Institutio Christianae Religionis Vol 1 & 2*. Uitgawe 1834.
- Calvijn, J. (1948). *Commentaries on the Epistles of Timothy, Titus, and Philemon*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Calvijn, J. (2009). *Institutie, of onderwijzing in de christelijke godsdienst*. Deel 1 en 2. Vertaald uit het Latijn door De Niet, C.A. (1559) Houten: Den Hertog.
- Campbell, Cynthia McCall. (1981). *Imago Trinitatis: an appraisal of Karl Barth's doctrine of the Imago Dei in light of his doctrine of the Trinity*. Uitgever onbekend.
- Castells, M. (1997). *The power of identity, the information age: economy, society and culture*, volume II. Blackwell: Malden Mass.
- Clanton, J. A. (1991). *In whose image? God and Gender*. New York: Crossroad.
- Clark, S. (1980). *Man and Woman in Christ, an examination of the roles of men and women in light of Scripture and the social sciences*. Ann Arbor, Michigan: Servant books.

- Coakley, S. (1999). 'Persons' in the 'Social' Doctrine of the Trinity: A Critique of Current Analytic Discussion'. In Davis, T. D., Kendall, D., & O'Collins, G. (ed) *The Trinity, an Interdisciplinary Symposium on the Trinity*, (pp.123-144). Oxford Press.
- Coakley, S. (2002). Re-thinking Gregory of Nyssa: introduction – gender, trinitarian analogies, and the pedagogy of the song. *Modern Theology* 18:4 Oktober. 433-443.
- Coakley, S. (2006). The Trinity and Gender Reconsidered. In Volf, M., & Welker, M. (ed). *Gods life in Trinity*, (pp.133-142). Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Coffey, D. (1999). *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God*. Oxford University Press.
- Coe, J. (2001). Being Faithful to Christ in One's Gender: Theological Reflections on Masculinity and Femininity, in Saucy, R. L., & TenElshof, J. K. (eds). *Women and Men in Ministry: A Complementary Perspective*, (pp.185-228). Chicago: Moody.
- Conradie, E. M. (2005) *An ecological christian anthropology. At home on earth?* Aldershot: Ashgate.
- Coppedge, A. (2007). *The God who is Triune, revisioning the Christian Doctrine of God*. Downers Grove: IVP Academic.
- Crisp, O. D. (2007). *Divinity and humanity. The Incarnation Reconsidered*. Cambridge: University Press.
- Cunningham, D. S. (1998). *These three are one. The practice of trinitarian theology*. Blackwell Publishers.
- Daly, M. (1983). *Voorbij God de Vader. Op weg naar een feministische bevrijdingstheologie*. Amersfoort: De Horstink.
- Dingemans, G. D. J. (2000). *De stem van de Roepende. Een pneumatheologie*. Kok: Kampen.
- DiNoia, J. A. (1992). Knowing and naming the Triune God: The grammar of Trinitarian Confession. In Kimel, A.F (red), *Speaking the Christian God, The holy Trinity and the challenge of feminism*, (pp. 162-187). Michigan: Eerdmans.
- Deddens, K. (1978). *De dienst van de vrouw in de kerk*. Groningen: Vuurbaak.
- Deddo, G. W. (1999). *Karl Barth's theology of relations. Trinitarian, christological and human: towards an ethic of the family*. New York: Peter Lang.
- Dekker, W. M. (2008). *De relationaliteit van God. Onafhankelijkheid en relatie in de godsleer en ontologie van Francesco Turretini en Eberhard Jüngel*. Zoetermeer: Boekencentrum.

- Dempsey Douglass, J. D. (1993). *Vrouwen en de christelijke vrijheid bij Calvin*. Kampen: Kok.
- Dempsey Douglass, J. D. (1995). The image of God in women as seen by Luther and Calvin. In Børresen, K. E. (ed). *The image of God, Gender models in Judaeo-Christian Tradition*, (pp. 236-266). Minneapolis: Fortress Press.
- Derks, M., Tromp, T., & Vos, P. (2010). In de ban van de ring, over het huwelijk als dominant construct in seksegerelateerde kwesties. *Radix, tijdschrift over geloof en wetenschap* 36.1, 2-21.
- Douma, J. (1993). *Seksualiteit en huwelijk*. Ethische bezinning, deel 6. Kampen: Van den Berg.
- Drilling, P. (1991). *Trinity and ministry*. Minneapolis: Fortress Press.
- Dulk, M. den. (1997). De verzoeking Christus te representeren in Brinkman, M., & Houtepen, A. (red) *Geen kerk zonder bisschop? Over de plaats van het ambt in de orde van de kerk* (Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Research Publication (46) (pp. 115-129). Zoetermeer: Meinema.
- Dunham, S. A. (2008). *The Trinity and creation in Augustine. An Ecological Analysis*. State University of New York Press.
- Dussen, A. van der. (2004). *God in relatie. Over de nieuwere bezinning op de christelijke leer van Gods drie-eenheid*. Eindhoven. Lezing zie <http://ngk.nl/ngp/>.
- Eldredge, J. (2001). *Wild at heart: Discovering The Secret of a Man's Soul*. Nashville: Thomas Nelson.
- Eldredge, J., & Eldredge S. (2005). *Captivating: Unveiling the Mystery of a Woman's Soul*. Nashville: Thomas Nelson.
- Erickson, M. J. (2009). *Who is tampering with the Trinity? An assessment of the subordination debate*. Kregel. Grand Rapids.
- Ericson, M. (2007). *Making and sharing the space among women and men. Some challenges for the South African church environment*. Stellenbosch: Sun Press.
- Fee, G. D. (2005). Hermeneutics and the gender debate in Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 364-381). InterVarsity press.
- Fermer, R. M. (1999). The limits of Trinitarian Theology as a methodological paradigm. *NZSTH*, 41, 158-186.
- Fernando, A. (2002). *Jesus driven ministry*. Leicester: InterVarsity Press.
- Fiddes, P. S. (2000). *Participating in God, a pastoral doctrine of the Trinity*. London: Darton, Longman and Todd.

- Finley, T. (2001). The relationship of woman and man in the Old Testament. In Saucy, R. L., & TenElshof, J. K. (ed). *Women and men in Ministry. A complementary perspective*, (pp. 73-90). Chicago: Moody Press.
- Flett, J. G. (2010). *The Witness of God: The Trinity, Missio Dei, Karl Barth, and the Nature of Christian Community*. Eerdmans.
- Fokkelman, J., & Weren, W. (2003). Algemene inleiding. Oog in oog met de tekst zelf. In Fokkelman, J., & Weren, W. (red). *De Bijbel literair. Opbouw en gedachtengang van de Bijbelse geschriften en hun onderlinge relaties*, (pp. 11-33). Zoetermeer: Meinema, Kapellen: Pelckmans.
- Folkers, H., & Verkerk, M. J. (1998). Man, vrouw en ambt. In Aarnoudse J.M., Manni, J., & Moerdijk, W. C. (red). *Vrouwen op een Zij spoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in gereformeerd perspectief* (pp. 201-245). Amsterdam: Buijten en Schipperheijn.
- Frame, J. M. (2006). Men and women in the image of God. In Piper, J., & Grudem, W. (ed). *Rediscovering Biblical Manhood & Womanhood. A response to evangelical feminism*, (pp. 225-232). Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Frykberg, E. (1993). Karl Barth's Theological Anthropology: an analogical critique regarding gender relations. *Studies in reformed theology and history* 1/3, 31-52.
- Genderen, J. van., & Velema, W. H. (1992). *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*. Kampen: Kok.
- Gennep, F. O. van. (1989). *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*. Baarn: Ten Have.
- Gerstenberger, E. S. (1996). *Yahweh--the patriarch: Ancient images of God and feminist theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Giles, K. (2002). *The Trinity & subordinationism. The doctrine of God & the contemporary gender debate*. Illinois: InterVarsity Press.
- Gonzalez, M. A. (2007). *Created in God's image. An introduction to Feminist Theological Anthropology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Gosker, M. (1997). Het ambt als Christusrepresentatie in Brinkman, M., & Houtepen, A. (red). *Geen kerk zonder bisschop? Over de plaats van het ambt in de orde van de kerk*, (pp. 130-145). Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Research Publication (46), Zoetermeer: Meinema.
- Goumaz, L. (1984). *Het ambt bij Calvijn, een samenvatting naar zijn commentaren op het Nieuwe Testament*. Franeker: Wever.

- Graafland, C. (1999). *Gedachten over het ambt, 'Och, of al het volk des HEEREN profeten ware...!'* Zoetermeer: Boekencentrum.
- Gray, J. (1992). *Men are from Mars and Women are from Venus: A Practical guide for Improving Communication and Getting What You Want in Your Relationships*. HarperCollins.
- Greenwood, R. (1994). *Transforming priesthood, a new theology of mission and ministry*. London: SPCK.
- Grenz, S. J. (1990a). *Sexual Ethics. An evangelical Perspective*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Grenz, S. (1990b). *Reason for hope, the systematic theology of Wolfhart Pannenberg*. Grand Rapids: Willem Eerdmans.
- Grenz, S. & Muir Kjesbo, D. (1995). *Women in the church, a biblical theology of women in ministry*. Illinois: Intervarsity Press.
- Grenz, S. J. (2001). *The social God and the relational self, a trinitarian theology of the imago Dei*. London: John Knox Press.
- Grenz, S. J. (2004). *Rediscovering the Triune God. The Trinity in contemporary theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Grenz, S. (2005). *The named God and the question of being. A Trinitarian Theology*. Westminster John Knox Press Louisville – Kentucky.
- Gresham, J. L. (1993). The social model of the Trinity and its critics. *Scottish Journal of Theology*, Volume 46, Number 3. Edinburgh: T&T Clark, 325-343.
- Grey, M. (2001). *Introducing feminist images of God*. Sheffield Academic Press.
- Groothuis, R. M. (1994). *Women caught in the conflict, the culture war between traditionalism and feminism*. Grand Rapids: Baker Books.
- Groothuis, R. M. (2005). 'Equal in being, unequal in role' exploring the Logic of woman's subordination. In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 301-334). Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Groothuis, R. M., & Pierce, R. W. (2005). Introduction. In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 13-19). Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Groppe, E. T. (2002). Catherine Mowry LaCugna's contribution to Trinitarian Theology. *Theological Studies* 63, 730-763.
- Grudem, W. (1994). *Systematic Theology: an introduction to Biblical doctrine*. Grand Rapids. Zondervan.

- Grudem, W. (2002). The Key Issues in the Manhood-Womanhood Controversy, and the Way Forward. In Grudem, W. (ed) *Biblical Foundations for Manhood and Womanhood*, (pp. 19-70). Illinois: Crossway.
- Gundry-Volf, J. M. (2003). Beyond difference? Paul's Vision of a new humanity in Galatians 3:28. In Campbell, D. A. (ed). *Gospel and Gender. A Trinitarian engagement with being male and female in Christ*, (pp. 8-36). T&T Clark.
- Gunton, C. (1991). Trinity, Ontology and Anthropology: towards a renewal of the doctrine of the *imago Dei*. In Schwöbel, C., & Gunton, C. (ed). *Persons, Divine and Human, King's College Essays in Theological Anthropology*, (pp.47-61). Edinburgh : T&T Clark.
- Gunton, C. (1992). Proteus and Procrustes: A study in the Dialectic of Language in Disagreement with Sallie McFague. In Kimel, A.F (red), *Speaking the Christian God, The holy Trinity and the challenge of feminism*, (pp.65-80). Michigan: Eerdmans.
- Gunton, C. (1998). *The Triune Creator. A historical and systematic study*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Gunton, C. (2003). *Father, Son and Holy Spirit. Towards a fully Trinitarian Theology*. London-New York: T&T Clark.
- Gunton, C. (2006). *The promise of trinitarian theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Halkes, C. J. M. (1984). *Zoekend naar wat verloren ging. Enkele aanzetten voor een feministische theologie*. Baarn: Ten Have.
- Halkes, C. J. M. (1989). *...en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*. Baarn: Ten Have.
- Hahnenberg, E. P. (2003). *Ministries, a relational approach*. New York: Herder & Herder.
- Hamilton, D. J. (2004a). Het beeld vertroebeld. In Cunningham, L., Hamilton, D. J., & Rogers, J. *Waarom geen vrouwen? Een Bijbelse studie over vrouwen in zending, kerkelijk werk en leidende posities*, (pp. 129-140). Hoornaar: Gideon.
- Hamilton, D. J. (2004b). 'Sta een vrouw niet toe onderricht te geven (Deel 1 van 1 Timoteüs 2:1-15). In Cunningham, L., Hamilton, D. J., & Rogers, J. *Waarom geen vrouwen? Een Bijbelse studie over vrouwen in zending, kerkelijk werk en leidende posities*, (pp. 261- 276). Hoornaar: Gideon.
- Hamilton, D. J. (2004c). Paulus' genadige oplossing (Deel 2 van 1 Timoteüs 2:1-15). In Cunningham, L., Hamilton, D. J., & Rogers, J. *Waarom geen vrouwen?*

- Een Bijbelse studie over vrouwen in zending, kerkelijk werk en leidende posities*, (pp. 277- 288). Hoornaar: Gideon.
- Harrison, V. E. F. (1990). Male and Female in Cappadocian Theology in *Theological Studies*. Vol. 141 - part 2. 441-471.
- Hassey, J. (1986). *No time for silence: Evangelical woman in public ministry around the turn of the century*. Grand Rapids: Zondervan.
- Hedberg, N. (2010). *Women, men and the Trinity. What does it mean to be equal?* Eugene: Wipf & Stock.
- Heitink, G. (1993). *Praktische theologie, geschiedenis, theorie, handelingsvelden*. Kampen: Kok.
- Heitink, G. (2002). *De biografie van de dominee*. Baarn: Ten Have.
- Hendriks, A. N. (1998). Ambt en vrouw. In Hendriks, A. N. (e.a.). *Vrouwen, ambt en dienst* (pp. 9-34). Heerenveen: Barnabas.
- Hess, R. S. (2005). Equality with and without innocence: Genesis 1-3. In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 79-95). InterVarsity Press.
- Hoek, J. (1984). *Man en vrouw naar Gods beeld. Een Bijbelse bezinning*. Kampen: Kok.
- Hoekema, A. (1986). *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Holmes, P. R. (2006). *Trinity in human community. Exploring Congregational Life in the Image of the Social Trinity*. Paternoster.
- Holmes, P. R. (2009). Three versus One? Some Problems of Social Trinitarianism, *Journal of Reformed Theology* 3, 77-89.
- Horrell, J. S. (2004). Toward a biblical model of the social trinity: avoiding Equivocating of nature and order. *JETS* 47/3 (September 2004) 399–421.
- Horton, M. S. (2006). Image and Office, Human Personhood and the Covenant. In Lints, R., Horton, M. S., & Talbot, M. R. (Ed) *Personal Identity in theological Perspective*, (pp. 178-203). Eerdmans.
- Houtepen, A. (2006). *Uit aarde, naar Gods beeld. Theologische antropologie*. Zoetermeer: Meinema.
- Hultgård, A. (1995). God and Image of Woman in Early Jewish Religion. In Børresen, K. E. (ed). *The Image of God, gender models in Judaeo-Christian tradition*, (pp. 29-49). Fortress Press: Minneapolis.
- Huyssteen, W. J. van. (2006). *Alone in the world? Human uniqueness in science and theology*. Grand Rapids: Willem Eerdmans.
- Imbens-Fransen, A. (1995). *God in de beleving van vrouwen*. Kampen: Kok.

- Immink, F.G. (1997). Waarom drie ambten in de gemeente? In Brinkman, M., & Houtepen, A. (red). *Geen kerk zonder bisschop? Over de plaats van het ambt in de orde van de kerk*. Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica Research Publication (46), (pp. 250-257). Zoetermeer: Meinema.
- Isherwood, L. (2001). *Introducing Feminist Christologies*. Sheffield Academic Press, Continuum Books.
- Janssen, A. J. (2006). *Kingdom, office and church, a study of A.A van Ruler's doctrine of ecclesiastical office*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Jansen, H. (1995). *Relationality and the concept of God*. Rodopi: Amsterdam.
- Jensen, A. (2001). *Tekla, de vrouwelijke apostel naast Paulus. Een apocriefe tekst opnieuw ontdekt*. Baarn: Ten Have.
- Jenson, R. W. (1982). *Triune Identity: God according to the Gospel*. Philadelphia: Fortress Press.
- Jenson, R. W. (1997). *Systematic theology, The Triune God*, volume 1. Oxford University Press.
- Jenson, R. W. (1999). *Systematic theology, The works of God*, volume 2, Oxford University Press.
- Jewett, P. K. (1975). *Man as male and female, a study in Sexual Relationships from a Theological Point of View*. Michigan: Eerdmans.
- Jewett, P. K. (1980). *The ordination of women*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Johnson, E. A. (1992). *She who is. The mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York.
- Johnson, E. A. (1997). To let the symbol sing again. *Theology Today* Vol 54, No. 3 October.
- Jonker, W.D. (1965). *Om die regering van Christus in sy kerk*. Intreerede UNISA. Pretoria.
- Jonker, W. D. (1981). *Die Gees van Christus*. N.G. Kerkboekhandel Pretoria.
- Jones, S. (2000). *Feminist Theory and Theology: Cartographies of Grace*. Guides to Theological Inquiry Series, Minneapolis: Fortress Press.
- Kamphuis, B. (1999). *Boven en Beneden, het uitgangspunt van de christologie en de problematiek van de openbaring, nagegaan aan de hand van de ontwikkelingen bij Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer en Wolfhart Pannenberg*. Kampen: Kok.
- Kant, I. (1996). *Religion and Rational Theology*. (Vertaling Wood, A.W., & Giovanni, G.D.) Cambridge: New York.

- Kärkkäinen, V. M. (2002). *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives*. IVP Academic.
- Kärkkäinen, V. M. (2004). *The doctrine of God. A global introduction. A biblical, historical and contemporary survey*. Grand Rapids Michigan: Baker Academic.
- Keener, C. (1999). Is subordination within the Trinity really heresy? A study of John 5:18. *Trinity Journal* 20.1. 39-51.
- Keller, C. (1986). *From a broken web, separation sexism, and self*. Boston: Beacon Press.
- Keller, T. (2008). *In alle redelijkheid, christelijk geloof voor welwillende sceptici*. Franeker: Van Wijnen.
- Kelsey, D. H. (2009). *Eccentric existence: a theological anthropology, volume two*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Kim, J. Y. (2008). *The relational God and Salvation, soteriological Implications of the Social Doctrine of the Trinity – Jürgen Moltmann, Catherine LaCugna, Colin Gunton*. Kampen: Kok.
- Kimel, A. F. (1992). The God Who Likes His Name: Holy Trinity, Feminism, and the Language of Faith. In Kimel, A. F. (ed). *Speaking the christian God, the holy Trinity and the challenge of feminism*, (pp. 188-208). Michigan: Eerdmans.
- Klinker-De Klerck, M. (2011). *Als vrouwen het woord doen. Over schriftgezag, hermeneutiek en het waarom van de apostolische instructie aan vrouwen*. Barneveld: Vuurbaak.
- Knight III, G. W. (2006). Husbands and Wives as Analogues of Christ and the Church: Ephesians 5:21-33 and Colossians 3:18-19. In Piper, J., & Grudem, W. (ed). *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A response to Evangelical Feminism*, (pp. 165-178). Wheaton, Illinois: Crossway.
- Koffeman, L. (2009). Eén God – één kerk? In Immink F. G., & Vos C. J. A. (red). *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*, (pp.199-219). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Kooi, C. van der. (2002). *Als in een spiegel, God kennen volgens Calvijn en Barth*. Kampen: Kok.
- Koopman, N. (2004). Theological Anthropology and Gender Relations. *Scriptura* 2 no.86, 190-200.
- Krüger, M. D. (2005). Verborgene Verborgtheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling, in Mühling, M. & Wendte, M. *Entzogenheit in Gott*, Beiträge zur Rede von der Verborgtheit der Trinität (pp.125-159). Utrecht <http://www.arsdisputandi.org/>.

- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Küng, H. (1994). *Das Christentum. Wesen und Geschichte*. München.
- Küng, H. (2001). *Woman in Christianity*. London – New York: Continuum.
- LaCugna, Catherine Mowry. (1991). *God for us, the trinity and Christian life*. New York: HarperSanFrancisco.
- Lange, F. De. (red). (2002). *Een aanlokkelijk geloof. De pneumatheologie van Dingemans doordacht*. Kok: Kampen.
- Leene, A. M. J (2007). *Triniteit en identiteit, dienend leidinggeven door mannen en vrouwen*. Mdiv thesis Stellenbosch.
- Leene, A. M. J., & Hendriks H. J. (2009). Woman and church leadership revised: the implication of a missional ecclesiology and a theological anthropology. *Scriptura: International Journal of Bible, religion and theology in Southern Africa*. 103, 164-174.
- Leene, A. M. J. (2010). Mannen en vrouwen in de kerk, in H.P Medema (red). *Omgaan met Olifanten, verdere bezinningen op vijf brandende onderwerpen* (pp. 77-83). Heerenveen: Medema.
- Leene, A. M. J. (2012). Een gezin naar Gods hart. *Het Zoeklicht. Jaargang 88, nummer 18*, 22-23.
- LeRon Shults, F. (2003). *Reforming theological anthropology, after the philosophical turn to relationality*. Michigan: Eerdmans.
- LeRon Shults, F. (2005). *Reforming the doctrine of God*. Michigan: Eerdmans.
- Lidums, G. (2004). *The doctrine of imago Dei and its relation to self-transcendence in the context of practical theology*. Academic dissertation. University of Helsinki.
- Lim, K. (2001). *Het spoor van de vrouw in het ambt, theologie en geschiedenis*. Kampen: Kok.
- Lombroso, G. (1929). *De ziel van de vrouw*. (Vertaald door J. Henzel). Zutphen: Thieme.
- Louw, D. J. (1993). *Pastoraat als ontmoeting, ontwerp vir 'n basisteorie, antropologie, metode en terapie*. Pretoria: RGN.
- Ludlow, M. (2007). *Gregory of Nyssa, Ancient and Postmodern*. Oxford University Press.
- Lutz, L. (1997). *Woman as risk-takers for God*. Cumbria: EF.
- Mac an Ghail, M., & Haywood, C. (2007). *Gender, Culture and Society*. London: Macmillan.
- Macmurray, J. (1961). *Persons in Relation*. London: Faber and Faber.

- Macy, G. (2008). *The hidden history of women's ordination : female clergy in the medieval West*. Oxford: Oxford University Press.
- Maris, J. W. (2008). De missie van een moeder. *Apeldoornse studies*, nummer 50. Nijkerk: Callenbach.
- Maspero, G. (2007). *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*. Leiden: Brill.
- McDougall, J. A. (2005). *Pelgrimage Of Love: Moltmann On The Trinity And Christian Life*. Oxford University Press.
- McFague, S. (1994). *Modellen voor God, nieuwe theologie in een bedreigde wereld*. Zoetermeer: De Horstink.
- McGregor Wright, R. K. (2005). God, Metaphor and Gender. Is the God of the Bible a Male Deity? In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 287-300). Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Medema, H. (2003). *De mannen. Mannen en vrouwen naar Gods beeld*. Vaassen: Medema.
- Medley, M. S. (2002). *Imago Trinitatis, Towards a relational understanding of becoming human*. University Press of America – Maryland.
- Mercadante, L. A. (1990). *Gender, doctrine & God: The Shakers and contemporary theology*. Nashville: Abingdon Press.
- Metzler, N. (2003). The Trinity in contemporary theology: questioning the Social Trinity. *Concordia Theological Quarterly*. Volume 67:3/4. 270-287.
- Meesters, Alco. (2006). *God in drie woorden. Een systematisch-theologisch onderzoek naar de Cappadocische bijdrage aan het denken over God Drie-enig*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Mickelsen, A., & Mickelsen, B. (1986). What does kephale mean in the New Testament. In Mickelsen. A. (ed) *Women, Authority and the Bible*, (pp. 79-110). Downers Grove: InterVarsity Press.
- Middleton, J. R. (2005). *The liberating image, the imago Dei in Genesis 1*. Grand Rapids Michigan: Brazos Press.
- Minear, P. S. (1977). *Images of the church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press.
- Moggré, A. J. (1988). *Adam eerst...: studie over de positie van de vrouw in de gemeente*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Moltmann, J. (1975). *Kirche in der Kraft des Geistes, zur messianischen Ekklesiologie*. Munchen: Chr. Kaiser.
- Moltmann, J. (1980). *Trinität und Reich Gottes, zur Gotteslehre*. München: Chr. Kaiser.

- Moltmann, J. (1981). The Motherly Father. Is Trinitarian Patripassianism Replacing Theological Patriarchalism? In Metz, J. B., & Schillebeeckx, E. (ed) *God as Father?* (pp. 51-55). Edinburgh: T&T Clark.
- Moltmann, J. (1985). *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*. München: Chr. Kaiser.
- Moltmann-Wendel, E., & Moltmann, J. (1983). *Humanity in God*. New York: The Pilgrim Press.
- Moltmann-Wendel, E., & Moltmann, J. (1991). *God-His and Hers*. Crossroad Publishing Co.
- Mouser, B. K. (1995). *Five Aspects of Women A biblical theology of femininity*. International Council for Gender Studies.
- Mouton, E. (2012). Reading a pastoral 'text of terror' in an African context? Gender perspectives on God and humanity in 1 Timothy 2. In (ed) H. Jurgens Hendriks, Elna Mouton, Len Hansen & Elisabet le Roux. *Men in the pulpit, women in the pew? Addressing gender inequality in Africa*, (pp. 115-130). Stellenbosch: Sunpress.
- Mudde, J. M. (1998). In 'Gij hebt ze alle met wijsheid gemaakt...' de betekenis van de spreukenwijsheid voor de bezinning op de man-vrouwverhouding. In Aarnoudse, J. M., Manni, J., & Moerdijk, W. C. *Vrouwen op een zijspoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in Gereformeerd perspectief*, (pp.134-173). Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Mulder, M. C. (1998). 'En daarna Eva'. Over het Schriftberoep van Paulus, met name in 1 Timoteüs 2:11-15. In Aarnoudse, J. M., Manni, J., & Moerdijk, W. C. *Vrouwen op een zijspoor? Emancipatie van de vrouw en het verstaan van de Schrift in Gereformeerd perspectief*, (pp.174-200). Buijten & Schipperheijn Amsterdam.
- Nengean, I. (2009). *The Imago Dei As The Imago Trinitatis: Moltmann's Doctrine Of The Image Of God*. Phd dissertation. Westminster Theological Seminary. *An Analysis Of*
- Nuechterlein, A. M. & Hahn, C. A. (1990). *The male-female church staff, celebrating the gifts, confronting the challenges*. New York: Alban Institute.
- Newbigin, L. (1989). *The Gospel in a Pluralist Society*. Eerdmans.
- Oakly, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.
- Oduyoye, M. A. (2001). *Introducing African women's theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

- Oort, J. van. (1990). 'Augustinus over de kerk', in W. van 't Spijker, (red), *De kerk: Wezen, weg en werk van de kerk naar reformatorische opvatting*, (pp. 65–94). Kampen: Kok.
- Oosterhoff, B. J. (1972). *Hoe lezen wij Genesis 2 en 3? Een Hermeneutische studie*. Kampen: Kok.
- Ortlund Jr, Raymond C. (2006). Male-female equality and Headship. Genesis 1 – 3. In Piper, J., & Grudem, W. (ed). *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A response to Evangelical Feminism*, (pp. 95-112). Wheaton, Illinois: Crossway.
- Otto, R. E. (2001). The use and abuse of perichoresis in recent theology. *Scottish Journal of Theology*. Volume 54. Number 3. Edinburgh: T&T Clark, 366-384.
- Ouweneel, W. J. (2008). *De schepping van God, ontwerp van een scheppings-, mens- en zondeleer*. Heerenveen: Medema.
- Ouweneel, W. J. (2009). *Vijf olifanten in de porseleinen kast, vijf brandende onderwerpen waarover christenen verdeeld zijn*. Heerenveen: Medema.
- Ouweneel, W. J. (2010). *De kerk van God I, ontwerp van een elementaire ecclesiologie*. Heerenveen: Medema.
- Packer, J. I. (1991). Let's stop Making women Presbuters. *Christianity Today* 35 February 11, 18-21.
- Padgett, A. G. (2008). The Bible and Gender Troubles: American Evangelicals Debate Scripture and Submission. *Dialog, a journal of Theology*, Volume 47/1, 21-26.
- Padgett, A. G. (2011). *As Christ submits to the Church. A Biblical Understanding of leadership and Mutual Submission*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Pannenberg, W. (1968). *Jesus: God and Man*. Philadelphia: Westminster Press.
- Payne, L. (2009). *Crisis in mannelijkheid. Herstel en evenwicht van de mannelijke en vrouwelijke polen in je persoonlijkheid*. Almere: Coconut.
- Payne, P. B. (2009). *Man and Woman, One in Christ. An Exegetical and Theological Study of Paul's Letters*. Grand Rapids Michigan: Zondervan.
- Pelt, van J. W (1999). *Pastoraat in trinitarisch perspectief, de samenhang van trinitarische en antropologische aspecten in het pastoraat*. Heerenveen: Uitgeverij Groen.
- Peters, T. (1993). *God as Trinity, relationality and temporality in Divine life*. Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Phipps, W. E. (1989). *Genesis and Gender. Biblical Myths of sexuality and their cultural impact*. New York: Praeger.

- Pickard, S. (2009). *Theological Foundations for collaborative ministry. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*. Ashgate.
- Pierce, R. W. (2005). Contemporary Evangelicals for Gender Equality. In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 58-75). Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Piper, J. (2006). A Vision of Biblical Complementarity: Manhood and Womanhood Defined According to the Bible. In Piper, J., & Grudem, W. (ed). *Recovering biblical manhood and womanhood, a response to evangelical feminism*, (pp.31-59). Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Pisan, C. de. 1984. *Het Boek van de Stad der Vrouwen*. Oorspronkelijke titel: Le Livre de la Cité des Dames. 1405. Feministische uitgeverij Sara.
- Plaatjies, M. A. (2003). *Vroue in die teologiese antropologie van die Afrikaans gereformeerde tradisie*. Proefschrift Universiteit van Stellenbosch, Suid Afrika.
- Placher, W. C. (2007). *The Triune God, an essay in postliberal theology*. London: John Knox Press.
- Plantinga, C. (1989). Social Trinity and Trinitheism. In Feenstra, R. J., & Plantinga, C. (ed). *Trinity, Incarnation and Atonement. Philosophical and Theological essays*, (pp. 21-47). Indiana: University of Notre Dame Press.
- Post, H. A. (2006). *De kerkelijk werker en het ambt*. Kampen: Kok.
- Price, D. J. (2002). *Karl Barth's anthropology in light of modern thought*. Grand Rapids Michigan: Eerdmans.
- Purves, A. (2004). *Reconstructing pastoral theology, a Christological foundation*. London: Westminster John Knox Press.
- Rae, E., & Marie-Daly, B. (1990). *Created in Her image. Models of the Feminine Divine*. New York: Crossroad.
- Radford Ruether, R. (1995). *Imago Dei: Christian Tradition and Feminist Hermeneutics*. In Børresen, K. E. (ed). *The Image of God, Gender models in Judaeo-Christian Tradition*, (pp. 267-291). Minneapolis: Fortress Press.
- Rahner, K. (2010). *The Trinity*. Herder&Herder: New York.
- Ramshaw, G. (1995). *God beyond gender. Feminist Christian God-Language*. Minneapolis: Fortress Press.
- Reinders, H. S. (2008). *Receiving the Gift of Friendship. Profound disability, theological anthropology and ethics*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Reus, R., & Westerbeek, R. (2005). De kerkelijke ambten zijn toe aan herziening. CV *Koers*. Juni.

- Rhodes, L. N. (1987). *Co-creating, a feminist vision of ministry*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Ridderbos, H. (1966). *Paulus, ontwerp van zijn theologie*. Kampen: Kok.
- Robinson, P. M. B. (2005). Appropriate Distinctions for Dynamic Relationality. In Metzger, P. L. *Trinitarian Soundings in Systematic Theology*, (pp. 49-62). Londen: T&T Clark.
- Roxburgh, A. J. (2000). *Crossing the Bridge, Church leadership in a time of change*. Percept Group Inc.
- Roxburgh, A. J. (2005). *The sky is falling, leaders lost in transition*. ACI Publishing.
- Roxburgh, A. J., & Romanuk, F. (2006). *The missional leader, equipping your church to reach a changing world*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Ruler, A. A. van. (1971). Theologisch werk deel II. Nijkerk: Callenbach N.V.
- Ruler, A. A. van. (2009). Verzamelde werk deel III, God, schepping, mens, zonde. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Russell, L. M. (1987). *Household of Freedom; Authority in Feminist perspective*. Philadelphia: Westminster.
- Russell, L. M. (1993). *Church in the round. Feminist interpretation of the church*. Kentucky, John Knox Press.
- Russell, E. (2003). Reconsidering Relational Anthropology: A Critical Assessment of John Zizioulas's Theological Anthropology. *International Journal of Systematic Theology*. Vol. 5 Number 2. July 2003, 168-186.
- Sanders, F. (2001). Entangled in the Trinity: Economic and Immanent Trinity in Recent Theology. *Dialog, a journal of Theology*, 40, 175-183.
- Sanford, J. A. (1988). *De onbekende partner, invloed van het mannelijke en het vrouwelijke in onszelf op onze relaties*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Sarot, M. (2010). Trinity and Church: Trinitarian Perspectives on the identity of the christian community. *International Journal of Systematic Theology*. Volume 12. Number 1. January 2010, 33-45.
- Saucy, R. L., & TenElshof, J. K. (2001). A problem in the church. In Saucy, R. L., & TenElshof, J. K. (ed). *Women and men in Ministry. A complementary perspective*, (pp.19-32). Chicago: Moody Press.
- Saucy, R. L., & TenElshof, J. K. (2001). The complementary model of church ministry. In Saucy, R. L., & TenElshof, J. K. (ed). *Women and men in Ministry. A complementary perspective*, (pp.311-338). Chicago: Moody Press.
- Schaeffer, J. H. F. (2006). Createdness and Ethics. *The Doctrine of Creation and Theological Ethics in the Theology of Colin E. Gunton and Oswald Bayer*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.

- Schilder, K. (1935). *'Ons aller moeder' anno domini 1935*. Kampen: Kok.
- Schilder, K. (1953). *Christus en cultuur*. Franeker: Wever.
- Schillebeeckx, E. (1985). *Pleidooi voor mensen in de kerk, christelijke identiteit en ambten in de kerk*. Baarn: Nelissen.
- Schreiner, T. R. (2006). The Valuable Ministries of Women in the Context of Male Leadership: A Survey of Old and New Testament examples and Teaching. In Piper, J., & Grudem, W. (ed). *Rediscovering Biblical Manhood & Womanhood, A response to evangelical feminism*, (pp. 209-224). Wheaton, Illinois: Crossway Books.
- Schreuder, J. J. (2010). *Dienende mannen en vrouwen in het huwelijk en in de kerk*. Woord en Wereld 85.
- Schroeder, H. W. (1986). *Drieëenheid en drievuldigheid. Het geheim van de Triniteit*. Zeist: Christofoor.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York, N.Y. : Crossroad.
- Schwöbel, C. (1991). Human being as relational being: Twelve Theses for a Christian Anthropology. In Schwöbel, C., & Gunton C. (ed). *Persons, divine and human*, (pp. 141-165). Edinburgh: T&T Clark.
- Schwöbel, C. (1995). Introduction. The Renaissance of Trinitarian Theology: Reasons, Problems and Tasks. In Schwöbel, C. (ed). *Trinitarian Theology today, essays on divine being and act* (pp. 1-30). Edinburgh: T&T Clark.
- Seamands, S. (2005). *Ministry in the image of God, the trinitarian shape of christian service*. Downers Grove: IVP Books.
- Shih, Shu-Ying. (2004). *The Development of Calvin's Understanding of the Imago Dei in the Institutes of the Christian Religion from 1536 to 1559*. Theological Faculty of the Ruprecht Karls University of Heidelberg, Germany.
- Smail, T. (2005). *Like father, like son. The Trinity imaged in our humanity*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Smelik, K. A. D. (2005). *Zij doet hem goed en geen kwaad. Man en vrouw in de bijbel*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Smink, G. J. (2006). *Het kerkelijk ambt naar een nieuw paradigma, de Ambtstheologie van Hans Küng*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Smit, D. J. (1979). *Teologie as antropologie? Kritiese beoordeling van die transcendentiaal-antropologiese teologie van Karl Rahner*. Ongepubliceerd proefschrift: Stellenbosch.
- Smit, D. J. (2006). *Neem, Lees! Hoe ons die Bybel hoor en verstaan*. Wellington: Lux Verbi.

- Soskice, J. M. (2007). *The kindness of God. Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford University Press.
- Spykman, G. J., & Grissen, L. V. (1981). *Men and Women Partners in Service*. Grand Rapids Michigan: CRC Publications.
- Stark, R. (1996). *The rise of christianity, a sociologist recensies history*. Princeton New Jersey: Princeton University Press.
- Stewart Van Leeuwen, M. (1990). *Gender & Grace. Love, Work & Parenting in a Changing World*. Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Stoller, R. (1968). *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. Karnac: London.
- Storkey, E. (2003). Who Is the Christ? Issues in Christology and Feminist Theology. In Campbell, D. A. (ed). *Gospel and Gender, a trinitarian engagement with being male and female in Christ*, (pp. 105-123). New York: T&T Clark.
- Studer, B. (1993). Deus Pater et Dominus bei Augustinus van Hippo. In Wickham, L., & Bammel, C. P. (ed). *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to George Christopher Stead*. New York: Brill.
- Suchocki, M. H., & Bracken, J. A. (1997). *Trinity in Process. A relational Theology of God*. New York: Continuum.
- Sumner, S. (2003). *Men and Women in the church, building consensus on christian leadership*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Swaab, D. (2012). *Wij zijn ons brein. Van baarmoeder tot Alzheimer*. Contact.
- Taylor, I. (2007). *Pannenberg on the Triune God*. London: T & T Clark.
- Terrien, S. (2004). *Till the heart sings, a biblical theology of manhood and Womanhood*. Michigan: Dearborn.
- Tertullianus, (1934). *De Cultu Feminarum*. Vertaling Kok, W. Dokkum: Kamminga.
- Tetlow, E. (1980). *Women and ministry in the New Testament*. New York: Paulist Press.
- Thiselton, A. C. (2007). *The hermeneutics of doctrine*. Michigan: Eerdmans.
- Thompson, J. (1994). *Modern Trinitarian perspectives*. New York: Oxford university press.
- Torrance, A. J. (1996). *Persons in Communion, a essay on trinitarian descriptor and human participation with special reference to volume I of Karl Barth's Church Dogmatics*. Edinburgh: T&T Clark.
- Torrance, A. J. (2003). 'Call no man father!': The Trinity, Patriarchy and God-talk. In Campbell, D. A. (ed). *Gospel and Gender, a trinitarian engagement with being male and female in Christ*, (pp.179-197). New York: T&T Clark.
- Torrance, T. F. (1977). *Calvins doctrine of man*. Greenwood Press.

- Torrance, T. F. (1992). The Christian Apprehension of God the Father. In Kimel, A.F. (red). *Speaking the Christian God. The holy Trinity and the challenge of feminism*, (pp. 120-143). Michigan: Eerdmans.
- Torrance, T. F. (1994). *Trinitarian perspectives toward doctrinal agreement* Edinburgh: T&T Clark.
- Trible, P. (1988). *God en sekse-gebonden taalgebruik*. Hilversum: Gooi en Sticht.
- Trimp C. (1982). *Ministerium, een introductie in de reformatorische leer van het ambt*. Groningen: Vuurbaak.
- Troost, P. (2006). *Christus ontvangen. Gereformeerd en charismatisch: leren van elkaar*. Kampen: Kok.
- Tucker, R. A. (2005). The changing roles of women in ministry: The Early Church Through the 18th Century. In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity without hierarchy*, (pp. 23-38). InterVarsity Press.
- Veen-Vrolijk, A. van. (1998). Een evangelische visie over mannen en vrouwen. In Hendriks, A. N. (e.a.). *Vrouwen, ambt en dienst* (pp.43-60). Heerenveen: Barnabas.
- Velde, M. ter. (1989). Gereformeerde gemeenteopbouw. Een eerste koersbepaling voor een nieuw theologisch vak. Kamper Bijdrage XXX. Vuurbaak.
- Verhoef, A. H. (2008). *Alfa en Omega. 'n Studie in die trinitariese denke van Robert Jenson*. Proefschrift DTh. Stellenbosch.
- Verkerk, M. J. (1997). *Sekse als antwoord*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Verkerk, M. J. & Verkerk-Vegter, N. (1999). *M/V, mens en relaties in de eenentwintigste eeuw*. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn.
- Versteeg, J. P. (1989). *Geest, ambt en uitzicht*. Kampen: Kok.
- Versteeg, J. P. (1985). *Kijk op de kerk, de structuur van de gemeente volgens het Nieuwe Testament*. Kampen: Kok.
- Volf, M. (1996). *Exclusion and Embrace, a theological exploration of identity, otherness, and reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.
- Volf, M. (1998a). *After our likeness, the Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Volf, M. (1998b). 'The Trinity in our Social Program': the doctrine of the Trinity and the shape of social engagement. *Modern Theology* 14:3 July, 403-423.
- Volf, M. (2003). The Trinity and Gender Identity. In Campbell, D. A. (ed). *Gospel and Gender, a trinitarian engagement with being male and female in Christ* (pp.155-178). New York: T&T Clark.
- Volf, M. (2005). "The Trinity and the Church." In Paul Louis Metzger (ed). *Trinitarian*

- Soundings in Systematic Theology*, (pp.153-174). London: T&T Clark.
- Volf, M. (2006). Being as God Is. Trinity and Generosity. In Volf, M., & Welker, M. (ed). *God's life in Trinity* (pp.3-12). Minneapolis: Augsburg Fortress Press.
- Vosloo, R. (1999). Being Created in the Image of the Triune God: the Trinity and Human Personhood. *Created in the Image of God. Theological Forum: Vol XXVII, No 1 & 2 July*, 13-33.
- Vosloo, R. (2004). Identity, otherness and the triune God: theological groundwork for a christian ethic of hospitality, *Journal of theology for Southern Africa*, 119, 69- 89.
- Wainwright, G. (1991). The doctrine of the Trinity, where the church stands or falls. *Interpretation Vol 45/2 April*, 117-132.
- Ware, B. A. (2002). Male and Female complementarity and the image of God. In Grudem, W. (ed). *Biblical Foundations of manhood and womanhood*, (pp.71-92). Illinois: Crossway.
- Watson, N. K. (2002). *Feminist Ecclesiology. Introduction in feminist theology*. Cleveland: The Pelgrim Press.
- Wattel-De Heer, I. (1994). Voorgeschiedenis. In Bakema, M., & Sluis, L. *Een ander ambt, 25 jaar vrouwen in het ambt in de Gereformeerde Kerken in Nederland*, (pp.15-52). Kampen: Kok.
- Webb, W. J. (2001). *Slaves, Women and Homosexuals, exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Webb, W. J. (2005). Gender Equality and Homosexuality. In Pierce, R. W., Groothuis, R. M., & Fee, G. D. (ed). *Discovering biblical equality, Complementarity Without Hierarchy*, (pp. 401-413). Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press.
- Welker, M. (1999). *Creation and reality*. Minneapolis: Fortress Press.
- Wentsel, B. (2006a). *Hij-is-er-bij. Handboek Bijbelse geloofsleer*. Deel I. Kok: Kampen.
- Wentsel, B. (2006b). *Hij-is-er-bij. Handboek Bijbelse geloofsleer*. Deel II. Kok: Kampen.
- Wepener, C. J. (2004). Die predikantsamp. Deel 3: Die take van die predikant in die Gereformeerde tradisie – histories en ekumenies beskou. *NGTT deel 45*, nummer 1, 152-165.
- Werkman, L. (1993). *Recht doen aan vrouwen in de kerken. De feministische discussie over rechtvaardigheid en zorgzaamheid als bijdrage aan een visie op kerk-zijn*. Kampen: Kok.

- Wethmar, C. (2009). Die verhouding tussen Godsleer en ekklesiologie in die werk van Jürgen Moltmann. In Immink, F. G., & Vos, C. J. A. *God in een kantelende wereld. Geloof en kerk in veranderende contexten*, (pp 153-172). Zoetermeer: Boekencentrum.
- Wielenga, S. (2006). De kater van de seksuele revolutie. *CV Koers* april 2006.
- Wijk-Bos, J. W. H. (1991). *Reformed and feminist, a challenge to the church*. Kentucky: Westminster/John Knox Press Louisville.
- Willhauck, S., & Thorpe, J. (2001). *The web of women's leadership, recasting congregational ministry*. Nashville: Abingdon Press.
- Wilschut, H. J. C. C. J. (2010). *Vrouw en kerkelijk ambt. Een Bijbelse verkenning*. Van Berkum.
- Winston, G., & Winston, D. (1999). *Vrouwen in de gemeente van Christus. Een exegetische theologie*. Apeldoorn: Novapres.
- Wisse, M. (2004). 'Towards a Truly Relational Theology: A Conversation with F. LeRon Shults', *Ars Disputandi 4 The Online Journal for Philosophy of Religion*: <http://www.arsdisputandi.org/>.
- Wisse, M. (2006). De uniciteit van God en de rationaliteit van de mens. De relevantie van Augustinus voor de hedendaagse theologie. *NTT (Nederlands Theologisch Tijdschrift) 60/4*, 310-328.
- Young, W. P. *The Shack*. Windblown Media.
- Zizioulas, J. D. (1991). On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood. In Schwöbel, C., & Gunton, C. E. (ed). *Persons, Divine and Human*, (pp. 33-46). Edingburgh: T&T Clark.
- Zizioulas, J. D. (2006). *Communion and Otherness, Further studies in personhood and the church*. London: T&T Clark.
- Zorgdrager, H. (2003). *Theologie die verschil maakt. Taal en sekse-differentie als sleutels tot Schleiermachers denken*. Zoetermeer: Boekencentrum.
- Zscheile, D. J. (2007). The Trinity, Leadership, and Power. *Journal of Religious Leadership*, Vol. 6, No. 2 43-63.

Documenten:

- Baptism Eucharism and Ministry document (1982). *Faith and Order*, No. 111. Wereldraad van kerken, Genova.
- 'Called to be *the One Church*' (2006) *Eucumencial Review* 58/1-2, 112-117.
- Christelijk Gereformeerde Kerk (1998) *Vrouw en Ambt, Uitgave onder verantwoordelijkheid van de Generale Synode van de Christelijke*

Gereformeerde Kerken in Nederland

Nederlands Gereformeerde Kerken (2004) Vrouwelijke ouderlingen en predikanten?

Landelijke vergadering rapport van de commissie Vrouwelijke Ouderlingen en Predikanten. Lelystad.

Rapport deputaten M/V in de kerk (2008) *Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, Zwolle.*

Werkorde 3. Tekst en toelichting. *Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt, Deputaatschap herziening kerkorde, Harderwijk.*