

Jonneke Bekkenkamp en Maaïke de Haardt

**LICHAMELIJKHEID, SUBJECTIVITEIT EN TRANSCENDENTIE
LANDELIJK ONDERZOEKSPROJECT SFT**

INLEIDING

December 1993 werden wij aangesteld om rond het thema lichamelijke een onderzoeksproject vrouwenstudies theologie te initiëren en te coördineren. Wat er lag was een eerste schets van een onderzoeksprogramma en toezeggingen, respectievelijk van het STEGON en van de theologische faculteit van de RUG, om gezamenlijk voor 'het project' gedurende een periode van vier jaar één post-doc plaats te financieren. Wat er uit moest komen was een combinatie van 'profilering' en 'integratie': profilering van het vrouwenstudies onderzoek in een 'pilot-study' en het binnenloodsen van dit onderzoek in één van de landelijke onderzoeksscholen. Wat ontbrak, en tot op de dag van vandaag ontbreekt, zijn reguliere hoogleraarposten voor vrouwenstudies theologie en, ook niet onbelangrijk voor een onderzoeksprogramma, de garantie dat voor de uitvoering van het programma ook middelen ter beschikking zullen worden gesteld.¹

Omdat een academische toekomst ook los van de onzekerheden rond het programma onzeker is, omdat het thema trekt en omdat binnen de werkgroep Onderlinge Promotie Promoting (OPP) de basis voor een goede samenwerking al gelegd was, bleken velen bereid te participeren in de oprichtingsfase: in totaal 22 onderzoeksters uit onderscheiden gebieden van theologisch en godsdienstwetenschappelijk onderzoek. Om het project van de grond te tillen organiseren we voor deze groep onderzoekscolloquia. Met het agenderen van sleutel-teksten rond de onderzoeksthematiek hopen we een gemeenschappelijk theoretisch kader te creëren. De idee is dat innoverend onderzoek alleen kan voortkomen uit een geleidelijke toespitsing van al langer lopend onderzoek op een nieuwe thematiek.

Als titel voor het programma als geheel is gekozen voor "Lichamelijke, religie en sekse", een titel waaronder veel spannend disciplinair en interdisciplinair, afgerond, lopend en gepland onderzoek te vangen valt. Voor een brede bibliografische inleiding in deze thematiek verwijzen wij naar een eerder artikel (De Haardt en Bekkenkamp

1. De ontwikkeling van vrouwenstudies theologie in het algemeen en van het landelijk onderzoeksprogramma in het bijzonder zou ook gebaat zijn bij de benoeming van in vrouwenstudies gespecialiseerde personen op vrijkomende bestaande hoogleraarposten. Tot op het moment dat binnen elke vakdiscipline één post op deze wijze is ingevuld verdient het aanbeveling hierop een landelijk voorkeursbeleid te voeren. De in te stellen hoogleraarposten vrouwenstudies theologie zouden dan een sterk interdisciplinair profiel dienen te krijgen. In aansluiting bij de aanbevelingen van de laatste visitatiecommissie heeft het landelijk beraad vrouwenstudies theologie, in een brief aan alle decanen van theologische faculteiten en hogescholen hierop aangedrongen.

1995). In dat artikel wordt duidelijk hoeveel er ook in Nederland reeds gepubliceerd is over thema's waarin het lichaam op de één of andere wijze centraal staat.

Belangrijke beslissingen over de inhoudelijke koers van het programma moeten nog genomen worden. In de epiloog van dit artikel lopen we daar voorzichtig op vooruit. Dit artikel zelf is een analyserende beschrijving van de problematisering van het begrip lichamelijkheid vanuit de binnen het onderzoekscolloquium gevoerde discussies.

Als bronmateriaal hebben we niet alleen gebruik gemaakt van de notulen van de colloquia maar ook en vooral van publicaties waarnaar in de discussies direct of indirect werd verwezen. Veelal gaat het daarbij om eigen publicaties van participanten van het onderzoeksprogramma in oprichting. Om hier enige lijn in aan te brengen hebben we een viertal richtvragen gehanteerd. De eerste en voor de hand liggende vraag is wat onder lichamelijkheid wordt begrepen. Een tweede vraag is de vraag naar de relatie tussen lichamelijkheid en subjectiviteit. Welke perspectieven worden geopend door de notie van een meer lichamenlijk subject? In het verlengde van de vraag naar de relatie tussen lichamelijkheid en subjectiviteit ligt de vraag naar de relatie tussen lichamelijkheid en geslachtenlijkheid. Ook wie geneigd is de zogenaamde biologische sekse-verschillen als in hoge mate arbitrair te beschouwen, staat voor de vraag hoe, en met welke gevolgen, betekenissen 'op het lichaam' worden geschreven. Tenslotte is er de vraag naar de relatie tussen lichamelijkheid en transcendentie. Impliceert aandacht voor het lichaam/lichameljkheid een transformatie van transcendentie-voorstellingen of zelfs een algehele implosie van het begrip? Deze vragen bepalen de opbouw van de tekst in vier paragrafen.

Het werken met richtvragen heeft tot doel discipline onderscheidingen te doorbreken teneinde een gemeenschappelijk kader te creëren. De verschillende taalvelden waarin en vraagstellingen waarbinnen het lichaam ter sprake komt zijn echter niet zonder meer tot elkaar te herleiden of met elkaar te vergelijken. Eén en dezelfde term kan binnen verschillende taalvelden een andere betekenis hebben. Dat is dan ook één van de eerste complicaties waartoe clustering leidt. Anderzijds verschaft clustering ook inzicht in de complexiteit van de thematiek als zodanig en wijzen de door ons gesignaleerde begripsonhelderheden op cruciale problemen. Wij zijn niet in staat deze op te lossen. Door echter zo precies mogelijk aan te geven waar het ingewikkeld wordt hopen we te stimuleren tot filosofische en systematisch theologische deelprojecten ten dienste van het programma als geheel.

1 HOEZO HET LICHAAM?

"In de geest van het lichaam"; "Leesbaar lichaam"; "Dilemma's in lichamenlijkheid": een greep uit recente feministisch-theologische publicaties die cirkelen rond het lichaam. Waarom dit teruggrijpen op het lichaam, en wat wordt er onder begrepen? Wordt het lichaam op begrip gebracht, wordt het begrepen als dat wat aan elk begrip voorafgaat, en/of als dat wat aan elk denken ontsnapt?

Het Nederlandse woordenboek van Van Dale geeft als eerste betekenis van 'lichaam': 'het lijf van mensen en dieren, dikwijls in tegenstelling met geest of ziel'.

In deze betekenis wordt de term dikwijls opgevoerd, met dien verstande dat dieren buiten beschouwing blijven en dat de tegenstelling met geest of ziel veelal aangevochten wordt. Nadere invullingen als 'fysiek bestaan', 'materiële realiteit' en 'sensibele materie' blijven, onder de schijn van concreetheid, rijkelijk vaag. Over het algemeen is de motivatie om het lichaam ter sprake te brengen helderder dan wat er nu precies onder begrepen wordt. Kritiek op het geest-lichaam dualisme van de Westerse traditie en de gevolgen daarvan voor vrouwen, die met name met lichamelijkheid werden geassocieerd, staat daarbij centraal.

Auteurs als Catharina Halkes pleiten voor een opwaardering van lichamelijkheid en voor het opheffen van de vervreemding van het eigen (vrouwelijke) lichaam. In dit kader stelt Halkes aan westerse theologes vrouwen uit andere culturen ten voorbeeld, voorzover deze in mindere mate bepaald, en daardoor mogelijk ook beperkt, zijn door de westerse rationaliteit (Halkes 1994). Tegenover de door Halkes bepleitte omkering van waarden, waarin lichaam en geest als emotionaliteit en rationaliteit tegenover elkaar blijven staan, betoogt Anne-Marie Korte dat dualisme-kritiek, als primaire en noodzakelijke reactie op de onderwaardering van het (vrouwelijk) lichaam, vastloopt wanneer het geen ruimte laat de tegenstrijdige ervaringen die mensen onverminderd met hun lichaam hebben te articuleren. De in de christelijke traditie benoemde ambivalenties ten aanzien van het lichaam behoeven volgens haar niet alleen ontmaskering en tegenspraak. We zouden ze ook kunnen gebruiken om onze eigen ambivalenties te benoemen en te waarderen (Korte 1995).

Meerdere auteurs (Dresen 1993, De Haardt 1993, Halkes 1989, Van Heijst 1993, Korte 1993, Maeckelberghe 1989) wijzen er vanuit feministisch historisch onderzoek op dat christendom en theologie minder eenduidig lichaamsvijandig of lichaamsvreemd zijn dan vaak wordt beweerd. Er wordt in dit verband veelvuldig gewezen op de, minstens in principe, lichaamsbevestigende christelijke noties van bijvoorbeeld schepping, incarnatie en opstanding. Tegelijkertijd maken de auteurs duidelijk dat de dubbelzinnigheid in de waardering voor het lichaam complex is. Opstanding wordt door Paulus weliswaar als lichamelijke opstanding begrepen, maar tegelijkertijd wordt dit lichaam door hem als 'pneumatisch' of 'geestelijk' opgevat (Vander Stichele 1994). Deze lichaamswaardering is niet alleen dubbelzinnig maar heeft bovendien veelal seks-specifieke connotaties en effecten. Zelfs het in principe 'geslachtsloze' bloed ontkomt niet aan een geslachtsgebonden ambivalente waardering, zoals Grietje Dresen heeft laten zien (Dresen 1993). Annelies van Heijst wijst in haar globale schets van christelijke attitudes ten aanzien van het lichaam op het door de eeuwen heen door elkaar heen lopen van een drietal houdingen: een beamende, een ontkennde en een ontkenkend beamende houding waarin het lichaam zo nadrukkelijk genegeerd of ontstegen wil zijn dat je er daardoor voortdurend mee bezig bent (Van Heijst 1993). Om een verband tussen zintuiglijke en levensbeschouwelijke zin te kunnen leggen legt zij het accent op de zinnelijkheid van het lichaam, zoals De Haardt in haar onderzoek naar theologische reflecties op de dood de eindigheid van het lichaam accentueert en Bekkenkamp, om beweging te brengen in standpunten van geassocieerde lezers, de veranderlijkheid van het lichaam sterk benadrukt.

De moeite in het ter sprake brengen van het lichaam verder te komen dan het oproepen van primaire associaties wordt herhaaldelijk verklaard en verhelderd door te

wijzen op de diffuse scheiding tussen het geestelijke en het lichamelijke, het culturele en het biologische. Dit resulteert veelal in een spreken over het lichaam als 'plaats', 'locatie', 'drager' en vooral ook 'kruispunt' (Mulder 1993, De Haardt 1993, Van Heijst 1993). Van Heijst is hierin het meest expliciet. Zij benoemt het lichaam achtereenvolgens als 'locatie van de zinnen', als 'plaats waar mensen zin hebben en zin geven', als 'drager van datgene wat zin verstoort en ondermijnt', als 'kruispunt van toeval en tijdelijkheid, van het onbeheersbare en het beheersbare, van lust en lijden, van leven en dood' of ook als 'kruispunt waarin het biologische en sociale, het materiële en het talige samenkomen', als 'bio-culturele eenheid'. Om de complexiteit van het lichaam als zowel bezet door culturele coderingen als ook zelf betekenissen genererend aan te geven gebruikt zij de term 'tekstueel lichaam'. Het is echter de vraag of haar betoog ons verder brengt bij het beantwoorden van de vraag 'hoe het denken via het lichaam dan verloopt'. Hoe genereert het lichaam zelf betekenissen?

De poëtische zeggingskracht van de veel geciteerde dichtregel van Adrienne Rich, 'elke verandering begint in het lichaam', blijkt vooralsnog niet vertaalbaar in een theorie van de lichamelijkeheid. In het voetspoor van Luce Irigaray stelt Anne-Claire Mulder dat vorm en anatomie van het geslachtelijke lichaam een zekere ordening opdringen aan vertogen. Het filosofische vertoog met zijn voorkeur voor het zichtbare, het vaste en het ene, zou gelijkvormig zijn aan mannelijke seksualiteit. Vrouwen ontberen vooralsnog voorstellingen en begrippen om haar driften te binden en te kanaliseren. Zij legt dus sterk het accent op het vorm-aspect van het lichaam, dat zij vooral ziet als geslachtelijk. Naast en tegenover het denken dat uitgaat van de vorm van het mannelijke lichaam moet een verbeelding gestimuleerd worden die uitgaat van de vorm van het vrouwelijke lichaam. Het vlees moet woord worden. Het rekkelijke begrip isomorfie, correspondentie met de vorm van het geslachtelijke lichaam, wordt gehanteerd als een normatief concept (Mulder 1993a en b). Hoe het vlees woord moet worden blijft een vraag, temeer daar ook Mulder spreekt over het lichaam als kruispunt.

Susanne Hennecke en Inez van der Spek zoeken in het denken van de biologe en filosofe Donna Haraway aanknopingspunten voor een ander spreken over lichamelijkeheid. In dit spreken wordt niet langer geprobeerd om, ondanks het besef van de diffuse scheiding tussen het lichamelijke en het culturele het één van het ander te onderscheiden. Het hele idee van de afgrensbaarheid van het menselijk lichaam lijkt te worden verlaten (Van der Spek 1991, Hennecke 1995). Susanne Hennecke wijst er, in haar in deze *Proeven* opgenomen artikel, op dat Haraway een einde wil maken aan de idee van een onbesmette natuur en een onbesmet menselijk lichaam. Het cyborg-lichaam als een vermenging van mens, dier en anorganische natuur, dat als radicaal historisch en talig creatuur niet achter geschiedenis of taal terug kan.

2 LICHAMELIJKEHEID EN SUBJECTIVITEIT

Zoals de klassieke lichaam-geest tegenstelling de achtergrond vormt waartegen nieuwe begripsvormingen van lichamelijkeheid worden afgezet, zo vormt Descartes befaamde 'cogito ergo sum' het gemeenschappelijke vertrekpunt van feministische exploraties van

het subject-begrip. In verzet tegen dit als prototypisch voor het autonome en rationele subject van de Verlichting geachte credo wordt het lichaam/lichamelijkheid in stelling gebracht. De wijze waarop dat gebeurt is echter, samenhangend met uiteenlopende visies op lichamelijke en subjectiviteit, zeer verschillend.

Omschrijven we subjectiviteit als ik-besef, dan is de vraag welke rol het lichaam hierin speelt. Is het lichaam één van de factoren waaraan het ik-besef onderhevig is, of is het de bepalende factor? Met andere woorden, is er ruimte tussen mijn ik en mijn lichaam, en zo ja, kan die ruimte creatief benut worden of dient zij zoveel mogelijk opgeheven te worden? Dat er ruimte is wordt algemeen gezien als een gegeven. Vervolgens lopen de meningen uiteen.

Anne-Claire Mulder wil de gegeven ruimte zoveel mogelijk opheffen, 'ik-besef' moet het lichaam 'passen' (Mulder 1993a en 1993b). Met betrekking tot het onderzoek naar de totstandkoming van vrouwelijke subjectiviteit schetst zij de ontwikkeling van Simone de Beauvoir tot Luce Irigaray als een ontwikkeling in drie etappes, waarin achtereenvolgens het cartesiaanse denkende subject, het constructivistische sprekende subject en uiteindelijk het lichamelijke geseksueerde subject centraal staan. Bij Descartes komen lichamelijke en irrationaliteit naar voren als tegenpolen van het redelijke subject. De wijze waarop zij vervolgens met behulp van vrouwelijke metaforen gekenschetst worden maakt een vrouwelijk subject onvoorstelbaar. Simone de Beauvoir eist ruimte op voor vrouwen als subject, maar neemt de 'mannelijke' invulling van subjectiviteit als onbelichaamd over. In de poststructuralistische benadering van het subject als sprekend - een subject is iemand die zich de regels van de taal heeft eigen gemaakt en wiens/wier subjectiviteit door taal tot stand komt - speelt lichamelijke evenmin een rol. Het voordeel van deze benadering is haars inziens dat vigerende noties van vrouwelijkheid doorbroken worden en dat er ruimte komt voor nieuwe verbeeldingen. Het nadeel zou zijn dat mannen verbeeldingen van vrouwelijkheid voor zich op kunnen eisen, waarmee het politieke uitgangspunt van deze theorie zou worden ondermijnd. In de theorie van Irigaray zou dit nadeel worden ondervangen voorzover zij nieuwe verbeeldingen van subjectiviteit koppelt aan het lichaam. Hier wordt de al eerder genoemde notie van correspondentie ingevoerd: verbeeldingen van vrouwelijke subjectiviteit moeten een zekere correspondentie hebben met het vrouwelijke lichaam.

Pogingen tot het 'vorm geven van de eigen subjectiviteit' - constructivistische noties verdwijnen niet maar worden gemodelleerd naar het vrouwelijke lichaam - benoemt Irigaray, en Mulder met haar, ook als een zoeken naar het goddelijke, als een verlangen naar God/Zij. Het toegroeien naar die voorstellingen, het je toeëigenen ervan, wordt beschreven als een incarnatie-proces. Subjectiviteit en identiteit, goddelijkheid en incarnatie worden zo tot inwisselbare termen. In een geslaagd proces van subject-wording wordt de heilloze ruimte tussen 'ik' en mijn lichaam overbrugd.

Anne-Marie Korte (1993, 1995) volgt een andere weg. Het gaat haar niet zozeer om het opheffen van het geest-lichaam dualisme 'tot in God' maar om lichaamsbeleving als model of voorbeeld voor de verhouding tussen God en wereld, onszelf en God, wij en de wereld. Zij brengt dit onder de noemer van 'lichamelijkheid als hermeneutische categorie', waarmee gezegd wil zijn dat we uit de relatie van ons 'ik' tot ons lichaam regels voor het verstaan, kennisregels, kunnen afleiden. In het centraal stellen van de

verhouding tot het eigen lichaam ziet zij een middenweg tussen existentialistische definities van het lichaam als 'onze greep op de wereld' en het voor vrouwen beperkende 'in de greep van haar lichaam verkeren'. In haar benadering is dus geen sprake van het overbruggen van de ruimte tussen het 'ik' en het eigen lichaam, maar van een poging het 'ik' en het lichaam dialogisch op elkaar te betrekken.

Annelies van Heijst (1993) combineert beide opties. Waar zij Descartes' subject-begrip een verschraling van het mensbeeld noemt en pleit voor een terugkeer naar het lichaam en de affectieve wortels van het denken, lijkt ze de gegeven ruimte te willen overbruggen. Waar ze onder de aandacht brengt dat er zich fysieke processen afspelen die men niet onder controle heeft en dat het juist voor zieken van belang is om niet volledig met hun lichaam samen te vallen, lijkt ze de gegeven ruimte als heilzaam te willen handhaven. Eén en ander wordt echter problematisch waar Van Heijst tegelijkertijd stelt dat er, vanuit een consequent doorgevoerde visie op het tekstuele lichaam, geen sprake kan zijn van een fysieke rest die aan culturele coderingen ontsnapt.

De in de vorige paragraaf beschreven complexiteit in het spreken over het lichaam/lichamelijkheid manifesteert zich ook hier, en voegt zich bij onhelderheden in het spreken over het subject. Is het lichaam wel en/of niet van een andere orde dan de taal waarin ik 'ik' zeg, en is subjectiviteit per definitie talig, of is zij meer dan dat? Opmerkelijk is dat bij alle nadruk op het subject als lichamelijk, op de 'intersubjectiviteit' van subject en lichaam en op het lichaam als subject (drager van vertogen) het opgeroepen subject voor alles een denkend en sprekend, beelden scheppend en brekend subject blijft. Dit subject wordt niet doodverklaard maar, in het algemene kader van het opeisen van subject-posities voor vrouwen, zoveel mogelijk ontdaan van rationalistische noties. In de afwijzing van het rationele subject wordt gezocht naar een midden tussen constructivistische en essentialistische benaderingen, zonder dat men daar overtuigend in slaagt. Het construeren van subject-posities in het wetenschappelijk betoog staat daarbij blijkbaar zo centraal dat de bevrijdings-theologische nadruk op het subject als handelend afwezig lijkt.

Op zoek naar nieuwe verbeeldingen van (vrouwelijke) subjectiviteit wordt met name gebruik gemaakt van westerse post/moderne bronnen van vrouwen uit de wereld van kunst, literatuur en wetenschap. Uitzonderingen op deze regel vormen het onderzoek van Harriëtte Blankers naar pijn en genot in de mystieke teksten van Teresa van Avila en het onderzoek van Christa Anbeek naar teksten uit het Zen-Boeddhisme. Op het eerste gezicht passen haar voorlopige onderzoeksresultaten ook niet in het algemene kader van het opeisen van subject-posities voor vrouwen. Voor het denken over het subject als lichamelijk bieden ze echter interessante aanknopingspunten. In beide tekst-corpora lijkt sprake van een ultieme poging de ruimte tussen het 'ik' en het lichaam op te heffen in een oplossing van het subject, althans van het denkende en sprekende, talige subject.

Christa Anbeek beschrijft het subject-begrip in de door haar bestudeerde boeddhistische teksten als willekeurig, als niet meer dan een afscherming van het onbekende. Het subject moet om echt subject te worden een totale openheid zien te bereiken. Het streven buiten het discursieve/bekende te treden is karakteristiek voor het Zen-Boeddhisme. Binnen Zen wordt het lichaam gezien als één van de plekken waar

het discursieve kan worden doorbroken. Twee gedichten, een gedicht van Shen-Shin en een gedicht van Hui-Neng illustreren haars inziens de wijze waarop dit gedacht wordt:

The body is the tree of wisdom
 the mind a bright mirror in its stand
 At all times take care to keep it polished
 never let the dust collect
 (Shen-Shing)

Wisdom never had a tree
 the bright mirror lacks a stand
 Fundamentally there is not a single thing
 Where could any dust collect?
 (Hui-Neng)

Het eerste gedicht benadrukt de rol van het lichaam in/en een constante spirituele training. In het tweede gedicht wordt het eerste ontkend, inclusief het lichaam. Fundamenteel is geen enkel ding, maar dat inzicht wordt via het lichaam bewerkt. Het is een lichamelijke houding die de doorbraak bewerkt naar de verwerkelijking van het 'niet-een-ding-dat-we-zijn'. Deze verwerkelijking, de levende ervaring, kan niet als lichaam benoemd worden, noch als geest, noch als iets anders. Levende ervaring valt samen met zoiets als 'formless body', die door het denken altijd weer wordt opgesplitst in lichaam en geest.²

Ook in de door Blankers bestudeerde teksten draait alles om openheid en ontvankelijkheid, maar dan van de mens tegenover God. Het gaat Teresa van Avila haars inziens voor alles om een groei in de relatie met God, die ze beschrijft als een steeds minder 'ik' worden en steeds meer die Ander, God. Het mystieke proces als een omvorming richting totale ontleding van de mens van zichzelf, een steeds verdere vernietiging van het eigen ik, om plaats te maken voor God.³ Eén van haar aanvankelijke onderzoeksvragen, namelijk die naar de rol die het lichaam in dit proces speelt, heeft Blankers laten vallen omdat het begrip van lichamelijkeheid dat zij impliciet hanteerde haaks stond op Teresa's zestiende-eeuwse antropologie, waarin de ziel niet tegenover het lichaam staat maar bijvoorbeeld ook de zintuigen omvat, gevoelens en emoties, hartstochten en verlangens. De tegenstelling die Teresa in haar teksten rond lichamelijkeheid creëert is niet een tegenstelling tussen lichaam en geest maar een tegenstelling tussen bezielde lichamelijkeheid en materialiteit (Blankers 1995). In de loop van het mystieke proces zouden Teresa's lichamelijke ervaringen dan ook niet zozeer

2. Uit een ongepubliceerd referaat van Christa Anbeek op het onderzoekscolloquium. Ondanks haar fascinatie voor de door haar bestudeerde teksten wees Anbeek erop dat hierin, met het oog op de niet-discursieve werkelijkheid, normatieve wetten wellicht al te snel worden gerelativeerd. Ook Zen staat in een cultuur waarin androcentrische regulerende normen bepalend zijn.

3. De taal die Teresa hanteert om God ter sprake te brengen is overigens overwegend mannelijk. Anne-Claire Mulder wees tijdens een colloquium-bijeenkomst op de voor de vorming van vrouwelijke subjectiviteit mogelijk destructieve gevolgen hiervan.

in intensiteit maar vooral in interpretatie/beleving veranderen. Juist vanuit de observatie, dat waar het 'ik' verdwijnt lichamelijke sensaties blijven, is het echter de vraag of het lichaam niet toch van cruciale betekenis is.

De groeiende graad van ontvankelijkheid die de mystieke ziel bereikt benoemt Blankers ook als een steeds verder 'ge-decentraliseerd' raken van het ik. Om spraakverwarring te voorkomen is het goed erop te wijzen dat dan hier met decentralisatie van het ik iets geheel anders bedoeld wordt dan met dezelfde term in het spreken over het subject als gefragmenteerd. De pijlen van de feministische kritiek op het subject-begrip van de Verlichting richten zich niet alleen op de claim van 'universele' rationaliteit maar ook op de suggestie van eenheid en autonomie en op de zelfingenomenheid van de hele denkbeweging van het cogito. Tegenover het autonome subject van de moderniteit wordt het postmoderne gefragmenteerde subject gesteld. Ook hier is het de vraag welke rol lichamelijke daar in speelt. Is het lichaam een centrerende of een per definitie decentrerende factor? Is er in de onderzochte bronnen nog sprake van een centrum van ik-besef en wordt dat wenselijke geacht?

Het spreken over het subject als gefragmenteerd gaat zowel terug op de psychoanalyse als op het poststructuralisme. In de lijn van Freud wordt het subject gesplitst in een bewuste en een onbewuste. Voorzover het onbewuste gezien wordt als een roerige bewaarplaats van zich incidenteel uitende libidinale driften en verlangens, en het bewustzijn als gebaseerd op een verdringing van het lichamelijke, is het lichaam dan de bij uitstek de-centrerende factor. In poststructuralistische benaderingen ligt het accent op de taligheid van zowel ik-besef als lichamelijke en wordt de gespletenheid van het subject vooral gedacht als veroorzaakt door het op elkaar inwerken van verschillende vertogen, of van tegenstrijdigheden binnen één en hetzelfde vertoog. Het lichaam is dan, als kruispunt waarop de verschillende vertogen samenkomen, een centrerende factor.

In feministisch-theologische publicaties wordt gepoogd beide denklijnen op elkaar te betrekken. In het spreken over het lichaam als locatie en als de bevestiging van de contextualiteit van al ons denken en spreken lijkt het centrum van ik-besef zich te verplaatsen naar het lichaam, maar in die beweging raakt het verdeeld. Inzicht in de contingentie en de cultuurlijkheid van het lichaam frustreren het geloof in een vanzelfsprekend of ongeproblematiseerd 'embodied self' (Zorgdrager 1989, De Haardt, Van Heijst, Korte). Niettemin is er sprake van een dringend appèl om de culturele coderingen niet alleen te de-coderen maar ook 'bewust' te herschrijven.

Uit het gedachtengoed van denkers als Donna Haraway en Judith Butler, die uit de botsing van contingentie en cultuurlijkheid als vanzelf nieuwe zelden zien ontstaan worden vooral de kritische impulsen overgenomen. Butlers vraag wat telt als lichaam en haar ondergraving van het zogenaamde 'seks/gender' onderscheid, meer dan haar notie van performativiteit en 'agency'-subjectiviteit.⁴ Haraways cyborgs als protest tegen heelheid, perfectie en eenheid en als een accurate beschrijving van de werkelijkheid, meer dan als ideaaltypisch: wezens zonder oorsprong die zich als het ware kopiërend vermenigvuldigen, perverse koppelingen die een fragmentarisch en

4. Zie onder, onder 'Lichamelijke en geslachtelijkheid'.

onvolkomen bestaan leiden. Susanne Hennecke presenteert ook Haraway zelf uitdrukkelijk als iemand die niet uit is op de dood van het subject maar op z'n relativering en decentrerung. Zij benadrukt dat de cyborg precies die eigenschappen van 'de ander' heeft waarvoor Haraway het opneemt; hij/zij/het heeft geen duidelijke grenzen, is versleten, uitgerafeld en niet-substantieel. Haars inziens zoekt Haraway naar een alternatieve, postmoderne vorm van humanisme, naar een feministische invulling van subjectiviteit, die we ons moeten voorstellen als meervoudig en multi-dimensionaal.⁵

Hoewel Hennecke haar eigen houding ten opzichte van Haraway nog niet bepaald heeft haalt zij toch één begrip uit haar denken als zeer positief naar voren, namelijk het begrip 'affiniteit'. Juist omdat ze fragmentarisch zijn, betoogt Hennecke, hebben cyborgs verbindingen nodig en het begrip affiniteit waarmee Haraway deze verbindingen benoemt is kritisch zowel ten opzicht van identiteit als ten opzichte van individualiteit. Het staat voor een onnatuurlijke koppeling van onderscheiden fragmenten die niet op bloedbanden maar op 'verkiezing' berust. Met het naar voren halen van het begrip affiniteit snijdt Hennecke een punt aan dat met alle aandacht voor lichamelijke en subjectiviteit ondergronds lijkt te zijn gegaan, namelijk de rol van de ander in de vorming van het (lichamelijke) zelf.

Hebben culturele coderingen de rol van de 'lijfelijke' ander overgenomen, of wij-vrouwen-zelf als 'de ander' van de cultuur? Hennecke memoreert Feuerbachs uitspraak dat de confrontatie met de zinnelijk gegeven ander het licht van het bewustzijn en het verstand ontsteekt en wijst daarmee indirect op een andere omissie binnen de feministisch-theologische reflectie. Anders dan bij het lichaam-geest dualisme wordt Descartes subject-begrip namelijk niet of nauwelijks gerelativeerd als één opvatting onder andere. Spreken over een lichamenlijk subject heeft niet alleen oudere maar ook andere wortels dan die in de reflectie meegenomen worden. De belangstelling voor Feuerbach wordt via Irigaray weer gewekt. Beiden interpreteren, zoals Hennecke opmerkt, de als kritiek op idealisme en introvert empirisme bedoelde intermenselijkheid primair als heteroseksuele interactie. Daarmee zijn we bij onze volgende vraag, namelijk die naar de relatie tussen lichamelijke en geslachtelijkheid.

3 LICHAMELIJKHEID EN GESLACHTELIJKHEID

Zowel Feuerbach als Irigaray zien lichamenlijkheid in eerste instantie door geslachtelijkheid bepaald. Hennecke citeert Feuerbach's uitspraak 'vles en bloed is niets zonder de zuurstof van de geslachtelijkheid'. Hoe zit dat in feministisch theologische publicaties? Wordt geslachtelijkheid gezien als het kenmerk van lichamenlijkheid, als een kenmerk onder andere, of als niet zozeer een kenmerk maar een verzameling van tekens waaraan culturele betekenissen worden gehecht?

5. In aansluiting bij het excentrische subjectbegrip van Teresa de Lauretis waarvan Hennecke als de drie centrale kenmerken noemt: 1) veelvoudig en beweeglijk en door niet-hiërarchische verschillen gekarakteriseerd 2) de identiteit van dit subject vormt zich door dis-identificatie 3) deze dis-identificatie brengt een positie van zelfgekozen maar ook onvermijdelijke thuisloosheid met zich mee.

Anne-Claire Mulder zit nog het dichtst bij de eerstgenoemde positie - geslachtelijkheid als het kenmerk van lichamelijke - waar zij de betekenis van het vrouwelijk lichaam sterk vanuit de geslachtsorganen ('dit geslacht dat niet één is'), vanuit vrouwelijke (hetero-)seksualiteit en vanuit het moederlijke formuleert (Mulder 1993b). Elders zegt zij niet te willen tornen aan het feit dat het verschil tussen de geslachten cultureel betekenissen krijgt. Toch wil ze de mogelijkheid openlaten dat het lichamelijke onderscheid de parameter vormt, het kader, waarbinnen verschillende vormen van subjectiviteit tot stand komen. Het lichamelijke, haast zij zich te zeggen, ligt echter niet vast. Het bepaalt subjectiviteit ook niet in die zin dat er maar één verhaal over mogelijk is (Mulder 1993a). In die zin spreekt Anne-Marie Korte over de 'toeëigening van ons lichaam "als dat van een vrouw"', waarbij zij benadrukt dat wat het betekent om belichaamd te zijn als een vrouw een vraag is. Voorbij en langs zij de evidenties die terecht essentialisme-kritiek uitgelokt hebben zouden we moeten proberen deze vraag te beantwoorden (Korte 1993, 1995). Els Maeckelberghe spreekt over het lichaam dat toont 'dat ik vrouw ben en dat alles wat ik doe en zeg hierdoor bepaald is', en ook zij stelt dat de betekenis van vrouw zijn nog door vrouwen moet worden vastgesteld (Maeckelberghe 1989).

Ondanks de gegeven nuancerings lijken Mulder, Korte en Maeckelberghe er niettemin vanuit te gaan dat lichamelijke geslachtsverschillen niet alleen cultureel betekend zijn, maar ook iets te betekenen hebben. Omdat vrouwen lichamen anders zijn dan mannen staan ze anders in de wereld en hebben ze een specifieke kennispositie. Catharina Halkes en ook Annelies van Heijst gaan uit van een specifieke kennispositie van vrouwen, maar dan niet als gebaseerd op lichamelijke geslachtsverschillen maar als teruggaand op maatschappelijke verschillen. Voor Halkes heeft de erkenning van het sekse-verschil geen invloed op haar antropologisch ontwerp (Halkes 1989). Van Heijst houdt deze invloed meer open. Op één lijn gesteld met het lichamelijke, het aardse en het materiële hebben vrouwen andere posities ingenomen en andere kennis opgedaan. Zij beschikken met andere woorden over onderworpen en gemarginaliseerde kennis die ze kunnen exploreren en waaraan zij uitdrukking kunnen geven. Van Heijst acht het hele idee van biologische geslachtelijkheid een culturele constructie en de inschrijving van 'gender' (klassiek feministische aanduiding voor het culturele element in sekse-verschillen) slechts één, weliswaar zeer invloedrijk, aspect van culturele codering, die intern binnen andere coderingen werkzaam is.⁶

Op het onderzoekscolloquium hebben we veel aandacht besteed aan het boek van Judith Butler, *Bodies that Matter*. Butler is één van de meest prominente aanvechtsters van het binnen vrouwenstudies lange tijd dominante sekse/gender onderscheid. 'Sekse' (klassiek feministische aanduiding van biologische verschillen, waarbij terecht of ten onrechte wordt aangeknoopt) is haars inziens een produkt van taal, met name van het

6. Het is een vraag waar in deze onderscheiden posities de verschillen nu precies liggen. Maeckelberghe en ook Zorgdrager plaatsen hun pleidooi voor seksuele differentie uitdrukkelijk in het politieke perspectief van Braidotti's ontologische differentie waar ook van Heijst belang aan hecht. In de oppositie van Zorgdrager tegen Halkes is doorslaggevend dat Halkes aan de sekse-bepaling iedere betekenis ontzegt. Mulders oppositie tegen Ruether heeft een aantal soortgelijke aspecten. Toch is Mulder op een bepaalde manier veel uitgesprokener dan Zorgdrager of Maeckelberghe waar het de betekenis van het vrouwelijk lichaam betreft.

spreken in heteroseksuele termen en als zodanig zelf een ordening en classificatie. Sekse, maar ook lichamelijkheid in het algemeen, moeten we volgens Butler begrijpen in termen van performativiteit.⁷ Bij alle reserve ten aanzien van Butler - niet alleen ten aanzien van haar ontoegankelijke taalgebruik maar ook ten aanzien van haar nadruk op discursieve codes en regulerende performatieve praktijken als zijnde een hegemonisering van het filosofische vertoog - bleek er toch een grote mate van instemming met haar ondervraging van de fundamenteën van begrippen als sekse en geslacht. De onhoudbaarheid van opposities als sekse en geslacht, taal en werkelijkheid betekent overigens ook voor Butler niet dat we het spreken in deze termen zouden moeten vervangen door een exclusief spreken in termen van taal en gender. Constructivisme is niet houdbaar dan essentialisme. Het blijft, ook hier, zoeken naar termen die de onontwarbare complexiteit van wat in de opposities van het filosofische vertoog vervat werd effectief te benoemen, in die zin dat de transformatie van situaties die als verstikkend worden ervaren erdoor bevorderd wordt. In de woorden van Butler: de feministische praktijk is gebaseerd op risico, en dat is geen fundament.

Hoe men ook denkt over de relatie tussen lichamelijkheid en geslachtelijkheid, of men nu droomt van een vrouwelijk symbolisch universum of van een wereld 'beyond gender', over één ding is men het eens, namelijk over de voor vrouwen destructieve gevolgen van de betekenissen die op haar lichaam geschreven zijn. Van Heijst citeert in dit verband Rosi Braidotti: 'Ik heb in mijn lichaam betaald voor alle metaforen en beelden die onze cultuur gemeend heeft aan vrouwen te moeten opleggen'. Aandacht is er met name voor de gevolgen van de vereenzelving van vrouwen met lichamelijkheid, en vandaar met seksualiteit en dood.⁸ Vrouwen *zijn* haar lichaam, terwijl het mannelijke subject zich voorstelt een lichaam te bezitten, zoals hij wel meer dingen bezit (Mulder 1993). De gevolgen op het vlak van inbreuk op het vrouwelijk lichaam werden en worden binnen vrouwenstudies in een groot aantal studies verkend.⁹ De gevolgen op het vlak van de eigen omgang van vrouwen met haar lichaam worden tot nu toe voornamelijk aangestipt. In dit verband vallen veelvuldig termen als vervreemding of gebrokenheid. In haar aanzet tot nadere invulling hiervan noemt Korte

7. Het door Butler veel gebruikte begrip 'performance' moet niet worden misverstaan als een artistieke dramatische encenering, als zouden we naar geloven sekse-identiteiten kunnen opvoeren. Butler verzet zich namelijk tegen de idee van een dader achter de daad. De kracht van een performance hangt niet af van de intentie of de vrije wil van een 'dader', maar is gebaseerd op de historiciteit van bepaalde talige conventies, op de herhalende verschuivingen die daarin kunnen optreden. Hennecke vatte Butlers subject-begrip samen als 'oorsprong noch produkt'. Subjectvorming heeft altijd betrekking op voorgegeven sociale relaties. Toch is het subject niet louter produkt, bijvoorbeeld van sociale conventies. Het is niet totaal gedetermineerd. Het heeft weliswaar geen vrije wil, maar kan wel handelen, geplaatst als het is in, en geconstitueerd als het wordt door een voortdurend proces van 'resignifying'. In dit verband wordt de uit de systeemtheorie afkomstige term 'agency'-subjectiviteit gebruikt.

8. Harriëtte Blankers wijst erop dat aanvankelijk ook in feministische interpretaties van de lichamelijke dimensie van het mystieke genieten zonder verdere nuancering als vrouwelijk werd beschreven.

9. We denken hier met name aan studies waarin een concrete, welbepaalde praktijk het uitgangspunt vormt en waarin deze wordt beschreven, geanalyseerd en benoemd vanuit de schending van de lichamelijke integriteit van (overwegend) vrouwen. Het betreft hier zo uiteenlopende thema's als seksueel geweld, incest en voortplantingstechnologie (De Haardt en Bekkenkamp 1994).

in dit verband het afgesneden zijn van haar eigen lichaam en het feministische taboe op gecultiveerde presentaties van lichamelijkeheid. Andere kwesties die als gevolg van een destructieve beeldvorming en/of van de afwezigheid van alternatieve beelden worden aangesneden zijn de normatieve status van bepaalde lichaamsbeelden,¹⁰ tegenstrijdige verlangens waarmee individuen worden opgescheept (beheersing en consumptie), het verband dat in onze cultuur gelegd wordt tussen ziekte, lijden, dood en straf, een cultureel vacuüm aan gebaren en woorden die het lijden kunnen begeleiden, en de voorstelling van een lichaamloze God de Vader op grond waarvan vrouwen fysiek zijn uitgesloten van de sacramentsbediening en psychisch van het domein van het goddelijke.

De remedie wordt niet gezocht in nieuwe abstracties of oorsprongsmythen¹¹ maar in het anderszins veranderen van de termen waarop de culturele sekse-specifieke codering geschiedt. Van Heijst wijst in dit verband op de mogelijke bijdrage die romans kunnen leveren. Maeckelberghe en Korte wijzen meer algemeen op verhalen, taal en beelden die vrouwen zelf ontworpen hebben om over het eigen en elkaars lichaam als dat van een vrouw te spreken. Korte noemt de overweldigende aandacht voor het present stellen, het verbeelden en het geven van nieuwe betekenissen aan vrouwenlichamen een vorm van feministische spiritualiteit (Korte 1993). Deze interpretatie heeft alles te maken met wat zij elders een passie voor transcendentie noemt. Daarmee zijn we bij onze laatste vraag, die naar de relatie tussen lichamelijkeheid en transcendentie.

4 LICHAMELIJKHEID EN TRANSCENDENTIE

Welke effecten heeft een nadruk op lichamelijkeheid op het denken over transcendentie? Om die vraag te beantwoorden is het wellicht nuttig om in het transcendentie-begrip enige onderscheidingen aan te brengen. Om te beginnen een onderscheid tussen een 'statisch' en een 'dynamisch' transcendentie-begrip. Transcendentie kan namelijk zowel betrekking hebben op een bepaalde *status* - het boven of buiten de wereld zijn van God/in, het goddelijke, het Zijnde - als op een *beweging*, het te boven of te buiten gaan van het zintuiglijke en/of van het denkvermogen. Ten aanzien van het 'statische' transcendentie-begrip impliceert nadruk op lichamelijkeheid een transformatie van klassiek theologische godsvoorstellungen. De voorstellingen van een lichaamloze God de Vader verschuift in de richting van meer lichamelijke, soms uitgesproken geslachtelijke, voorstellingen. Immanentie, als tegenbegrip van transcendentie, wordt meer als incarnatorisch gedacht. Daarbij wordt enerzijds 'aanwezigheid in het vlees' (v/m) benadrukt en wordt anderzijds ook de christologie in het denken over lichaam

10. Als evocatief tegenbeeld wijzen we in dit verband op het door Elly Elshout gehouden pleidooi om de metafoer van het gehandicapte lichaam binnen feministische theologie in te zetten. (Elshout 1994)

11. Hennecke wijst er ook uitdrukkelijk op dat de cyborg-mythe geen oorsprongsmythe is maar een overlevingsmythe; een poging om aan de verstoordheid, de chaos, het niet-zijn uitdrukking te geven zonder zich erdoor te laten verslinden, een poging het lijden tegelijkertijd te verwoorden en te transformeren.

en transcendentie betrokken (Mulder 1989, 1993, De Haardt 1993, 1994, Hopkins 1994). Ten aanzien van het 'dynamische' transcendentie-begrip heeft een nadruk op lichamelijkheid wisselende effecten. Als het gaat om het te boven of te buiten gaan van het zintuiglijke dan werkt een nadruk op lichamelijkheid ofwel kritisch uit - transcendentie als verdringing van het lichamelijke - ofwel, waar gewezen wordt op het vloeiend overgaan van het eigen lichaam in iets of iemand anders daarbuiten, positief stimulerend.¹² Als het gaat om transcendentie van onze denkcategorieën dan verschijnt het lichaam als mediator, als 'potentiële drager van wat zin verstoort en ondermijnt' (Van Heijst) en tegelijkertijd als grens, als kader, als de plaats waarbinnen en van waaruit zingeving eerst mogelijk wordt.

De pijlen van de feministische kritiek richten zich vooral op de godsvoorstellingen van het 'statische' transcendentie-begrip. Niet door hier eenvoudigweg het 'dynamisch' transcendentie-begrip tegenover te stellen maar door het statische begrip als het ware van binnenuit te mobiliseren. Dit blijkt uit het focussen op de relatie immanentie-transcendentie.¹³ Voorstellingen van statische transcendentie worden in beweging gebracht door ontkoppelingen of doorbrekingen van de dualisme-reeksen die met de tegenstelling transcendentie-immanentie in verband worden gebracht. Daarbij zijn niet alleen godsvoorstellingen, maar is evenzeer in samenhang daarmee een bepaalde antropologie in het geding. De antropologische inzet ligt in de expliciete thematisering van het geseksueerde, met name het als vrouwelijk geseksueerde lichaam. Of nu het zwaartepunt van deze operaties in de ontkoppeling van de opposities god-mens en geest-lichaam (Zorgdrager 1989, Mulder 1989, 1993), of in de ontkoppeling van de oppositie oneindig-eindig (De Haardt 1993, 1994) wordt gelegd, steeds veronderstelt een doorbreking van één oppositie een verschuiving in de betekenis en verhouding van de overige. In zijn algemeenheid worden de klassieke statische, sterk theïstisch en/of dogmatisch gekleurde transcendentie opvattingen volledig afgewezen, zowel naar hun exclusief mannelijke en onlichamelijke godsvoorstellingen als naar hun abstract filosofische onveranderlijke en afstandelijke bepalingen. Immanentie wordt dan veelal als begrip min of meer plaatsvervangend ingezet en geladen met betekenissen vanuit wat we hier eerder het dynamische transcendentie begrip noemden. Mulder bijvoorbeeld spreekt in dit verband over 'het transcendente van de immanentie', met als antropologisch tegenbeeld 'de incarnatie van het goddelijke'. De Haardt spreekt over

12. Voor een bepaald transcendentiebegrip als verdringing van het lichamelijke zie Zorgdrager, De Haardt en Van Heijst (1992) ("wanneer zingeving synoniem is geworden met het overstijgen van het aardse, dan wordt het doel van het leven om het tijdelijke voor het eeuwige te verwisselen"). Mulder vraagt in dit verband retorisch: "transcendeert mens-zijn het lichamelijke?" Korte meent dat voor westerse vrouwen het afgesneden zijn van haar lichaam het grootste probleem is geworden, en meer gethematieerd is dan het vloeiend overgaan van het eigen lichaam in iets of iemand anders daarbuiten. Halkes wijst echter uitdrukkelijk op de kosmische dimensies van lichamelijkheid: verbondenheid met de natuur, de schepping en heel de kosmos.

13. Immanentie is immers alleen binnen een 'statische' transcendentie-opvatting een betekenisvol tegenbegrip. Voor een dynamisch transcendentiebegrip gelden eerder onverschilligheid, stasis, maar ook zingeving of identiteit als tegenbegrippen. Het zijn begrippen van een andere aard. Ze beschrijven niet, zoals immanentie, de aanwezigheid van transcendentie maar de afwezigheid ervan; transcendentie als mogelijkheid van de-constructie.

radicale immanentie maar stelt ook voor dit 'nieuwe' immanentiebegrrip vanwege de gebondenheid aan het kader van de begrippenparen transcendentie-immanentie te vervangen door het begrip incarnatorisch. De beoogde heilzame verwarring in deze pogingen termen opnieuw te doordenken leidt in ieder geval tot een begripsverwarring. Voor expliciete 'lichaamsgebonden' voorstellingen van het goddelijke lijkt in dit verband alleen Mulder een pleidooi te houden. Niet duidelijk is of daarmee ook naar een 'goddelijke referent' verwezen wordt of dat het om menselijke projectie gaat. Duidelijk is wel dat godsvoorstellingen en de ontwikkeling van vrouwelijke subjectiviteit hoe dan ook nauw samenhangen, waarbij de identiteit/subjectiviteit van beiden principieel open en veranderlijk is. (Maeckelberghe 1998, Zorgdrager 1989, Mulder 1993). Het is dit 'veranderingspotentieel', deze principiële openheid, die dan als 'transcendentie' wordt benoemd. Daarbinnen is er ruimte om steeds opnieuw identiteit en subjectiviteit vorm en betekenis te geven (Zorgdrager 1989).

Zoals gezegd hoeft ontkoppeling niet noodzakelijk te leiden tot nieuwe, 'meer lichamelijke' voorstellingen van transcendentie. Het uitwissen van welke voorstelling dan ook, is eveneens een optie. In die zin is het mogelijk om binnen het 'statische' transcendentie begrip ook te onderscheiden tussen min of meer ingevulde en 'lege' transcendentie voorstellingen. Geïnspireerd door respectievelijk Karl Barth, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard en Emmanuel Levinas pleiten Susanne Hennecke, Berthe van Soest, Heleen Zorgdrager en Annelies van Heijst voor het afzien van dwangmatige heilsvoorstellingen, tegen elke annexatie van de toekomst en voor radicale alteriteit. Het transcendente is dan voor alles het ongrijpbare, onbeslisbare, contingente, dat wat zich 'onverwacht' doet gelden, en de relatie tot lichamelijke is open. Voor zover lichamelijke gethematiseerd wordt gaat het om een ontkoppeling van transcendentie en heelheid of perfectie en de inzet is, evenals bij De Haardt, maar op andere wijze, het niet-volkomene, het fragmentarische en het lijden samen te denken met het goddelijke.

Het accent op het onbeheersbare van het transcendente is ook aanwezig in de definitie die Korte geeft van de spiritualiteit als een houding tegenover of betrokkenheid bij iets wat individueel of collectief van grote waarde wordt gevonden maar waarover niet gemakkelijk of vanzelfsprekend te beschikken valt (Korte 1993). Vanuit deze definitie van spiritualiteit stelt zij voor de overweldigende aandacht voor het present stellen, het verbeelden en het geven van nieuwe betekenissen aan het lichaam van vrouwen, op te vatten als een vorm van feministische spiritualiteit: 'Wat te denken van het feit dat het lichaam eindig is, maar niet 'af', dat het beperkt is, maar in tal van opzichten overstijgbaar, dat het grenzen heeft, maar dat die grenzen nooit vast blijken te liggen? dat je eraan vast zit, maar er ook afstand van kunt nemen?'

Wat wij hierboven als verwarring interpreteerden, de verschillende wijzen waarop zowel transcendentie als immanentie betekenis krijgen en worden ingezet, dient opnieuw te worden opgevat als een signaal van complexiteit. Het wijst op de noodzaak termen, concepten, beelden te ontwikkelen waarmee de wegen van de lichamelijke kennis beter gearticuleerd kunnen worden. Omdat transcendentie als het Zijnde niet alleen reëel maar ook virtueel gedacht kan worden en in de vorm van 'aantrekkingskracht' dan wel 'inbreuk van buitenaf' altijd ook een beweging impliceert

en omdat omgekeerd transcendentie als beweging toch een beginpunt en een richting verondersteld, lijkt het zinvol beide hier gehanteerde transcendentie-begrippen meer expliciet op elkaar te betrekken. Waar dat gebeurt dienen zich nieuwe onderscheidingen aan.

In haar analyse van een tekst van Teresa van Avila haalt Harriëtte Blankers een fijnzinnig onderscheid naar voren dat Teresa maakt tussen twee soorten van genotvolle ervaringen van God, de *contentos* (voldoeningen of bevredigingen) en de *gustos* (smaak of genieting). De *contentos* beginnen bij onze natuur en eindigen in God. De dynamiek van deze beweging is gebaseerd op menselijk willen en resulteert in een fragmentarische Godservaring, God onder een bepaald aspect, God voor zover Hij beantwoordt aan het verlangen dat een mens naar Hem uitzet. De *gustos* beginnen bij God en de natuur voelt ze. Ze zijn onafhankelijk van ons willen en verlangen en in die zin verruimend. Teresa van Avila stelt haars inziens de *contentos* en de *gustos* niet tegenover elkaar, bij beiden is sprake van het voelen van genot in onze natuur. De *contentos* eindigen weliswaar in God, maar dat werkt weer door in onze natuur.

Interessant is ook het onderscheid dat Inez van der Spek benoemt als "transcendentie in of uit het lichaam" ("Transcendence Out of or Into the Body"). In een gelijknamig paper deconstrueert zij Salman Rushdies transcendentie-begrip dat hij in *Is er dan niets meer heilig* formuleert als "die vlucht van de menselijke geest uit de beperkingen van zijn materiële, fysieke bestaan, die wij allen, seculier of religieus, af en toe ervaren". Dat Rushdie uitgerekend geboorte, dood en 'the act of life' noemt als vluchtgelegenheden, suggereert haars inziens dat transcendentie niets te maken heeft met een vlucht uit het fysieke bestaan, maar slaat op het ingaan van de geest in ons diepste en lichamelijke bestaan. Transcendentie als de -tijdelijke- opheffing van het lichaam/geest onderscheid? Dan zijn we weer waar we begonnen, hopelijk niet zonder verder gekomen te zijn.

EPILOOG

Wat geldt voor het geest-lichaam onderscheid geldt ook voor de onderscheidingen die wij aanbrachten door middel van onze richtvragen: ze houden een wat kunstmatig karakter. Omschrijvingen uitgelokt door de ene vraagstelling bleken de vragen en antwoorden onder een andere te beïnvloeden. De richtvragen bleken vooral nuttig om de vanzelfsprekendheid van de lichaamsthematiek te ondermijnen. Hoe veel zeggen we niet en hoe weinig kunnen we feitelijk nog uitwerken; hoe veel blijft impliciet, indicatief en/of evocatief.

Deze constatering doet niets af aan de actualiteit of relevantie van de thematiek. De vragen opgeroepen door de introductie van noties van lichamelijkheid en geslachtelijkheid in discussies over subjectiviteit en transcendentie zijn spannend en fundamenteel. De uitdaging die voor ons ligt is impliciete relaties te expliciteren, ambivalenties te benoemen zonder in tegenstrijdigheden verstrikt te raken en meerduidigheid te articuleren zonder onduidelijk te worden. De onenigheid over de gehanteerde begrippen, niet alleen tussen theologie, filosofie en vrouwenstudies maar ook binnen deze vertogen vormt daarbij een complicerende factor.

We signaleerden dat de opvoering van het lichaam niet zelden gepaard gaat met een ondergronds gaan van 'de ander'. Ook hier liggen vragen die uitwerking verdienen. Hoe het 'eigen' lichaam als context en de contextualiteit van lichamelijke subjecten samen te denken? Hoe kunnen vanuit een theorie waarin lichamelijke is verdisconteerd vragen naar relationaliteit en gemeenschap, naar recht en macht opnieuw worden gearticuleerd?

Deze en de andere in dit artikel opgeroepen vragen hebben alle betrekking op de praktijk van de theorie. Binnen een programma rond lichamelijke zijn ze onontkoombaar. In onze visie op het project als geheel denken we ze langs twee invalshoeken uit te werken. Enerzijds in filosofische en systematisch theologische deelprojecten waarin de explicitering van deze vragen centraal staat. Anderzijds, en daar zou ons inziens het hoofddaccent moeten liggen, kunnen deze vragen op indicatieve wijze worden uitgewerkt in onderzoek naar overgeleverde en experimentele religieuze representaties van lichamelijke in teksten, beelden, symbolen, rituelen, kunst en literatuur.

We hebben een drietal redenen voor deze optie. Ten eerste kan een feministische kritische theorie zich slechts verder ontwikkelen in interactie met case-studies. Alleen zo kan een theorie zijn geldigheid en relevantie bewijzen. Ten tweede zijn we als theologes getraind in het analyseren van alle mogelijke vormen van representatie. Met het accent op representaties kan daarbij de disciplinaire verscheidenheid van de participanten zowel gewaarborgd als gewaardeerd worden. Ten slotte heeft onze keuze, nog los van opgebouwde deskundigheid, te maken met wat wij denken dat theologie is: reflectie op wat vorm, waarde en richting geeft aan het leven van mensen (of op wat mensen belet haar leven als zinvol te ervaren). In dat licht pleiten we voor speciale aandacht voor religieuze representaties van het lichaam die binnen een gegeven tijd en context een transformerende kracht hebben. Het onderzoek van de afgelopen jaren heeft al een heel arsenaal aan sterke representaties opgeleverd. Van beelden van godinnen cyborg-constructies. De lichaamstaal van deze beelden moet echter nog gearticuleerd worden in termen van zijn effect op ons leven.

LITERATUURLIJST

- Christa Anbeek, "Zen-Boeddhisme, subjectiviteit en het lichaam". Ongepubliceerde voordracht voor het onderzoekscolloquium 'Lichamelijkheid, religie en sekse' (17 april 1994).
- Jonneke Bekkenkamp, *Canon en Keuze. Het bijbelse Hooglied en de Twenty-One Love Poems van Adrienne Rich als bronnen voor theologie*, Kampen 1993.
- Harriëtte Blankers, "De dynamiek van God genieten. Lichaam en geest in het werk van Teresa van Avila", *Mara 7* (1993) 1, 14-23.
- Harriëtte Blankers, "Lichamelijkheid als onderzoekscategorie voor het werk van Teresa van Avila". Ongepubliceerde voordracht voor het onderzoekscolloquium 'Lichamelijkheid, religie en sekse' (16 maart 1995).
- Judith Butler, *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of 'Sex'*, New York 1993.
- Grietje Dresen, "Heilig bloed, onheilighend bloed. Over het ritueel van de kerkgang en het offer in de katholieke traditie", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies 53* 14 (1993) 1, 25-41.
- Elly Elshout, "Het gehandicapte lichaam: een nieuwe metafoor voor feministische theologie", *Mara 7* (1994) 2, 22-28.
- Maaïke de Haardt, *Dichter bij de dood. Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer 1993.
- Maaïke de Haardt/Jonneke Bekkenkamp, "Feministische theologie en het lichaam", *Godsdienst en Maatschappij 16* (1994) 3-6.
- Maaïke de Haardt, "Gods aanwezigheid ter sprake: de radicale immanentie van de feministische theologie", *Verbum 61* (1994) 8, 163-168.
- Catharina Halkes, *...en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*, Baarn, 1989.
- Catharina Halkes, "Feminisme en de hele bewoonde wereld", *Mara 7* (1994) 3, 9-18.
- Annelies van Heijst, *Leesbaar Lichaam. Verhalen van lijden bij Blaman en Dorrestein*, Kampen 1993.
- Annelies van Heijst, *Verlangen naar de val. Zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen 1992.
- Susanne Hennecke, "Thema's uit het werk van Judith Butler en hun theologische relevantie". Ongepubliceerde voordracht voor het onderzoekscolloquium 'Lichamelijkheid, religie en sekse', (17 april 1994).
- Susanne Hennecke, "Ik wil liever een cyborg zijn dan een godin. Theologische implicaties van het protest tegen heelheid in het werk van Donna Haraway", *Mara 8* (1995) 3, 21-24.
- Julie M. Hopkins, *Towards a Feminist Christology*, Kampen 1994.
- Anne-Marie Korte, "In de geest van het lichaam. 'Lichamelijkheid' als hermeneutische categorie binnen feministische theologie" in: Johanna Jäger-Sommer, *God opnieuw gedacht. Theologische essays voor Catharina Halkes*, Baarn 1995, 231-255.
- Anne-Marie Korte, "Kennis van het vlees: Feminisme, spiritualiteit en de lichamen van vrouwen" *Rekenschap. Humanistisch tijdschrift voor wetenschap en cultuur 40* (1993) 2, 74-81.
- Els Maecelberghe, "'Toen ik mijn vrouwelijke vormen kreeg'. Een reflectie op vrouw - lichaam - God" in: Japke Huisman, Saskia de Jong (red.), *Immanentie/Transcendentie*, Groningen 1989, 91-110.
- Anne-Claire Mulder, "Lichamelijkheid, subjectiviteit en verlangen naar God-zij", *Mara 7* (1993a) 1, 3-13.
- Anne-Claire Mulder, "Imago Dei: De mens (M/V) of 'man en 'vrouw' als beeld van God. Het mensbeeld van Rosemary Radford Ruether bekeken vanuit het denken van Irigaray" in: Freda Dröes e.a.(red.), *Proeven van Vrouwenstudies Theologie III*, Leiden/Utrecht 1993b, 17-42.
- Anne-Claire Mulder, "Het transcendente van de immanentie. Drie feministische godsvoorstellingen kritisch bekeken" in: Japke Huisman, Saskia de Jong (red.), *Immanentie/Transcendentie*, Groningen 1989, 145-175.
- Inez van der Spek, "Voorbij de muren: Feminisme, apocalyptiek en science fiction" in: Rosi Braidotti e.a. (red.), *Poste Restante: feministische berichten aan het postmoderne*, Kampen 1994, 127-147.

Inez van der Spek, "Transcendence Out or Into the Body", *Bioapparatus* 1991, 59.

Caroline Vander Stichele, "Verrijzenis als re-incarnatie?", *Interpretatie* 2 (1994) 6, 4-6.

Heleen Zorgdrager, "Feministische Theologie over het Imago Dei. Een nieuw paradigma?" in: Japke Huisman, Saskia de Jong (red.), *Immanentie/Transcendentie*, Groningen 1989, 113-143.