



Universiteit
Leiden

The Netherlands

De splinter en het beeld

Biezeveld, K.E.

Citation

Biezeveld, K. E. (2002). *De splinter en het beeld*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/5264>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/5264>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

De splinter en het beeld

Het beeldverbod in klassieke en feministische theologie

Rede uitgesproken door

K.E. Biezeveld

bij het aanvaarden van het ambt van hoogleraar
vanwege de Nederlandse Hervormde Kerk
op het vakgebied van vrouwenstudies
aan de Universiteit Leiden op dinsdag 21 mei 2002.

Mijnheer de Rector Magnificus,
Mijnheer de Preses van de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk,
Zeer gewaardeerde toehoorders,

Obstakel of stakelicht?

*Mannen komen van Mars, vrouwen van Venus.*¹ Onder deze titel heeft de Amerikaanse relatietherapeut John Gray in de jaren negentig vrouwen en mannen tot een beter verstaan van elkaar willen brengen. Op voor velen herkenbare wijze bracht Gray de verschillen in gedrag tussen mannen en vrouwen in kaart en gaf van daaruit adviezen om met deze verschillen om te gaan. Ook in Nederland werd het boek een bestseller, al moet er bij worden gezegd dat het meer door vrouwen dan door mannen gelezen is. De oorzaak hiervan laat zich raden.

Nu is er alle reden boeken als deze te wantrouwen. Ze verabsoluteren bepaalde verschillen door ze universeel te maken en reiken vervolgens eenvoudige oplossingen aan om ermee om te gaan. Toch heb ik de afgelopen maanden wel eens verlangd naar een dergelijk 'planetenboek', maar dan op de theologische communicatie gericht. Als je jezelf de taak hebt gesteld de betekenis van vrouwenstudies theologie te vertolken op een manier die verstaanbaar is voor klassieke theologen, kan het je soms zwaar te moede worden. Waar zijn wegen te vinden waarop je elkaar tegenkomt en in gesprek kunt gaan?

Ik realiseer me dat ik met deze benadering een bepaalde – aanvechtbare – keuze maak. Om te beginnen zet ik twee vormen van theologie tegenover elkaar – feministische en klassieke – die op zichzelf geen uniforme grootheden zijn. Vervolgens concentreer ik me op de verschillen tussen beide en op het ontbreken van een echt gesprek. Ik doe dat echter bewust, omdat ik van mening ben dat via deze concentratie, zo u wilt confrontatie, de kans op een ontmoeting wordt vergroot. Is het dan zo somber gesteld? Er zijn – om de onderscheiding te variëren – mannelijke theologen die in hun geschriften plaats inruimen voor of in gesprek gaan met feministische theologie. Het zal hen waarschijnlijk zwaar vallen als zij vervolgens te horen krijgen, zoals meer dan eens gebeurt, dat zij het eigenlijk toch niet begrepen hebben.² Daarnaast zijn er klassieke theologen – mannelijke en vrouwelijke – die zich uitdrukkelijk hebben gezet aan een weerlegging van bepaalde vormen van feministische theologie.³ Zij tonen zich teleurgesteld als zij niet als serieuze gesprekspartners worden beschouwd. Het blijkt niet eenvoudig om in gesprek te gaan.

Voordat u nu gaat denken dat ik hier een soort relatietherapie wil bedrijven, zal ik u vertellen op welke manier ik in deze rede vrouwenstudies theologie voor het voetlicht wil brengen. Ik wil dat doen door een thema aan de orde te stellen dat een obstakel blijkt te vormen voor een gesprek met de klassieke theologie. Ik zal mij richten op het beeldverbod, een thema dat door de eeuwen heen in de theologie een rol heeft gespeeld. Het beeldverbod – oorspronkelijk het verbod om een cultusbeeld van God te maken – staat voor het besef van de afstand tussen elk menselijk spreken over

God en God zelf. Het woord beeldverbod wordt dus overdrachtelijk gebruikt en betrokken op taal: God onttrekt zich – door uiteindelijk toch altijd ‘anders’ te zijn – aan onze voorstellingen en concepten, aan onze metaforen en modellen. Deze overtuiging impliceert echter niet de onmogelijkheid van elke taal voor God, hoewel bijvoorbeeld de zogenaamde negatieve theologie die implicatie tot haar bestaansgrond heeft gemaakt. De hoofdstroom van de theologie heeft zich gehouden aan het adagium van Karl Barth: ‘We kunnen niet over God spreken, maar we moeten het wel.’⁴ Op deze manier is de theologie echter ook altijd geconfronteerd met de andere kant van het beeldverbod: we kunnen de afstand tussen God en onze taal niet alleen te klein, we kunnen deze ook te groot maken. We maken dan onze eigen beelden van God zonder ons te bekommeren over wie deze God wil zijn.

Het beeldverbod met deze twee kanten blijkt een opmerkelijke rol te spelen in de confrontatie tussen feministische en klassieke theologie. De overtreding ervan wordt van weerskanten tegen elkaar ingebracht. Van de feministische theologie in haar huidige, inmiddels zeer gevarieerde vorm, is te zeggen dat zij eind jaren vijftig, begin jaren zestig van de vorige eeuw uit een aan het beeldverbod gerelateerde aanklacht is ontstaan. Het groeiend feministisch bewustzijn ging gepaard met de ontdekking van de macht van de taal. ‘Wie de wereld benoemt, bezit haar’, werd een zin waarop feministen elkaar vonden.⁵ In het verlengde hiervan werd ook de taal van de theologische traditie benoemd als een instrument van macht. Woorden van ‘mannen met macht’ werden gesproken ‘namens God’. Van hieruit zetten feministische theologen zich dan ook aan een beeldenstorm ten aanzien van deze taal, zo de ene kant van het beeldverbod in praktijk brengend.⁶

Toen zij na deze eerste kritische fase begonnen zelf alternatieve taal voor God te ontwikkelen, en zo zelf voor het eerst subject van theologie werden, kregen ze echter te maken met de andere kant van hetzelfde verbod: het verwijt zich te veel te verwijderen van de kern van het christelijk geloof. Het zijn eigen gedachtespinstels, zo werd gezegd; ze zeggen meer over jezelf dan over God.⁷ Zo geldt dat tot op de dag van vandaag. De Amerikaanse theologe Laurel Schneider spreekt hier van ‘the backlash against feminist theology’: de krachtige tegenbeweging tegen feministische theologie.⁸ Hierbij gaat het om verschillende aspecten. Het gaat om de manier waarop het spreken over God tot stand komt, dat wil zeggen over de factoren die daarin al dan niet een rol mogen spelen. En het gaat om de keuze van de beeldtaal: welke taal is al dan niet geëigend voor God? Het zal geen verrassing zijn dat vanuit het klassieke perspectief vooral vrouwelijke beeldtaal kritisch wordt benaderd. Daarmee, zo is de gedachte, verwijder je je van de hoofdlijn van de bijbelse traditie en kom je zelfs gevaarlijk dicht in de buurt van wat als een afgesloten terrein moet worden beschouwd: het terrein van de goden en vooral godinnen, verbonden als deze zijn met de vruchtbaarheids-cultus.

Mij staat voor ogen deze problematiek eens opnieuw onder de loep te nemen. Ik breng daartoe vooraf een nadere aanscherping aan. Door het beeldverbod te benaderen vanuit de categorieën ‘dichtbij’, ‘te dichtbij’, ‘verder’, ‘te ver’ bewoog ik me in feite

binnen de categorieën van de klassieke theologie. Klassieke theologie, in al haar gevarieerdheid, baseert zich op de normativiteit van Schrift en traditie. Spannender wordt het dus om ook de basiscategorieën zelf kritisch te bevragen. Dan rijzen vragen als: wie bepaalt de norm eigenlijk? Is er wel een meetpunt? Deze vragen raken het hart van de klassieke theologie, maar komen tegelijkertijd voort uit het hart van de feministische theologie. Volgens feministische theologen heeft geen enkel spreken van een verbod, van grenzen, het recht zich bij voorbaat aan elke kritische benadering te onttrekken. ‘Waar vuil is, is een systeem’, zegt de antropologe Mary Douglas. ‘Vuil is een bijproduct van een systematische ordening. Ordening gaat altijd gepaard met het verwerpen van wat niet past.’⁹ Het zal niemand verbazen dat de vakmatige analyses van Douglas door feministische theologen met bijzondere belangstelling zijn bekeken. Daarbij gaat het bijvoorbeeld om de relativiteit van de ordening: wat in het ene systeem vuil heet, kan in een ander juist als schoon worden gezien. Eenmaal vastgelegd, blijkt de classificering echter nauwelijks meer te veranderen.¹⁰

Door deze benadering mee te nemen, krijgt een nadere analyse van het beeldverbod een extra dimensie. De vraag rijst of niet elke begrenzing het risico loopt een overtreding van het beeldverbod te impliceren. Waarom is de ene verbeelding van God adequaat en de andere niet? Goed beschouwd hebben we dus met het beeldverbod een kritisch instrument in handen waarmee we niet alleen de positie van de ander, maar elke verwoording van de betekenis van God kritisch kunnen benaderen. De these die ik wil verdedigen, luidt: feministische theologie daagt door haar inbreng de klassieke theologie uit het beeldverbod te eerbiedigen door het terug te plaatsen in het spanningsveld waar het thuishoort.

Mijn aanpak is als volgt: in het nu volgende gedeelte verken ik aan de hand van een bepaalde discussie de achtergrond van de moeizame communicatie tussen feministische en klassieke theologie. Het zal mij brengen tot het benoemen van de spanning tussen verbeelding en openbaring. Daarna bekijk ik de betekenis van het bijbelse beeldverbod vanuit de vraag naar de relatie tussen woord en beeld. Een volgende stap zet ik door de in de traditie vastgelegde normen ten aanzien van de taal voor God vanuit genderperspectief opnieuw te bekijken. Ik eindig met het aanreiken van een splinter van een ooit kapot geslagen beeld: ter nadere overweging.

Dit eerste – inleidende – gedeelte heb ik genoemd: obstakel of stakelicht? Het werkwoord stakelen heeft twee zelfstandige naamwoorden opgeleverd: het ene met de betekenis hindernis, het andere met de betekenis seinlicht. We kunnen dus nog alle kanten op.

Ik richt me nu op genoemde discussie en daarin op de relatie tussen verbeelding en openbaring.

Verbeelding als theologisch instrument

Opkomen voor het beeldverbod impliceert geen terughoudendheid als het gaat om verbeelding in de theologie. Sterker, beide discussiepartners die ik op het oog heb maken er in hun eigen theologiseren nadrukkelijk gebruik van. Dat is voor de een overigens opmerkelijker dan voor de ander. Dat feministische theologen in haar benadrukken van het constructieve karakter van alle taal gebruik willen maken van verbeeldingskracht ligt voor de hand. Kun je echter als klassiek theoloog feministische collega's beschuldigen van projectie maar zelf het begrip verbeelding inzetten? Zo wordt dat in ieder geval wel gedaan door degene die model kan staan voor de hier nader te bekijken kritiek. Zijn verwijt dat feministische theologen in hun nieuw ontworpen theologieën het beeldverbod schenden, heeft de Amerikaanse theoloog Garrett Green onder meer neergelegd in een boek met de titel *Imagining God. Theology and the Religious Imagination*.¹¹ Wat staat er hier dan op het spel?

Green richt zijn pijlen in het bijzonder op Sallie McFague, de eveneens Amerikaanse theologe die in tal van boeken nieuwe taal voor God presenteert.¹² Zij sluit zich daartoe aan bij de zogenaamde constructieve theologie, een vorm van theologie die door middel van creatieve verbeelding de mogelijke betekenis van God verwoordt.¹³ Daarnaast integreert McFague in haar theologiseren vooral de metafoortheorie van Paul Ricoeur.¹⁴ Deze filosoof is inmiddels veel theologen voorgegaan op de ontdekkingsreis naar de mogelijkheden van de poëtische, metaforische taal.¹⁵ Ricoeur wijst op het creatieve taalspel dat in metaforen een nieuwe werkelijkheid oproept. Metaforen hebben een enorme zeggingskracht. We hoeven maar te denken aan de 'puinhopen van Paars'.¹⁶ Tegelijkertijd blijft er altijd een restrictie. Een metafoor zegt niet alles. Een metafoor is nooit 'bewijsbaar waar'. "Een metafoor 'is' en 'is niet'", zegt Ricoeur.¹⁷ Er wordt iets gezegd dat van betekenis is, maar er is ook altijd de fluïstering van het 'is niet'.

Toegepast op taal voor God ziet McFague hier een verbinding met het beeldverbod. Taal voor God verstaan als metaforische taal betekent dat een bepaald beeld voor God weliswaar een bijzondere zeggingskracht heeft, nieuw licht werpt op de betekenis van God, maar tegelijkertijd nooit samenvalt met wie God is. God wordt in dit ene beeld niet vastgelegd. Nu is dit op zichzelf geen bijzondere positie; ook klassieke theologen zullen met dit principe instemmen.¹⁸ Volgens McFague heeft de klassieke theologie het hier bedoelde beeldverbod echter niet in acht genomen waar bepaalde metaforen normatief en dominant zijn geworden. God wordt geacht bij uitstek met bepaalde beelden – als bijvoorbeeld het woord vader – te kunnen worden verbeeld en met andere per se niet. Zelf ziet McFague de noodzaak van steeds nieuwe beeldtaal voor God. Taal voor God, zo benadrukt ze, staat nu eenmaal niet los van onze sociale en politieke context.

Op grond van deze inzet is McFague de twijfelachtige eer aangedaan met een boek vol artikelen te zijn bestreden. Ik noem deze eer twijfelachtig, omdat dit boek en de discussie die erop volgde een voorbeeld kan worden genoemd van de mislukte communicatie waar ik eerder op doelde. Wijlen Catherine LaCugna – destijds bekend

om haar gematigde positie – verweert in een recensie de auteurs op geen enkele manier recht te doen aan de intenties van McFague en andere feministische theologen.¹⁹ ‘Het had zo’n mooie recensie kunnen zijn,’ reageerde de redacteur van de bundel, ‘maar helaas, LaCugna heeft niet de moeite genomen de ware beweegredenen achter de kritiek op te sporen.’²⁰ Laat ik proberen op één punt expliciet aan deze wens tegemoet te komen, om te zien of ik tot een andere conclusie kan komen dan LaCugna. Ik richt me op het artikel van genoemde Garrett Green.²¹

McFague, zo stelt Green, gaat uit van een verkeerde relatie tussen de taal voor God en ons mens-zijn. Niet wij maken de taal voor God; deze taal wordt ons vanuit de bijbel aangereikt. De gedachte dat de bijbelse taal voor God in onze tijd en naar onze gewijzigde inzichten veranderd zou moeten worden, gaat volkomen voorbij aan het eigen verhaal dat de bijbel wil vertellen. Vervang je de metaforen, dan vervang je ook de inhoud van de boodschap. Green trekt een scherpe conclusie: nieuwe metaforen inzetten voor een herziening van de theologie, zoals McFague doet, is niets anders dan een doen herleven van het eeuwenoude projectiemechanisme. Met de God van de bijbel hebben die beelden niets te maken.

In de zo verwoorde kritiek op McFague wordt ondertussen meer geraakt dan deze vorm van feministische theologie alleen. Hier speelt een bredere discussie tussen twee Amerikaanse scholen, de zogenaamde Yale-school, georiënteerd op Karl Barth, en de Chicago-school, met onder meer Paul Ricoeur en David Tracy.²² Ik noemde Ricoeur al als een van de leermeesters van McFague. Het onderscheidende punt tussen de twee scholen is de waardering van de Verlichting en vooral van het menselijk subject als het gaat om het verstaan van de bijbelse traditie. Waar Ricoeur en Tracy pleiten voor een expliciete waardering van steeds wisselende contexten van verstaan, ziet de Yale-school op die manier een aan de bijbel vreemd element worden binnengebracht: menselijke ervaringen bijvoorbeeld, of een algemeen antropologisch uitgangspunt.²³ Volgens de Yale-school pleegt in feite elke andere vorm van theologie dan de eigen, verraad aan de normativiteit van de bijbel en daarmee aan Gods openbaring.

Dit zo zijnde, rijst de twijfel of McFague en Green elkaar met hun argumenten ooit zullen bereiken.²⁴ Er is hier sprake van verschillende visies op de betekenis en de taak van theologie. Is theologie primair verwoording van het bijbels getuigenis of staan theologen voor de taak in steeds nieuwe contexten de betekenis van God opnieuw te verwoorden? De consequentie van de eerste keuze is dat uiteindelijk niet de mens, maar God zelf als subject van de theologie wordt gezien.²⁵ Zij die kiezen voor de tweede opvatting – en feministische theologen horen op eigen wijze bij hen – kunnen en willen niet terug achter de bevochten waardering van het menselijk subject, ook in de theologie. Zo lijken we inderdaad uit te komen bij de conclusie dat de wegen hier uit elkaar gaan.²⁶ Als ik het hierbij zou laten zou ik het mezelf én anderen echter te gemakkelijk maken. Ik wil daarom een stap verder zetten en de norm van de Yale-school – en daarmee een centrale vorm van klassieke theologie – ter discussie stellen, en wel met een beroep op het beeldverbod.

Zoals gezegd, Green maakt gebruik van verbeelding als theologisch instrument. In feite ziet hij haar echter louter als het kanaal waarlangs Gods openbaring binnenkomt.²⁷ Op de website waarop zijn huidige college over religieuze verbeelding wordt aangeprezen, staat te lezen: ‘Verbeelding: bron van illusie of ... van goddelijke openbaring?’²⁸ Zo geformuleerd, en gecombineerd met de pretentie zelf ontheven te zijn aan het verbeelden van illusie, klinkt er geen besef door van de aan het beeldverbod inherente spanning. Het is juist deze spanning die het onmogelijk maakt zo scherp te onderscheiden tussen waarheid en illusie als Green doet. Is niet met het bestaan van de mens als interpreterend en verbeeldend subject elk onderscheid in dezen gerelativeerd, ook als het gaat om bijbel of openbaring? Theologie gaat toch nooit buiten de mens om, ook niet als je gelooft dat God er het subject van is?

Dat dit inzicht ondertussen niet in mindering komt op de mogelijke zeggingskracht van het verbeelden van God, moge blijken uit het nu volgende gedeelte waar het gaat om de bijbelse wortels van het beeldverbod. We komen hiermee in een ander taalveld en bij een andere probleemstelling.

Woord en beeld

Vanuit bijbelse theologie is in systematische theologie de overtuiging geformuleerd dat de God van Israël zich onttrekt aan menselijke verbeelding en dus aan manipulatie, en zich alleen – als vrije, soevereine God – op eigen wijze bekend maakt via het woord. Beelden horen bij de goden, maar die zijn dan ook maaksel van mensenhand. Het woord, het vrije, niet manipuleerbare woord, hoort bij de God van Israël.²⁹ In het nu volgende gedeelte wil ik deze gangbare overtuiging tegen het licht houden. Zowel het talige karakter van de theologie en als de wijze waarop in de theologie van verbeelding gebruik wordt gemaakt, geeft reden tot enige argwaan. Het risico dat menselijke beeldtaal gezien wordt als deel van deze manipulatievrije ruimte lijkt mij niet irreal. Ik wil dan ook opnieuw toegang zoeken tot de betekenis van het beeldverbod en begin daartoe in Staphorst.

Het wekte misschien verbazing toen de SGP-fractie van Staphorst zijn weigering mee te doen aan de hulding van Gretha Smit na het behalen van een Olympische medaille fundeerde op het bijbelse beeldverbod. Wat heeft een huldebetoon aan een sportvrouw van doen met het verbod een afbeelding van God te maken? Toch is, bij nader inzien, de redenering van de SGP-ers niet zo vreemd. In de bijbeltekst die gezien wordt als een centrale verwoording van het beeldverbod³⁰ gaat het om het verbod om van enige geschapen gestalte een afgodsbeeld te maken. Met deze woorden wordt bedoeld op de cultusbeelden waarmee de goden werden afgebeeld, als een menselijke gestalte, of als een dier. De strekking is helder: Israël mag niets anders vereren dan de eigen God. De SGP-fractie deed dus niets anders dan dit verbod vertalen naar onze eigen tijd. Nu kun je van mening verschillen over de vraag waar onder ons afgodenverering aan te wijzen is – nuchtere Salt Lake Smittie is misschien niet het

meest aangewezen object – maar de intentie is in overeenstemming met de bedoeling van het verbod: geen andere goden dan God alleen.

Er zijn echter ook andere invalshoeken. Zoals over bijna alles bestaat ook over de betekenis en achtergrond van het bijbelse beeldverbod geen overeenstemming.³¹ Een belangrijke vraag is die naar de relatie tussen de kritiek op bepaalde cultusbeelden enerzijds en het algehele beeldverbod anderzijds. De idee dat Israël als nomadenvolk van meet af aan drager is geweest van een beeldloze cultuur is door de meeste wetenschappers inmiddels verlaten.³² Het ligt meer voor de hand hier een complexe ontwikkeling te zien met – in verschillende contexten – uiteenlopende aspecten.³³ Ik laat alle complicaties en verschillen van inzicht op dit punt liggen en concentreer me op het algemeen aanvaarde onderscheid tussen het expliciete beeldverbod zoals dat in het boek Deuteronomium te vinden is en de in eerdere profetische geschriften aan te wijzen beeldkritiek.³⁴ Dit onderscheid is nodig om te komen tot een juiste verwerking van wat hier speelt.

Zoals gezegd, achter de gedachte waar de genoemde SGP-fractie op teruggreep, staat het verbod van enig levend wezen een beeld te maken ten einde dat te kunnen vereren. Hier kan worden gewezen op een lijn met de in een eerdere fase door profeten als Hosea en Ezechiël verwoorde beeldkritiek die in feite een kritiek was op de dienst aan andere goden dan de ene God, genaamd JHWH. De beelden stonden voor deze andere goden, dus de kritiek op de beelden stond in dienst van de aanspraak op exclusiviteit door JHWH.³⁵

Een ander spoor is dan te ontwaren als er een expliciet beeldverbod wordt geformuleerd. De deuteronomistische theologen ontwikkelen een theologie van het beeldverbod, waarmee zij zich richten tegen elk mogelijk beeld van JHWH zelf. Ook hier gaat het om profetische kritiek, alleen heeft de polemieek hier meer een politieke dan een multiculturele of multireligieuze achtergrond.³⁶

Weer een ander front wordt zichtbaar in de context van de Babylonische ballingschap waarin het spotten met de beelden van de goden een absoluut hoogtepunt bereikt.³⁷ Het adres is hier de Babylonische cultuspraktijk ter ere van de goden. Zijn de beelden niet gewoon uit hetzelfde hout gesneden als waarmee de timmerlieden vuur maken om brood op te bakken, vlees op te braden en hun handen aan te warmen?³⁸ Deze teksten zijn te lezen als een appèl aan de ballingen uit Juda om ook in den vreemde hun vertrouwen alleen te schenken aan hun eigen God.³⁹ Ook hier kan dus als de context van de beeldkritiek worden gezien de aanspraak op exclusiviteit van de kant van de God van Israël. De Amerikaanse bijbelwetenschapper Mark Smith merkt hierbij op: op deze manier werd het woord, werden de teksten die voor de ballingen de verbinding legden met hun wortels in het land, bij uitstek het voertuig om het eigene van deze God te tekenen.⁴⁰

In de theologie die op grond van al deze teksten is geformuleerd, zijn deze verschillende lijnen bij elkaar gevoegd en hebben ze geleid tot de reeds genoemde overtuiging aangaande de ene transcendente en soevereine God die zich onttrekt aan iedere manipulatie. Zo is te begrijpen dat de geschiedenis van het beeldverbod gestempeld

is door dit contrast tussen woord en beeld. Wellicht is het woord beeldenstorm op zichzelf voldoende om de draagwijdte hiervan voor de geest te halen. Voor mij gaat het hier om de lijn die van hieruit loopt naar het thema dat ons bezighoudt: de mogelijke betekenis van het beeldverbod. Welk licht wordt er van hieruit op deze zaak geworpen?

Er kunnen twee aspecten worden onderscheiden: het verschil tussen God en de goden en daarnaast het onderscheid tussen woord en beeld. Bij het eerste aspect hoort de kritiek op het aanbidden van de verkeerde goden, maar ook de spottende polemiek ten aanzien van de beelden en de makers van de beelden. Zo gaan de goden en hun beelden staan voor mogelijke manipulatie en verlenging van eigen wensen. Het tweede aspect – het onderscheid tussen woord en beeld – heeft als consequentie dat het fenomeen van de niet-afbeeldbaarheid van de God van Israël wordt verbonden met het eigene van het woord. Het woord wordt gepresenteerd als een element dat zich er minder toe leent middel tot manipulatie te zijn.

Nu is het van belang deze beide aspecten zowel samen te nemen als te onderscheiden. Door ze samen te nemen krijgen we er zicht op dat de polemiek ten aanzien van de goden bepalend is geworden voor het contrast tussen woord en beeld. De contrasterende elementen zijn gaan staan voor respectievelijk: van God afkomstig en van mensen afkomstig. Maar wat gebeurt er als we de aspecten eens gaan onderscheiden? Dan komt er ruimte om het contrast zelf nader te bekijken, dat wil zeggen fenomenologisch, zonder de met de polemiek verbonden waardering. Is het wel waar dat beelden per definitie manipuleerbaar zijn en gevolg van projectie, en dat het woord daaraan bij uitstek ontheven kan zijn? Is het niet eerder zo dat elke menselijke uitingsvorm die in verbinding wordt gezien of gebracht met de wereld van God of het goddelijke, als menselijke uitingsvorm daaraan ook ontheven wordt geacht?

Wat dat betreft is er veel te leren van godsdiensthistorici die studie hebben gemaakt van de betekenis van beelden in bijvoorbeeld de Mesopotamische cultus. Daar is, om te beginnen, geen grond te vinden voor de wijdverspreide veronderstelling dat het maken van beelden van goden staat voor de idee dat in feite heel de werkelijkheid doortrokken is van het goddelijke.⁴¹ Integendeel, deskundigen wijzen op een blijvend onderscheid tussen de goden en de beelden, een onderscheid waarvoor zelfs het begrip transcendentie wordt ingezet.⁴² Ze kunnen daarvoor verwijzen naar de speciale rituelen die werden voltrokken om beelden gereed te maken voor hun functie in de cultus.⁴³ Vervolgens blijken daar nota bene dezelfde elementen een rol te spelen als in al die pogingen in de geschiedenis van de christelijke theologie om de *presentia realis* van God in woord en sacrament uit te drukken. De meest saillante verwoording vond ik bij Thorkild Jacobsen, die constateert: de god *is* en *is niet* het beeld.⁴⁴ Waar hebben we dat eerder gehoord?! Nu verwijst Jacobsen voor deze uitdrukking naar de betreffende antieke wereldbeleving en niet naar de metafoorthorie van Ricoeur; ik waag het er echter op hier een in fenomenologisch opzicht vergelijkbare spanning aan te wijzen. Staat niet precies deze dubbelheid voor de spanning rond elke menselijke uitingsvorm die verbonden wordt gezien met God? Er is altijd sprake van 'is' en 'is

niet'. Dat wat aan de menselijke uitingsvorm ontheven wordt geacht, blijft altijd ook uitingsvorm van mensen. Dat geldt van beelden, én het geldt van woorden.⁴⁵

Deze uitkomst onderstreept mijn conclusie van het voorgaande gedeelte. Ik constateerde daar dat het voor Green heel dichtbij elkaar lag: Gods openbaring en het bedrijven van theologie met behulp van het begrip verbeelding. Ook al zal niemand uit de school van Barth deze twee ooit willen zien samenvallen, waar ligt de garantie dat het niet toch gebeurt? Zo is voor 'het woord' extra waakzaamheid geboden met het oog op het 'is niet'. Omgekeerd kan 'het beeld' verrassend drager blijken te zijn van – ook – het 'is'.

Op dit moment wil ik nog een laatste stap zetten, en wel ten aanzien van de inhoud van de norm die vanuit het beeldverbod is aangelegd. Ik verwees in mijn inleiding – in het spoor van Douglas – naar de relatie tussen ordenen en uitsluiten. In die lijn gedacht heeft de christelijke traditie het beeldverbod ingezet om bepaalde elementen uit de taal voor God weg te houden. We kunnen er inmiddels het fenomeen van de polemieek aan toevoegen. Op dat punt wil ik een paar laatste vragen stellen. Hoe ligt bijvoorbeeld de verhouding tussen de vorm van de polemieek en de inhoud van het afgewezen? Ik formuleer dit laatste gedeelte onder het kopje: het beeldverbod vanuit genderperspectief. Ik ga hier bekijken welke rol het sekseverschil – en vooral de waardering van het sekseverschil – is gaan spelen in het proces van ordenen en uitsluiten. Het zou kunnen dat we het beeldverbod te hulp moeten roepen om hardnekkige beeldvorming te doorbreken.

Het beeldverbod vanuit genderperspectief

Wie zijn eigenlijk die goden wier verering via beeldkritiek en beeldverbod onder kritiek werd gesteld? Lange tijd heeft de gedachte geleefd dat heel de Kanaänitische religie op één noemer te brengen was: die van vruchtbaarheidsreligie met bijbehorende verschijnselen als de grote Moedergodin, mythische godenhuwelijken en tempelprostitutie.⁴⁶ Vooral de vrouwelijke goden uit Kanaän – Anat, Astarte en Asjera – werden gezien als vruchtbaarheidsgodinnen pur sang. Tegen deze achtergrond zag men vervolgens de godsdienst van Israël zijn contrasterende vorm aannemen.

Deze manier van denken heeft in bepaalde vormen van theologie een brede verspreiding gekregen. Van meet af aan was er een opmerkelijke wisselwerking tussen systematische en bijbelse theologie.⁴⁷ Van onmiskenbare invloed is hier de dialectische theologie van Karl Barth geweest. Voor Barth lag er destijds in de Duitse context van het opkomend nazisme een bodem om de scherpte van dit contrast in zijn betekenis neer te zetten. Via de verwerking ervan door de Duitse oudtestamenticus Gerhard von Rad kwamen deze gedachten ook langs andere weg – en op een nieuwe manier onderbouwd – terecht in tal van systematisch-theologische handboeken.⁴⁸ Hier werd de gedachte uitgewerkt dat het toegewijd zijn aan de verering van de vruchtbaarheid en

het daarmee gevangen zijn in de cyclus van de natuur in Israël doorbroken werd door de eigen God die zich openbaarde op het veld van de geschiedenis.⁴⁹ Er blijkt reden te zijn opnieuw naar de grond onder deze visie te kijken. Daartoe moeten twee aspecten worden onderscheiden: de teksten van het Oude Testament en het vergelijkend onderzoek naar de godsdienst van Israël.⁵⁰

Wat de teksten van het Oude Testament betreft, toen – vanaf eind 19^e eeuw – hun ontstaansgeschiedenis meer en meer werd blootgelegd, werd voor hun theologische betekenis vooral gekeken naar de visie van de laatste bewerkers van de teksten. Dezen hadden, zo had men ontdekt, eerdere teksten vanuit hun visie bewerkt. En uitgaande van de eenheid van het Oude Testament zoals die in de canon was vastgelegd, lag het voor de hand de theologie af te leiden uit de visie van de eindredactor, de in het verband van het beeldverbod reeds genoemde Deuteronomist.

De visie van de Deuteronomist, zo hoorden we, was kritisch en polemisch van aard. De teksten die daar de neerslag van zijn, zijn dus niet de meest aangewezen bron voor het verstaan van de culturele achtergrond waartegen de godsdienst van Israël zich ontwikkelde. Het bleef echter lange tijd gebruikelijk om de twee aspecten dicht bij elkaar te houden. Zo begint Von Rad een gedeelte over de geschiedenis van het godsgeloof in Israël met de zin: ‘De directe bronnen voor de godsdienst- en cultusgeschiedenis van Israël liggen uitsluitend in het Oude Testament.’⁵¹ Von Rad is geheel gericht op de beschrijving van het onderscheidende van de godsdienst van Israël en trekt uit de teksten tal van conclusies over de ‘cultuur die Israël omringt’, en wel in de richting van de allesbepalende vruchtbaarheidsreligie.⁵²

Huidige godsdiensthistorici echter beschouwen deze visie als achterhaald.⁵³ Zich baserend op andere bronnen dan de oudtestamentische teksten, kunnen zij ons inwijden in de gecompliceerde godenwereld die de achtergrond vormde waartegen de godsdienst van Israël in zijn eigenheid is gegroeid. Vooral de bestudering van teksten uit Ugarit heeft veel bijgedragen aan kennis over de Kanaänitische godenwereld.⁵⁴ In deze godenwereld speelde vruchtbaarheid zeker een bepaalde rol, maar niet op een wezenlijk andere manier dan vruchtbaarheid in al zijn aspecten in tal van andere godsdiensten een rol speelt. Zo hadden verschillende goden – mannelijke en vrouwelijke – een functie ten aanzien van de vruchtbaarheid. En van de vrouwelijke goden geldt dat zij zeker niet uitsluitend te kwalificeren zijn als vruchtbaarheidsgodinnen.⁵⁵ Ik zou eraan willen toevoegen: net zo min als vrouwen in hoofdzaak bepaald worden door haar lichamelijke functies.

Nu gaat het mij hier niet om de mogelijke betekenis van godinnen, noch in godsdiensthistorisch, noch in religieus opzicht. Hoe belangrijk ook, heel de discussie die binnen feministische theologie op dit punt is en wordt gevoerd, laat ik hier liggen.⁵⁶ Laat mij nu volstaan met te zeggen dat achter de vraag naar de betekenis van godinnen de gedachte schuilgaat dat taal voor God die niet mede geboren is uit, of verwijst naar de leefwereld van vrouwen geamputeerde taal is die een geamputeerde theologie oplevert.⁵⁷ Hier gaat het mij om datgene wat kennelijk moest worden uitgesloten toen de profetische traditie het beeldverbod ging formuleren. Mij staat voor

ogen het begrip vruchtbaarheid van zijn belastende genderconstructies te ontdoen en tot normale proporties terug te brengen, opdat het gesprek over het beeldverbod er niet onnodig door wordt geblokkeerd.

Een eerste stap kan zijn te onderkennen dat vruchtbaarheid een veelvormig en veelkleurig fenomeen is. In religieus kader gezet is er onder te vatten: de gaven van de eerstelingen; het offer van de eerstgeborene; verwekking, zwangerschap en geboorte; kinderloosheid; belofte ten aanzien van nageslacht; het weer en de seizoenen; het herdersmotief; de boomsymboliek; de theologie van de zegen ...⁵⁸ De reeks zou gemakkelijk uit te breiden zijn.

Nu hebben veel van deze aspecten een plaats gekregen in genoemde bijbelse en systematische theologie. Zij moesten daartoe echter 'gelouterd' worden, dat wil zeggen gehistoriseerd: opgenomen in Gods handelen in de geschiedenis. Precies op deze manier echter blijft deze vorm van theologie gebouwd op een antithetisch denken dat op zijn beurt is gebaseerd op de verbinding tussen vrouwen en de sterk negatief gewaardeerde vruchtbaarheid. In deze lijn kan er niet anders dan afwijzend worden gereageerd op elke inzet om vrouwelijke beelden voor God in de theologie binnen te brengen. De transcendente, niet-afbeeldbare en bovengeslachtelijke God kan uiteindelijk, zo wordt gezegd, alleen met mannelijke connotaties worden verbeeld.⁵⁹

Inzicht in deze genderconstructies zou een tweede stap kunnen zijn. Het slaat de mogelijkheid uit handen een beroep op het beeldverbod te blijven combineren met het ooit eenmaal vastgelegde onderscheid tussen wat 'vuil' is en wat 'schoon'. Zo kan vervolgens voorkomen gaan worden dat het beeldverbod steeds naar één van beide kanten wordt getrokken: hier is het 'is', daar het 'is niet'; hier openbaring, daar projectie; hier het vrije woord, daar het aan de natuur gebonden, manipuleerbare beeld. Op deze manier komt het beeldverbod terug in het spanningsveld waar het per definitie thuishoort: het 'is' en 'is niet' tegelijk. Met andere woorden: door tegen de genderconstructies in te wijzen op tal van nieuwe onderzoeksgegevens, daagt de feministische theologie de klassieke theologie uit opnieuw ernst te maken met het beeldverbod, maar dan echt, met spanningsveld en al. Misschien moeten we daartoe op zoek naar een nieuwe term: is het woord 'beeldverbod' te veel belast door oude constructies.

Ik heb ten slotte nog een laatste troef achter de hand, en wel een splinter van een kapotgeslagen beeld: als symbool van wat uitgesloten is. Recent gevonden inscripties maken zeer aannemelijk dat de godin Asjera – van wie inderdaad vele beelden vernietigd zijn – ooit op bepaalde plaatsen als partner van JHWH werd beschouwd. Ooit werd gezegd, zo heeft men ontcijferd, door 'JHWH en zijn Asjera'.⁶⁰ Deze vondst past niet bij het beeld van de God van wie de identiteit van meet af aan elke verbinding met een vrouwelijke partner uitsluit.⁶¹ Deze vondst past echter wel in het beeld dat opkomt uit de bestudering van de teksten van Ugarit: die veelgelaagde godenwereld waarin de partner van de een de partner van de ander kon worden. Een open houding ten aanzien van deze vondst past niet bij de verbinding van het beeldverbod met het gaandeweg uitsluiten van 'vrouwelijke elementen'.⁶² Een positieve waardering van deze vondst past echter wel bij de aan het beeldverbod inherente spanning: God

is uiteindelijk anders dan we altijd dachten.⁶³ Meer dan een obstakel, lijkt dit me een stakelicht: een seinlicht voor theologen, of ze nu van Venus komen, of van Mars.

Aan het einde van mijn rede gekomen, wil ik jegens de Generale Synode der Nederlandse Hervormde Kerk en de Commissie voor het Theologisch Wetenschappelijk Onderwijs mijn erkentelijkheid uitspreken voor mijn benoeming als persoonlijk hoogleraar voor vrouwenstudies theologie. U heeft met deze leerstoel aangegeven het voortgaand van belang te vinden dat ook de genderproblematiek deel uitmaakt van de weg naar het predikantschap. Ik dank u dat u mij de mogelijkheid hebt willen geven dit aandachtsveld te integreren in mijn ruimere opdracht tot onderwijs en onderzoek in de dogmatiek. Ik hoop het vertrouwen dat daaruit spreekt niet te beschamen.

Mijn gedachten gaan op deze dag uit naar mijn leermeester Berkhof van wie ik naast al het andere leerde dat theologie bedrijven betekent: niet ophouden kritische vragen te stellen. Dat hij daarbij zijn eigen gedachten uitnodigend als eerste doelwit aanbod, heeft me blijvend gestimuleerd zelf een open theologische habitus te zoeken.

Waarde Van de Beek, U dank ik voor de manier waarop u als mijn promotor mij stimuleerde dogmatiek en vrouwenstudies zodanig in gesprek te brengen dat ik mijn eigen weg in dit spanningsveld kon gaan vinden zonder een van beide te hoeven loslaten.

Zeer gewaardeerde leden van de faculteit der Godgeleerdheid,
De Leidse theologische faculteit kan zich niet beroemen op openheid naar het vak vrouwenstudies. Dat mijn benoeming op deze kerkelijke leerstoel geen verandering heeft gebracht in uw hartelijke en collegiale houding jegens mij, laat zien dat de Duplex Ordo de uitdaging belichaamt zich op de grenzen en mogelijkheden van de eigen vormen van theologie te laten bevragen. Ik hoop aan dit laatste in passieve en actieve vorm het mijne bij te dragen.

Goede collega's en studievoordrachtelingen van de kerkelijke opleidingen,
Vanaf het eerste moment heb ik mij bevoorrecht gevoeld deel van uw kring te mogen uitmaken. Ik kan mij geen betere werkring voorstellen dan dit verband waarin ruimte voor ieders eigenheid samengaat met sterke betrokkenheid op elkaars wel en wee; waar plezier zich voordoet in steeds wisselende gedaanten. Of deze nieuwe benoeming daar iets aan zal veranderen? Ik vrees het ergste: dat er helemaal niets verandert. Misschien daarom inderdaad de beste werkring die een mens zich denken kan.

Goede collega's uit het landelijk netwerk van vrouwenstudies theologie,
Als u er niet was geweest, was deze leerstoel er niet geweest, zowel in objectieve als in

subjectieve zin. Het volhardend ijveren voor universitaire posten voor het vak vrouwenstudies theologie is met recht een van de speerpunten van uw beleid. Dat ik de moed kreeg één van deze posten te gaan bekleden, is alleen te verklaren uit een ander aspect van dit veelvormig netwerk: de collegiale vriendschap die er het gebinte van vormt. Ik verheug me erin en erop dat alles wat dat betreft gewoon doorgaat, ook nu de hervormde stem uit Leiden mag komen.

Dames en Heren studenten,

Ook u zult de geluiden kennen dat feminisme en feministische theologie vandaag de dag achterhaalde fenomenen zijn. En niets is erger dan dat een leeftijdgenoot van uw ouders u gaat beleren over een strijd die u zelf niet kent en een verworvenheid waarvoor u desondanks dankbaar moet zijn. Als studenten in de theologie heeft u echter het grote voorrecht inzicht te verwerven in datgene wat vanuit het verleden van grote betekenis is voor het heden. Ik verheug me erop samen te gaan ontdekken hoe feministische theologie in dat proces een eigen dialectiek tussen strijd en verworvenheid in gang zet.

Ik noem, ten slotte, nog twee personen: mijn schoonmoeder wier aanwezigheid hier vandaag mij met grote vreugde vervult; en Reinier, wiens aanwezigheid mij dagelijks met grote vreugde vervult.

Ik heb gezegd.

1. John Gray, *Men Are From Mars, Women Are From Venus. A Practical Guide For Improving Communication and Getting What You Want In Your Relationships*, New York: HarperCollins 1992; Ned.: *Mannen komen van Mars, vrouwen van Venus*, Utrecht: Het Spectrum 1992.
2. Bv. Alice Ogden Bellis in een recensie van Walter Brueggemann, *The Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress 1997, in *Religious Studies Review* 27 (2001) 3, 236v.
3. Bv. F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader. Een theologisch essay over vaderschap en macht in cultuur en christendom*, Baarn: Ten Have 1989, spec. 140-178; 338-388; Alvin F. Kimel Jr (ed.), *Speaking the Christian God. The Holy Trinity and the Challenge of Feminism*, Grand Rapids: Eerdmans 1992.
4. 'Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben', 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie', in Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie*, München: Kaiser Verlag 1924, 156-178, 158.
5. Sallie McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia: SCM Press 1982, 8.
6. Zie bv. Mary Daly, *The Church and the Second Sex*, New York: Harper and Row 1968; idem, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston: Beacon Press 1973.
7. Voor dit verwijt wordt teruggegrepen op de Duitse filosoof Ludwig Feuerbach, die in zijn *Das Wesen des Christentums* (1848) echter alle theologie herleidde tot antropologie en elk godsgeloof tot projectie. Zie bv. Garrett Green, 'The Gender of God and the Theology of Metaphor', in Kimel, *Speaking the Christian God*, 47. In het Oude Testament ('Deutero-Jesaja') en bij de Grieken (Xenophanes, c. 565-470) is de ontmaskering van een bepaald soort godenverering te vinden.
8. Laurel C. Schneider, *Re-Imagining the Divine. Confronting the Backlash against Feminist Theology*, Cleveland Ohio: The Pilgrim Press 1998. Schneider verwijst naar de 'Re-Imagining Conference' (Minneapolis 1993) en de heftig afwijzende reacties die erop volgden.
9. Mary Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, London and New York: Routledge 1966, 36.
10. Schneider, *Re-Imagining the Divine*, 43-46.
11. Grand Rapids, Michigan/Cambridge UK: Eerdmans Publishing 1989. Zie ook: Garret Green, *Theology, Hermeneutics, and Imagination. The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*, Cambridge UK: Cambridge University Press 2000.
12. Onder meer: *Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology*, Philadelphia: Fortress Press 1975; *Metaphorical Theology* (zie noot 5); *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Philadelphia SCM Press 1987; *The Body of God. An Ecological Theology*, Philadelphia: SCM Press 1993; *Life*

Abundant. Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril, Minneapolis: Fortress Press 2001.

13. Zie bv. Gordon D. Kaufman, *The Theological Imagination. Constructing the Concept of God*, Philadelphia: The Westminster Press 1981; idem, *An Essay on Theological Method*, Atlanta: Scholars Press 19953; Denise L. Carmody, *Christian Feminist Theology. A Constructive Interpretation*, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell 1995.
14. Zie met name: McFague, *Speaking in Parables en Metaphorical Theology*; zie voor Ricoeur: Paul Ricoeur, *The Rule of Metaphor. Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, London: Routledge & Kegan Paul 1978 (vertaling van *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil 1975). Vgl. Kune Biezeveld, *Spreken over God als vader. Hoe kan het anders?* Baarn: Ten Have 1996, spec. 157-241.
15. Zie bv. Dan R. Striver, *Theology after Ricoeur. New Directions in Hermeneutical Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press 2001; Mechteld M. Jansen, *Talen naar God. Wegwijzers bij Paul Ricoeur*, Gorinchem: Narratio 2002.
16. Zie over de geboorte van de metafoor in het politieke debat: Erik van der Spek, *Taalmaskerade. Over beeldspraak, metaforen & vergelijkingen*, Utrecht/Antwerpen: Kosmos-Z&K Uitgevers, 1993, 19.
17. Ricoeur, 'Metaphor and Reference', in *The Rule of Metaphor*, 216-256, spec. 224 en 248.
18. McFague (*Metaphorical Theology*, 13v.) verwijst in dezen naar het 'protestantse principe', zoals dat met name door Paul Tillich naar voren is gebracht; Schneider (*Re-Imagining the Divine*, 55-79) spreekt hier van de 'metaphoric exemption' en verwijst daarvoor, behalve naar Tillich, naar Karl Barth.
19. Catherine Mowry LaCugna, 'Review of Speaking the Christian God: The Holy Trinity and the Challenge of Feminism', *Pro Ecclesia* 3 (1994) 114-116.
20. Alvin F. Kimel Jr., 'It Could Have Been ...', *Pro Ecclesia* 3 (1994) 389-394. Zie voor een reactie op deze discussie: George A. Lindbeck, 'Reflections on Trinitarian Language', *Pro Ecclesia* 4 (1995) 261-264.
21. Garrett Green, 'The Gender of God and the Theology of Metaphor', in *Speaking the Christian God*, 44-64.
22. Zie Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, edited by George Hunsinger and William C. Placher, New Haven and London: Yale University Press 1992, spec. 28-55. Vgl. Hans van Loon, 'Hans W. Frei: Eine andere Sicht auf Hermeneutik', in *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 26, 13 (1997) 2, 138-169.
23. Frei bepleitte in *The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven and London: Yale University Press 1974) een terugkeer achter de Verlichting naar het Schriftverstaan van de Reformatie. Niet ons eigen verstaanskader is bepalend, wij moeten – omgekeerd – onze visie op de werkelijkheid laten bepalen door de Schrift, aldus Frei.
24. Ik meen dat Green met zijn kritiek McFague geen recht doet. McFague bepleit

geen algemene inwisselbaarheid van metaforen, maar stelt – in de lijn van Ricoeur e.a. – dat de beoogde zeggingskracht soms juist vraagt om nieuwe metaforen. Ook bedrijft McFague geen simpele projectietheologie, zoals Green beweert. Zij beoogt via Ricoeurs metafoortheorie de – onvermijdelijke – spanning tussen projectie en openbaring vast te houden. Vgl. Biezeveld, *Spreken over God als vader*, 268v.

25. Barth, 'Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie' (zie noot 4). Barth wijst weliswaar op de dialectiek tussen het spreken van mensen over God en het spreken van God zelf, bepalend is voor hem Gods openbaring.
26. In deze zin: Kathryn Greene-McCreight, *Feminist Reconstructions of Christian Doctrine. Narrative Analysis and Appraisal*, Oxford: Oxford University Press 2000.
27. Green, *Religious Imagination*, 40. Vgl. Desiree Berendsen, *Waarom geloven mensen? De antropologische basis van geloof volgens Karl Rahner, Gerhard Oberhammer, David Tracy, John Hick, Garret Green en George Lindbeck*, Kampen: Kok 2001, 122-136.
28. http://www.conncoll.edu/academics/departments/relstudies/newcourses/REL494T_Poster.htm
29. Zie bv. H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach 1985, 72.
30. Deuteronomium 4: 15-19.
31. Zie Christoph Dohmen, *Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament*, Bonn: Hanstein 1985, speciaal 236-277.
32. Angelika Berlejung, 'Ikonofobie oder Ikonolatrie. Zur Auseinandersetzung um die Bilder im Alten Testament', in *Religionsgeschichte Israels. Formale und materiale Aspekte*, Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1999, 208-241, 209; zie voor de verschillende posities in dezen: Berlejung, *Die Theologie der Bilder. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik*, Freiburg: Universitätsverlag/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, 12, noot 73. Vgl. voor ook andere aspecten: 'In der neueren Diskussion über das Fremdgötter- und Bilderverbot treten Aspekte, die lange Zeit im Vordergrund standen und als Beweggründe für das Bilderverbot angenommen worden sind, zurück. Das Forschungsinteresse richtet sich nicht mehr auf die Ablehnung des Gottesbilds in Israel als Ausdruck primitiver Bilderscheu oder einer besonderen Begabung der Israeliten zum Hören, als ein Ausdruck besonderer Geistigkeit der Gottesvorstellung, als Auswirkung einer schrecklichen Gottesvorstellung, als Folge der Eifersucht Jahwes auf kanaänische Götter, als Auswirkung der Kulturarmut der Wüstenzeit oder der Luxusfeindlichkeit der prophetisch-levitischen Kreise, als Abhängigkeit der Jahwereligion von der bilderlosen Verehrung eines ursemitischen Hauptgottes', Oswald Loretz, 'Ahnen- und Götterstatutenverbot', in Walter Dietrich und Martin A. Klopfenstein (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg: Universitätsverlag 1994, 491-527, 494f.

33. Wel blijven sommigen uitgaan van oude wortels van het latere beeldverbod. Zo bv. C. Houtman, *Exodus vertaald en verklaard*, vol. III, Kampen: Kok 1996, 29-37; vgl. Tryggve N.D. Mettinger, *No Graven Image? Israelite Aniconism in Its Near Eastern Context*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1995; idem, 'Israelite Aniconism: Developments and Origins', in Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book. Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, Leuven: Peeters 1997, 173-204. Anderen wijzen juist op tal van opgegraven beelden uit de cultus aan JHWH. Zie bv. Silvia Schroer, *In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament*, Freiburg Schweiz und Göttingen: Universitätsverlag 1987; Othmar Keel & Christoph Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg - Basel - Wien: Herder 1992.
34. Zo wijst Mettinger ('Israelite Aniconism', 175-177) ten aanzien van de Dekaloog op de tussenvoeging van resp. Deuteronomium 5:8 en – de later te dateren versie – Exodus 20:4: het beeldverbod is ingevoegd in een verbod op de verering van andere goden. Deze verwijzing is niet in strijd met zijn overtuiging aangaande het 'programmatische aniconism of Yahwistic faith' (177); vgl. Houtman, *Exodus vertaald en verklaard*, 29-37.
35. Het feit dat ook van JHWH wel beelden in de cultus werden gebruikt, stond daar in feite los van. De polemiek werd in deze contexten niet gevoerd met een beroep op een mogelijk algemeen beeldverbod. Hosea's expliciete kritiek op het beeld van de stier in het heiligdom te Bethel is gefundeerd in de mogelijke verwarring met Baäl die ook door een stier kon worden afgebeeld. Zie Dohmen, *Das Bilderverbot*, 260.
36. De koningen die met dit verbod onder vuur worden genomen, worden ervan beschuldigd de cultusbeelden in te zetten ter versterking van hun eigen politieke ambities. Zie Berlejung, 'Ikonophobie oder Ikonolatrie', 222-226.
37. Jesaja 40-55.
38. Jesaja 44: 13-18.
39. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Oxford: University Press 2001, 179-194.
40. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, 194.
41. Deze gedachte wordt verwoord door Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Kaiser Verlag 1960, Band I, 227; Band II, 360. Vgl. H.W. de Knijff, *Venus aan de leiband. Europa's erotische cultuur en christelijke seksuele ethiek*, Kampen: Kok 1987, 74.
42. Thorkild Jacobsen, 'The Graven Image', in P.D. Miller, P.D. Hanson & S.D. McBride (eds), *Ancient Israelite Religion. Essays in Honor of Frank Moore Cross*, Philadelphia: Fortress Press 1987, 15-32, 22.

43. Berlejung beschrijft in 'Ikonofobie of Ikonolatrie' de riten die in de Assyrische en Babylonische cultuur werden voltrokken om door handwerklieden gemaakte beelden representaties van goden te laten zijn. Vgl. ook: idem, 'Washing the Mouth: The Consecration of Divine Images in Mesopotamia', in Karel van der Toorn (ed.), *The Image and the Book*, 45-72.
44. Jacobsen, 'No Graven Image', 18 (cursivering T.J.).
45. Vgl. Karel van der Toorn, 'The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah', in Karel van de Toorn (ed.), *The Image and the Book*, 229-248.
46. Zie bv. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, spec. I. 35-43; 221-223. Vgl. De Knijff, *Venus aan de leiband*, 63-91.
47. Er wordt op gewezen dat Karl Barth met zijn dialectische theologie de bodem heeft bereid voor het onderzoek van Duitse bijbelwetenschappers als Albrecht Alt, Martin Noth en Gerhard von Rad, alsmede voor dat van de Amerikaanse school van William F. Albright, met leerlingen als G. Ernest Wright en John Bright. Zie Leo G. Perdue, *The Collapse of History. Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1994, 3-68.
48. Zie bv. Berkhof, *Christelijk geloof*. Op het punt van Gods handelen in de geschiedenis en het hiermee verbonden contrast tussen geschiedenis en natuur is er een duidelijke verwantschap aan te wijzen tussen het denken van Berkhof en dat van G. Ernest Wright. Zie voor Wright bv.: *God Who Acts. Biblical Theology as Recital*, London: SCM 1950 en: *The Old Testament against its Environment*, Chicago: Henry Regnery Company 1950.
49. Bv. Berkhof, *Christelijk geloof*, 65: 'Wij zien in het Oude Testament de historische openbaring losgroeien van haar moederschoot, de natuuropenbaring waarvan de antieke religies leefden.'
50. Ik bepaal me hier tot die elementen die een rol zijn gaan spelen in systematisch-theologische discussies. Ik realiseer me dat ik hiermee voorbijga aan die lagen van het godsdienstig leven in Israël die van groot belang zijn geweest, maar die tot nu toe minder hun weg naar de theologie hebben gevonden. Zo ligt er bv. op het terrein van de clan-, huis- en familiecultus nog veel materiaal dat wacht op verwerking in de systematische theologie. Zie bv. Karel van der Toorn, *Family Religion in Babylonia, Syria & Israel*, Leiden: Brill 1996; Rainer Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (Band 1&2), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht: 1992. Vanuit feministisch perspectief wordt hier onderzoek verricht naar de rol van vrouwen in het godsdienstig leven, alsmede naar de invloed van genderconstructies in de verwerking van dit materiaal. Zie bv. Carol Meyers, *Discovering Eve. Ancient Israelite Women in Context*, Oxford: Oxford University Press 1998; Anne-Marie Korte, 'Significance Obscured: Rachel's Theft of the Terapim. Divinity and Corporeality in Gen. 31', in Jonneke Bekkenkamp and Maaïke de Haardt (eds), *Begin with the Body. Corporeality, Religion, and Gender*, Leuven: Peeters, 1998, 157-182. Zie voor de discussie over

- de te verkiezen bouwstenen voor systematische theologie: *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments?* Jahrbuch für Biblische Theologie 10, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995.
51. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments* I, 17.
 52. Bv. Von Rad, *Theologie des Alten Testaments* II, 357ff.: ‘Das Alttestamentliche Verständnis von der Welt und vom Menschen und der Christusglaube’. Zie ook I, 35.
 53. “We hebben feitelijk geen aanwijzing dat er in het oude Nabije Oosten ooit ‘vruchtbaarheidsgodinnen’ of ‘vruchtbaarheidscultussen’ waren zoals beschreven in de wetenschappelijke literatuur”. Jo Ann Hackett “Can a Sexist Model Liberate Us? Ancient Near Eastern ‘Fertility’ Goddesses”, in *Journal of Feminist Studies in Religion* 5 (1989) 1, 65-76, 68; (cursivering JAH). Vgl. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* 1, 134f.
 54. Zie bv. Mark S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israël*, San Francisco 1990; idem, *The Origins of Biblical Monotheism. Israel’s Polytheistic Background and the Ugaritic Texts* (zie noot 33); Patrick D. Miller, ‘Aspects of the Religion of Ugarit’, in *Ancient Israelite Religion* (zie noot 36), 53-66; ook opgenomen in Patrick D. Miller, *Israelite Religion and Biblical Theology. Collected Essays*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 69-83.
 55. Zie hiervoor bv. Christian Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs, Beiträge zu literarischen, religionsgeschichtlichen und ikonographischen Aspekten der Ascheradiskussion*, Weinheim: Beltz Athenäum Verlag, Band 1 & 2, 1995.
 56. Zie bv. Anne Baring and Jules Cashford, *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*, London: Penguin Books 1991; Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess. Finding Meaning in Feminist Spirituality*, New York/London: Routledge 1997. Zie voor een tegengeluid: Tikva Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture, and the Biblical Transformation of Pagan Myth*, New York: The Free Press 1992.
 57. Vgl. Judith Plaskow, *Standing Again at Sinai. Judaism From a Feminist Perspective*, San Francisco: Harper 1991, spec. 121-169.
 58. Frevel, *Aschera und der Ausschließlichkeitsanspruch YHWHs*, Band 2, 563.
 59. “‘That God is exalted above all sexuality is part of His transcendence,’ one commonly hears.” Rita M. Gross, ‘Steps toward Feminine Imagery of Deity in Jewish Theology’, in Susannah Heschel (ed.), *On Being a Jewish Feminist. A Reader*, New York: Schocken Books 1993, 234-247, 236.
 60. Uit de veelheid aan literatuur noem ik: W. Dietrich und M.A. Klopfenstein (Hrsg.), *Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte*, Freiburg: Universitätsverlag 1994; B. Becking en M. Dijkstra, *Eén God alleen? Over monotheïsme in Oud-Israël en de verering van de godin Asjera*, Kampen: Kok. 1998; Judith M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah. Evidence for a Hebrew Goddess*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

61. Vgl. De Knijff, in aansluiting bij W. Eichrodt: “Het is uiterst karakteristiek, dat in de polaire wereld van de godenparen Jahwe nooit een vrouwelijke partner, die zijn troon met Hem deelt, heeft bezeten. Ook in de ‘syncretistische’ tijden is het daar nooit toe gekomen. De vrouwelijke ‘aanvulling die alle semitische hoofdgoden hebben verkregen’, heeft Hij ‘afgeweerd.’” *Venus aan de leiband*, 82.
62. Verwijzend naar de inscripties en hun mogelijke betekenis zegt James Barr: ‘There may have been a period, or a stratum, in which the God of Israel was understood to have a female consort. If so, there may well have been a very considerable reorientation of the religion in which this bipartite relation within deity was attacked and eliminated. ... [I]t could be that a struggle against sexuality of this kind was the core of the establishment of monotheism, in other words, in some important stage, it was thought more important and more immediate to have no female goddess than it was to have one single deity.’ *The Concept of Biblical Theology. An Old Testament Perspective*, London: SCM Press 1999, 138. Vgl. Patrick D. Miller, ‘The Absence of the Goddess in Israelite Religion’, in *Israelite Religion* (zie noot 53), 197-207; Georg Braulik, ‘Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?’, in Marie-Theres Wacker und Erich Zengler, *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien: Herder 1991, 106-136. Zie ook Frymer-Kensky, *In the Wake of the Goddesses* (zie noot 54).
63. Zie voor de ‘vertaling’ van Asjera naar het beeldverbod: M.-Th. Wacker, ‘Feministisch-theologische Blicke auf die neuere Monotheismus-Diskussion. Anstöße und Fragen’, in Wacker/Zengler, *Der eine Gott und die Göttin*, 17-48, 19; idem, ‘Aschera oder die Ambivalenz des Weiblichen. Anmerkungen zum Beitrag von Georg Braulik’, in Wacker/Zengler, *Der eine Gott und die Göttin*, 137-150, 137; M.L. Frettlöh, ‘Brauchen oder gebrauchen wir die Göttin? Diskussionsanregung aus feministisch-theologischer Perspektive’, in Dietrich u.a., *Ein Gott allein?*, 13.

