

VU Research Portal

Jezusbeelden van niet-westerse vrouwen

Brinkman, M.E.; Frederiks, M.T.

published in

Nederlandsch theologisch tijdschrift
2009

[Link to publication in VU Research Portal](#)

citation for published version (APA)

Brinkman, M. E., & Frederiks, M. T. (2009). Jezusbeelden van niet-westerse vrouwen. *Nederlandsch theologisch tijdschrift*, 63(3), 185-204.

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

Jezusbeelden van niet-westerse vrouwen

*Jesus, you are the Cornerstone,
The String of good beads,
Whose price is so great that no one can buy you (...)*

*He is the great Grass Hut, the Shed which shelters mice,
The ‘Thump! Thump!’ of the pestle
He beats down our hunger,
Hard-wood hoe-handle, which brings us food.
God, the provider, who has medicine for hunger
The Elephant Hunter, whose family’s cooking pots
Have no place for little mushrooms*

Afua Kuma¹, Ghana

NON-WESTERN WOMEN’S IMAGES OF JESUS

In this article, the question is raised in which regard non-Western, female theologians’ images of Jesus are different from those of Western, female theologians and from non-Western, male theologians. We begin with a sketch of the Christological debate within Western, feminist theology. Next, we divide our survey of non-Western women’s images of Jesus into two categories: images which refer to typically female characteristics, and images which do not refer to these aspects, but which, for women, do have an emotional value. We conclude that the connectedness with Jesus as the origin of life (power) unites Western and non-Western, female theologians. Jesus is not a lonesome mediator who occupies an isolated position between God and man. However, non-Western, female theologians usually refer to a broader concept of life in which the many threats of life are dealt with more extensively, and they also more emphatically hold on to their personal relationship to Jesus. They share their broad concept of life with their male colleagues, who, however, pay considerably less attention to Jesus as a breaker of taboos – especially concerning the female (im)purity. Non-Western, female theologians turn out to be more uninhibited in using the notion of a salvific sacrifice than Western female theologians. No doubt, this more positive attitude is related to their less individualistic attitude to life.

¹ A. Kuma, *Jesus of the deep forest. Prayers and praises of Afua Kuma*, Accra 1981, 12 en 27.

Inleiding

In dit artikel stellen we ons twee vragen. De eerste vraag is inventariserend: in welke beelden spreken vrouwen uit Afrika en Azië over Jezus? Bij de selectie hebben we ons beperkt tot beelden die door vrouwen in het academisch discours zijn verwoord. Slechts sporadisch is dat discours direct aan veldonderzoek gerelateerd. Afgezien van Afua Kuma's *Jesus of the Deep Forest*, Diane Stintons *Jesus of Africa* en een enquête naar beelden van Jezus in de Filippijnen² is er nauwelijks onderzoek gedaan naar vrouwelijke *grassroots* christologieën.

De tweede onderzoeksvraag is analytisch van aard: waarin verschillen vrouwelijke, niet-westerse Jezusbeelden van westerse, vrouwelijke beelden en waarin van mannelijke, niet-westerse beelden?

We zijn ons er terdege van bewust dat we met deze vragen het risico lopen in een aantal valkuilen te vallen. Bijvoorbeeld die van de in gender-discussies altijd weer terugkerende vraag naar de exclusiviteit van gender-beelden. Een tweede valkuil is de veronderstelling dat niet-westerse beelden van Jezus altijd moeten afwijken van beelden die in het Westen bekend zijn. Dat is lang niet altijd het geval. Een groot aantal beelden van Jezus kent wereldwijde verbreiding zoals die van vriend, bevrijder en redder. Ze genieten in de niet-westerse wereld grote populariteit, maar zijn beslist niet exclusief niet-westers. Met de etiketten 'westers' of 'niet-westers' moeten we daarom voorzichtig omgaan. Van exotisme dat alleen 'onbekende', exotische beelden van Jezus aan de orde stelt, proberen we ons verre te houden.

Vooruitlopend op de conclusies van onze bijdrage kunnen we nu al zeggen dat we zeker een aantal exclusief vrouwelijke beelden op het spoor zullen komen. Dat zullen vooral beelden zijn die met de vrouwelijke lichamelijke te maken hebben. Soms keren die beelden bij westerse vrouwen terug. Daarnaast zijn er echter ook veel thema's, die we óf geen typisch vrouwelijke exclusiviteit toe kunnen kennen – bijvoorbeeld het motief van de bevrijding of van het leven – óf die we wel vrouwelijk kunnen noemen – bijvoorbeeld het accent op het moederlijke van Jezus – , maar die we inmiddels ook bij mannelijke auteurs kunnen signaleren. Duidelijk zal worden – dat is de teneur van deze bijdrage – dat het in vrouwelijke beelden van Jezus niet zozeer gaat om een eenzame middelaar die een geïsoleerde positie tussen

2 D.B. Stinton, *Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology*, Maryknoll 2004. M.J. Mananzan, 'Who is Jesus Christ? A reflection from the Philippines', *Voices from the Third World* XI/2 1988 (topical issue: *Christologies in Encounter*), 2-4.

God en mens inneemt, maar bovenal om Jezus als exponent van een ‘spiritualiteit van het leven’ waarin de ervaringen van heil en onheil van vrouwen een constitutieve plaats innemen.³

1. Jezus in westerse, feministische christologieën

Westerse en niet-westerse theologes wonen uiteraard niet in gescheiden werelden. Zeker tot voor kort waren de westerse invloeden op niet-westerse theologes onmiskenbaar. Langzaam maar zeker komt daar een kentering in en kan steeds meer van wederzijdse beïnvloeding worden gesproken.⁴ Daarnaast claimen niet-westerse theologes ook nadrukkelijk een eigen plaats en zijn ze meer dan westerse theologen ook geneigd ruimschoots aandacht te geven aan zaken als ras, klasse, kaste etc.⁵ Daar komen we straks op terug.

In haar overzicht van feministische christologieën laat Maaïke de Haardt zien dat de christologie in zekere zin een ‘laatkomer’ is in de westerse, feministische theologie. In de belangrijkste feministisch-theologische publicaties van de jaren zeventig van de vorige eeuw komen christologische thema’s nauwelijks aan de orde. De godsleer staat veeleer centraal. Later in de jaren tachtig komt christologie wel aan bod, maar op een ambivalente manier. Aan de ene kant blijft Jezus voor veel vrouwen een positief identificatiepunt.⁶ Aan de andere kant wordt de christologie gezien als ‘het leerstuk dat in de christelijke traditie het meest tegen vrouwen is gebruikt’.⁷ Daly spreekt in dit verband van de ‘idolatrie’ rondom Jezus die vooral tot uitdrukking komt in de exclusiviteit van de *man* Jezus als ultiem symbool voor incarnatie.⁸ Een exclusiviteit die tot op de dag van vandaag voor een kerk als bijvoorbeeld de

3 M. Kalsky, *Christaphanien. Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh 2000, 306-307.

4 Zie voor een overzicht van invloeden op het ontstaan van een Afrikaanse vrouwen-theologie N.J. Njoroge, ‘Reclaiming our heritage of power. Discovering our theological voices’, in I.A. Phiri, D.B. Govinden & S. Nadar (red.), *Her-stories. Hidden Histories of Women of Faith in Africa*, Pietermaritzburg 2002, 42-50.

5 U. King (red.), *Feminist Theology from the Third World. A Reader*, Maryknoll 1994.

6 Vgl. E. Moltmann-Wendel, *Bij Jezus tellen Vrouwen mee. Evangelieverhalen doorbreken gevestigde patronen*, Baarn 1982.

7 Vgl. M. de Haardt, ‘Het kwetsbare voorbeeld. Jezus in feministische christologieën’, in N. Schreurs & H. van de Sandt (red.), *De ene Jezus en de vele culturen. Christologie en contextualiteit*, Tilburg 1992, 81-118, m.n. 91. De Haardt verwijst hier onder meer naar R. Radford Ruether, *De laatsten zullen de eersten zijn. Messiaanse cultuurkritiek*, Baarn 1987, 57; Idem, *To challenge the world. Christology and cultural criticism*, New York 1980, 45-56; J. Grant, *White Women’s Christ and Black Women’s Jesus. Feminist Christologies and Womanist Response*, Atlanta 1989, 78-83 en E.A. Johnson, *Consider Jesus. Waves of Renewal in Christology*, London 1990, 104.

8 M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women’s Liberation*, Boston 1973, 69-97.

Rooms-Katholieke gevolgen heeft voor de wijze waarop Jezus in de kerkelijke ambten gerepresenteerd kan worden.⁹

De feministische kritiek culmineert in feite in de meer algemene vraag of een mannelijke heiland wel de verlosser van vrouwen kan zijn en in de meer specifieke vraag welke heilsbetekenis zijn zoendood en ook meer algemeen zijn lijden en dood voor vrouwen kan hebben.¹⁰ De stelling dat de mannelijkheid van Jezus *niet* bepalend is voor het in hem geschonken heil, lijkt nu welhaast een gemeenplaats, maar is dat tegen de achtergrond van 2000 jaar christelijke theologie-, vroomheids- en kunstgeschiedenis toch bepaald niet.¹¹ Ten aanzien van de tweede meer specifieke vraag naar de betekenis van Jezus' dood spitst de feministische kritiek zich vooral toe op de wijze waarop Jezus als zichzelf wegcijferend slachtoffer wordt voorgesteld en zo aan vrouwen ten voorbeeld wordt gesteld. Een dergelijk christologisch concept kan heel gemakkelijk aangewend worden ter legitimatie van gezins-, kerk- en maatschappijstructuren waarin zelfopoffering voorop staat en specifiek aan één bepaalde sekse wordt toegedacht.¹² Bovendien impliceert voor veel vrouwen een verlossingsmodel dat grote betekenis toekent aan de gehoorzaamheid van een zoon tegenover zijn vader, een patriarchaal denken dat vrouwelijke theologen onmogelijk als alleenzalmakend kunnen zien. Vandaar dat zij kritische vragen stellen aan een liefde die slechts door gehoorzaamheid, lijden en dood verworven kan worden.¹³

⁹ Zie *Church and World. The Unity of the Church and the Renewal of Human Community* (Faith and Order Paper No. 151), Geneva 1990, 62: 'How are the various particularities of Jesus' humanity – his being born a Jew, at a particular time, speaking (a) particular language(s), being male – related to the representation of the risen Christ in the life of the church? What is the significance for Christians today of the traditional emphasis on the last of these factors, namely that Jesus was male?' Vgl. ook C.F. Parvey, *The Community of Women and Men in the Church. The Sheffield Report*, Geneva 1983, 81-93.

¹⁰ E. Schüssler Fiorenza, 'Zur Methodenproblematik einer Feministischen Christologie des Neuen Testaments', in D. Strahm & R. Strobel (red.), *Vom Verlangen nach Heilwerden*, Fribourg/Luzern 1991, 129-148, m.n. 141-144.

¹¹ Zie voor een overzicht van de argumentaties M. de Haardt, 'Het kwetsbare voorbeeld', 93-99.

¹² A. Carr, *Transforming Grace. Christian Tradition and Women's Experience*, San Francisco 1988, 158-179, 174 en R. Strobel, 'Feministische Kritik an Traditionellen Kreuzestheologien', in D. Strahm en R. Strobel (red.), *Vom Verlangen nach Heilwerden*, 52-64, 56-60. Een opvallende nuance treffen we aan in de dissertatie van A. van Heyst, *Verlangen naar de val. Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen 1992, 175-177 ('De mannelijke variant van zelfverlies'); 193-194 ('Herbinding'); 201-204 ('Alteriteit') en 295-296 ('Epiloog'). waarin ze te midden van vrouwelijk destructief zelfverlies en mannelijk onecht zelfverlies aan de hand van Ricoeur zoekt naar een vorm van constructief zelfverlies die als een verdiepte vorm van vrijheidsbeleving kan worden verstaan en alles te maken heft met het voor de menselijke persoonsvorming constituerend karakter van ontvankelijkheid. Vgl. ook Kr. Hemmerrechts, *Taal zonder mij*, Amsterdam/Antwerpen 1998³, 128 waar zij spreekt over de paradoxale vrijheid die door verlies teweeg wordt gebracht.

¹³ A. Carr, *Transforming Grace*, 175-177. Vgl. ook De Haardt, 'Het kwetsbare voorbeeld', 100-101.

Tegenover een dergelijke, vaak ‘dualistisch’ (Isabel Heyward) genoemde benadering zijn veel vrouwelijke theologen geneigd een meer immanent godsbeeld te plaatsen.¹⁴ Dat godsbeeld heeft dan ook gevolgen voor de antropologie. Elk mens blijkt dan van het goddelijke vervuld te kunnen zijn. In een dergelijke benadering staan God en mens minder ver uiteen en is de noodzaak van bemiddeling minder groot.¹⁵ Jezus is dan niet meer primair de gehoorzame knecht, maar eerder degene die illustreert hoe God onder ons aanwezig kan zijn.¹⁶ In deze christologische benadering staat Jezus’ individualiteit niet centraal, ook al wordt het beeld van de ‘Christus- of liever Christa-gemeenschap’ wel vanuit zijn concrete handelen nader ingevuld. Het is de Christa-gemeenschap – alle leden van de Jezus-gemeenschap – die Gods aanwezigheid onder ons illustreert.¹⁷ Zo kan er sprake zijn van een ‘feministische verlossing van Christus’ (Rita Brock). Hij wordt niet langer in zichzelf opgesloten. ‘We verlossen Christus wanneer we de beelden van Jezus Christus herkennen die onze honger naar genezende heelheid weerspiegelen en wanneer we die beelden als bronnen van hoop opeisen, omdat we deel uitmaken van een gemeenschap, die transformeert en kracht schenkt’.¹⁸

Manuela Kalsky spreekt in dit verband van ‘christafanieën’ en bedoelt daarmee een contextuele veelheid van vrouwelijke levenservaringen waarin Jezus’ ontferming en opstanding tot uitdrukking komt. *Christa* vervangt Christus niet, maar laat zien dat het Woord Gods ook in vrouwen vleesgeworden is. Kalsky spreekt van ‘fanieën’ om de herinnering aan het begrip ‘epifanie’ levend te houden en zo de maakbaarheid van elk beeld van Jezus – en het daarmee vaak samenhangende ideologisch gebruik – te relativiseren. Het begrip ‘christafanie’ verwijst zo naar een receptiviteit waarin het in Christus belichaamde heilige (goddelijke) verschijnen en gebeuren kan in de concrete

14 C. Heyward spreekt in dit verband van een ‘dualistische epistemologie’ waarin we alleen maar iets kunnen ‘in zoverre we er niet gelijk aan zijn’. Vgl. C. Heyward, ‘Op weg naar een feministische bevrijdingstheologie. Voorbij de “Jezus van de geschiedenis” en de “Christus van het geloof”; een methodologische verkenning’, in M. Kalsky & Th. Witvliet (red.), *De gewonde genezer. Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*, Baarn 1991, 127-141, 132-136.

15 H. Zorgdrager, ‘Feministische theologie over het imago dei. Een nieuw paradigma?’, in J. Huisman & S. de Jong (red.), *Immanentie/Transcendentie*, Groningen 1989, 113-145, 119-121.

16 De Haardt, ‘Het kwetsbare voorbeeld’, 102-117.

17 R.N. Brock, *Journeys by Heart. A Christology of Erotic Power*, New York 1988, 50-70 (‘The Feminist Redemption of Christ’), 52-53 (‘Beyond Jesus as the Christ’): ‘...I will be developing a Christology not centered in Jesus, but in relationship and community as the whole-making, healing center of Christianity. In that sense, Christ is what I am calling Christa/Community.’ (52)

18 R.N. Brock, ‘De feministische verlossing van Christus’, in M. Kalsky e.a. (red.), *De gewonde genezer*, 142-168, 165 (vertaling van ‘The Feminist Redemption of Christ’, in J.L. Weidman (red.), *Christian Feminism. Visions of a New Humanity*, San Francisco 1984, 55-74, 68-74.

levenservaringen van vrouwen.¹⁹ Het heilige wordt hier dan vooral in verband gebracht met het onschendbare en het (levens)kracht gevende.

2. *Vrouwelijke, niet-westerse beelden van Jezus*

2.1. Een mannelijke redder voor vrouwen?

Net als westerse feministische theologen hebben ook niet-westerse vrouwen de vraag aan de orde gesteld of een man verlosser van vrouwen kan zijn. Voor de meeste niet-westerse theologes blijkt dat geen probleem. Zo horen we Kwok Pui-lan (Hong Kong) in haar inleiding in de Aziatische feministische theologie betogen:

Mananzan, Fabella en andere Aziatische feministische theologes maken zich er niet druk over, dat Jezus, een volledig bevrijd menselijk wezen, een mannelijke persoon is. Terwijl sommige westerse feministische theologes zich hebben afgevraagd of een mannelijke redder vrouwen kan redden, is dat voor Aziatische feministische theologes geen probleem. Zoals Fabella al heeft gesteld, is de mannelijkheid van Jezus meer een historische bijkomstigheid dan een ontologische noodzaak in het proces van bevrijding. Jezus bevrijdt zowel mannen als vrouwen.²⁰

‘Geen probleem’ blijkt nog zwak uitgedrukt. Zo stelt Fabella dat Jezus door zijn incarnatie als man, de mannelijke normativiteit van het mens-zijn aan de kaak kan stellen, zodat er nieuwe patronen van relaties tussen mannen en vrouwen kunnen ontstaan. Vergelijkbare gedachten zien we onder andere bij de Duitse theologe Elisabeth Moltmann-Wendel, maar ook bij Afrikaanse theologes als Bernadette Mbuy-Beya (Congo) en Dorcas Olubanke-Akintunde (Nigeria).²¹ Akintunde spreekt zelfs over een ‘prototype voor partnerschap’ als het over de relatie tussen Jezus en vrouwen gaat.

Ook aan de dood en opstanding van Jezus wordt in dit verband bijzondere betekenis toegekend. Stella Baltazar (India) stelt dat Jezus juist door zijn dood en opstanding de mannelijke lichamelijke overstijgt – het mannelijke lichaam sterft – en ‘een nieuwe mens’ wordt geboren.²² De opgestane Christus zou daarom te kort worden gedaan, wanneer er slechts over hem in puur

¹⁹ M. Kalsky, *Christaphanien*, 322-325.

²⁰ Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology. Introductions in Feminist Theology*, Cleveland 2000, 85.

²¹ E. Moltmann-Wendel, *Bij Jezus tellen Vrouwen mee*; B. Mbuy-Beya, *Woman who are you? A Challenge*, Nairobi, 1996, 94-96; D. Olubanku-Akintunde, ‘Partnership and The Exercise of Power in the Christ Apostolic Church, Nigeria’, in I.A. Phiri & S. Nadar (red.), *On being church. African Women’s Voices and Visions*, Geneva 2005, 88.

²² Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 85.

mannelijke termen gesproken wordt.²³ Andere theologes benadrukken dat Jezus, hoewel hij in zijn aardse leven een mannelijke gestalte aannam, toch het 'symbool van het vrouwelijke en van de onderdrukten' is, vanwege zijn identificatie met degenen die het meest verwond zijn. Park Soon Kyung (Korea) spreekt daarom over Jezus als de 'woman Messiah', die de bevrijder van de onderdrukten is.²⁴

2.2. De moeder

Wanneer we ons nu wenden tot het hoofdthema van dit artikel, de Jezusbeelden van niet-westerse vrouwen, dan kunnen we twee categorieën onderscheiden. Enerzijds zijn er expliciet vrouwelijke beelden van Jezus, anderzijds zijn er beelden van Jezus die weliswaar door vrouwen uit Afrika, Azië en Latijns Amerika veelvuldig worden gebruikt, maar die geen expliciet vrouwelijke kenmerken dragen. We starten met de expliciet vrouwelijke beelden.

Een van de meest expliciet vrouwelijke beelden van Jezus is het beeld van Jezus als moeder. Met name Oduyoye refereert verschillende keren aan het 'moederlijke' van Jezus. Ze vergelijkt de band die Jezus heeft met zijn gemeente met die van een moeder met haar kind.²⁵ Ook verschillende Aziatische theologes portretteren Jezus als moeder. Ze zien hem als degene die vol ontferming bewogen is met de mensen om hem heen. Jezus, hoewel fysiek man, vertoont daarmee de kenmerken van een moeder, wier hart uitgaat naar haar kinderen.²⁶ Overigens wordt het beeld van Jezus als moeder ook wel weer genuanceerd. Het vrouwelijke gaat immers niet op in het moederschap.²⁷

23 Monica Melanchton (India) maant tot voorzichtigheid in het benadrukken van de mannelijkheid van Jezus. Zij stelt dat Jezus als mens incarneerde en niet in eerste instantie als man. Zij waarschuwt ervoor de hindoeïstische ideeën over mannelijkheid en daarmee ook over seksualiteit ook toe te schrijven aan God (Jezus). Zie de verwijzing naar haar opvattingen bij H.K. Chung, *Struggle to be the Sun again. Introducing Asian Women's Theology*, Maryknoll 1990, 60.

24 H.K. Chung, *Struggle to be the Sun again*, 65.

25 M. Oduyoye, 'Birth', in J.S. Pobee & B. Von Wartenberg-Potter (red.), *New Eyes for Reading. Biblical and Theological Reflections by Women from the Third World*, Geneva 1986, 43. Zie ook R. Teteki Abbey, 'Rediscovering Ataa Naa Nyonmo – The Father Mother God', in N.J. Njoroge & M.W. Dube (red.), *Talitha Cum! Theologies of African Women*, Pietermaritzburg, 140-157.

26 H.K. Chung, *Struggle to be the Sun again*, 64. Zie ook M. Oreviello-Montenegro, *The Jesus of Asian Women. Women from the Margins*, Maryknoll 2006, 114-157 en 197-198. Oreviello-Montenegro (198) verbindt de notie van Jezus als moeder met *Inang Bayan*, de borstvoedende moedergodin die voor allen zorgt.

27 Vgl. A. Nasimiyu-Wasike, 'Christology and an African Woman's Experience', in J. Schreiter (red.), *Faces of Jesus in Africa*, Maryknoll 1991, 70-81, 77: 'The African woman's primary experience in relation to others is that of mother. This experience or reality is overemphasized to the extent that the African woman's social status depends entirely on it. Although giving birth and nurturing life is very important, women are not merely childbearers.'

Het beeld van Jezus als moeder is meestal gerelateerd aan de zelf-opofferende liefde van Jezus, waarbij afwisselend het aspect van compassie, de dimensie van de grensoverschrijdende liefde en het leven schenkende perspectief centraal staan. Het meest expliciet wordt dit beeld uitgewerkt door de Indonesische theologe Marianne Katoppo, die hiermee overigens aansluit bij een oude theologische traditie. In een kort artikel uit 1978 getiteld *Mother Jesus* haalt Katoppo een gebed van Anselmus van Canterbury aan, dat luidt: 'En Gij, Jezus, lieve Heer, zijt Gij niet ook een moeder? Voorwaar, Gij zijt een moeder, de moeder aller moeders, die de dood smaakte in Uw begeerte leven door te geven aan Uw kinderen.'²⁸ Katoppo verbindt dit beeld van Jezus als moeder met een betoog waarin ze zich verzet tegen de sterk patriarchale trekken in de kerk en pleit voor meer zorgzaamheid, moederlijkheid en compassie binnen de ambtelijke structuren. In haar boek *Bewogen en vrij* uit 1979 werkt Katoppo het thema van 'Jezus als moeder' verder uit.²⁹

2.3. (Vrouwelijke) Wijsheid (*Shakti*)

Een andere wijze van spreken over Jezus is het beeld van Jezus als de belichaming van vrouwelijke kracht. Het is een beeld dat in de westerse discussies nogal eens in verband wordt gebracht met de Nag Hamadi *Sofia*-traditie, waar een relatie wordt gelegd (en soms een identificatie wordt gemaakt) tussen Jezus Christus en het principe van de Vrouwe Wijsheid (*Sofia*). Kwok stelt dat het beeld van Jezus als de wijsheidsleraar of als de personificatie van de Sofia, nieuwe mogelijkheden biedt voor het gesprek met de andere religieuze tradities.³⁰ Dit zou de reden kunnen zijn dat met name Aziatische vrouwen zoals Stella Baltazar, Aruna Gnanadason (India) en Grace Ji-Sun Kim (Koreaans-Amerikaanse) hierop hebben gereflecteerd.³¹

Gnanadason lijkt een van de eersten te zijn die het hindoeïstische begrip *Shakti* met Jezus in verband brengt. Gnanadason beschrijft *Shakti* als de vrouwelijke, scheppende levenschenkende kracht die ten grondslag ligt aan de kosmos. Deze zelfde kracht, aldus Gnanadason, heeft Jezus beziend.³² Baltazar

28 M. Katoppo, 'Mother Jesus', in A. O'Grady (red.), *Voices of Women. An Asian Anthology*, Singapore 1978, 12.

29 Ze onderstreept in dit boek met name de moederlijke liefde van Jezus en citeert met instemming de woorden van de Indiase christelijke dichteres Narayan Vaman Tilak: 'Tederste Moeder-Goeroe die ik heb, Bevrijder – waar vind ik liefde als de uwe?' (M. Katoppo, *Bewogen en Vrij. Een vrouwelijke theologische stem uit Azië*, Kampen 1979, 96).

30 Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 92.

31 Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 95-96.

32 Vgl. A. Gnanadason, 'Women and Spirituality in Asia', in U. King (red.), *Feminist Theology from the Third World*, 351-360 en A. Gnanadason, 'Jesus and the Asian Woman. A Post-colonial Look at the Syro-

gaat een stap verder en identificeert Jezus met *Shakti*. Jezus is de bevrijdende en levengevende kracht *Shakti*; zowel de historische Jezus, als de transcendente Christus zijn ieder op een eigen wijze de belichaming van *Shakti*.³³ Monica Melanchton, ook uit India, legt expliciet de relatie tussen *Shakti* en *Sofia*.³⁴ Maar het is met name Grace Ji-Sun Kim die in haar boek *The Grace of Sophia* de relatie tussen Jezus, Sofia en de principes van bevrijding en mededogen uit de Aziatische religies zoals *Shakti*, het boeddhistische wijsheidsprincipe *prajna* en de vrouwelijke bodhisattva Kuan-Yin, uitwerkt en grondig doordenkt.³⁵ Zij herwaardeert en herdefinieert het begrip *Sofia* met behulp van gelijksoortige concepten uit de Aziatische religieuze tradities. Zo belichaamt *Sofia* voor Kim dat wat ‘schept, verzoent, heiligt en gerechtigheid brengt’ – dat wat in de christelijke traditie Jezus heet.³⁶ Kim stelt dat juist vanwege de verwondingen die vrouwen door religieuze tradities hebben opgelopen, een vrouwelijke hybride christologie waarin motieven uit verschillende bronnen zijn samengebracht, heling kan brengen.³⁷

De creativiteit waarmee bovenstaande verbanden worden gelegd zijn een treffende illustratie van wat zich thans vooral in de Aziatische theologie afspeelt. Met een voor westerse theologen soms onthutsende vanzelfsprekendheid worden centrale begrippen als *Shakti* maar ook als *avatara* en *bodhisattva* uit het hindoeïsme of boeddhisme overgenomen en in een christelijke setting geplaatst. Zo wordt de interreligieuze dialoog direct een facet van de christelijke theologie.³⁸

2.4. (Vrouwelijke) Middelaar

Naast het beeld van Jezus als moeder en als belichaming van vrouwelijke wijsheid en levenskracht wordt – met name in Azië – Jezus ook de rol van vrouwelijke bemiddelaar toegedacht. De associatie van Jezus met de

Phoenician Woman/Canaanite Woman from an Indian Perspective’, *Studies in World Christianity* 7/2 2001, 162-177, 173.

33 Vgl. M. Oreviello-Montenegro, *The Jesus of Asian Women*, 70 en Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 95-96. Voor een uitgebreide bespreking van *Shakti* in relatie tot de christologie, zie M. Oreviello-Montenegro, *The Jesus of Asian Women*, 76-82.

34 M. Oreviello-Montenegro, *The Jesus of Asian Women*, 80.

35 G.J-S. Kim, *The Grace of Sophia. A Korean North American Women’s Christology*, Cleveland 2002.

36 G.J-S. Kim, *The Grace of Sophia*, 105.

37 G.J-S. Kim, *The Grace of Sophia*, 142.

38 Vgl. voor die constatering M.E. Brinkman, *De niet-westerse Jezus. Jezus als bodhisattva, avatara, goeroe, profeet, voorouder en genezer*, Zoetermeer 2007, 35-43.

bodhisatva Avalokitesvara uit het Mahayana-boedhisme en dan met name in de vrouwelijke vorm van Kuan-Yin stamt al uit de tijd van de allereerste bronnen van ontmoetingen tussen christenen en boeddhisten in het China van de zesde tot de achtste eeuw.³⁹ Tegenwoordig komen we diezelfde associatie ook weer tegen bij een Koreaanse theologe als Hyun Kyun Chung en de Aziatisch-Amerikaanse theologe Naomi Southard.⁴⁰

In haar geruchtmakende voordracht voor de zevende assemblee van de Wereldraad van Kerken in Canberra in 1991 wees Chung op deze bemiddelaarster die in de volksreligiositeit van Oost-Aziatische vrouwen wordt vereerd als de godin van ontferming en wijsheid. Ze is een *bodhisatva*, een verlicht persoon. Ze kan het *nirwana* binnengaan, maar uit mededogen met allen die op aarde lijden, zet ze die definitieve stap nog niet en blijft haar ontferming uiten. ‘Is dit misschien’ – zo vraagt Chung – ook een vrouwelijk beeld voor de Christus die de eerstgeborene onder ons is, iemand die voorgaat en anderen meeneemt?’⁴¹ Chung verwoordt hiermee een gedachte die bij veel theologes terugkeert: Christus is niet zozeer de enige en unieke, bevrijdende en heilbrengende verlosser, maar hij is de belichaming en inspiratiebron van een Messiasschap dat tot navolging uitnodigt.⁴²

3. Andere door niet-westerse vrouwen gebruikte Jezusbeelden

3.1. Bevrijder

Tot dusver bespraken we het typisch vrouwelijke beeld van de moeder en twee beelden (wijsheid en bemiddelaar) die typisch vrouwelijke trekken werden toegedacht. We gaan nu over tot drie beelden die niet typisch vrouwelijk zijn en waar ook geen typisch vrouwelijke trekken aan worden toegedacht, maar die wel voor vrouwen een grote rol spelen.

39 Vgl. D. Scott, ‘Christian Responses to Buddhism in the Pre-Medieval Times’, *Numen* 32 1985, 88-100, 94-95: ‘Another line of enquiry that may be followed fruitfully is with the Christian response to the Bodhisattva figure of Avalokitesvara, who was considered in Mahayana circles as the very embodiment of compassion (*karuna*), and the one who manifested himself everywhere in answer to the cries of the suffering, and who appeared in China in the more female form of Kuan-Yin (lit. Regarder of the Cries of the World). Functionally Jesus and Avalokitesvara (Kuan-Yin) overlap in this field of compassion.’

40 Voor deze laatste zie N.P.F. Southard, ‘Recovery and Rediscovered Images. Spiritual Resources for Asian American Women’, in U. King (red.), *Feminist Theology from the Third World*, 378-389.

41 H.K. Chung, ‘Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation’, in M. Kinnamon (red.), *Signs of the Spirit. Official Report Seventh Assembly*, Geneva/Grand Rapids 1991, 37-47, 46.

42 Zie o.a. de theologie van de Koreaanse Choi Man Ja in H.K. Chung, *Struggle to be the Sun again*, 65-66, of Mercy Oduyoye’s concept van het messiaans feminisme, beschreven in S. Arends & E. Meijers, ‘Mercy Amba Oduyoye’, in L.A. Hoedemaker (red.), *Theologiseren in Context*, Kampen 1997, 225-229.

Een van de meest voorkomende beelden van Jezus is het beeld van Jezus als bevrijder. Voor veel niet-westerse vrouwen leek het christendom aanvankelijk een religie die vrouwen bevrijding zou brengen. Hoewel deze ervaring van bevrijding nog bij velen leeft, is door theologes als Musa Dube (Botswana), Isabel Phiri (Malawi/Zuid-Afrika) en Mary John Mananzan (Filippijnen) ook de ambivalentie van die bevrijding verwoord.⁴³ Louise Tappa uit Kameroen stelt: 'Aan de ene kant leek het christendom een belofte van bevrijding voor vrouwen, die hen in staat zou stellen volwaardig mens te worden, maar tegelijkertijd onthield het aan vrouwen de meest alomvattende ervaring van de bevrijdende Christus die vrouwen bevrijdt tot zelfstandige personen.'⁴⁴ Daarom wordt door veel theologes vaak een onderscheid gemaakt tussen Jezus enerzijds en het christendom en zijn patriarchale teksten anderzijds. **Deze Jezus is voor de Christus: de van God gezondene.** Therese Hinga verwoordt het beeld van Jezus als bevrijder als volgt:

... de Christus die door vrouwen wordt gezocht, is degene die actief begaan is met het lot van de slachtoffers van sociaal onrecht en die zich inzet om onrechtvaardige structuren te ontmantelen. Er kan derhalve van worden uitgegaan dat Christus aan de kant van vrouwen staat, als zij strijden tegen de ontmanteling van seksisme in de maatschappij, een seksisme dat hun al eeuwenlang heeft onderdrukt. (...) Afrikaanse vrouwen belijden daarom vol vertrouwen Jezus als bevrijder, als medestander in hun zoektocht naar emancipatie.⁴⁵

Dezelfde redenering komen we ook tegen bij Fabella, Mananzan en Oduyoye.⁴⁶ Het beeld van Jezus als bevrijder delen vrouwelijke theologen met

43 Vgl. T.M. Hinga, 'Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa', in M.A. Oduyoye & M.R.A. Kanyoro (red.), *The Will to Arise. Women, Tradition, and the Church in Africa*, Pietermaritzburg 2006, 183-194. V. Fabella noemt de notie van 'bevrijding' ook als het centrale motief in Aziatische, feministische christologieën. ('A Common Methodology for Diverse Christologies?' in V. Fabella & M.A. Oduyoye (red.), *With Passion and Compassion. Third World Women Doing Theology. Reflections from the Women's Commission of the Ecumenical Association of Third World Theologians*, Maryknoll 1989³, 108-117, 116. Voor een meer ambivalente houding zie o.a. M.W. Dube, *Postcolonial Feminist Interpretation of the Bible*, St. Louise (Missouri) 2000; M.J. Mananzan, 'Theological Perspectives of a Religious Woman Today. Four trends of the Emerging Spirituality', in U. King (red.), *Feminist Theology from the Third World*, 340-349, en I.A. Phiri, *Women, Presbyterianism and Patriarchy. Religious Experience of Chewa Women in Central Malawi*, Blantyre (Malawi) 1997.

44 L. Tappa, 'An African Woman's Reflection on the Christ Event', *Voices from the Third World*, XI/2 1988, 31.

45 T.M. Hinga, 'Jesus Christ and the Liberation of Women in Africa', 192.

46 M.A. Oduyoye, *Peace and Justice. A Theological Hermeneutic through an African Woman's Eyes*, Amsterdam 1996; V. Fabella, 'Christology from an Asian Women's Perspective' in V. Fabella & S.A. Lee Park (red.), *We Dare to Dream. Doing theology as Asian women*, Hong Kong 1989, 3-15; M.J. Mananzan, 'Who is Jesus Christ?', 15.

hun mannelijke, niet-westerse collega's. Vooral in Zuid-Amerika en Zuid-Afrika was lange tijd het beeld van Jezus als bevrijder het centrale theologische concept. Daarbij moet dan echter wel moet aangetekend worden dat vrouwen als officiële woordvoersters van de bevrijdingstheologie – met uitzondering van de Mexicaanse Elsa Tamez en Braziliaanse Ivonne Gebara – nauwelijks aan bod kwamen.⁴⁷ Pas vanaf de oprichting van de 'women's commission' van de Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) in Oaxtepec, Mexico in 1986 lijkt er meer aandacht te komen voor de stemmen van vrouwen en voor het feit dat vrouwen binnen het bevrijdingsproces een eigen weg hebben te gaan.⁴⁸ Inmiddels zijn ook in Latijns Amerika – dat vanwege het sterk masculiene karakter van haar bevrijdingstheologie een achterstand had in te halen – de eerste aanzetten tot een vrouwelijk beeld van Jezus als bevrijder geformuleerd. Het zijn beelden die de grote culturele diversiteit van het Zuid-Amerikaanse continent reflecteren.⁴⁹ Overigens worden de eerste stappen in de richting van een vrouwelijker Godsbeeld in Zuid-Amerika thans eerder in de mariologie dan in de christologie gezet.⁵⁰

47 Vgl. N. Ritchie, 'Women and Christology' in E. Tamez (red.), *Through Her Eyes. Women's Theology from Latin America*, Maryknoll 1989², 81-95. Het is opvallend dat Ritchie uitsluitend naar mannelijke auteurs als Sobrino, Boff en Gutiérrez verwijst en dat in de bundel van J.M. Bonino (red.), *Faces of Jesus. Latin American Christologies* (Eugene 2002, herdruk van Maryknoll 1984) alleen mannelijke auteurs voorkomen. Vgl. ook M.J.F.R. Nunes, 'De stem van de vrouwen in de Latijns-Amerikaanse theologie', *Concilium* 32 1990/91, 10-25. Zie verder E. Tamez (red.), *The Bible of the Oppressed*, Maryknoll 1982 en I. Gebara & M.C. Lucetti Bingemer, *Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen*, Düsseldorf 1988.

48 Zie vooral de bundel van V. Fabella & M. Oduyoye (red.), *With Passion and Compassion*. Overigens zien we bij Boff wel een poging zoveel mogelijk moederlijke aspecten in zijn godsbegrip op te nemen. Zie L. Boff, *The Maternal Face of God*, San Francisco 1987. Zie verder A.M. Bidegain, 'Women and the Theology of Liberation', in E. Tamez (red.), *Through Her Eyes*, 15-36, 28.

49 A.M. Bidegain, 'Women and the Theology of Liberation', 15-36, 28. M.C. Bingemer, 'Reflections on the Trinity', in E. Tamez (red.), *Through Her Eyes*, 56-80, 72-73. Als antwoord op de vraag wat 'feminine in Jesus' is, verwijst Bingemer naar zijn 'tenderness, compassion and infinite mercy', eigenschappen die – zo merkt Bingemer op – ook vaak aan Maria worden toegeschreven en – zo merken wij op – in menige moderne dogmatiek ook aan God de Vader. Zie voor een overzicht van de feministische, Zuid-Amerikaanse bevrijdingstheologie, D. Strahm, *Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern 1997², 271-391, waar ze het werk van Ritchie, Bingemer, Tepedino en Gebara bespreekt. Heel summier komen we bij hen een paar verwijzingen naar 'eigen' Zuid-Amerikaanse motieven tegen zoals die van *Pachamama*, moeder aarde, bij M. Althaus-Reid, 'Do Not Stop the Flow of my Blood. A Critical Christology of Hope amongst Latin American Women', *Studies in World Christianity* 1 1995, 143-159, 156-158. Clara Luz Ajo Lázaro schetst een beeld van Jezus als bevrijder door de verhalen van Jezus te verbinden met de uit de Nigeriaanse traditionele religie afkomstige *orisha* manifestaties Obatalá en Elegguá, die in de Santeria religie een grote rol spelen. 'Jesus and Mary Dance with the *Orishas*. Theological Elements in Interreligious Dialogue', in M.P. Aquino & M.J. Rosado-Nunes (red.), *Feminist Intercultural Theology. Latina explorations for a just world*, Maryknoll 2007, 109-124.

50 Zie voor een beschrijving van deze mariologische inculturatie in Zuid Amerika V. Elizondo, 'Maria en de armen. Een model van evangeliserend oecumenisme', *Concilium* 19/8 1983, 76-82; V. Elizondo e.a. (red.), *The Treasure of Guadeloupe*, Lanham 2007. Vgl. ook I. Gebara & M.C.L. Bingemer, *Maria, Mutter*

Waar Fabella in haar overzicht van niet-westerse, vrouwelijke christologieën uit 1988 het begrip ‘bevrijding’ als gemeenschappelijk thema voor mannen en vrouwen vooropstelde en opmerkte dat de strijd tegen een onderdrukkend patriërchaat (nog) geen centraal thema was, kan nu gezegd worden dat dat in Afrika en Azië nadrukkelijk wél het geval is. Daarbij speelt kerkkritiek een grote rol.⁵¹ Het gaat in Afrika en Azië voor vrouwen vaak om een dubbele bevrijding: van kolonisatie, racisme, armoede, etc. én van de achterstelling ten opzichte van mannen, ook in de kerk. De ‘vrijheid in Christus’ wordt expliciet ook op de man-vrouw-verhouding betrokken.⁵²

De identificatie met het lijden van Jezus is voor veel vrouwen nauw gerelateerd aan het beeld van Jezus de bevrijder. Die identificatie betekent dan geen passiviteit, maar juist strijdbaarheid, verzet tegen het lijden.⁵³ Kwok waarschuwt dat een te gemakkelijke identificatie met en acceptatie van het lijden van Christus kan ontaarden in het aanvaarden van een slachtofferrol en het accepteren van alle lijden als heilbrengend. Het is juist de taak van vrouwelijke theologen, aldus Kwok, om duidelijk te maken dat lijden kan worden getransformeerd in bevrijding.⁵⁴

Gottes und Mutter der Armen, en I. Gebara & M.C.L. Bingemer, ‘Mary’ in I. Ellacuria & J. Sobrino (red.), *Mysterium Libertatis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*, Maryknoll 1993, 482-495, 492-492. Voor La Caridad zie M.A. Gonzáles, ‘The Virgen and the Scholar. Afro-Cuban Contributions to Latino/a and Latin American Theologies’, in M.P. Aquino & M.J. Rosado-Nunes (red.), *Feminist Intercultural Theology*, 125-144.

51 Zie V. Fabella, ‘A Common Methodology’, 113. Vgl. voor accentverschillen tussen Noord en Zuid onder meer M. de Haardt, ‘Het kwetsbare voorbeeld’, 81-82 en ook M. Kalsky, ‘Elkaar tot spreken horen’ in M. Kalsky e.a. (red.), *De gewonde genezer*, 169-198, 174; 180-181 en 185-186. Zie voor Afrikaanse, feministische kerkkritiek onder meer Ph. N. Mwaura, ‘Gender and Power in African Christianity. African Instituted Churches and Pentecostal Churches’, in O.U. Kalu (red.), *African Christianity. An African Story*, Pretoria 2005, 410-445 en M.R.A. Kanyoro & N.J. Njoroge (red.), *Groaning in Faith. African Women in the Household of God*, Nairobi 1996. Zie ook de VU-masterthesis van A. Frimpong, *Developing a Theology and a Culture that Foster Female Development. The Case of the Presbyterian Church of Ghana*, Amsterdam 2004.

52 Zie voorbeelden uit Azië: H.K. Chung, ‘Who is Jesus for Asian Women?’, in R.S. Sugirtharajah (red.), *Asian Faces of Jesus*, London 1993, 223-246; V. Fabella, ‘Christology from an Asian Woman’s Perspective’ in R.S. Sugirtharajah (red.), *Asian faces of Jesus*, 211-222; A. Gnanadason, ‘Jesus and the Asian Women’, 162-177 en Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 79-97 (‘Christology’).

53 S.A.L. Park, ‘Peace, Unification and Women. A Theological Reflection’, in V. Fabella & S.A.L. Park (red.), *We Dare to Dream*, 76. Vgl. V. Fabella, ‘A Common Methodology’, 111: ‘Christ today in the Philippines is simultaneously going through his agony, being crucified, and alive in the struggle of women from their captivity toward full humanity in a just, egalitarian society.’ Zie verder M.J. Mananzan, ‘Who is Jesus Christ?’, 12-14 en S.J. Chung, ‘Becoming Christ. A Woman’s Vision’, *In God’s Image*, 22/4 2003, 13-18.

54 Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 81-82.

3.2. Taboe-doorbreker

Nauw verwant met de thematiek van Jezus als bevrijder is het beeld van Jezus als degene die de taboes op de (vrouwelijke) onreinheid doorbreekt⁵⁵ en soms ook op melaatsheid en aids.⁵⁶ Bette Ekeya (Kenia) stelt dat in pre-christelijk Afrika vrouwen voortdurend rituelen moesten ondergaan om hun eigen welzijn en het welzijn van haar kinderen te garanderen, maar dat ze in Jezus Christus iemand vonden die hen niet beschouwde als ‘voortdurend onrein’ vanwege biologische functies.⁵⁷

Een sleutelrol in het beeld van Jezus als de doorbreker van taboes vervult het verhaal van Jezus en de ‘vloeiende vrouw’ (Luc. 8:43-48/Marc. 5:25-34) – een verhaal dat Musa Dube in een artikel niet alleen op individuele vrouwen, maar ook op ‘moeder Afrika’ betreft.⁵⁸ Een belangrijke rol wordt doorgaans ook toegekend aan het verhaal van Jezus’ ontmoeting met de Syro-Fenicische vrouw uit Marcus 7:24-40. Dit laatste verhaal staat bij Marcus in de context van een discussie over wat rein en onrein is en blijkt vooral voor Dalit-vrouwen in India veel identificatiemogelijkheden te bezitten. Die vrouwen zien zich vanaf minstens drie zijden achtergesteld: als vrouw, als arme en als onaanraakbare.⁵⁹

Ook de Japanse theologe Hisako Kinukawa bestudeert in haar boek *Women and Jesus in Mark* de Marcus-verhalen over de ontmoetingen van Jezus met vrouwen. In haar analyse bekijkt ze niet alleen de teksten die met de zogenaamde reinheidscode samenhangen, maar alle teksten waarin een ontmoeting tussen Jezus en vrouwen plaatsvindt. Ook Kinukawa onderstreept het grensoverschrijdende en taboe-doorbrekende karakter van Jezus’

55 E. Amoah & M.A. Oduyoye, ‘The Christ for African Women’, in V. Fabella e.a. (red.), *With Passion and Compassion*, 35-46, 43: ‘This Christ is the liberator from the burden of disease and the ostracism of a society riddled with blood-taboos and theories of inauspiciousness arising out of women’s blood.’ Zie ook M. Oreviello-Montenegro, *The Jesus of African Women.*, 70-76.

56 Zie W. Saayman & J. Kriel, *Aids, the Leprosy of our Time? Towards a Christian Response to Aids in Southern and Central Africa*, Johannesburg 1992; M.W. Dube, ‘Theological Challenges. Proclaiming the Fullness of Life in the HIV/Aids and Global Economic era’, *International Review of Mission* XCI/363 2002, 535-549.

57 B.J.M. Ekeya, ‘A Christology from the Underside’, *Voices from the Third World*, XI/2 1988, 17-29, 20-21.

58 R.N. Edet, ‘Christianity and African Women’s Rituals’, in M.A. Oduyoye e.a. (red.), *The Will to Arise*, 25-39, 37; T. Okure, ‘The Will to Arise. Reflections on Luke 8, 40-56’, in *The Will to Arise.*, 221-230, 227-230 en vanuit Zuid-Amerika, M. Althaus-Reid, ‘Do Not Stop the Flow of my Blood’, 155. Vgl. ook A.-M. Korte, ‘Female Blood Rituals. Cultural-antropological Findings and Feminist-theological Reflections’, in A.-M. Korte & K. De Troyer e.a. (red.), *Wholly Woman, Holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Harrisburg 2003, 181-206 en M.W. Dube, ‘Fifty Years of Bleeding. A Story Telling Feminist Reading of Mark 5: 24-43’, in M.W. Dube (red.), *Other Ways of Reading. African Women and the Bible*, Atlanta/Geneva 2001, 50-60.

59 A. Gnanadason, ‘Jesus and the Asian Woman’, 167-169.

handelen. Zij komt echter tot de conclusie dat de grensoverschrijding meestal door vrouwen wordt geïnitieerd, en pas daarna door Jezus wordt overgenomen. Zij komen tot deze stap omdat ze in Jezus iemand herkennen die omziet naar de 'outcasts', iemand die compassie heeft met hen die persoonlijk in grote nood en wanhoop verkeren. Daarmee *maken* vrouwen, aldus Kinukawa Jezus tot de 'boundary-breaker' en daarmee tot de Christus.⁶⁰

3.3. Schenker van leven

Een laatste beeld van Jezus dat we in dit artikel aan de orde willen stellen en dat nauw verband houdt met de eerder genoemde beelden van Jezus als moeder, wijsheid, bemiddelaar, bevrijder en doorbreker van taboes, is dat van Jezus als degene die leven schenkt. Die notie kan weliswaar – zoals Kalsky betoogt⁶¹ – als karakteristiek voor feministische benaderingen in het algemeen worden gezien, maar komt uit Afrikaanse bijdragen het meest pregnant naar voren. Met recht kan de Afrikaanse theologie dan ook als een 'theology of life' worden getypeerd.⁶²

Deze typering houdt direct verband met de context van de Afrikaanse traditionele religie(s) waarin harmonie met de goden welzijn op aarde betekent. In een Afrikaanse setting staat daarom ook het aardse heil dat Jezus kan brengen – leven, vruchtbaarheid, gezondheid etc. – centraal.⁶³ In tegenstelling tot een aantal in het begin van dit artikel genoemde westerse theologes blijft voor Afrikaanse vrouwen echter de individualiteit van de persoon van Jezus bestaan. Jezus gaat niet op in zijn gemeenschap stichtende activiteit. In zijn individualiteit is hij de schenker en ook de redder van leven en de geliefde levensgezel: de Immanuel, de God die dichtbij is. Hinga stelt dat dit beeld van Jezus als 'een persoonlijke vriend' een van de meest populaire beelden in Afrika is, 'precies omdat zij [vrouwen] zo'n vriend het meeste nodig hebben'.⁶⁴

Dit beeld van Jezus als levensgezel is het centrale motief dat doorklinkt in menig overzicht van de beelden die Afrikaanse vrouwen met Jezus

60 H. Kinukawa, *Women and Jesus in Mark. A Japanese Feminist Perspective*, Maryknoll 1994, 138-140.

61 M. Kalsky, *Christaphanien*, 306-307.

62 Zowel van vrouwelijke als mannelijke zijde wordt dit voortdurend beklemtoond. Zie als voorbeeld van het eerste, D. Stinton, *Jesus of Africa*, 54-61 en D. Stinton, 'Africa: East and West' in J. Parratt (red.), *An Introduction to Third World Theologies*, Cambridge 2005, 120-125 en als voorbeeld van het tweede, B. Bujo, *African Theology in its Social Context*, Maryknoll 1992, 17-23.

63 Vgl. R. Luneau, 'Afrikanische Frauen sprechen von Jesus. René Luneau im Gespräch mit Bibiana Tshibola und Yvette Aklé', in F. Kabasélé (red.), *Der Schwarze Christus. Wege Afrikanischer Christologie* (Theologie der dritten Welt, dl.12), Freiburg enz. 1986, 198-205, 205.

64 T. Hinga, 'Jesus Christ and the Liberation of Women', 190-191.

associëren.⁶⁵ Hij is degene die in tegenstelling tot veel van hun mannen, wél met hen solidair is in hun overlevingsstrijd.⁶⁶ Hij is degene van wie ze genezing van al hun kwalen (fysieke, sociale en psychische) verwachten. Vandaar dat hij de genezer bij uitstek wordt geacht.⁶⁷

Te midden van de vele functies die Jezus in Afrika in aansluiting bij de bestaande Afrikaanse religiositeit blijkt te kunnen bekleden – voorouder, stamhoofd, koning, initiatiemeester etc. –, zijn het vooral de getuigenissen van de vrouwen die ons bepalen bij de concrete bijbelse verhalen over de historische Jezus en zijn aardse doen en laten. Het verhaal van Jezus' ontmoeting met de Samaritaanse vrouw uit Johannes 4 duikt hier herhaaldelijk op zowel als verwijzing naar het stigma-doorbrekend optreden van Jezus alsook als verwijzing naar zijn eigen persoon als bron van levend water, respectievelijk eeuwig leven.⁶⁸

Jezus als degene die leven schenkt, blijkt ook vaak degene te zijn die het gebroekene en zwakke heelt door zijn eigen lijden en sterven. In dat kader staat ook het voorstel van Oduyoye om Jezus als de 'gewonde genezer' te zien. Zo blijft de levenskracht die met hem als genezer geassocieerd wordt, verbonden met het bijbelverhaal van Jezus' eigen concrete lijden. Hij is de genezer die in tegenstelling tot de meeste traditionele Afrikaanse genezers ook zelf in zijn genezingswerk gewond is geraakt. Dat maakt zijn bloed kostbaar.⁶⁹

65 Zie S. Arends & E. Meijers, 'Mercy Amba Oduyoye', 181-260, 243-248. En ook D.B. Stinton, 'Jesus-Immanuel, Image of the Invisible God. Aspects of Popular Christology in Sub-Saharan Africa', *Journal of Reformed Theology* 1/1 2007, 6-40, 10-22 ('Jesus Portrayed in African Art and Imagination'); 31-33 ('Jesus as Life-giver') en 35-36 ('Jesus as Loved One').

66 Vgl. G. Brand, 'Salvation in African Christian Theology. A Typology of Existing Approaches', *Exchange* 28 1999, 193-223, 220.

67 Vgl. R. Luneau, 'Afrikanische Frauen sprechen von Jesus', 198-205 en A. Nasimiyu-Wasike, 'Christology and an African Woman's Experience', 70-81. In hun antwoorden is het overigens opvallend dat het beeld van de genezer in relatie tot Jezus zo mannelijk blijft, terwijl de traditionele genezers in Afrika toch ook soms vrouwen zijn. Zie P.N. Mwaura, 'Gender and Power in African Christianity', 433-434.

68 Vgl. D. Stinton, 'Jesus of Africa. Voices of Contemporary African Christology', in T. Merrigan en J. Haers (red.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000, 287-313, 304-311 ('Christ at the Well: Views of African Women Theologians') waar zij op grond van veldonderzoek onder Afrikaanse vrouwen opmerkt: 'On the basis of such explorations, these women theologians attest to the fact that African women's christologies tend to reflect primarily *the interplay of faith and life*'. Zie ook H. de Wit e.a. (red.), *Putten uit de Bron. Een bijbelverhaal intercultureel gelezen*, Zoetermeer 2004, 67-88. Zie voor de leeservaringen van vrouwen bij Joh. 4 vooral de bijdragen van J. Lambregtse (67-74), M. Kool (75-88) en J. Dyk (218-239). De laatste wijst onder verwijzing naar Hooglied 4:15 ook op de parallel tussen water en (vrouwelijke) seksualiteit (228).

69 M.A. Oduyoye, 'Jezus de gezelfde', in M. Kalsky e.a. (red.), *De gewonde genezer*, 11-25, 12-14 en 21. Zie ook M.A. Oduyoye, 'Jesus Christ', in S.F. Parsons (red.), *The Cambridge Companion to Feminist Theology*, Cambridge 2002, 151-171, 155. Vgl. over de rol van het begrip 'sacrifice' in Oduyoye's theologie, S. Arends & E. Meijers, 'Mercy Amba Oduyoye', 248-251.

De introductie van de uitdrukking ‘gewonde genezer’ voert ons weer terug naar de discussie die vooral in de westerse, feministische theologie gevoerd is over de plaats van het offer en de zelfopoffering in de feministische theologie. Het is duidelijk dat Oduyoye minder huiverig is om over de zelfopoffering van zowel Jezus als vrouwen te spreken dan bijvoorbeeld de Chinese theologe Kwok en menig westerse theologe.⁷⁰ De Engelse theologe Carrie Pemberton stelt daarom dat Oduyoye zich niet heeft kunnen losmaken van de traditie waarin de tijd, de talenten en vrouwen als persoon worden opgeofferd voor het heil van de grotere gemeenschap.⁷¹ Arends en Meijers laten echter zien dat Oduyoye de westerse kritiek op de zelfopoffering deelt, maar daaruit niet de conclusie trekt dat een lange geschiedenis van het ideologische misbruik elk verder gebruik van de term onmogelijk maakt. Daartoe onderscheidt zij scherp tussen een opgeofferd worden ter wille van de status quo en een vrijwillig offer ten behoeve van een hoger doel, zoals de komst van het koninkrijk Gods.⁷² Eenzelfde onderscheid treffen we ook aan bij de Koreaanse theologe Chung en de Filipijnse theologes Lascano en Fabella.⁷³

Oduyoye kan zich in haar pleidooi voor het vrijwillig plaatsvervangend ‘intreden voor’ ook beroepen op een lange Afrikaanse traditie waarin zowel mensen als dieren plaatsvervangend bevrijdend kunnen intreden voor het welzijn van de gemeenschap.⁷⁴ Zo verwijzen de Ghanese theologes Amoah en Oduyoye in hun gemeenschappelijk artikel over de vraag wie de Christus is voor Afrikaanse vrouwen naar de bekende Fante-legende in Ghana waarin de vrouwelijke patriarch Eku, een matriarch dus, in vijandelijk gebied haar eigen leven riskeert door als eerste uit onbekend en wellicht vergiftigd water te drinken en zo, door te laten zien dat het water drinkbaar was, overleving voor haar clan realiseert.⁷⁵

70 E. Amoah & M.A. Oduyoye, ‘The Christ for African Women’, 35-46, 44: ‘The Christ for us is the Jesus of Nazareth who agreed to be God’s ‘Sacrificial Lamb’, thus teaching that true and living sacrifice is that which is freely and consciously made’; Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 81-82.

71 C. Pemberton, *Circle Thinking. African Women Theologians in Dialogue with the West*, Leiden 2003, 88.

72 S. Arends & E. Meijers, ‘Mercy Amba Oduyoye’, 225-229.

73 Vgl. H.K. Chung, *Struggle to be the Sun Again*, 55-57; L. Lascano, ‘Women and the Christ Event’ in *Proceedings. Asian Women’s Consultation*, Manilla 1985, 121-129, 125 en V. Fabella, ‘Christologie vanuit het perspectief van een Aziatische vrouw’, in M.Kalsky e.a. (red.), *De gewonde genezer*, 86-102, 91-93.

74 Vgl. Onder meer G. Abe, ‘Redemption, Reconciliation, Propitiation’, *Journal of Theology for Southern Africa* 95 1996, 1, 3-12; J.W.Z. Kurewa, ‘Who do you say that I am?’, *International Review of Mission* 69 1980, 182-188; J.O., Uprurhe, ‘The African Concept of Sacrifice. A Starting Point for Inculturation’, *African Ecclesial Review* 40/4 1998, 203-215 en J.M. Lupande e.a., ‘The Sukuma Sacrificial Goat. A Basis for Inculturation in Africa’, *African Ecclesial Review* 40/4 1998, 244-254. In deze artikelen wordt onder meer verwezen naar de priester Eleguru die met zijn dood intrad voor zijn Ijeba-Ode volk uit Nigeria en naar de Sukumageit die in West-Tanzania letterlijk als zondebok wordt weggejaagd.

75 E. Amoah & M.A. Oduyoye, ‘The Christ for African Women’, 35-36.

Chung wijst op een zelfde archetype van zelfopoffering. Ze verwijst naar de vrouwelijke priesteres in het sjamanisme die zelf lijdt ter wille van hen die ze wil bevrijden uit hun lijden, in de Koreaanse Minjungtheologie *han* genoemd. *Han* slaat dan op hun ellende, maar ook op de kracht die hen daaruit kan bevrijden. Zo treden vrouwen op als priesteressen van *han* en brengen een situatie van *han-pu-ri* tot stand: bevrijding uit uitzichtloze (*han-ridden*) situaties. Hiermee krijgt hun optreden messiaanse trekken.⁷⁶ Dit in nieuwe beelden gegoten denken over plaatsvervangende zelfopoffering van theologes als Oduyoye en Chung kan mogelijk de vaak nogal gepolariseerde westerse discussies over dit thema van nieuwe dimensies voorzien.⁷⁷

Zoals bij het beeld van de bevrijder ook het beeld van de lijdende hoort, zo hoort bij het beeld van het leven ook dat van de dood. Impliciet en vaak ook expliciet vormt dit beeld als het ware het decor van elke theologie van het leven.⁷⁸ In feministische, niet-westerse christologieën duikt hier veelvuldig het beeld op van de ontroostbare Rachel uit Jeremia 31:15 en geciteerd in Mattheüs 2:18.⁷⁹ Met name Njambura Njoroge heeft in haar artikel 'Woman, why are you weeping?' de link gelegd naar 'a theology of lamentation', treurend over alle dood, oorlog en ziekte die er op het Afrikaanse continent te vinden zijn.⁸⁰ In de context van hiv en aids-epidemie ontbreekt het dit beeld helaas niet aan zeggingskracht in Afrika.⁸¹

76 H.K. Chung, *Struggle to be the Sun again*, 66; H.K. Chung, '“Han-pu-ri”. Doing Theology from Korean Women's Perspective', *The Ecumenical Review* 40/1 1988, 27-36, 34-35 en H.K. Chung, 'Who is Jesus for Asian Women?', 236. Vgl. Ook M. Kalsky, *Christaphanien*, 249-250 en 255-258 en D.K.-s. Suh, *The Korean Minjung in Christ*, Hongkong (1991) 2002, 114-117.

77 Vgl. de conclusie van G. Brand, *Speaking of a Fabulous Ghost. In Search of Theological Criteria, with Special Reference to the Debate on Salvation in African Christian Theology* (Contributions to Philosophical Theology, dl. 7), Frankfurt am Main 2002, 147-193, 169: 'Thus African women theologians, Black theologians and post-colonial liberation theologians seem to disagree with many feminist and other 'political' theologians in the West about the appropriateness of sacrificial categories in Christian theology. This is not due to a lack of insight into the problematic nature of such language in a situation of oppression, but rather to their taking precisely that situation, which they know at first hand, fully seriously, and 'daring' to draw what to them seem unavoidable conclusions. In defending their insistence on viewing sacrifice as a potential means of salvation, they argue that their context and experience demand it, and that African tradition and the Gospel of Jesus Christ provide them with paradigms of both 'idoltrous' and 'acceptable' sacrifice'.

78 E. Amoah & M.A. Oduyoye, 'The Christ for African Women', 43: 'Death and life-denying forces are the experience of women, and so Christ, who countered these forces (...) is the African woman's Christ'.

79 Zie H.K. Chung, 'Come, Holy Spirit – Renew the Whole Creation', 40.

80 N.J. Njoroge, 'Woman, why are you weeping?', *Ecumenical Review*. 49/4 1997, 427-438 en N.J. Njoroge, 'A Spirituality of Resistance and Transformation' in N.J. Njoroge e.a. (red.), *Talitha Cum!*, 66-83.

81 Zie onder meer D. Louw, 'The HIV pandemic from the perspective of a *theologia resurrectionis*; resurrection hope as a pastoral critique on the punishment and stigma paradigm', *Journal of Theology for*

4. Conclusie

Zoals we in de 'Inleiding' al vaststelden, zullen we ons er bij de beschrijving van vrouwelijke Jezusbeelden voor moeten hoeden niet in de valkuil van het exclusivisme te vallen. Exclusief vrouwelijke beelden zijn we eigenlijk alleen bij Jezus als taboe-doorbreker tegengekomen, vooral als het gaat om het taboe van de vrouwelijke (on)reinheid.

Als meest centrale vrouwelijke beeld kwam het beeld van de schenker van leven naar voren waartoe we ook het vooral in Afrika zo belangrijke beeld van Jezus als genezer rekenden. Een opvallend verschil tussen westerse en niet-westerse beelden hierbij is dat het niet-westerse beeld van het leven veel breder is. Het heeft op veel meer facetten van levensbedreiging betrekking: ziekte, honger, geweld. En het heeft meer oog voor de vaak dubbele uitbuiting van vrouwen in de niet-westerse wereld: als arme en als vrouw.⁸²

Dat brede levensbegrip delen de niet-westerse theologes voor een deel met hun mannelijke collega's, maar veel sterker dan bij hen wordt dit levensbegrip in verband gebracht met een onlosmakelijke verbondenheid: van lichaam en geest, van mensen onderling en van de mens met de haar omringende natuur. Dat kleurt ook hun beeld van Jezus: hij is nooit een geïsoleerde middelaar tussen God en de (individuele) mens.

Opvallend is dat niet-westerse theologes veel meer dan hun westerse collega's in staat zijn tot creatieve herinterpretaties van de notie van het christologische 'intreden voor'. Ze weten vaak aan den lijve van het misbruik van de notie van het offer, maar dat leidt bij hen toch niet zo consequent als bij veel westerse vrouwen tot afschaffing van het gebruik van die notie. Ongetwijfeld zal hun doorgaans minder individualistische levensinstelling hier een belangrijke rol spelen.

Staan uiteindelijk niet-westerse theologes dichter bij hun mannelijke collega's dan bij hun westerse vrouwelijke collega's? Die vraag laat zich ook na dit overzicht niet zomaar zonder nuances beantwoorden. In het bovenstaande gaven we weliswaar wel wat breuk- en raaklijnen aan, maar het beeld kan zomaar al naar gelang de concrete leefsituatie verspringen. Daarom volstaan we hier met de conclusie dat er soms grote overeenkomsten tussen vrouwelijke en mannelijke niet-westerse theologen zijn – bijvoorbeeld in hun

Southern Africa, 126 2006, 100-114 en I.A. Phiri, 'HIV/Aids: an African theological response in mission', *Ecumenical Review* 56/4 2004, 422-431.

⁸² N.B. Lewis, 'An Overview of the Role of Women in Asia', *East Asia Journal of Theology* 3/2 1985, 139-146 en Kwok Pui-lan, *Introducing Asian Feminist Theology*, 12-24.

aandacht voor uitbuiting en bevrijding – maar soms ook grote verschillen – bijvoorbeeld in de geringe aandacht bij mannen voor Jezus als taboe-doorbreker.⁸³ Dan staan de westerse vrouwen weer dichterbij hen, maar die verwachten naar het oordeel van veel niet-westerse theologes weer veel te weinig van de persoon van Jezus. Kortom, genoeg verschillen om het interculturele geloofsgesprek gaande te houden.

Martha T. Frederiks is bijzonder hoogleraar missiologie aan de Universiteit Utrecht en directeur van het Centrum IIMO (Centrum voor interculturele theologie, interreligieuze dialoog, missiologie en oecumenica) aan de Universiteit Utrecht; adres: Zwaluwstr. 60, 3853 CH Ermelo, m.t.frederiks@uu.nl

Martien E. Brinkman is hoogleraar interculturele theologie aan de VU, adres: Blauwkapelseweg 72, 3731 ED De Bilt, me.brinkman@th.vu.nl

⁸³ Zie M.T. Frederiks, 'Theologies of Anowa's Daughters. An African Women's Discourse', in F. Wijsen & R. Schreier (red.), *Global Christianities. Contested claims*, Amsterdam 2007, 177-197, 194.