VU VRIJE UNIVERSITEIT AMSTERDAM

VU Research Portal

De mens het beeld van God - of omgekeerd

van de Beek, A.

published in
Kerk en Theologie
1992

document version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Link to publication in VU Research Portal

citation for published version (APA)
van de Beek, A. (1992). De mens het beeld van God - of omgekeerd. *Kerk en Theologie*, *43*, 310-321.

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

E-mail address:
vuresearchportal.ub@vu.nl

Download date: 29. Mar. 2024

A. VAN DE BEEK, *Valkenburg*

De mens het beeld van God – of omgekeerd

1. De mens het beeld van God

De traditie dat de mens het beeld van God is, is heel oud. In de christelijke theologie vinden we de gedachte al terug bij Irenaeus en Augustinus.[1] Ook in de paulijnse literatuur komt de gedachte voor. In Christus wordt de mens veranderd naar het beeld van God (2 Kor. 3:18). En de man is volgens hem het beeld Gods (1 Kor. 11:7). Paulus gaat daarbij weer terug op de bekende tekst uit Genesis 1.

Er is verschil van mening over wat met het beeld van God is bedoeld.[2] Men zou het kunnen zoeken in het relationele van de mens: onmiddellijk na de schepping naar het beeld van God volgt: 'man en vrouw schiep Hij hen'. Dit sluit dan aan bij het initiatief van de schepping van de mens 'Laat *ons* mensen maken, naar *ons* beeld en naar *onze* gelijkenis.' Juist waar het gaat om het beeld van God wordt de pluralis gebruikt. Beeld van God zijn, betekent samen-zijn. Meestal wordt echter het beeld Gods verbonden met wat er verder volgt in Genesis 1: de heerschappij over de dieren. De mens is boven het dier verheven. Soms wordt het eigenlijke van de mens daarom gezocht in datgene waarin hij van de dieren verschilt, met name zijn redelijkheid. Dan krijgt men de positie die Moltmann zo fraai heeft gekarakteriseerd als: 'Trek van de mens het dier af en je houdt het beeld van God over'.[3] Er wordt echter niet gesproken over het *verschil* met de dieren maar van *heerschappij* over de dieren. In Genesis 2 wordt deze heerschappij uitgedrukt doordat de mens de dieren namen geeft: naamgeving betekent dat je macht hebt over de ander. De relatie van man en vrouw blijkt volgens Genesis 2 echter niet die van heerschappij te zijn. De vrouw krijgt geen naam, zij is de 'mannin', zij is niet de ondergeschikte, maar de ander op het gelijke niveau. Zo is zij de hulp tegenover: de ander die een tegenover is en je behoedt voor struikelen, de makker, de kameraad, die je alleenheerschappij doorbreekt.[4] Zowel in de context van het beeld Gods in Genesis 1 als in Genesis 2 spelen heerschappij over de dieren en relatie van man en vrouw dus een belangrijke rol. In Genesis 2 is er echter een derde motief: de mens die gevormd wordt door God uit stof. De mens is nie-

---

1 Zie hierover: J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser, München, 1985, S. 223ff.
2 Zie voor literatuur en verdere voorbeelden Moltmann, a.a.O.
3 Vgl. Moltmann, a.W., S. 226.
4 Zie hierover uitvoeriger: A. van de Beek, *Het is niet goed dat de mens alleen zij*. In: *Wapenveld* 38 (1988), blz. 174-183.

tig, vergankelijk. Dat dit motief echter ook in Genesis 1 al voorkomt, wordt meestal over het hoofd gezien. Het woord voor 'beeld' (*tsèlèm*) betekent immers ook schaduw. De mens is niet de schaduw van God. Zo zegt Genesis 1 het niet: er staat '*in ons beeld*', dus: *in* Gods schaduw. Zo alleen is de mens mens. Pas als een tweede generatie mensen komt is die naar het beeld van de eerste. Seth wordt *naar* het beeld van Adam geboren (Gen. 5:3).[5]

Het beeld van God houdt dus in:
a. ten opzichte van de dieren heerschappij;
b. ten opzichte van elkaar gelijkwaardig partnership;
c. ten opzichte van God volstrekte afhankelijkheid.

De gedachtengang kan in beide richtingen gaan: de dichter van Psalm 8 is er verwonderd over dat de nietige mens zo'n hoge positie heeft, dat alles onder zijn voeten is gelegd, terwijl Psalm 103 de bloeiende mens ziet verwelken als de wind gaat blazen. Maar in beide gevallen gaat het om de lofprijzing van God.

Als de mens het beeld van God is, kan men verwachten dat er een zekere analogie is. De vector van deze analogie is in de eerste plaats van God naar de mens. Iets van de afglans van Gods wezen bepaalt het zijn van de mens. Op die manier zou er sprake zijn van een analogia entis. Vervolgens kan men dan de vector omkeren en zeggen: 'In de mens leert men iets van het wezen van God kennen'. Er is een zekere analogie tussen de mens en God, dus denkend over de mens, denken we analogisch God.

Op deze argumentatie is echter het nodige af te dingen.

1. In de eerste plaats heeft Barth duidelijk gemaakt dat denken over de mens naar diens ware menszijn slechts mogelijk is dankzij God die zich openbaart. Als de primaire vector van het zijn van de mens van God naar hem toe is, dan geldt dat ook voor het kennen. Door de ware God te kennen, kennen wij pas de ware mens. Want anders hebben we het over een mens in abstracto, een mens die ontdaan is van datgene wat hem het meest wezenlijk bepaalt: zijn door God geschapen en in de schepping geroepen zijn. Als men de mens daarvan abstraheert kan men het menszijn willekeurig invullen, al naar gelang men empiristisch of idealistisch filosofisch groot geworden is: het denkende

---

5 Het is zeer onwaarschijnlijk dat *b-* in Genesis 1:26 dezelfde betekenis heeft als *k-*in Genesis 5:3. Het gebruikelijke woord voor vergelijkingen is *k-* (zie bijvoorbeeld Ex. 25:9; 26:30). Juist omdat bij gelijkenis wel *k-* gebruikt wordt (*kidmutenu*), kan men slechts concluderen dat hier bewust *b-* gebruikt is. Anders zou men in het uiterste geval alleen aan een schrijffout kunnen denken. Daarvoor is echter in de tekstgeschiedenis geen enkele aanleiding, terwijl men soms wel *kidmutenu* heeft geharmoniseerd tot *bidmutenu*.

dier als produkt van chemische processen of het redelijk, zedelijke wezen. Bij toepassing van de analogia entis op God wordt deze dan de eerste oorzaak van het al of het Al zelf respectievelijk de hoogste rede en de hoogste deugd.
2. Ook in het Nieuwe Testament blijkt het beeld van God primair christologisch bepaald. Door Hem, die het beeld is van de onzienlijke God, worden wij geschapen naar Gods beeld.
3. Door de vertaling 'in Gods beeld', met de associatie van de schaduw daarbij, ontstaat een andere relatie tussen God en mens dan die van 'Urbild' en 'Abbild'. Leven in de schaduw wil niet zeggen dat je een afbeelding van degene die je schaduw geeft, bent. Het geeft slechts de positie van de mens aan. Zo alleen kan hij mens zijn, in de directe nabijheid van God, onder diens hoede. Zo alleen heeft hij heerschappij over de dieren, en zodra de mens dat vergeet en de dieren eigenmachtig gaat onderwerpen, ontstaan aberraties. Als de schepping, dus ook de dieren, niet meer staat in het kader van de lofprijzing, dan gaat het fout met de dieren. Met de mens was het dan al fout. Alleen in de schaduw van God kan de mens ook waarlijk partner voor de ander zijn en worden behoed voor hetzij loze macht hetzij slavernij. Want alleen in de schaduw van God kan de mens bestaan: volstrekt afhankelijk van Hem. Anders wordt hij ontmenselijkt.

Nieuwtestamentisch betekent dit dat de dieren slechts in Christus als het beeld van God, weer ontkomen aan de ontmenselijking van de wereld. Zij zijn de eerste die in het apocalyptische visioen de troon van God omringen als het Lam gaat optreden als degene die de zegels van het boek der geschiedenis gaat openen (Op. 4 en 5). In Christus worden de stromen van bloed van dieroffers gestopt (Heb. 9:11-13). En heel de schepping ziet reikhalzend uit naar het openbaar worden van de kinderen Gods (Rom. 8:19-22). Nieuwtestamentisch betekent het ook: slechts in Christus als het beeld van God ontvangen man en vrouw weer de relatie die hen beiden vrij maakt om samen te leven (Ef. 5:32). Slechts in Christus is de mens weer mens in Gods directe hoede.

Aan de andere kant wijst het woord 'gelijkenis' wel op analogie. Gelijkenis (*demut*) verwijst in het Oude Testament naar het uiterlijk en biedt de mogelijkheid van vergelijking. Zeer opvallend is zo het contrast tussen Jesaja 40: 18: 'Met wie dan wilt gij God vergelijken en welke vergelijking op Hem toepassen' en het 'naar onze gelijkenis' in Genesis 1:26.

Alles samen lijkt iets van vergelijking niet uitgesloten, maar dat is dan in Genesis 1 eerder verbonden met 'gelijkenis' dan met 'Gods beeld'. Pas Christus wordt zelf het beeld van God genoemd. En vanwege Jesaja moeten we ook bij 'gelijkenis' gewaarschuwd zijn. We zullen eerder moeten denken aan een vector in de analogie van God naar de mens dan omgekeerd: het gaat er meer om dat God zichzelf in de mens herkent dan dat de mens in zichzelf God herkent. Het is immers in het hemelse beraad dat het woord 'gelijkenis' valt (1:26) en zodra het resultaat op aarde rondwandelt, wordt er alleen nog over 'in Gods beeld' gepraat (1:27).

4. Op zeer plastische wijze wordt de relatie van de mens tot God in Genesis 2 gerelativeerd. De mens wordt niet direct in het aanzijn geroepen door het Woord Gods, maar uit stof gemaakt. Hij is uit de aarde aards. Slechts de adem van God maakt hem levend. Bij iedere discussie over de analogia entis moet de aardse komaf van de mens voorop staan. Zelfs het denken, de ratio, van de mens wordt niet door God ingeblazen, maar de geest van het leven. Pas de tweede Adam is niet uit de aarde aards, maar de Heer uit de hemel.

Als we dus spreken over de mens als het beeld Gods dan zeggen we daarmee iets over de mens en niet over God. Het gaat om de positie die de mens heeft ten opzichte van God, van mensen onderling en ten opzichte van de verdere schepping. Deze positie van vluchtigheid kan het verlangen doen ontstaan naar geborgenheid. De kwetsbare mens kan vragen naar een god. Zo kan ook zijn positie van heerschappij het vermoeden doen ontstaan van hoger heerschappij die ook omvat wat zelfs de mens te boven gaat, een macht die ook de wolken hun weg wijst en de sterren bij name roept. Maar het blijft bij een vermoeden. Het zegt niets over de werkelijkheid en of over de aard van de werkelijkheid waarnaar het vermoeden refereert. Macht en bescherming treden in de regel als kwalificaties op bij de godsbeelden die de mens creëert. Maar de verdere invulling van deze kwalificaties is willekeurig. Wie wordt er beschermd? Keert zijn macht zich niet tegen ons?

Elk spreken over God dat van beneden begint wordt gevoed door eigen belang of door eigen angst: het eigen belang dat God mijn problemen en angsten overwint of de angst dat God zelf een dreigende macht is. Een sprekend voorbeeld hiervan is het boek *Wat heet geloven?* van Kuitert.[6] Godsgeloof is ontstaan in de bedreigde situatie van de mens in de pre-technische wereld, het richt zich op de macht die voedsel geeft in de grote vruchtbaarheidsgodsdiensten en ook het christelijk geloof vraagt als zoekontwerp om de mogelijkheid van falsificatie. Als twintigste-eeuwer in Europa zoekt Kuitert die mogelijkheid in de geschiedenis, niet in de wijze waarop in de geschiedenis onze projecten slagen, maar in de geschiedenis zelf. Alleen als de geschiedenis ophoudt, heeft deze God geen bestaansrecht meer. Maar is juist binnen het model van Kuitert dit iets anders dan dat we zeggen dat onze grootste angst op dit moment het einde van de geschiedenis is[7] en dat we dus een god moeten hebben dit dat probleem aankan?

---

6 H.M. Kuitert, *Wat heet geloven? Structuur en herkomst van de christelijke geloofsuitspraken*, Ten Have, Baarn 1977.

7 Het is de vraag of deze angst voortkomt uit de dreiging van de atoomwapens of (in een iets nieuwere versie) uit de bedreiging van de leefbaarheid van de aarde. Waarschijnlijk moet de angst aan een veel fundamentelere laag worden toegeschreven. De Europese cultuur heeft zich de laatste eeuwen sterk op de geschiedenis gericht en dan met name de geschiedenis waarin de mens actief is en iets tot stand brengt. We zoeken naar een ideale wereld waaraan we bouwen. De geschiedenis is een project

2. Een god naar ons beeld

Kuitert tracht het geloof in God plausibel te maken door een antropologisch vloertje. Vanuit menselijke behoeften, angsten, verlangens tracht hij het geloof communicabel te maken. Toch wordt zo het doel gemist. In de eerste plaats wordt niemand overtuigd dat het nu zaak is om in God te gaan geloven, die niet reeds geloofde. Maar bovendien wordt zo slechts de wenselijkheid van het *geloof* beargumenteerd. Het zegt niets over de realiteit waarnaar het geloof verwijst. Want altijd weer gaat het om ervaringen beneden. Steeds weer blijkt de beargumenteerde god een predikaat bij iets wat ook anderszins kan worden beschreven: veiligheid, brood, geschiedenis. Het gaat om het godsbeeld dat uit onszelf opkomt en niet anders is dan het hernoemen van iets van beneden dat wij idealiseren in de hoop dat het van zijn bedreiging ontdaan wordt: god is een remedie tegen de angst van verlies van het bestaan zelf, tegen de angst om het brood dat we verliezen, tegen de angst voor de ondergang van de geschiedenis die wij maken.

Reeds Kant heeft in zijn *Kritik der reinen Vernunft* uiteengezet dat aan deze onderneming geen enkele waarde is toe te kennen ten aanzien van de realiteit van de god waarop deze hoop zich richt. Beginnend van beneden blijven we beneden: bij de mens. God kan dan niet meer zijn dan een postulaat voor de ethiek: ethisch handelen veronderstelt geloof in God. Tillich heeft dit getransformeerd in: moed hebben om te leven veronderstelt geloof in God en in zijn spoor zegt ook Kuitert: 'Zonder geloof vaart niemand wel.'

Als we zo vanuit menselijke behoeften de plausibiliteit van het geloof willen veilig stellen, kruisen de negentiende-eeuwse kritische filosofen ons pad. Feuerbach en Marx hebben dit soort geloof genadeloos aan de kaak gesteld als verlangen naar zelfbevestiging. Ons brood is onze God, onze macht vraagt om een God die opium voor het onderhavige volk is. En Freud doet er nog een schep bovenop door onze godsbeelden te laten zien als projecties van wat er roert in de verborgen krochten van onze ziel.

Het zou in dit verband te ver voeren om over de plausibele god verder uit te wijden. Dat is ook niet nodig, want de kwetsbaarheid en de onhoudbaarheid van deze projecten zijn ondertussen genoegzaam aangetoond. Het negatieve oordeel over de argumentaties voor plausibiliteit van God van alle critici van Kant tot Levinas en van Feuerbach tot Barth blijft overeind, ook als men hun positieve stellingname niet overneemt. De horizon blijft weggewist en elke lijn

---

geworden. Maar tegelijk is het project zo immens dat we bang worden dat het nooit realiteit wordt en in een grote mislukking eindigt. Angst voor een atoomoorlog en voor milieuvervuiling zijn dan niet meer dan expressies van die dieper liggende angst. Daarom krijgen deze angsten ook allesomvattende apocalyptische contouren die de realiteit van de (overigens reële) zorg die zij betekenen ver te boven gaan.

die mensen willen trekken, blijkt een pseudo-horizon, een zelfontworpen decor dat ons leven de schijn van vastheid moet geven.

Als God vanuit de mens moet worden gekend, dan is hij inderdaad niet meer dan een beeld van ons, behorend tot onze eigen werkelijkheid en geen God.

3. Beelden als expressie van geloof

'Our most holy religion is founded on Faith, not on reason', heeft Hume geschreven.[8] We kunnen daaraan toevoegen: 'nor on desires'. Niettemin geloven we. We geloven in God en erkennen een relatie die zich niet laat herleiden tot iets dat in ons begon. Het geloof in God vindt zijn oorsprong in God zelf. Wij worden aangesproken. Wie het verklaren wil staat met lege handen. Maar het is realiteit. We kunnen veel energie verdoen aan de redelijkheid van dat geloof, het is voor de theologie veel belangrijker om uit te gaan van de werkelijkheid van het geloof. Wij geloven in God. Zonder ons verder al te druk te maken over de oorzaak daarvan (ik houd het erop dat het geloof een gave van de zichzelf openbarende God is), kunnen we ons wel afvragen wat dit geloof dan impliceert. Wie is dan die God in wie wij geloven? En dan hebben we de woorden en dus beelden nodig om over Hem te spreken.

In de theologiegeschiedenis is een heel arsenaal begrippen ontwikkeld om aan te geven wie God is. Men kan hierin minstens vijf categorieën onderscheiden:

1. extrapolaties of contrasten van menselijke eigenschappen (de al- en onwoorden);[9]
2. abstracte begrippen of niet scherp omgrensde beelden uit de natuur, bijvoorbeeld liefde en licht;
3. concrete begrippen ontleend aan menselijke relaties, bijvoorbeeld vader, koning, heer;
4. als oorzaak van natuurlijke fenomenen: 'God is het die het gewas doet groeien', 'God is het die de donder geeft';
5. zich openbarend in de geschiedenis: 'Hij is het die Israël uit Egypte leidde', 'Hij is de God van Jezus Christus'.

De tweede en vijfde categorie geven in de regel het minste problemen (als men tenminste zich niet opnieuw laat verleiden de vraag 'How do you know?' opnieuw te stellen: het gaat nu om beelden voor wat wij reeds weten, om woor-

---

8 D. Hume, *An Enquiry concerning human Understanding and Selections from a Treatise of human Nature* (ed. McCormack and M. Whiton Calkins), Bibliotheca Philosophorum VII, Leipzig 1913, p. 137.

9 Zie hierover het kritische exposé van E. Flesseman-Van Leer, *Geloven vandaag*, Nijkerk 1987[6], blz. 27-29.

den voor de gekende). De eerste en vierde categorie staan sterk onder druk omdat zij de werkelijkheid en God te direct op elkaar betrekken, maar tegelijk geen ruimte laten voor een levende relatie tussen God en mensen; het blijven rationalistische extrapolaties van onze eigen wereld. Bij het voorzienigheidsgeloof van de vierde categorie is dat heel sterk het geval, maar ook in de eerste groep blijft de menselijke situatie basis voor beelden voor God, die alleen deze situatie analoog te boven gaat (de al-woorden) of niet gebonden is aan de beperkingen waardoor wij begrensd worden (de on-woorden).

Het probleem van de godsbeelden treedt echter pas echt aan het licht in de derde categorie. In de recente theologiegeschiedenis is het begrip 'Vader' hiervan het meest pregnante voorbeeld. Eeuwen lang is God 'Vader' genoemd. Een van de oudste en meest gebruikte liturgische expressies van de kerk begint ermee. Het 'Onze Vader' geldt als de uitdrukking van de relatie van de gelovige tot God bij uitstek. Juist op dit begrip richt zich nu de meest geprononceerde kritiek op traditionele godsbeelden. Meer dan enige andere hedendaagse theologische stroming stelt de feministische theologie vragen aan het klassieke theologische bedrijf. Deze kritiek richt zich zowel op de eenzijdigheid van de godsbeelden (Waarom alleen 'Vader' en geen 'Moeder'?) als op de in de beelden geïmpliceerde relatie van God tot de mens: die van gezag en macht. Mannelijk en machtig zijn in het traditionele godsbeeld verbonden (zich vervolgens uitbreidend in de voorzienigheid van de vierde categorie en de rationalistische algemeenheden van de eerste, waarna de geschiedenis naar dit beeld van de machtigen werd geïnterpreteerd en voor licht en liefde niet veel meer over was). In de traditionele rooms-katholieke geloofsexpressie kon Maria nog veel opvangen, maar haar dubbelrol is intussen doorgeprikt. Het protestantisme had deze ontsnappingsclausule uitgesloten en ging zich te buiten aan abstracte predikaten. Intussen moet wel opgemerkt dat zich een verschuiving in de theologie heeft voorgedaan gedurende de laatste eeuwen: die is meer seksistisch en viriel geworden. Het meest opvallend vind ik die verschuiving terug in bijbelvertalingen en liederen. Met name de heersende door de dialectische theologie geïnspireerde stromingen in de protestantse kerken die voor een nieuwe bijbelvertaling en een nieuw liedboek zorgden, zijn daarvan een sprekend voorbeeld. Opmerkelijk is het verschil in vertaling van *huioi* in het Nieuwe Testament (bijvoorbeeld Rom. 8:14): de Statenvertaling uit de zeventiende eeuw heeft hier 'kinderen', terwijl de NBG-vertaling van 1951 'zonen' heeft. Men zou zich hier nog kunnen beroepen op het Grieks waarin 'huioi' immers 'zoon' betekent,[10] maar uit de storende regel aan het eind van

10 De vertaling van *huioi* in het Nieuwe Testament is lastig. Normaal is het woord strikt seksueel bepaald: alleen de zoon is *huios*. Tegelijk worden hiermee de connotaties van zelfstandigheid en de enige die erfgenaam kan zijn, meegegeven, in tegenstelling tot de dochter en dus de vrouw die in de

lied 477 uit het Liedboek komt de ware aard duidelijk naar voren: er is geen enkele reden om hier 'zonen' te zetten in plaats van kinderen, behalve dat het zo stoer staat. In het algemeen kan men zeggen dat de generatie theologen die groot is geworden rond twee wereldoorlogen veel stoerder is dan de traditionele gereformeerde geloofsbeleving. In de regel hecht dit viriele christenbeeld als analogie aan het viriele godsbeeld zich aan een kritische distantie ten opzichte van 'natuur', aan het Woord tegenover de ervaring, aan de ethiek tegenover het gevoel. God is de kritische instantie – met de nodige distantie – tegenover onze wereld. En vaders worden geacht dat ook te zijn. Zelfs waar het de Heer was, die het recht der armen, der verdrukten gelden doet, werd dit onmiddellijk analoog vertaald tot ethiek: wíj moeten dat recht doen gelden. Het is niet de God in wiens ontferming je rust vindt, vermoeid van de sterken die je opjagen, maar de God die je oproept voor de dienst om mee te strijden in zijn leger.[11]

Tegen dit godsbeeld verzet zich de feministische theologie. Naast dit vaderbeeld is er behoefte aan een moederbeeld: van geborgenheid, tederheid, omvangen, warmte. Het duurt dan niet lang of men merkt op dat juist deze nadere kwalificaties van vader- en moederbeeld de rollen eerder bevestigen dan doorbreken. Het gaat om een God die Vader en Moeder is, waarin mannelijk en vrouwelijk ineen zijn, zich weerspiegelend in een mens die niet de tegenstelling van de seksen maar de eenheid als ideaal kent. Maar ook dan blijft het nodig om zowel mannelijke als vrouwelijke woorden voor God te gebruiken, ook al beantwoorden die niet aan traditionele sociale en psychologische rollen van beide seksen.

Men kan in de feministische theologie grofweg twee stromingen onderscheiden.

a. een gematigde die mannelijke en vrouwelijke woorden als *alternatief* wil gebruiken. Geen beeld kan met uitsluiting van het andere de alomvattende werkelijkheid van God uitdrukken. Wie dat wel doet claimt God voor zijn eigen stuk werkelijkheid, waarbij elk zijn eigen representatie in God

---

Griekse en Hellenistische wereld een ondergeschikte positie had (zie *Theol. Wörterb. z. NT.* VIII, S. 335). Het Hebreeuwse *b^{e}ne* kan ook zonen en dochters samen betekenen (het Duitse *Geschwister*, Gesenius-Buhl, s.v. *ben*). Een nieuwtestamentische schrijver staat dan voor de keus het seksistische *huioi* te gebruiken of het bredere *tekna* of *paides*. Deze laatste woorden geven echter de positie van afhankelijkheid en kleinheid van het kind aan, dat juist bij het kindschap van God van de gelovigen moet worden vermeden. Paulus lost dat aardig op door in Romeinen 8 *huioi* en *tekna* door elkaar te gebruiken in eenzelfde context en betekenis en juist het algemene woord *tekna* te verbinden met erfgenaam zijn (vs. 17). De Statenvertaling vertaalt congeniaal ook *huioi* met 'kinderen'. Zij kan dat alleen doen vanuit een bewust anti-seksistische intentie, die de NBG-vertaling mist. Ook elders maakt de Statenvertaling deze keus (vgl. Rom. 9:26, waar de SV interpreteert vanuit het Hebreeuwse citaat uit Hosea, maar NBG in Hosea vertaalt met 'kinderen' en in Romeinen met 'zonen').
Over de anti-hiërarchische en de daarmee samenhangende anti-seksistische implicaties in de vroege gereformeerde theologie zie ook het slot van het commentaar van Calvijn op Handelingen 2:17.
Wending 45 (1990), blz. 223-229.

11 Vgl. K. Biezeveld, *God de Vader. Symbool van het patriarchaat of verrassende metafoor?*, in: *Wending* 45 (1990), blz. 223-229.

moet hebben, alsof God een soort parlement van belangenbehartigers is. Zo'n soort democratisch belangenparlement bevolkte in de Middeleeuwen al de hemel via de beschermheiligen voor iedere groep. Dat wordt nu via de godsbeelden in God zelf overgebracht. De goede God is een goede afweging van belangen. En niemand mag wat te kort komen. Wie zich gefrustreerd voelt richt een eigen partij op ofwel kiest zijn eigen godsbegrip, in afgrenzing van wat de anderen claimden.

Veel van de hedendaagse godsbeelddiscussies worden gedragen door de onderliggende gedachte van de belangenbehartiging. Men kan dat aan feministen (of aan bevrijdingstheologen) verwijten, maar men moet dan niet uit het oog verliezen dat zoals boven aangeduid veel van de traditionele theologie dat al lang eerder deed, of dat nu de burgerlijke theologie van de negentiende eeuw was die Marx te lijf ging of de door het existentialisme geïnspireerde theologie van deze eeuw.

2. Veel radicaler is de stroming die alle godsbeelden wil *vervangen*. Ook al lijkt deze stroming thans op de terugtocht, omdat zij de ene eenzijdigheid lijkt te willen vervangen door een andere, toch is zij de meest interessante. Dat is zij niet zolang het blijft bij het wisselen van bewoners van het kasteel. Dat is zij wel als zij de onderliggende intenties van de vaderbeelden in de hedendaagse theologie bestrijdt: de godsbeelden die verbonden zijn met macht, met subjectiviteit, met gezag voorzover deze een analogie vinden in een antropologie. De facto uit zich zo'n theologie in een primaat van de ethiek. Zolang de vraag naar de ethische consequenties het laatste criterium is in de theologische discussie hebben we met het godsbeeld te doen dat gedragen wordt door de moderne viriele theologie: de kleine godjes van het menselijke subject. Impliciet stel ik daarmee, dat althans een deel van de feministische theologie zich niet verzet tegen het vaderschap van God op zichzelf, maar wel tegen de invulling daarvan in onze cultuur. Het is echter zo dat met name in de bovenliggende culturele en vooral theologische stromingen deze invulling zo overheersend is, dat men bij beelden uit de context van het vaderschap zich nauwelijks meer iets anders denken kan. Voordat deze beelden weer behoorlijk kunnen functioneren is eerst wel een flink stuk kritiek op theologische cultuur nodig.

De vraag blijft echter: Hoe kunnen de beelden dan wel goed functioneren en welke andere beelden zijn legitiem?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden moeten we nog even preciezer omschrijven wat het bezwaar is van bovengenoemde godsbeelden. Bij het alternatieve gebruik zagen we dat God een vertegenwoordiging van ons wordt. Bij het eenzijdige vaderschapsbeeld zagen we dat God de bevestiger wordt van bestaande of gewenste macht of van bestaande of gewenste ethische normen. In alle gevallen gaat het erom dat de theoloog iets in handen heeft om over God en godsdienst adequaat te kunnen spreken. In het godsbeeld of in de

leefregel hebben we iets dat weliswaar niet God zelf is, maar wat Hem wel adequaat weergeeft. Wat er dan gebeurt, is dat aan deze adequatie het recht wordt ontleend om met het beeld zelfstandig te gaan werken.[12] Er treedt de omkering op, die Mary Daly zo karakteristiek heeft omschreven met: 'If God is male, than the male is God.' Als God Vader is, dan zijn de vaders God. Als God machtig is, dan zijn de machtigen God. Daarom heeft ieder een belangenbehartiging nodig om zijn eigen goddelijkheid niet teloor te doen gaan, hetgeen onherroepelijk leidt tot belangenstrijd, want als alles en allen God zijn, dan is niemand het meer. Want we stellen ons God toch voor als macht over anderen. In dit spel gaan conservatieven en revolutionairen hand in hand.

In de hedendaagse discussie over godsbeelden speelt deze omkering bewust of onbewust een belangrijke rol. Door die omkering worden de beelden bepalend voor wie God is. Het man-zijn wordt bepalend voor God, zodra stoere zonen religieus het beter doen dan ongedifferentieerde kinderen. Het diepste probleem van onze hedendaagse theologie en cultuur is gelegen in de omkering van het subject waarbij de mogelijkheid om over God te spreken vanuit het menselijke subject de agenda van de theologie bepaalt. Dan kan het niet anders, of men houdt slechts de (pseudo-)theologische ethiek over. En losgemaakt van haar fundament leidt die binnen de kortste keren tot tirannie. Want hier wordt een menselijk project met goddelijke glans getooid – en God heeft immers het laatste woord, dat geen tegenspraak duldt?

4. Mag God misschien zichzelf zijn?

De discussie over de godsbeelden vertoont een krampachtigheid over wat wel en niet over God gezegd mag worden. Zij vertoont vooral het karakter van een belangenstrijd. Maar mag God misschien ook zichzelf zijn? Wie is God eigenlijk? Als we deze vraag in abstracto beantwoorden, komen we al gauw weer met onze verlanglijstjes. We kunnen de vraag niet anders beantwoorden dan vanuit onze ontmoeting met God. Binnen de christelijke theologie heeft die ontmoeting altijd met de Bijbel te maken. Nu weet ik zeer wel dat ook de bijbelse theologie voor dezelfde valkuilen staat als de dogmatiek. Ieder kent zijn eigen hermeneutische sleutel. We zullen in elk geval wèl moeten proberen om onze hermeneutische entree te laten veranderen door wat we lezen. Dat betekent in elk geval dat we *heel* de Schrift aan het woord moeten laten komen, ook die gedeelten waarmee ons godsbeeld overhoop ligt. Lezend, exegetiserend, horend wat anderen gehoord hebben worden onze theologische sys-

---

12 Hierdoor wordt ook de leegte begrijpelijk waarin de eenzijdig maatschappijkritische theologie terecht kwam, losgemaakt van een voortdurende band met het enige Subject van het geloof en de behoefte gevoed te worden door de bron. Zie bijvoorbeeld D. Sölle, *Die Hinreise*, Stuttgart 1975 en J.J. Beumer, *Als de hemel de aarde raakt. Spiritualiteit en mystiek-ervaringen*, Kampen 1989.

temen steeds weer doorbroken. De levende God van de Bijbel blijkt altijd weer anders. In de geschiedenis van het lezen van de Schrift hebben wij een geschiedenis van omgang met God – die niet in een systeem, laat staan in één beeld te vatten is. In de Schrift spreekt een *Persoon* tot ons – die zichzelf is. Hij past niet in onze vaderbeelden en niet in onze moederbeelden. Hij past niet in de beelden van macht of van onmacht. Hij blijkt niet louter daad te zijn, maar ook te beïnvloeden. En toch is Hij weer niet te manipuleren. Hij is verborgen en nabij.

Wat doet nu een goede theologie? Zij probeert de weerslag van deze lees- en hoorontmoeting te verwoorden in eigen woorden. Soms ontdekken we dwarsverbindingen, die echter steeds weer doorkruist worden door andere relaties die er haaks of scheef op staan. Theologie toetst vervolgens ervaringen van mensen nu in hun persoonlijke of gemeenschappelijke biografie, waarin zij zeggen iets van God te herkennen. Gaat het inderdaad om *deze* God? De ervaring is in de theologie niet buitengesloten: 'Hoort wat mij God deed ondervinden!' is een belangrijke vindplaats voor theologisch spreken. Daar hechten zich de beelden van onze levensgeschiedenis aan de beelden van onze leesgeschiedenis, waarin de Ander verscheen in ons leven. Maar zodra we deze beelden gaan losmaken van hun subject en er zelf het subject van worden, gaat het mis. Dan zijn we niet meer bezig met theologie als spreken over God, maar met idolografie als beschrijving van menselijke claims. Het wonder is een gave van God om Hem te danken, maar zodra we daaraan claims gaan ontlenen hetzij om ons een belangrijker positie te verschaffen in het koninkrijk Gods hetzij om aan andere mensen verplichtingen op te leggen, gaan we theologisch over de schreef. In het woord 'vader' kunnen even noties doorklinken die het gelaat van de God van Israël doen oplichten. Maar zodra dan vaders daaraan rechten gaan ontlenen, maken zij zichzelf tot een afgod. Het subject van de woorden over God blijft altijd God zelf. Zodra de ontmoeting van bevrijding of gericht wordt verzelfstandigd en de kerk, de theoloog, de christen het subject wordt en normen gaat ontwerpen voor een goede religie zijn we reeds het spoor bijster. Zodra we de imperativus ook maar een moment losmaken van de indicativus van de ervaring breekt de morgen van de dictatuur aan. Slechts binnen de ervaring van Gods spreken en handelen geldt het gebod.

5. Conclusie

De mens is in het beeld van God geschapen. Dat bepaalt zijn positie, maar rechtvaardigt geen terugkoppeling naar spreken over God vanuit de antropologie. God is geen beeld van de mens en ieder beeld dat we kiezen met continuïteit in zichzelf is gediskwalificeerd. Slechts in de voortdurende ontmoeting en in de dankbare herinnering aan het verleden kan men over God spreken. Als er continuïteit is, is dat geen continuïteit van het beeld maar alleen omdat

het als een gave van God bij herhaling werkzaam blijkt. De continuïteit ligt dus in God, net als bij de wereld die volgens een joodse overlevering elke morgen opnieuw geschapen wordt. Niemand kan zich op zijn beeld beroepen en niemand kan dus God voor zichzelf opeisen. Hij is tenslotte niet een idee of een som van ideeën, maar Hij is die Hij is.