

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/105828>

Please be advised that this information was generated on 2017-12-06 and may be subject to change.

Geleefde genade

*Een bijdrage aan de theologie van genade
vanuit ervaringen van katholieke vrouwen*

Trees Versteegen

Narratio



Geleefde genade

Een bijdrage aan de theologie van genade
vanuit ervaringen van katholieke vrouwen

Trees Versteegen

Narratio

Promotoren:

Prof. dr. M.A.C. de Haardt

Prof. dr. F.P.J. Wester

Manuscriptcommissie:

Prof. dr. A.J.M. van den Hoogen

Prof. dr. L. Troch (Universidade Metodista de São Paulo)

Prof. dr. E.P.N.M. Borgman (Universiteit van Tilburg)

Deze uitgave werd mede mogelijk gemaakt door de L.J. Maria Stichting.

ISBN 978 90 5263 934 5

NUR 706

Foto omslag: Gerrit van Meurs, www.bleuetvert.com

© 2013 theologische uitgeverij *Narrati*, Postbus 1006, 4200 CA Gorinchem

tel. 0183 62 81 88 fax 084 739 29 45 e-mail: info@narratio.nl

Actuele informatie is te vinden op www.narratio.nl.

Onze uitgaven zijn ook te koop via de boekhandel en www.kerkboek.nl (ook in België).

Niets uit deze uitgave mag verveelvuldigd en/of openbaar gemaakt worden door middel van druk, fotokopie, microfilm, digitale bestandskopie, luisterboek, Digi-boek, Internet-PDF of op welke andere wijze dan ook, behoudens voor eigen gebruik, zonder de voorgaande toestemming van de uitgever c.q. de auteur. Citaten tot maximaal vier regels zijn toegestaan, grotere citaten vallen onder het overnamerecht waarvoor toestemming is vereist, tenzij gedaan in het kader van een recensie.

Geleefde genade

Een bijdrage aan de theologie van genade
vanuit ervaringen van katholieke vrouwen

Proefschrift
ter verkrijging van de graad van doctor
aan de Radboud Universiteit Nijmegen
op gezag van de rector magnificus, prof. mr. S.C.J.J. Kortmann,
volgens besluit van het college van decanen
in het openbaar te verdedigen op donderdag 14 maart 2013
om 13.30 uur precies

door
Theresia Jozefina Maria Versteegen
geboren op 4 maart 1956
te Boxmeer

Narratio

Voor Catharina Halkes, met wie het is begonnen.

Inhoudsopgave

| | |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Dank | 9 |
| Inleiding - Genade en vrouwen | 11 |
| 1.1. Verkenning van het probleem | 12 |
| 1.2. Onderzoeksvragen, doelstelling en werkwijze | 17 |
| Hoofdstuk 1 - Het alledaagse als vindplaats | 19 |
| 1.1. Verschillende ervaringen van vrouwen | 21 |
| 1.2. Gewoon en verschillend. Witte feministische theologie en 'gewone' vrouwen. | 28 |
| 1.3. 'Gewoon' weten en toe-eigening | 30 |
| 1.4. Het alledaagse en breukervaringen | 32 |
| 1.5. Geleefde religie | 33 |
| 1.6. Kenmerken van dagelijks leven | 34 |
| 1.7. De plaats van 'dagelijks leven' in mijn onderzoek | 39 |
| Hoofdstuk 2 - Deconstructie van een dualisme - voorbij de neo-scholastiek | 41 |
| 2.1. Een schema met concepten | 42 |
| 2.2. Het genadedebat in het midden van de twintigste eeuw | 47 |
| 2.2.1. De Lubac - Verlangen naar God | 48 |
| 2.2.2. Rahner - de genaderelatie tussen God en mensen herdacht | 56 |
| 2.2.3. Genade bij Schillebeeckx | 68 |
| 2.2.3.1. Schillebeeckx I - Begeenadigde geschiedenis | 68 |
| 2.2.3.2. Schillebeeckx II - Genade en bevrijding | 73 |
| 2.2.4. Aspecten van genade gemarkeerd: ervaring, gratuïteit en non-interventie | 86 |
| 2.3. Bevrijdingstheologie: over de spanning tussen gratuïteit en praxis | 88 |
| 2.3.1. De bijdrage van Schoonenberg - sociale genade | 88 |
| 2.3.2. Bevrijdingstheologie - drie bijdragen | 92 |
| 2.3.3. Aspecten van genade gemarkeerd: praxis, sociale genade en gratuïteit | 103 |
| 2.4. Feministische theologieën en genade: ervaring, transformatie en relationaliteit | 104 |
| 2.4.1. Valerie Saiving - de vrouwelijke ervaring | 106 |
| 2.4.2. Judith Plaskow - over autonomie en zelftransformatie | 109 |
| 2.4.3. Daly - toegang tot genade | 117 |
| 2.4.4. Hilbert - sacramentele en dialectische verbeelding | 123 |
| 2.4.5. Relationaliteit | 126 |
| 2.4.5.1. Brock, Wildung Harrison, Welch en Grey | 127 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| 2.4.6. Aspecten van genade gemarkeerd: ervaring, zelfacceptatie, transformatie, vrouwenbeweging, relationaliteit en een beetje Pelagianisme | 132 |
| 2.5. Recente essays over genade | 134 |
| 2.5.1. Pellauer - helen | 136 |
| 2.5.2. Hayes - ik overleefde met de genade van God | 137 |
| 2.5.3. Espin - genade dragen | 138 |
| 2.5.4. Betto, Troch - weerbarstige genade | 140 |
| 2.5.5. Mattam- we krijgen geen genade, we zijn liefdevolle genade | 142 |
| 2.5.6. Ammicht Quinn, Bedford - ruimtes van genade | 144 |
| 2.5.7. Aspecten van genade gemarkeerd: menselijke ervaring, verstaanbaarheid en differentie | 147 |
| 2.6. De aspecten van genade belicht - vraagstellingen voor onderzoek | 148 |
| Hoofdstuk 3 - Methode | 155 |
| 3.1. Doelstelling en kwalitatief onderzoek | 156 |
| 3.2. De gefundeerde theoriebenadering: methode van conceptualisering | 156 |
| 3.3. Gegevensverzameling | 159 |
| 3.4. De gegevensproductie | 165 |
| 3.5. Verslag van het analyseproces | 175 |
| Hoofdstuk 4 - Geleefde genade, resultaten van de analyse van het empirisch materiaal | 181 |
| 4.1. Genade ervaren | 183 |
| 4.2. Transformatie | 185 |
| 4.2.1. Externe transformaties van situaties | 185 |
| 4.2.2. Innerlijke transformatie | 187 |
| 4.2.3. Transformatie van onoplosbare situaties | 195 |
| 4.2.4. Schoonheid en verwondering | 197 |
| 4.2.5. Samenvatting | 197 |
| 4.3. Twee vormen van genade: eenmalige en durende genade | 198 |
| 4.3.1. Eenmalige genade | 199 |
| 4.3.2. Durende genade | 201 |
| 4.3.3. Samenvatting | 202 |
| 4.4. Genade (ver)krijgen: tussen veroveren en openstaan | 203 |
| 4.4.1. Ontvankelijkheid | 204 |
| 4.4.2. Meewerken met genade | 205 |
| 4.4.3. Inspanning leveren voor genade | 207 |
| 4.4.4. Ongenade als niet-ontvankelijkheid | 208 |
| 4.4.5. Samenvatting | 209 |
| 4.5. Genade is concreet | 210 |
| 4.5.1 Concrete plaatsen en dingen | 211 |

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 4.5.2 Concrete praktijken | 213 |
| 4.5.3. Samenvatting | 219 |
| 4.6. Bronnen van genade | 219 |
| 4.6.1. Afkomstig van God, bemiddeld door mensen, bronnen en actoren van genade | 220 |
| 4.6.2. Goddelijke bronnen, nader gespecificeerd | 222 |
| 4.6.3. Bemiddeld door mensen | 226 |
| 4.6.5. Samenvatting | 236 |
| 4.7. Ongenade - situaties | 237 |
| 4.8. Conclusies | 239 |
| Hoofdstuk 5 -Geleefde genade, aanzetten tot een theologie van genade | 247 |
| 5.1. Samengebrachte kennis over genade in het dagelijks leven van katholieke vrouwen. | 248 |
| 5.1.1. Dagelijks leven van gewone vrouwen | 248 |
| 5.1.2. Kwalitatieve methode | 250 |
| 5.1.3. Aspecten van het genadebegrip: theologie en empirie | 250 |
| 5.1.3.1. Ervaring | 250 |
| 5.1.3.2. Bevrijding en transformatie | 253 |
| 5.1.3.3. Sociale genade en een individuele dimensie | 254 |
| 5.1.3.4. Gratuïteit: genade krijgen en verkrijgen | 254 |
| 5.1.3.5. Relationaliteit en concrete mensen | 256 |
| 5.1.3.6. Ongenade | 257 |
| 5.1.3.7. Van abstract naar concreet | 257 |
| 5.2. Interpreterende en concluderende vragen | 258 |
| 5.3. Aanzetten tot een ervaringsgerichte genadetheologie | 259 |
| 5.3.1. Het dagelijks karakter van genade: concreet, relationeel en vertrouwd | 260 |
| 5.3.2. Meerdere vormen van genade in een werkelijkheid | 263 |
| 5.3.3. Genade als individuele genade | 269 |
| 5.3.4. Gratuïteit opnieuw herzien | 272 |
| 5.4 Bijdragen vanuit het alledaagse | 276 |
| Bijlage I <i>Topiclist</i> | 281 |
| Bijlage II Matrix van aspecten van het genadebegrip in de verschillende hoofdstukken | 282 |
| Bibliografie | 283 |
| Summary | 297 |
| Zusammenfassung | 305 |
| Personalia | 313 |

Dank

In de loop van de jaren hebben velen mij gesteund bij het uitvoeren en voltooiën van deze studie. Zonder hen was dit ‘genadewerk’ niet gelukt. Ik wil hen op deze plaats hiervoor bedanken.

Op de eerste plaats dank ik mijn beide promotoren, Maaïke de Haardt en Fred Wester. Ik dank Maaïke voor haar creatieve en consequente doordenking van de moeilijke verbinding tussen systematische theologie en het alledaagse. Ik dank haar ook voor het feit dat ze me ‘genade’ als onderwerp schonk. Ik dank Fred voor de structurerende, nuchtere en humorvolle wijze waarop hij zijn deel van het proces begeleidde. Beide dank ik voor hun trouwe steun en geduld. Ik ben de promotiecommissie dankbaar voor de kritische wijze waarop ze het manuscript heeft gelezen.

In de tweede plaats wil ik de vrouwen danken die mij haar genadeverhaal hebben gegeven. Dank zij haar openhartigheid kon deze studie plaatsvinden en konden de ervaringen van vrouwen worden ingebracht in de genadetheologie.

In het begin van het onderzoek was Hanti Kotze voor mij een belangrijke onderzoekspartner. Aurica Nutt en Goedroen Juchtmans zijn gedurende het gehele onderzoek belangrijke collega’s geweest in ons ‘promotieclubje’. Zowel de methodologie, theologie, religiestudies, als vrouwenstudies, waren vakgebieden die ruimschoots in onze gesprekken en onderzoeken aan de orde kwamen. Ik dank hen voor het delen van het beste van hun kennis.

Die dank gaat ook uit naar de vrouwen van de OPP. Zij volgden het onderzoek kritisch, nieuwsgierig en bemoedigend, zeker in de eindfase. Marian Papavoine was in de aanvang van het onderzoek onvermoeibaar in het toesturen van literatuurverwijzingen over ‘genade’. Zonder de ATO, de trotse ondersteuning van mijn theologische discussiepartners, had ik de eindstreep niet gehaald. Natuurlijk dank ik in het bijzonder John Videc, die mij de liefde voor de theologische systematiek bijbracht en Lidy Leussink, die nooit naliet te vragen naar mijn theologisch welbevinden.

Ik dank degenen die de digitale processen ondersteunden: Ferry Versteegen voor het algehele onderhoud van mijn computerpark; Vincent Peeters voor de introductie van Kwalitan en Miranda Vroon-van Vugt voor het nauwkeurig gebruik van Endnote; Gerrit van Meurs, van atelier Bleu et Vert maakte de foto op de kaft.

Ik ben Niek van Poppel zeer dankbaar voor de noeste arbeid die hij met de correctie van de tekst heeft verricht. Paula van der Aa-Searle wil ik danken voor de vertaling in het Engels.

Mijn vrienden, vriendinnen, collega’s en familie toonden onophoudelijke interesse en steun. Mijn dank geldt in het bijzonder: Willemien de Vries-Schenkeveld, zij stelde haar tweede huis open, zodat ik met alle ontspanning aan mijn onderzoek

kon werken en zij stond mij wekelijks telefonisch bij; mijn zus Henny Versteegen volgde het onderzoek 'op de voet' en werd een grote fan; Leo Nederstigt bleef ondanks tegenspoed loyaal en geïnteresseerd; Aurica Nutt tenslotte was en is de collega-vriendin. Zij dacht mee, ze vertaalde. Ze was op afstand, maar oh zo nabij, stuurde suggesties, bemoedigde, troostte en stemde tot vrolijkheid.

Ik wens alle lezers en lezeressen plezier toe bij het lezen van dit boek. Soms is het taaie kost, zoals het dat voor mij was, maar vooral hoop ik dat zij mij vergezellen tijdens de spannende zoektocht om de ervaringen van deze vrouwen te verbinden met de theologie.

Inleiding

Genade en vrouwen

Teresa van Avila: “. Want, het is een voorrecht een gunst van de Heer te ontvangen. En het is een ander voorrecht te begrijpen om welke genade het gaat en wat ze inhoudt. Tenslotte is het een nieuwe gunst erover te kunnen spreken, het te kunnen uitleggen”.¹

Voor u ligt een theologische studie naar de betekenissen van genade-ervaringen van katholieke vrouwen. Met dit onderzoek wil ik de inhoud die katholieke vrouwen in Nederland geven aan genade in haar leven, relateren aan de genadetheologie. Het doel is om daarmee een bijdrage te leveren aan een actuele theologie van genade.

De studie kent een aantal achtergronden.

Vanaf het begin van mijn professionele betrokkenheid, als pastor en theoloog, bij vrouwengroepen, binnen de kerk en in de marge ervan, kreeg ik te maken met een spanningsveld tussen enerzijds de inhoud van theologische teksten en anderzijds de wijze waarop vrouwen leven, geloven en hun geloof en leven interpreteren. De situaties en ervaringen van vrouwen, die voor haar van belang zijn en de gelovige betekenis die zij daaraan hechten, spelen veelal geen rol in de theologie, of zijn op zijn minst onherkenbaar.² In deze studie wil ik de geloofservaringen van vrouwen en theologische teksten over genade met elkaar in verband brengen. Dat is in de eerste plaats belangrijk, omdat geloofservaringen van vrouwen een bron van kennis over God zijn. De inbreng ervan in de theologie geeft die ervaringen een plaats. In de tweede plaats is het van belang, omdat vanuit het geleefde perspectief van vrouwen een belangrijke bijdrage wordt geleverd aan de doordenking van de betekenis van geloofservaringen van vrouwen voor de ontwikkeling van de theologie.

Binnen de feministische theologie is sinds het begin van de tweede feministische golf de relatie tussen de ervaringen van vrouwen en de theologie uitgebreid gethematiseerd. In de loop van de jaren zijn er veel kanttekeningen geplaatst bij de algemene formulering ‘ervaringen van vrouwen’. Wat mij tot op de dag van

1. Van Avila, *Mijn Leven, autobiografie*, Gent, 1884, 165-166 (17,5).

2. Dit betrof overigens niet alleen vrouwengroepen, maar evenzeer groepen mensen die in Nederland op of onder bijstandsniveau leven.

vandaag fascineert is het concrete karakter van geloofservaringen, het geleefde geloof. In theologische teksten wordt vaak in existentiële termen gesproken over geloof en ervaring. Vrouwen verhalen niet enkel over existentiële thema's, zoals liefde of gerechtigheid, maar ze vertellen over haar geleefde ervaring met veel gevoel voor detail: over hun kinderen, de momenten en plaatsen waar zij bidden, de attenties van collega's, over dierbare kledingstukken, etc. In de beschouwingen van theologes uit Afrika en Azië trof ik die concrete ervaringen aan. De concrete belevingen zijn door hen ingebracht in kritiek op de abstracte theologie, vanuit gemarginaliseerde groepen die in de theologie niet aan het woord komen. In de westerse theologie ontbraken dezelfde concrete ervaringen, voor zover mij bekend bij aanvang van mijn onderzoek, in de wetenschappelijke systematisch-theologische reflecties. Het was daarom belangwekkend toen Maaike de Haardt in 1999 haar onderzoeksprogramma presenteerde, waarin ze op zoek ging naar "de betekenis van het goddelijke in het alledaagse".³ Mijn onderzoek kon in dat programma worden ondergebracht. Zij bracht een eerste theoretisch kader aan, op grond waarvan ik concrete ervaringen van vrouwen theologisch kon onderzoeken.

Ervaringen van vrouwen, ook concrete ervaringen, kunnen niet onbereffecteerd en ongesystematiseerd met 'de theologie' in verband worden gebracht. Het theologische begrip 'genade' en de daarmee samenhangende theologieën, lenen zich daartoe mogelijk wel. Binnen het begrip genade, zo zal in deze studie blijken, vervult 'ervaring' een cruciale rol. Genade kan ervaren worden. Als dat inderdaad blijkt, kan onderzocht worden, wat de betekenis is van de genade-ervaringen van vrouwen. Tegen deze achtergrond wil ik in het vervolg van deze inleiding een aantal theoretische velden verkennen, die in dit onderzoek van belang zijn en die zullen leiden tot de vraag- en doelstelling. In de achtereenvolgende hoofdstukken zullen die theoretische velden nader worden uitgewerkt.

1.1. Verkenning van het probleem

Ervaring en genade

In de katholieke genadetheologie vindt halverwege de twintigste eeuw een belangrijk debat plaats over de relatie tussen genade en ervaring. Met name Henri de Lubac, Karl Rahner en Edward Schillebeeckx, creëerden andere denkkaders dan die tot dan toe in de neo-scholastieke theologie dominant waren. Er werden nieuwe theorieën ontwikkeld en begrippen ontworpen om genade en ervaring met elkaar te verbinden.⁴ Het tot stand brengen van die relatie verliep overigens

3. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999.

4. Dat concludeert ook T. van den Hoogen in zijn artikel over de relatie tussen genade, ervaring en het morele karakter van menselijke handelingen. Hij meent dat na de 'opheffing' van de tweegelaagde werkelijkheid het in deze tijd mogelijk is geworden genade en ervaring met el-

niet zonder hindernissen, zoals in het tweede hoofdstuk duidelijk wordt. Toch neemt het begrip 'ervaring' door deze nieuwe theologische doordenking sindsdien een prominente plaats in binnen de genadetheologie.

Door de aanwezigheid van de relatie tussen genade en ervaring kan genade onderzocht worden in ervaringen. Roger Haight constateert over Rahners bijdrage aan het denken over de plaats van de ervaring binnen de genadetheologie, dat hij "...de theologie van genade opent voor fenomenologische en narratieve methoden om genade te onderzoeken in en door ervaring".⁵ Vanuit dat inzicht wil ik in mijn onderzoek de draad oppakken. Doordat genoemde theologen het genadebegrip hebben verruimd met ervaring, is het mogelijk ervaringen van vrouwen te onderzoeken. Een studie naar de concrete genade-ervaringen van vrouwen ontbreekt echter.⁶ In dit onderzoek stel ik daarom de vraag: wat is de theologische bijdrage aan de genadetheologie vanuit de genade-ervaringen van vrouwen?⁷

Ervaringen van vrouwen

Vanaf het begin van de feministische theologie in de tweede helft van de twintigste eeuw, staat de relatie tussen ervaringen van vrouwen en de theologie centraal. Uitgangspunt daarbij was en is, dat de theologie eenzijdig gebaseerd is op de ervaringen van mannen en dat de ervaringen van vrouwen in de theologie ontbreken. Reflectie op de ervaringen van vrouwen zou een bijdrage moeten kunnen leveren aan de theologie. Ik formuleer dat als: vanuit het perspectief van vrouwen toegang zoeken tot de kennis van God. De feministisch-theologische bijdragen kenden en kennen verschillende invalshoeken. De ene invalshoek is gericht op onderdrukkende ervaringen, waarbij de Schrift en de traditie een wezenlijke en legitimerende rol vervullen. Daarin zoekt men naar een herinterpretatie vanuit feministisch perspectief. Een tweede invalshoek reflecteert op mens- en godsbeelden die de maatschappelijke positie van vrouwen bevestigen

kaar te verbinden. Van den Hoogen, "The Theology of Grace as the Hermeneutics of Salvation and Liberation", in: *Aiming at Happiness, The Moral Teaching in the Catechism of the Catholic Church*, Vosman en Merks (red.), Kampen, 1996, 147-164, 157.

5. Haight, "Sin and Grace", in: *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, II, Schüssler-Fiorenza en J.P.Galvin (red.), Minneapolis, 1991, 110 e.v.
6. Mary Ann Hinsdale constateert in 1995 dat er relatief weinig constructieve feministisch theologische reflectie over genade is, met uitzondering van het werk van Dreyer dat verderop nog kort ter sprake komt. Hinsdale, "Heeding the Voices, an Historical Overview", in: *In the Embrace of God, Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Graff (red.), New York, 1995, 22-48.
7. Ik ben me ervan bewust dat het begrip 'ervaring' zelf een diffuus begrip kan zijn. Met name Schillebeeckx heeft gewezen op het feit dat ervaring steeds geïnterpreteerde ervaring is. Zie voor zijn reflectie op het begrip: Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 23 e.v.

of transformeren. Vanuit weer een andere invalshoek kan het gaan om studies waarin expliciet naar de ervaringen van vrouwen gevraagd wordt, omdat deze verzwegen zijn. Tenslotte zijn er studies die vragen naar het inhoudelijk perspectief van vrouwen op leerstellige kwesties, omdat dat in de theologie ontbreekt. In dat verband daagt Rebecca Chopp uit tot feministisch-theologische reflectie op christelijke doctrines en symbolen.⁸ Ik ga in mijn onderzoek naar genade uit van beide laatste invalshoeken: de ervaringen van vrouwen over genade worden beschreven, omdat ze ontbreken en deze ervaringen kunnen andere kennis over de theologische doctrine, genade, opleveren.

Weliswaar is het begrip 'ervaringen van vrouwen' door de jaren heen kentheoretisch geproblematiseerd, maar het is niet zonder kritiek gebleven. Vrouwen zouden teveel als eenvormige groep worden behandeld en de verschillende maatschappelijke posities van vrouwen zouden onvoldoende verdisconteerd zijn, een verwijt van universalisme.⁹ Dat inzicht heeft gevolgen voor de theologische benadering van deze studie. Serena Jones hanteert ruwweg een tweedeling in de classificatie van theologes en haar benadering van de ervaring van vrouwen. Ze onderscheidt theologes van 'the rock' en van de 'hard place'.¹⁰ De eerste groep verklaart 'ervaring', neemt verschillen tussen vrouwen serieus, maar tendeeert naar essentialisme en universalisme. Vrouwen zouden tot één groep behoren. Volgens Jones is deze theologie in staat om vanuit vrouwen een constructieve bijdrage te leveren aan christelijke doctrines. De tweede groep, 'the hard place', vermijdt essentialisme en benadert in plaats daarvan 'ervaring van vrouwen' historisch gelokaliseerd en cultureel specifiek. Deze benadering doet recht aan de sociale situatie en context van vrouwen: vrouwen leven verschillend. Ik wil de genade-ervaringen van vrouwen onderzoeken, zodat zij vanuit feministisch-theologisch perspectief constructief kunnen bijdragen aan de genadetheologie, zonder universalistisch te zijn.

Als we willen uitgaan van verschillen tussen vrouwen, en universalisme en essentialisme willen vermijden, hoe kunnen we dan toch nog zinvol over vrouwen spreken? Hoe kan een onderzoek uitstijgen boven een plaatselijke betekenis voor een specifieke groep? Hoe doen we enerzijds recht aan het verschil, zonder anderzijds, met de woorden van Fulkerson: "(not) to loose the subject woman",

8. Chopp, "Theorizing Feminist Theology", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*, Chopp en Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 215-231, 230-231.

9. In het eerste hoofdstuk zal ik uitgebreid ingaan op dit universalisme-verwijt.

10. Jones, "Women's Experience between a Rock and a Hard Place, Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*, Chopp en Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 33-54. 'Between a rock and a hard place' is een Engelse uitdrukking die duidt op het klem zitten tussen twee posities, waaruit je moet kiezen.

vrouwen als subject te verliezen.¹¹ Populair uitgedrukt: vrouwen kan men niet over een kam scheren, zij behoren tot verschillende maatschappelijke groeperingen. Niettemin is het van belang dat de theologie inzichten, opvattingen en ervaringen van vrouwen verdisconteert. Ook al is elke situatie sociaal-historisch specifiek, toch zou een feministisch-theologisch onderzoek naar genade algemene aanspraken moeten kunnen doen, die een bredere geldigheid hebben dan alleen voor een beperkte groep of een individu. Daarom is mijn vraag: hoe kunnen ervaringen van vrouwen binnen de theologie tot spreken worden gebracht, met inachtneming van de verschillen, om zo een bijdrage te leveren aan de genadetheologie?

Een van de mogelijkheden om aan dit dilemma te ontsnappen is de benadering vanuit het dagelijks leven. Maaïke de Haardt heeft in haar onderzoek het dagelijks leven opengelegd als bron van kennis over het goddelijke. Met het toegankelijk maken van dit domein en deze zienswijze stelt zij een specifieke invalshoek op 'ervaringen van vrouwen' aan de orde. De Haardt is ervan overtuigd, dat in het dagelijks leven van vrouwen kennis ligt opgeslagen, die een transformerende bijdrage kan leveren aan theologische ontwikkelingen.¹² Niet alleen is het dagelijks leven een bron van Godskennis van en voor vrouwen, het concrete karakter ervan maakt het mogelijk situaties nauwkeurig te beschrijven om daarmee recht te doen aan de onderscheiden leefsituaties van verschillende vrouwen. Daarom zijn de vragen aangaande het dagelijks leven legitiem: is het dagelijks leven een vindplaats van genade-ervaringen?; welke ervaringen komen daarin naar voren?; welke kenmerken van genade hebben deze ervaringen?

De centrale vraag die op grond van beide invalshoeken, ervaring en genade en ervaringen en vrouwen, gesteld wordt luidt: hoe kunnen de genade-ervaringen van vrouwen worden onderzocht en welke bijdrage levert dit aan de katholieke genadetheologie?

Empirie en theologie

De vraagstelling van mijn onderzoek kwam tot stand doordat ik signaleerde dat een feministisch-theologische bijdrage over de genade-ervaringen van vrouwen in de katholieke genadetheologie ontbreekt, een onderwerp binnen de theologie waarbinnen ervaring zo'n centrale rol speelt.¹³ In het vervolg van dit onderzoek

11. Fulkerson, *Changing the Subject, Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 2001, 7.

12. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 8, 12. In het volgende hoofdstuk zal ik nader ingaan op haar beschrijving van het dagelijks leven.

13. De opzet van mijn onderzoek kwam tot stand voordat de bundel essays verscheen waarin genade-ervaringen van vrouwen een grotere rol spelen. Deze bundel heeft een narratief karakter. Eckholt

al blijken, dat feministische theologen in haar genadetheologie wel degelijk de levens en ervaringen van vrouwen benoemen. Zo gebruikt Plaskow literaire fictie als bron van genade-ervaringen van vrouwen.¹⁴ Teneinde een studie naar genade en genade-ervaringen van vrouwen te kunnen uitvoeren heb ik ervoor gekozen, empirisch kwalitatief onderzoek te verrichten, betreffende de centrale vraag: welke betekenissen van genade komen voor in het dagelijks leven van katholieke vrouwen.¹⁵

Het ontbreken van een theologie waarin de inzichten vanuit de genade-ervaringen van vrouwen niet voorkomen, vraagt om transformatie van die theologie. Een kwalitatief-empirische studie naar de betekenissen die vrouwen aan ervaringen van genade geven in haar dagelijks leven, garandeert niet dat daarmee een epistemologische toegang wordt verschaft tot de systematische theologie. Terecht stelt De Haardt dat, willen de verkregen gegevens een transformerende impuls opleveren en niet louter descriptief blijven, ze dan ze uit een systematische interesse verzameld en geïnterpreteerd dienen te worden.¹⁶

Met de inbreng van de genade-ervaringen van vrouwen binnen de theologie, wil ik met mijn studie bijdragen aan een transformatie van de theologie. Het onderzoek bevindt zich in de lijn van Borgman en De Haardt. Beiden hanteren een theologische hermeneutiek, waarin de theologie openstaat voor transformerende impulsen, op grond van een gefundeerde analyse van de werkelijkheid. Borgman zegt daarover:

“Anders dan vaak wordt gedacht, ligt het in de lijn van de christelijke traditie theologie niet te zien als interne, uitsluitend voor medegelovige interessant en na te voltrekken reflectie op de christelijke bronnen en hun overlevering. (...) het onderzoeken van de eigentijdse situatie, de wijzen waarop daarin voor mensen het heilige aan het licht komt en het reflecteren op de gedaante van God die daarin zichtbaar wordt, is daarom in deze lijn de theologische taak bij uitstek”.¹⁷

en Pemsel-Maier, *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Ostfildern, 2006. Ik heb voor dit onderzoek de keuze gemaakt voor een andersoortige empirische studie.

14. Plaskow. “Sex, Sin and Grace, Women’s Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich.” Yale, New Haven, 1975.
15. Dit onderzoek is niet het eerste in Nederland dat de empirie op kwalitatieve wijze in verband brengt met de (systematische) theologie. Vanuit de voormalige HTP/UTP in Heerlen werd al vroeg kwalitatief empirisch-theologisch onderzoek gedaan door: Verbraak, *Arbeidsongeschikten in beweging: een toetssteen voor de theologie van de arbeid van M.-D. Chenu en de nieuwe politieke theologie van Metz*, Hilversum, 1990.
16. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 12.
17. Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur*, Kampen, 2006, 33. Zie ook: Borgman, ‘...want de plaats waarop je staat is heilige grond’, God als onderzoeksprogramma,

De Haardt pleit voor een reflectie op de relatie tussen de inhoudelijke (her) bepaling van de concepten en de geleefde werkelijkheid, waarin de theologische begrippen functioneren.¹⁸ Ik beschouw de inbreng van de genade-ervaringen van vrouwen, vanuit een systematische analyse, als het naar voren brengen van een eigentijdse situatie, waarin nieuwe ‘gedaantes’ van genade zichtbaar kunnen worden. In de ervaringen van vrouwen liggen, zo is dan ook mijn veronderstelling, mogelijkheden opgeslagen om genade opnieuw theologisch te doordenken. De reflectie op de genade-ervaringen van vrouwen, beoogt een bijdrage te leveren aan een actuele genadetheologie.

1.2. Onderzoeksvragen, doelstelling en werkwijze

Op basis van voorgaande overwegingen kan het onderzoek worden gedefinieerd. De probleemstelling: in de katholieke theologie wordt uitdrukkelijk de relatie gelegd tussen genade en ervaring. Een reflectie op de genade-ervaringen van vrouwen ontbreekt. In dit onderzoek staat de vraag centraal: wat dragen de genade-ervaringen van vrouwen in het dagelijks leven bij aan de moderne genadetheologie?

Deze probleemstelling kent een aantal deelvragen die ik in de verschillende hoofdstukken uitwerk.

Allereerst wordt in hoofdstuk 1 het veld van het dagelijks leven verkend als bron van kennis over de ervaringen van vrouwen. Wat is het dagelijks leven? Waarom is het dagelijks leven relevant voor een theologie van genade gezien vanuit vrouwen? Waarom is het dagelijks leven als concept ontwikkeld vanuit de diverse contexten? Hoe verhoudt het begrip zich tot ‘ervaringen van vrouwen’?

In hoofdstuk 2 ga ik in op de vraag welke debatten en kwesties van belang zijn in de rooms-katholieke, bevrijdingstheologische en feministische genadetheologieën van de afgelopen halve eeuw. Na een korte schets van de neo-scholastieke genadetheologie, beschrijf ik de ontwikkeling en de debatten binnen de moderne genadetheologie. Op basis daarvan wijs ik een aantal centrale aspecten aan, waarmee ik het genadebegrip omschrijf en die tevens inzet zijn van de debatten omtrent de betekenis van genade. Deze aspecten vormen de basis voor de begrippen waarmee de empirie wordt benaderd.

Hoofdstuk 3 beschrijft de gekozen methode om de empirie te benaderen op een beredeneerde en systematische wijze. Waarom is er gekozen voor een kwalitatief

Amsterdam, 2008, 18 e.v.

18. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 14. De Haardt, “Voor altijd, voor altijd... Over ambivalentie als theologische deugd”, in: *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur*, e.a. (red.), Nijmegen, 2005, 98-119.

onderzoek? Hoe ben ik onderzoekstechnisch te werk gegaan en is die werkwijze navolgbaar?

In hoofdstuk 4 presenteer ik de centrale aspecten van het genadebegrip, zoals die uit het empirisch onderzoek naar de genade-ervaringen van de geïnterviewde vrouwen naar voren zijn gekomen.

Tenslotte worden in hoofdstuk 5 de resultaten geëvalueerd. Ik breng daar opnieuw de centrale begrippen uit de bestaande genadetheologieën en de empirie ter sprake. Dat doe ik in paragraaf 5.1.: samengebrachte kennis over genade in het dagelijks leven van katholieke vrouwen. Die paragraaf geldt tevens als Nederlandse samenvatting. Op grond van deze ‘samengebrachte kennis’ doe ik constructieve voorstellen voor de genadetheologie. Dat gebeurt vanuit de centrale vraag naar de bijdrage van de genade-ervaringen van vrouwen in het dagelijks leven aan de moderne genadetheologie.

De doelstelling van deze studie is een theologische bijdrage te leveren aan een moderne genadetheologie vanuit de genade-ervaringen van vrouwen. Daartoe zijn een exploratie, een beschrijving en een analyse van de betekenis van genade-ervaringen in het dagelijks leven van vrouwen onmisbaar, om een theologische bijdrage aan de genadetheologie te ontwikkelen.

‘Geleefde genade’, de titel van het boek, is de kortst mogelijke samenvatting van het onderzoek. ‘Geleefde genade’ verwijst naar de ervaringen van genade die de vrouwen naar voren hebben gebracht. Tegelijkertijd wil ik met de titel tot uitdrukking brengen, dat precies ‘geleefde genade’ de bijdrage is van dit onderzoek aan de actuele genadetheologie.

Tenslotte nog een opmerking over de presentatie van de tekst. Ik heb ervoor gekozen de tekst in het Nederlands te schrijven: daarom heb ik anderstalige citaten zoveel mogelijk vertaald of in vertaling van anderen overgenomen. Het boek is geschreven voor de wetenschap, maar met de vertalingen heb ik geprobeerd de tekst zo leesbaar mogelijk te maken, met name voor de deelnemende respondenten. Soms handhaaf ik in de tekst anderstalige termen, zoals *grounded theory* of *Lo Cotidiano*. Dat gebeurt, omdat het een technische term betreft. Als ik in dit onderzoek ‘de vrouwen’ noem, bedoel ik daarmee de respondenten. Het is geen verwijzing naar alle vrouwen.

Hoofdstuk 1

Het alledaagse als vindplaats

...”Men wil voorbij de identificatie van vrouwen als bewaarders van het alledaagse komen, zoals het wordt getrivialiseerd, gesentimentaliseerd en ingeperkt. En men poogt tegelijkertijd om de betekenis van ‘gewoon’ te verbreden, om de wijsheid ervan, evenals de uitdagende vragen, inzichten en transformaties die voortkomen uit de theologische reflectie op het gewone, op te eisen”.¹

Inleiding

Hoe meerduidelijk het dagelijks leven in relatie tot God wordt beschouwd, toont de interpretatie van een uitspraak van Teresa van Avila aan. Naar verluidt zou zij tegen haar medezusters gezegd hebben: “Weet wel, dat, als jullie in de keuken moeten werken, God tussen potten en pannen te vinden is en jullie daar zowel in- als uitwendig helpt”.² Deze uitspraak is mij gedurende dit onderzoek in verschillende varianten voorgehouden door de vrouwen die ik interviewde en door anderen met wie ik over mijn onderzoek sprak. Dat mensen die opvatting naar voren brachten was niet verwonderlijk, gezien het onderwerp van mijn onderzoek en mijn voornaam. Opmerkelijk zijn wel de verschillende interpretaties die de zegslieden (m/v) gaven van deze uitspraak. “God is bij de potten en de pannen”, kan betekenen dat Hij/Zij in het keukenwerk aanwezig is. Een andere interpretatie kan inhouden dat je, terwijl je bezig bent met de potten en de pannen tegelijkertijd bezig kunt zijn met God. In die opvatting is God onderscheiden van het werken met potten en pannen. Een derde interpretatie is, dat Teresa visioenen heeft gehad (o.a. ten gevolge van haar lichamelijk gestel en haar gebed) en dat andere zusters, eveneens verlangend naar visioenen, zo vurig in gebed gingen dat ze het andere werk vergaten, waarop Teresa gezegd zou hebben dat God evengoed te vinden is tussen de potten en de pannen. Uit het voorgaande blijkt dat er verschillende praktijken zijn, waarin God bespeurd kan worden, zowel in gebed, in een visioen als in het keukenwerk.

Het is mij uiteraard niet te doen om de historisch juiste interpretatie van genoemde uitspraak. De interpretaties zijn interessant, omdat zij een relatie tussen het dagelijks leven en God veronderstellen en veelsoortig interpreteren.

-
1. Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis, 1999, 87, in een reflectie op een theologische bijdrage van St. Joana Ines de la Cruz.
 2. Steggink, *Aan de bron. Teresa van Avila: vrouw en mystica*, Kampen, 1989, 46.

Het dagelijks leven en Gods aanwezigheid worden zowel onderscheiden van elkaar uitgedrukt als in elkaars verlengde. Het goddelijke is zowel temidden van de dagelijkse activiteit en materialiteit vindbaar als daarvan onderscheiden (terwijl men bezig is met koken kan men ook bidden). De veelsoortige interpretaties zijn exemplarisch voor de plaats van het dagelijks leven in de theologie van dit moment.

Langs verschillende denkwegen is het dagelijks leven de laatste decennia op de theologische agenda gekomen. In *'Kom eet mijn brood'* stelt Maaïke de Haardt dat “theologisch onderzoek naar verschillende vormen van alledaags leven en met name daarin opgeslagen kennis en ervaringen van het goddelijke, een eigen en zelfs transformerende bijdrage kan leveren aan een aantal hedendaagse theologische ontwikkelingen”. Ze wijst vanuit vrouwenstudies theologie of de feministische theologie het alledaagse aan als “vindplaats van (deze) geloofswerkelijkheid”.³ In dit hoofdstuk wil ik het belang van het dagelijks leven als epistemologisch en heuristisch kader voor dit onderzoek nader uitwerken. De verschillende theologische benaderingen, die het dagelijks leven als bron van kennis kiezen, hebben met elkaar gemeen, dat zij ‘gewone’ mensen aan het woord willen laten en daarvoor aansluiting zoeken bij het door hen geleefde leven, hun ervaringen en praktijken. Ze zoeken naar nieuwe betekeniskaders, waarin zij het concreet geleefde religieuze en gelovig leven in onderscheid met de institutionele wetenschappelijke kaders kunnen onderzoeken en verwoorden.

Allereerst stel ik aan de orde hoe vanuit de verschillende feministische theologieën de ontwikkeling is geweest van ‘ervaring’ naar ‘dagelijks leven’. Daarna zal ik de epistemologische wending naar ‘het gewone’, *the quotidian turn*, beschrijven, eerst binnen de feministische theologieën in het westen, daarna vanuit de theorie van De Certeau.⁴ Vervolgens komt het concept ‘dagelijks leven’ aan de orde, zoals dat binnen diverse theologische contexten wordt gehanteerd. De beschrijving van de ontwikkeling van het begrip ‘dagelijks leven’ in de filosofie, met name in de fenomenologie, de sociologie en de antropologie, de feministische of gendertheorieën, waarnaar veel theologen verwijzen, laat ik grotendeels buiten beschouwing. Dat is elders al uitvoerig beschreven.⁵ Ik schets

3. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 8 e.v.

4. De Haardt, “A Momentary Sacred Space? Religion, Gender and the Sacred in Everyday Life”, in: *Everyday Life and the Sacred*, Berlis en Korte (red.), Leiden 2013. Zij hanteert het begrip naar analogie van de ‘*linguistic turn*’, ‘*anthropological turn*’ of ‘*spacial turn*’.

5. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 34, n. 18; Highmore, *The Everyday Life Reader*, New York, 2002; Juchtmans, “Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof.” (dissertatie) Tilburg, 2008.

in het kort de verschuiving naar *'lived religion'*, de meest recente ontwikkeling in empirisch onderzoek naar de religie van 'gewone' mensen. Tenslotte beschrijf ik het 'dagelijks leven' volgens de kenmerken van het dagelijks leven die De Haardt hanteert. Ik zal laten zien waar deze kenmerken een relatie hebben met kenmerken van het dagelijks leven, zoals die in andere theologieën aanwezig zijn, en op welke wijze ze in mijn onderzoek fungeren. Ik hanteer bij voorkeur het begrip 'dagelijks leven', maar zal, willekeurig, bovendien soms het begrip 'alledaags' gebruiken.

1.1 Verschillende ervaringen van vrouwen

Sinds het begin van de feministische theologie staat de reflectie op ervaringen van vrouwen centraal. Die reflectie vond plaats vanuit het inzicht, dat de ervaringen van vrouwen in de theologie ontbreken.⁶ De mannelijke ervaring was niet meer de universeel geldende ervaring; de ervaring van vrouwen werd een categorie. Deze categorie veronderstelde echter een algemeen vrouwelijke ervaring. Vanaf halverwege de jaren tachtig staat deze vermeende universaliteit van de ervaring van vrouwen onder kritiek van *womanistische* theologes.⁷ De kritiek betrof het feit dat witte vrouwen spraken over gemeenschappelijkheid, die er niet was, en uitsluitend *gender* problematiseerden, terwijl voor zwarte vrouwen de raciale en sociaal-economische situering van even groot belang is. Op die wijze ontlieden witte vrouwen, aldus deze *womanistische* theologes, haar eigen verantwoordelijkheid in de raciale onderdrukking.⁸ In de Verenigde Staten is van

-
6. Zie hiervoor de bijdrage van Valerie Saiving, zoals die in het volgende hoofdstuk aan de orde komt; zie tevens 'vroeg' voorbeelden: KRKS, *Openbaring van de ervaring. Resultaten van een onderzoek naar de belevingswereld van Nederlandse vrouwen in de katholieke kerk*, Amersfoort, 1981; Kerklaan, *Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen. 300 brieven over het rooms huwelijksleven.*, Baarn, 1987.
 7. Het begrip *womanistische theologie* gaat terug op het begrip *womanish*, zoals het theoretisch geïntroduceerd is door A. Walker: "Tegenovergesteld van meisjesachtig (*girlish*), dat wil zeggen frivol, onverantwoordelijk en niet serieus. Zwarte of gekleurde feministe. Volksuitdrukking van zwarte Amerikaanse moeders die tegen hun vrouwelijke kinderen zeggen: 'Doe niet zo vrouwachtig (*womanish*)'. Gewoonlijk naar aanleiding van onbeheerst, vrijpostig, onverschrokken of *eigenzinnig* gedrag. Meer en diepgaander willen weten dan 'goed' voor je gevonden wordt. Geïnteresseerd in dingen van volwassenen. Volwassen doen. Volwassen zijn. Verwisselbaar met een andere zwarte uitdrukking uit de zwarte volkstaal: 'doen alsof je groot bent' Verantwoordelijk. Touwtjes in handen. *Serieus*". Walker, *De tuinen van onze moeders, een zoektocht*, Den Haag, 1986. In het citaat zijn de cursief gedrukte Nederlandse woorden afkomstig van A. Walker. Zwarte vrouwelijke theologen in de Verenigde Staten hebben deze term overgenomen om het perspectief van zwarte vrouwen in te brengen in de zwarte mannelijke theologie en de witte feministische theologie. Zie: Williams, *Sisters in the Wilderness, the Challenge of Womanist God-Talk*, New York, 1993, xiii-xvi. Zie ook: Mosely, "The Future of Womanist Theology and Religious Thought", *Schlangenbrut, Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen* 108 (2010), 9 - 12.
 8. Zie ook: Davaney, "Continuing the Story, but Departing the Text. A Historicist Interpretation of Feminist Norms in Theology", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and*

deze visie Delores Williams een belangrijke zegsvrouw. Zij formuleert in 1985 over de dan verschenen feministische literatuur:

“.. die het karakter van het leven van vrouwen in het algemeen beschrijft en van de onderdrukking van vrouwen in het bijzonder. Afro-Amerikaanse vrouwen merkten raciale en klassevooroordelen op die werkzaam waren in de vrouwenbeweging. Ze stelden dat de meeste beschrijvingen van de ervaringen van vrouwen (en de onderdrukking van vrouwen) exclusief waren (... en) helemaal gingen over Anglo-Amerikaanse middenklasse-vrouwen. Daarom begonnen Afro-Amerikaanse vrouwen hun eigen ervaring van onderdrukking te benoemen en te definiëren”.⁹

In dit artikel ontwikkelt Williams op basis van ervaringen van zwarte vrouwen een theologie die gebaseerd is op ‘*lifeline politics*’, omdat deze lijnen vrouwen “..helpen continuïteit met het verleden te houden (..) en omdat deze vrouwen vasthouden aan traditionele allianties, terwijl ze vechten om nieuwe relationele vormen van onafhankelijkheid voor henzelf in het heden te creëren”.¹⁰ Deze continuïteit en de overlevingsstrijd staan in het latere werk van Williams centraal. Zij zal zich voor haar theologie laten inspireren door de ervaringen van hen die voor haar ‘gewone’ vrouwen zijn:

“Geloof heeft mij geleerd het wonderlijke te zien in het dagelijks leven: het wonderlijke van gewone zwarte vrouwen die zich verzetten tegen en uitstijgen boven kwade machten in de maatschappij, waar machten werken om de creatieve kracht en energie te ontwrichten en te vernietigen, waarvan mijn moeder en grootmoeder me leerden dat God die aan zwarte vrouwen gaf”.

Ze voegt in een voetnoot toe, dat voor haar ‘gewone’ vrouwen niet de bekende zwarte vrouwen zijn, zoals Harriet Tubman en Sojourner Truth, maar dagloners, fabrieksarbeidsters, onderwijzeressen, die hun dagelijkse bijdrage leveren aan het verzet van zwarte vrouwen.¹¹

In een later stadium van dit onderzoek zal ik de bijdrage van de survival-theologie vanuit de *womanistische* theologie belichten met het oog op de genadeaspecten. In de opmaat naar een theologie van het dagelijks leven levert

Norms, Chopp en Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 198- 214, 199-203.

9. Williams, “Women’s Oppression and Lifeline Politics in Black Women’s Religious Narratives”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 1, 2 (1985), 59-71, 59.

10. *Ibid.*, 68. Het begrip *life-line* laat zich moeilijk vertalen in het Nederlands, omdat het zowel ‘levenslijn’ als ‘reddingslijn’ betekent. Het is daarom een uitstekend begrip waarin zowel levensverhaal als *survival*theologie besloten liggen.

11. Williams, *Sisters in the Wilderness, the Challenge of Womanist God-Talk*, New York, 1993, x en 241 nt. 1.

de *womanistische* theologie een fundamentele bijdrage. Niet alleen bekritiseert zij het universalistische ervaringsbegrip dat in de witte feministische theologie de overhand heeft, maar door haar kritiek, op basis van concrete ervaringen en verhalen van zwarte vrouwen, brengt zij ervaringen van 'gewone' vrouwen en hun dagelijks leven in, die aantonen dat ervaringen van vrouwen niet te homogeniseren zijn.¹² In debat met de witte feministische theologie en de zwarte mannelijke theologie concretiseert Williams de ervaringen van zwarte vrouwen.¹³ Zij lokaliseert die ervaringen in het dagelijks leven.

De kritiek op een algemeen ervaringsbegrip is niet alleen afkomstig van Afro-Amerikaanse vrouwen. Ook Aziatische, *mujerista* en Latina-vrouwen zoeken naar concretisering van de theologie, om daarmee de specifieke ervaringen vanuit haar context te kunnen inbrengen.¹⁴ In 1990 voert de Aziatische theologe Chung Hyung Kyung, 'het concrete leven' op als begrip. In *De strijd om weer de zon te zijn* geeft zij kenmerken van een Aziatische, feministische spiritualiteit.¹⁵ Het eerste kenmerk houdt in dat deze 'concreet en totaal' is. Deze spiritualiteit houdt rekening met de concrete relationaliteit en is gericht op de concrete bevrijding. "In deze spiritualiteit is geen plaats voor een dualisme tussen lichaam en ziel, omdat zij voortkomt uit de dagelijkse, aardse, concrete ervaringen van vrouwen".¹⁶

Ook de Latijns-Amerikaanse feministische theologes leveren een belangrijke bijdrage in het lokaliseren van 'ervaring' in het dagelijks leven. In 1988 stelt de bevrijdingstheologe Ivone Gebara, dat er iets bijzonders is in de wijze waarop

12. Zie De Haardt, "Zwarte inspiratie en witte theologie, niet zonder risico's", in: *Op Reis, een verkenningsstocht door Nederland, Vlaanderen en de Verenigde Staten*, e.a. (red.), Kampen, 1989, 45-59, 57.

13. Dat de witte vrouwen zich deze kritiek al snel aantrekken blijkt uit de introductie van *Weaving the Visions*, 1989, een overzicht van de theo- en theologie van dat moment in de VS. Plaskow en Christ stellen: "Tien jaar later erkennen we dat de term 'ervaring van vrouwen' te vaak betekent 'ervaring van witte middenklasse vrouwen', op dezelfde manier als 'menselijk' te vaak betekent 'mannelijk'. Het werk van gekleurde vrouwen en andere vrouwen uit minderheden, dat zowel het dominante feministische discours bekritiseert als haar eigen ervaringen benoemt heeft eenvoudige generalisaties onmogelijk gemaakt, en we kunnen niet langer spreken van ervaring van vrouwen alsof het een Platonische vorm is. Het begrip 'ervaring van vrouwen' te kunnen blijven gebruiken onder deze omstandigheden, verplicht ons om de diversiteit die het behelst te ont-dekken en te beschrijven". Plaskow en Christ, *Weaving the Visions, New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, 1989, 3.

14. 'Latina' is het begrip voor in Midden- of Latijns- Amerika woonachtige vrouwen of die zichzelf beschouwen als daartoe behorend. Aquino, "The Collective Discovery of Our Own Power, Latin American Feminist Theology", in: *Hispanic/Latino Theology, Challenge and Promise*, Isasi-Diaz en Segovia (red.), Minneapolis, 1996, 240-258, 241. Voor een uitgebreide beschrijving van 'mujerista', zie nt. 31.

15. Chung, *De strijd om weer de zon te zijn*, Baarn, 1992.

16. *Ibid.*, 161-162.

vrouwen theologie beoefenen, namelijk dat elementen van het dagelijks leven verweven zijn met hun spreken over God. In een door mannen gedomineerde kerk, aldus Gebara, komt dan de andere kant van het leven naar voren: de kant van het leven die baart, voedt, van de persoon die eeuwen stil is gebleven. Gebara stelt dat niet alleen de rationaliteit de methodische weg is om over God na te denken.¹⁷ In een artikel uit 1987 vraagt zij waardering voor het werk van vrouwen en de kracht en weerbaarheid die daaruit blijken: "...weerbaarheid om te kunnen overleven. Je moet iedere dag weer iets zoeken om te kunnen leven, je moet je brood vinden voor de kinderen, vooral als er geen man is om het gezin te helpen onderhouden".¹⁸ Zij waardeert het dagelijks leven positief, vanwege de strijd om overleving en het in beeld brengen van dat ongeziene deel van het leven van vrouwen.¹⁹

Ze toont daarnaast enige ambivalentie tegenover het dagelijks leven als vindplaats van het religieuze. Onder invloed van marxistische interpretaties, waarin de veronderstelling is dat het gewone volk gedrogeerd wordt door het religieuze, en vanwege de rooms-katholieke onderwaardering van de volksreligiositeit, beschouwt zij het religieuze in het dagelijks leven tevens als een plaats waar het bewustzijn veelal in slaap gewiegd wordt.²⁰ In 2000 geeft ze

17. Gebara, "Women Doing Theology in Latin America", in: *With Passion and Compassion*, New York, 1988, 128.

18. Gebara, "De keuze voor de arme als een keuze voor de arme vrouw", *Concilium* 6 (1987), 105.

19. Later bekritiseert zij deze insteek in die fase van haar theologie: "Wij stapten in de patriarchale val door de huishoudelijke kwaliteiten die geassocieerd worden met vrouwen, te benadrukken: onze rol als moeders, onze dubbele belasting". Ress, "Interview with Brazilian Feminist Theologian Ivone Gebara", *Feminist Theology* 3 (8) (1995), 107-116, 108.

20. Gebara, "De keuze voor de arme als een keuze voor de arme vrouw", *Concilium* 6 (1987), 105. Zie voor een beschrijving van de rooms-katholieke visie op volksreligiositeit: Gebara, *Die dunkle Seite Gottes, wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg, 2000; Juchtman, "Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof." (dissertatie) Tilburg, 2008; Post, "Het directorium over volksvroomheid en liturgie. Drie evaluerende notities", *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 388-396. Daarnaast kan het marxisme, de filosofische bron van bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika in de tachtiger jaren, voor Gebara een bron van waardering zijn. In de zogenaamde 'opiumtekst' beschrijft (de vroege) Marx, dat religie illusoir geluk voor het volk brengt. In de marxistische filosofie vertaalt zich 'vals bewustzijn' in kritiek op het alledaagse denken. Gramsci: "De filosofie is de kritiek op en het achterhalen van het religieuze en alledaagse denken en in die betekenis valt zij samen met het 'gezonde verstand' dat tegenover het alledaagse denken staat. Marx, "Opiumtekst", in: *Teksten Godsdienskritiek I, Marxisten over godsdienst 1844-1914*, Saleminck (red.), (Eltheto), Zeist, 1978, 36-38; Gramsci, "Inleiding tot de studie van de filosofie en het historisch materialisme", in: *Teksten Godsdienskritiek III, Marxisten over godsdienst 1913-1944*, Saleminck (red.), (Eltheto), Zeist, 1982.

in haar beschrijving van verschillende groepen vrouwen met wie ze samenleeft, deze ‘niet bewuste’ betekenis van het dagelijks leven weer. Over de arme, niet-georganiseerde vrouwen zegt zij:

“...Ze steunen op het onmiddellijke in het leven door hulp te vragen aan de ‘hemelse’ wezens of aan de wezens die tot andere sferen behoren. Ze leven, zoals ze zeggen, ‘door het leven vooruit te duwen met de buik’ en door te leven om te kunnen overleven. Ze gebruiken nooit het woord ‘spiritualiteit’ om hun waarden of religieuze referenties uit te drukken”.²¹

De behoefte om te overleven interpreteert Gebara in dit citaat als een gebrek aan spiritualiteit. De vraag om hulp aan ‘hemelse wezens’ beschouwt zij niet als een betekenisvol aspect van het dagelijks leven.

Tegenover haar mannelijke collega-theologen benadrukt Gebara de waarde van het dagelijks leven van vrouwen voor de theologie. Ze ontleent daaraan een nieuwe theologische bijdrage en zij brengt het dagelijks leven in als epistemologische, theologische categorie. Tegelijkertijd staat ze kritisch tegenover de rol van religie in het dagelijks leven en de daarin aangetroffen overlevingsstrategieën.²² In haar interpretatie is het een plaats waar je in slaap kunt vallen, het is het huidige moment, zonder (spiritueel) perspectief.²³

Een andere auteur, Maria Pilar Aquino, brengt het belang van het ‘dagelijks leven’ naar voren in een debat met Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen, om meer aandacht te vragen voor het leven van vrouwen.²⁴

“Hier wil ik het belang van dagelijkse strijd benadrukken, want vaak heeft een perspectief dat prioriteit geeft aan grotere sociale veranderingen de neiging om de dagelijkse strijd te onderschatten die ondernomen wordt door vrouwen in de volkssectoren om in de onmiddellijke levensbehoeften te voorzien, zoals brood voor henzelf en degenen die van hen afhankelijk zijn (meestal oude mensen, kinderen en zieken). Deze dagelijkse strijd om overleving wordt jammer genoeg gezien alsof zij

-
21. Gebara, “Feministische spiritualiteit: risico en weerstand”, *Concilium*, 5 (2000), 31-41, 36.
 22. Over de rol die religie daarin speelt zegt ze: “.. een religie die geproduceerd wordt door de massa, een religie die sentimentalisme en troost produceert als het antwoord van het geloof op de onzin van een bestaan dat gereduceerd wordt tot overleving, het bestaan van duizenden mensen die een armzalige homp brood bij elkaar schrapen om te bestaan”. Gebara, “The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America”, in: *Searching the Scriptures, A Feminist Introduction*, Volume one, Schüssler-Fiorenza (red.), London, 1994, 172- 185.
 23. Ook in haar dissertatie functioneert deze tweevoudige betekenis van het dagelijks leven. Het is de plaats van hoop en ook van dodelijk geweld en gebrek.
 24. Aquino, *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, New York, 1993.

weinig of geen historisch effect heeft op sociale verandering. Dus is het noodzakelijk om voor het bevrijdingsproject alle vormen van strijd om te leven waarin vrouwen betrokken zijn, opnieuw op te eisen”.²⁵

Zij vindt dat haar mannelijke collega's bevrijdingstheologen 'insensitief' zijn voor de ervaringen van vrouwen en dat zij onvoldoende belang hechten aan de veranderingspraktijken van vrouwen. Volgens Aquino heeft de mannelijke theologie van het dagelijks leven een abstractie gemaakt en ze slechts geanalyseerd in sociaal-economische termen, terwijl onvoldoende zichtbaar is, welke veranderingen in het dagelijks leven plaatsvinden of zouden moeten plaatsvinden.²⁶ De Latijns-Amerikaanse feministische theologie gaat volgens haar uit van het dagelijks leven als het werkelijk bestaan van mensen. Het is de plaats waar transformaties plaatsvinden en het heeft te maken met de totaliteit van het bestaan. Dagelijks leven vindt voor haar plaats in de zogenaamde klassieke 'privé-sfeer', de reproductieve sfeer.²⁷ Aquino vraagt aandacht voor dat deel van het leven dat vrouwen leiden in de privé-sfeer en dat oog heeft voor de dagelijks levensbehoeften. Zij pleit ervoor om de veranderingen die vrouwen in de strijd van het dagelijks leven tot stand brengen, te verdisconteren in de theologie.²⁸

Zowel Aquino als Gebara hanteren een klassieke scheiding tussen privé en openbaar. Deze kent in nationale en internationale vrouwenstudies een langjarige discussie over de vermeende tegenstelling tussen het persoonlijke en het politieke. De discussie kent vele raakpunten die ook in de verschillende betekenissen van het 'dagelijks leven' terugkeren. Zij vragen aandacht voor het klassieke, vrouwelijke domein als plaats van politieke handeling en strijd. Daarnaast kent de klassieke privé-sfeer politieke implicaties. In de privé-sfeer zijn maatschappelijke, sociale en genderverhoudingen zichtbaar en daarom heeft de privé-sfeer een politiek karakter.²⁹

In *En la Lucha*, een bewerking van haar dissertatie, werkt Ada Maria Isasi-Diaz (1943-2012) een theologie uit, waarin ze recht wil doen aan de ervaringen van Noord-Amerikaanse *Hispanic*-vrouwen. Als *mujerista theologe* doet ze dat vanuit

25. Ibid., 20. Aquino hanteert het begrip 'struggles' (plur.), wat in het Nederlands moeilijk te vertalen is met een 'strijden'. (plur)

26. Aquino, "The Collective Discovery of Our Own Power, Latin American Feminist Theology", in: *Hispanic/Latino Theology, Challenge and Promise*, Isasi-Diaz en Segovia (red.), Minneapolis, 1996, 240-258, 256.

27. Aquino, 1993, 39 e.v.

28. Zie ook: Diaz, *On Being Human, U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*, New York, 2001, 51.

29. Leydesdorff, et al., "We moeten sterk worden zonder ooit onze tederheid te verliezen. Het persoonlijke is politiek", in: *Feminisme 1*, 20, (Te Elfder Ure), Nijmegen, 1975, 780- 801; Aerts, "Het persoonlijke is politiek. Een poging tot herdenken", in: *Dilemma's van het feminisme* (Te Elfder Ure), 1986, 78-107; Aerts, "Politiek die verschil maakt, een uitdaging van en aan het feminisme", in: *Boeiende beelden, Feministische en christelijke visies op de mens als vrouw en man*, Halkes, et al. (red.), Nijmegen, 1992, 62- 74.

haar eigen gemeenschap.³⁰ Zij brengt in haar onderzoek een onderscheid aan tussen geleefde ervaring en dagelijks leven. Voor haar is dagelijks leven alles wat ‘we’ doen. In de *mujerista*-theologie vereenzelvigd ze het begrip ‘geleefde ervaring’ met alle ervaringen die *mujeristavrouwen* bewust beleven.³¹ Geleefde ervaring is de locus van theologie en tevens de primaire bron van theologie. In een latere tekst specificceert ze geleefde ervaring als ‘*Lo Cotidiano*’. Het is voor haar een descriptief, hermeneutisch en epistemologisch begrip.

“We hebben de nadruk gelegd op de geleefde ervaring van Hispanic vrouwen...(..) Als wij in de *mujerista*theologie praten over bevrijdende dagelijkse ervaring, over de ervaring van Hispanic vrouwen van hun strijd van elke dag, verwijzen we naar *Lo Cotidiano*. *Lo Cotidiano* heeft te maken met specifieke vormen van taal, de ervaring van klasse- en genderverschillen, de impact van werk en armoede op routines en verwachtingen, relaties in families en tussen vrienden en burens in een gemeenschap, de ervaring van autoriteit, en belangrijke uitdrukkingen van geloof, zoals gebed, religieuze vieringen, en betekenissen van religieuze sleutelfiguren”.³²

Het is niet enkel een descriptieve categorie, maar evenzeer een hermeneutische categorie, die “de stof levert voor onze realiteit”.³³ Het betreft ‘gedeelde’ ervaring, maar geen ‘algemene’ ervaring. ‘Algemene’ ervaring maskeert de verschillen tussen vrouwen. Met de term ‘stof’ refereert ze aan het feit dat *Lo Cotidiano* geen metafysische categorie is. Het is geen begrip dat normatief is, geen a priori:

“*Lo Cotidiano* van Latinas is een kwestie van leven en dood, het is een kwestie van wie we zijn, van wie we worden, en, daarom, is het verre van objectief, iets wat we observeren, ons toe verhouden en over praten op een ongeïnteresseerde manier. Manieren vinden om geld te verdienen en hun kinderen te kleden en een dak boven het hoofd te houden is deel van *Lo Cotidiano* voor Latinas. Manieren vinden om effectief te strijden tegen onderdrukking is deel van *Lo Cotidiano*”.³⁴

30. Er zijn veel teksten waarin Isasi-Diaz verantwoordt wat *mujerista*-theologie is. In 1993 verwoordt zij: “*Mujerista*-theologie is een bevrijdingstheologie die als bron de geleefde ervaring van Hispanic vrouwen heeft. De verwoording ervan staat in de kinderschoenen, maar de praktijk is generaties oud, want *mujerista*-theologie gaat over de continuering van onze *abuelitas, madres, tías, y comadres*, die dagelijks gestreden hebben om te overleven”, 507; zie ook: Isasi-Diaz, *En la Lucha, In the Struggle, Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, 1993, 4.

31. *Ibid.*, 173.

32. Isasi-Diaz, *Mujerista Theology*, New York, 1996, 66; Zie ook: Isasi-Diaz, “*Lo Cotidiano*, A Key Element of *Mujerista* Theology”, *Journal of Hispanic/Latino Theology* 10 (2002), 5-17.

33. Isasi-Diaz, *Mujerista Theology*, New York, 1996, 67.

34. *Ibid.*, 68.

Voor Isasi-Diaz biedt *Lo Cotidiano* tenslotte een epistemologisch raamwerk, een wijze om het bestaan te begrijpen en het leven van Latinas tot uitdrukking te brengen. Als *mujerista*-theologe hecht ze aan etnografisch onderzoek, een vorm van kwalitatief onderzoek, waarmee ze de sociale en culturele ervaringen en perspectieven van mensen in haar eigen gemeenschap serieus wil nemen.³⁵ *Lo Cotidiano* is locus van theologie.

Evaluatie

Vanuit de kritiek op de door de vroege feministische theologie van witte vrouwen in de Verenigde Staten gehanteerde categorie 'ervaring', plaatsen met name gekleurde vrouwen het concreet geleefde leven van 'gewone vrouwen' op de agenda van de feministische theologie. Hun doelstelling is om de door vrouwen gehanteerde geloofsbetekeningen en praktijken te incorporeren in de dominante en feministische theologie. Daartoe wordt het dagelijks leven als vindplaats van het goddelijke aangewezen.³⁶ De gekleurde vrouwen, uit de Verenigde Staten en uit de zogenaamde Derde Wereldlanden, brengen specifieke ervaringen van specifieke groepen in. Zij reiken steeds de concrete, of gewone, of dagelijkse, of geleefde ervaring aan voor theologische reflectie. De geografische eenheid, de sociale en economische context, de lokaliteit en etniciteit, zijn beslissend voor haar theologie. De inbreng van het dagelijks leven in de theologie komt voort uit de kritiek op de vermeende universaliteit van ervaringen van vrouwen, de kritiek op de (on-)zichtbaarheid van vrouwen in de bevrijdingstheologie en op het abstracte gehalte van bepaalde wetenschappelijke theologie. De algemene categorie 'ervaring' wordt gespecificeerd in gelokaliseerde, gedetailleerde, concrete ervaring: het dagelijks leven.

1.2. Gewoon en verschillend. Witte feministische theologie en 'gewone' vrouwen

Niet alleen in de verschillende theologieën van gekleurde vrouwen, ook vanuit witte theologes is de ervaring van 'gewone' vrouwen op de theologische agenda gezet. Om het normatieve karakter van de inbreng van de ervaring van witte middenklasse-vrouwen in de feministische theologie te doorbreken, pleiten zij ervoor om de stemmen van 'gewone' vrouwen te laten klinken. Deze weg is met name bepleit door de theologe Mary McClintock Fulkerson in *Changing the Subject*. Zij werkt een methode uit om de verschillende vrouwen tot spreken te brengen, omdat ze meent dat in het academisch discours de stemmen van bepaalde vrouwen ontbreken, met name de stemmen van vrouwen die zichzelf niet als feministisch of geëmancipeerd zien en door feministische theologes

35. Isasi-Diaz, *En la Lucha, In the Struggle, Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, 1993, 65-66.

36. De Haardt, *Grond onder de voeten, De uitdagingen van de leeropdracht "Vrouwen, geloof, cultuur"*. Nijmegen, 2002, 10.

niet als zodanig (h)erkend worden.³⁷ Ze wil de door witte westerse vrouwen ingevulde categorie 'ervaring van vrouwen' afschaffen. Daartoe onderzoekt ze de geloofspraktijken van drie verschillende gelovige groepen van vrouwen.³⁸ Ze hanteert een *discourseanalysis*, zodat ze 'at the site', op locatie, de verschillende onderdrukkende en emancipatoire praktijken van vrouwen kan onderzoeken.³⁹ In haar onderzoek betreft dat religieuze middenklasse- en evangelicale vrouwen.

Ook andere westerse theologes pleiten ervoor de stem van 'gewone vrouwen' te laten horen. Clark-King onderzoekt empirisch het geloof van de overwegend witte werkende klasse vrouwen in Noord-Oost-Engeland.⁴⁰ Zij vergelijkt uitspraken van deze vrouwen met thema's en noties uit feministische theologieën, bijvoorbeeld over Godsbeelden, relationaliteit en christologie. De vrouwen uit haar onderzoeksgroep komen tot andere uitspraken en inzichten dan de theologes, en de inhoud van die uitspraken staat inhoudelijk vaak op gespannen voet met de inzichten van academisch werkzame feministische theologes.⁴¹

Het 'beluisteren van de stemmen' van 'gewone vrouwen' betekent doorgaans niet dat deze vrouwen de feministische inzichten delen. De inbreng van verschillende vrouwen vraagt van de feministische theologie een houding van welwillendheid. Greene-McCreight pleit, vanuit een discussie tussen orthodoxie en feministische theologie, voor een 'generuze' interpretatie: "... de welwillendheid en openheid om een andere stem spreektijd te geven, welwillendheid en openheid om uit te proberen, zonder de onmiddellijke beschuldigingen van fout doen, foute doctrines of een beginnend schisma".⁴² Greene McCreight bepleit openheid voor vrouwen die niet per se de feministische theologische canon delen.⁴³

37. Fulkerson, *Changing the Subject, Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 2001, 3, 7. De vroege feministisch-theologische tekst van Christ/Plaskow maakt een onderscheid tussen de feministische ervaring en de traditionele ervaring van vrouwen. Weliswaar laten de schrijfsters het aan de lezeres over wat daarbij hoort, maar het tweede type ervaringen wordt niet als potentieel transformatief gezien. Christ en Plaskow, *Woman Spirit Rising, A Feminist Reader in Religion*, New York, 1979, 8.

38. Fulkerson, *Changing the Subject, Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 2001, 10.

39. 'Site' is hier niet alleen een materiële locatie, maar ze betreft ook tekst.

40. Clark-King, *Theology by Heart, Women, the Church and God*, Werrington, 2004.

41. Zie ook Clark-King, "The Here and Now or the Hereafter: Feminist Theology and Women's experience in conflict", *Feminist Theology* 12, 1 (2003), 53-64.

42. Greene-McCreight, "Feminist theology and a generous orthodoxy", *Scottish Journal of Theology* 57, 1 (2004), 95-108, 97.

43. Ook de religiewetenschapster Kim Knott doet verslag van haar zoektocht naar criteria van goed onderzoek vanuit genderperspectief. Haar onderzoek in de *Hara Krishna*-beweging leert haar om te gaan met een veelvoud van ervaringen, ook in relatie tot haar eigen feministische inzichten, die ze niet zomaar wil opgeven. Ze komt tot de formulering van een aantal onderzoeksprincipes, waaronder .. "een engagement met de ervaring van elke en iedere respondent en daarmee een waardering van verschillen". Knott, "Women Researching, Women

Met mijn onderzoek wil ik mij positioneren in deze nieuwe traditie van witte vrouwen, om 'gewone' vrouwen aan het woord te laten in een wetenschappelijk discours, ook die vrouwen die niet aan het feministisch theologisch discours deelnemen. Met De Haardt, in haar pleidooi voor het alledaagse als vindplaats, met Fulkerson en Clark-King, om 'gewone' vrouwen aan het woord te laten en met het begrip 'generositeit' van Greene McCreight, wil ik een principiële openheid creëren voor de ervaringen van genade en de betekenissen die verschillende respondenten daaraan geven in haar dagelijks leven. Deze principiële openheid scheidt de mogelijkheid om katholieke vrouwen, ook in hun onderlinge maatschappelijke verscheidenheid en vanuit diverse stromingen binnen het rooms katholicisme, aan het woord te laten. Deze openheid is omgezet in een open kwalitatieve methode, geïnspireerd door de gefundeerde theoriebenadering. Die aanpak werk ik uit in hoofdstuk 3.

1.3. 'Gewoon' weten en toe-eigening

Het werk van de Franse historicus De Certeau, die zich concentreert op de productie van kennis, is voor mijn onderzoek van belang, omdat de Certeau geïnteresseerd is in het weten van de 'gewone' gebruiker. In *'Walking in the city'* beschrijft hij het uitzicht vanaf de 110^e verdieping van het World Trade Centre. Hij gebruikt dat uitzicht analoog aan het uitzicht van een bepaald type wetenschapsbeoefening: de kijker wordt een voyeur, die het geheel overziet. In plaats daarvan zoekt hij naar het perspectief van de 'gewone gebruiker', 'daar beneden', op zoek naar praktijken die vreemd zijn aan deze geometrische blik. In discussie met Foucault, zoekt De Certeau naar praktijken die disciplineren, maar ook die zich daaraan onttrekken. Hij wil een theorie van alledaagse praktijken ontwerpen temidden van dat onoverzichtelijke 'daar beneden'.⁴⁴ De Haardt heeft

Researched: Gender as an Issue in The Empirical Study of Religion", in: *Religion and Gender*, King (red.), Oxford, 1995, 199-218, 203, 210. In zeker opzicht pleit ook Beattie in debat met Elizabeth Johnson, om vrouwen buiten de feministisch-theologische canon te horen. Zij zoekt ruimte voor die vrouwen die in feministisch-theologische termen niet 'bevrijd' worden. Beattie poneert de tegenstelling tamelijk scherp. Mij lijkt dat Johnson wel degelijk oog heeft voor vrouwen die maatschappelijk minder geslaagd zijn. Maar Beattie signaleert mijns inziens terecht, dat een deel van de feministische theologen sterk gericht is op bevrijding en God in deze bevrijding lokaliseert, terwijl die 'bevrijding' voor de meeste vrouwen niet slaagt of onmogelijk blijkt, waarmee de ervaringen van deze vrouwen buiten het gezichtsveld van de feministische theologie dreigen te vallen. Beattie, *New Catholic Feminism, Theology and Theory*, London, 2006, 64.

44. De Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Los Angeles, London, 1984, 91 e.v. Dit perspectief van de autonome wetenschapper die ongestoord het werk wil doen tegenover de wereld van de (vrouwelijke) trivialiteit, formuleert ook I. Praetorius in: Praetorius, "Nicht trivial noch sentimental, Ein Versuch über Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauen-Forschung", in: *Mit allen Sinnen glauben*, Pissarek-Hudelist en Schottroff (red.), Gütersloh, 1991, 194-204, 196.

gewezen op het belang van zijn bijdrage, met name wat betreft de praktijken en verzetsstrategieën van 'gewone' mensen: ...

”Wat hem in mijn ogen echter zo interessant en relevant maakt is niet alleen dat hij mogelijkheden zoekt om ‘praktijken’ te theoretiseren, maar vooral ook dat hij mensen serieus neemt, ze niet enkel beschouwt als passieve, aan machtssystemen onderworpen individuen, maar hun handelen, hun praktijken, hun manieren van doen, positief interpreteert en waardeert”.⁴⁵

De invalshoek van De Certeau is interessant, omdat ik in mijn onderzoek de vraag stel welke betekenissen ‘gewone’ vrouwen toekennen aan genade.

Een van de praktijken van onttrekking aan disciplinerende en van betekenisgeving van de werkelijkheid door de personen ‘daar beneden’ is voor De Certeau het principe of mechanisme van ‘toe-eigening’. Het begrip is uitgewerkt, niet alleen op basis van de theorie van De Certeau, door de historicus Frijhoff. Hij definieert het proces van toe-eigening als

“..betekenisgeving (persoons- of groepsbetrokken interpretatie) in een specifieke context. Het vindt plaats binnen een bepaald cultureel regime: “Het subject legt zijn of haar betekenisstelsel over een object, vorm of waarde heen die oorspronkelijk binnen een ander dominant systeem zou moeten functioneren”.

Frijhoff ziet het als “..een proces van zingeving waarmee groepen of individuele personen de betekenisdragers die door anderen worden aangereikt, opgelegd of voorgeschreven, met een eigen betekenis invullen en zo voor zichzelf acceptabel, leefbaar, dragelijk of menswaardig maken”.⁴⁶ Bepalend is zijns inziens, dat het als eigen wordt ervaren, dat de groep een nieuw verhaal verwoordt en dat er een nieuwe praktijk ontstaat.⁴⁷

45. De Haardt, *Grond onder de voeten, De uitdagingen van de leeropdracht ‘Vrouwen, geloof, cultuur’*. Nijmegen, 2002, 13 e.v. ; zie ook: De Haardt, “A way of Being-in-the-World’, *Traces of Divinity in Everyday Life*”, in: *Common Bodies, Everyday Practices, Gender and Religion*, De Haardt en Korte (red.), Münster, 2002, 11-26.

46. Frijhoff, “Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving”, *Trajecta* 6, 6 (1997), 104, 108. Ook het vakgebied van rituele en liturgische studies maakt voor de interpretatie van rituelen gebruik van het begrip toe-eigening. Zie Post, “Gezocht verband: een verkenning van nieuw opkomende rituelen”, in: *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur*, e.a. (red.), Nijmegen, 2005, 82- 97, 92

47. Toe-eigening is een betekenisgevend proces dat niet alleen in deze theorieën gehanteerd wordt. De hierboven vermelde Delores Williams noemt *appropriation*, wanneer zij ziet dat zwarte vrouwen in bijbelse interpretaties de nadruk leggen op de *survival/quality of life*-traditie, meer dan op de problemen van de Afro-Amerikaanse gemeenschap, Williams, *Sisters in the Wilderness, the Challenge of Womanist God-Talk*, New York, 1993, 1-8; ook in de ‘lived religion’-zie

Het proces van toe-eigening is interessant, als proces van interpretatie om de betekenissen die 'gewone' mensen, vrouwen, aan genade geven, te kunnen verstaan. Genade is door theologen en de kerk als begrip op bepaalde wijze van betekenissen voorzien. Een van de achtergronden van mijn onderzoek is, dat in de genadetheologie in haar algemeenheid, de stemmen van vrouwen ontbreken. Binnen de vraag naar welke betekenissen van het begrip genade zij hanteren, is het interessant te zien of zij zich bepaalde dominante begrippen toe-eigenen en deze van een eigen veranderde en geleefde betekenis voorzien.

1.4. Het alledaagse en breukervaringen

Vooraf vanuit de Duitse praktische theologie is het alledaagse de afgelopen decennia in West-Europa gethematiserd. Hennig Luther zocht vanuit de Duitse context naar een verbinding tussen religie en het alledaagse.⁴⁸ Hij wil niet aansluiten bij de *Weltabstand*, die sterk in de metafysica tot uitdrukking komt, maar "zoekt in de wereld naar datgene, wat daar bovenuit wijst".⁴⁹ Op dat punt legt hij de verbinding tussen religie en het alledaagse. Hij lokaliseert religieuze taal in de verhalen van alledag, maar wil tevens duidelijk maken dat het Rijk Gods geenszins samenvalt met het alledaagse, maar "precies daar is, waar het normale, voor vanzelfsprekend gehouden alledaagse doorbroken, onderbroken wordt".⁵⁰ Het is in deze 'grenservaringen' in het alledaagse, dat Luther het religieuze lokaliseert. Het betreft met name de zogenaamde 'breukpassages'.⁵¹ Weliswaar is voor Luther het alledaagse een vindplaats van het religieuze, vanuit zijn dialectisch-theologische positie legt hij het hoofddaccent echter bij de theologische optie, dat het religieuze vooral is te vinden in de onderbreking van de werkelijkheid, waar de discontinuïteit versterkt wordt:

hierna- speelt het begrip een rol: Orsi signaleert dat mensen zich religieus idioom toe-eigenen als ze het nodig hebben, in antwoord op omstandigheden. Orsi, "Everyday miracles: the Study of Lived Religion", in: *Lived Religion in America, toward a History of Practice*, Hall (red.), 1997, 3- 22; Ozorak hanteert de begrippen *translatio en interpretation*, wanneer deze zich tegelijk voordoen en *integration* als *copingstrategieën* van vrouwen om om te gaan met religieuze ongelijkheid. Ozorak, "The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, 1 (1996), 17-29, 18-19; ook Fulkerson hanteert een bepaald type 'toe-eigening' namelijk het begrip 'graf(ph)ting'. Het begrip is een samentrekking van het Engelse (botanisch) 'enten' en 'schrift'. Het toont volgens Fulkerson aan waar praktijken bevrijdend kunnen zijn, maar tegelijkertijd beperkend. Fulkerson, *Changing the Subject, Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 2001, 151. Zie ook: Isasi-Diaz, *En la Lucha, In the Struggle, Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, 1993, 48.

48. Luther, *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart, 1992. Een belangrijk referentiekader vindt hij bij Otto, *Het heilige*, Amsterdam, 2002.

49. *Ibid.*, 29.

50. *Ibid.*, 216.

51. Luther, *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart, 1992:19.

“Als religie als onderscheidend van de wereld, als wereldafstand begrepen kan worden, waarin de werkelijkheid en de belofte kritisch op elkaar betrokken worden, en als het alledaagse altijd ook gekenmerkt wordt door overgangen die onderscheid produceren, van onderbrekingen, breuken, drempels, dan is het alledaagse (en de levensgeschiedenis) van het individu zeker een legitieme plaats van religie”.⁵²

Het alledaagse is vindplaats, met name in de zogenaamde grensgebieden. Daarmee definieert Luther religie eerder in de discontinuïteit dan in de continuïteit van het alledaagse, al verwerpt hij de idee dat het alleen crisismomenten zou betreffen.⁵³ Deze theoretische verbinding tussen het goddelijke en het alledaagse als onderbreking van de werkelijkheid treffen we ook aan bij Perone, waar hij spreekt over de tweeduidigheid van het alledaagse.⁵⁴ Hij baseert zich in zijn analyse vooral op het werk van Walter Benjamin en Emmanuel Levinas.⁵⁵ Weliswaar zoekt Perone aansluiting bij Bonhoeffer die in een van zijn brieven stelt dat religie niet aan de grenzen van, maar midden in het leven staat, toch legt hij bij voortduring het religieuze moment bij de schok.⁵⁶

Luther leverde met zijn werk een belangrijke bijdrage door het alledaagse als vindplaats van het religieuze binnen de praktische theologie te plaatsen. Hij pleitte voor het concrete, het kleine, gedetailleerde, ‘afwijkende’, en maakte op die wijze het alledaagse voor de theologie toegankelijk. Hij en na hem veel praktische theologen, hebben het alledaagse als mogelijke locus van praktische theologie een plaats gegeven. De Haardt wees er op dat hij geen oog had voor het genderspecifieke van deze ervaringen.⁵⁷

1.5. Geleefde religie

Recentelijk is er een ontwikkeling in religiestudies, die religie en geloof van ‘gewone mensen’ in hun alledaagse leven wil verbinden. Ze wordt verkend door historici en sociologen, psychologen, religie- en geesteswetenschappers, antropologen en *ritualwetenschappers*. ‘*Lived religion*’, geleefde religie, staat centraal. In een poging het begrip te definiëren is het volgens McGuire nuttig om de actuele ervaring van religieuze personen, ‘*lived religion*’, te onderscheiden van

52. Ibid., 223.

53. Ibid., 218.

54. Perone, “Die Zweideutigkeit des Alltags”, in: *Alltag und Transzendenz*, Casper en W.Sparr (red.), München, 1992, 241-265.

55. In het werk van Benjamin en Levinas is het niet verwonderlijk dat zij zoeken naar de onderbreking van het alledaagse, omdat zij respectievelijk de ruïnes van Europa na WO I en de alledaagsheid van WO II willen leren begrijpen.

56. Ook Ouwerkerk localiseert het religieuze op de bijzondere momenten in het alledaagse: Ouwerkerk, *Religie in het netwerk van alledag*, Leiden, 1993.

57. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 10.

institutioneel gedefinieerd geloof en praktijken.⁵⁸ Hall, op wie velen zich baseren, onderscheidt twee chronologische lijnen. In oudere benaderingen waardeerden religiestudies het buitenkerkelijke waardoor het leken, ‘gewone mensen’, leerde zien als religieuze actoren. In een studie van 1997 neemt hij de ontwikkeling waar, dat vooral ‘betekenis’ belangrijk is. Ook ‘praktijken’ spelen een belangrijk rol.⁵⁹ Orsi benadrukt, in zijn definitie van ‘*lived religion*’.. ”hoe specifieke mensen op specifieke plaatsen en tijden, leven in, met en door religieus idioom dat voor hen cultureel beschikbaar is (..), methodisch gericht op wat mensen *doen* in hun religieuze praktijk, wat ze er meemaken van zichzelf en hun werelden”.⁶⁰

In ‘*lived religion*’ ligt een aantal elementen besloten, dat in het voorgaande afzonderlijk is beschreven. Het gaat om alledaagse ervaringen. De begrenzingen van sociale domeinen, privé-openbaar, worden niet gehanteerd. Het is religie van ‘gewone’ mensen, over de betekenissen die zij geven aan religieuze ervaringen, aan gebeurtenissen, symbolen en aan hun praktijken. Die betekenissen worden toegeëigend. De tegenstelling tussen alledaagse en institutionele betekenissen wordt verlaten. Vrouwen zijn vaak protagonisten in dit onderzoek, aldus Griffith en Savages. Zij menen dat dit onderzoek zich concentreert op onderhandelingen over betekenissen in de machtsverhoudingen van het dagelijks leven.⁶¹ Evenals het begrip dagelijks leven is ‘*lived religion*’ een boeiend onderzoeksdomein. Misschien is het, meer dan het begrip dagelijks leven, gericht op praktijken, terwijl het, in mijn onderzoek, bij het dagelijks leven veeleer handelt over toegekende inhoudelijke betekenissen: aan gebeurtenissen, personen en situaties en minder over praktijken.

1.6. Kenmerken van dagelijks leven

De Haardt noemt in *Komt eet mijn brood* vier aspecten van het alledaagse, die ze weer aan Bulhof ontleent.⁶² Ik wil de plaats van het dagelijks leven in mijn onderzoek beschrijven aan de hand van deze vier aspecten. Daarbinnen verwerk ik

58. McGuire, *Lived religion, Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, 2008, 12.

59. Hall, *Lived Religion in America, Toward a History of Practice*, Princeton, 1997, viii e.v.

60. Orsi, *Between Heaven and Earth, The Religious World People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton, 2005, 7. Ook Van den Hoogen benadert geleefde religie, meer in het bijzonder geleefde spiritualiteit, als een idioom, een sociolect. Hij beschouwt het als een discours van een speciale sociale groep in relatie tot de sociale context. Van den Hoogen, “Elements of a theory about ‘lived spirituality’”, in: *Towards a theory of spirituality*, Hense en Maas (red.), Leuven, 2011, 15-27, 16, 19.

61. Griffith, *Women and Religion in the African Diaspora: Knowledge, Power and Performance*, Baltimore, 2006, ix-xx, xvi-xvii.

62. De Haardt, *Komt, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999; Bulhof, “Het wijwater weg - hoe katholiek zijn in deze tijd”, in: *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in deze tijd*, Kuitert (red.), Baarn, 1995, 97-113.

mijn standpunt in relatie tot de hierboven beschreven betekenissen van ‘dagelijks leven’. Deze vier kenmerken zijn: het dagelijks leven is concreet en materieel; het bevat routines en conventies; het is rommelig en toevallig; het alledaagse is ambigu.

Concreet en materieel

De verschillende beschreven feministische theologieën voeren een pleidooi om het leven van vrouwen te beschouwen vanuit het concrete leven (Chung), het dagelijks leven (Gebara, Aquino) en *Lo Cotidiano* (Isasi-Diaz). Op deze wijze brengen zij het leven van vrouwen maximaal in in de theologie. Zij wijzen concrete levenspraktijken aan als mogelijke locus van theologische reflectie. Bulhof en De Haardt noemen de gewone dingen om ons heen: stofzuigers, planten, voorwerpen. Bulhof noemt de elementen die onze zorg en ons onderhoud vragen en die zintuiglijk kunnen worden waargenomen.⁶³ Ik wil dit concrete karakter als volgt benoemen: oog hebben voor details, ruimtes en de concrete waarneembare werkelijkheid, waarbinnen iemand zich bevindt. Daarmee bedoel ik, dat er concrete voorwerpen, personen, ruimtes, plaatsen en praktijken zijn die in het alledaagse meer betekenis krijgen. Dat zijn niet alleen voorwerpen die traditioneel een rituele betekenis hebben of krijgen, maar het kunnen evengoed auto’s, treinen, eten en bloemen, etc. zijn.⁶⁴ Het is een tastbare werkelijkheid die als vindplaats van het goddelijke worden aangewezen. Daarnaast zijn er details, die soms op verschillende leefwerelden van vrouwen wijzen: bidden in de tram, kruimels voeren aan de kalveren op de boerderij. Deze aandacht voor details, zo schrijft Bednarowski, laat patronen zien van wat levengesteld is en wat getransformeerd moet worden. Ze geeft de theologie leven en integriteit. (..) Ze opent categorieën van religieuze deugden die tot dan toe niet erkend zijn geweest, zoals ambivalentie en overleving.⁶⁵ Deze concrete werkelijkheid kan een plaats zijn waar de religiositeit, i.c. genade, van vrouwen gevonden kan worden.

Het bevat routines en conventies en scheidt continuïteit

Het dagelijks leven is gebaseerd op routines. Het bevat terugkerende handelingen. Bulhof en De Haardt wijzen in hun beschrijving van routines met name op het mogelijk psychologische karakter ervan: in de routines kunnen diep ingrijpende gebeurtenissen worden verwerkt. Ik wil de nadruk leggen op het terugkerende, routineuze karakter van handelingen: bidden, afwassen, naar je werk gaan, met de tram reizen, naar school gaan. Het gewone, het conventionele, het terugkerende en daarmee vertrouwde is een typische kwaliteit van het dagelijks bestaan. De

63. Ibid., 104.

64. Zie ook: Mazumdar en Mazumdar, “Women’s Significant Spaces’, Religion, Space and Community”, *Journal of Environmental Psychology*, 19 (1999), 159-170.

65. Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis, 1999, 118.

potten en de pannen die dagelijks gevuld worden, de dagelijks terugkerende tocht met fiets of tram, de dagelijks terugkerende zorg voor ouderen en kinderen. Die conventies kunnen locus van theologie zijn. Het is juist het routineuze karakter van het dagelijks leven dat continuïteit schept.

Het routineuze kan echter een banaal karakter krijgen. Ik wil dit banale karakter van het alledaagse onder het routineuze, conventionele plaatsen. Het banale kan de extrapolatie zijn van het routineuze, het dagelijks leven is routineus, 'op het banale af'. Lilian Rubin beschrijft de banaliteit van het routineuze treffend, als zij de identiteit van vrouwen wil beschrijven:

(Wie zijn die vrouwen?) "Toch niet die miljoenen die, lang voor de (*feministische t.v.*) beweging ontstond, de ontevredenheid voelden knagen - wier handen jarenlang bezig waren met 'poep en peultjes', terwijl hun geest dat werk juist mogelijk maakte door hen boven het dagelijks gesloof uit te tillen. En ook niet die vrouwen die, naar wij nu weten, tot waanzin werden gedreven door de grauwe beslommingen van hun dagelijks leven. Want juist die waanzin vormde hun verzet - hun verklaring dat hun geest niet de slaaf zou of kon worden van poep en peultjes (...) De meeste vrouwen, vrouwen van vlees en bloed, blijven in staat de zaakjes netjes op een rijtje te houden. Ze verzetten zich tegen een bestaan vol eindeloze banaliteiten - en winnen 't meestal ook. De meeste vrouwen vinden wegen om het dagelijks leven zin en inhoud te geven - om zich nuttig te maken in de gemeenschap, om de geest bezig te houden en te ontplooien, ook al zijn ze ondertussen luiers aan het verwisselen en groente aan het koken. Het geheim zit 'm hierin, dat je onder al die geestdodende karweitjes aan iets anders denkt - misschien aan een boek dat je aan het lezen bent of aan idealen die je koestert. Misschien zit je in een groep of doe je iets op de school van je kinderen, of iets in die geest. Door al dat soort dingen kun je je gedachten met iets anders bezighouden als je aan het afwassen bent of de bedden opmaakt of wat dan ook".⁶⁶

Het dagelijks leven, de routines van 'poep en peultjes', kan als banaal worden ervaren en als nutteloos, zeker als men daartoe veroordeeld is door een maatschappelijke positie. Het citaat moet daarom gelezen worden in de context van de tijd. Rubin laat echter tevens zien dat het routineuze 'open staat' voor andere inzichten. Het biedt de gelegenheid om aan iets anders te denken. Tegelijkertijd is er kritiek op het hanteren van het begrip 'dagelijks leven' in de context van het leven van vrouwen. Dat betreft met name het huishoudelijk werk. Bednarowski verwoordt die kritiek als volgt: "...de veronderstelling dat een gewone dag taken vraagt die uitgevoerd moeten worden en verdragen, zodat belangrijke dingen door anderen volbracht kunnen worden, vaak door belangrijker mensen".⁶⁷

66. Rubin, *Vrouwen van zekere leeftijd*, Baarn, 1979, 46-47.

67. Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis,

Het dagelijks leven kan in zijn banaliteit geestdodend zijn. Met name Luther en Gebara brengen dit element naar voren. Gebara wijst zowel op de slaapverwekkende banaliteit als het gevaarlijke karakter van het alledaagse. Ook anderen benadrukken vanuit theologische of feministische hoek deze routineuze kant van het alledaagse. Het alledaagse bevat het risico slaapverwekkend en verstikkend te zijn, zelfs deprimerend. Ik wil met dit banale karakter van het dagelijks leven zeker rekening houden. Eerder wees ik bij Gebara op haar marxistische notie van vals bewustzijn. Ook in de vrouwenbeweging heeft die notie enige tijd een rol gespeeld: gewone mensen, gewone vrouwen, zouden beschikken over een vals bewustzijn. Tuender-de Haan en Ten Dam bespreken in 1988 de ontwikkeling van het seksegebonden ervaringsleren. In dat verband halen ze een verhelderend voorbeeld aan van een inhoudelijke botsing tussen de feministische ideologie van een begeleidend vormingswerkster en de ervaringen van een van de deelnemers in de zeventiger jaren. Ondanks het enigszins gedateerde karakter van het artikel citeer ik het uitvoerig, omdat het verhaal treffend laat zien, dat bepaalde feministische vraagstellingen een andersoortige inhoud kunnen verwaarlozen:

“Als vormingswerkster sta je dan met je handen in het haar. Je hoort eerst een heleboel uitspraken die erop wijzen dat ze het helemaal niet zo fijn vinden om huisvrouw te zijn. Maar als je er iets mee wilt doen (al is het maar samenvatten) dan ontkennen ze het en gaan plotseling aantonen dat ze het als huisvrouw best naar hun zin hebben (...) Gesprek over kinderen. Een vrouw vertelt dat haar kinderen af en toe het bloed onder haar nagels vandaan halen, zodat ze ze ‘wel onder de kraan zou willen houden’. Dat ze daar zelf erg van geschrokken is en er een schuldgevoel over heeft. We praten verder over de moeder als verantwoordelijke, altijd aanwezige, altijd klaarstaande beschikbare voor de kinderen en hoe zwaar en vermoeiend die last is. Toch zegt ze later, diep uit haar hart: “Maar moederliefde is toch wel het mooiste dat er bestaat”, waarmee ze alles wat we daarvoor besproken hebben over de onmogelijkheid van de vrouw alleen maar als opvoedster en enige opvoedster van tafel veegt”.

Het is een typerend verhaal voor de beginperiode van de constructie van feministische theorieën in relatie tot ervaringen. In het verhaal zweven, zoals beide auteurs opmerken, noties van vals bewustzijn zoals die in die periode in het ervaringsleren gangbaar waren. Ook constateren zij, dat binnen deze opvatting weinig ruimte was voor ambivalenties.⁶⁸ Met anderen, wijs ik de klassiek-marxistische of feministische interpretatie af, dat het dagelijks leven

1999, 90.

68. Tuender-De Haan en Ten Dam, “Ervaringen als Kameleon, een speurtocht naar de seksegebondenheid van ervaringen”, *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 36, 4 (1988), 408- 422.

slaapverwekkend zou zijn, een vals bewustzijn zou creëren en inhoudelijk niet serieus hoeft te worden genomen.

Tot slot wil ik nog wijzen op een notie over een mogelijk banale betekenis van het alledaagse. Luther formuleert het alledaagse als banaal, omdat hij het religieuze wil lokaliseren in ‘tussenruimtes’, grenservaringen of levenspassages. In mijn onderzoek sluit ik deze bijzondere gebieden, de discontinuïteit, niet uit, maar ik wil de breedte, het geheel van het dagelijks leven als onderzoekslocus nemen en ik ga uit van de continuïteit die in het dagelijks leven besloten ligt.⁶⁹

Rommelig en toevallig

Het dagelijks leven is rommelig en toevallig. Zowel Bulhof als De Haardt karakteriseren het dagelijks leven met het dooreenlopen van allerlei verbanden tegelijkertijd (familie, werk, natuur, eigen land, wereld). Aptheker, een feministisch sociologe, die in navolging van Dorothy Smith het dagelijks leven van vrouwen doordenkt, noemt het gefragmenteerd, verstrooid, episodisch. Het zijn wisselende praktijken en realiteiten.⁷⁰ Deze rommeligheid biedt de mogelijkheid om diverse dimensies in de levens van vrouwen te interpreteren. Het hele leven, in zijn totaliteit, is te beschouwen als potentiële locus van theologie, zoals ook Chung aangeeft. Het betreft dan zowel het concrete, gedetailleerde leven als het leven in de diverse domeinen: werk, huis, privé-openbaar, existentiële en ‘banale’ ervaringen, hemels en hels. ‘Rommeligheid’ als concept biedt de mogelijkheid om vaste indelingen, die theoretische constructies zijn, te negeren of te overstijgen. Ik wil het dagelijks leven van vrouwen in dit onderzoek bijgevolg niet lezen als de privé-sfeer, waarin vrouwen hoofdzakelijk werkzaam zijn of waren, maar interpreteer het dagelijks leven voorbij de tegenstelling privé-publiek, dat wil zeggen als wisseling van praktijken en domeinen, zowel binnenshuis als buitenshuis, zowel betaald werk als onbetaald etc. De ‘rommeligheid’ scheidt de mogelijkheden om alle genadebetekenissen van vrouwen te interpreteren en ze voorkomt dat het dagelijks leven van vrouwen als interpretatiekader verengd wordt tot traditionele vrouwelijke domeinen van huis en haard.

‘Rommeligheid’ als kenmerk, biedt naast het ongeordend kunnen interpreteren van diverse levensgebieden ook de mogelijkheid het chaotische te honoreren. De Haardt wijst daar, in navolging van Bal, op.⁷¹ Wat van ‘daarboven’ een geometrische orde lijkt (De Certeau) is ‘daar beneden’ chaos, waar misschien

69. Luther, *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart, 1992, 271 e.v.

70. Aptheker, *Tapestries of Life, Women's work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience*, Amherst, 1989, 37; met verwijzing naar Smith, *The Everyday World As Problematic, A Feminist Sociology*, Boston, 1987, een van de grondlegsters van de feministische sociologie.

71. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 22.

goed mee te leven valt en dat nieuwe betekenis kan genereren. Volgens De Haardt leidt deze rommeligheid tot een eigen epistemologisch statuut. De rommeligheid onttrekt zich aan het gangbare theologische discours, waardoor volgens haar stemmen en inzichten uit de theologische, sociale en politieke marge ter sprake kunnen worden gebracht.⁷²

Ambigue en complex

Het vierde kenmerk van het dagelijks leven, dat De Haardt noemt, is ambiguïteit. Zij gebruikt het begrip in navolging van Ross en Page.⁷³ Het dagelijks leven speelt zich af in verschillende dimensies tegelijkertijd en in die dimensies, in chaos en complexiteit, moet het worden geleefd. In die meerduidigheid kan genade worden aangetroffen. Bovendien, en dat is de tweede betekenis die De Haardt aanvoert, kunnen voortkomend uit die chaos en complexiteit, bestaande theoretische constructies doorbroken worden. Bijgevolg biedt het begrip voor mijn onderzoek vanuit het dagelijks leven een opening tot andere betekenissen van genade.

1.7. De plaats van 'dagelijks leven' in dit onderzoek

Het dagelijks leven als epistemologische en heuristische vindplaats biedt voor mijn onderzoek een aantal uitgangspunten. Allereerst opent het dagelijks leven zicht op de ervaringen van vrouwen. De term 'ervaringen van vrouwen' is te algemeen gebleken om de levens van vrouwen te beschrijven. Tevens werd duidelijk, dat het dagelijks leven als geleefde werkelijkheid van vrouwen, een verwaarloosd domein is binnen de studie naar 'ervaringen'. Omdat het dagelijks leven zich gedetailleerd laat lezen, is het mijns inziens mogelijk verschillende locussen van vrouwen met verschillende contexten inzichtelijk te maken. Met het dagelijks leven als zoekontwerp kan recht worden gedaan aan de verschillende situaties waarin vrouwen leven en waarin zij genade ervaren hebben. Ik wil in mijn onderzoek het dagelijks leven benaderen in zijn volle breedte, ook de dichotomie privé-openbaar, en wil daarvan geen delen uitsluiten. Bovendien ga ik er vooralsnog vanuit dat het religieuze, genade, aangetroffen wordt in de continuïteit van het dagelijks leven en niet alleen in grenservaringen, als een onderbreking van of buiten het dagelijks leven. Met Fulkerson en anderen ga ik ervan uit dat de ervaringen van 'alle vrouwen' openstaan voor emancipatoire interpretaties. Dat betekent dat 'gewone' vrouwen vanuit haar ervaringen kunnen bijdragen aan een genadetheologie. Ik vraag niet alleen zich geëmancipeerd noemende vrouwen naar haar genade-ervaringen, maar eveneens vrouwen uit (neo-)orthodoxe kringen. De ervaringen van de verschillende vrouwen zullen 'generuus' worden geïnterpreteerd. De vier

72. De Haardt, "God smaken", in: *Voor het aangezicht van de levende, opstellen voor Wiel Logister*, De Haardt, et al. (red.), Averbode, 2003, 259-276, 260.

73. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alle-daagse*, Nijmegen, 1999, 15.

kenmerken die De Haardt noemt, kunnen als basis dienen om de betekenissen van genade in het dagelijks leven op het spoor te komen.

De betekenissen die vrouwen in dit onderzoek hechten aan het begrip ‘genade’ in haar dagelijks leven, zullen empirisch-theoretisch worden uitgewerkt in het vierde hoofdstuk. Voordat de empirie onderzocht kan worden, is het echter van belang het begrip genade in de moderne theologie te beschrijven. Hoe formuleren de diverse auteurs genade? Uit welke aspecten bestaat het begrip? Rondom welke onderwerpen vinden discussies plaats? Welke aspecten van het begrip zijn relevant om empirisch te onderzoeken?

Hoofdstuk 2

Deconstructie van een dualisme – voorbij de neo-scholastiek

*“De christelijk theologische term ‘genade’ (..) kan tegelijkertijd verwijzen naar de meest abstracte dimensie van de religieuze macht van de menselijke transcendentaliteit en naar het bloed en zweet van het gewone dagelijks leven. Het aantal theologische controverses over genade laat haar belang als religieus probleem zien en het ultieme mysterie. Centraal in dat mysterie is dat God actief is in de geschiedenis en in elk mensenleven”.*¹

Inleiding

Genade is een theoretisch begrip, in die zin dat het een theoretische en historische constructie is, waarin verschillende aspecten van het begrip, al discussiërend, bijeen zijn gebracht.² In dit hoofdstuk ga ik op zoek naar relevante aspecten van het theoretisch genadebegrip. Ik doe dat om deze in gesprek te kunnen brengen met de ervaringen van vrouwen.

Ik beschrijf de ontwikkelingen in de genadetheologieën vanaf halverwege de vorige eeuw. Toen vond er een theologisch incident plaats, dat de discussie over genade in de rooms- katholieke kerk in een stroomversnelling bracht. Ik hanteer daarbij een chronologische volgorde, aan de hand van de bijdragen van de diverse auteurs, omdat zij in debat zijn met elkaar en voortbouwen op elkaars werk. Door de analyse van hun werk ontvouwt zich een aantal aspecten van het genadebegrip, waarmee later de empirie onderzocht kan worden.

Het hoofdstuk begint met een beschrijving van de bijdrage van De Lubac (1938) en eindigt met een Duitse bundel over genade (2006). Ik behandel de theologieën thematisch naar hun theologie-groep en hanteer de volgende indeling: voorbij de neo-scholastiek; de bevrijdingstheologie; de feministische theologieën; de essayistische theologieën. Ik beschrijf van elke auteur zijn of haar specifieke bijdrage aan de genadetheologie en richt me daarnaast op zijn of haar ervaringsbegrip. In deze chronologische beschrijving vindt een thematische ontwikkeling plaats: van het openleggen van de (abstracte) werkelijkheid voor genade bij de eerste auteurs tot het lokaliseren van genade in (concrete) verhalen

-
1. O'Meara, "Grace", in: *Encyclopedia of Religion*, Jones (red.), Farmington Hills, 1987, 3647.
 2. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 130; Boesjes-Hommes, *De geldige operationalisering van begrippen, een voorstel*, Meppel 1974, 84.

bij de laatste. Aan het einde van elke paragraaf, van elke theologiegroep, markeer ik de aspecten van het genadebegrip die uit de reflectie op deze theologieën naar voren zijn gekomen. Deze beschrijving is er op gericht om toegang te verschaffen tot de genade-ervaringen van de respondenten en om op basis daarvan in het slothoofdstuk theoretische constructieve elementen te kunnen geven van een genadetheologie.

Dit hoofdstuk kent beperkingen. Ik concentreer me op de theologie, zoals die in de rooms-katholieke kerk vanaf halverwege de vorige eeuw aan de orde is geweest. Ik beperk me –grotendeels – tot het rooms-katholicisme, omdat protestantse theologieën over genade door de bijdrage van Calvijn en Luther over rechtvaardiging en heiliging, een ander karakter hebben. Waar dit aspect aan de orde is, zal ik daarnaar in voetnoten verwijzen. Ik verlaat dit rooms-katholieke pad bij de feministische theologieën, omdat er weinig theologie over genade is geschreven door rooms-katholieke theologes en omdat de bijdrage van een aantal protestante theologes in het genadedebat in de feministische theologie dominant is. Ik behandel het werk van deze theologes, voor zover zij de toon hebben gezet in debatten. Een belangrijke andere beperking betreft de geschiedenis van de genadetheologieën die aan de vorige eeuw vooraf ging. Het is haast onmogelijk om die wetenschappelijk kort te beschrijven. Toch is enig inzicht hierin noodzakelijk voor een goed verstaan van wat er in de twintigste eeuw volgt. Daarom open ik dit hoofdstuk met een summier introductie van het neo-scholastieke genadeschema, zoals dat dominant was – en in bepaalde opzichten nog is – in de rooms-katholieke theologie. De terminologie uit dat schema keert in gepopulariseerde vorm terug in de oude schoolcatechismus, waarnaar respondenten zullen verwijzen. Daarom zal ik een korte vergelijking trekken tussen de begrippen uit het genadeschema en deze schoolcatechismus. Daarnaast ga ik kort in op de controverse tussen Pelagius en Augustinus, omdat dit debat (of de overlevering ervan) van zoveel invloed is geweest op de genadedebatten van met name halverwege de vorige eeuw.

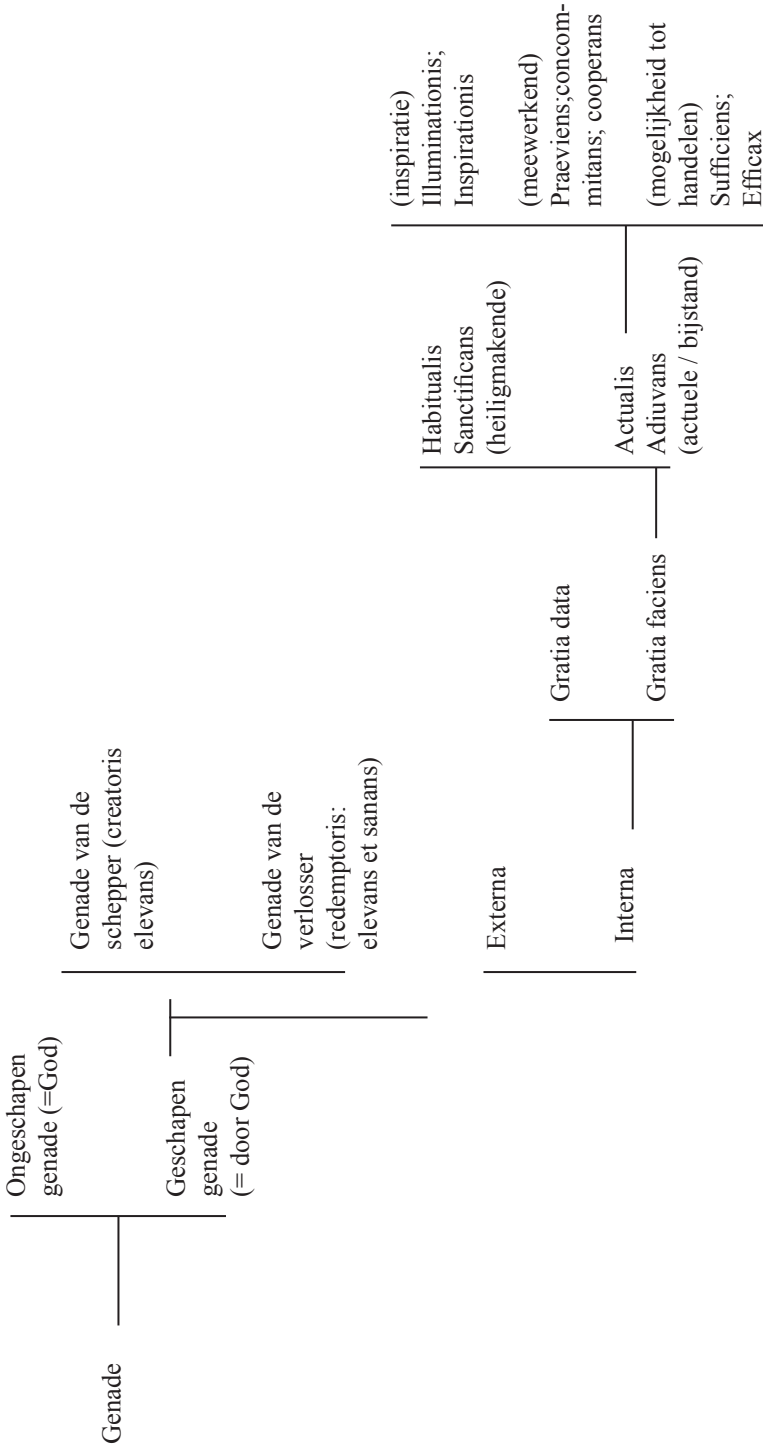
2.1. Een schema met concepten

Het neo-scholastieke genadeschema

Hiernaast is een schema met begrippen afgedrukt.³ Tot halverwege de vorige eeuw werden de verschillende betekenissen van genade ondergebracht in een schema. In deze paragraaf behandel ik het neo-scholastieke genadeschema zoals dat in de rooms-katholieke theologie tot de jaren vijftig van de vorige eeuw dominant was en zoals het ook nu in de officiële katholieke leer geldend is. Ik beschrijf dit in een zeer korte vorm. Het schema is een historische samentrekking van verschillende ontwikkelde genadebegrippen en discussies over genade. Er zijn

3. Beinert W. en Fiorenza, *Handbook of Catholic Theology*, New York, 1995 304; McGrath, *Christelijke Theologie, Een introductie*, Kampen, 1997, 388 e.v.

Scholastieke indeling van genade



zowel ‘bijdragen’ in te vinden van Augustinus (5^e eeuw) als van Thomas van Aquino (13^e eeuw), maar ook resultaten van andere theologische debatten in de loop van de geschiedenis. Binnen de doelstelling van deze studie kan ik aan de theologische debatten die achter dit schema schuil gaan geen recht doen. Ze zijn het vertrekpunt van waaruit de genadedebatten van de twintigste eeuw zijn gevoerd. Bovendien zal een aantal begrippen bij verschillende theologen en later in de termen die de geïnterviewde vrouwen hanteren, terugkeren.

Het schema laat zich lezen van links naar rechts. Het eerste en belangrijkste element is de herkomst van genade. Dat wordt uitgedrukt in het onderscheid tussen de ongeschapen genade (*gratia increata*) en de geschapen genade (*gratia creata*). De ongeschapen genade is God zelf. De geschapen genade is de werking van of zijn de effecten van Gods genade, Gods aanwezigheid of handelen in mensen, in de persoon. Beide aspecten zijn van elkaar gescheiden.⁴ De geschapen genade - dat wat door God gegeven is - is globaal onderscheiden in twee hoofdgroepen. Er zijn de ‘verheffende’ momenten door de genade van de schepper (*gratia creatoris*), die in de schepping gegeven wordt als originele staat van genade, en de genade van de verlossing (*gratia redemptoris*), dat is de genade van Jezus Christus die de gevallen mensheid verlost. Beide momenten verheffen de mens (*elevans*), maar de *gratia redemptoris* heeft daarnaast een verlossend moment: Christus heelt diegenen die gewond zijn door zonde (*elevans et sanans*).

De tweede hoofdgroep van de geschapen genade bestaat uit de werking van genade: externe en interne genade- ‘gebeurtenissen’, beschreven naar de wijze van effectiviteit. Deze genade-‘gebeurtenissen’ hebben een meer procesmatig karakter. De *gratia externa* zijn de preek en de sacramenten. Deze hebben de innerlijke genade tot doel. De innerlijke genade (*gratia interna*) is een uitgebreid systeem van de werking van genade in en op de innerlijke ziel. Vooraleerst is er binnen de *gratia interna* het onderscheid tussen de *gratia data* en de *gratia faciens*. De *gratia data* zijn de bijzondere genadegaven van de Geest die aan bijzondere mensen gegeven zijn. We moeten bijvoorbeeld aan heiligen denken. De *gratia faciens*, de in het spraakgebruik meest voorkomende vorm, is verdeeld in twee genadesoorten. Beide zijn gekregen van God.

Er is de actuele genade: de afzonderlijke situaties waarin mensen terecht kunnen komen en waarin zij hulp van God ontvangen. Het is ‘dadelijke’ genade,

4. “De scholastieke theologische traditie maakte onderscheid tussen ongeschapen en geschapen genade. Ongeschapen genade is God zelf, zoals aanwezig in de ontvanger; geschapen genade is een goddelijke gift, anders dan God, maar boven onze natuurlijke krachten, ongedwongen aan ons gegeven door God. De precieze karakteristieken van geschapen genade variëren, afhankelijk van de omstandigheden van de ontvanger, vooral in relatie tot het fundamentele antwoord van het individu tot Gods aanbod van het zelf”. Galvin, “The Invitation of Grace”, in: *A World of Grace*, O’Donovan (red.), New York, 1980, 64-76, 66-67.

“onverplichte goddelijke hulp in de vorm van een voorbijgaande aanzet”.⁵ Ze wordt ook wel genade van bijstand genoemd. Daarnaast is er de heiligmakende, habituele genade. Die komt van God en wordt het innerlijk van mensen; het wordt een innerlijke werkelijkheid van zijn, een habitus, een kwaliteit van bestaan. God verandert de ziel.

Helemaal rechts in het schema staan de vormen van genade van bijstand: de *illuminationis, inspirationis*, dat is de genade van verlichting of inspiratie, waarin God werkt op het begrip en de wil van de mens; vervolgens zijn er *gratia praeveniens, operans concommitans, cooperans*. In deze vormen van genade – voorkomend, werkzaam en coöperatief⁶ – is God achtereenvolgens preventief werkzaam in de wil tot bekering, bewerkt God de bekering zonder hulp van de mens en werkt God samen met de mens om de heiliging te bewerkstelligen. Tenslotte is er de *gratia efficax*, die de mogelijkheid tot handelen geeft.

De oude catechismus

In een gepopulariseerde vorm is de genoemde genadeleer terug te vinden in de catechismus. In de Katechismus der Nederlandse bisdommen uit 1948 krijgen de leerlingen van de basisschool in de bekende vraag- en antwoordvorm instructies over genade, heiligmakende genade en de genade van bijstand. In de Ulo-katechismus van 1956, die minder eenvoudig is gesteld dan de basisschoolversie, keert hetzelfde schema terug, al wordt het uitgebreider behandeld.⁷ “Genade noemen wij de bovennatuurlijke gaven, die ons worden gegeven om zaligheid te bereiken”. De genade komt van Jezus Christus. We onderscheiden heiligmakende genade en genade van bijstand. “De heiligmakende genade is de bovennatuurlijke blijvende gave van God in onze ziel, waardoor wij in Christus deelhebben aan het goddelijk leven”. Deze zuivert ons van de zonde, geeft aan de ziel een bovennatuurlijk leven en doet de H. Drie-eenheid in ons wonen. Daardoor worden we kinderen van God en erfgenamen van de hemel. We kunnen deze genade verliezen door de zonde en terugwinnen door het sacrament van de biecht en door volmaakt berouw. De genade wordt vermeerderd door de eucharistie bij te wonen – “het sacrament van het H. Misoffer”- of een goed werk ter ere Gods te doen. De genade van bijstand is een bovennatuurlijke hulp “waardoor God ons verstand verlicht en de wil beweegt en versterkt om het kwade te laten en het goede te doen”. Alle mensen krijgen genoeg genade om in de hemel te kunnen

5. Maltha, “Genade”, in: *Theologisch Woordenboek*, Brink (red.), Roermond, 1957, 1815. Voor een typering van de theologie van Maltha zie Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 156 e.v.

6. Door de vrouwen in mijn onderzoek geformuleerd als “met de genade meewerken”.

7. Bisdom, *Katechismus der Nederlandse bisdommen*, ‘s Hertogenbosch, 1948, 57 e.v.; Sloots, *Ulo-katechismus of korte commentaar en antwoord op de katechismus ten gebruike van de Nederlandse bisdommen*, Rijswijk, 1956.

komen. Om in de hemel te kunnen komen is genade alleen niet voldoende, maar moeten wij ook met de genade meewerken.

Pelagius

Dreyer noemt Pelagius wel de ‘boeman’ van de genadegeschiedenis.⁸ Wie, na Augustinus, beticht wordt van Pelagianisme heeft als theoloog in de christelijke traditie een probleem. Waar handelt dit probleem over? De kwestie is of genade (en dus verlossing) uitsluitend van God afkomstig is (Augustinus) of dat de mens ook een eigen aandeel heeft in de genade (Pelagius). Pelagius was een Britse monnik die leefde aan het einde van de vierde en het begin van de vijfde eeuw. Hij was een ascetische geestelijke die zocht naar ‘levensheiliging’. Zijn publiek bestond uit de bovenste lagen van de Romeinse bevolking, die hij een verantwoord leven als christen wilde voorhouden. Hij benadrukte dat mensen waren geschapen door God en dat zij daardoor beschikten over het vermogen om vanuit hun natuur een goed leven te leiden.

“Het eerste wat we moeten doen is de goedheid van de menselijke natuur meten in termen van zijn auteur, dat wil zeggen God, van wie gezegd wordt dat hij het universum en alles daarin niet alleen goed, maar zeer goed maakte. Hoeveel meer waar moet dit zijn met het oog op de mens, voor wie hij al het andere schiep, zoals we weten.

... ten tweede, God onderwierp aan hem alle dieren, van welke vele de mens in lichamelijke grootte en kracht overtreffen... Gaf God niet op die manier de superieure schoonheid van de mens te kennen en dwong hem de waardigheid van zijn natuur te waarderen? Want hij liet de mens niet naakt en weerloos voor deze dieren, hem blootstellend aan gevaar zonder wapens. Terwijl hij hem weerloos aan de buitenkant schiep, wapende hij hem inwendig met rede en wijsheid, zodat met zijn begrip en mentale activiteit hij alleen de Schepper van alles zou herkennen; zodat hij God zou dienen met die dingen die hem heerschappij gaven over elk ander schepsel. God wilde dat de mens zijn rechtvaardiging vrijwillig zou uitvoeren. Om die reden liet hij de mens in de handen van zijn *eigen vrije wil* (curs. t.v.) en plaatste hij voor hem leven en dood, goed en kwaad. Wat hij zou kiezen zou aan hem gegeven worden”.⁹

8. Dreyer, *Manifestations of Grace*, Collegeville, 1990, 71. Ik maak voor de beschrijving van het debat rondom Pelagius gebruik van: Dreyer 67- 81; Maltha, 16 e.v.; McGrath, *Christelijke Theologie, Een introductie*, Kampen, 1997, 37-39; Müller, *Texte zur Theologie, Dogmatik, Gnadenlehre I + II, Mittelalter bis Gegenwart*, Graz, 1996, 37 dl I.; Kamitsuka, et al., “Sin and Evil”, in: *Constructive Theology, A Contemporary Approach to Classical Themes*, Jones en Lakeland (red.), Minneapolis, 2005, 117-161. Het werk van Dreyer is door het overzichtskarakter voor mijn onderzoek van groot belang geweest, omdat ze een brede introductie geeft in het genadedebat.

9. Pelagius in zijn brief aan Demetriades, geciteerd in Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980, 18.

Pelagius ging uit van het menselijk vermogen om te kiezen tussen het goede en het kwade en daardoor mee te werken aan de rechtvaardiging. In de woorden van Maltha: “Volgens zijn leer is de mens door de zondeval niet wezenlijk getroffen en kan hij dus ook zonder de genade van God met zijn ongeschokte vrije wil geheel uit eigen kracht de wet van God onderhouden, de zonde vermijden en zijn eeuwig heil verwerkelijken. De genade is daarom niet meer dan een uitwendige genade”.¹⁰ Het werk van Pelagius ‘komt in het nieuws’, doordat Augustinus op zijn reis van Rome naar Palestina Pelagius’ geschriften te lezen krijgt. Voor Augustinus was genade van God van begin tot het einde van het menselijk leven noodzakelijk om verlost te kunnen worden. De bronnen van heil liggen buiten de mens en wel bij God. Tussen beide opvattingen ontstaat een dispuut over de mogelijkheid van de vrije wil versus de predestinatie van goed en kwaad. Dit debat zal uiteindelijk beslecht worden in het voordeel van de ‘doctor van Genade’, Augustinus, op het concilie van Karthago (418). Men besluit: “Zonder genade kan de mens zich positief niet voorbereiden op de genade, die zelf het *principium meriti* is”.¹¹

In de hiernavolgende tekst zal het geschetste genadeschema en het debat rondom *Pelagius* herhaaldelijk terugkeren, vooral in het volgende deel waarin De Lubac, Rahner en Schillebeeckx aan het woord zijn. Soms heeft het debat de toon van een ernstig theologisch verwijt: een mens heeft geen invloed op genade, en soms heeft het een op de praxis gerichte toon: een mens zou meer moeten handelen om zo genade, lees: het goede, te beïnvloeden.

2.2. Het genadedebat in het midden van de twintigste eeuw

In het midden van de twintigste eeuw vindt een doorbraak plaats in de katholieke theologische debatten.¹² Ze vormt het einde van een tijdperk, waarin de rooms-katholieke kerk een nieuwe verhouding had gezocht tot de moderne tijd. In reactie op de Verlichting, op politieke, industriële en wetenschappelijke ontwikkelingen, maar tevens vanwege nieuwe exegetische inzichten, was de theologie na het Eerste Vaticaans Concilie (1870) opnieuw geformuleerd in de neo-scholastieke theologie. De theologie was vastgelegd in formele ‘objectieve’ categorieën. Debatterende theologen zochten naar een levendige verhouding tussen moderne ervaring en theologische traditie. Het ter discussie stellen van de neo-scholastieke theologie door katholieke theologen was niet zonder risico. Eerder die eeuw had de katholieke kerk een hevige veroordelingscampagne gevoerd tegen diegenen, die

10. Maltha, “Genade”, in: *Theologisch Woordenboek*, Brink (red.), Roermond, 1957, 1788.

11. Schillebeeckx, “Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952”, Leuven, 1952, 466.

12. Duffy formuleert het zo: “In de veertiger jaren van de 20^e eeuw brak er een vuurstorm uit onder katholieke theologen en raasde door de vijftiger jaren. Aan de orde was de verhouding tussen natuur en genade. Ground zero van het debat was Henri de Lubacs rudimentaire werk, *Surnaturel*”. Duffy, “Experience of Grace”, in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 43- 62, 49.

zich te veel met het modernisme zouden inlaten en de inhoud van Vaticanum I ter discussie stelden.¹³ Schoof zegt daarover: “Vaticanum I betekende een bekroning van de neo-scholastieke theologie. Deze is sindsdien ook zozeer met de geloofsleer van de katholieke kerk vereenzelvigd, dat elk binnenkerkelijk protest zich vanzelf ook tegen haar richtte, wat dan weer erg snel als hoogverraad tegenover de kerkelijke leer zelf werd gebrandmerkt”.¹⁴ Verderop blijkt dat ook de reactie op de bijdrage van De Lubac een heftige was. Niet de kerkpolitieke verhoudingen, maar de inhoud van de genadetheologie zijn onderwerp van mijn onderzoek. Het was niet de inzet van de debatten dat men een gevestigd deel van de theologie als zodanig ter discussie stelde, maar het genadedebat weerspiegelt mijns inziens precies wat de inhoud was van het moderniteitsdebat: hoe staat de moderne menselijke ervaring in relatie tot de theologische traditie? Oftewel, hoe kunnen de genade van God en de menselijke natuur in relatie tot elkaar gedacht en gebracht worden? Van de theologen die een bijdrage hebben geleverd aan het genadedebat in deze periode, behandel ik in deze paragraaf achtereenvolgens Henri de Lubac, Karl Rahner en Edward Schillebeeckx. Hun bijdrage betekent een fundamentele doorbraak voor het latere en huidige theologische verstaan van genade.

2.2.1. De Lubac - Verlangen naar God

Henri De Lubac s.j.(1896 – 1991) wordt een van de belangrijkste vertegenwoordigers genoemd van de *Nouvelle Theologie*.¹⁵ Alhoewel zijn werk en leven

-
13. Schoof, *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968, 78; Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuur-geschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 236.
 14. Schoof, *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968, 46.
 15. Ibid., 123; Komonchak, “Theology and Culture at Mid-Century: the Example of Henri de Lubac”, *Theological Studies*, 51 (1990), 579-602; Kerr, “French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac”, in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 105 e.v. ; Voor een overzicht van het theologische werk van De Lubac, met name de ecclesiologische aspecten: Lindsay, *De Lubac's Images of The Church: a Study in Christianity*, Michigan, 1974. In de *Cambridge-companion to Rahner* wordt de *Nouvelle Theologie* als volgt beschreven: “Een term (veelal in ongunstige betekenis gebruikt in officiële kringen) van de veertiger jaren van de 20^e eeuw om een poging van vooral Franse theologen te beschrijven, om de traditionele theologie te vernieuwen, vooral in het licht van nieuwe ontwikkelingen in de wetenschap (bv. evolutietheorieën), bijbels en patristiek onderzoek. Terwijl officiële documenten (bv. de encycliek *Humani Generis*) waarschuwingen uitbrachten, was het onderliggende doel om traditionele christelijke leerstukken meer geloofwaardigheid te verlenen”, Marmion en Hines, *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge, 2005, xiv ; Volgens De Lubac wordt de term ‘*Nouvelle Theologie*’ in 1946 gelanceerd door een theologische opponent van deze theologie, Garrigou-Langrange. Later zal de term als ‘geuzennaam’ voor deze historische stroming worden gehanteerd. Overigens meldt De Lubac dat de term al daarvoor werd gehanteerd in 1942, door Mgr. Parente, in een artikel gericht tegen de theologen Chenu en Charlier. De Lubac, *At the Service of the Church, Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned his Writings*, San Francisco, 1993, 60-61.

verder reiken dan zijn nieuw geformuleerde genadetheologie, is hij vooral bekend geworden vanwege *Surnaturel*, omdat het exemplarisch is voor de invloed en de werkwijze van de *Nouvelle Theologie*, omdat het werk zoveel stof deed opwaaien en omdat het zoveel consequenties heeft gehad voor zijn professioneel bestaan als theoloog.¹⁶ Alvorens in te gaan op de bijdrage van De Lubac is het van belang de inzet en de achtergrond van zijn werk te kenschetsen.

In de Franse historische context, van enerzijds de Verlichting en anderzijds de verrechtsing van de katholieke kerk onder invloed van de *Action Française*, zocht De Lubac naar een verbinding met het reële leven, waarbinnen geloof en theologie (weer) relevant zouden zijn. In *Catholicism*, een van zijn vroege werken, noemt hij het katholicisme, met een beroep op Renan, “een religie gemaakt voor de innerlijke troost van een paar uitverkoren zielen”.¹⁷ In dit werk probeert hij aan te tonen, aldus Kerr, dat katholicisme betekent dat de kerk zich richt op alle aspecten van het menselijk leven, de sociale en historische evenals de psychologische en spirituele.¹⁸ De Lubac:

“We worden ervan beschuldigd individualisten te zijn, ondanks onszelf door de logica van ons geloof, terwijl in werkelijkheid het katholicisme wezenlijk sociaal is. Het is sociaal in de diepste betekenis van het woord: niet zozeer in de toepassingen op het gebied van de natuurlijke instituties, maar eerst en vooral in zichzelf, in het hart van het mysterie, in de essentie van haar dogma. Het is sociaal in een betekenis die de uitdrukking ‘sociaal katholicisme’ pleonastisch zou moeten hebben maken”.¹⁹

De creatieve historische herbronning en de verbinding tussen het sociaal maatschappelijk leven en de theologie heeft De Lubac gemeen met andere theologen van de *Nouvelle Theologie*.²⁰ *Het is tegen deze achtergrond, dat we Surnaturel moeten verstaan*.²¹

-
16. De Lubac, *Surnaturel, études historiques*, Parijs, 1946. Ik hanteer de Engelse vertalingen van het werk van De Lubac, met uitzondering van *Surnaturel*, dat alleen in de oorspronkelijke Franse tekst bestaat.
 17. De Lubac, *Catholicism*, London, 1950, 161. Ook beroept hij zich op Regis die stelt dat marxisme en leninisme in Europa nooit zoveel succes zouden hebben gehad als er meer aandacht geweest zou zijn voor het collectivisme, de gemeenschap, 163.
 18. Kerr, “French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac”, in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 108.
 19. De Lubac, *Catholicism*, London, 1950, xv.
 20. Schoof, *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968, 120-121. Niet alleen De Lubac, ook andere theologen uit de *Nouvelle Theologie* breken zich het hoofd over de neo-scholastieke scheiding tussen natuur en bovennatuur. Zij zijn echter minder expliciet over genade. Zie hiervoor: Boersma, “Nature and the Supernatural in *la nouvelle Théologie*: The Recovery of a Sacramental Mindset”, *New Black Friars* 93 (2011), 34-46.
 21. Komonchak, “Theology and Culture at Mid-century: the example of Henri de Lubac”, *Theo-*

Surnaturel - Bovennatuur

Wat door De Lubac bedoeld was als een grove schets, werd met *Surnaturel* zijn belangrijkste werk over de genadetheologie.²² Het verschijnt met een *nihil obstat* van 1945. Als het in 1947 in *Theological Studies* gerecenseerd wordt, gebeurt dat met de inleidende zinnen: “Het belang van dit boek, de aandacht die het al heeft opgeroepen en de controverses die het zeker zal stimuleren, vragen om meer dan een voorbijgaande notitie van het werk”.²³ Het zal een profetisch eufemisme blijken voor de geschiedenis die er op volgt.

Welk werk of biografische aantekening er over hem ook geschreven is, vrijwel elke tekst beschrijft zijn vermeende veroordeling in de encycliek *Humani Generis*, de onderbreking van zijn professoraat tussen 1950 en 1954, de voorlopige terugtrekking van een aantal van zijn werken – waaronder *Surnaturel* –, zijn latere rehabilitatie tot theologisch adviseur tijdens Vaticanum II en de rehabilitatie in zijn benoeming tot kardinaal door paus Johannes Paulus II.²⁴ Ook De Lubac zelf besteedt veel van zijn latere werk aan een nadere explicatie en rechtvaardiging van zijn in *Surnaturel* uitgewerkte genadetheologie. Met name in *At the Service of the Church*, in wezen zijn memoires, gaat hij uitvoerig in op de totstandkoming en de ontvangst van *Surnaturel*. Hij beargumenteert met een beroep op historische documenten, dat er van een veroordeling geen sprake was.²⁵ Echter, niet de kerkpolitieke carrière van De Lubac, hoe roerig ook, maar zijn bijdrage aan de genadetheologie is voor mijn onderzoek essentieel. Wat is de inhoud van zijn bijdrage als deze zoveel weerstand kon oproepen?

Al in *Catholicism* verwoordt hij wat later het hoofdthema van *Surnaturel* is: de strikte scheiding van natuur en bovennatuur:

“Gedurende ongeveer drie eeuwen, geconfronteerd met de naturalistische tendensen van het moderne denken aan de ene kant en de verwarringen van een verbasterd Augustinianisme aan de andere kant, konden velen verlossing alleen maar zien in een complete scheiding tussen het natuurlijke en het bovennatuurlijke. Een dergelijke gedachtlijn is in strijd met het doel dat zij op het oog hadden. Want enerzijds slagen

logical Studies 51 (1990), 579-602, 581.

22. Aldso De Lubac in: De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 50.
23. Vollert, “Bookreview of *Surnaturel*”, *Theological Studies* VIII (1947), 288-293, 288.
24. Pius, *Humani Generis, over enige valse meningen die de fundamenten van de Katholieke Leer dreigen te ondermijnen*, Amsterdam, 1950: “Anderen verwerpen de stelling, dat de bovennatuurlijke orde een onverplicht geschenk van God is, met de bewering, dat God geen met verstand begaafde wezens zou kunnen scheppen zonder dat Hij deze schepselen tot de aanschouwing van de Heerlijkheid bestemt en roept”, 14; Härle en Wagner, *Theologenlexicon, Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München, 1994, 178; Duffy, *The Graced Horizon, Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Collegeville, 1992, 60.
25. De Lubac, *At the Service of the Church, Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned his Writings*, San Francisco, 1993, 60-61 en 250-257.

ze er niet in, in te zien, dat hoe meer je scheidt des te minder je onderscheidt. (..) Op die wijze leek het bovennatuurlijke, ontdaan van zijn organische verbindingen met de natuur, verstaan te worden als veeleer een supernatuur, een 'verdubbeling' van natuur".²⁶

De Lubac verzet zich tegen de gesecculariseerde cultuur van de Derde (Franse) Republiek, maar meent tegelijkertijd dat de bovennatuurlijke religie hierop geen goed antwoord formuleert, integendeel, ze bewerkstelligt het tegenovergestelde: door de absolute scheiding, het 'separatisme', te handhaven vervreemdt het christendom zich van de cultuur. Hij legt het verwijt niet bij de eigentijdse filosofen en cultuur, maar zoekt naar de bijdrage aan dit denken vanuit de theologie.²⁷ De apologetische rooms-katholieke theologie maakt het volgens hem onmogelijk om een verbinding te leggen tussen het geloof en de wereld buiten de kerk.²⁸ Volgens Lindsay stond De Lubac daarmee enerzijds tegenover de theologie die een dualistisch mensbeeld hanteerde en anderzijds tegenover het secularisme en atheïsme, dat vooral in de marxistische theorie, een alternatieve filosofie van de mens en de wereld bood.²⁹

In *Surnaturel* zal hij op basis van zijn kennis van de theologische klassieken, de geschiedenis en totstandkoming van de dubbele natuur uiteenzetten.³⁰ De centrale thesis van het boek is, dat tot de zestiende eeuw de katholieke antropologie, in de lijn van Thomas, de mens heeft gezien als beeld van God (als beeld en gelijkenis van God), waarmee hij (de mens) geconstitueerd werd tot een verlangen naar

-
26. De Lubac, *Catholicism*, London, 1950:167-168; zie voor een soortgelijke afwijzing van de 'kunstmatige' scheiding ook: De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, Xxxv, 178.
 27. Eigenlijk maakt De Lubac in hetzelfde tijdsgewricht een aan K. Barth tegengestelde beweging: signaleert de laatste dat de wereld correctie behoeft door een God op afstand, die niet met de wereld geïdentificeerd kan worden, De Lubac zoekt eerder naar een verbinding, zodat de wereld zich laat corrigeren door 'wat van God komt'. Zie Van Hoogstraten, *Het gevangen denken*, Kampen, 1986, die Barths openbaringsleer samenvat met de uitdrukking: "In dit alles is God niet", 24 e.v. Zie ook Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*, Zoetermeer, 2008. Zij signaleert in de reformatorische traditie een afstand tussen God en wereld en constateert: "Immers, als je in het leven van alledag geen directe relatie met God kunt ervaren, is het een kleine stap om te leven alsof God er in je leven niet toe doet.", 96.
 28. Komonchak, "Theology and Culture at Mid-century: the example of Henri de Lubac", *Theological Studies* 51 (1990), 579-602, 582.
 29. Lindsay, *De Lubac's Images of The Church: a Study in Christianity*, Michigan, 1974, 139.
 30. In de beschrijving van de inhoud en de impact van *Surnaturel* volg ik Komonchak; Duffy, *The Graced Horizon, Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Collegeville, 1992; Duffy, *The Dynamics of Grace, Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, 1993; Kerr, "French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac", in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997; Ormerod, *Creation, Grace, Redemption*, New York, 2007, 116-120.

de aanschouwing van de *beatitudo* van God. “Er is één ongescheiden orde, deze concrete wereld waarin God ons gemaakt heeft voor Hemzelf, waarvoor onze ‘natuur’ geschapen is, en die daarom alleen verstaanbaar is met het oog op zijn vergoddelijkende bestemming”.³¹ Het zijn de interpreten van Thomas die vanaf de zestiende eeuw, de idee van de pure natuur, gescheiden van de bovennatuur, introduceren. Naast de wat kleinere interpreten wijst De Lubac met name Cajetan (Thomas de Vio 1469- 1534) aan als auteur van de menselijke natuur als “een gesloten en zelfvoorzienend geheel”.³² Daarmee verbreekt Cajetan volgens De Lubac het theologisch beeld van de mens als beeld van God. De isolatie van de pure natuur en daardoor de volkomen scheiding tussen natuur en bovennatuur, zullen vervolgens tot in de negentiende eeuw worden uitgewerkt en vervolmaakt.

De Lubac stelt, dat de katholieke theologie van zijn dagen uitgaat van foute interpretaties van Thomas’ verlangen om God te zien (*desiderium naturale*). In zijn eigen flamboyante woorden drukt hij dit bijvoorbeeld als volgt uit:

“In grove trekken kan men zeggen dat ze (*de theologen t.v.*) zich beperken tot drie types. Terwijl St. Thomas spreekt van een ‘natuurlijk verlangen om God te zien’ schat men dan weer in dat hij de al door genade verhoogde en door openbaring onderrichte natuur op het oog heeft, dan weer schaaft men dat verlangen bij tot men het elke metafysische betekenis ontnemt, dan weer besluit men uiteindelijk dat het zien van God waar het om gaat, niets anders kan zijn dan een exterieure kennis, waarbij God wordt aangetast als de auteur van de natuurlijke schepping. Drie wijzen van uitleggen, drie manieren om een doctrine te ontwijken waarmee men een schandaal riskeert, drie bedrieglijke voortzettingen waarvan het verwarrende geluk zonder onderbreking wordt voortgezet vanaf Cajetan tot aan onze dagen”.³³

Thomas heeft volgens De Lubac geen dualisme geponeerd tussen bovennatuur en natuur, er zijn geen aparte eindbestemmingen van een mens: een natuurlijke en een bovennatuurlijke. Er is bij Thomas alleen de *beatitudo*, de zalige Godsanschouwing.³⁴ De Lubacs geschriften over genade vormen één groot pleidooi om het concept van ‘pure natuur’ te laten vallen, dat wil zeggen als absoluut onderscheiden en afgescheiden van de bovennatuur, en de natuur te beschouwen als ‘begiftigd’ met een verlangen naar God. Hij vindt het een historische denkfout en misinterpretatie van het werk van Thomas van Aquino om uit te gaan van de ‘pure natuur’.

31. Komonchak, “Theology and Culture at Mid-century: the example of Henri de Lubac”, *Theological Studies* 51 (1990), 579-602, 585.

32. De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 145 e.v.

33. De Lubac, *Surnaturel, études historiques*, Parijs, 1946, 139.

34. Schillebeeckx, “Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino”, *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34, 20.

Met de deconstructie van dit concept staat de weg open om genade en natuur weer samen te gaan ‘denken’. Het leidt de Lubac, volgens Komonchak, tot de volgende stelling inzake Thomas’ gedachtegoed: de mens heeft een natuurlijk verlangen naar de zaligmakende aanschouwing en het doel daarvan ligt totaal buiten zijn natuurlijke vermogens.³⁵ In navolging van Blondel sluit De Lubac aan bij Thomas’ begrip ‘*desiderium naturale*’.³⁶ Daarin ligt het genademoment. Enerzijds is het verlangen naar God volgens De Lubac het meest eigen aan de menselijke natuur, anderzijds is het iets wat buiten het menselijk vermogen ligt om te verkrijgen. Het hoort bij de schepping van God, bij diens gratuïteit. Tegelijkertijd horen ze onlosmakelijk bij elkaar: “God heeft voor ons geen natuur verzonnen en heeft ons niet op een dag, als men dat zo mag zeggen, gelanceerd in het bestaan zonder de portee van zijn scheppend gebaar te voorzien, zonder erg te hebben in de serie verlangens die hij in beweging ging zetten en die wij niet productief kunnen maken voor hem, zonodig tegen hem”.³⁷ Of, zoals hij later zal verwoorden en verantwoorden:

“Natuur is gemaakt voor het bovennatuurlijke, en, zonder er ook maar recht op te hebben, kan zij niet verklaard worden zonder het bovennatuurlijke. Daarmee is de hele natuurlijke orde, niet alleen in de mens, maar in de bestemming van de mens, doordrongen van een bovennatuur die op hem inwerkt en hem aantrekt. Ook al is het van hem afwezig, dan is deze afwezigheid toch een soort aanwezigheid. (...) we moeten in de totaliteit van de dingen en van het menselijk bestaan een tweevoudige zone onderscheiden: de zone van het ‘profane’ en de zone van het ‘heilige’; het is zonder meer waar dat bepaalde dingen die we kennen en gebruiken, bepaalde activiteiten waarin we betrokken zijn, op zichzelf puur profaan zijn. Maar we moeten daaraan toevoegen dat dat, in zekere zin, een abstractie is. In de concrete werkelijkheid, is niks puur ‘in zichzelf’. Tot op zekere hoogte en om verschillende niet te verwaarlozen redenen, is alles heilig in de bestemming en moet daarom zo begonnen te zijn door te participeren”.³⁸

-
35. Komonchak, “Theology and Culture at Mid-century: the example of Henri de Lubac”, *Theological Studies* 51 (1990), 579-602, 587.
36. De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998. “Every intellect by nature desires the vision of the divine substance (omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem)”. Thomas Summa contra Gentiles book 3, cha 57, 8-9.
37. Werkvertaling van : « Dieu ne nous a pas forgé une nature et ne nous a pas un jour, si l’on peut dire, lancés dans l’existence sans prévoir la portée de son geste créateur, sans se douter de la série ‘exigences’ qu’il allait déclancher et que nous ne manquerions pas de faire valoir devant lui, au besoin contre lui », De Lubac, *Surnaturel, études historiques*, Parijs, 1946, 486.
38. De Lubac, « Causes internes de l’atténuation et de la disparation du sens dus Sacré », in: *Théologie dans l’histoire. Questions disputées et de résistance au nazisme*, II, Parijs, 1990, 13-30, 20-21; Ook in *The Mystery* wijst hij die absolute scheiding in het denken tussen bovennatuur en natuur af: “Als we de beide ordes helemaal gaan dissociëren, zodat we het bestaan van een

Natuur en bovennatuur horen bij elkaar, God en mens, zij zijn elkaars voorwaarde. Ze zijn niet te scheiden. Tegelijkertijd is er door de mens geen aanspraak te maken op dat verlangen en kan het verlangen de genade van God niet 'reguleren'. Tegen het verwijt dat De Lubac de gratuïteit van Gods genade, door het actieve karakter van verlangen, zou aantasten, brengt hij in *The Mystery* in, dat het verlangen in een mens geplaatst wordt door de Schepper, wat het uiteindelijke belang van het drama van de menselijke existentie constitueert. (..) "Het is in mij als een resultaat van mij behorend tot de mens(elijk)heid zoals die is, die mens(elijk)heid die is, zoals we dat zeggen, 'geroepen'. Want Gods roep is constitutief. (...) Maar dat bovennatuurlijke is absoluut vrij gegeven aan mij, in mijn huidige conditie".³⁹ Zijn opvattingen zijn hem niet in dank afgenomen. In *The Mystery of the Supernatural* en *At the Service* laat hij zien, dat hij niet de enige theoloog was die dit stelde.⁴⁰

De concrete werkelijkheid – ervaring

Zoals gezegd, De Lubac zocht naar een verbinding tussen geloof en de concrete wereld. Deze waren in het strikt theologisch objectivistische denkschema van elkaar gescheiden. De Lubac pleit in zijn werk voor het hier en nu zichtbaar maken van genade:

"Nogmaals anders gezegd, als ik in staat moest zijn om ondubbelzinnig te verklaren dat God zichzelf aan mij geeft, en maakt dat hij gezien kan worden door mij, en maakt dat hij door mij vrij gezien kan worden, en nogal onafhankelijk, dan moet dat bovennatuurlijke geschenk duidelijk vrij gezien worden, niet in relatie tot een of andere generieke natuur, abstract en theoretisch, maar feitelijk in relatie tot de concrete natuur waarin ik, hier en nu, deelheb".⁴¹

De Lubac brengt naar voren dat het hem om de reële werkelijkheid te doen is en niet om het concept natuur.

Evaluatie: natuur en bovennatuur verbonden

Tegen een hoge persoonlijke prijs en met grote eruditie herbront De Lubac de thomistische genadetheologie en breekt de geslotenheid van 'natuur' en 'toegankelijkheid' van God open. Het is zijn tragiek dat hij zich in een groot

natuurlijke orde vestigen die helemaal en uiteindelijk zelfvoorzienend kan zijn, eindigt dat waarschijnlijk niet zozeer in het zien van een onderscheid, maar van een totale echtscheiding".
De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 35.

39. De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 54-55.

40. Ibid., 10 e.v.; De Lubac, *At the Service of the Church*, *Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned his Writings*, San Francisco, 1993, 82 e.v.

41. De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 61.

deel van zijn geschriften moet blijven verantwoord en nuanceren.⁴² In zijn genadetheologie, met name ontwikkeld in *Supernatural* en later ‘bijgewerkt’ in *The Mystery of the Supernatural*, onderzoekt hij of de neo-scholastieke scheiding tussen pure natuur en bovennatuur gerechtvaardigd is. Hij doet dat omdat zijns inziens in de moderne seculiere tijd de mens meent dat hij zich niets gelegen hoeft te laten liggen aan God, juist omdat natuur en bovennatuur in het neo-scholastieke denkschema compleet gescheiden zijn. Hij benadrukt dat Thomas per definitie uitging van de schepping van de mens naar Gods beeld en er daarmee eenvoudigweg geen absolute scheiding kan zijn tussen natuur en bovennatuur. Om de ‘verbinding’ tussen natuur en bovennatuur te herstellen herijkt hij het thomistische begrip *desiderium naturale*. Het is het door God in de natuur van de mens ingelegde verlangen naar het ‘zien van God’. Het verwijt van de vermeende afwijzing van de gratuïteit weerlegt hij aan het einde van *The Mystery* nog eenmaal luid en duidelijk:

“God zou hebben kunnen weigeren om zichzelf aan zijn schepsels te geven, net zoals hij zichzelf had kunnen geven en heeft gegeven. De gratuïteit van de bovennatuurlijke orde is werkelijk individueel en totaal. Het is gratuïteit in zichzelf. Het is gratuïteit voor zover het ieder van ons betreft. Het is gratuïteit met betrekking tot wat wij zien wat er aan vooraf gaat, in tijd of in logica. Voorts- en dit is wat sommigen van de verklaringen die ik heb betwist me niet lijken duidelijk te maken- gratuïteit blijft altijd volledig. Het blijft gratuite in elke hypothese. Het is voor altijd nieuw. Het blijft gratuite in elke fase van voorbereiding van de gave, in elke fase van het geven ervan. Geen ‘dispositie’ in schepsels kan ooit, op welke manier dan ook, de Schepper binden”.⁴³

Zijn bijdrage aan de genadetheologie ligt vooral in de poging menselijke en goddelijke geschiedenis te verbinden door de deconstructie van de abstracte begrippen (pure) natuur en bovennatuur, en de ‘vergoddelijking’ van de pure natuur door de historische herijking van het *desiderium naturale* van Thomas.

42. J. Milbank zegt daarover: “Na *Humani Generis*, buiten zijn historische werk, komt De Lubac over als een stamelende, ietwat getraumatiseerde theoloog, die alleen in staat was zijn overtuigingen in wat wijdloppige fragmenten te articuleren”. Milbank, *The Suspended Middle, Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids, 2005, 7; F. Kerr daarentegen stelt over De Lubac dat alles wat hij aanraakte oplichtte. Kerr, “French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac”, in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 111. Voor een theoloog als De Lubac, voor wie de kerk zo’n centrale rol had en die zo erudiet was, moet het tragisch zijn geweest een leven lang te worden aangesproken op een enkel werk en een enkele, op het oog omstrede, gedachte. De discussie gaat tot op de dag van vandaag in bepaalde theologische netwerken voort: Healy, “Henri de Lubac on Nature and Grace: a Note on Some Recent Contributions to the Debate”, *Communio* 25 (2008), 535-564.

43. De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 236.

Vanuit het huidige theologisch perspectief lijkt de bijdrage van De Lubac een bijna retorisch karakter te hebben, nu, zoals zal blijken bij de meer recente auteurs die verderop behandeld worden, de verbinding tussen God en wereld, en de aanwezigheid van genade vanzelfsprekend lijken te zijn. Toch is zijn bijdrage typerend voor het genadedebat, omdat, zo zal ook blijken bij andere theologen van zijn tijdsgewricht, de gratuïteit van genade een centraal gegeven, een kernkwaliteit, is: genade komt geheel en al van God. Ofschoon het niet de hoofdzet van zijn theologische bijdrage was, is De Lubac een pleitbezorger geworden van de absolute gratuïteit van Gods genade. Door zijn bijdrage: het natuurlijk verlangen naar God, maakt hij de werkelijkheid ontvankelijk voor begenadiging. Het is De Lubac om de reële werkelijkheid te doen en niet om een conceptuele natuur. Uit zijn werk wordt echter niet zichtbaar waaruit die reële, concrete werkelijkheid bestaat en op welke wijze genade in die werkelijkheid gezien kan worden, vragen die in dit onderzoek nu juist van belang zijn.

2.2.2. Rahner: de genaderelatie tussen God en mensen herdacht

In het genadedebat van de twintigste eeuw is het werk van de Duitse theoloog Karl Rahner s.j. (1904-1984) van cruciale betekenis, omdat hij, evenals De Lubac, de vraag behandelt of er een vaste relatie is tussen bovennatuur en natuur en of vervolgens de genade 'ervaarbaar' is. Evenals De Lubac zoekt hij aansluiting bij Thomas' *desiderium naturale*, maar plaatst die in een persoon, vanuit de schepping. Volgens Vorgrimler stelt Rahner zich al in zijn noviciaatsperiode de vraag: "Hoe kan een mens in zijn concrete bestaansvoorwaarden en omstandigheden de wil van God vinden die hem persoonlijk individueel aangaat?"⁴⁴ Deze vraag zal karakteristiek blijken voor de genadetheologie die Rahner formuleert.

Rahners filosofisch-theologisch werk omvat meer dan 3500 teksten, neergelegd in essays, boeken, lezingen, gepubliceerd in de periode van 1954-1984.⁴⁵ Deze paragraaf heeft niet de pretentie om een totaaloverzicht te geven van de filosofisch-theologische ontwikkeling van zijn theologie over genade.⁴⁶ Het is een schets om zijn bijdrage aan de genadetheologie in hoofdlijnen te karakteriseren.⁴⁷ Daarbij is

44. Vorgrimler, *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt, 2004, 24.

45. Duffy, *The Dynamics of Grace, Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, 1993:261; Noia, "Karl Rahner", in: *Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 120.

46. Zie voor een overzicht van zijn werk het boek van Vorgrimler, dat bij gelegenheid van zijn 100^{ste} geboortedag verscheen: Zie ook: www.karl-rahner-akademie.de.

47. Voor de primaire teksten maak ik geen onderscheid tussen het momenteel soms gehanteerde onderscheid tussen Rahners mystieke, pastorale en wetenschappelijke teksten, zoals in: Vorgrimler, *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt, 2004, 10 e.v.; Häring, "Mensen ten overstaan van het absolute geheim, een aandenken aan Karl Rahner", *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 124-150. Naast Rahners eigen teksten heb ik toegang tot zijn teksten gezocht via de volgende literatuur: Vorgrimler, *Karl Rahner, Gotteserfahrung in*

niet te voorkomen dat zijn, ook door theologische vrienden geconstateerde, sterk technisch theologische taal hier en daar wordt geciteerd.⁴⁸

Natuur en bovennatuur

H. Küng noemt Karl Rahner de laatste grote en stimulerende neo-scholasticus.⁴⁹ Dat is begrijpelijk vanwege het feit dat hij zijn genadetheologie ontwikkelt vanuit en in discussie met de neo-scholastieke genadetheologie. Toch is het de vraag of hij zich alleen bleef bewegen binnen het neo-scholastieke genadeschema, of dat hij een kwalitatieve sprong voorwaarts heeft gemaakt door de absolute scheiding tussen bovennatuur en natuur ter discussie te stellen en een verbinding te creëren naar de werkelijkheid. Rahner formuleert het probleem van de radicale scheiding tussen een autonome natuur en bovennatuur in 1960 als volgt:

“De eigenlijke bovennatuurlijke genade, waardoor de mens gerechtvaardigd wordt en heilzame handelingen kan doen, werd als iets op zichzelf puur aan gene zijde van het bewustzijn beschouwd. (...) De op het zijn betrekking hebbende (*seinshafte*), bovennatuurlijke genade, waarover men alleen door de leer van het geloof iets weet, is een werkelijkheid die echter zelf totaal ontoegankelijk is, zichzelf in het bewuste persoonlijke leven van de mens niet merkbaar maakt. De mens moet zich er, weliswaar onderricht over haar bestaan door het geloof, toe verhouden, ervoor zorgen (door zedelijke handelingen en door het ontvangen van sacramenten) dat hij haar bezit, hij moet haar waarderen als de vergoddelijking van zijn wezen en de aanbataling en die belofte van het eeuwige leven. Maar de ruimte, waarin hij bij zichzelf is, zich zelf ervaart en leeft, is, wat de feiten van zijn bewustzijn betreft, door deze genade zelf niet vervuld”.⁵⁰

Leben und Denken, Darmstadt, 2004; Duffy, *The Graced Horizon, Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Collegeville, 1992; Duffy, *The Dynamics of Grace, Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, 1993; Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979; Galvin, “The Invitation of Grace”, in: *A World of Grace*, O’Donovan (red.), New York, 1980, 64-76. Daarnaast is geraadpleegd: Neufeld, *Rahner-register, Ein Schlüssel zu Karl Rahners “Schriften zur Theologie i - x” und seinen Lexikonartikelen*, Benzinger, 1974.

48. Haight noemt de taal van Rahner “highly technical” in: Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 12; Vorgrimler wijst op de moeilijke lange zinnen. Vorgrimler, *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt, 2004, 11.
49. Küng, *Kentering in de theologie, naar een oecumenische theologie van de postmoderne tijd*, Hilversum, 1989, 207.
50. Rahner, “Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, 1960, 209-237, 210 e.v.; Voor zover mij bekend is er geen Nederlandse vertaling van ‘natuur en genade’. De Engelse vertaling negeert het begrip ‘seinshaf’ en vertaalt onmiddellijk met: “Supernatural grace is a reality of which one knows something...etc. McCool, *A Rahner Reader*, London, 1975, 175.

Hij vat het samen: “Kort gezegd, de verhouding tussen natuur en genade wordt zo gedacht, dat het twee heel voorzichtig op elkaar gelegde lagen lijken, die elkaar zo min mogelijk doordringen”.⁵¹ Rahner vraagt zich af waarom een mens geïnteresseerd zou zijn in genade, als deze zich toch altijd daar afspeelt waar hij niet is. Het is in debat met De Lubac, althans dat lijkt zo op dat moment, dat hij zich enerzijds schaart achter diens kritiek op de tweegelaagde werkelijkheid, waar incidenteel genade aan wordt toegevoegd, en anderzijds diens begrip ‘natuurlijke genade’ bekritiseert.⁵² Volgens Rahner lokaliseert De Lubac het *desiderium naturale* als een natuurlijk verlangen in de mens. Als het een natuurlijk verlangen is, verliest het, volgens Rahner het gegeven, gratuite, karakter.⁵³ In plaats daarvan ontwerpt hij het begrip ‘bovennatuurlijk existentieel’, dat een doorbraak heeft betekend in het theologisch dilemma over de vastgelegde verhouding tussen natuur en bovennatuur.⁵⁴ Hij formuleert het in 1954 als een ‘innerlijk constitutief’:

”Moet niet veeleer, in dat wat God over de mensen beschikt, in feite ‘terminatief’, een innerlijk ontologisch constitutief van zijn concreet wezen zijn, zelfs als het niet een

-
51. Rahner, “Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, 1960, 209-237, 212.
52. Hij spreekt hier zelfs over het ‘natuurlijk existentieel’ van De Lubac: Rahner, “Eine Antwort”, *Orientierung* 44 (1947), 141-145. De Lubac ontkent overigens in *the Mystery of the Supernatural*, dat het artikel waar K. Rahner op reageert van zijn hand afkomstig was. De Lubac, *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998, 107. Het gaat om het artikel van D., “Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade”, *Orientierung* 44 (1947), 138-141. Dat laat de expliciete verwijzingen van Rahner naar (ander) werk van De Lubac in het onderhavige artikel onverlet. In Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, 1954, 323-345, verwijst hij zelf in een voetnoot naar het artikel, noemt daar niet de naam van De Lubac, maar noemt de schrijver Anonymus D., 329. Rahner schrijft daar alsof hij het debat voert met de *Nouvelle Theologie*. Dat leidt weer tot commentaar van Haight of Rahners verstaan van de *Nouvelle Theologie* juist is. Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 140. Zie voor het toenmalige debat tussen Rahner en De Lubac ook: Duffy, *The Dynamics of Grace, Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, 1993, 302; Duffy, “Experience of Grace”, in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 43- 62, 50. Rahners relatie tot de *Nouvelle Theologie* laat ik buiten beschouwing.
- Het debat tussen De Lubac en Rahner lijkt op theologische fijnproeverij, omdat het om de theologische interpretatie van het *desiderium naturale* gaat. Het is hier niet de inzet een precieze vergelijking te trekken tussen de beide theologen. Het debat is voor dit onderzoek om twee redenen toch van belang: het markeert het beginpunt van de discussie in de twintigste eeuw over genade en het tekent de locus van genade. Bovendien is het de vraag of zonder de voorzet van De Lubac en de daarop volgende geruchten rondom *Humani Generis*, Rahner tot een formulering van het *Übernatürliches Existential* zou zijn gekomen.
53. Zie hiervoor ook Duffy, *The Graced Horizon, Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Collegeville, 1992, 89 e.v.
54. Haight merkt in een voetnoot op dat het begrip weliswaar uniek is voor de theologie van Rahner, maar dat de kritiek op het extrinsicisme al eerder werd geformuleerd door Blondel en Laberthonnière: Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 140 nt.16.

constitutief van zijn natuur is. Is voor een ontologie, die begrijpt dat het concrete wezen van de mens volkomen van God afhangt, niet eo ipse de verplichtende beschikking ervan niet alleen een juridisch decreet van God zijn, maar precies dat, wat een mens is, dus niet alleen een mogen zijn (*Seinsollen*), dat van God uitgaat, maar vanuit het menselijk innerlijk?”⁵⁵

Wat nu is de denkbeweging achter het begrip ‘bovennatuurlijk existentieel’? In een zeer technisch essay over het scholastieke begrip van de ongeschapen genade pleit Rahner al in 1939 voor een ‘omkering’ van de geschapen en ongeschapen genade. In de scholastieke traditie wordt de verbinding tussen God en de (gerechtvaardigde) mens uitsluitend gelegd in de geschapen genade. God geeft aan de mens genade, zodat hij gerechtvaardigd wordt. Rahner stelt daarentegen dat genade niet alleen iets ‘toevoegt’ aan het menselijk bestaan, maar dat genade de wezenlijke verhouding tussen God en mens betreft: God die zichzelf, in de schepping, aan de mens geeft. Deze wezenlijke verhouding is de ongeschapen genade.⁵⁶ Daarmee heeft hij de ongeschapen genade weer op de agenda van de theologie gezet.⁵⁷ Dat heeft gevolgen voor het theologisch mensbeeld. Ontologisch gedacht beschouwt hij dit als het wezen van de mens:

“Als God de schepping en vooral de mens een bovennatuurlijk doel geeft en dat doel is ten eerste ‘*in intentione*’, dan *is* de wereld en de mens in feite altijd en overal innerlijk in zijn structuur anders dan hij zou zijn, als hij dit doel niet zou hebben, anders dus ook al voordat hij dit doel gedeeltelijk (genade, die rechtvaardigt) of geheel (Godsaanschouwing) bereikt heeft”.⁵⁸

Door de ongeschapen genade, waarin God zich meedeelt in de schepping, is de mens/natuur in zijn/haar grondstructuur al begenadigd. Deze menselijke grondstructuur noemt Rahner, het begrip lenend van zijn leermeester Heidegger, ‘existentieel’.⁵⁹ Op velerlei wijzen zal hij het ‘bovennatuurlijk existentieel’ in zijn

-
55. Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, 1954, 323-345, 328; Zie ook: Rahner, “Eine Antwort”, *Orientierung* 44 (1947), 141-145, 142; Ormerod definieert extrinsicisme als ..”dit ziet genade als extrinsiek aan de menselijke ervaring, als behorend bij een soort goddelijke, religieuze sfeer boven en gescheiden van het menselijke. Een dergelijk verstaan van genade verwaarloosde ernstig de helende werkingen van genade”. In: Ormerod, *Creation, Grace, Redemption*, New York, 2007, 120 nt. 21.
 56. Rahner, “Zur scholastischen Begrifflichkeit der Ungeschaffenen Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, Benzinger, 1954, 347-375, 352.
 57. Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 122.
 58. Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, 1954, 323-345, 329.
 59. Duffy, *The Dynamics of Grace, Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, 1993, 293, nt. 70.

werk beschrijven. In het Klein Theologisch Woordenboek, dat hij samen met Vorgrimler schreef, wordt het als volgt geformuleerd:

“Voorafgaande aan de rechtvaardigheid door de sacramenteel of buitensacramenteel ontvangen genade staat de mens altijd reeds onder de algemene heilswil van God, *is* hij altijd reeds verlost en legt het bovennatuurlijke doel hem een absolute verplichting op. Deze ‘situatie’ is een reëel ontologische bepaaldheid in de mens, die weliswaar door de genade aan zijn natuur wordt toegevoegd (daarom ‘bovennatuurlijk’), maar feitelijk nooit ontbreekt in de reële orde. Hierin ligt opgesloten, dat een mens ook bij de verwerping van de genade in zijn verlorenheid nooit ontologisch en subjectief onverschillig kan staan tegenover zijn natuurlijke bestemming”.⁶⁰

Deze opvatting drukt hij eenvoudiger uit in zijn grotere werk *Grundkurs des Glaubens*: “God is in datgene wat we genade en onmiddellijke aanschouwing Gods noemen, werkelijk een innerlijk constitutief principe van de mens als degene die in het heil en de voltooiing staat”.⁶¹ Met het bovennatuurlijk existentieel, het niet ontbreken van genade in de innerlijke constitutie van de mens, plaatst Rahner genade op een existentieel niveau. Met het begrip brengt hij een intrinsieke verbinding aan tussen God en natuur, tussen God en mens. Zij zijn in genade niet meer absoluut en radicaal van elkaar gescheiden, maar hebben een structurele verbinding, op initiatief van God, in de innerlijk menselijke structuur. Rahner parafraserend is genade nu waar de mens zelf is, zij het dat deze genade door God gegeven is en niet van nature in de mens aanwezig is.⁶² Deze grondbetekenis van genade bij Rahner heeft een aantal fundamentele en uit de aard der zaak voortkomende consequenties voor het concept ‘natuur’. ‘Natuur’ is een adressant:

“Het eigenlijk theologische concept ‘natuur’ betekent daarom niet een op zichzelf te begrijpen, door ons (gescheiden door een onervaarbare genade) alleen ervaren werkelijkheid, waarop dan, zoals de openbaring ons meedeelt, een hogere werkelijkheid wordt geplaatst. ‘Natuur’ is veeleer die werkelijkheid die de goddelijke zelfmededeling scheppend vooronderstelt als zijn mogelijke adressant, zodat zij hem tegenover blijft en

60. Rahner en Vorgrimler, *Klein Theologisch Woordenboek*, Hilversum/Antwerpen, 1965, 115; zie ook: Rahner, “De werkelijkheid van de verlossing in de werkelijkheid van de schepping”, in: *Zending en Genade*, Hilversum, 1961, 9 e.v.; Rahner, “Übernatürliches Existential”, in: *Sacramentum Mundi*, 2, Freiburg, 1967, 1298-1299.

61. Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, 1976. Ik citeer hier de Nederlandse vertaling: Rahner, *Wat is een christen? Motivering van ons geloof*, Amsterdam, 1977, 126 e.v.

62. “Zij (*genade*) is nog niet meegegeven met zijn onverliesbaar wezen (zijn ‘natuur’) en kan daarom ‘in zich’ ook zonder zonde door God aan de mens geweigerd worden, Rahner en Vorgrimler, *Klein Theologisch Woordenboek*, Hilversum/Antwerpen, 1965, 136.

kan blijven, wat zij is: vrije gave van liefde. ‘Natuur’ in tegenstelling tot bovennatuur wordt dus begrepen als een noodzakelijk moment in een hoger geheel, dat in de genade ervaren en in de openbaring wordt uitgelegd. Het verschil tussen natuur en genade moet uit de oorspronkelijke eenheid van de vrije zelfmededeling van God als de liefde verstaan worden”.⁶³

‘Natuur’, gedacht vanuit de klassieke tweedeling, is een noodzakelijke voorwaarde voor de genade. Omdat de natuur intrinsiek begenadigd is door de zelfmededeling van God, is het, in de woorden van Rahner, een ‘restbegrip’: “De mens kan met zichzelf alleen maar in de ruimte van de bovennatuurlijke wil van God experimenteren, hij kan de gezochte natuur nooit gescheiden van zijn bovennatuurlijk existentieel ‘puur chemisch neerzetten’. ‘Natuur’ in deze betekenis blijft een restbegrip”.⁶⁴ Het zou alleen datgene zijn wat over blijft als het ‘bovennatuurlijk existentieel’ ervan zou worden afgetrokken en dat kan niet, omdat daarin de innerlijke verbinding tussen mens en God wordt uitgedrukt. De pure ‘natuur’ bestaat niet meer. Tegelijkertijd is het belangrijk te vermelden, dat Rahner de zelfmededeling van God als een initiatief van God beschouwt. Genade blijft een vrije, onverplichte, gratuite gave van liefde van God.⁶⁵ De mens kan er alleen in die mate over ‘beschikken’ (en niet anders) in zoverre als hij de beschikte van deze goddelijke liefde is.⁶⁶ God blijft daarin een absoluut geheim:

“Blijvende voortkomst uit God en radicaal verschil met Hem vormen in eenheid en wederzijdse beperking van relatie fundamentele existentialia van de mens. (...) Goddelijke zelfmededeling wil dus zeggen, dat God zich als zichzelf kan meedelen aan het niet-goddelijke zonder op te houden de oneindige werkelijkheid en het absolute geheim te zijn, en zonder dat de mens ophoudt het eindige, van God onderscheiden zijnde te zijn”.⁶⁷

Met dit onderscheid handhaaft Rahner de absolute gratuiteit van genade van de zijde van God.

Waar genade niet ervaren kan worden

Häring constateert dat Rahner weinig begrippen vaker gebruikt dan het woord ‘ervaring’. Hij schetst een scala aan betekenissen: “Vanaf intellectuele gewaarwording via existentieel gestemd zijn tot aan het concrete zien,

63. Rahner, “Gnade”, in: *Sacramentum Mundi*, 2, Freiburg, 1967, 455.

64. Rahner, “Über das Verhältnis von Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, 1954, 323-345, 340 e.v.; Rahner, “Eine Antwort”, *Orientierung* 44 (1947), 141-145, 142.

65. Rahner, 1954, 339.

66. Rahner, “Natur und Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, 1960, 209-237, 224.

67. Rahner, *Wat is een christen? Motivering van ons geloof*, Amsterdam, 1977, 124.

vanaf de bereidheid tot luisteren en het vervullen van verwachtingen via de achtergrondkennis van een ‘niet-thematische horizon’ tot aan het feitelijk vernemen van innerlijke gevoelens of uiterlijke verstandhoudingen”.⁶⁸ Daarom is de vraag relevant op welke wijze Rahner ervaring – en welke ervaring dan – in verband brengt met genade. Karakteristiek voor de relatie tussen genade en ervaring lijkt de volgende uitspraak van Rahner: “Ervaarbaarheid van genade en ervarbaarheid van genade als genade zijn niet hetzelfde”.⁶⁹ Eerst zal ik ingaan op Rahners nadruk op wat genade-ervaring niet is. Vervolgens kom ik tot een omschrijving van wat Rahner beschouwt als ervaringen van genade.

Door het ontwikkelen van het begrip *bovennatuurlijk existentieel*, ofwel door de theologische constructie van de fundamentele begenadiging van de natuur, lijkt ervaring toegankelijk te zijn voor genade. Rahner ziet genade als een constituerend element van de menselijke existentie. Hij verschuift de theologische denkbeweging van de geschapen genade, naar de ongeschapen genade en zal zich verzetten tegen de incidentele genadetoevoeging die tot dan toe in de neo-scholastieke interpretatie zo dominant is. Genade is niet een incidentele toevoeging aan de werkelijkheid, maar is structureel. Ik vermoed dat, omdat Rahner zo principieel de nadruk legt op de existentiële goddelijke kwaliteit van de genade (ongeschapen genade), hij het additionele karakter van incidentele genade-ervaringen soms in buitengewoon sterke bewoordingen afwijst:

“Genade betekent niet de ervaring van een onberekenbaar ingrijpen van God in de normale loop van gebeurtenissen door een (onafdwingbaar en op die wijze genadevol) wonder (in de strikte zin van het woord), ook niet de heilzame afloop van persoonlijke lotgevallen, die in de contingentie van de afzonderlijke momenten en toch gestalteachtige zinvolheid van het geheel (terecht) als vrije gave van de goedheid (genade) van God geïnterpreteerd wordt (voorzienigheid); (in strikte zin) ook niet onverwacht en veranderend optredende, het karakter van inspiratie (terecht of alleen vermeend) op zichzelf dragende gebeurtenissen en aansporingen (beking, mystiek, verschijningen, persoonlijke openbaringen, profetie)”.⁷⁰

Hij lijkt zich daarmee duidelijk te plaatsen tegenover het ervaren van genade door de gelovigen, die volgens Fransen na de contrareformatie meenden dat alleen de geschapen genade de echte genade was.⁷¹

68. Häring, “Mensen ten overstaan van het absolute geheim, een aandenken aan Karl Rahner”, *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 124-150, 147.

69. Rahner, 1954, 326.

70. Rahner, *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 19601001; Rahner, “Gotteserfahrung Heute”, VII, (Theologische Akademie), Frankfurt am Main, 1971), 13.

71. Fransen, *De genade, werkelijkheid en leven*, Antwerpen, 1965, 165; Zie voor andere uitspraken van Rahner over de niet-ervaarbare genade: “Wezensbetrokken zelfmededeling moet a priori

Het bovennatuurlijk karakter van de genade, de zelfgevende God als mysterie, betekent ook dat niet bekend is wat van de natuur genade is, als kenbaar object, we weten niet wie God is en weten dus ook wat van de natuurervaringen een genade-ervaring is. Datzelfde geldt voor Rahners herinterpretatie van 'natuur'. Omdat de natuur 'bovennatuurlijk existeert', zijn concrete ervaringen niet te isoleren. Natuur is niet concreet en bewust te benoemen. Genade doortrekt de natuur. Haight formuleert Rahners interpretatie als volgt:

“Natuur en het bovennatuurlijke zijn onderscheiden, maar zij doordringen elkaar zo, dat de pure natuur eenvoudig niet bestaat en wat ervaren wordt in het bewustzijn, is ook genade. Zelftranscenderende en religieuze ervaring is de ervaring van genade, maar niet *als* genade, gewoon omdat de beweging en dynamiek van de natuur en van de bovennatuurlijke oriëntatie van deze natuur door God tot hemzelf ononderscheiden zijn. Alhoewel onderscheiden, zijn zij een”.⁷²

In deze betekenis is 'ervaring' ongedeeld en als genade-ervaring niet te isoleren. Onder het lemma 'ervaring' in het Klein Theologisch Woordenboek beschrijft Rahner nogmaals dat genade niet ervaarbaar is, omdat ze van God afkomstig is en het innerlijk van God niet te kennen is. Genade is niet direct ervaarbaar en te onderscheiden, maar alleen inzichtelijk te maken door reflectie op de menselijke antwoorden. Ze sluit de transcendentale 'oorspronkelijke' 'mens-ervaringen' in. Het onderscheid tussen Gods genade en begrippelijke ervaringen is niet goed mogelijk. Beide behoren tot de menselijke existentialen. Maar, als genade niet als genade ervaarbaar is, wat is dan een genade-ervaring bij Rahner en (waar) kun je de genade ervaren?

De locus van genade in ervaring

In een van zijn vroege teksten over genade stelt Rahner de vraag:

worden verstaan als voorwaarde voor de mogelijkheid tot personale onmiddellijke kennis en liefde tot God. Maar juist deze onmiddellijk kennende en beminnende nabijheid bij God als het blijvende absolute geheim mogen we ons niet voorstellen als een zeldzaam fenomeen, dat een zakelijk gedachte werkelijkheid benadert, maar als het eigenlijke wezen van datgene, wat de ontologische relatie tussen God en de creatuur vormt”, K. Rahner, *Wat is een christen? Motivering van ons geloof*, Amsterdam, 1977, 127.

72. Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 127.

“Hebben we eigenlijk ooit de ervaring van genade opgedaan? We bedoelen daarmee niet een of ander vroom gevoel, een soort feestelijke religieuze verheffing, een zachte troost, maar precies de ervaring van genade; de visitatie van de heilige Geest van de drie-ene God, die in Christus, door zijn menswording en door zijn offer aan het kruis werkelijkheid is geworden. Kan men de genade in dit leven enigszins ervaren?”⁷³

Hij vervolgt:

“Als we onszelf in deze ervaring van de geest loslaten, als het grijpbare en benoembare, het genietbare verzinkt, als alles naar het dodelijke zwijgen klinkt, als alles de smaak van de dood en de ondergang bevat, of als alles als in een onnoembare, als het ware witte kleurloze en ongrijpbare zaligheid verdwijnt, dan is in ons feitelijk niet alleen de geest, maar de heilige Geest aan het werk. Dat is het uur van zijn genade”.⁷⁴

In *Grundkurs* noemt hij voorbeelden van deze ervaring:

“Wanneer de mens (...) in de afgrond van zijn eigen bestaan valt, en wanneer deze mens daarbij de moed heeft in zijn binnenste te keren en in zijn diepste zijn laatste waarheid te vinden, dan kan hij ook de ervaring opdoen, dat deze afgrond als de ware vergevende schuilplaats hem aanvaardt en hem de legitimering en de moed schenkt om te geloven, dat de verklaring van deze ervaring door de heils- en openbaringsgeschiedenis van de mensheid (d.w.z. de verklaring van deze ervaring als het feit van de radicale zelfmededeling Gods) de diepste diepte, de diepste waarheid omtrent deze schijnbaar zo banale ervaring is. Natuurlijk kent zo'n ervaring haar speciale momenten: in de ervaring van de dood, van een radicale waarachtigheid van de liefde etc.”⁷⁵

Deze door Rahner genoemde ervaringen zijn, in zijn woorden, (zelf-) transcendentale ervaringen. Ze zijn een andere uitwerking van het begrip ‘bovennatuurlijk existentieel’ - hebben betrekking op de God die het hart – “het meest innerlijke van ons bestaan wilde zijn in vrije genade en zelfmededeling”⁷⁶. Deze transcendentale ervaringen en het transcendentaal-zijn formuleert hij als volgt: “Terwijl hij zijn eindigheid radicaal ervaart, grijpt hij boven deze eindigheid uit, ervaart hij zichzelf als het wezen der transcendentie, als geest”.⁷⁷ Volgens Rahner vinden de genade-ervaringen plaats op de grenzen van de existentie. Hij

73. Rahner, “Über die Erfahrung der Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, Zürich, 1956, 105-109, 105.

74. *Ibid.*, 108.

75. Rahner, *Wat is een christen? Motivering van ons geloof*, Amsterdam, 1977, 136.

76. *Ibid.*, 22.

77. *Ibid.*, 40; Zie ook: Wissink, “Karl Rahner: een visionair denker”, in: *Toptheologen, Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, Wissink (red.), Tiel, 2006, 59.

benoemt die ervaringen in existentiële termen: “De Godservaring is veel meer (..) de laatste diepte en radicaliteit van *elke* geestelijk-persoonlijke ervaring (de liefde, trouw, hoop enz.) en is daarmee precies de oorspronkelijke heelijkheid van de ervaring, waarin de geestelijke persoon zichzelf heeft en aan zichzelf is toevertrouwd”.⁷⁸ Genade is bij Rahner te ervaren in ‘het wezen’ van mensen, in de ultieme diepte van de ervaringen.⁷⁹

Ook al heeft de benoeming van genade-ervaringen bij Rahner een sterk existentieel karakter, toch moet geconstateerd worden dat hij zeker uitspraken doet over het alledaagse als locus van genade en dat niet als banaliteit van ‘de natuur’ beschouwt, integendeel, maar als begenadigde natuur ziet. Zowel in vroege als late teksten brengt hij dit aspect naar voren. In het al vaker geciteerde essay uit 1956 zegt hij:

“Niet alsof ze (de mensen van de geest) niet ook steeds weer moeten terugkeren naar de gewone dingen van alledag. Niet alsof ze niet wisten dat de genade ook het leven van alledag en het verstandige handelen kan zegenen en een stap in de richting van God kan zijn... Maar ze weten dat de mens als Geest, en wel in de werkelijke existentie, en niet alleen in de speculatie, echt op de grens tussen God en wereld, tijd en eeuwigheid, moet leven en ze willen zich er steeds van vergewissen dat ze dat ook werkelijk doen, dat de Geest in hen niet alleen een middel van de menselijke manier van leven is”.⁸⁰

Ook in een latere serie theologische meditatie over de alledaagse dingen brengt hij die mening naar voren.⁸¹ Het alledaagse is locus van genade, maar in de verwijzende zin, niet in de actuele zin. Ervaringen van liefde, vreugde, troost, ze verwijzen naar genade. Het is niet zo dat ze op zichzelf actuele ingrepen van God zijn, ze verwijzen juist naar het transcendentale geheim (genade) of naar zelftranscendentie.⁸²

78. Rahner, “Gotteserfahrung Heute”, VII, (Theologische Akademie), Frankfurt am Main, 1971, 14. Haight noemt dit ‘grenservaringen’: “Dit bewustzijn en de ervaring van genade kunnen concreter gelokaliseerd en beschreven worden in veelvuldige ‘grens’-ervaringen waar de bovennatuurlijke roeping of impuls van genade zich speciaal manifesteert”. In: Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 129.

79. Egan, “Theology and spirituality”, in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 13-29, 20-21.

80. Rahner, “Über die Erfahrung der Gnade”, in: *Schriften zur Theologie*, 1, Zürich, 1956, 105-109, 107 e.v.

81. Rahner, *Alltägliche Dinge*, Zürich, 1966, 8.

82. Zie ook Duffy: “We ervaren genade niet als we dingen doen in de alledaagse gang van zaken, maar als een onthematistische horizon van transcendentie, als een a priori conditie van alle ervaring en activiteit”. Duffy, “Experience of Grace”, in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 43- 62, 48; Egan, “Theology and spirituality”, in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 13-29, 20-21.

Evaluatie: ervaring geopend

Rahners theologie heeft uiteraard implicaties voor andere theologische thema's die een relatie hebben met genade. Zijn christologie is hier niet aan de orde: als immers genade in de schepping als zelfmededeling van God al is bemiddeld, welke rol is dan weggelegd voor de verlossing door Jezus Christus? Zijn ecclesiologie blijft buiten beschouwing: als genade bemiddeld wordt aan iedere mens in de schepping, welke is dan de plaats van de kerk in de bemiddeling van genade? En tenslotte, een door velen bekritiseerd punt, het thema van het 'anonieme christendom' blijft achterwege: de genade die aan ieder mens en universeel beschikbaar is gesteld. Hoe verhoudt deze subjectopvatting zich tot andere religies en tot culturele en religieuze pluraliteit?⁸³ Al deze thema's komen hier niet aan de orde.

Door het begrip *bovennatuurlijk existentieel* maakt Rahner de menselijke ervaring toegankelijk, zij het, in Rahners termen, op begrippelijke wijze. Genade is, om met Rahner te spreken, ook daar waar mensen zijn. Voor de ontwikkeling van de theologie is deze verbinding tussen genade en ervaring, de mens als reële vindplaats van Gods genade, een belangrijke doorbraak. Met het *bovennatuurlijk existentieel* heeft hij genade 'gedemocrateerd'. Hij heeft genade van buiten 'naar binnen' gehaald, van boven naar beneden, van een abstracte incidentele werkelijkheid naar een persoonlijke continue existentiële werkelijkheid.⁸⁴ Meer dan De Lubac heeft hij het begrip uitgewerkt als een categorale persoonlijke categorie, door het te plaatsen binnen de menselijke existentials. Anders dan De Lubac, of met een ander accent, is voor Rahner de genade binnen dit existentieel een door God gegeven genade.⁸⁵ Meer dan De Lubac opent hij de categorie 'ervaring' voor genade. Anders dan Schillebeeckx, wiens teksten hierna besproken aan de orde zijn, lokaliseert Rahner genade in de menselijke persoon en niet in de menselijke geschiedenis.

83. Schüssler-Fiorenza, "Christian Redemption between Colonialism and Pluralism", in: *Reconstructing Christian Theology*, Chopp en Taylor (red.), Minneapolis, 1994, 282.

84. Duffy evalueert Rahners genadebegrip: "Tegenover de neo-scholastieke theologie ligt het accent op genade als Gods persoonlijke aanwezigheid (ongeschapen genade) en niet als een toevallige gewoonte iemands wijze van bestaan te kwalificeren; op genade als het centrum van het gewone leven, niet zwevend op de marge van een andere wereld; op genade als zelfrealisatie van personen, niet als vooral het helen van wonden van de gevallen natuur; op genade die het persoonlijk en sociaal leven doordringt en niet zelf gemakkelijk te onderscheiden, niet als gescheiden van de natuur en helemaal aan het bewustzijn onttrokken; op genade als Gods permanente zelfgave, universeel aanwezig in het alledaagse, niet schaars, onregelmatig aangeboden in gepriviliegeerde sacramentele enclaves", Duffy, "Experience of Grace", in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 43- 62, 58-59.

85. Garver zegt over het verschil tussen De Lubac en Rahner dat Rahners bijdrage er in gelegen is dat hij het bovennatuurlijke naturaliseert, terwijl De Lubac het natuurlijke bovennatuurlijk maakt. www. Joelgarver.com. cited 2005. *Rahner and De Lubac on nature and grace*.

Enkele auteurs signaleren dat Rahner de ervaring toegankelijk heeft gemaakt voor genade. In een feministisch-theologische evaluatie stelt N. Dallavalle, dat Rahner met de bevestiging van het menselijk vermogen de deur voor vrouwen geopend heeft om ervaring als startpunt van theologische reflectie te nemen.⁸⁶ Ik deel haar bevinding, zij het dat het niet alléén Rahner was, die het begrip ‘ervaring’ voor de feministische theologie heeft opengebrouwen. Vanuit de *hispanic* theologie signaleert M. Diaz dat Rahners genadetheologie open staat voor ervaringen in het alledaagse.⁸⁷ Hij stelt dit op grond van Rahners fundamentele openheid naar de menselijke realiteit.⁸⁸

Haight's constatering, waarmee deze studie begon, is optimistisch, als hij meent dat Rahners genadebegrip openheid biedt tot onderzoek naar ervaringen:

“Tegen de gangbare neo-scholastieke positie in dat genade niet ervaren kan worden, omdat het bovennatuurlijk is, meent Rahner dat mensen wel genade ervaren. Dat is weliswaar een gekwalificeerde visie, omdat genade nog niet direct gekend kan worden of onderscheiden als genade, maar in en door de ervaringen van authentieke zelftranscendentie. Maar tegelijkertijd opent deze conclusie de theologie van genade voor fenomenologische en narratieve methoden om genade te analyseren in en door ervaringen”.⁸⁹

Ook Dreyer is optimistisch in haar interpretatie van Rahner als ze zegt: “De plaats om naar genade te zoeken is in de natuur en in de geschiedenis”. Dat betreft de geschiedenis van de wereld en de persoonlijke geschiedenis. “Daarvoor moeten we uitdagende manieren ontdekken om te praten over de onderlinge relatie tussen natuur en genade, anders zullen onze dagelijkse activiteiten nooit de primaire locus worden van de openbaring van God in genade”.⁹⁰ Beide laatste auteurs tonen zich daarnaast kritisch, omdat Rahners ervaringsbegrip ‘nog’ geen ‘manieren’ kent om de relatie tussen genade en ervaring fenomenologisch ter sprake te brengen. Indien we Rahner volgen, zouden alleen ervaringen van transcendentie, zogenaamde ‘grenservaringen’, openstaan voor genadebetekenissen. Genade ligt op het niveau van de persoonlijke grond- of oerervaring.⁹¹ Diaz relateert dit

86. Dallavalle, “Feminist theologues”, in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Marmion en Hines (red.), Cambridge, 2005, 264-278, 265.

87. Zie voor een beschrijving van *Lo Cotidiano* hoofdstuk 1 van dit boek.

88. Diaz, *On Being Human, U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*, New York, 2001, 80, 88.

89. Haight, “Sin and Grace”, in: *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, II, Schüssler-Fiorenza en J.P.Galvin (red.), Minneapolis, 1991, 110.

90. Dreyer, *Manifestations of Grace*, Collegeville, 1990, 154.

91. “De genade-ervaring in de transcendentale beweging van de geest behoudt bij Rahners beschrijvingen zijn impliciet karakter. Noch de transcendentale geest, noch de genade (in de dynamiek van de geest) zijn ‘woordelijk’ te expliciteren”. In: Boeracker, “De gelovige en het evangeliewoord”, *Tijdschrift voor Theologie*, 83 (1968), 7.

praktische onvermogen van Rahners genadetheologie, met het argument dat de sociale context waartoe Rahner zich moest verhouden, anders is dan die waartoe de *hispanic* theologie zich verhoudt.

Concluderend: Rahner heeft genade ‘in de mens’ neergelegd. Hij heeft het tweegelaagde denkmodel afgewezen en een verbinding geconstrueerd door middel van het in elk mens door God aangebrachte *bovennatuurlijk existentiaal*. Daarmee verplaatste hij genade van ‘daarboven’ naar ‘beneden’. Bezien vanuit dit onderzoek, waarin ik zoek naar de betekenis van genade in het dagelijks leven van katholieke vrouwen, is Rahners bijdrage daarin gelegen dat hij genade theoretisch heeft opengelegd voor ervaring. Door genade te verplaatsen van de geschapen naar de ongeschapen genade, is de natuur in zijn begrippen per definitie begenadigd. Het interventionele karakter van genade wijst hij af. De concretisering van de ervaring vraagt om een nadere uitwerking.

2.2.3. Genade bij Schillebeeckx

Het ‘genadewerk’ van de Nederlands-Vlaamse theoloog Edward Schillebeeckx o.p. (1914-2009) bestrijkt meer dan een halve eeuw. In zijn werk zien we sporen van belangrijke twintigste-eeuwse debatten: zijn inzichten in de neo-scholastieke genade-theologie halverwege de vorige eeuw en zijn deelname aan het debat met de bevrijdingstheologie en de gevolgen ervan voor zijn interpretatie van genade. Ik onderscheid daarom tussen Schillebeeckx I, die zich binnen hetzelfde debat bevindt als Rahner en De Lubac, en Schillebeeckx II, die in gesprek is met bevrijdingstheologen, het onderwerp dat in een volgende paragraaf van dit hoofdstuk aan de orde komt. Als een rode draad loopt door zijn werk de ontwikkeling van zijn ervaringsbegrip. Dat kan uiteraard niet anders, gezien zijn theologische lokalisering van God in de menselijke geschiedenis. Binnen zijn omvangrijke oeuvre concentreer ik me op zijn lokalisering van genade in de heilsgeschiedenis, een theorie die al zichtbaar is in zijn Leuvense colleges, maar die met name is uitgewerkt in het tweede deel van zijn ‘trilogie’ *Gerechtigheid en Liefde*. Daarnaast beschrijf ik hoe hij ‘ervaring’ ziet en schenk ook aandacht aan het bij hem centrale begrip ‘contrastervaring’.

2.2.3.1. Schillebeeckx I - begenadigde geschiedenis

Net als bij Rahner en De Lubac staat bij Schillebeeckx de neo-scholastieke Thomasinterpretatie ter discussie en vindt ook bij hem de hierboven beschreven omslag in denken plaats. De student en ‘vroege’ Schillebeeckx mengen zich in de discussie, met name over de conceptuele scheiding tussen natuur en bovennatuur in relatie tot de moderniteit.

In de Gentse opleidingsjaren van Schillebeeckx is het de dominicaan De Petter die Schillebeeckx leert filosoferen en met zijn fenomenologische benadering van

beslissende invloed is geweest op zijn denken.⁹² Volgens De Petter is ervaring uitgangspunt van elk kennen. Die gedachte keert als grondgedachte terug in Schillebeeckx' reflectie op genade en ervaring. Ook leert hij dat niet de leerstellige concepten van de neo-scholastiek bepalend zijn, maar - vanuit De Petters 'impliciete intuïtie' - de verbinding met de menselijke ervaring.⁹³ Hoewel via een volstrekt andere weg dan Rahner, voert Schillebeeckx een identieke discussie, namelijk die tussen de verhouding tussen natuur resp. menselijke ervaring en God. Na de Tweede Wereldoorlog studeert Schillebeeckx in Parijs, waar hij zich midden in de *Nouvelle Theologie* bevindt. Met name is hij sterk onder de indruk van Marie Dominique Chenu en van Yves Congar. Hun beider bijdragen uit die periode is een theologische hermeneutiek, waarin reflectie op het (geloofs-)leven beginpunt is in plaats van een toepassing van kerkelijk-theologische concepten op het (geloofs)leven, zoals die tot dan toe gebruikelijk en dominant was. Schillebeeckx laat zich door met name Chenu inspireren tot de theologische herbronning van Thomas en laat zich, volgens Schoof, van harte meeslepen in de toewending van de Franse kerk tot de wereld.⁹⁴ Een andere belangrijke overtuiging, die hij zich onder invloed van deze theologen eigen maakt, is volgens Hill: “.. dat Gods zelfopenbaring niet enkel een gebeurtenis van het verleden (is), maar een doorgaand fenomeen bemiddeld door de hedendaagse culturele realiteiten”.⁹⁵

Tijdens zijn studie in Leuven verdiept Schillebeeckx zich in de genadetheologie. Het is hem duidelijk geworden dat de absolute (theoretische) scheiding tussen natuur en bovennatuur in confrontatie met de moderniteit niet meer houdbaar is.⁹⁶ De student Schillebeeckx zoekt naar een nieuwe synthese tussen filosofie en theologie. Borgman: “...waarbij de gerichtheid van de menselijk natuur op God werd aangewezen in deze natuur, in het persoonlijk leven en de cultuur zelf en andersom de gerichtheid van de bovennatuur op de vervulling van het menselijke verlangen werd blootgelegd in hetgeen de katholieke traditie over

92. Zie Schoof, *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968, 150, 231; Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 53 e.v.; Schreiter, “Edward Schillebeeckx”, in: *Modern Theologians, an introduction to the Christian theology in the twentieth century*, D.F.Ford (red.), Malden, 2003, 152-161, 152.

93. Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 56; Schoof, *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968, 231; “(...) toch heb ik veel te danken aan De Petter, omdat hij – en dat heb ik vastgehouden – de theologie als begrippelijk systeem erg relativerde. Dat was voor hem en voor mij de grote omwenteling”. Oosterhuis en Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw, gesprekken met Edward Schillebeeckx*, Baarn, 1982, 27.

94. Schoof, *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968, 150.

95. Hill, “A Theology in Transition”, in: *The Praxis of the Reign of God, An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Hilkerter en Schreiter (red.), New York, 2002, 9.

96. Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 74.

die bovennatuur te zeggen had”.⁹⁷ Toch blijft hij in die periode, aldus Borgman, de menselijke cultuur als verbonden met het kwade (natuur) op beslissende momenten plaatsen “tegenover Gods genadige, zichzelf openbarende, heilzame goedheid zoals de kerk die behoedde”.⁹⁸ De vroege Schillebeeckx beweegt zich binnen het klassieke dualisme van natuur en bovennatuur en plaatst beide tegenover elkaar. Dat verandert als hij in Leuven doceert. Ook hij zoekt naar een herinterpretatie van Thomas. Evenals De Lubac zet hij het begrip *desiderium naturale* (expliciet dan wel impliciet) in om de verbinding tussen God en natuur te kunnen beschrijven.⁹⁹

Zijn inzet binnen dit thomistisch onderzoeksveld is van belang. In voorgaande paragrafen besprak ik uitvoerig wat aan de orde was in het genadedebat van die periode. Schillebeeckx heeft een eigen idee, dat hij later uitwerkt en dat al in zijn Leuvense colleges herkenbaar is. In de samenvattende inleiding op de scheppingscolleges zegt hij over de relatie tussen God en mens:

“De concreet-reële mens werd door God geschapen met een bovennatuurlijke bestemming. M.a.w. de schepper is “de levende God”. Deze oud- en nieuwtestamentische term betekent dat hij een heilsgeschiedenis begon met de mens, dat Hij dus niet een louter scheppende God is die de mensengeschiedenis transcendeert zonder zichzelf binnen de grenzen van die geschiedenis te engageren, maar daarenboven een God die zich tot ‘persoon-voor-ons’ constitueert, d.w.z. een God die persoonlijke en dus onmiddellijke betrekkingen met de mens wil aanknopen en dan ook als ‘t ware ‘transversaal’ in de mensengeschiedenis binnentreedt”. (curs. t.v.)¹⁰⁰

Hier tekent zich af wat later een belangrijke hoofdlijn is in zijn (genade-) theologie: Gods aanwezigheid in de (heils-)geschiedenis. God treedt in genade binnen in de geschiedenis.¹⁰¹ Schillebeeckx’ discussie over “de God die persoonlijke en dus onmiddellijke betrekkingen wil aanknopen” loopt via het natuur /bovennatuur debat. In diezelfde inleiding zegt hij, zich verzettend tegen de ‘extrinsicistische scheiding’: “We kunnen echter (..) in de reële orde waarin we

97. Ibid., 75.

98. Ibid., 77.

99. Schillebeeckx, “Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952”, Leuven, 1952 (II), 432- 455; Deze colleges zijn niet gepubliceerd. Ze rouleren als ‘stencil’. Voor een nadere toelichting op de archivering zie: Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 263 nt. 84.

100. Schillebeeckx, “Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952”, Leuven, 1952, 420.

101. Zie: Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989; Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977; Schillebeeckx, “Christelijke identiteit, uitdaging en uitgedaagd”, in: *Ons raketings nabij: gedaanteveranderingen van god en geloof*, Kalsky (red.), Nijmegen, 2005, 13-32; Schillebeeckx, “Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino”, *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34.

leven moeilijk de concrete inhoud van die ‘natuur’ afgrenzen tegenover datgene wat in de concrete mens speciaal het gevolg is van zijn heilsbestemming”.¹⁰² De mens heeft een ‘eigenwettelijk schepselijk levensgebied’ d.w.z. houdt de eigen verantwoordelijkheid (‘vrij, bewust, geestelijk subject’). Bij ‘de natuur’ gaat het om de concrete mens zelf in een reëel opzicht, namelijk zijn schepselijkheid. Schillebeeckx maakt hier de overgang van een neo-scholastiek conceptueel schema (natuur/bovennatuur) naar ‘de concrete mens’. Terugkijkend zegt hij daarover later: “Vooral in de barokke scholastiek, die tot na de Tweede Wereldoorlog domineerde, verloor dat begrippelijk denken zijn voeling met menselijke ervaringen. In dit soort denken, dat ‘algemeen’ was geworden en ‘deducerend’ voortging, los van menselijke, alledaagse ervaringen, was geen plaats voor ‘het concrete’.”¹⁰³ Hij zoekt naar het concrete, maar beweegt zich nog wel binnen het ‘oude’ schema en discussieveld.

De eigen theologische optie die hij in de colleges ontwikkelt, komt tot stand door een technische herlezing van de genadetheologie van Thomas, waarbij Schillebeeckx zich verzet tegen de tweegelaagde werkelijkheid, zoals die in de 16^e en 17^e eeuw werd gecreëerd. Uiteindelijk wijst ook Schillebeeckx die tweegelaagdheid af:

“... kunnen we onmogelijk concreet een horizontale lijn trekken tussen datgene wat de mens bij schepping heeft en datgene wat hij bij bovennatuurlijke finalisering heeft (...). Doch zodra wij de reële mens doende ervaren en nagaan, weten wij niet wat in die activiteit genadewerking is en releveert van zijn bovennatuurlijke bestemming en wat daarin op zijn schepselijke conditie teruggaat”.

Op Schillebeeckx’ eigen herhalende wijze formuleert hij: “De wereldgeschiedenis is, spijt haar (relatieve) eigenwettelijkheid, feitelijk innerlijk doorkruist met een heilsgeschiedenis”; of “Aangezien immers de God-mens-verhouding concreet-reëel heden beheerst wordt door Gods gratuite en effectieve heilsbestemming kunnen we in de reële Godsverhouding, zoals de ervaring ons haar leert kennen, onmogelijk het louter-schepselijk moment scherp onderscheiden van datgene wat in die verhouding de vrucht is van de effectieve heilsroeping” (..) We mogen evenwel de bovennatuurlijke bestemming van een schepsel niet extrinsicistisch opvatten, als een buitenafsbijvoegsel”.¹⁰⁴ Wat Schillebeeckx hier en elders¹⁰⁵

102. Schillebeeckx, “Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952”, Leuven, 1952, 421.

103. Schillebeeckx, “Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino”, *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34, 29.

104. Schillebeeckx, “Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952”, Leuven, 1952, 456. Die herhalende wijze van formuleren leerde ik ‘lezen’ van John Videc, die daarmee de taal en de theologie van Schillebeeckx voor mij openlegde.

105. *Ibid.*, 463: “De mens-in-de-wereld-bij-God omvat concreet-reëel derhalve het in-de-wereld-

formuleert is samengevat: natuur en bovennatuur zijn niet gescheiden; de mens is begenadigd, maar behoudt wel de eigen verantwoordelijkheid. De mens is begenadigd en daarmee is de geschiedenis begenadigd. Geschiedenis wordt (daardoor) heilsgeschiedenis. Ook Schillebeeckx verzet zich, evenals Rahner, tegen 'toevoegingen' van buitenaf.

In het tweede deel van de colleges formuleert Schillebeeckx de principekwestie van de genadetheologie van de 20^e eeuw, die al bij beide eerder behandelde theologen ter sprake kwam, namelijk de verhouding tussen de gratuititeit van Gods genade en de autonomie van de mens. Hij behandelt die in het kader van *Humani Generis* en de wijze waarop De Lubac en Rahner de genadekwestie opnieuw op de agenda van de theologie hebben gezet.¹⁰⁶ Vanuit deze bespreking komt hij tot een formulering van de, in mijn woorden, andere zijde van de genade. Als de geschiedenis heilsgeschiedenis is, d.w.z. begenadigd is, dan veronderstelt dat evenzeer dat er vanuit de natuur/geschiedenis een opdracht ligt, door Borgman geformuleerd als: niet alleen veronderstelt de genade de natuur (heeft de natuur nodig), maar ook is genade de bestaansconditie van de natuur, natuur/geschiedenis heeft genade nodig.¹⁰⁷ Schillebeeckx formuleert zijn opvatting als: *gratia non destruit naturam sed eam supponit, elevat et perficit.- Natura supponit gratiam.* (Genade vernietigt de natuur niet, maar veronderstelt, verheft en perfectioneert haar. Natuur veronderstelt genade).¹⁰⁸ Dit is meer dan een technisch- scholastieke kwestie. In deze 'zijde van genade' formuleert hij later, zo meen ik - het *humanum*.

Hoe denkt Schillebeeckx in dit verband over de verhouding tussen God en mens? Hij onderscheidt vier punten. 1. De mens blijft mens d.w.z. de eigen verantwoordelijkheid blijft gehandhaafd. 2. De mens de mens blijvend, wordt Godskind: genade is de accentuering van de ultieme mogelijkheid van het menszijn d.w.z. "de genade laat de mens in een goddelijke situatie binnentreden".¹⁰⁹ 3. De mens wordt méér mens: "...het eigenwettelijk-menselijk plan wordt door

zijn van de mens om zijn religieuze Godsbeleving als genade-activering van zijn ethisch-religieuze, schepsellijke aanleg".

106. Was De Lubac flamboyant in zijn taalgebruik, hier kan men dat Schillebeeckx zeker niet ontzeggen, als hij Rahners bovennatuurlijk existentiaal beoordeelt als: "Wat dit alles inhoudt, is voor mij zonder meer onbegrijpelijk. (...) Rahner is ongetwijfeld tot deze bizarre theorie gekomen vanuit een deugdelijke inspiratie...enz", *Ibid.*, 481; zie ook: Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 321, nt. 202. Volgens Schoof vond Schillebeeckx het bovennatuurlijk existentiaal van Rahner een 'abstractie'. Schoof, "...een bijna koortsachtige aandrang..", Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen", in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx, bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Häring, et al. (red.), Baarn, 1983, 18, nt. 14.

107. Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 321.

108. Schillebeeckx, "Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952", Leuven, 1952, 513.

109. *Ibid.*, 513.

de begenadiging innerlijk schoonmenselijker”.¹¹⁰ En 4: ‘natura *supponit* gratiam’= De natuur veronderstelt de genade. Niet alleen is de mens innerlijk (dus ook in de natuur) afgestemd op de bovennatuur, maar tevens zullen “de menselijke krachten (worden) gebruikt, om, in genade- en geloofsverbondenheid, dit leven rechtstreeks te dienen”.¹¹¹ Schillebeeckx parafraserend: de wereld wordt méér wereld.

Aan de discussie van de twintigste eeuw: hoe kan de verhouding tussen het ‘aandeel van God’ en ‘het aandeel mens’ bij genade gedacht worden, levert Schillebeeckx de volgende bijdrage: er is geen horizontale scheiding tussen natuur en bovennatuur. Natuur zelf is begenadigd. Daarmee wordt geschiedenis heilsgeschiedenis. De mens is begenadigd en houdt de eigen verantwoordelijkheid. Die begenadiging heeft in de theologie van Schillebeeckx een perspectief. Het is geen vrijblijvende genade. Genade, bovennatuurlijk en ook innerlijk, richt de mens op het *humanum*, of, zoals Borgman het uitdrukt: “De mens humaniseert zichzelf en de materiële wereld in het perspectief van de genade en de verlossing”.¹¹²

Hoe vreemd de Leuvense colleges ook lijken vanwege het conceptuele kader waarbinnen Schillebeeckx dan denkt, toch bevatten ze, in retrospectie, aanzetten tot de hoofdlijnen, die in zijn latere genadetheologie en in zijn begrip ‘contrastervaring’ terugkeren. Na Leuven gaat Schillebeeckx in 1958 in Nijmegen doceren. De periode van het Tweede Vaticaans Concilie breekt aan. Schillebeeckx zal een belangrijk adviseur zijn.¹¹³ We maken een sprong. Het is een sprong in tijd, methode en inhoud.

2.2.3.2. Schillebeeckx II - genade en bevrijding

Zoals er halverwege de jaren vijftig een overvloed aan opvattingen is over genadetheologie, zo is die er eveneens eind jaren zeventig/begin tachtig van de vorige eeuw. Met name vanuit bevrijdingstheologisch perspectief verschijnt er een aantal werken over genade.¹¹⁴ *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding (GL)* is in dat kader te plaatsen.¹¹⁵ Het verschijnen van die hernieuwde genadereflecties is een direct gevolg van de theologische ontwikkelingen in de vijftiger jaren, de neerslag ervan in het Tweede Vaticaans concilie en de maatschappelijke ontwikkelingen van de jaren zestig/zeventig, waardoor er meer aandacht was voor ‘de tekenen des tijds’.¹¹⁶

110. Ibid., 514.

111. Ibid., 515.

112. Borgman, *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuur-geschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999, 322.

113. Ibid., 358 e.v.

114. Häring constateert dat Schillebeeckx zich in die periode o.a. sterk heeft laten beïnvloeden door o.a. de Frankfurter Schule. Häring, “God-’puur verrassing’, Edward Schillebeeckx’ doorbraak naar een narratieve theologie”, *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005), 12-31, 148.

115. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977.

116. Borgman, “Zoeken naar ontledigde waarheid, de blijvende toekomst van het tweede vaticaan

Twintig jaar na het conceptuele genadedebat over de scheiding of verbinding tussen natuur en bovennatuur onderzoekt Schillebeeckx genade opnieuw.¹¹⁷ Methodisch nieuw is een exegetische van het begrip ‘genade’ in het Nieuwe en Oude Testament, om daardoor te komen tot een genadetheologie. Zijn studie zou een exegetisch *resourcement* genoemd kunnen worden.¹¹⁸ Waar hij en zijn collega-theologen van de vorige generatie zochten naar een contextuele en conceptuele herinterpretatie van de eerdere genadetheologie, is *GL* een herbronning via –met name– het Nieuwe Testament te noemen. Schillebeeckx zoekt naar de betekenis van genade in ‘gewone menselijke taal’, in ontmoeting en ervaring, binnen het ‘concreet bevrijdend gebeuren’, en laat daarbinnen de goddelijke openbaring ‘aan het woord’.¹¹⁹

Het *Ten geleide* van *GL*, zet direct de inhoudelijke toon: “Het begon met een ontmoeting. Enkele mensen (...) kwamen in contact met Jezus van Nazareth en bleven bij hem”. (..)

“Deze verrassende en overrompelende ontmoeting met de mens Jezus werd het uitgangspunt voor de heilsvisie van het nieuwe testament. Dit betekent direct, dat ‘genade’ in termen van ontmoeting en ervaring moet worden uitgedrukt, nooit los van concreet bevrijdend ontmoetingsgebeuren. Bovendien houdt het in, dat elke verdere bezinning op de betekenis van genade en heil steeds herleid moet worden tot oorspronkelijke ‘bronervaringen’, zonder welke elke theologie van genade vlug verglijdt in mythologie en ontologie (in hun ongunstige betekenis)”.¹²⁰

Deze openingszin bevat alle elementen die zo kenmerkend zijn voor wat hij in de rest van dit boek uitwerkt. Hij zoekt naar ‘bronervaringen’, niet los van het ‘concreet bevrijdend gebeuren’. Deze inzet en methode scherpt hij later aan: “Dit betekent al dat genade en heil, verlossing en godsdienst niet in ongewone, zwaar ‘bovennatuurlijke’ termen uitgedrukt hoeven te worden, maar in gewone

concilie”, *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006), 3-12, 4 e.v.

117. Hilkert noemt dat een verschuiving (‘shift’) in het denken van Schillebeeckx. In: Hilkert, “Towards a theology of proclamation: Edward Schillebeeckx’s hermeneutics of tradition as a foundation for a theology of proclamation.” (dissertatie) Washington D.C., 1984, 175 e.v.: van dogma naar menselijke ervaring.

118. Schillebeeckx zegt daarover in een interview: “..Terug naar de oude bronnen, naar de kerkvaders en, dat gebeurde later, naar de bijbelse ervaring. Precies andersom als bij de protestanten: die begonnen met een terugkeer naar de bijbelse ervaring”. Oosterhuis en Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw, gesprekken met Edward Schillebeeckx*, Baarn, 1982, 27.

119. Die bijbelse herbronning keert later ook terug in de theologische lexicons en handboeken zie bv. Berthouzoz, “Gnade und Freiheit”, in: *Neue Summe Theologie, Die neue Schöpfung*, 2, Eicher (red.), Freiburg, 1989, 205-236, of Pesch, “Gnade”, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Eicher (red.), 2005, 51-61. Ook Boff en Segundo hanteren dezelfde methode.

120. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 17.

menselijke taal, de taal van ontmoeting en ervaring, vooral van beelden, getuigenis en verhaal, nooit los van concreet bevrijdend gebeuren. En toch is hier goddelijke openbaring in het spel”.¹²¹

GL is het tweede boek uit ‘de’ trilogie.¹²² Het is de soteriologische uitwerking van het Jezusboek. Het is een ‘dikke pil’ van 900 pagina’s. Het werk bestaat uit vier delen. In het eerste deel verantwoordt Schillebeeckx de betekenis van ervaring en de relatie tussen ‘ervaring’, interpretatie en traditie. In het tweede, meest omvangrijke deel, verkent hij de bijbelse betekenissen van genade.¹²³ Dit deel begint met een reflectie op de Oud-Testamentische Hebreeuwse begrippen *chanan* en *cheen*, *chesed* en *emeth*, omdat de joodse traditie de historisch-religieuze context van Jezus c.s. vormt en omdat de genade daarom in het taalveld van die traditie verwoord wordt.¹²⁴ Vervolgens onderzoekt hij de genadebegrippen in Nieuw-Testamentische teksten en met name in de Paulijnse en pastorale brieven, in het evangelie van Johannes en de Apocalyps/openbaring binnen het Johannëisme. De overige Nieuw-Testamentische teksten gebruiken het woord genade vrijwel niet. Dit deel sluit hij af met een serie begrippen “die herhaaldelijk en in alle onderdelen van het Nieuwe Testament voorkomen”.¹²⁵ Deel drie (15 pagina’s!) geeft de structurelementen aan van de Nieuw-Testamentische genade-theologieën. Tenslotte beschrijft hij in deel vier de praktische sociaal-ethische consequenties van deze genade-theologieën.

Genade als heilsgeschiedenis nader uitgewerkt

In het genadedenken van Schillebeeckx staat centraal, dat genade niet samenvalt met de wereld, daarvan onderscheiden is, maar wel in de geschiedenis aanwezig is, herkenbaar is en moet zijn, zij het via bemiddeling. Hij verwoordt dat, afhankelijk van de context in varianten en met andere accenten, aldus: “Het geschenk, of Gods genade, openbaart zich noch vanuit de hoogte, noch vanuit de diepte, maar frontaal: in ontmoeting met medemensen *binnen onze menselijke geschiedenis*”¹²⁶ en “De eindvoltooiing van het genadeleven behoort niet tot deze

121. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal, 1978, 18.

122. Het eerste boek is Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Baarn, 1974. Het derde is: Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989.

123. Van Iersel bespreekt de exegetische kwaliteiten van Schillebeeckx uitvoerig in: Van Iersel, “Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen: Is het einde van een klein schisma in zicht?” in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx: bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn, 1983, 54-68, met name vanaf 64.

124. De hebreeuwse begrippen vertaalt hij met: *chanan* = zich liefdevol toewenden; *cheen* is het gesubjectieerde begrip van *chanan*-de gunst; *chesed* = de (verplichtende) intermenselijke relatie van goedheid en liefde; *emeth* = iemand op wie men kan vertrouwen. Schillebeeckx, 1977, 74-86.

125. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 436.

126. *Ibid.*, 41.

wereld, maar *in onze geschiedenis* moet de genade, in elke persoon, en in heel de samenleving, in telkens nieuwe gestalten *een herkenbare heilsinhoud* krijgen”.¹²⁷ Zette hij eerder uiteen hoe natuur en bovennatuur zich ten opzichte van elkaar verhielden en of ‘natuur’ van zichzelf begenadigd is, in de zeventiger en tachtiger jaren stelt Schillebeeckx dat genade in onze geschiedenis aanwezig en zichtbaar is, dat de heilsgeschiedenis en profane geschiedenis geen onderscheiden werelden zijn.¹²⁸ Of, nog sterker uitgedrukt: geschiedenis is genade. In de woorden van Schillebeeckx:

“De eigen katholieke opvatting over de openbaring en dus over het hele heilsbestel ligt immers juist hierin, dat de Genade mij zelf tegemoet treedt in historische zichtbaarheid, in het horizontale vlak van onze mensengeschiedenis (én daarin opgenomen, van de kosmos en de lichamelijke wereld), en niet louter als in een verticale regenval of dauw uit de hemel. Het hemelse – de genade- treedt ons tegemoet *vanuit de wereld*, vanuit de mensengeschiedenis met haar wereldlijke ‘Umwelt’. De persoonlijke, genadevolle Godsrelatie is tegelijk een relatie van medemenselijkheid en dus van gerichtheid op de wereldlijke wereld”.¹²⁹

De vraag is hoe en waar genade volgens Schillebeeckx wordt bemiddeld. Hoe kunnen we genade kennen? Ik maak een selectie uit zijn uitwerkingen: zijn sleutelbegrippen vanuit het Nieuwe Testament; de Nieuw-Testamentische structuurelementen; zijn omschrijving van de ‘bemiddelde onmiddellijkheid’ en de locus ‘contrastervaring’.

Exegetische resultaten

Na de uitvoerige exegese van de genadebegrippen in het Oude en Nieuwe Testament komt Schillebeeckx tot de formulering van een zestiental loci, hij noemt ze sleutelbegrippen, van genade in het Nieuwe Testament.¹³⁰ Deze sleutelbegrippen zijn later door H. Schilderman onderverdeeld in vijf hoofdcategorieën:¹³¹ I. Redding (Heil en redding; Ontruikt worden uit vormen van verslaving en verknechting; Verlossing als bevrijding tegen koop of tegen losprijs); II. Rechtvaardigmaking (Verzoening na ruzie; Verlossing als genoegdoening; Verlossing als uitboeting van zonden bij middel van een zoenoffer; Verlossing als zondevergifenis; Rechtvaardigmaking en heiliging;

127. Ibid., 513-514.

128. Ibid., 690 waar hij in discussie is met Rahner die z.i. wel dat onderscheid hanteert.

129. Schillebeeckx, *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, Balthoven, 1967, 63-64.

130. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 436- 471.

131. Schilderman, “Guidelines for research Programme”, in: *Between two Languages, Spiritual Guidance and Communication of Christian Faith*, Knippenberg (red.), Tilburg, 1998, 153-183.

Heil in Jezus als rechtsbijstand; Verlost tot gemeenschap); III. Liefde (Bevrijd tot broederlijke liefde); IV. Transformatie (Bevrijd tot vrijheid; Vernieuwing van mens en wereld; Leven in volheid; Bevrijding in laatantieke context); V. Viering (Genade en lofprijzing).¹³²

De verwoording van sleutelbegrippen op basis van een exegese is, zoals gezegd, op dat moment nieuw. Tot dan toe is genade geformuleerd vanuit de klassieke theologische concepten. De 'sleutelbegrippen' zijn van belang, omdat ze genade 'in de wereld' lokaliseren. De bevindingen uit de exegetische studie keren echter mijns inziens in het vervolg van dit werk niet methodisch terug. De eenheid tussen beide lijkt verkregen te worden door de structuurbeginselen, die, aldus Schillebeeckx, voor christenen nu een normerende oriëntatie kunnen zijn om een soortgelijke christelijke grondervaring eigentijds interpretatief te formuleren.¹³³

In de omschrijving van de vier 'structurelementen' die volgt, zien we de theologische fundering van genade in schepping en verlossing. Het eerste structurelement is: in de schepping neemt God een initiatief en laat mensen niet over aan de chaotische krachten. God geeft de mens levensbestemming.¹³⁴ Later formuleert Schillebeeckx dit expliciet in *Tussentijds Verhaal*: God vertrouwt de mens de aarde toe.¹³⁵ Daarmee is in de scheppingstheologie van Schillebeeckx de aarde plaats van heil en zijn mensen subject van heilshandelen. De wereld is voor de mens en tegelijkertijd is de wereld van God.¹³⁶ Het tweede structurelement markeert dat de persoon en het verhaal van Jezus in God kenbaar worden. Hij scherpt dit als volgt aan: "Israëls oude droom van het komende rijk als sjaloom voor mensen, *in handen van mensen gelegd*, is dan ook de verwachtings- en ervaringshorizon waarbinnen Jezus gezien en geïnterpreteerd moet worden: dé mens in wie de scheppingsopdracht is geslaagd, zij het nog binnen de condities van een lijdensgeschiedenis.¹³⁷ Het derde structurelement betreft de herinnering aan Gods heilshandelen nu, Jezus achterna. De christen van nu werkt, in de gemeente, aan de voltooiing van Gods project. Het laatste, vierde structurelement noemt Schillebeeckx: 'verhaal zonder historisch einde'. De eindvoltooiing van Gods heilsbestemming is niet van en uit deze wereld, terwijl de bevrijdingsgenade, een herkenbare heilsinhoud moet krijgen hier en nu. In dit laatste structurelement wordt opnieuw de 'genade als heilsgeschiedenis'

132. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 468.

133. *Ibid.*, 99.

134. *Ibid.*, 584.

135. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal, 1978, 126; Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 31.

136. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 485; Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal, 1978, 125.

137. *Ibid.*, 127; later noemt hij christologie schepping: precisering en verdichting van het scheppingsgeloof, in Schillebeeckx, "Ik geloof in Jezus van Nazareth", *Tijdschrift voor geestelijk leven* 35 (1979), 451-473, 454-455.

geformuleerd. Deze structurelementen geven in een notedop de theologische fundering weer van Schillebeeckx' genadetheologie: schepping en verlossing liggen in elkaars verlengde. Genade is de wereld bij de schepping gegeven en Jezus Christus is daarvan 'de menselijke wijze'.¹³⁸ Schillebeeckx ontkoppelt schepping en verlossing niet, maar verbindt ze. In zijn genadetheologie zijn schepping en Jezus Christus onlosmakelijk met elkaar verbonden.¹³⁹

Gratuiteit in bemiddelde onmiddellijkheid

Evenals andere theologen is Schillebeeckx in zijn werk zeer uitdrukkelijk over de gratuiteit van genade. Genade valt mensen toe en is niet direct identificeerbaar. Genade valt niet samen met geschiedenis, is een onverdiend geschenk, maar genade is aanwezig in en vindt plaats in de geschiedenis. Genade is 'om niet' en genade is bemiddeld. Hij drukt dat aspect in het neologisme 'bemiddelde onmiddellijkheid' uit. Het begrip behelst een aantal betekenissen: a. Genade (of God) is niet direct te kennen en te manipuleren, genade blijft gratuiteit; b. Genade is reëel aanwezig in de geschiedenis, maar valt er niet mee samen. Daarmee is zowel de vrijheid van God als die van mensen theoretisch beschermd;¹⁴⁰ c. Genade vraagt om historische 'bemiddeling'.

"In de grond gaat het om geloof in Gods genade, d.i. in de reddende reële nabijheid van God bij ons; dit is geen aparte sector, bijvoorbeeld van menselijke innerlijkheid, maar omvat de hele werkelijkheid waarin we leven en die we ook zelf zijn. Van Gods kant gezien is die absolute nabijheid onmiddellijk, *voor ons is die onmiddellijkheid 'bemiddeld'*, terwijl ze onmiddellijkheid blijft".¹⁴¹

In een van zijn laatste artikelen beschrijft hij de in de wereld aanwezige genade aldus:

"Ofwel je vindt God nergens, ofwel je stuit op absolute transcendentie *in* onze wereld en al wat die bevat, zonder dat dit transcendentie, aan ons kennen weerstand biedende gegeven een onderdeel of element is *van* die wereld of de totale optelsom van al dat

138. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 748.

139. Ibid., 749 voor een weer andere formulering van de verbinding tussen schepping, Jezus Christus, genade en heilsgeschiedenis.

140. Ibid., 514; 709 Zie ook: Schillebeeckx, "Christelijke identiteit, uitdagend en uitgedaagd", in: *Ons raketings nabij: gedaanteveranderingen van god en geloof*, Kalsky (red.), Nijmegen, 2005, 13-32, 22: "Een goddelijke vrije liefde, die wegens haar absoluutheid ons in onze eigen menselijke, zij het eindige autonomie en vrijheid laat bestaan om onze bestemming ten goede al dan niet tot een positief einde te brengen".

141. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 88. Met 'de innerlijkheid' refereert Schillebeeckx aan het eerdere neo-scholastieke debat over de scheiding tussen natuur en bovennatuur.

eindige samen. (...) Van ons uit gezien is tussen mensen en God enkel 'bemiddelde onmiddellijkheid' mogelijk. Wat we zoeken is de bevrijdende 'transparantie' van de in de geschapen wereld immanent Transcendente".¹⁴²

Schillebeeckx benadrukt overigens dat het 'emancipatieve project', lees bevrijding zoals bedoeld in de bevrijdingstheologie, niet samenvalt met het proces van menselijke bevrijding.

"Dit betekent dat het rijk Gods niet de simpele voltooiing van het heden kan zijn en evenmin het optimum dat een cultuur ooit kan bereiken. Heil ligt in de lijn van wat er aan heilige, goede, schone en genotvolle dingen is gerealiseerd in onze geschiedenis, maar zo dat God vrij blijft in verrassende gave, die dit alles overstijgt".¹⁴³

Met het begrip 'bemiddelde onmiddellijkheid' drukt Schillebeeckx de gratuïteit van genade uit in de geschiedenis, er is geen andere werkelijkheid dan deze werkelijkheid en dat is de heilswerkelijkheid, waarbij hij tegelijkertijd het voorbehoud formuleert van Gods genade, namelijk dat het Gods gave en gratuïteit is en in het heil in deze werkelijkheid nog niet voltooid is.

Contrastervaring als plaats van genade bij uitstek

Zoals aan het begin van *GL* formuleert Schillebeeckx ook in een van zijn laatste artikelen, dat "... genade in termen van ontmoeting en ervaring moet worden uitgedrukt en nooit los staat van een concreet bevrijdingsgebeuren. Bondig zal ik daarom eerst de levensweg van Jezus in herinnering brengen en wel vanuit de huidige problematiek die sterk door contrasten – vooral tussen goed en kwaad- gekleurd wordt".¹⁴⁴ Dit citaat omvat het hermeneutisch en methodisch uitgangspunt van zijn genadetheologie: ervaring en, meer in het bijzonder, contrastervaring.¹⁴⁵

Voor Schillebeeckx kan genade ervaren worden. Hij tekent daar echter direct bij aan dat ervaring geïnterpreteerde ervaring is. Wie genade ervaart, sluit aan bij het begrip 'genade' dat zelf een interpretatie of reflectie is van bepaalde ervaringen, en niet van alle ervaring. Daarmee is tegelijkertijd gezegd dat hij ervaringen, behalve als geïnterpreteerde ervaringen, ook beschouwt als interpreterende ervaringen.

142. Schillebeeckx, "Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino", *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34, 25.

143. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 752.

144. Schillebeeckx, "Christelijke identiteit, uitdagend en uitgedaagd", in: *Ons raketings nabij: gedaanteveranderingen van god en geloof*, Kalsky (red.), Nijmegen, 2005, 13-32, 22.

145. Ik dank E. Borgman voor de verwijzing naar Schillebeeckx' formulering van 'contrastervaring': Borgman, "Theologie tussen universiteit en emancipatie", *Tijdschrift voor Theologie* 26 (1986), 240-258, 251.

Ervaringen zijn die situaties waarin men de werkelijkheid opnieuw interpreteert. Het is in die situaties, in ervaringen die tot nieuw inzicht leiden, waar Schillebeeckx de genade-ervaringen lokaliseert. Deze nieuwe geïnterpreteerde ervaringen noemt hij openbaring. “Openbaring voltrekt zich in *ervaringen*. Actueel *beluisteren* van de christelijke openbaring wordt, binnen de bemiddeling van de levende verkondiging der kerk, voltrokken *in* huidige interpretatieve ervaringen”.¹⁴⁶ Samenvattend zegt hij over ervaring:

“Openbaring is voor gelovigen dus, binnen de dimensie van onze door-en-door menselijke geschiedenis, een *handelen Gods* als door gelovigen *ervaren* en in religieuze taal *geïnterpreteerd*, en derhalve menselijk ter sprake gebracht. Niet dit interpretatief ervaren zelf, maar *wát* zich *daarin* laat ervaren, is in deze complexe context het allesdoordringende gezaghebbende openbaringsmoment. (...) *In* onze menselijke ervaring kunnen we *ervaren wát* onze ervaring overstijgt en wat zich daarin als onverwachte genade aankondigt”.¹⁴⁷

Hij verzet zich ook hier, in de lijn van de eerdere afwijzing van het tweegelaagde denkmodel, tegen ervaringen in de betekenis van “bevindelijkheid, gemoed en gevoel of beleveniskwaliteiten”, het gaat hem om de eigen cognitieve, kritische en productieve kracht van menselijke ervaringen.¹⁴⁸ Hij laat openbaring niet samenvallen met ervaring. Er blijft een onderscheiden moment:

“De openbaring heeft plaats *in* de historische menselijke ervaringen, ervaringen *in* deze wereld, maar *tegelijk* roept zij ons *uit* de vanzelfsprekendheden van onze beperkte wereld. Zij komt daarom niet eens aan bod in ons vlak beroep op onze zogenaamde vanzelfsprekende wereldlijke ervaringen. Zij is, als ervaring, een grensoverschrijding binnen de dimensies van het menselijk bestaan”.¹⁴⁹

Het openbaringsbegrip van Schillebeeckx is hier relevant, omdat hij genade lokaliseert op een specifiek inhoudelijk moment binnen de ervaring; niet de ervaring op zichzelf is van waarde maar de inhoud van die ervaring. Dat toont zich het duidelijkst in zijn begrip ‘contrastervaring’.¹⁵⁰

146. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 67.

147. *Ibid.*, 68.

148. *Ibid.*, 23.

149. *Ibid.*, 54; “Openbaring – puur initiatief van Gods menslievende vrijheid – overstijgt uiteraard elke menselijke ervaring, d.w.z. ze komt niet *uit* subjectief-menselijk ervaren en bedenken; maar ze kan zich slechts laten waarnemen *door en in* menselijke ervaringen”. Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal, 1978, 19. Zie ook: Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 92 e.v.

150. De verhouding tussen openbaring en ervaring in het werk van Schillebeeckx is uitstekend uitgewerkt door Hilbert in: Hilbert, “Experience and Revelation”, in: *The Praxis of the Reign of*

In zijn uiteenzetting van de hermeneutische plaats van ervaring, in het eerste deel van *GL*, beschrijft Schillebeeckx ook de typische plaats van het begrip ‘contrastervaringen’: “Wat contrastervaringen in hun negativiteit tot productieve belevingen maakt, is de daarin mede ervaren zin, die men op het leed van het contrast verovert”.¹⁵¹ In *GL* is hij weinig expliciet over het begrip. Op andere plaatsen in zijn werk is hij er uitvoerig op ingegaan. Hij ontwikkelt het begrip vanaf eind jaren zestig. In de loop van de jaren zal hij het ‘radicaliseren’. In 1968 gebruikt hij het begrip om de relatie van christenen tot de wereld uit te drukken:

“.. op den duur komt men in mensonwaardige situaties tot uitdrukkelijk protest, niet uit naam van een reeds positief omschreven begrip van wat het menswaardige hier en nu dan wel zou zijn, maar uit naam van de menswaardigheid waarnaar men *nog op zoek* is en die zich negatief openbaart in de contrastervaring van mensonwaardige situaties”.¹⁵²

In een reflectie op de pastorale constitutie (‘de tekenen des tijds onderzoeken en in het licht van het evangelie interpreteren’), op zoek naar ethische imperatieven van handelen, stelt hij over de relatie van de kerk tot de wereld dat de kerk inzake ‘binnenwereldlijke problemen’ niet alleen vanuit de openbaring kan antwoorden, “...maar alleen door ook scherp te luisteren naar de ‘Fremdprophetie’ die uit de wereldlijke situatie aan haar appelleert, de uitnodiging waarin ze de bekende stem van de Heer beluistert”.¹⁵³ Ethische imperatieven ontstaan volgens hem niet uit analyse van de situatie, maar vanuit concrete ervaringen, die hij ‘contrastervaringen’ noemt.

“De contrastervaringen van de twee wereldoorlogen, van de concentratiekampen, van politieke foltering, de contrastervaringen die zich voordoen in de verhouding tussen blanken en kleurlingen, bij het bezoeken van ontwikkelingslanden, bij het zien van brood- en daklozen, van ontrenten en armen in landen die nochtans zo grote potentiële rijkdom bezitten enz., al deze negatieve ervaringen roepen het plotselinge oordeel op: zo mag het, zo kan het niet doorgaan”.

God, An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx, Hilckert en Schreiter (red.), New York, 2002, 59-76, 59-77. Schillebeeckx werkt dit uit in: Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal, 1978, 16-17; Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 43 e.v.

151. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 41.

152. Schillebeeckx, “Het nieuwe godsbeeld, secularisatie en politiek”, *Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968), 44-65, 57-58.

153. Schillebeeckx, “Theologische draagwijdte van het magisteriële spreken over sociaal-politieke kwesties”, *Concilium* 6 (1968), 21-40, 29.

Zo formuleert hij in 1968. Contrastervaring wordt de ethische norm: “In de negatieve ervaring zelf wordt ‘en creux’ de afwezigheid van wat behoort te zijn ervaren en zo wordt ‘wat hier en nu behoort’ in het vizier gebracht, aanvankelijk nog, maar niettemin onmiskenbaar”.¹⁵⁴ Uit de reflectie op die ervaringen ontstaan nieuwe (wetenschappelijke) inzichten.¹⁵⁵ Contrastervaring heeft een kritische kenkracht, omdat het lijden verzet oproept en tot een praxis van verandering leidt.¹⁵⁶ Later radicaliseert hij de inhoud van het begrip, in gesprek met de bevrijdingstheologie van de Derde Wereld en op zoek naar een westerse bevrijdingstheologie. Zo schrijft hij in 1984:

“Wat ik vroeger, zelfs herhaaldelijk, als *belangrijke* menselijke ervaringen heb aangeduid, namelijk negatieve contrastervaringen, zou ik nu willen *radicaliseren*: ze vormen een menselijke grondervaring, die ik als zodanig zie als een voor-religieuze, en dus voor alle mensen toegankelijke basis-beleving, namelijk: het veto dat de mens ervaart tegen de wereld zoals die is. (...) Die werkelijkheid zit vol tegenspraken. Daarom moet men de menselijke ervaring van lijden, kwaad en ongeluk basis en bron noemen van een fundamenteel ‘neen’ dat mensen uitspreken over de feitelijkheid van in-de-wereld-zijn”.¹⁵⁷

Behalve dit ‘neen’ onthult de contrastervaring een “openheid naar een andere situatie die wel recht heeft op ons beamend ‘ja’.” (...) Het fundamentele veto van de mens tegen het kwaad onthult derhalve een niet-ingevuld en dus open ja, dat even onwrikbaar is als het menselijk neen”.¹⁵⁸ Deze dubbele functie van de contrastervaring herhaalt hij in 1988.¹⁵⁹ Uiteindelijk specificceert hij het nog verder:

154. Ibid., 30.

155. In het betreffende artikel legt hij het theologisch verband tussen christendom en contrastervaring. De evangelische boodschap is kritiek op de situatie en geeft de overtuiging dat een opbouw van een menswaardiger bestaan mogelijk is: “De toekomst waar het ons om te doen is, is (bovendien) niet louter een correlaat van onzekere wensdromen, maar een in Jezus Christus toegezegd en in de geschiedenis reëel wordende, genadevolle mogelijkheid voor de mens”. (...) het protest van negatieve ervaringen (zo mag het in elk geval niet blijven) (is) tevens uitdrukking van de stellige hoop: het kan werkelijk anders, het kan en moet beter, en door onze inzet zal het ook beter gaan. Het profetisch geluid dat uit de contrastervaringen groeit is daarom protest, hoopvolle toezegging en historisch initiatief. (...) Is de geschiedenis van contrastervaringen niet de historische geboortegrond van diep-menselijke en religieuze begrippen als heil en onheil?” Ibid., 33; zie ook: Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 26.

156. Schillebeeckx, “Theologische draagwijdte van het magisteriële spreken over sociaal-politieke kwesties”, *Concilium* 6 (1968), 21-40, 34; Schillebeeckx, 1974, 510.

157. Schillebeeckx, “Theologie als bevrijdingskunde”, *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), 388-402, 396.

158. Ibid., 396.

159. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 24-26.

“Alleen waar we, (curs. tv.) vanuit deze contrastervaring, in het handelen van bepaalde mensen flitsen zien van verzet tegen alle kwaad, kunnen we in onze wereld sporen vinden van het goddelijk Mysterie van goedheid, het komen van het Rijk Gods in fragmenten van menselijk, interpersoonlijk en collectief maatschappelijk, tevens politiek handelen. In zulke handelingen van mensen wordt, indirect, Gods gelaat zichtbaar en enigszins transparant”.¹⁶⁰

Het begrip ‘contrastervaring’ heeft in het werk van Schillebeeckx diverse inhoudelijke functies tegelijkertijd. Het wil bepaalde ervaringen kunnen beschrijven. Door middel van de contrastervaring kan de cruciale lijdende werkelijkheid worden opgespoord. Wat er in die ervaring vervat ligt, is tegengesteld aan het *humanum*, tegengesteld aan de goede schepping. Het is eveneens een ethisch begrip, dat toont op welk moment het verzet kan ontstaan en waar aanknopingspunten liggen voor het handelen. In het ‘neen’, toont zich een doorkijk op wat de heilswerkelijkheid kan zijn. In het *humanum*, in het verzet tegen het lijden zijn sporen zichtbaar van Gods goedheid. Daar bevindt zich de genade. Tenslotte leeft de christelijke traditie (bij uitstek) in het gelovig besef van andere mogelijkheden, zoals geleefd door Jezus Christus. Naast dit inhoudelijke aspect van de lijdenservaring (individueel en institutioneel), heeft de contrastervaring nog andere, procesmatige, kenmerken: contrastervaring is een plotseling intredend inzicht, het is een vervreemdende, desintegrerende ervaring.

In zijn interpretatie van Schillebeeckx geeft Häring een aantal kenmerken van de contrastervaring. Naast de al genoemde voorkeursoptie voor de onderdrukten, noemt hij het procesmatige karakter:

“Uiteraard begint alle kennis met contrasten, met iets anders, met het onverwachte. Anders zouden mijn zintuigen en mijn geest in alle rust in slaap blijven. Toch krijgt contrastervaring bij Schillebeeckx van meet af aan, en onder inspiratie van de bevrijdingstheologie, de gestalte van een profetisch emancipatoire intuïtie: het bijbelse verhaal, en met name het verhaal van Jezus, roept het contrast op, verwoordt de onvrede met een samenleving die zonder meer het lijden van mensen toelaat of veroorzaakt. (...) Het is de ervaring van het andere, van de contrasterende en transcenderende elementen in de werkelijkheid, van gebrek en overvloed, van broosheid en geluk, van geboren worden en sterven; dit ‘andere’, ervaren als contrast, heeft uiteindelijk met God van doen”.¹⁶¹

160. Schillebeeckx, “Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino”, *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34, 26.

161. Häring, “God-’puur verrassing’, Edward Schillebeeckx’ doorbraak naar een narratieve theologie”, *Ibid.* 45 (2005), 12-31, 27.

In deze interpretatie wordt de contrastervaring verstaan als een ervaring van tegenstellingen als zodanig, van tegenstellingen tussen ‘grote’ gebeurtenissen: gebrek en overvloed, geboren worden en sterven. Het zijn tegenpolen van elkaar. Ik deel Härings receptie. Schillebeeckx formuleert namelijk: “In en door het verzet van de werkelijkheid worden *verrassende, onverwachte, nieuwe zienswijzen* geopend. In die zin wordt werkelijke ervaring pas productief, wanneer verworven inzichten door het verzet van de werkelijkheid onder kritiek komen, iets nieuws wordt ervaren of waar het reeds ervaren plots in een nieuw verband wordt gezien... (..) Niet het vanzelfsprekende maar het *skandalon*, de ergernis over de weerbarstigheid van de werkelijkheid is het *hermeneutisch beginsel* van werkelijkheidsontsluiting”.¹⁶² In *Mensen als verhaal van God* stelt hij:

“... Men kan dus stellen dat we in elke menselijke openbaringservaring iets mogen erkennen van een overrompelende doorgang – een ‘pascha’: vanuit een aanvankelijk alledaagse, *niet kritische integratie* via *desintegratie* naar een nieuwe, anders georiënteerde *herintegratie*. Elke openbaringservaring sluit bekering in: levensherziening; heroriëntatie”.¹⁶³

In de tekst die volgt wijst hij de alledaagse ervaringen en handelingen af als kenplaats van genade.

“... Sommige, alledaagse handelingen verraden weinig van wat de handelende personen eigenlijk zijn en wat ze van het leven verwachten en willen. In die ervaringen wordt de persoon met zijn diepste aspiraties en inspiraties dan ook niet transparant. Maar binnen het geheel van iemands handelend optreden en leven zijn er ook bijzondere daden, die men openbaringen van zijn diepste persoon kan noemen en die als zodanig door anderen ook ervaren worden. *De meer alledaagse handelingen bezitten niet diezelfde openbaringskracht of ‘revelatorische’ waarde; ze hebben die slechts in samenhang met en in betrekking tot die bijzondere daden waarmee ze tenslotte één geheel vormen..(..) vanuit het opzicht van openbaringsdichtheid mag men dus spreken van een hiërarchie van ervaringen; van een hiërarchie van waarheden in onze menselijke ervaringen binnen de sociaal-historische context van die ervaringen”*.¹⁶⁴

Samenvattend: in het begrip ‘contrastervaring’ wijst hij bepaalde procesmatige kenmerken van ervaring en kritische interventie aan en sluit het alledaagse

162. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 29; Zie hierover ook: Hilkert, “Experience and Revelation”, in: *The Praxis of the Reign of God, An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Hilkert en Schreiter (red.), New York, 2002, 59-76, 64 e.v.

163. Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 42.

164. *Ibid.*, 43. Cursivering van mij.

handelen daarvan uit. Daarmee is niet de hele heilsgeschiedenis (schepping) locus van genade, maar laat deze zich alleen kennen via desintegrerende inzichten van tegenstelling en contrast.

Evaluatie: begenadigde wereld

Het is vanuit het begrip ‘contrastervaring’ dat ik de genadetheologie van Schillebeeckx wil evalueren. Rahner en De Lubac deconstrueerden het tweegelaagde denkmodel dat tot dan toe dominant was in de neo-scholastieke genadetheologie. Ze construeerden een, zij het van elkaar onderscheiden, verbinding. Schillebeeckx (I) bevindt zich aanvankelijk binnen hetzelfde theologisch debat. Ook hij lokaliseert genade in de persoon, maar verbindt die onmiddellijk met de heilsgeschiedenis: de heilsgeschiedenis is begenadigd en de mens is verantwoordelijk tot heil. De latere Schillebeeckx (II) transformeert die heilsgeschiedenis in debat met de bevrijdingstheologie tot bevrijdingsgeschiedenis. Door de lokalisering van genade in de geschiedenis opent hij de weg naar concrete ervaringen als loci van genade. Genade lijkt definitief op aarde geland. Ook bij Schillebeeckx vallen genade en ervaring niet samen. Genade en ervaring blijven van elkaar onderscheiden. Genade is gekend door de begenadigde geschiedenis, maar zij blijft genade, het is de bemiddelde onmiddellijkheid.

Ter afsluiting van de genoemde zestien sleutelbegrippen geeft Schillebeeckx in *GL* een ruim spectrum waarvan en waartoe genade bevrijdt: van zonde en schuld, tot vrede, levensvertrouwen, liefde, hoop, etc.¹⁶⁵ Het hoofdstuk dat daar op volgt, over schepping als genade, opent met de titel: “Alles is genade”. Ook het coördinatensysteem, waarmee Schillebeeckx in een zevental antropologische constanten normen voor menswaardigheid wil zoeken, pretendeert minstens een universele dimensie. Zo lijkt in eerste instantie dus alles genade.¹⁶⁶ Hierboven citeerde ik een relatief recente uitspraak van Schillebeeckx waarin alleen vanuit de contrastervaring het goddelijk mysterie gekend kan worden. Ik meen dat voor Schillebeeckx niet ‘alles genade’ is, maar dat de contrastervaring de voorkeurslocus is van genade, met zowel openheid naar persoonlijk en structureel leed, als met doorzicht van en inzicht in het zinvolle bestaan.¹⁶⁷ In het slotgedeelte van *GL* verwoordt hij namelijk:

165. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 469, door Dreyer gepresenteerd als een ‘ruim raamwerk’ waar “ongetwijfeld, u als lezer, vlees en bloed aan kunt geven op veel van deze voorbeelden en uw specifieke nuances kunt toevoegen”, Dreyer, *Manifestations of Grace*, Collegeville, 1990, 176.

166. In de afrondende fase van dit onderzoek verscheen van LaReine-Marie Mosely een reflectie op de 7 antropologische constanten van Schillebeeckx vanuit womanistisch theologisch perspectief. Gezien de fase van mijn onderzoek is dit niet meegenomen in de analyse. Mosely, “Womanist Ways of Beings in the World”, in: *Frontiers in Catholic feminist theology: shoulder to shoulder*, Abrahams en Procario-Foley (red.), Minneapolis, 2009, 49-67.

167. Borgman beschrijft de beide aspecten van de ‘contrastervaring’ nevenschikkend als twee fundamentele aspecten: verzet tegen het inhumane en een impliciet vertrouwen in het leven.

“Het definitieve heil blijft in onze geschiedenis een ondefiniceerbaar verschieft, waarin zowel de verborgen God (*Deus absconditus*) als het gezochte maar nog verborgen humanum verdwijnen. Maar als het fundamentele symbool van God de levende mens is (‘*imago Dei*’) dan is de plaats waar de mens onteerd, gekneusd en verknecht wordt, *zowel in eigen hart als in de mens-verknechtende samenleving*, tegelijkertijd de bevoorrechte plaats waar religieuze ervaring mogelijk wordt in een levenspraxis die dat symbool gestalte wil geven, helen en bevrijdend tot zichzelf brengen”.¹⁶⁸ (curs. tv)

Eigen hart en samenleving staan naast elkaar en daarbinnen hebben ervaringen van lijden en verzet zijn voorkeur.¹⁶⁹ Waar Schillebeeckx (I) enerzijds de ‘hele’ geschiedenis opent als plaats van genade, bestemt hij (II) de contrastervaring als bijzondere plaats van religieus kennen, van God. De contrastervaring toont, in zijn tegenbeeld, het wat: de inhoud van de heilsgeschiedenis en genade. Door de ‘contrast-ervaring’ beperkt Schillebeeckx de mogelijkheden om ervaringen als genade te interpreteren. Alleen die ervaringen die gekenmerkt worden door het door Schillebeeckx gedefinieerde contrast geven zicht op wat genade-ervaringen kunnen zijn.

2.2.4. Aspecten van genade gemarkeerd: ervaring, gratuïteit en non-interventie

Als genade een theoretisch begrip is, dat zelf uit verschillende aspecten bestaat, dan wil ik hier de aspecten van het genadebegrip markeren vanuit de theologieën van De Lubac, Rahner en Schillebeeckx. Dat zijn ervaring, gratuïteit en non-interventie. In het vervolg van de beschrijving van de diverse genadetheologieën, zullen deze en andere aspecten terugkeren. Aan het einde van dit hoofdstuk zal ik de resultaten van het geheel nogmaals beschrijven, om van daaruit een theoretisch raamwerk te creëren, waarmee de empirie kan worden benaderd.

Borgman, *Sporen van een bevrijdende God*, Kampen, 1990, 12. Hij beroept zich daarbij op Schillebeeckx, *Geloofsverstaan, Interpretatie en kritiek*, Bloemendaal, 1972, 131-138. Een latere formulering van Schillebeeckx rechtvaardigt dat als hij zegt: “... (over het heil en geluk)... we krijgen er een flauw vermoeden van, enerzijds via menselijke belevingen van goedheid, zin en liefde, anderzijds in de spiegel van situaties waarin wij het menselijke-in-ons, persoonlijk en maatschappelijk, bedreigd, geknecht en ontluiserd ervaren, zodat we hier tegen in verzet komen”. Schillebeeckx, “Ik geloof in Jezus van Nazareth”, *Tijdschrift voor geestelijk leven* 35 (1979), 451-473, 458. Ik meen dat precies in het vooropstellen van de tegenstelling – het contrast- van het lijden tegenover het goede, het lijden bij Schillebeeckx dominant is als spiegel tegenover het goede/genade.

168. Schillebeeckx, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977, 773.

169. Ibid., 30; Schillebeeckx, *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989, 47; Schillebeeckx, “Theologie als bevrijdingskunde”, *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), 388-402, 396; Borgman, *Sporen van een bevrijdende God*, Kampen, 1990, 11-12; Schillebeeckx, “Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino”, *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34.

Met de inzet God en wereld met elkaar in verbinding te denken en met hun kritiek op het neo-scholastieke denkschema dat de werkelijkheid van God en wereld opdeelt in een natuur en bovennatuur, gaan de drie theologen opnieuw in gesprek met de thomistische theologie. Elk op onderscheiden wijze interpreteren zij de aanwezigheid van genade in de wereld. De Lubac vertaalt *desiderium naturale* in een (actief) verlangen naar God; Rahner in een door God in de mens geschapen bovennatuurlijk existentieel. De vroege Schillebeeckx verdiept zich vooral in het natuurbegrip van Thomas. Hoe controversieel en soms ingewikkeld deze theologische constructies ook lijken, in elk geval is het gelukt ervaring van genade niet meer te beschouwen als uitsluitend aanwezig in de bovennatuur, maar hebben zij genade in de natuur gedacht. Natuur is dan het thomistisch equivalent voor mens en wereld. Daarmee, zo constateerde ik, is de ervaring als werkelijkheid voor genade geopend. De deconstructie van het dualisme was geslaagd.

Echter, wie genade zegt, veronderstelt onmiddellijk een belangrijk aspect van het begrip, dat is de gratuïteit. 'Gratuïteit' betekent dat genade van God afkomstig is en van God alleen, een gekregen karakter heeft en niet door mensen beïnvloed kan worden. Hoe centraal dit aspect van het genadebegrip is, toont de receptie van het genadebegrip van De Lubac. De kritiek op zijn werk leidde ertoe dat hij in zijn weerwoord de gratuïteit van genade bleef benadrukken. Overigens hij niet alleen. Ook Rahner en Schillebeeckx zoeken elk hun eigen definitie van gratuïteit en onderstrepen deze. Ook al is natuur/wereld/mens begenadigd te denken, ervaringen van genade kunnen nooit onbemiddeld gekend worden. Dat heeft tot gevolg, dat de tweegelaagde werkelijkheid weliswaar gedeconstrueerd is, de werkelijkheid is opengelegd voor 'ervaring', maar dat blijkt alleen een passieve categorie te zijn, waar genade wordt ontvangen, omdat anders de gratuïteit ervan wordt aangetast. De deconstructie van de tweegelaagde werkelijkheid als denkmodel mag dan geslaagd zijn, ervaring en genade zijn daarmee nog niet verbonden.

Inherent aan de deconstructie van de tweegelaagde werkelijkheid, als denkmodel over God en wereld, wijzen met name Rahner en Schillebeeckx genade-ervaringen als een interventie van God uit de bovennatuur, af. Dat wat zij soms 'bevindelijke' ervaringen noemen, te weten momenten van inzicht, inspiratie, veranderingen ten goede (Rahner), die in feite de neo-scholastieke genade van bijstand zijn, behoort in hun nieuwe genadetheologie niet tot genade. Welke ervaringen wel openstaan voor genade-interpretatie, daarover is Schillebeeckx (II) het meest uitgesproken: de contrastervaring. Het is de locus van genade bij uitstek, waarin het protest tegen het lijden de genadevolle werkelijkheid zichtbaar wordt. Het is een ervaring die het zicht op de alledaagse werkelijkheid desintegreert. Dit zijn de drie centrale aspecten. In de hiernavolgende tekst onderzoek ik welke de centrale aspecten zijn in andere theologieën en laat ik zien hoe het ervaringsbegrip, betekenissen omtrent gratuïteit en vindplaatsen van genade, zich ontwikkelen.

2.3. Bevrijdingstheologie: over de spanning tussen gratuïteit en praxis

*“De originaliteit van de bevrijdingstheologie bestond uit het feit dat het niet alleen een theologie over bevrijding was, zoals de theologie van ‘genade’ over genade was. Het was voor bevrijding, stimuleerde en propageerde het”.*¹⁷⁰

Hebblewithe brengt in de uitspraak hierboven het praxisgerichte karakter van de bevrijdingstheologie naar voren. Hij sluit aan bij wat Leonardo Boff in zijn inleiding van *Erfahrung der Gnade* (1978) heeft geformuleerd: “Je kunt over genade spreken, zoals de genadetraktaten doen en je kunt proberen de ervaring uit te spreken die mensen opdoen met genade, en deze ervaring op eigen wijze te benoemen”.¹⁷¹ Het gaat om de praxis van bevrijding en niet, in eerste instantie, over de theologische theorie van bevrijding. Theologie is een theorie die gegrond is op de praxis: de ervaring van genade.

In het eerste deel van dit hoofdstuk beschreef ik de deconstructie van het tweegelaagde dualistische denkmodel dat in de neo-scholastieke theologie dominant is. Genade is niet alleen maar ‘daar boven’, maar is aanwezig, zij het bemiddeld, in ervaring. In de bevrijdingstheologie, het onderwerp van dit deel, lijkt de lokalisering van genade in de geschiedenis/ervaring volkomen voltrokken te zijn. De vraag is niet meer of genade in ervaring gelokaliseerd kan worden, maar of genade bevrijdend aanwezig is in onderdrukkende situaties. Die vraag werpt een andere kwestie op, namelijk die van de gratuïteit. Als genade bevrijding betekent, kan men dan aan de totstandkoming van die bevrijding c.q. genade bijdragen? Daarmee toont de bevrijdingstheologie al direct twee deelaspecten van genade: praxis en bevrijding. Maar voordat ik de specifieke bijdrage van de bevrijdingstheologie beschrijf, wil ik in het kort ingaan op het werk van Schoonenberg, omdat hij binnen de theologie het begrip ‘sociale situatie’ introduceert, dat gezien kan worden als conceptueel fundament voor de begrippen sociale zonde en genade in de bevrijdingstheologie.¹⁷²

2.3.1. De bijdrage van Schoonenberg - sociale genade

Schoonenberg is niet het meest bekend vanwege zijn genadetheologie. Zijn Goddenken was breder en gaat met name over zijn navorsing en doordenking van de zondeleer.¹⁷³ Zijn sociale situering van de zonde kan niettemin de historische

170. Hebblewithe, “Liberation Theology and the Roman Catholic Church”, in: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Rowland (red.), Cambridge, 1999, 179-199, 179.

171. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978, 17-18.

172. Men zou kunnen menen dat het werk van Schoonenberg, als tijdgenoot van de drie theologen, in het vorige deel thuis zou horen. Zijn bijdrage wordt echter hier om inhoudelijke redenen beschreven, als theoretische ‘opmaat’ tot bepaalde bevrijdingstheologische begrippen.

173. Van de Ven, “Theologen van de (20ste) eeuw, dr. Piet Schoonenberg”, *Trouw*, 15 januari 1999;

voorloper of fundering van de begrippen sociale zonde en genade in de bevrijdingstheologie genoemd worden. Haight noemt Schoonenbergs *De Macht der Zonde* een vroege katholieke poging om de doctrine van de oorspronkelijke zonde in sociale en historische termen te interpreteren. “Het is (een) belangrijk (werk) vanwege zijn onafhankelijke fundering van het bevrijdingsverstaan van zonde en genade”.¹⁷⁴

Schoonenberg introduceert het begrip ‘situatie’ in de theologie. Na een eerste uiteenzetting over de etymologische betekenis van het begrip, concludeert hij in de *Macht der Zonde*:

“We menen dus te mogen vaststellen dat ‘situatie’ wel bij voorkeur gebruikt wordt met betrekking tot personen, maar dat zij niet slechts aanduidt wat een bepaalde persoon door zijn beleving teweeg brengt, maar ook datgene wat voor hem een gegeven is. (..) Filosofisch kan men zeggen dat de grondsituatie van de mens is: zijn lichamelijke, want door haar bevindt hij zich in de wereld. Maar lichaam en wereld worden enerzijds door de vrije persoon tot zijn lichaam en zijn wereld gemaakt, anderzijds gaan zij aan de vrijheid vooraf en bepalen haar. Daarom moet het wijsgerig situatie-begrip deze beide aspecten naar voren brengen, en het theologische zal zich daarbij aansluiten.(..) Personen bewerken de ander niet als lijdend voorwerp. Ze hebben met elkaar te maken als vrije subjecten tegenover elkaar. Welnu, *juist in zoverre* brengen zij elkaar in een situatie”.

Schoonenberg noemt dat ‘interpersoonlijke situaties: “.. reeds dat wat wij elkander in het lichaam aandoen, elke behandeling of mishandeling is in een interpersoonlijke ontmoeting of confrontatie ingebed, al kan soms het onpersoonlijke ‘men’ opdoemen zoals bij een vergiftiging van ons drinkwater door ‘de industrie’”.¹⁷⁵ Volgens Schoonenberg scheppen mensen situaties (van zonde) voor elkaar. Het is binnen deze sociale situering dat hij zijn definitie van ‘erfzonde’ formuleert:

zie ook: Houtepen, *Theologen op zoek naar God*, Zoetermeer, 2001, 74- 82; zijn internationale vermaardheid is blijkbaar niet zo verrijkend dat hij zelfs maar vermeld wordt in het overzicht Ford, *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, (2nd), Malden, 1997.

174. Haight, “Sin and Grace”, in: *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, II, Schüssler-Fiorenza en J.P.Galvin (red.), Minneapolis, 1991, 141; *Man and Sin* is de Engelse vertaling/bewerking van Schoonenberg, *De macht der zonde, inleiding op de verlossingsleer*, ‘s Hertogenbosch, 1961. Ik gebruik hier het oorspronkelijke Nederlandse werk. Waar ik de Engelse vertaling gebruik zal ik dat vermelden.

175. Schoonenberg, *De macht der zonde, inleiding op de verlossingsleer*, ‘s Hertogenbosch, 1961, 146-148.

“..de situatie waarin de mens zich bevindt sinds en door het feit dat hij als mens ontstaat in een wereld waarin de zonde is binnengetreten (...) De erfzonde is niet die situatie waarin elke mens, met name de volwassene, komt doordat hij de zonden van een ander ontmoet als struikelblok op zijn weg; de oorsprong van de erfzonde ligt niet in het slechte voorbeeld zonder meer. De erfzonde is slechts te vergelijken *met die situatie waarin een mens zich nog vóór zijn persoonlijke beslissingen bevindt doordat vanwege de zonden van een bepaald familiaal of cultureel milieu er niemand is die voor hem de weg naar een bepaalde deugd zal openen*”.¹⁷⁶

Voor dit onderzoek naar genade is deze formulering om twee redenen van belang. De eerste is dat hij de grondslag legt voor de sociale analyse van zonde en genade. Zonde is niet (alleen) een individuele voorgegevenheid in een persoon, maar zonde is een sociaal gecreëerde situatie waarin ‘wij’ terechtkomen. Daarnaast formuleert hij binnen dit (erf)zondebegrip zijn betekenis van genade: “De erfzonde in ons is de situatie van gemis aan bovennatuurlijke genade en van onmacht tot elke liefde, waarin de mens zich bevindt sinds en door het feit dat hij als mens ontstaat in een wereld waarin op zondige wijze het verbond met God verspeeld is”.¹⁷⁷ Daarmee is erfzonde getekend als situatie en niet als habitus (houding) of act.¹⁷⁸ In de situatie van de wereld, erfzonde, ontbreekt het aan genade.

Tegenover de zonde staat genade. Evenals zijn tijdgenoten lokaliseert Schoonenberg genade in de (heils)geschiedenis. Zich situerend in dit debat zegt hij daarover in 1965 in zijn inaugurale rede: “De bovennatuurlijkheid van Gods heilshandelen en zijn genadegaven doet ons inderdaad allereerst denken aan wat alleen maar van boven komt. Toch blijkt m.i. bij een nadere analyse juist dat zij niet aan God alléén kunnen ontspringen, maar dat de medemens in Gods begenadiging moet zijn opgenomen”.¹⁷⁹ Voor Schoonenberg is geschiedenis heilsgeschiedenis en is genade in die heilsgeschiedenis te vinden. Zoals de mens gesitueerd is in de geschiedenis van zonde, zo is deze ook gesitueerd in een

176. Ibid., 152.

177. Ibid., 155.

178. In de Engelse vertaling zegt hij: “This being ‘situated’ by the sin of the world was a lack of grace, a powerlessness, a being dead to supernatural life (and to all love), and this is precisely the content of the state of original sin. This ‘being situated’ by the sin of the world is an inner determination of every human being, and this corresponds to the fact that original sin exists in everybody proper to him”. Schoonenberg, *Man and Sin, A Theological View*, Notre Dame, 1965, 180.

179. Schoonenberg, *God of mens, een vals dilemma. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de dogmatische theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op vrijdag 14 mei 1965, 's Hertogenbosch*, 1965. Hij sluit zich expliciet aan bij de eerder genoemde theologen: “Ik sluit mij geheel aan bij de theologen die vooral sinds de laatste wereldoorlog deze bovennatuurlijkheid van alle extrinsicisme hebben trachten te zuiveren, vooral bij Henri de Lubac”, 18.

geschiedenis van heil. Geschiedenis en situaties worden ‘gemaakt’ door mensen, allereerst, in Schoonenbergs woorden, door de Godmens:

“Niet alleen mens en mens, ook God en mens maken samen geschiedenis zoals wij vroeger (...) reeds hebben gezegd; wij zouden daarbij nu willen beklemtonen dat de transcendente God niet als zodanig in de geschiedenis treedt maar door de mensen die Hij vervult, het allermeele door de Godmens. Daarom zal het begrip van situatie dat wij uit de mensengeschiedenis ontwikkeld hebben in de theologie bijzonder van toepassing zijn. We zullen theologisch moeten spreken van de heilssituatie die voor iedere mens ontstaan is door Christus’ komst, en van de onheilssituatie voor ieder door de zonde”.¹⁸⁰

Eveneens in zijn inaugurale rede benadrukt hij de interpersoonlijke situatie en de onderlinge ‘schenkende’ rol van mensen in heil:

“Zoiets is alleen mogelijk doordat God in zijn heilshandelen een ander schepsel opneemt waarin Hij mij puur schenkend tegemoet treedt. (...) God schenkt dit leven door een ander schepsel in zijn heilshandelen op te nemen. Dit andere schepsel kan alleen de andere mens zijn, want slechts mensen kunnen elkaar iets en zichzelf schenken. Daarom: indien God ons zijn bovennatuurlijke genade schenkt, kan dit niet anders dan doordat Hij ons tot elkander richt als schenkende mensen. (..) Slechts in de andere mens, in diens schenkende verhouding tot mij en in mijn schenkende verhouding tot hem, staat Gods genade schenkend vóór mij”.¹⁸¹

De scheppende God schenkt door middel van de ‘Godmens’ en daardoor aan de ‘mens’ genade. Deel uitmakend van de situatie van genade, schenken mensen genade aan elkaar: “God schenkt zijn genade door mensen zich aan elkaar te doen schenken”.¹⁸²

Samenvattend: Schoonenberg formuleert de historische situatie als erfzonde en als theologische tegenhanger daarvan, genade als historische situatie. De genade wordt gegeven door God in de Godmens. Genade kan in de geschiedenis zijn doordat mensen (inclusief de Godmens) het elkaar, als situatie, schenken. Schoonenberg legt hiermee een theologisch fundament voor wat in het vervolg zal terugkeren als sociale genade en als praxis van genade.

180. Schoonenberg, *De macht der zonde, inleiding op de verlossingsleer*, 's Hertogenbosch, 1961, 152.

181. Schoonenberg, *God of mens, een vals dilemma. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de dogmatische theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op vrijdag 14 mei 1965*, 's Hertogenbosch, 1965, 18-19; zie ook 25.

182. *Ibid.*, 15.

2.3.2. *Bevrijdingstheologie - drie bijdragen*

De bijdrage aan het genadedebat vanuit de bevrijdingstheologie komt vanuit Latijns- Amerika. Vanuit de andere zogenaamde derde-wereld-continenten, met name Azië en Afrika, is er in de jaren zeventig, tachtig van de vorige eeuw, de periode waarin de volgende golf van genadetheologie ontstaat, geen duidelijke bijdrage.¹⁸³

Bevrijdingstheologie ontstaat in Latijns-Amerika onder invloed van het Tweede Vaticaans Concilie en de latere uitwerking daarvan in de conferentie van Medellín van 1968.¹⁸⁴ De overtuiging is dat God zich manifesteert in de armen van de geschiedenis. Hieruit volgen de methode van theologiebeoefening, de inzet van de sociale analyse in de theologie (marxisme) en een herziening van de taken van de kerk: basisgemeenschappen en bevrijdingsstrijd. Ik zal in het vervolg allereerst de bijdragen van G. Gutierrez, L. Boff en J. L. Segundo karakteriseren en vervolgens hun specifieke bijdragen aan de genadetheologie beschrijven, namelijk 1. De lokalisering van genade in praxis en bevrijding; 2. De formulering van de sociale dimensie van genade en 3. Het behoud van de gratuïteit van genade.

Drie theologen: Gutierrez, Segundo, Boff

Met het verschijnen van Gutierrez' boek *Theologie van de bevrijding* in 1972, krijgt de bevrijdingstheologie in het Westen een gezicht. Hij zet daarin voor het eerst de methode van de bevrijdingstheologie uiteen.¹⁸⁵ Gutierrez beschrijft wat er zich historisch-theologisch heeft afgespeeld in Europa rond het begrippenpaar bovennatuur/natuur.¹⁸⁶ Hij legt daarbij, na een verslag van de verschuiving van

183. Over achterliggende redenen van deze geografie heb ik geen reflecties aangetroffen. Het zou kunnen zijn dat 'genade' in de West-Europese theologie al vanaf de vroege tijd een dominant thema is geweest. Deze christelijke theologie werd al in de zestiende eeuw geëxporteerd naar Latijns-Amerika. De twee andere grote continenten, Azië en Afrika, kregen pas in een veel latere periode, de negentiende eeuw, te maken met de christelijke theologie uit West-Europa. Het kan zijn dat 'genade' toen een minder dominant begrip was en dus ook niet om latere reflectie vroeg, zoals wel het geval is in Latijns-Amerika. Dit alles is echter hypothetisch; *Ge-rechtigheid en Liefde* van Schillebeeckx en de hierna beschreven dissertatie van Plaskow, verschijnen in dezelfde periode.

184. Wat bevrijdingstheologie is en wat de historische bijdrage is aan de (westerse) theologie is uitgebreid beschreven door Borgman, *Sporen van een bevrijdende God*, Kampen, 1990. Zie voorts: Chopp, "Latin American Theology", in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 409-425; Witvliet, *Een plaats onder de zon, bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn, 1984.

185. Gutierrez, *Theologie van de bevrijding*, Baarn, 1972. Zie ook: Segundo, *The Humanist Christology of Paul*, New York, 1986, 222, nt. 243.

186. Gutierrez, *Theologie van de bevrijding*, Baarn, 1972, 63 e.v. Ik behandel de commentaren van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen op de neo-scholastieke, West-Europese, genadetheologie niet of nauwelijks. De aandacht in mijn onderzoek gaat uit naar hun genadebegrip en de interpretatie van 'ervaring'.

het genadebegrip onder invloed van De Lubac en K. Rahner, het accent op de ene roeping tot heil die de hele wereld aangaat:

“We hebben dus te maken met een wereld die steeds autonomer is, een niet religieuze, of meer positief: een mondige wereld. Maar ook met de enige roeping tot heil, die – ofschoon heel anders dan vroeger- christelijke waarde verleent aan heel de menselijke geschiedenis.(..) Aldus wordt op het niveau van het concrete engagement der christenen in de wereld van vandaag alsook op dat van de hedendaagse theologische reflectie de onderscheiden niveaus als ontoereikend verstaan”.¹⁸⁷

Met ‘de enige roeping tot heil’ wijst Gutierrez de onderscheiden denkniveaus af en genereert hij een positieve motivatie om als christenen geëngageerd te zijn in de, niet per se christelijke, bevrijdingsbewegingen. Genade maakt het mogelijk daarin te participeren. Dat engagement formuleert hij, in de conclusie van zijn boek, als hoofdkenmerk van de bevrijdingstheologie:

”De theologie van de bevrijding, die tracht uit te gaan van het engagement met de afschaffing van de huidige toestand van ongerechtigheid en met de opbouw van een nieuwe samenleving, moet gestaafd worden door de praktijk van dit engagement; door de actieve, daadwerkelijke deelname aan de strijd, die de uitgebuite sociale klassen tegen hun onderdrukkers zijn begonnen”.¹⁸⁸

De praxis van bevrijding staat centraal. Zijn bijdragen, van belang voor dit onderzoek, betreffen drie punten: 1. Participatie aan de praxis van bevrijding; 2. De verschuiving van het individuele naar het structurele heil (ontprivatisering) en 3. De gratuïteit van genade.

Leonardo Boff geeft direct aan het begin van *Erfahrung der Gnade* zijn eerste definitie:

“Genade betekent aanwezigheid van God in de wereld en de mens. Als God aanwezig komt, wordt alles wat ziek was gezond, wat gevallen was staat op, wat zondig was wordt hersteld, wat dood was begint te leven. De onderdrukte ervaart vrijheid en de wanhopige voelt warmte en troost. Genade betekent echter ook de openheid van mensen voor God, de vaardigheid van mensen zich op het oneindige in te stellen en een dialoog te beginnen, die hem dag voor dag pas zijn menselijkheid laat vinden en hem tenslotte vergoddelijking schenkt”.¹⁸⁹

187. Ibid., 67.

188. Ibid., 223.

189. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978, 15.

In de geciteerde tekst wordt een aantal betekenissen die Boff hanteert, zichtbaar. Genade is God *in* de wereld en de mens, dus niet in de bovennatuur of buiten de wereld; genade heeft betrekking op onderdrukking (sociale situatie) en op individuele wanhoop. Tenslotte, met de openheid naar genade, stelt genade mensen in staat tot menselijkheid.¹⁹⁰

Aan het begin van zijn boek vat hij de verschillende Westerse genadetheologieën samen in vier stromingen: genadetheologie die toegang zoekt vanuit de psychologische structuur, vanuit de klassieke metafysiek, vanuit een dialogische en personalistische toegang en tenslotte vanuit de structurele en maatschappelijke toegang. De ervaring van onrecht in de Latijns-Amerikaanse context valt onder deze vierde stroming.

“Als uitgangspunt stellen we vast dat de politieke, economische en maatschappelijke structuren mensen niet alleen uiterlijk beroeren, maar hen in het middelpunt raken. Want ze scheppen voor ons continent een situatie van afhankelijkheid, van onderdrukking en gevangenschap voor de grote meerderheid van onze broeders” (sic!).¹⁹¹

Boff situeert genade in het kader van de bevrijding: “Tegenwoordig denkt men genade als bevrijding van iedere onderdrukking, doordat men de situaties van ongenade ontmaskert en eist dat eindelijk situaties van genade geschapen worden, waarin de genade van God in broederlijke (sic!) en rechtvaardige maatschappelijke bemiddelingen historische vorm kan aannemen”.¹⁹² Genade is bevrijding van onderdrukking. Dat is de praxis.

190. Omdat Boff methodisch niet zo stringent opereert, hanteert hij een breed ervaringsbegrip. Hij vindt aansluiting bij de existentiële ervaring zoals Rahner die formuleerde. Maar ook de structurele ervaring van onderdrukking en strijd; de existentiële ervaring van liefde en ontmoeting; de – in aansluiting bij de volksreligie- ervaringen in feest, vreugde, dank en humor, behoren tot zijn ervaringsbegrip. Misschien mag wel gezegd worden dat, met uitzondering van ervaringen van ongenade, bij Boff alles in de wereld mogelijk tot genade kan behoren. Toch is het moeilijk de theologische hoofdlijn in zijn werk te ontdekken. Het lijkt alsof hij zowel de West-Europese genadetraktaten en klassieke genadetheologie bekritiseert (deel I), en er tegelijkertijd zijn genadetheologie in onder brengt (habituële en actuele genade, deel II en III). Zijn tekst bevat sociale analyses van de situatie in Latijns-Amerika, maar is niet helemaal duidelijk over de verbinding met genade. (hoofdstuk 4 e.v.). Zeker is dat hij aansluiting zoekt bij ervaringen van genade, maar welke nu de criteria zijn van wat er bij ervaring hoort en wat niet, blijft in het midden. Daarom is het niet eenvoudig om zijn genadebijdrage eenduidig te presenteren.

191. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978, 29. Ik heb de kritiek van Latina-theologes op de theologie van mannelijke theologen verwoord in het eerste hoofdstuk.

192. *Ibid.*, 29-30.

Grace and the human condition, van Juan Luis Segundo is onderdeel van een serie boeken van zijn hand.¹⁹³ Rebecca Chopp noemt dit deel een van zijn “overgangswerken tussen het oudere Europese model van theologie en de interesses en impulsen die ten grondslag liggen aan de bevrijdingstheologie”.¹⁹⁴ Het werk behoort tot zijn eerste periode als bevrijdingstheoloog. Het heeft het karakter van een uitleg van basale kwesties in de theologie tot dan toe. Waaruit bestond / bestaat de theologie van Europa? Wat zegt Paulus over genade? Wat was er aan de hand bij de kwestie Pelagius? Wat is er aan de hand met de verhouding tussen natuur en bovennatuur? Wat is de bijdrage van De Lubac? Hoe kan het ‘anonieme christendom’ van Rahner begrepen worden? Hoe moeten we die discussies interpreteren tegen de achtergrond van de dan nieuwe teksten van het Tweede Vaticaans Concilie? En tenslotte: hoe moeten we de menselijke situatie verstaan, tegen de achtergrond van nieuwe theoretische stromingen: psychoanalyse; existentialisme, etc? Anders dan Boff denkt Segundo niet in het klassieke genadeschema, maar geeft hij een historisch-theologisch overzicht en legt daarbij zijn eigen accenten vanuit de bevrijdingstheologische context. In zijn herinterpretatie van de relatie tussen bovennatuur/natuur, stelt hij, met verwijzing naar de slotteksten van Medellín:

“Het bovennatuurlijk gezichtspunt haalt ons niet weg van onze dagelijkse taak, noch ontnemt het ons het belang ervan. Verlossingsgeschiedenis is niet een of andere geschiedenis die verschillend is van de menselijke geschiedenis; het is geschiedenis zoals geïnterpreteerd door de boodschap die ons in staat stelt zijn onpeilbaarheid en doel te begrijpen”.¹⁹⁵

Als bevrijdingstheoloog reflecterend op de bevrijdende praxis geeft Segundo een exegese van teksten van Paulus.¹⁹⁶ Zo komt hij, in het spoor van Rahners anonieme christendom, tot de slotsom, dat het er wat betreft de gave van genade niet om gaat of mensen heidenen of christenen zijn, maar of het mensen zijn die de mensheid als geheel leren zien, wat vormgegeven wordt door de liefde. Concluderend stelt hij:

193. Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980.

194. Chopp, “Latin American Theology”, in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 409-425, 415.

195. Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980, 95.

196. Later schrijft hij een uitvoeriger exegese van de Romeinse tekst van Paulus. Het is een exegetisch werk dat voor mijn onderzoek geen nieuwe fundamentele bevindingen oplevert. Segundo, *The Humanist Christology of Paul*, New York, 1986.

“Niet alleen bereikt de dynamiek van genade werkelijk en effectief de mensheid als geheel. Door geloof, wat op het eerste gezicht mensen lijkt te scheiden, bevrijdt het ook de mens van religieuze vervreemding om hem te laten deelhebben aan de vormgeving van het totale lichaam van Christus: de nieuwe mensheid”.¹⁹⁷

Segundo's *Grace* is een herlezing van de geschiedenis van de genadetheologie. Zijn genadetheologie behelst het volgende: omdat genade elk mens gegeven is, kunnen we niet weten wat genade doet. Genade bevrijdt mensen uit hun beperkingen. Die beperkingen worden veroorzaakt door egoïsme, psychologie. Ook zijn het de sociale structuren die beperkend werken. Genade, van Christus, bevrijdt uit die beperkingen en brengt een nieuwe mensheid die doet samenwerken in liefde. In zijn conclusies benadrukt hij deze functie van genade: “.. de onweerstaanbare kracht die ons vrij wil maken, die ons transformeert in vrije mensen (*'mannen'* *t.v.*) en die ons richt op alle vrije mensen, zodat we kunnen samenwerken in een gemeenschappelijke taak. Deze taak, die zowel menselijk als goddelijk is, is om een geschiedenis van liefde te scheppen in al zijn volheid juist dankzij het vrij zijn”.¹⁹⁸

Drie centrale begrippen: praxis, sociale genade en gratuïteit

Methodisch staat in de bevrijdingstheologie 'de praxis' centraal, een praxis van verandering. Chopp noemt drie verschillende betekenissen van 'praxis' in deze theologie: mensen worden geconstitueerd door hun politiek sociale realiteit; mensen zijn geen a-historische 'ikken', maar de menselijke realiteit is intersubjectief; de menselijke realiteit begrijpen betekent dat mensen de historische realiteit mee moeten en kunnen scheppen, veranderen en vormgeven ten behoeve van het menselijk welbevinden.¹⁹⁹ Deze praxis is uitgangspunt van theologie en theologie is een kritische reflectie op de praxis.²⁰⁰ In dit kader is de vraag interessant, hoe praxis en genade zich tot elkaar verhouden.

Hierboven gaf ik al aan hoe genade het voor Gutierrez mogelijk maakt te participeren in de bevrijding en de opbouw van een nieuwe samenleving. Segundo laat zich in genoemd werk niet uitdrukkelijk uit over een praxis van genade, al

197. Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980, 114.

198. *Ibid.*, 169.

199. Chopp, "Latin American Theology", in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 409-425, 412.

200. Witvliet, *Een plaats onder de zon, bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn, 1984, 42; Gutierrez, *Theologie van de bevrijding*, Baarn, 1972, 23 e.v.; Borgman, *Sporen van een bevrijdende God*, Kampen, 1990, 18 e.v. Overigens is die nadruk op de praxis niet zonder externe en interne kritiek gebleven. Segundo, *The Humanist Christology of Paul*, New York, 1986, 223 e.v. nt 251 e.v.; Hebblewhite, "Liberation Theology and the Roman Catholic Church", in: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, Rowland (red.), Cambridge, 1999, 179-199.

gaat hij in een reflectie over pastorale taken in op de verkondiging van het woord en de daden.²⁰¹ Vooral Boff brengt genade in verband met de praxis. Direct aan het begin van zijn boek formuleert hij wat volgens hem ‘ongenade’ is:

“..de niet-ontmoeting, de afkapseling, de afwijzing van gesprek en het in zichzelf verharderen (...) ongenade is het absolute Absurdum, ze heeft niks met het leven van doen. Ze is volledige duisternis. (..) Geschiedenis als geschiedenis van schuld en vernietigingsmechanismen, van lelijkheid, boosheid, geweld, onmenselijkheid, wreedheden, misdaad is de geschiedenis van ongenade in de wereld of haar belichaming in alle in zichzelf gekeerde en opgesloten uitingen”.²⁰²

Hij wil datgene wat zich sociaal-analytisch aandient, ook theologisch als ongenade kunnen benoemen”.²⁰³ Volgens Boff dienen genade en ‘ongenade’ zich altijd tegelijkertijd aan. Genade staat tegenover ‘ongenade’. Daarbij is het ‘neen’ kunnen zeggen tegen een situatie sterker dan het voortbestaan van het kwaad.²⁰⁴ Genade is sterker dan de ‘ongenade’. Het is precies in de strijd tegen ‘ongenade’, dat zich volgens Boff de praxis van genade voordoet: hij plaats dat binnen de genade van verdienste. Hij komt in dat verband tot een opmerkelijke uitspraak:

“Christenen die zich bewust zijn van de verknoping van het persoonlijke en het structurele, kunnen geen genoegen meer nemen met de persoonlijke heiligheid en de ommekeer van het hart. Ze weten dat – om persoonlijk begenadigd te worden – ze ervoor moeten vechten dat ook de maatschappelijke structuren vanaf de wortels veranderd, bekeerd moeten worden, dat wil zeggen, zich voor de genade van God moeten openen. Zolang dit niet gebeurt leven ze met al hun persoonlijke goedheid in een verschrikkelijke tweeduidigheid; want hun welwillendheid genereert – ook – ook tegen hun wil – tegelijk genade en ongenade. Daarom hebben christenen levenslang behoefte aan vergeving en kunnen ze zich niet farizeïsch op een innerlijk en privatiserend christelijk leven uitrusten”.²⁰⁵

Mensen lijken genade te kunnen verdienen en te kunnen bewerkstelligen door de strijd tegen de ‘ongenade’, of omgekeerd, ze lijken niet in de genade te vallen door niet aan de strijd deel te nemen. De uitspraak is opmerkelijk, niet vanwege een formeel verwijt van semi-pelagianisme, maar omdat de praxis van bevrijding

201. Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980, 128-129.

202. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978, 16-17.

203. Ibid., 125.

204. Ibid., 126. Hier lijken sterke overeenkomsten te zijn met het begrip ‘contrastervaring’ van Schillebeeckx.

205. Ibid., 130.

hier de overhand lijkt te krijgen op de gratuïteit van genade, de vrije zelfgave van God.²⁰⁶ Het lijkt alsof Boff genade niet alleen in de wereld lokaliseert, maar in zekere zin de wereld genade over laat nemen, zoals hij in een andere tekst formuleerde: genade kan geschapen worden. Boff stelt echter daarnaast, dat genade van God komt en verschijnt als gratuïteit. Binnen de bevrijdingstheologische visie op de praxis, is het logisch dat Boff een dergelijk genadebegrip hanteert: hij houdt vast aan het primaat van de historische bevrijdingspraxis: je moet aan bevrijding werken.²⁰⁷

Sociale genade

De tweede bijdrage vanuit deze bevrijdingstheologieën ligt in de uitwerking van het begrip 'sociale genade'. Het begrip is hierboven beschreven vanuit de theologie van Schoonenberg. Dit fundament keert terug in het 'sociale' als locus van genade. Hoe treffen we het sociale aan bij deze drie bevrijdingstheologen?

In zijn uiteenzetting van de bevrijdingstheologische methode en de perspectieven die de nieuwe benadering kan bieden, vergelijkt Gutierrez de bevrijdingstheologische uitgangspunten met die van de theologische uitgangspunten van West-Europa. Hij gaat vooral in gesprek met de dan nieuw ontwikkelde politieke theologie van Metz, die de 'ontprivatisering' de primaire theologische opgave noemt van de politieke theologie.²⁰⁸ Metz vindt dat de toenmalige theologie (met transcendentale, existentiële en personalistische oriënteringen, lees: zoals bijvoorbeeld Rahner) zich te sterk richtte op 'het intieme, het private en het a-politieke.' Daarmee wordt ontkend dat de existentie vervlochten is met het maatschappelijke; het geloof wordt onkritisch uitgeleverd aan maatschappelijke ideologieën en van de kerk gaan onvoldoende impulsen uit.²⁰⁹ Gutierrez sluit zich bij deze maatschappijkritische functie van de theologie aan. Niet de bevrijding van de individuele christen, maar de bevrijding van alle mensen is de taak van de kerk.

Ook Segundo brengt onderscheid aan tussen het individuele en sociale. Nadat hij, refererend aan Sartre en Freud, aandacht heeft besteed aan de individuele determinismen die tot vervreemding leiden en aan vrijheid die de mogelijkheid biedt om een eigen persoon te worden, vestigt hij de aandacht op de 'sociale dimensie': het individu kan alleen totaal bevrijd worden in termen van zijn totale menselijke conditie. Daarmee bedoelt hij niet de optelsom van interacterende individuen. Hij noemt drie kenmerken van de sociale dimensie: ten eerste is

206. Boff distancieert zich van het Pelagianisme. *Ibid.*, 205; ook Houtepen maakt melding van het verwijt van Pelagianisme aan het adres van Boff vanuit protestantse zijde. Houtepen, *Theologen op zoek naar God*, Zoetermeer, 2001, 115.

207. Witvliet, *Een plaats onder de zon, bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn, 1984, 160.

208. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1968, 101.

209. *Ibid.*, 99.

ze een continue uitdrukking van intermenselijke relaties; die zijn, ten tweede, belichaamd in instituten die die voortzetten. Deze beide aspecten genereren een derde kenmerk: namelijk de ideologie, die de bestaande realiteit rechtvaardigt. Het is binnen die sociale context dat het individu bevrijd moet en kan worden van zijn onbewuste determinismen.²¹⁰ De menselijke conditie, waar Segundo over spreekt, komt overeen met de sociale gesitueerdheid waar Schoonenberg over sprak.²¹¹

Al is de ‘ontprivatisering’ voor de bevrijdingstheologie door Gutierrez verwoord, het is vooral Boff die het onderscheid tussen het individuele en sociale voor de genadetheologie uitwerkt. Dat doet hij in de paragraaf over habituele genade en actuele genade, de klassieke genade-indeling.²¹² Hij wil de vraag beantwoorden: “Hoe kan men de persoon zo denken dat altijd ook het maatschappelijke, dat met haar gegeven is, ingesloten is, en hoe kan men zo van de maatschappij spreken dat altijd ook het persoonlijke, dat in haar bestaat, mede uitdrukking vindt?” De mens is, volgens Boff, een knooppunt van relaties waarin de maatschappelijke structuur terugkeert. De mens is onderdeel van de natuur, maar verandert deze ook steeds. “De concrete persoon is steeds deze complexe knoop van verhoudingen en men kan ze niet begrijpen als men van de realiteiten die ze concreet en wezenlijk uitmaken, afziet”. De mens is wel een vrij ik, niet alleen de som van bepalingsfactoren. Als persoon is hij absoluut begin. Maar bij persoon moeten we (aldus Boff) ook altijd het maatschappelijke bedenken. Dat is het basisproject van de cultuur. Deze veronderstelt op een bepaalde manier de politieke, economische en religieuze verhoudingen. Voor Boff zijn mensen onderdeel van deze cultuur: ze nemen er aan deel en worden er door bepaald. Zo is cultuur ook de plaats van genade en zonde.

“Ieder mens neemt met meer of minder intensiteit deel aan heil en ondergang van de wereld, aan zonde en genade. In het voortbestaan van de wil de tegenstrijdigheden van het systeem te overwinnen en in de bereidheid de wereld in kwalitatieve betekenis in richting en meer menselijkheid en goddelijkheid om te vormen, toont zich de habituele genade in onze wereld”.²¹³

Op eigen wijze maken de drie theologen een onderscheid tussen de persoonlijke en sociale dimensie. In de persoon is het sociale neergelegd. De persoon is gesitueerd in het sociale. Dat sociale heeft een persoonlijke en een structurele component. De sociale structuur is plaats van zonde en ook van genade. Door

210. Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980, 37-39.

211. Segundo verwijst naar *Man and Sin* van Schoonenberg, 137, nt.14.

212. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978, 184.

213. *Ibid.*, 213.

deze uitwerking verleggen zij de locus van genade van het individu/de persoon naar het sociale/de sociale situatie.²¹⁴

Gratuiteit

De gratuiteit van God, zijn 'gratis' aanwezigheid, staat centraal in de genadetheologie. Het is een terugkerend onderwerp. Een theologie die zo sterk de nadruk legt op de praxis van bevrijding als prismaat voor theologie, wat de bevrijdingstheologie doet, is daarom expliciet over de gratuiteit van genade, niet zozeer vanuit kerkpolitiek standpunt, maar om de specifieke betekenis van genade veilig te stellen, dan wel de samenkomst van genade en ervaring goed te beschrijven. Zijn de genoemde theologen vrijwel eensluidend in hun prismaat van de praxis, de werking van genade en de betekenis van de gratuiteit is in hun werk wel onderscheiden.

In het werk van Gutierrez vinden we veel nadruk op de gratuiteit van genade. Ook al is een van de belangrijke kenmerken de participatie in de praxis van bevrijding, Gutierrez blijft benadrukken dat bevrijding of een bevrijdende sociale realiteit niet samenvalt met de genade, de bevrijding of de gratuiteit van God: "De eschatologische beloften worden vervuld in de loop van de geschiedenis, maar dat betekent niet dat men ze nu maar boudweg met bepaalde sociale realiteiten mag vereenzelvigen; hun bevrijdend werk overtreft alle verwachting en mondt uit in nieuwe, onvermoede mogelijkheden".²¹⁵ En: "Zonder bevrijdende historische gebeurtenissen is er geen groei van het Koninkrijk, maar het bevrijdingsproces kan de wortels der verdrukking, der uitbuiting van deze mens door de andere niet overwinnen tenzij door de komst van het Koninkrijk, dat voor alles een gave is".²¹⁶ Door zowel bevrijding als gratuiteit te willen samenbrengen ontstaat er een spanningsveld. Gutierrez formuleert in zijn definitie van spiritualiteit het spanningsveld tussen participatie aan bevrijdingsprocessen, om de bevrijding tot stand te brengen, en de afhankelijkheid van de gave van God, de overgave, als volgt:

"Een spiritualiteit van de bevrijding moet doortrokken zijn van een beleving van *Gods onverdiende genade*. De gemeenschap met God en met alle mensen is *vóór alles een gave*. Vandaar de universele radicale aard van de bevrijding, die er uit voortkomt. Het is een gave die geenszins tot lijdzaamheid oproept, maar in tegendeel om een waakzame houding vraagt. Het is een van de meest centrale thema's van de Bijbel: de ontmoeting met God veronderstelt *aandacht, actieve bereidheid, arbeid, trouw aan zijn wil, verantwoord omgaan met de ontvangen talenten*. Maar het bewustzijn

214. Zij benadrukken evenwel dat genade altijd als eerste gecreëerd wordt in de persoon.

215. Gutierrez, *Theologie van de bevrijding*, Baarn, 1972, 127.

216. *Ibid.*, 137.

dat ons persoonlijk en gemeenschappelijk bestaan uiteindelijk *berust op de gave van Gods zelfmededeling* en van zijn vriendschap vervult ons leven met een besef van *onverdiende genade*. Het maakt dat wij ook onze ontmoetingen met andere mensen, onze sympathieën, alles wat ons *in het leven ten deel valt als gave gaan beschouwen*. Slechts hij heeft werkelijk lief, die de ervaring van een *onverdiende, onvoorwaardelijke, ongedwongen overgave gemaakt heeft. Alleen onverdiende liefde dringt door tot de wortels van ons ik en doet daar een waarachtige liefde ontspringen*”.²¹⁷ (*curs. tv*)

In *Theologie van de bevrijding* is dit een duidelijke lijn. Later trekt hij die lijn door in *Gerechtigheid om niet*.²¹⁸ Het werk kondigt zichzelf niet aan als een werk over genadetheologie. Het is niet, zoals de meeste besproken werken, een reflectie op bijbelse of theologische genadebegrippen, maar op het bijbelboek Job. Toch lijkt het wel degelijk over genade te gaan. Het beweegt zich in het spanningsveld tussen de gratuïteit van God, de God die zich niet bewerken laat, en de vrijheid tot gerechtigheid van mensen. De vraag die hij stelt is hoe gerechtigheid en lijden, en gratuïteit elkaar kunnen (ver-)dragen:

“Hoe moet over een God, die zich als liefde openbaart, gesproken worden in een werkelijkheid die gekenmerkt wordt door armoede en onderdrukking? Hoe moet de God van het leven verkondigd worden aan mensen die een voortijdige en onrechtvaardige dood lijden? Hoe moet het belangeloze geschenk van zijn liefde en van zijn gerechtigheid erkend worden vanuit het lijden van de onschuldige?”²¹⁹

In zijn benadering maakt Gutierrez een onderscheid tussen het doen van gerechtigheid en gratuïteit.²²⁰ De centrale idee is dat de gratuïteit van de liefde van God het begin van alles is. Het doen van gerechtigheid is belangrijk.

“Job kreeg begrip voor de solidariteit met de armen als verplichting van zijn geloof in God: want God bemint in de menselijke geschiedenis bij uitstek onterfden en uitgebuitenen. Deze voorkeursliefde is het fundament van wat wij de profetische taal in het spreken over God noemden.(...) Voorts gaat het er niet om de gratuïteit te ontdekken en de eis van gerechtigheid te vergeten, maar om het laatste te plaatsen in het kader van de spontane liefde van God. Alleen zo, vanuit de blikrichting van de

217. Ibid., 155.

218. Gutierrez, *Gerechtigheid om niet, reflecties op het boek Job*, Baarn, 1986. R. Chopp beschrijft de overgang in Gutierrez' werk met: “De objectivering van de bevrijdende praktijk als een autonome kracht om de wereld te veranderen, werd verdrongen”. Chopp, “Latin American Theology”, in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Malden, 1997, 409-425, 417

219. Gutierrez, *Gerechtigheid om niet, reflecties op het boek Job*, Baarn, 1986, 16.

220. Ibid., 129.

gratuiteit, is het mogelijk de voorkeursliefde voor de arme te begrijpen. Zij heeft als laatste motief niet de deugden en verdiensten van de armen, maar de goedheid en de vrijheid van God, een God die niet simpelweg de garant van een bekrompen morele orde is”.²²¹

Gutierrez maakt in deze analyse een tweevoudige beweging. De ene is dat hij de gratuite liefde van God, nader gespecificeerd als voorliefde voor de armen, veilig stelt. De andere is dat hij weliswaar de gerechtigheid centraal stelt in het handelen, als concreet engagement met de arme, maar niet laat samenvallen met de gratuiteit. Terecht merkt Borgman op:

“Anders dan veelal gedacht wordt en anders dan bevrijdingstheologische teksten ook nogal eens doen vermoeden staat niet het handelen of de ethiek erin centraal. Het gaat er niet om de verborgen God te voorschijn te roepen, met behulp van hard werken of met behulp van een consequente revolutionaire praktijk Gods rijk te vestigen”.²²²

Genade in de theologie van Gutierrez staat voor de onverdiende liefde van God. Deze heeft het primaat. Het doen van gerechtigheid komt voort uit die gekregen liefde.

Ook Segundo formuleert een relatie tussen gratuiteit en het handelen van mensen onderling. Genade is afkomstig van God en stelt mensen in staat tot gratuiteit, tot schepping, creativiteit en vrijheid. Gratuiteit van God creëert gratuiteit bij mensen ten behoeve van elkaar: “Toen genade ons genas, was het niet precies om ons in staat te stellen tot gratuite relaties, om ons vrij en creatief te maken? En als genade ons verheft, waartoe anders verheft het ons als niet tot een goddelijk plan van gratuiteit, tot het domein waar de goddelijke realiteit vrij en creatief is?”²²³ Gratuiteit functioneert hier als een vorm van ‘empowerment’, ten behoeve van elkaars welzijn.²²⁴

Bij Boff is de genade in de wereld, en daar alleen. “Genade is voor ons nu alleen dan genade als ze van binnen uit onze wereld, waarin wij zijn ingebed naar voren komt”²²⁵; Genade is in de wereld, maar blijft van God als gratuiteit.

221. Ibid., 52.

222. Borgman, *Alexamenos aanbidt zijn God, theologische essays voor sceptische lezers*, Zoetermeer, 1994, 111.

223. Segundo, *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980, 70. Zie ook 27.

224. Ook Sobrino, wiens werk hier verder niet besproken wordt omdat hij genade niet expliciet behandelt, noemt creativiteit en vruchtbaarheid een resultaat van gratuiteit. Hij signaleert dat historisch de armen melden dat er “iets aan hen gegeven is”, zodat “zij die daarvoor niet waren, nu zijn”. Sobrino, *Spirituality of Liberation, Toward Political Holiness*, New York, 1988, 38.

225. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978, 64; “Genade is God zelf als communicatie met het schepsel, als glans in de wereld en schoonheid in de kosmos.

Evenals Gutierrez en Segundo legt Boff in al zijn omschrijvingen de nadruk op de gratuïteit van genade, de onmogelijkheid tot het maken van genade, toch lijkt hij, anders dan beide andere auteurs, incidenteel de grens van de maakbaarheid van genade te passeren. In de formulering van de persoonlijke en sociale genade, onderscheiden naar de habituele en actuele genade, zegt hij bijvoorbeeld:

“Ieder mens neemt in grotere of mindere intensiteit deel aan heil en verderfenis van de wereld, aan zonde en genade. In het voortbestaan van de wil, de tegenspraken van het systeem te overwinnen en de bereidheid de wereld in een kwalitatieve zin in de richting van meer menselijkheid en goddelijkheid om te vormen, toont zich de habituele genade in onze wereld. De concrete stappen die wij op alle niveaus, dan wel theoretisch of praktisch, in het persoonlijk innerlijk of binnen de structuren zetten, maken de actuele genade”.²²⁶

Hij lijkt onderscheid te maken tussen de habituele genade die zich ‘toont’ en de actuele genade die ‘gemaakt’ wordt. Ook in eerdere citaten zagen we dat hij in zijn passie voor bevrijding, genade inzet als een praxis van bevrijding, als iets wat gedaan moet worden.²²⁷

2.3.3. Aspecten van genade gemarkeerd: praxis, sociale genade en gratuïteit

Ook al stelt Boff over bevrijdingstheologie hartstochtelijk dat het om de ervaring van genade gaat en niet over het traktaat van genade²²⁸, met zijn theologische reflectie en die van de andere auteurs ontwikkelt hij theoretische begrippen in de genadetheologie, die zowel het begrip genade als de ervaring ervan moeten verhelderen. Allereerst is er het begrip ‘bevrijding’, dat de inzet is van de bevrijdingstheologie. De theologie is er op gericht de bevrijding van de armen te ondersteunen en zo mogelijk te realiseren. De inzet van de genadetheologie is en moet daarom zijn dat genade bevrijding brengt. Was het bij eerder genoemde theologen de vraag of de werkelijkheid begenadigd gedacht kan worden, deze bevrijdingstheologen brengen een belangrijke verschuiving aan: alleen dat deel van de werkelijkheid is begenadigd, waar bevrijding daadwerkelijk plaatsvindt

Het is geen ding naast andere dingen in de wereld, maar een goddelijke manier/wijze van dingen in de wereld”, 93; “God is alleen dan reëel als hij als radicale zin van deze wereld, als haar grondslag en haar absolute open en uitdagende toekomst oplicht. Genade toont zich in de wereld als goedheid, schoonheid, gratuïteit, transparantie en algemene harmonie. Genade is geen ding, maar een zijnswijze”, 98.

226. Ibid., 213.

227. Een soortgelijke formulering: “Deze sociale omkering wordt teweeg gebracht door transformerende sociale strijd, met de tactieken en strategie geschikt om de noodzakelijke veranderingen teweeg te brengen. Sociale zonde moet worden bestreden door sociale genade, vrucht van Gods gave en van menselijke inspanning geïnspireerd door God”, ibid., 62.

228. Ibid., 17-18.

of heeft plaatsgevonden. Genade is alleen dan genade wanneer ze bevrijding is.

Die bevrijding ontstaat door een praxis. Theologie is niet denken over God, maar ‘doen van God’ en nadenken over ‘de praxis van genade’ Om tot bevrijding te komen participeren mensen in een praxis. Genade is daarom niet ‘een gedachte’, maar een ‘daad’. Binnen de begrippen ‘praxis’ en ‘bevrijding’ wordt de gratuititeit van genade uitgebreid besproken. Er zijn twee posities, vertegenwoordigd door Gutierrez en Boff. Weliswaar spreekt Boff over het onverdiende karakter van genade,²²⁹ maar in zijn visie kan de praxis actuele genade voortbrengen. Gutierrez laat de spanning tussen de praktijk van onderdrukking/bevrijding en genade, als onverdiende genade van God, bestaan. Het handelen valt niet samen met genade, het komt voort uit de gekregen gratuite liefde van God.

Tenslotte is er een derde belangrijk aspect, dat door de bevrijdingstheologieën is uitgewerkt, dat zich onderscheidt van de Westerse theologie over genade tot dan toe. Dat is het begrip ‘sociale genade’, voor het eerst geformuleerd door Schoonenberg en opgepakt door Segundo. Genade heeft niet in de eerste plaats betrekking op het individu, waar in de Westerse theologie zoveel nadruk op ligt, maar zou de sociale situatie moeten betreffen. De sociale situatie is bepalend voor de leefsituatie van de armen en ‘sociale genade’ geniet dan ook de voorkeur.

Drie aspecten zijn essentieel: bevrijding in samenhang met praxis, sociale genade en gratuititeit. In de volgende paragraaf zullen vele feministische theologes aan bod komen over genade. Ook bij hen zal bevrijding een belangrijk aspect van genade blijken. Gratuititeit verdwijnt bijna uit beeld, alleen fragmentarisch keert het begrip terug.

2.4. Feministische theologieën en genade: ervaring, transformatie en relationaliteit

“Het is gemakkelijker genade te ervaren dan het te definiëren”. Met deze zin opent Anne Murphy het lemma ‘genade’ in een overzicht van de feministische theologie.²³⁰ Haar uitspraak (van 1996) laat zien dat het begrip ‘ervaring’ in de feministische theologie dominant is en dat het conceptuele karakter van de genadetheologie naar de achtergrond is geraakt. In deze paragraaf maak ik die ontwikkeling zichtbaar.²³¹ ‘Genade’ is geen systematisch uitgewerkt thema in de feministische theologie. In een voetnoot bij het slotwoord van een artikel over feministisch-theologische antropologie constateert Mary Ann Hinsdale, dat

229. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978215.

230. Murphy, “Grace”, in: *An A to Z of Feminist Theology*, Isherwood en McEwan (red.), Sheffield, 1996, 85.

231. Ik hanteer de begrippen ‘feministische theologie’ en ‘feministische theologen’ voor alle zichzelf zo noemende vrouwen. Het betreft vrijwel allen witte vrouwen, met uitzondering van Brock. Op het einde van dit hoofdstuk komt een *womanistisch* theologe aan het woord.

er relatief weinig constructieve feministische theologie is over genade.²³² In de Nederlandse *Theasaurus*, een literatuuroverzicht dat verscheen in de jaren '86–'95, is het geen trefwoord.²³³ Als 'genade' wel onderwerp is van theologische reflectie, dan is het in relatie tot het theologische zusje 'zonde'.²³⁴ Zonde is een uitgebreid begrip, omdat de categorie zo onderdrukkend werkt en werkte voor vrouwen.²³⁵ Wanneer het een thema is in feministisch-theologische teksten, dan komt het voor in een enkele passage, als ondergeschikte alinea binnen een ander hoofdthema. Vooral Noord-Amerikaanse theologes hanteren het begrip bij voorkeur, zonder dat nu direct duidelijk is of het betrekking heeft op de genadetheologie.²³⁶ Wellicht is het in die context een begrijpelijker of prettiger woord. Het Engelse 'grace' kent immers eveneens de betekenis dank en schoonheid.²³⁷ Daarnaast wordt het begrip gehanteerd als verzamelwoord voor andere begrippen.²³⁸ Men zou misschien kunnen zeggen: het is geen uitgewerkt 'issue'. De paragraaf die volgt is daarom anders van karakter dan voorgaande paragrafen, waarin duidelijk de ontwikkeling van het genadebegrip werd geschetst bij een aantal moderne theologen. Ik beschrijf deels enkelvoudig werk van bepaalde auteurs en voor een ander deel geef ik een thematische beschrijving van verzamelde teksten. Ze zijn 'bijeengeraapt' en er is gezocht naar gemeenschappelijke thema's. Daarbij springt

-
232. Hinsdale, "Heeding the Voices, an Historical Overview", in: *In the Embrace of God, Feminist Approaches to Theological Anthropology*, Graff (red.), New York, 1995, 22-48, 95, nt. 47. Ze maakt een uitzondering voor het werk van Dreyer.
233. "Theasaurus, driemaandelijks literatuuroverzicht feminisme en theologie", *Theasaurus* (1986-1995).
234. Plaskow, "Sex, Sin and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich." Yale, New Haven, 1975; Scherzberg, *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*, Mainz, 1990; Het Wörterbuch der feministischen Theologie verhaalt wel van de 13^e eeuwse mystica, Gertrude de Grote die over haar 'genadeleven' schrijft, Gösmann, "Wörterbuch der feministischen Theologie", Gütersloh, 1991, 403, 452.
235. Suchocki, *The Fall to Violence, Original Sin in Relational Theology*, New York, 1994; Ruether, *Sexism and Godtalk, Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983. Zie ook het later in deze paragraaf vermelde werk van M. Daly.
236. Een voorbeeld hiervan is het boek van Ann Carr, *Transforming Grace, Christian Tradition and Women's Experience*, (nieuwe editie, met nieuwe inleiding), New York, 1996.
237. Het Nederlandse begrip genade draagt – in tegenstelling tot het Engelse *grace*- altijd de connotatie 'vergeving' met zich mee.
238. Zoals in de studie van Scherzberg. Ik behandel deze studie in mijn onderzoek niet expliciet. Ze behandelt het werk van een groot aantal auteurs. Ik meen echter dat zij een te ruime opvatting hanteert van het genadebegrip: grondbegrippen als heil, verlossing, bevrijding vallen voor haar alle onder genadetheologie. Met deze brede plaatsbepaling is het boek wel een goede introductie in de kernbegrippen van de behandelde theologes. Scherzberg, *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*, Mainz, 1990. Ook de genadetheologie van Crysedale, in het kader van een feministische christologie bespreek ik niet; enerzijds vanwege de algemene inzet, anderzijds vanwege de christologische context van het werk, die buiten het bestek van mijn onderzoek valt. Crysedale, *Embracing Travail: Retrieving the Cross Today*, New York, 2000.

de relatie tussen genade en ervaring eruit en worden er voor en door vrouwen specifieke loci van genade gegeven.

Deze paragraaf onderscheidt zich nog op een andere manier van de voorafgaande paragrafen. Feministische theologie strekt zich uit over verschillende denominaties. Vanuit diverse religieuze tradities en levensbeschouwingen is er door theologes geschreven over genade: joods, methodistisch, luthers, (ex-) katholiek, etc. Ik concentreer me op het werk van katholieke feministische theologes, omdat de katholieke genadetheologie onderwerp van deze studie is. Ik behandel het werk van sommige theologes van andere denominaties, of omdat zij historisch-theologisch een belangrijke, beslissende, bijdrage leverden, of omdat zij met hun katholieke vrouwelijke collega's of vanuit vrouwenstudies bepaalde benaderingen gemeen hebben, zoals het begrip 'relationaliteit'. Waar een duidelijke waterscheiding plaatsvindt, en dat geldt zeker bij het werk van sommige protestantse vrouwelijke auteurs vanuit hun calvinistisch genadebegrip, dan laat ik die buiten beschouwing. Hun werk staat te ver af van de wijze waarop in dit onderzoek het genadebegrip en genade-ervaringen aan de orde zijn.²³⁹

2.4.1. Valerie Saiving - de vrouwelijke ervaring

Valerie Saiving Goldstein, een protestantse theologe, schrijft in 1960 het essay 'The human situation, a feminine view', waarin ze vanuit "het gezichtspunt van de vrouwelijke ervaring de inschatting van de menselijke situatie door bepaalde eigentijdse theologen wil bekritisieren".²⁴⁰ Met dit essay problematiseert zij het belang van de inbreng van ervaringen van vrouwen in de theologische reflectie. Ze vraagt zich af, of de menselijke situatie waar theologen van uit gaan, de

239. Ik bespreek bijvoorbeeld niet de genadetheologie van Jones, *Feminist Theory and Christian Theology, Cartographies of Grace*, Minneapolis, 2000. Zij ontwikkelt haar theologie uitdrukkelijk in discussie met de calvinistische genadeleer; ook Fulkerson denkt vanuit een typisch reformatorisch genadekader: genade van God alleen. Fulkerson, *Changing the Subject, Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 2001. Zie o.a. 187-191; D. Sölle hanteert het denkschema: genade of verdienste in: Sölle, *Zoeken en gevonden worden*, Baarn, 1988, 34 e.v.; E. Moltmann-Wendel schrijft over rechtvaardiging en 'heiliging' in Moltmann-Wendel, "Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?" *Evangelische Theologie* 60 (2000), 348-359; Moltmann-Wendel, "Theologie der Schönheit, Oder: Rechtfertigung heute, aus der Sicht von Frauen", *Christ in der Gegenwart* 22 (2003), De Argentijns-materialistisch theologe, Althaus-Reid, quaker, schrijft over de (economisch) onderdrukkende werking van het zonde/schuld/genadesysteem vanuit het perspectief van Argentinië. Althaus-Reid, "Genade en de Ander, een postkoloniale overweging van ideologie en doctrinaire systemen", *Concilium* 4 (2000), 62-70. K. Tanner, protestants theologe, onderzoekt vanuit de protestantse traditie of en hoe het genadebegrip kan functioneren voor een herstructurering van de economie: Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis, 2005.

240. Saiving, "The Human Situation, a Feminine View", in: *Woman Spirit Rising, A Feminist Reader in Religion*, Christ en Plaskow (red.), New York/London, 1979, 25-42, 25. Oorspr. verschenen in the *Journal of Religion*, April 1960.

ervaring van vrouwen wel voldoende beschrijft. Haar bijdrage wordt gezien als de start van de feministische theologie van de tweede feministische golf.²⁴¹ Zelden echter wordt het essay genoemd als bijdrage aan een andere genadetheologie. Voor mijn onderzoek is het essay interessant, omdat Saiving de vraag stelde of in de genadetheologie (van Niebuhr) voldoende rekenschap wordt gegeven van de ervaringen van vrouwen. Daarnaast, zo zal later blijken, neemt Plaskow de discussie van Saiving op. Ook daarom is een beschrijving hier op haar plaats.

Volgens Saiving beschrijven mannelijke theologen de menselijke conditie als een toestand van angst. Zonde is dé manier waarop de mens deze angst tracht te overwinnen:

“Zonde is de poging van het zelf om die angst te overwinnen door de eigen macht, rechtschapenheid of kennis uit te vergroten (..) Zonde is de ongerechtvaardigde bezorgdheid van het zelf om zijn eigen macht en prestige; het is de imperialistische drive om de kloof tussen het individuele afgescheiden zelf en anderen te dichten door die anderen te reduceren tot de status van overwegend objecten die behandeld kunnen worden als verlengstukken van het zelf en dienovereenkomstig gemanipuleerd kunnen worden”.²⁴²

Ze vervolgt met de beschrijving van liefde, die de door haar bekritiseerde theologen als tegenovergestelde van zonde geven: volledige zelfgave, geen gedachten hebben vanuit eigenbelangen maar alleen het goede zoeken voor de ander. Saiving stelt dat er opmerkelijke verschillen tussen mannelijke en vrouwelijke ervaring zijn en dat “de vrouwelijke ervaring op een meer empathische wijze bepaalde aspecten van de menselijke situatie laat zien, die wel aanwezig zijn in de ervaring van mannen, maar minder voor de hand liggend”. Volgens haar zijn de theologische doctrines van deze mannelijke theologen voor het merendeel gebaseerd op de mannelijke ervaring.²⁴³ Om het onderscheid tussen ‘beide’ ervaringen duidelijk te maken, beroept ze zich op het antropologische werk van Margaret Mead. Op grond daarvan concludeert ze dat elke cultuur op de noodzakelijke genderrollen een structuur van mannelijke en vrouwelijke karaktertrekken legt.²⁴⁴ De 20^e eeuw is volgens haar een masculiene eeuw ‘par excellence’. De mannelijke theoloog antwoordt op die bioculturele en maatschappelijke masculiniteit en existentie volgens Saiving als volgt:

241. Bednarowski schat in dat Saivings essay door driekwart van de boeken die zij las wordt geciteerd, zoniet in de tekst, dan toch in de voetnoten, Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis, 1999, 16.

242. Saiving, “The Human Situation, a Feminine View”, in: *Woman Spirit Rising, A Feminist Reader in Religion*, Christ en Plaskow (red.), New York/London, 1979, 25-42, 26.

243. Ibid., 27.

244. Ibid., 33.

“..zijn definitie van de menselijke situatie in termen van angst, vervreemding, en het conflict tussen noodzaak en vrijheid; zijn identificatie van zonde met trots, wil tot macht, uitbuiting, zelfassertiviteit, en de behandeling van anderen als objecten eerder dan als personen, zijn verstaan van verlossing als het teruggeven aan mannen (eng. ‘men’) wat hem fundamenteel ontbreekt, namelijk opofferende liefde, de Ik-Gij relatie, het primaat van het persoonlijke en (uiteindelijk) vrede”.²⁴⁵

Volgens haar is de typering ‘trots’ als zonde en de deugd van de ‘zelfgevende liefde’ niet voor vrouwen geschikt. Ze staat vervolgens uitgebreid stil bij de zonde van vrouwen:

“Haar verleidingen zijn niet dezelfde als die van mannen. Het zijn niet de verleidingen als trots en wil tot macht. Ze worden beter weergegeven door onderwerpen als trivialiteit, gebrek aan concentratie, diffuusheid; gebrek aan een organiserend centrum of focus; afhankelijkheid van anderen voor hun zelfdefinitie, tolerantie ten koste van niveaus van excellentie, onvermogen om de grenzen van de privacy te respecteren, sentimentaliteit; roddelende socialiteit, en wantrouwen van de rede, kortom onderontwikkeling of ontkenning van het zelf”.²⁴⁶

Wanneer mannelijke theologen de menselijke situatie als uitgangspunt nemen van hun zonde- en genadetheologie, moeten ze volgens Saiving verdisconteren dat het vrouwelijk dilemma tegenover het mannelijke dilemma staat. Moderne vrouwen verlangen naar meer maatschappelijk ruimte voor zichzelf. Uitgaande van Niebuhr definieert de theologie dat verlangen als zonde. Ze concludeert, dat de maatschappij zich beweegt van een mannelijke naar een vrouwelijke oriëntatie, en, als dat zo is, zou de theologie de menselijke situatie moeten herzien en haar categorieën over zonde en verlossing opnieuw moeten definiëren.

Evaluatief-ervaring van vrouwen

Saivings belangrijkste bijdrage ligt zeer zeker in de benoeming van de ervaring, ze brengt voor de theologie een eerste differentiatie aan tussen ervaringen van mannen en vrouwen. Ze laat zien dat het ervaringsbegrip van de door haar bekritiseerde theologen uitgaat van de mannelijke ervaring en dat zij deze ervaring universaliseren. Vanuit ‘genadeoogpunt’ geeft zij een aantal aanzetten. Zij pleit, als eerste, voor een genadetheologie vanuit het perspectief van vrouwen. Ze brengt de ervaring van vrouwen in als categorie.²⁴⁷ Ze lokaliseert de betekenis van zonde, en liefde en verlossing in de maatschappelijke situatie van vrouwen. Ze laat zien

245. Ibid., 35.

246. Ibid., 37.

247. Die inbreng van ‘de’ vrouwelijke ervaring, als ongedifferentieerde en opnieuw ‘universele’ ervaring, is later bekritiseerd. Zie hoofdstuk 1.

dat een veranderende maatschappij andere genadedefinities behoeft. Voor haar zijn zonde en genade geen tijdloze categorieën, maar zij verbindt de begrippen met de concrete menselijke situatie van mannen en vrouwen. Anders gezegd: ze opent het genderperspectief op genade. Genade krijgt een specifieke inhoud: wat voor mannen zonde resp. liefde, verlossing, genade is, zou voor vrouwen het omgekeerde kunnen betekenen: de afgrenzing van het zelf is voor mannen een zonde, voor vrouwen genade.

2.4.2. Judith Plaskow - over autonomie en zelftransformatie

In de zomer van 1972 woont Judith Plaskow een conferentie bij in Grailville waar ze voor het eerst het plezier ervaart van vrouwen die samen theologie creëren. Daarover schrijft ze het essay ‘The coming of Lilith’.²⁴⁸ Tijdens die conferentie wisselen vrouwen haar ervaringen uit in de vrouwenbeweging en willen die benoemen. Ze vragen zich af of het zinvol is deze ervaringen als religieuze ervaringen te beschrijven: “Terwijl de woorden *genade*, *verlichting*, *missie* en *bekering* in onze conversatie naar boven bleven komen, erkenden we dat vrouwen die niet in religieuze categorieën denken, deze in feite zouden verwerpen, wel de ervaringen delen die wij uitdrukten in die taal”.²⁴⁹ Steeds komen ze terug op het woord ‘genadevol’ als het er om gaat haar ervaringen te beschrijven, terwijl ze het desondanks een klassiek of traditioneel theologisch woord vinden.²⁵⁰ Het einde van het essay bevat een aantal vragen, voortkomend uit die conferentie. Een daarvan handelt over genade:

“Is onze discussie over de vrouwenbeweging als een religieuze ervaring in feite een discussie van de beweging als een christelijk religieuze ervaring? Genade, de roep tot zelftransformatie, gegeven worden aan mezelf, de idee dat dat besluit me aan de “andere kant” plaatst- dat zijn allemaal christelijke opvattingen. Wat we in kaart hebben gebracht is in feite de ervaring van individuen die bijeen komen om een nieuwe kerk te vormen. Zijn er andere religieuze kaders die gebruikt kunnen worden om de feministische ervaring te interpreteren? Zaten we in de val van één model door onze theologische opleidingen?”²⁵¹

Het essay is om allerlei redenen indrukwekkend. Allereerst is het een vroege getuigenis van de totstandkoming van de feministische theologie. Daarnaast laat het zien hoe het begrip ‘genade’, ook toen al, beschouwd werd als een klassiek theologisch begrip, waarvan het de vraag is of vrouwen er haar religieuze ervaringen

248. Plaskow, “The Coming of Lilith, Toward a Feminist Theology”, in: *The Coming of Lilith, Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, 2005, 23-34.

249. Ibid., 27.

250. Ibid., 27, 30.

251. Ibid., 34.

mee tot uitdrukking kunnen brengen en dat, ondanks die vragen, er blijkbaar toch naar werd gestreefd met het begrip bepaalde ervaringen te verwoorden. Maar zeker is het interessant, omdat hierin de wortels van Plaskows dissertatie zichtbaar zijn, de grondslagen, de mens- en vrouwbeelden, de (zelf)transformatie door bevrijding en de lokalisering van genade, die ze in haar proefschrift uit zal werken.

Judith Plaskow verdedigt in 1975 aan Yale University haar dissertatie *Sex, Sin and Grace, Women's experience of the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*.²⁵² Wat voor Saiving geldt, namelijk dat haar essay zo vaak genoemd wordt, kan ook gezegd worden van Plaskows bijdrage aan de genadethematiek: haar werk is funderend voor latere reflecties van andere feministische theologes.²⁵³ De dissertatie van Plaskow is een van de eerste feministische dissertaties in religiestudies en bevat een typisch kenmerk van die vroege theologie van de tweede feministische golf.²⁵⁴ Deze werd geformuleerd in de kritiek en in reactie op de theologie van mannelijke theologen, om zodoende te kunnen komen tot een theologische reconstructie. Dat biedt de dissertatie van Plaskow bij uitstek. Haar reden om Niebuhr en Tillich te behandelen is dat beide theologen 'ervaring' duidelijk in hun theologie verdisconteren. Karakteristiek voor Plaskows onderzoek zou haar uitspraak kunnen zijn: "Theologie is relevant voor de ervaring van vrouwen als het de zonden van zelfverloochening in het zelf van mensen, dat feitelijk bestaat in de wereld, behandelt".²⁵⁵ Haar reflectie is voor dit onderzoek

252. Plaskow, "Sex, Sin and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich." Yale, New Haven, 1975 Zij doctoreert in de protestantse theologie. Later zal haar joodse achtergrond dominant worden in haar theologie, en nog later, na haar 'coming out', haar homoseksuele positie. Zie daarvoor: Plaskow, *Terug naar Sinai, het jodendom vanuit feministisch perspectief*, Amersfoort, 1992; Plaskow, "The Coming of Lilith, Toward a Feminist Theology", in: *The Coming of Lilith, Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, 2005, 23-34; Plaskow, "The Coming of Lilith: A Response", *Journal of Feminist Studies in Religion* 23, 1 (2007), 34-41.

253. Zie o.a. Carr, *Transforming Grace, Christian Tradition and Women's Experience*, (nieuwe editie, met nieuwe inleiding), New York, 1996, 118-119; Dreyer noemt haar werk 'groundbreaking' (baanbrekend): Dreyer, *Manifestations of Grace*, Collegeville, 1990, 186; Johnson, *She Who Is, The Mystery of God in Feminist theological Discourse*, New York, 1992, 285. nt. 6; Overigens is haar werk niet zomaar bekend bij mannelijke genadetheologen. Zo kan het voorkomen dat W. Werpehowski in *Modern Theologians* in de bespreking van de theoloog R. Niebuhr buitengewoon taalkundig correct zowel een 'hij'- als 'zij'- vorm hanteert ('the human creature, he or she...') maar er totaal geen blijk van geeft, het onderzoek van Plaskow gelezen te hebben. Werpehowski, "Theological Ethics", in: *Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, Ford (red.), Cambridge, 1997, 311-326, 313 e.v.

254. Zelf denkt ze dat het de tweede dissertatie op dat gebied is: Plaskow, "The Coming of Lilith, Toward a Feminist Theology", in: *The Coming of Lilith, Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, 2005, 23-34.

255. Plaskow, "Sex, Sin and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich." Yale, New Haven, 1975, 174.

relevant, omdat haar werk het enige feministisch theologische werk is, dat zo doelgericht en expliciet zonde en genade behandelt. Daarnaast is het van belang omdat zij in navolging van Saiving ‘de ervaringen van vrouwen’ in gesprek heeft gebracht met deze protestantse genadetheologieën.

Vrouwen worden gedefinieerd

Plaskow kenschetst de ‘ervaringen van vrouwen’, Westerse middenklasse vrouwen, op twee wijzen. Vrouwen kennen “de wereld en zichzelf alleen (..) in de geleefde relatie tot mannelijke definities van vrouwen” en “Vrouwen hebben deze grenzen geaccepteerd en hebben geleefd binnen die sociale definities”. Ze wil ‘de ervaring van vrouwen’ zeker niet benaderen vanuit ‘de vrouwelijke natuur’ en evenmin vanuit de feministische idee dat vrouwen vrij zouden kunnen zijn van de mannelijke cultuur. “Ervaring van vrouwen betekent gewoon dit: de ervaringen van vrouwen in de loop van de geschiedenis en nooit vrij van culturele roldefinities”.²⁵⁶ Om de ervaringen in beeld te brengen en te laten zien hoe vrouwen door mannen gedefinieerd worden, beroept Plaskow zich op De Beauvoirs uitspraak: de man is het absolute subject, de vrouw is de ander. Met een aantal contemporaine feministische cultureel-antropologen onderzoekt ze hoe vrouwen in de Westerse cultuur tot die ‘ander’ worden gedefinieerd. Te veel van haar rollen worden gekoppeld aan de biologie of de natuur en te weinig wordt gezien hoe deze rollen per cultuur verschillen.²⁵⁷ Deze ‘natuur’ wordt cultureel vertaald in ‘passiviteit’, met name in het huiselijk domein. Zij laat in het werk van een aantal psychologen (o.a. Freud, Jung, Erikson) zien, hoe zij deze ‘passiviteit van vrouwen’ onderbouwen.²⁵⁸ Plaskow concludeert dat de karakteristieken waaraan vrouwen moeten voldoen niet zozeer gezien worden als de interactie tussen cultuur en natuur, maar eerder haar ‘zijn’ definiëren in alle tijden en plaatsen. Hoewel ook mannen min of meer overeenkomstig met hun mannelijke natuur moeten leven, hebben zij meer keuzes en leven vrouwen volgens de verwachtingen. Over deze passiviteit zegt zij:

“Haar seksualiteit, die als passief wordt gezien, lijkt haar levenskeuzes te beperken tot de huiselijke sfeer, terwijl de openbare wereld haar existentie en waarden definieert. Verwikkeld in de processen van haar lichaam en de veelheid aan concrete taken die ze elke dag tegenkomt, leert ze te accepteren en te integreren wat ze tegenkomt, te antwoorden op situaties, meer dan ze te creëren. Waar ze wel initieert, is het overwegend ten behoeve van anderen: ze handelt voor het overgrote deel in ontkenning van zichzelf”.²⁵⁹

256. Ibid., 15.

257. Ibid., 18.

258. Ibid., 21 e.v.

259. Ibid., 43.

Het is deze passiviteit, dit gebrek aan initiatief en zelfverloochening, die Plaskow uitwerkt als ‘de zonde van vrouwen’. Naast deze cultureel bepaalde roldefinities van vrouwen wil Plaskow de ‘feitelijke’ ervaringen van vrouwen onderzoeken vanuit drie perspectieven. Van het werk van de cultureel-antropologe Margaret Mead leert ze dat de rollen van vrouwen bepaald worden door de culturele context.²⁶⁰ Vanuit Simone de Beauvoirs *Tweede Sekse* typeert ze vervolgens ‘ervaringen’ als: de strijd tijdens de vrouwelijke puberteit, het leren om er voor anderen te zijn en de gesloten horizon van het huwelijk.²⁶¹ Plaskow signaleert dat vrouwen niet haar eigen bestaan creëren, maar toestaan dat hun levenskeuzes gemaakt worden door anderen. Ten derde onderzoekt ze op dat moment recente literaire fictie van en over vrouwen, in het bijzonder Doris Lessings *Children of Violence*.²⁶² Plaskow ziet veel van de thema’s die De Beauvoir noemt, terugkeren in de ontwikkeling van hoofdpersoon Martha, die zich ontwikkelt van een vrouw die leeft volgens de culturele, ‘vrouwelijke’ verwachtingen, tot iemand die verantwoordelijkheid neemt voor haar leven.²⁶³ Deze reflecties leren Plaskow over de maatschappelijke situatie van vrouwen. Vrouwen kunnen moeilijk haar eigen bestaan creëren en leren geen verantwoordelijkheid te nemen voor haar leven.

Niebuhr en het zelf

In het tweede deel van *Sex, Sin and Grace* onderzoekt Plaskow het werk van Niebuhr en Tillich met de vraag of de ‘situatie’ waar zij zich op beroepen de mannelijke of de menselijke situatie is. Als het de menselijke situatie zou zijn, hoe zouden dan de ervaringen van vrouwen worden gewaardeerd?²⁶⁴ In haar bespreking van het werk van Niebuhr richt Plaskow zich op zijn definities van zonde en genade.

Voor Niebuhr is de belangrijkste zonde ‘trots’ en wel in de betekenis dat de mens probeert (als) God te zijn. Hij refereert met name aan mensen met macht. Een voor Niebuhr van trots afgeleide zonde is genotzucht/verstrooiing (*sensuality*), zichzelf verliezen in de dynamieken van de wereld: zoals dronkenschap en bureaucratie, zich verliezen in gedetailleerde processen, activiteiten en belangen van bestaan. Voor Niebuhr is trots de destructie van de harmonie van het leven

260. Mead, *Seksualiteit en temperament*, Utrecht, 1962.

261. Het betreft hier de keuze die Plaskow maakt uit het werk van De Beauvoir. Het ligt buiten het doel van mijn onderzoek om De Beauvoir te herlezen op de door Plaskow gekozen thema’s.

262. Lessing, *Children of Violence*, New York, 1970; Van Heijst bekritiseert haar werk vanwege het flinterdunne interpretatiekader, waarmee ze literaire teksten van vrouwen identificeert met ervaringen van vrouwen. Van Heijst, *Verlangen naar de val, zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen, 1992, 268.

263. Plaskow, “Sex, Sin and Grace, Women’s Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich.” Yale, New Haven, 1975, 52-76.

264. Voor de receptie van Tillich in de feministische theologie zie ook Korte, *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992.

door zichzelf in het centrum te plaatsen en genotzucht de destructie van de harmonie binnen het zelf, door toe te geven aan impulsen. Plaskow bekritiseert deze definities van zonde, trots en verstrooiing, omdat Niebuhr geen rekening houdt met de ervaringen van vrouwen, zoals door haar gedefinieerd. Haar eerste kritiek betreft de zonde van 'trots'. Vrouwen laten na om het zelf te centreren, om geen verantwoordelijkheid te nemen voor haar eigen leven: "Je zou kunnen zeggen dat het de zonde van vrouwen is, zo ver van de zonde van trots, dat ze de zonde van trots overlaten aan mannen".²⁶⁵ Plaskow wil de zonde van verstrooiing apart beoordelen. Vrouwen 'verliezen' zichzelf niet in dynamieken van het leven, maar 'raken verloren' in gedetailleerde processen, doordat ze maatschappelijk zo gedefinieerd worden. Daarom wil Plaskow 'verstrooiing' de primaire en niet de secundaire zonde van vrouwen noemen: "De fout om geen keuzes te maken, geen verantwoordelijkheid te nemen voor haar leven".²⁶⁶

In de genadetheologie van Niebuhr staat de perfectie van de opofferende liefde van Christus centraal.²⁶⁷ Deze zelfopofferende liefde kan zinvol zijn voor een individu, wiens primaire impuls de zelfbevestiging is. Maar als deze zelfopofferende liefde geplaagd wordt in het leven van vrouwen, bevestigt het volgens Plaskow alleen maar de zonde van vrouwen, namelijk dat zij geen verantwoordelijkheid nemen voor zichzelf en zich helemaal uitleveren aan de behoeften van anderen. Een ander punt van Plaskows kritiek betreft Niebuhrs leer over de rechtvaardiging en de heiliging. Hij pleit voor de zelfopofferende liefde in het spoor van Christus. Plaskow stelt, dat als genade is, dat het zelf wordt 'verbrijzeld' van buiten, waar Niebuhr voor pleit, er alleen dan sprake kan zijn van genade, als de zonde van het zelf 'trots' is. Maar als de zonde 'te weinig zelf' is, zoals bij vrouwen, dan is deze opheffing van het zelf geen genade, maar vernietiging. Als daarnaast de genade inhoudt dat iemand vergeven wordt ondanks alle inspanningen, dan is dat verlossend. Maar, zegt Plaskow, als het nalaten van het nemen van

265. Plaskow, "Sex, Sin and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich." Yale, New Haven, 1975, 143.

266. *Ibid.*, 100; 238. Een ander minder uitgewerkt punt betreft Niebuhrs negatieve waardering van het schepsel-zijn. Mensen zijn door hun 'schepsel-zijn' beperkt tot eindigheid, afhankelijkheid en onvolmaaktheid. Volgens Plaskow is het schepsel-zijn meer ambigu: het is de gelegenheid voor zowel zonde als creativiteit. Zij meent dat zijn waardering zo negatief is, omdat hij het positieve element van creativiteit of kennis niet kan zien. Vanuit de ervaringen van vrouwen brengt zij in: "Het zou kunnen zijn dat vrouwen, omdat zij geassocieerd worden met natuur en natuurlijke functies, noodzakelijkerwijs een positiever en tevredener gevoel van het menselijke schepsel-zijn hebben en een groter gevoel van verbinding met natuurlijke processen en behoeften hebben ontwikkeld dan Niebuhr (en mannen?)". Zij doelt hier op zwangerschap en moederschap, alhoewel die evenzeer een ervaring van beperking kunnen zijn. Ook hier blijkt volgens Plaskow dat Niebuhr niet 'de menselijke situatie' in zijn theologie verdisconteerd heeft.

267. *Ibid.*, 116.

verantwoordelijkheid zonde is, wat volgens haar de zonde van vrouwen is, dan heeft deze genade als vergeving geen zin. Haar conclusie na de bespreking van het werk van Niebuhr luidt, dat zijn theologie niet spreekt over de menselijke situatie, maar over de mannelijke.²⁶⁸ Ze zoekt naar een genadeleer, waarin het zelf van vrouwen ondersteund wordt en niet afhankelijk blijft van haar omgeving.

Tillich en ervaringen van vrouwen

Centraal in Tillichs zondetheologie staat volgens Plaskow het begrip 'vervreemding'. Vervreemding houdt in, dat men vervreemd is van datgene waartoe men essentieel behoort. Tillich ziet deze vervreemding gesymboliseerd aanwezig in het Genesisverhaal over de Val: het is de transitie van essentie naar existentie. 'Existentie' is de technische term, die verwijst naar de vervormingen van de essentiële, menselijke natuur tot existentie.²⁶⁹ Die existentie betekent bij de Val scheiding van God. Tillich kiest voor het begrip 'vervreemding' boven 'zonde', omdat het niet gaat over ongehoorzaamheid aan de wet, maar omdat het de menselijke vervreemding van God en van de mensen en van zichzelf betreft. Hij herinterpreteert deze vervreemding onder drie traditionele (zonde)categorieën: ongelof, hybris (overmoed) en concupiscentie (begeerte). Ongelof is de vervreemding van God in iemands bestaan: in een poging om tot zelfrealisatie te komen richt het individu zich op zichzelf en verliest het de essentiële eenheid met de grond van het bestaan in zijn wereld. Het afkeren noemt Tillich 'ongelof', het op zichzelf gericht zijn 'hybris'. Tillich stelt begeerte niet gelijk aan de klassieke seksuele begeerte. Begeerte is de behoefte van het vervreemde zelf om herenigd te zijn met het geheel waarvan het ooit deel was. Begeerte probeert de hele wereld in het zelf te trekken.

Vanuit haar analyse van de afwezigheid van het zelf van vrouwen vindt Plaskow het moeilijk te begrijpen waarom het zondig zou zijn om het zelf te realiseren. Het bevestigt voor haar, dat dit zondebegrip niet aansluit bij de ervaringen van vrouwen. Tillichs genadebegrip versterkt daarom volgens Plaskow de traditionele rol van vrouwen door het autonomiebegrip te ondergraven.²⁷⁰ In een poging tot (re-)constructie van een zonde- en genadebegrip voor vrouwen komt Plaskow tot de conclusie, dat Tillich met zijn zondebegrip morrelt aan het autonomiebegrip, dat vrouwen nu juist volgens Plaskow ontberen. Zij concludeert: "Wat nodig is, is een zondeleer die sterk gegrond is in een coherente filosofische antropologie, die zelfverheffing en zelfontkenning erkent als soortgelijke bedreigingen van de menselijke geest".²⁷¹

268. Ibid., 144.

269. Ibid., 152.

270. Ibid., 232.

271. Ibid., 243.

Vrouwenbeweging

Plaskow meent dat er een theologie van rechtvaardiging nodig is, die niet het zelf ontken, maar die het gebrek aan zelfactualisatie beoordeelt. In die zin, voegt zij er aan toe, moet men een beetje Pelagiaans zijn om trouw te zijn aan de ervaring van vrouwen.²⁷² Haar voorstel over de God-mens-relatie wordt uitgedrukt door: “.. het voorvoegsel ‘mede’: ‘mede-scheppend’ mede-vormgevend, mede-verantwoordelijk; en in niet objectiverende proceswoorden als levend, veranderend, scheppend, uitdagend, openend, confronterend, liefhebbend, doorzettend”.²⁷³ Vrouwen nemen daarin actief deel.

Plaskow gaat in op het onderscheid tussen individuele en sociale genade. Zij vindt dat Tillich en Niebuhr genade opdringen als individuele genade. Voor haar is het belangrijk genade als sociaal begrip te verstaan. Het is immers de sociale context die medebepalend is voor de ervaringen van vrouwen. De vrouwenbeweging is in haar ogen een genadevol moment. Deze zet vrouwen aan uit een isolement te komen tot vrouwen in een gemeenschap, te gaan van weerloosheid over de keuzes in haar leven naar een diepe en radicale vraag naar de voorwaarden waaronder ze hebben geleefd. Deze ervaringen van ‘niets zijn’ (*nothingness*) worden met elkaar gedeeld. Met een beroep op Nelle Morton brengt ze nogmaals het proces van persoonlijke en sociale transformatie naar voren.²⁷⁴

“De ervaring van genade, op deze wijze verstaan, is een ervaring van ‘omkeren’ met zowel individuele als sociale implicaties. De vrouw die, zich bewust van het niet-zijn van de sociale structuren waarin ze altijd heeft geleefd, zich tot een ander verhoudt als een heel mens, wordt geroepen tot de persoon die zij is op dat moment. (..) Toch kan ze niet een nieuwe persoon worden zonder te werken aan de transformatie van een maatschappij waarin vrouwen en mannen gesocialiseerd worden tot rollen die elk gender weerhouden zich de belangrijke menselijke kwaliteiten van de ander toe te eigenen. De behoefte aan en de mogelijkheid tot persoonlijke en sociale transformatie is te zien in de context van een gemeenschap. Het voortdurende proces van vragen, groeien en veranderen blijkt collectief te zijn en is gericht op het collectief”.²⁷⁵

Plaskow constateert dat vrouwen een ‘verstrooid’ zelf hebben, dat geen eigen maatschappelijke verantwoordelijkheid en geen zelfwaardering kent, wat ongewenst is. De ‘omkering van vrouwen’ tot autonomie, de veranderingen die vrouwen individueel en in sociaal verband inzetten, worden door Plaskow gelokaliseerd in de vrouwenbeweging en zij noemt dit genade.

272. Ibid., 249. Hier betekent Pelagianisme: zelf bijdragen aan de totstandkoming van genade.

273. Ibid., 278. Ze ontleent deze begrippen aan de conferentie in Grailville, nt. 73.

274. Morton, *The Journey Is Home*, Boston, 1985.

275. Plaskow, “Sex, Sin and Grace, Women’s Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich.” Yale, New Haven, 1975, 277.

Evaluatie- autonomie en zelftransformatie

Door haar theoretische reflectie op de gendertheorieën van anderen heeft Plaskow het genderspecifieke karakter van ervaringen van vrouwen en haar zelfverstaan laten zien. Door haar analyse van de genadetheologieën en Niebuhr en Tillich maakt ze inzichtelijk, dat binnen de context van de jaren zeventig en de toenmalige levenssituatie van vrouwen, zonde en genade voor mannen en vrouwen in de theologieën van Niebuhr en Tillich een andere inhoud kennen. Daarbij concentreert zij zich op het gebrek aan een 'zelf' van vrouwen: gebrek aan initiatief, sociaal bepaald door haar omgeving, en plaatst dat tegenover de trots en macht van mannen. Dat vraagt volgens haar om een ander zonde- en genadebegrip voor vrouwen. Het betekent meer 'zelf' en autonomie ontwikkelen. De ontwikkeling van het 'zelf' en de zelfacceptatie, is een proces dat de vrouwenbeweging in gang zet en ondersteunt. De zelfacceptatie is een transformatie van het zelfverstaan van vrouwen.

Bij het door Plaskow geïmpliceerde genderperspectief zijn in de loop van de tijd kanttekeningen geplaatst. Die betreffen de vermeende universaliteit van ervaringen en het autonomiebegrip en de zelfverantwoordelijkheid van vrouwen. Ook al geeft Plaskow in de inleiding van haar werk aan te beseffen dat haar ervaring die van een 'moderne, witte, Westerse, middenklasse'-vrouw is, waarmee ze elke universalistische pretentie wil laten varen, haar ervaringsbegrip is later, evenals dat van anderen uit dezelfde feministisch-theologische periode, bekritiseerd.²⁷⁶ Ik meen dat Plaskow geen verwijt te maken valt aangaande een gebrek aan differentiedenken. Het is juist dankzij haar inbreng van de 'ervaringen van vrouwen' dat er discussie kon ontstaan. In latere reflecties gaat zij zelf in op het gebrek aan differentie in haar ervaringsbegrip. Dat doet zij vanuit het universalisme verwijt, dat zij tot de door haar bekritiseerde mannelijke theologen richt.²⁷⁷ Wil de feministische theologie dit universaliserend patroon niet herhalen, dan moet zij, aldus Plaskow, haar theologie bedrijven vanuit het volle besef van verschillende en complexe ervaringen van vrouwen.

276. Plaskow bekritiseert dat eveneens in haar inleiding van: Plaskow, "The Coming of Lilith, Toward a Feminist Theology", in: *The Coming of Lilith, Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, 2005, 23-34, 9. In: Plaskow en Christ, *Weaving the Visions, New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, 1989, bekritisieren Plaskow en Christ de inleiding van hun eerdere boek *Woman Spirit Rising*. Ze merken zelfkritisch op, dat ze vaak in universaliserende termen spraken over de ervaring van vrouwen. Diezelfde kritiek lijkt me van toepassing op de hantering van het begrip *women's experience* in Plaskows proefschrift. Zie voor deze (zelf)kritiek ook Carr, *Transforming Grace, Christian Tradition and Women's Experience*, (nieuwe editie, met nieuwe inleiding), New York, 1996, 119.

277. Zij zegt in dat verband: "Het is niet het probleem dat veel theologie gemaakt wordt vanuit de mannelijke ervaring – tenslotte moet het vanuit 'een' ervaring spreken- maar dat deze aanspraak maakt op universaliteit vanuit een bijzonder perspectief". Plaskow, "The Coming of Lilith, Toward a Feminist Theology", in: *The Coming of Lilith, Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, 2005, 23-34, 53-54.

Een andere kritiek betreft de autonome, zelfverlossende, inhoud van Plaskows subjectbegrip. Rachel Sophia Baard ‘herleest’ Plaskows interpretatie van Tillich. Zij doet dat vanuit twee punten: het eerste betreft het calvinistisch gezichtspunt van rechtvaardiging, dat hier geen voorwerp van onderzoek is; het andere betreft het subjectbegrip van Plaskow.²⁷⁸ Ze gaat in discussie met Plaskow over haar pleidooi om een beetje Pelagiaans te zijn, dat wil zeggen: meer verantwoordelijkheid te nemen voor haar handelen, meer autonoom te zijn. Baard bekritiseert dat. Vanuit een herinterpretatie van het moderne vrouwelijk subject, sociaal geconstrueerd in een context, ziet ze daarin het risico om de last van vrouwen eerder te verzwaren en vrouwen bovendien verantwoordelijk te maken voor haar eigen verlossing.²⁷⁹

2.4.3. *Daly – toegang tot genade*²⁸⁰

‘Genade’ is geen belangrijk thema bij Mary Daly (1928-2010). Van haar feministisch-theologische tijdgenoten, Elizabeth Schüssler-Fiorenza en Rosemary Radford Ruether, is zij echter de enige die genade uitdrukkelijk geproblematiseerd heeft in haar werk en bij wie een specifieke betekenis consequent terugkeert. Dat hangt nauw samen met Daly’s wetenschappelijke wortels in relatie tot de theologie van Thomas van Aquino en de scholastieke theologie. Voor mijn onderzoek richt ik me op haar genadebegrip en de daarmee samenhangende thema’s.²⁸¹

Het theologisch proefschrift uit 1963 van de dan nog rooms-katholieke Mary Daly moet geplaatst worden in de context van het hernieuwde Thomasonderzoek halverwege de vorige eeuw, dat in eerdere paragrafen al aan de orde kwam.²⁸² De theologische kritiek van De Lubac op de neo-scholastieke Thomas-interpretatie ontstond vanuit de ongerustheid over de vraag hoe de theologie kon spreken *tot* de geseclariseerde wereld die zich niets meer door God liet gezegen. Bij de

278. Baard, “Original Grace, Not Destructive Grace: A Feminist Appropriation of Paul Tillich’s Notion of Acceptance”, *The Journal of Religion* 87, 3 (2007), 411- 434.

279. *Ibid.*, 421 e.v.

280. Naar Korte, *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992, 285. Zie ook: De Haardt, *Dichter bij de dood, Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer, 1993, 106 e.v.

281. Anne-Marie Korte heeft zich in haar proefschrift uitdrukkelijk beziggehouden met het theologisch filosofisch denken van Daly. Ook Aurica Nutt besteedt uitvoerig aandacht aan het denksysteem van Daly. Nutt, *Gott, Geschlecht und Leiden, Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys*, Berlin, 2010, 74 e.v. In het kader van mijn onderzoek is die ruimte beperkt en daarom is mijn presentatie enigszins een vereenvoudiging van haar theologisch filosofisch systeem.

282. Daly, “The Problem of Speculative Theology.” (dissertatie) Fribourg, 1963. Naast dit proefschrift schreef zij ook een filosofisch proefschrift: Daly, “Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain.” (dissertatie) Rome, 1966. Korte, *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992, 5. Voor dit onderzoek hanteer ik de samenvatting die er van dit proefschrift is verschenen en maak dankbaar gebruik van de vertalingen, die Anne-Marie Korte voor haar proefschrift maakte.

vroege Schillebeeckx en de *Nouvelle Theologie* rees de vraag hoe de theologie *in* de wereld kon spreken. Voor Mary Daly is die vraag verplaatst: hoe kunnen we *vanuit* de wereld tot de theologie spreken. Gezien haar maatschappelijke positie, een theologisch onderlegde vrouw, is dat een logische benadering. De vraag vormt een belangrijk motief in haar theologisch proefschrift, “*The Problem of Speculative Theology*”. In dat werk behandelt ze de vraag naar de betekenis en waardering van de speculatieve theologie van Thomas van Aquino.²⁸³ Ze doet dat in het bijzonder onder de eigentijdse these die blijkt uit de openingszin: “Sommige geesten hebben altijd een fundamentele tegenstelling gezien tussen ‘leven’ en het streven naar kennis”.²⁸⁴ Daly zoekt naar een mogelijke verbinding tussen beide langs de weg van de speculatieve theologie. Hoewel genade hier niet haar thema is, schampt haar onderzoek langs de grondlijnen van de genadediscussie: zijn natuur en bovennatuur van elkaar verwijderd? Hebben zij een verbinding? Daly ziet daarin een omkering, namelijk dat natuur, leven bron van kennis kunnen zijn over God. En, consequent doorgedacht, dat is mijn interpretatie, is natuur tevens bron van kennis over genade. Het kan lijken, dat Daly hier de preciaire discussie over het niet samenvallen van God en natuur, dan wel de menselijke beïnvloedbaarheid van genade, voortijdig eindigt. Dat is echter niet het geval. Daly handhaaft in die periode zeker het onderscheid en spanningsveld tussen de betekenis van God en die van de ervaring, zoals mag blijken uit het volgende citaat:

“De theoloog moet zich bewust zijn dat God een subject is. Hij moet een oneindige betrokkenheid voelen en deze betrokkenheid manifesteert zich in zijn streven naar waarheid. Hij weet dat hij in het donker is, maar dat in deze duisternis ook licht is. Dit is de ware theoloog: iemand die de co-existentie van de beide wegen tot kennis ervaart, waartussen een voortdurende spanning en een wederzijdse beïnvloeding is, en waartussen een verborgen harmonie is die zich pas helemaal zal realiseren *in patria*”.²⁸⁵

Daly onderzoekt, parallel aan de collega-theologen van haar tijd, de relatie tussen God en natuur in een herlezing van het werk van Thomas van Aquino, zij het vanuit de zeer specifieke invalshoek dat het leven, de schepping, voor haar bron van Godskennis is of kan zijn. Korte concludeert dan ook terecht in haar proefschrift:

“Daly pleit voor verruiming van de ‘toegang’ tot God en richt zich op het eigen, actieve aandeel van mensen daarbij. Zij benadrukt dat het voor iedereen mogelijk is –

283. Daly, “The Problem of Speculative Theology.” (dissertatie) Fribourg, 1963; Korte, *Een passie voor transcendentia* 21-47, 385.

284. Daly, “The Problem of Speculative Theology.” (dissertatie) Fribourg, 1963, 1.

285. Korte, *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992, 36; Daly, “The Problem of Speculative Theology.” (dissertatie) Fribourg, 1963, 28.

voor vrouwen niet minder dan voor mannen – op grond van het algemeen menselijk vermogen om te leren en te begrijpen en van het vermogen van mensen om naar God te verwijzen, zelf toegang te krijgen tot ‘kennis van God’”.²⁸⁶

Die ‘toegang tot God’ vanuit de maatschappelijke positie van vrouwen blijft in haar hele werk een centraal thema.

In haar post-christelijke werk zijn de verwijzingen naar genade sporadisch.²⁸⁷ Enerzijds is genade een begrip dat past in haar feministisch-filosofisch systeem van Zijn, anderzijds is het een woord dat hoort bij het patriarchaat. Zo formuleert ze over Emily Brontë in *Pure Lust*:

“Emily Brontë begreep de mechanismen van omkering die de sadomythe en sadomaatschappij regeren. In *Wuthering Heights* wordt Catherine gevangengenomen, getemd en getraind door geprostitueerde krachten op de Thrushcross Grange, die de patriarchale hemel en de staat van genade representeren waarin Catherine valt nadat ze bestaan heeft in de werkelijk Wilde en Genadevolle Staat die Christenen de staat van zonde zouden noemen”.²⁸⁸

Deze dubbele betekenis van genade, formuleert ze eveneens in de *Wickedary*: “...een vrije verschuiving weg van de gemene cirkel van god en de ‘regeneratie en heiliging’ van mannen; een spiraliserende metamorfotische sprong van beheksen”. Ze voegt daar een parafrase van Diana Beguine aan toe van het lied *Amazing Grace*:

“A-mazing Grace,
How Sweet the sound
That saved a Witch like me
I once was lost
My Self I found
Was bound
But now I’m free”.²⁸⁹

286. Korte, *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992, 385. Hier speelt de plaats van ‘leken’ en ‘vrouwen’ in de theologie en de toegang tot de theologische kennis een prominente rol. Ik laat deze, ecclesiologische, discussie achterwege.

287. Met dank aan Aurica Nutt voor haar spuurwerk.

288. Daly, *Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy*, Boston, 1984, 192.

289. Daly, *Webster’s First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, New York, 2002, 133. Ook hier is sprake van een ‘omgekeerde’ vertaling. De oorspronkelijke tekst luidt: Amazing grace how sweet the sound That saved a wretch like me (wretch=stakker; vs witch=heks) I once was lost but now I’m found (Ik word gevonden vs. ik vond mezelf) Was blind but now I see (was blind en nu zie ik; vs. was vastgebonden, maar nu ben ik vrij)

Hier is genade geformuleerd in omgekeerde zin: het patriarchale, theologische systeem dat vrouwen dwarszit. Anderzijds helpt genade van Be-ing of Bewitching vrouwen haar Zelf te vinden. Die dubbele betekenis zien we eveneens bij het begrippenpaar 'genadevol/genadeloos: 1. behendig, lichtvoetig, snel; bedreven in verbinden in Ruimte/Space; 2. gemarkeerd door de constante weigering van de 'ingietingen' van 'bovennatuurlijke genade' die geduwd worden door de alomtegenwoordige priesterlijke roofdieren van de junkocratie.²⁹⁰ Daly hanteert methodisch het klassieke (neo)-scholastieke genadeschema van zonde en genade, van bovennatuur en natuur; ingietingen van genade, etc. Inhoudelijk is het drastisch omgekeerd. Genade dient om de patriarchale, negatieve invloeden van en door vrouwen weg te houden. Ze geeft vermogen tot het zelf-zijn van vrouwen. In genoemde citaten is deze dubbele betekenis dominant.

In *Quintessence* benadrukt ze de bevrijdende werking van 'natuurlijke' genade, genade die aanwezig is in vrouwen zelf.²⁹¹

“De genade die ik hier noem is *quintessentieel* (wezenlijk) natuurlijk. Het is de aangeboren bron van onze capaciteiten om heldere intuïties te hebben, te denken, te willen, zinnelijk gewaar te worden, te verbeelden, te herinneren, te voelen, te helen, onszelf en anderen te leren en te handelen overeenkomstig onze kennis en onze verlangens”.

Daly beschrijft vervolgens de technocratische wereld van vervuiling, biotechnologie en 'afstomping van natuurlijke krachten'. In die context is genade:

“... een kwalitatief andere Staat dan onder de staat van bezit die fallocratie is. Natuurlijke genade is een kwaliteit van de ziel van iemand die uit de onnatuurlijke staat van gevangenschap en vervuiling verhuist: Het wordt vaak ervaren als een geschenk, die de vorm aan mag nemen als een flits van intuïtie, een verhoogd gevoel voor schoonheid- zoals een zonsondergang of glinsterend gras of de takken van een boom heen en weer bewogen door de wind. Het kan gevonden worden in liefdesgebaren, muziekcomposities, uitwisseling van energie die plaatsvindt in gesprek met een vriend/in”.

Ze concludeert dat genade bewerkstelligt “..dat we in zekere zin zijn thuisgekomen, ook al komen we nog steeds niet aan. We zijn meer en meer in communicatie met ons ware zijn”.²⁹²

290. Ibid., 134; junkocratie is een specificatie van het patriarchaat of de 'voorgond' of fallocratie. Wickedary, 207.

291. Daly, *Quintessence...*, *Realizing the Archaic Future. A Radical Elemental Feminist Manifesto*, London, 1998, 225, verwijzend naar Spretnak in een voetnoot: Spretnak, *States of Grace, The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco, 1991.

292. Daly, *Quintessence...*, *Realizing the Archaic Future. A Radical Elemental Feminist Manifesto*, London, 1998, 225-226.

Zij die Aantrekt- een genadevolle naam van Being

Mary Daly's laatste werk is *Amazon Grace*.²⁹³ Alleen al de titel is veelzeggend. Het is een typisch Dalyaanse, linguïstische contaminatie. Enerzijds is die titel een uitdrukkelijke verwijzing naar het Amerikaanse (religieuze) lied *Amazing Grace*, waarvan zij haar eigen versie geeft (zie boven). *Amazon* is Daly's feministische 'subjectbegrip', genade gaat uit van dit subject.²⁹⁴ "Als Genadevolle Amazones doorzetten, is er hoop dat het lukt om onze energieën te verenigen met de vorm/ideeën in de morfische velden wier resonantie we zo diep Voelen".²⁹⁵ Ze beschrijft genade zowel als de laatste oorzaak /*final cause* als *She Who Attracts*, Zij Die Aantrekt. Daarmee citeert ze de scholastieke leer over de 'causa finalis': "De doelloorzaak is de grond van alle oorzaken, omdat zij de oorzaak van de oorzakelijkheid van alle andere oorzaken is".²⁹⁶ Met instemming haalt zij Aristoteles aan, maar constateert tevens dat Aristoteles en de zijnen binnen een statisch wereldbeeld leefden. Ze heeft die kwestie in *the Wickedary* beschreven.²⁹⁷ Daar geeft ze haar interpretatie van 'de doelloorzaak':

‘.de inwonende, altijd zich ontvouwende bestemming en doel, verstaan als het goede en iemand aantrekkelijk tot Handelen, haar eigen participatie Realiseren in het Be-ing; het begin, niet het einde van worden; de Eerste Oorzaak en de Oorzaak van oorzaken, die een actant de motivatie geeft te Handelen; radicaal Feminisme; de Oorzaak der oorzaken”.²⁹⁸

293. Daly, *Amazon Grace, Re-Calling the Courage to Sin Big*, New York, 2006.

294. "De creatie van een apart, vrouwelijk-geïdentificeerde paranormale, mythische, semantische, fysische ruimte is nodig zodat overeenkomst en wild verschil kan groeien, Daly, *Gyn/Ecology*, London, 1979, 383; "A-mazing-Amazon: "Labrys-hanterende vrouwelijke krijger die het falliche bedrog ziet en benoemt, snijdend door de lagen van leugens, bedoeld om Reizigsters van haar stuk te brengen. Daly, *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, New York, 2002, 105; Labrys is een eigen begrip, teruggaand op het tweesnijdend zwaard dat ook duidt op het 'doorsnijden van patriarchale dubbelzinnigheden', 142 e.v.

295. Daly, *Amazon Grace, Re-Calling the Courage to Sin Big*, New York, 2006, 15. 'Morfische velden' legt Daly uit op 81, met verwijzing naar een begrip van Sheldrake: morfische velden bevatten cumulatieve herinnering, wat volgens Daly perfect van toepassing is op de *voorzusters van het verleden*, 81 e.v.

296. Ik citeer hier de Nederlandse uitgave. Daly, *Voorbij God de Vader, Op weg naar een feministische bevrijdingsfilosofie*, Klijn (Vert), Amersfoort, 1983, 171.

297. *The Wickedary* is, in mijn woorden, het woordenboek waarmee Daly haar eigen begrippen en filosofisch-theologische benadering van de werkelijkheid uitlegt en benoemt. De titel zelf drukt de benadering uit: "Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language". Webster is een bekend Engels woordenboek. Daly gebruikt de term als weefsters, van vooral woorden. Een *Wickedary* is een contaminatie van dictionary en *witch/wicked* (woordenboek en heks/slecht) etc. Daly, *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, New York, 2002, xiii e.v.

298. *Ibid.*, 76, De vertaling is van mij; de hoofdletters van Mary Daly. Het begrip Be-ing heb ik laten staan omdat het geen goede Nederlandse vertaling kent. In het Engels is het een mooie samentrekking van de werkwoorden 'zijn' en 'worden'.

In haar uitleg legt ze het verband met ‘Zij die aantrekt’:

“In ontologische taal, de ultieme doelloorzaak is Zij Die Aantrekt. Zij is de Ultieme/Intieme Realiteit, het constante zich ontvouwende Werkwoord der Werkwoorden wat intransitief is, wat geen object heeft dat haar dynamiek beperkt. Zij is het Goede, die Zelf-communicatief is, die het Werkwoord is van wie, in wie en met wie alle ware bewegingen komen. Dat wil zeggen, Zij is, vanzelfsprekend, Be-ing”.²⁹⁹

Ze vervolgt met de uitspraak, dat deze ‘Godin het Werkwoord’ verborgen is om twee redenen, namelijk omdat wij in de ‘voorgond’ leven en omdat die verborgenheid inherent is aan de Godin, Zij die is, maar nog niet.³⁰⁰ Ik haal dit citaat uitgebreid aan, omdat het op verscheidene wijzen kenmerkend is voor Mary Daly’s genadebegrip. Met haar *Final cause* en *She Who Attracts* herleest zij de thomistische traditie. Ze hanteert het genade-schema, maar keert het ook om. In een aantal opzichten is *Zij Die Aantrekt* een omkering van het *desiderium naturale*, dat met name bij De Lubac en Rahner naar voren kwam. Is het *desiderium naturale* bij hen een in de mens neergelegd verlangen dat in staat stelt tot genade, in *Zij Die Aantrekt* is het verplaatst naar de Godin/Werkwoord/Being die aantrekt en aanreikt. Het verlangen is het omgekeerde van de aantrekking. Deze *Final Cause* heeft een eigen attractieve ‘magische’ werking, zoals Daly haar ‘nakomeling’ laat verwoorden in *Amazon Grace*:

“Het Einde stelt zichzelf Aanwezig voor ons door magnetische aantrekking. Als we de aantrekkelijke energie van het Einde ervaren, vinden we de wil en de middelen om het te bereiken. Het is niet nodig om obsessief te focussen op de middelen omdat de kracht van die aantrekking een magisch effect heeft. Het manifesteert de waarheid van het adagium “Waar een wil is is een weg”.³⁰¹

She Who Attracts is dezelfde als de doelloorzaak en is dezelfde als *Being*. Met andere woorden: *She Who Attracts* is *Being* die actief helpt participeren in feministisch radicale doelen, die het subject bevrijdt tot handelen.

299. Daly, *Amazon Grace, Re-Calling the Courage to Sin Big*, New York, 2006, 21; dit komt overeen met de definitie van Being die zij in de *Wickedary* gaf, Daly, *Webster’s First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, New York, 2002, 64.

300. De huidige staat van leven, vrouwen die in deze patriarchale wereld moeten leven, zie Daly, *Webster’s First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, New York, 2002, 65.

301. Daly, *Amazon Grace, Re-Calling the Courage to Sin Big*, New York, 2006, 80. Door de toevoeging dat het nodig is obsessief te focussen vinden we hier wellicht een gedachteconstructie die knipooit naar de genade van verdienste/ Pelagianisme; het citaat komt overeen met de slotpassage van Daly, *Voorbij God de Vader, Op weg naar een feministische bevrijdingsfilosofie*, Klijn (Vert), Amersfoort, 1983, 198.

Evaluatie- reiken naar genade, ervaring, bevrijding en bron van kennis over genade
Met het begrip genade is een deelaspect genomen uit een filosofisch-theologisch raamwerk, dat Daly over verschillende periodes opbouwde. Haar theologische morfologie vraagt om een langere reis dan alleen deze kleine excursie. De theologie van Daly wordt gekenmerkt door haar gedrevenheid om toegang te krijgen tot kennis over God. Door genade in de natuur te plaatsen, krijgen vrouwen toegang tot genade en kunnen daardoor meer tot haar ware zijn komen. Het genadebegrip valt binnen haar kritiek op het patriarchaat en kent een, binnen haar eigen theologisch taalspel, tweevoudige betekenis. Enerzijds is er de patriarchale genade, genade die vrouwen dwarszit en gevangenhoudt zichzelf te verwezenlijken en anderzijds de genade die helpt de patriarchale wereld weg te houden, zodat vrouwen zichzelf kunnen bevrijden. *She Who Attracts* is haar centrale genadebegrip, dat mijns inziens een interpretatie is van het *desiderium naturale*. Zij is degene die helpt participeren, helpt handelen, helpt bevrijden en een schild vormt tegen de patriarchale wereld. In *She Who Attracts* is een spanningsvolle samenwerking tussen degene die bevrijdt en degenen die ernaar streven en handelen, die bevrijding helpen realiseren. Tot slot zij opgemerkt dat Daly de 'bevindelijkheid' in genade, die door haar mannelijke katholieke collega's weggedacht is uit de theologie, in de ervaringen van vrouwen handhaaft. Wat in de actuele genade of de genade van bijstand is geformuleerd in de klassieke theologie, als incidentele ervaringen, blijven voor haar mogelijke ervaringen van genade.

Aan de eerder genoemde aspecten van het genadebegrip zijn zeker nieuwe betekenissen toegevoegd. In de eerste plaats is de ervaring van vrouwen het fundament van haar theologie en dus ook van haar genadebegrip. Vrouwen zijn gevangen in een patriarchaal systeem of bevrijden zich tot het al aanwezige ware zijn. Genade heeft zowel een patriarchale betekenis als een bevrijdende betekenis. Ze is al aanwezig in het ware zijn van vrouwen. Op dat moment verschaft 'ervaring van vrouwen' kennis over genade, want deze is in de 'natuurlijke genade' aanwezig. Met *She Who Attracts* legt zij een verbinding tussen vrouwen en het goddelijke, ze creëert een genadeverbinding. Genade is een kracht die vrouwen aantrekt, die reiken naar bevrijding. Zowel door de natuurlijke genade in vrouwen te situeren als door het creëren van een theoretische verbinding tussen Being en vrouwen, verschaft Daly toegang tot God. Evenals haar drie mannelijke tijdgenoten legt zij genade in 'de natuur neer', maar meer dan deze theologen kan zij de 'ervaring' van vrouwen lezen als bron van kennis over genade. Evenals Saiving en Plaskow brengt Daly ervaringen van vrouwen in, als relevante categorie voor de de- en reconstructie van de genadetheologie.

2.4.4 Hilkert – sacramentele en dialectische verbeelding

Mary Catherine Hilkert, dominicanes, is een kenner van het werk van Schillebeeckx. Haar boek *Naming Grace*, 'genade benoemen', is een theologische reflectie over

preken.³⁰² Ze werkt daarin uit wat ze eerder in haar proefschrift ontwikkeld heeft. In de kantlijn van dat werk komen we de betekenissen van genade tegen, die zij vanuit het werk van Schillebeeckx hanteert. In haar proefschrift zoekt ze aan de hand van het werk van Schillebeeckx naar een hedendaagse theologie van verkondiging vanuit de katholieke traditie.³⁰³ Ze doet dat door zijn vroege dogmatische werk te onderzoeken, zijn hermeneutische inzet te beschrijven, zijn transformatie van dogma naar menselijke ervaring te analyseren, om daardoor tot een theologie van verkondiging te komen als een hermeneutiek van de ervaring van genade. Theologische verkondiging is niet het onderwerp van dit onderzoek. Van belang is wel hoe Hilbert Schillebeeckx' genadebegrip beschrijft en later, in vooral *Naming Grace*, interpreteert.

In *Towards a Theology of Proclamation* sluit ze direct aan bij de latere these van Schillebeeckx, dat genade actief is in en door de menselijke ervaring en geschiedenis, waarbij geschiedenis en genade niet identificeerbaar zijn.³⁰⁴ Ze onderschrijft het begrip contrastervaring, zoals dat door Schillebeeckx ontwikkeld is.³⁰⁵ Door deze lokalisering van genade in ervaring en geschiedenis kan Hilbert voorstellen, dat deze genade-ervaringen kunnen worden doorgegeven in de verkondiging: "De ervaring van openbaring, die geïnterpreteerd/ervaren wordt in een traditie van geloven, leidt naar een profetisch hervertellen van het verhaal van Jezus door een gemeenschap". In haar verkondigingstheologie neemt Hilbert het genadebegrip van Schillebeeckx over, inclusief het ervaringsbegrip c.q. contrastervaring. In *Naming Grace*, uit 1997, werkt ze deze proclamatietheologie verder uit. Ze wijst op een tweevoudig genadebegrip bij Schillebeeckx door middel van 'sacramentele' en 'dialectische' verbeelding. De dialectische verbeelding beschrijft de afstand tussen God en mensheid, zoals weergegeven in het begrip contrastervaring. De sacramentele verbeelding laat de aanwezigheid van Gods genade in de wereld zien.³⁰⁶ Een van de centrale gedachten van de sacramentele verbeelding is volgens haar de transformatie van de mensheid door genade.

Ongenade en afwezigheid

Hilbert sluit zich aan bij het genade- en ervaringsbegrip van Schillebeeckx: in fragmenten van de (contrast)ervaring toont zich de genade van God, als goedheid,

302. Hilbert, *Naming Grace, Preaching and the Sacramental Imagination*, New York, 1997.

303. Hilbert, "Towards a theology of proclamation: Edward Schillebeeckx's hermeneutics of tradition as a foundation for a theology of proclamation." (dissertatie) Washington D.C., 1984.

304. *Ibid.*, 7, 11, 40, 43, 53, 76, 130, 176 e.v.

305. *Ibid.*, 157, 186, 199-204.

306. Hilbert, *Naming Grace, Preaching and the Sacramental Imagination*, New York, 1997, 15. Het begrip 'verbeelding' gebruikt ze naar het voorstel van David Tracy's analogische verbeelding, 195 nt. 6.

liefde, gerechtigheid etc.³⁰⁷ Maar Hilkerkt lijkt in gesprek met feministische, womanistische en bevrijdingstheologie een stap verder te gaan.³⁰⁸ Ze noemt de hedendaagse ervaring van impasse de ongenade.³⁰⁹

“Elke bijeenkomst kent het eigen deel van rouw en dood die nog niet tot nieuw leven is gekomen. Beelden uit de media belichamen de pijn: de Bosnische moeder die haar hongerende kind omarmt, de ogen van de man die doodgaat aan AIDS, het glimlachende beeld van het kind dat onlangs werd ontvoerd en vermoord in onze steden, de gefrustreerde gezichten van de werklozen, de vervuilde stilstaande wateren”.³¹⁰

Ze pleit ervoor het begrip genade niet te snel te hanteren: geen ‘*cheap grace*’.³¹¹ Om het paasmysterie te kunnen benoemen is het belangrijk dat de prekers van de wereld eerst de ellende en de afwezigheid van God aan de orde stellen.³¹² In de contrastervaringen van het leven, benoemen we de situaties van impasse of ‘ongenade’ of zonde, die we in de schepping tegenkomen en die schreeuwen om verlossing.³¹³ De dialectische verbeelding is volgens Hilkerkt beter in staat om de vermenging van genade met zonde te verwoorden. “De sacramentele verbeelding viert de aanwezigheid van God, maar die aanwezigheid is voor velen alleen beschikbaar in de afwezigheid”.³¹⁴ Sacramentele aanwezigheid houdt onvoldoende rekening met de aanwezigheid van het kwaad.³¹⁵ Ook in *Experience and Revelation*, een essay in een overzichtswerk over Schillebeeckx, vraagt ze zich af of in het licht van het geweld en de onrechtvaardigheid van de wereld er aan het begin van de 21^e eeuw nog wel gesproken kan worden van een uiteindelijk genadevolle wereld.³¹⁶ Haar antwoord is, dat Schillebeeckx een derde positie inneemt tussen de transcendentale theologie van Rahner, die God lokaliseert in de menselijke persoon en de dialectische theologie die God uitsluitend in het woord aantreft. Over die derde positie van Schillebeeckx, die beide combineert, zegt zij:

307. Ibid., 108.

308. Ze bespreekt E. Johnson, A. Carr; L. Boff, J. Sobrino; J. Grant, D. Williams e.a., Ibid., 118 e.v.

309. Ze ontleent dit begrip aan Fitzgerald. Fitzgerald, “Impasse and Dark Night,” Pages 93-116 in: *Living with Apocalypse, Spiritual Resources for Social Compassion*. San Francisco, 1984.

310. Hilkerkt, *Naming Grace, Preaching and the Sacramental Imagination*, New York, 1997, 108.

311. Ibid., 190.

312. Ibid., 109.

313. Ibid., 111.

314. Ibid., 112.

315. Ze werkt die opvatting uit in een theologie van het lijden en van het kruis, die in haar verkondigingstheologie uitmond in het preken in klacht.

316. Hilkerkt, “Experience and Revelation”, in: *The Praxis of the Reign of God, An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, Hilkerkt en Schreiter (red.), New York, 2002, 59-76. Dit boek is een bewerking van het in 1989 gepubliceerde *The Praxis of Christian Experience*.

“God wordt geopenbaard in de menselijke ervaring, maar op een dialectische manier, meer dan op directe wijze. Het ultieme mysterie van mededogen in het hart van de realiteit verrast ons als de realiteit onze menselijke plannen en verwachtingen weerstaat en als pogingen ten behoeve van diegenen die lijden ‘iets extra’s’ ontsluiten in de menselijke ervaring: de absolute aanwezigheid van de schepper God”.³¹⁷

Uiteindelijk concludeert ze, dat in de sacramentele verbeelding de overtuiging besloten ligt dat ondanks gebrokenheid en tegenspraak, de kracht van Gods genade sterker is dan zonde. God is in de wereld aanwezig. Voor Hilbert is de menselijke ervaring begenadigd. Genade benoemen is de aanwezigheid van de transcendent God benoemen binnen de grenzen van het menselijk bestaan.³¹⁸

Evaluatie: ongenade

Hilberts werk concentreert zich op een theologie van verkondiging. In de marges daarvan hanteert ze aspecten van het begrip genade. Zich aansluitend bij Schillebeeckx, lokaliseert ze genade in de sacramentele verbeelding, dat wil zeggen: in de mogelijke aanwezigheid van God in de menselijke ervaring. Ze signaleert dat de goedheid van de wereld, genade, niet voor iedereen beschikbaar is. Dat feit noemt zij ongenade. Ze meent dat in de dialectische verbeelding in eerste instantie meer plaats is voor het waarnemen van ongenade dan in de sacramentele verbeelding. Het begrip ‘contrastervaring’ van Schillebeeckx beschouwt ze als een derde wijze, een dialectische wijze van denken, omdat daarin de negatieve ervaringen zichtbaar kunnen worden.³¹⁹ Meer dan Schillebeeckx, die immers op den duur genade uitsluitend lokaliseerde in de contrastervaring, zoekt Hilbert mijns inziens naar een evenwicht tussen de sacramentele verbeelding, die de aanwezigheid van God, genade, in de wereld situeert, en de dialectische verbeelding, die in staat is het kwaad en de ongenade van de wereld te benoemen.

2.4.5. Relationaliteit

Inleiding

Feministische theologeën over genade leggen op diverse aspecten nadruk, o.a. op de behoefte aan transformatie en de lokalisering in de gemeenschap (*community*). Het meest significante van deze theologeën is, aldus Rosetta Ross, dat genade plaatsvindt

317. Ibid., 60.

318. Hilbert, *Naming Grace, Preaching and the Sacramental Imagination*, New York, 1997, 192 e.v.

319. Zie ook Hilbert, “Grace-optimism”: The Spirituality at the heart of Schillebeeckx’s Theology”, *Spirituality Today* 44, 3 (1991), 220-239: “Verborgen in ervaringen van negativiteit en/of onrecht is een impliciet bewustzijn of diep gewortelde waarden die naar voren komen in verschillende vormen van protest en verzet”; zie ook: Hilbert, “Experience and Tradition”, in: *Freeing Theology, the essentials of theology in feminist perspective*, Lacugna (red.), San Francisco, 1993, 59-83.

in de verbindingen tussen personen.³²⁰ Ook al delen niet alle feministische theologes de centrale plaats van relaties, het is in elk geval markant dat een van de sporadische lemma's over genade in feministisch-theologische woordenboeken dit aspect behandelt.³²¹ Het is vooral een element in teksten van die theologes, die hun werk als relationele theologie aanduiden of wier werk door anderen zo genoemd wordt.

Is in de bevrijdingstheologie de sociaal-politieke context vertrekpunt en inzet van theologische reflectie, in een aantal feministische theologieën staat relationaliteit centraal. Met dit begrip relationaliteit wordt gezocht naar een toespitsing van het begrip 'ervaringen van vrouwen'. Haar uitgangspunten zijn, dat de relatie met God opnieuw gedacht moet worden als een wederkerige relatie, in plaats van een hiërarchische relatie; dat relaties tussen mannen en vrouwen ongelijkwaardig zijn, dat relaties aangetast worden door geweld en misbruik. Er wordt gezocht naar theologische modellen, die rechtvaardige en goede relaties tot uitgangspunt nemen van theologie. Die relationaliteit geldt evenzeer het begrip 'genade'. Achtereenvolgens zal ik de theologieën van een aantal van deze theologes karakteriseren ten aanzien van het begrip genade. Daarbij schenk ik vooral aandacht aan het werk van Brock, omdat in haar theologie genade een centraal begrip is. De overige theologes hanteren genade eerder als synoniem voor een ander begrip, zoals liefde of wederkerigheid.

2.4.5.1. Brock, Wildung Harrison, Welch en Grey

De Aziatisch-Amerikaanse protestantse theologe Rita Nakashima Brock is een feministische procestheologe. Een centraal thema in haar werk is geweld, met name huiselijk geweld tegen kinderen. In *Journeys by Heart* uit 1988 komen we haar specifieke genadebegrip tegen. Het is voor haar een ontologisch-relacioneel begrip. Ze hanteert het begrip 'oorspronkelijke genade' tegenover 'oorspronkelijke zonde'. Zonde is het kwetsende, destructieve en verbrekende in relaties; genade is het ontologisch-relacionele: "Dit ontologische relationeel bestaan, het hart van ons zijn, is onze levensbron, onze originele genade".³²² In liefde, in het hart, en in

320. Ross, "Grace", in: *Dictionary of Feminist Theologies*, Russell en Clarkson (red.), Louisville, 1996, 133-134.

321. Zie hiervoor Troch, *Verzet is het geheim van de vreugde, Fundamenteel-theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, 1996, 91 e.v. waar zij het mensbeeld van een aantal verbondheidstheologes' bekritiseert; Schüssler- Schüssler-Fiorenza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet, Critical issues in Feminist Christology*, New York, 1995, 50 e.v. Ook zij bekritiseert het relationele 'vrouwelijk' mensbeeld dat aan de 'relationele theologie' ten grondslag ligt. Zij en anderen wijzen er met hun kritiek op, dat er opnieuw wordt uitgegaan van een universeel vrouwbeeld, nu vanuit het begrip 'relationaliteit'. Zie ook: Jones, "Women's Experience between a Rock and a Hard Place, Feminist, Womanist and *Mujerista* Theologies in North America", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*, Chopp en Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 33-54, 37-39.

322. Brock, *Journeys by Heart*, New York, 1988, 7.

zelfacceptatie is genade aan te treffen. Daarin bevindt zich de diep geïncarneerde, goddelijke genade. Als die zelfacceptatie, door bijvoorbeeld een gewelddadige socialisatie, er niet is, is er evenmin verbinding met genade. Omgekeerd is genade noodzakelijk om tot 'healing' van de 'brokenheartedness' te komen. De inzet van haar werk is een kritiek op het offer van het lijden in de christologie.³²³ Haar kritiek is dat God voor de bevrijding van andere mensen zijn zoon offert. Daardoor worden we voor genade afhankelijk van deze, externe, God en worden we niet tot verbindende genade, in en onder ons, uitgenodigd:

“We worden aangemoedigd te geloven dat ons eigen lijden is weggenomen door het lijden van iemand anders en door een kosmische transactie binnen het goddelijk leven. Als we bereid zijn afhankelijk te zijn van deze macht, leven we in genade (..) We worden niet uitgenodigd om ons lijden te omarmen, de diepste pijn aan te raken die we voelen over dat we niet geliefd en gerespecteerd zijn, en om de gaven van genade in onze verbondenheid met onszelf en anderen te ontdekken”.³²⁴

Ook in *Proverbs of Ashes*, een theologisch dubbelportret van haar en Rebecca Ann Parker, staat geweld centraal. Hier brengt Brock geweld in verband met het isolement in haar eigen leven en in dat van anderen:

“Mijn zoektocht naar een theologisch verstaan van liefde die het isolement verbreekt, die de gewonde ziel heelt, en die het zelf opent tot de warmte van de wederkerigheid, respect en intimiteit, was ook een zoektocht naar wat me zou verlossen van mijn eigen beschermde schelp. Mijn queeste was naar toegang tot mijn eigen ziel, tot het vermogen zonder grenzen lief te hebben”.³²⁵

323. Later motiveert ze dat vanuit haar reflectie op het bestaan van seksueel misbruik. De theologie heeft volgens haar veel misbruik met theologisch christologische modellen gelegitimeerd. Brock en Parker, *Proverbs of Ashes, Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Boston, 2001, 155, 249.

324. Brock, *Journeys by Heart*, New York, 1988, 85. In dit verband hanteert Brock de begrippen 'mede-schepper' en 'mede-openbaarder' van genade, die eerder door Plaskow zijn geformuleerd. In de feministische theologie is uitvoerig gereageerd op de zogenaamde verzoeningstheologie, waar ook Brock op reageert. Zie o.a. Grey, *De verlossing van de droom, De christelijke traditie en de verlossing van de vrouw*, Kampen, 1992; Hopkins, *Towards a Feminist Christology, Jesus of Nazareth, European Women and the Christological Crisis*, Kampen, 1994; Schüssler-Fioranza, *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet, Critical issues in Feminist Christology*, New York, 1995; Kalsky, *Christaphanien, Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh, 2000; Strahm, *Vom Rand in die Mitte, Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern, 1997.

325. Brock en Parker, *Proverbs of Ashes, Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Boston, 2001, 74.

Geweld leidt tot isolement. Genade is liefde. Liefde verbreekt het isolement en brengt verbinding.

“Het is een menselijke daad om de nasleep van geweld te helen. Helen is geen solitaire en ook geen eenvoudige reis. Er is synergie tot genade. De ontredderde persoon moet antwoorden op wat liefde te bieden heeft: verbinding die betrouwbaar is en zorg die niet de fragiele vliezen van het zelf zal schenden. De gewonde ziel behoudt de macht om ja of nee te zeggen”.³²⁶

Brock situeert genade in de context van geweld. Genade bevindt zich in en tussen personen. Genade is helend en verbindend. Ze is niet eenzijdig, maar wederkerig. Voor Brock is genade een relationele, ontologische categorie. Ze is inherent aan het bestaan. Ze kan gekend worden aan de helende liefde, die tegenover de gewelddadige zonde staat.

Ook andere theologes verwoorden het relationele karakter van genade: Beverly Wildung Harrison, Sharon Welch en Mary Grey. Beverly Wildung Harrison is een protestantse theologe (ethica). Voor haar ligt de “locus van de goddelijke openbaring in de concrete strijd van groepen en gemeenschappen om de gave van het leven te vangen en wat het leven ontkent te bevrijden”..³²⁷ Wij zijn geroepen tot:

“...het uitdrukken, belichamen, delen, vieren van de gave van het leven en het door te geven. We zijn geroepen om te reiken naar elkaar, relaties te verdiepen of die verkeerde relaties recht te maken,- die het ontstaan van de menselijke waardigheid ontkennen, vervormen of tegenhouden –terwijl wij elkaar terugroepen in de macht van de persoonlijkheid”.³²⁸

De kracht van het relationele karakter van genade is voor Harrison fundamenteel:

“In het midden van zo’n wereld (die zich verzet tegen menselijke onwaardigheid) is het nog steeds binnen de kracht van de liefde, die het goede nieuws is van God, de wetenschap te hebben dat geen van ons geboren is om alleen te sterven, dat we bedoeld zijn de gave van het leven te hebben, de kracht van de relatie te kennen en door te geven”.

326. Ibid., 248.

327. Harrison, “The Power of Anger in the work of Love, Christian Ethics for Women and Other Strangers”, in: *Weaving the Visions, Patterns in Feminist Spirituality*, Plaskow en Christ (red.), San Francisco, 1989, 214-226, 214.

328. Ibid., 224.

Voor haar is “..een belangrijk bewijs van de genade van God – die altijd tot ons komt in, met en door elkaar – deze kracht tot strijd (is) en om de verontwaardiging te ervaren”.³²⁹ Genade is de kracht van liefde in relaties, in de strijd tegen menselijke onwaardigheid en in rechtvaardigheid van menselijke relaties.

De protestantse theologe Sharon Welch hanteert een soortgelijke formulering van genade. Ook zij plaatst genade in de context van liefde en lokaliseert daarin het goddelijke. Met een verwijzing naar Carter Heyward, voor wie God de brón van onze relationele kracht is, ziet Welch dat voor haar het goddelijke de relationele kracht is.³³⁰ Binnen haar theologie van immanentie, waarin zij zoekt naar de mogelijke omgang met ambiguïteiten van leven, van recht en onrecht, schoonheid en onderdrukking, formuleert zij de werking en plaats van genade: “Veerkrachtige verbindingen met andere mensen en de aarde brengen vreugde, pijn en wijsheid. Deze veerkrachtige verbindingen zijn de aanwezigheid van genade. Genade kan ons bewegen van onze gelatenheid, bitterheid en wanhoop naar gepassioneerde liefde en vastbesloten actie”.³³¹ Ze definieert genade:

“Deze liefde voor anderen is heilig en er wordt terecht naar verwezen met genade, een kracht die ons optilt naar een groter zelf en een diepere vreugde terwijl deze ons leidt naar de acceptatie van beschuldiging en met een lang proces begint van herstel en herschepping (*re-creatie*). Genade brengt vreugde, geen schaamte, het vinden van het zelf in een grotere gemeenschap. Genade is niet het tegenovergestelde van werken; het is een gave van geliefd te worden en lief te hebben, die werken aan rechtvaardigheid mogelijk maakt. Er zijn veel connotaties van genade en er zijn er veel die ik wil bevestigen – genade is een kracht of een intensiteit van relaties die meer is dan we kunnen voorspellen of produceren alleen door onze wilskracht”.³³²

Welch formuleert expliciet dat genade vaak geformuleerd wordt als gave van buitenaf, van een kracht, god, godin, maar: “..ik zou willen stellen dat genade niet de manifestatie van het goddelijke is in onze levens, een gave van een gescheiden funderend wezen; maar dat genade alles is wat er is of zou moeten zijn”.³³³ “Goddelijkheid of genade, is de veerkrachtige, kwetsbare en genezende kracht van de eindigheid zelf. De termen ‘heilig’ en ‘goddelijk’ verwijzen naar een kwaliteit van zijn in het web van het leven zelf, een proces van helende relationaliteit; ze zijn aanduiding van datgene wat eer, respect, liefde en bevestiging waardig is”.³³⁴

329. Ibid., 224-225.

330. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis, 1990, 173.

331. Zie voor een uitwerking van Welch' theologie van immanentie: De Haardt, *Dichter bij de dood, Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer, 1993, 225 e.v.

332. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis, 1990, 174.

333. Ibid., 175.

334. Ibid., 178. Vert. De Haardt, *Dichter bij de dood, Feministisch-theologische aanzetten tot een*

Net als Wildung Harrison en Brock plaatst ook Welch genade in het goddelijke van het liefdevolle, relationele bestaan.³³⁵ Voor hen allen geldt overigens dat niet relationaliteit het doel is, maar de helende en transformatieve kracht die van relationaliteit uitgaat.

Mary Grey, een katholieke theologe, stelt de relationele kracht, meer specifiek de verbondenheid (*connectedness*) of relationaliteit, centraal. Ze heeft 'verbondenheid' uitgewerkt in haar proefschrift "*De verlossing van de droom*".³³⁶ Ook in de lezing op de Landelijke Kerkendag van 1992 brengt ze genade in verband met verbondenheid en relationaliteit. Zij concentreert zich op het zondebegrip; het genadebegrip stelt ze daar tegenover. Zonde is "het actief blokkeren van de relationele stroom van het leven" (..) dat zich uit in de weigering om te luisteren naar verhalen van onderdrukte mensen; om aan te raken (Aids-patiënten) en om te zien (hongersnood op t.v.). Blokkeren is het tegenovergestelde van verbinden. Zich aansluitend bij het structurele genadebegrip van Sobrino, ziet ze de 'Derde Wereld' als alternatief: "..gemeenschap in plaats van individualisme, eenvoud in plaats van overvloed, behulpzaamheid in plaats van egoïsme, creativiteit in plaats van imitatie; vieren in plaats van plezier hebben en openheid voor het transcendente in plaats van eenvoudig pragmatisme".³³⁷

Evaluatie: genade is synoniem aan relationaliteit

In haar theologie zijn de vier feministische theologen zeer onderscheiden, zowel in denominatie als in de systematische analyse van de positie van vrouwen. Zij delen echter een relationele betekenis van genade. Voor hen is genade te vinden in de liefdevolle relaties tussen mensen of in een gemeenschap, gaat genade van die relaties uit en valt ze er mee samen. Genade heeft in de relationele verbindingen een helend en transformatief karakter, dat zowel betrekking heeft op persoonlijke als op structurele relaties. In de genoemde theologieën is genade een synoniem van relationaliteit, met de aantekening dat synonymie uitgaat van 'vrijwel' dezelfde betekenis.³³⁸ Niettemin lijkt me deze synonymie een verschuiving in te houden. Troffen we bij de boven genoemde theologieën verschuivende loci aan: "genade is te vinden 'in', de relationeel theologes hanteren het begrip 'genade' als

theologie van de dood, Zoetermeer, 1993, 236.

335. Ibid., 1-10; De passages over genade van Welch vormen het sluitstuk vormen van haar boek: een theologie van verzet en hoop. De inzet van dit theologisch werk van Welch is binnen de context van militarisme en nucleaire dreiging, op zoek te gaan naar een theologie die verzet biedt en het leven bevestigt. Eerder gaf Welch een vrijwel identieke omschrijving van genade in: Welch, "The Beloved Community", *Spirituality Today* 40, oct 26-30 (1988), 10-29.

336. Grey, *De verlossing van de droom*, *De christelijke traditie en de verlossing van de vrouw*, Kampen, 1989, 56 e.v.

337. Grey, "Afgesloten woorden, gedane zaken? Wat hebben begrippen als zonde en genade, schuld en vergeving te zeggen in deze tijd?" *Mara* 6, 1 (1992), 3-11, 10.

338. Van Dale, "Groot woordenboek der Nederlandse taal", Utrecht/Antwerpen, 1984, 2832.

synoniem van 'liefde' of 'relationele kracht' of andere relatie-verwante begrippen. Het eerder uitdrukkelijk gesignaleerde probleem van de gratuïteit, is geheel en al als kwestie verdwenen. Probleemloos valt genade samen met relationaliteit.

2.4.6. Aspecten van genade gemarkeerd: ervaring, zelfacceptatie, transformatie, vrouwenbeweging, relationaliteit en een beetje Pelagianisme

De paragraaf over de feministische theologie begon met de signalering, dat het begrip 'genade' niet vaak is uitgewerkt. Anders dan de werken van theologen in voorgaande paragrafen, werd het begrip genade, met uitzondering van de dissertatie van Plaskow, verzameld uit feministisch theologisch werk. Ondanks deze beperking en ondanks het feit dat de theologes in verschillende periodes schreven, hun levensbeschouwelijke nominaties verschillend zijn, evenals haar feministisch-theologische posities, is er uit bovenstaande beschrijving een aantal kenmerken af te leiden van feministische genadetheologieën.

Beginnend bij Valerie Saiving nemen alle theologes de ervaring van vrouwen tot uitgangspunt van haar hermeneutiek van genade. Zij brengen de ervaring van vrouwen in de theologie in en met dat uitgangspunt wordt toegang gezocht tot God en genade. De centrale kwestie is: hoe kan de ervaring van vrouwen in relatie gebracht worden tot de dan bestaande genadetheologie? Hoe kan de ervaring van vrouwen theologisch 'gedacht' worden? Hoe kan die ervaring van vrouwen toegang krijgen tot God? En hoe kan deze ervaring theologisch worden geïnterpreteerd? In vergelijking met eerder genoemde theologieën is het geen kwestie of ervaring een relevante categorie is, maar is het de vraag of 'de ervaring van vrouwen' het breekpunt vormt aan de hand waarvan de relevantie van de theologie getoetst kan worden.

Deze denkwijze, om de ervaring van vrouwen in relatie tot genade te interpreteren, brengt een aantal thema's met zich mee, die als aspecten van het genadebegrip gezien kunnen worden. Allereerst is er het aspect 'ervaring'. De algemene geldigheid van die categorie heeft ter discussie gestaan. Feministisch theologes pleiten voor differentie, een pleidooi zoals we in de volgende paragraaf zullen zien, dat zich zal voortzetten. Ondanks dit pleidooi voor diversiteit neemt geen van de theologes dit aspect in haar theologie op.

Niet alleen pleiten feministisch theologes ervoor, dat de ervaring van vrouwen, ondanks hun verschillen moet worden ingebracht, maar zij zoeken ook naar het transformatieve karakter van genade. Hoe kan 'genade' bijdragen aan de transformatie van het leven van vrouwen. Met de bevrijdingstheologieën hebben deze feministische theologieën gemeen, dat alle theologes transformatie van de sociale positie van vrouwen bepleiten. Dat noemen zij veelal 'transformatie' en niet 'bevrijding'. Die transformatie kent verschillende loci. In de theologie van Plaskow en Daly is het de vrouwenbeweging die bijdraagt tot transformatie en daarom een plaats van genade is. Voor de relationeel theologes zijn relationele verbindingen plaatsen van genade of is relationaliteit, en daarmee samenhangende

begrippen als liefde, wederkerigheid en heelheid, synoniem voor genade. Net zoals in relationaliteit is genade in het 'zelf' te vinden. Het 'zelf' kan locus van genade zijn en dat is het veelal ook. Het 'zelf' van vrouwen reikt bij Daly naar God, het is bij Plaskow plaats van acceptatie en bij de relationeel theologes van heling.

Ook al is theologie en de ontwikkeling ervan geen voortgaande geschiedenis, met deze feministische theologieën over genade kunnen wel belangrijke verschuivingen binnen aspecten van het begrip worden geconstateerd. In de eerste groep theologische teksten presenteerde ik de poging om de dubbele gelaagdheid van de werkelijkheid en het dualisme in de bestaande genadetheologie te deconstrueren, maar bleef 'ervaring' een problematische categorie. De bevrijdingstheologische teksten bevatten een genadebegrip dat bevrijding inhoudt, en ze kwamen, zo constateerde ik, met die 'praktische' inhoud in een spanningsveld terecht tussen gratuïteit en praxis. Feministische theologieën, zoals hier gepresenteerd, lokaliseren genade voluit en volledig in de werkelijkheid: genade is aanwezig in de 'ervaring van vrouwen', in de vrouwenbeweging, in relationaliteit en het 'zelf' van vrouwen. Die werkelijkheid is in relatie tot genade niet meer problematisch, integendeel, ze is voorwaarde voor relevante theologie over genade.

Gratuïteit, het klassieke thema van de genadetheologie, is nauwelijks nog aan de orde. Het wordt niet geproblematiseerd, omdat genade aanwezig wordt verondersteld in relationaliteit en in pogingen tot transformatie. Vrouwen zijn zelf degenen die 'reiken naar genade'. Toch blijft een nagalm van de discussie hangen. Dat geldt zeker, als Plaskow verwijst naar het Pelagianisme, wanneer ze oppert dat vrouwen hun 'zelf' meer zouden moeten ontwikkelen. Ze sluit dan aan bij het klassieke 'met de genade mee-werken'. Elders zijn nog resten van de discussie hoorbaar, als Welch de genade van verdiensten afwijst. Daly noemt genade een *gift*. Maar over het geheel genomen is de spanning verdwenen. Gratuïteit is geen aspect van genade binnen de feministische theologieën.

Ik eindig deze markering waarmee ze begon. Genade is een term die in feministisch theologische teksten ter discussie staat. Dat is vrijwel vanaf het begin van de discussie zo, als Plaskow zich met andere vrouwelijke theologen afvraagt of genade wel een adequaat begrip is om feministische ervaring te interpreteren. Zoals zichtbaar werd, gebruiken relationeel theologes andere woorden die synoniem zijn voor het begrip genade. Blijkbaar is het het woord 'genade' vervangbaar, als de gratuïteit ervan uit beeld verdwijnt.

2.5. Recente essays over genade

Inleiding

Konden De Lubac, Rahner, en Schillebeeckx in de vorige eeuw hun genadetheologie baseren op algemene begrippen als bovennatuurlijk existentieel of heilsgeschiedenis, wat op zichzelf al een revolutie betekende, aan het eind van de twintigste eeuw heeft zich een transformatie binnen de theologie voltrokken waarbinnen andere continenten, seksuele, sociale en andere verschillen een ander geluid hebben doen klinken in de theologie. Die verschillen zijn in de voorafgaande paragrafen zichtbaar gemaakt door de bevrijdingstheologen en de feministische theologieën. Werd er onder feministische theologes in de jaren zeventig tot negentig ‘aangetekend’, dat er sprake was van verschillen tussen vrouwen en tussen theologieën, maar werd dat niet altijd verdisconteerd in haar theologie, vanaf de jaren negentig krijgen de verschillen sterkere contouren. Vrouwen en mannen uit diverse landen, uit andere culturele en etnische contexten, brengen hun nieuwe inzichten over genade naar voren. De teksten die volgen kunnen niet onder een noemer worden gebracht. Zij zijn bijvoorbeeld niet alle bevrijdingstheologisch of handelen niet, zoals de teksten van de eerste theologen uit dit hoofdstuk, over dezelfde kwesties. Niettemin vertonen zij een aantal gezamenlijke kenmerken, zowel naar vorm als naar inhoud, zodat het gerechtvaardigd is ze bij elkaar te plaatsen en te analyseren. De overeenkomst betreft dat het essays zijn. Dat wil ik toelichten.

“De grote verhalen zijn voorbij”, zo hebben velen in navolging van Lyotard de afgelopen decennia gesteld. Er zijn geen grote collectieve, overkoepelende ideologieën meer als verklaring. Dat einde van die verhalen manifesteert zich ook in de theologie van genade. De grote verhalen worden niet meer verteld. Dat is kwantitatief zo. Schreef Schillebeeckx nog een werk van 900 pagina’s over genade, was een groot deel van het oeuvre van De Lubac en Rahner besteed aan genadetraktaten, inmiddels is de omvang van de werken over genadetheologie afgenomen. Maar ook kwalitatief veranderen de bijdragen in essayvorm. Aspecten van genade worden al zoekend naar voren gebracht in kleine teksten. Een aantal theologen maakt toespelingen op genade of aspecten ervan, maar zij presenteren geen uitgewerkte genadetheologieën. Ik noem de teksten essays, maar er is evengoed iets voor te zeggen, ze verhalen, of ‘narraties’ te noemen. Als de tijd van de grote verhalen voorbij is en als genade aanwezig verondersteld wordt in de werkelijkheid, dan kan er ook over genade worden verteld. Wat genade is, wordt neergelegd in een verhaal. En, zo stellen narratieve en postmoderne theologen, religieuze tradities en theologieën zijn zelf evenzeer gebouwd op verhalen.³³⁹

339. Ganzevoort (red.), *De Praxis als Verhaal, Narrativiteit en praktische theologie*, Kampen, 1998, 7-27; Borgman, *Alexamenos aanbidt zijn God, theologische essays voor sceptische lezers*, Zoetermeer, 1994; Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur*, Kampen, 2006, 29 e.v.; Borgman, “Na de grote verhalen, Theologiseren vanuit de postmoderne ervaring”, in: *Herfsttij*

De teksten die hierna besproken worden, zijn echter meer dan verhalen, ze bevatten de eerste uitwerkingen van aspecten van genade, of ze zoeken op basis van verhalen naar andere theologische duidingen. Niet alleen zijn het verhalen, ze maken veelvuldig gebruik van (auto-)biografieën. Daardoor is zichtbaar dat genade ervaarbaar wordt geacht in mensenlevens en dat er, uitgaande van persoonlijke geschiedenissen, over verteld kan worden. Doordat de teksten ingaan op een bepaald aspect, op een bepaalde groep, of op een mensenleven, zijn ze beter in staat recht te doen aan de diversiteit van de groep op wie de genade betrekking heeft. De teksten weerspiegelen de post-koloniale theologie, in die zin dat volkeren, naties, en groepen vanuit hun context reflecteren op de theologie.³⁴⁰ In die theologie wordt aandacht geschonken aan het koloniale discours en wordt gezocht naar verbeeldingen en theologie 'voorbij' het kolonialisme. Een aantal van de teksten valt zeker binnen die stroming, maar niet elke 'Derde Wereld'-theologie, die ik hieronder presenteer, valt binnen het post-kolonialisme. Ik noem de teksten essays, maar ondanks het feit dat ik de begrippen 'narratief', 'biografisch' en post-koloniaal niet als hoofdkenmerk zie van de tekst, hebben ze er wel kenmerken van.

Ik beschrijf de teksten per auteur of bundel. In de bijdragen komen thema's aan de orde die eerder, met name in bevrijdingstheologische en feministisch theologische teksten, zijn geanalyseerd. Er worden lijnen doorgetrokken met eigen accenten. In vrijwel alle teksten staat bevrijding of transformatie weer centraal, al wordt soms het accent verlegd naar overleven. Ook het 'helende' karakter van genade komt naar voren. De sociale gesitueerdheid en de relationaliteit keren eveneens terug. Pellauer en Espin spreken over geweld tegen vrouwen, een onderwerp dat Brock eerder in het genadedebat inbracht. Ook ongenade keert als begrip terug, vaker dan de incidentele benoeming door eerdere auteurs. Zagen we in de feministische theologieën aarzelende pogingen om nieuwe woorden te vinden voor het begrip genade, Pellauer en Ammicht Quinn zetten die gedachten voort. Het narratieve, biografische karakter van genade komt uitdrukkelijk aan de orde in de bijdragen van Troch, Betto, Hayes en Pellauer. De 'essayistische' theologen leggen ook hun eigen nieuwe accenten in hun interpretatie van genade. Een aantal van hen, o.a. Espin, Mattam, Ammicht Quinn, benadrukt de afstand tussen de kerkelijke en academische theologie en de levensverhalen die genade tot uitdrukking brengen. De meesten zullen zich, evenals eerdere theologen, uitspreken over de aanwezigheid van genade in de menselijke ervaring, in relatie tot het gegeven karakter van genade. Aan het einde van deze paragraaf zal ik de verschillende aspecten die bij hen naar voren komen en relevant zijn voor mijn onderzoek, markeren.

van de moderne tijd, Theologische visies op het postmoderne, Kalsky (red.), Nijmegen 1995, 13-29.

340. Kwok, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, 2005, 1 e.v.

2.5.1. Pellauer - helen

De bijdrage van Mary Pellauer staat in de bundel *Lift Every Voice*. Het is een overzichtswerk waarin verschillende theologische contexten worden gepresenteerd.³⁴¹ Ik gebruik een herdruk van het werk. Sinds de eerste verschijning zijn er, volgens de redacteurs, nogal wat gegevens veranderd: “Bevrijdingstheologieën zijn meer en meer contextueel, gebaseerd op de praxis, gemeenschappelijk en profetisch geworden”.³⁴² In de bundel wordt uitdrukkelijk gerefereerd aan de genadetheologie van Leonardo Boff.³⁴³ De afstand tussen klooster en ‘leven’ markerend, zegt hij over de biografische positie van de ‘grote theologen’, dat het allen monniken waren: “Hun theologie en piëteit hield nooit bewust rekening met de historische bemiddelingen van genade, van de gratuititeit in hun eigen dagelijks leven, van de aanwezigheid van genade in de ontelbare profane dimensies”.³⁴⁴ Over de biografie van theologen die in *Lift Every Voice* aan het woord komen wordt gezegd: “Zij zorgen ervoor rekening te houden met de aanwezigheid van genade in natuur, in politiek, in menselijke belangen, menselijke groei en ontwikkeling. Zij hebben een visie die minder vervreemd is van het menselijk leven en werken. Gods beweging in dit leven is helemaal niet zo buitengewoon”.³⁴⁵ Als inleiding tot een deel over *helende, bevrijdende en heiligende genade* sluiten de auteurs zich direct aan bij de te ervaren genade en de individuele en sociale genade zoals die door Boff is verwoord.³⁴⁶ Ze benadrukken dat de ontmoeting met God een genadevolle ervaring van *empowerment* is. Dat is een eerste, andere benaming voor genade.

De ‘helende’ betekenis van genade komt naar voren in een interview van Susan Brooks Thistlethwaite met Mary Pellauer.³⁴⁷ Laatst is een lutherse theologe, die een aantal jaren als therapeute rond het thema seksueel geweld gewerkt heeft. Zij legt de verbinding tussen genade en het ‘helen van seksueel geweld’. Ze onderscheidt in het therapeutisch proces een aantal fases. De overgang van de ontkenning naar de procesfase, dat wil zeggen: het gaan zoeken naar hulp, noemt zij genade: “We weten niet hoe het werkt, het is bereidheid om te helen”. Het is ‘*prevenient*’

341. Thistlethwaite en Engel, *Lift Every Voice, Constructing Christian Theologies from the Underside*, New York, 1998.

342. *Ibid.*, 2.

343. *Ibid.*, 17, 173. Boff, *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978. Beide referenties staan aan het begin van zijn werk.

344. *Ibid.*, 41.

345. Thistlethwaite en Engel, *Lift Every Voice, Constructing Christian Theologies from the Underside*, New York, 1998, 17.

346. *Ibid.*, 174. Dit boek hanteert een protestantse betekenis van genade met de nadruk op het onderscheid tussen rechtvaardiging en heiliging.

347. Pellauer en Thistlethwaite, “Conversation on Grace and Healing, Perspectives from the Movement to end Violence against Women”, in: *Lift Every Voice, Constructing Christian Theologies from the Underside*, New York, 1998, 177-193.

genade, voorkomende of voorbereidende genade. Ze noemt het ‘wanhoop’, dat zij als synoniem voor genade ziet, evenals moed. Ze vindt het overleven binnen de situatie van geweld een theologisch onderwerp. Daarnaast gaat ze in op de relatie tussen zonde en genade. Slachtoffers van seksueel geweld werden in de traditie als zondig gezien. Men hoeft van hen geen vergevingsgezindheid vragen.

Doorheen het interview klinken de zinnen ‘ik wil helen’ en ‘ik wil geheeld worden’, waarmee Pellauer de dubbele beweging tot uitdrukking brengt: ik zet de stap tot herstel, maar doe het niet allemaal zelf, het wordt gedaan.³⁴⁸ Ze haalt daarbij Susan Jeansonne aan: “Ik deed alles wat ik kon doen om te overleven, maar ik weet dat het de genade van God was”. Deze ‘zowel-als’ betekenis noemt ze van belang: “Dus het kon zeker mijn eigen handelen zijn en niets dan dat, maar het kon ook genade zijn, en op een of andere manier zijn *beide* waar in dezelfde gebeurtenis. En dat is *mijn* ervaring van helen. Ik heb heel hard gewerkt om te helen en tegelijkertijd was de ervaring een gave aan me, iets dat van buiten mezelf kwam. We moeten een manier vinden om aan beide uiteinden daarvan te werken”.³⁴⁹ Pellauer verbindt genade met het helen van een trauma, veroorzaakt door huiselijk geweld. Ze vindt genade in moed, durf en doorzettingsvermogen. Enerzijds is genade een proces dat vrouwen zelf aangaan, anderzijds is genade een gave, komend van buiten.

2.5.2. Hayes – ik overleefde met de genade van God

De katholieke, womanistische theologe Diane L. Hayes spreekt in 2001, als ze de U.S. Catholic Award voor de bevordering van de Zaak van vrouwen in de Kerk in ontvangst neemt, een rede uit met als titel, *Audacious grace (vrijpostige genade t.v.)*.³⁵⁰ Ze verwoordt in die rede welke uitdagingen zij in haar leven heeft ontmoet in haar wording tot theologe. Vanaf haar geboorte was ze begenadigd door de liefde, zorg en voorbeelden van haar uitgebreide familie en door de liefde van buitengewone vrouwen in haar familie: haar peettante, tante, ‘andere’ moeder, biologische moeder. Deze vrouwen hebben geen van allen de kansen gekregen die zij had, maar desondanks zijn ze er gekomen. In de benoeming van die genade grijpt ze terug op een aantal kenmerken van de womanistische theologie: de solidariteit met de generaties vrouwen voor haar, de gebondenheid aan de gemeenschap en het doorzettingsvermogen om te overleven.

Ze zegt van zichzelf dat ze een wildebras was. Naar aanleiding van de moord op John F. Kennedy besluit ze rechten te gaan studeren. Ze specialiseert zich in stedelijk en ‘armoede’-recht en gaat werken in Albany. Daar kent haar leven een ommekeer: ze wordt katholiek en wordt de eerste Afrikaans-Amerikaanse

348. Ibid., 1, 79, 187, 190.

349. Ibid., 190.

350. Hayes, “Audacious grace”, *U.S. Catholic* 67, 1 (2002), 35.

lekenvrouw die het kerkelijk programma in de ‘*sacred theology*’ volgt: “..maar op een of andere manier overleefde ik het met de genade van God en gaandeweg realiseerde ik me dat deze roeping tot katholiek theologe me in staat stelde mijn liefde voor leren te combineren met mijn liefde voor taal en schrijven”. Nadat ze ‘onze kerk’ heeft beschreven als een moeilijke plaats om nu te zijn “als je gelooft dat je in staat bent om zelf te denken en te handelen”, typeert ze Maria, en Maria Magdalena. De eerste was een gepassioneerde jonge vrouw die ‘ja’ zei tegen God. De tweede was niet zomaar een berouwvolle zondares, maar ze werd door Jezus gekozen tot apostel onder de apostelen. Ze typeert hen beiden als *womanistisch*, “omdat ze moedige, eigenzinnige, vrijpostige vrouwen zijn die weigerden te blijven in de hen toegewezen plaats en door dat te doen een nieuwe wereld van mogelijkheden tot stand brachten”.³⁵¹

Vanuit de specifieke context van de womanistische theologie noemt Hayes wat voor haar genade is: de generaties vrouwen en mannen die voor haar gezorgd hebben en die haar meer mogelijkheden hebben gegeven dan in de situatie zelf besloten leken. Ze situeert genade in haar biografische ontwikkeling tot zwarte theologe. De moed om te overleven en de relaties tot haar familie en gemeenschap zijn centrale onderwerpen in haar reflectie over genade.

2.5.3. *Espin - genade dragen*

Orlando Espin, een Latino-theoloog, verbonden aan de universiteit van San Diego, doet in ‘*An Exploration of a Theology of Grace and Sin*’ voorstellen voor een cultureel gebonden contextuele theologie over genade en zonde vanuit de Latinogemeenschap in de Verenigde Staten.³⁵² Hij situeert genade binnen de cultuur, omdat de cultuur de enige plaats is om ervaringen op te doen:

“De rol van de cultuur betekent voor het christendom dat de manier waarop een volk of een persoon de liefde en genade van God in de ervaring waarneemt en de manier waarop een volk of een persoon daarop antwoordt (geloof, bekering, rechtvaardiging) altijd cultureel zal zijn. Met andere woorden: er is geen a-cultureel christendom, net zo min als er een a-culturele optie is voor God, liefde en redding”.³⁵³

Teneinde cultuur en ervaring als locus van genade en zonde te kunnen aanwijzen, hanteert hij het klassieke onderscheid tussen ongeschapen en geschapen genade. Genade op zichzelf, die door hem ‘Gods eeuwige innerlijke zelf als relationele liefde’ wordt genoemd, is vanzelfsprekend ongeschapen, maar kan zich alleen laten zien

351. Ibid., 4

352. Espin, “An Exploration into Theology of Grace and Sin”, in: *From the Heart of the People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*, Diaz (red.), New York, 1999, 121-151.

Hij relateert de bijdrage vanwege de beperkte omvang dat een artikel kan bieden.

353. Ibid., 123.

in ‘genade-voor-en-in-ons’, de geschapen genade. Hij scherpt dat onderscheid aan, door te zeggen dat de ‘genade in zichzelf’ betekenisloos zou zijn, behalve wanneer die geschapen genade onze werkelijkheid zou binnenkomen en door en binnen onze culturen zou werken. Volgens hem kan theologisch daarom alleen gesproken worden over de menselijke ervaring van genade.³⁵⁴ Espin gaat hier aan de eerder genoemde tegenstelling tussen God en de wereld voorbij. Genade kan alleen gevonden worden in de menselijke ervaring. Hij wil die ervaring echter niet algemeen verstaan, maar in haar diversiteit en meer in het bijzonder vanuit de cultureel specifieke situatie van het dagelijks leven van Latino/a’s. Hij claimt geen universele validiteit, maar roept de rooms-katholieke kerk en de theologen *Lo Cotidiano*, het alledaagse, als locus van genade en zonde serieus te nemen.³⁵⁵ Daarbinnen wijst hij Latina-vrouwen aan als interpreten c.q. hermeneuten van genade en zonde.

Vrouwen als draagsters van genade en van zonde

Binnen het alledaagse neemt de katholieke volksreligiositeit een centrale plaats in. Voor Espin zijn volwassen vrouwen de dragers, de protagonisten, van dit volkscatholicisme en van het dagelijks leven. Volwassen vrouwen zijn ‘onze moeders, grootmoeders, tantes en oudere zussen’. In wat hij zelf een ‘apodictische uitspraak’ noemt, somt hij de kenmerken van de rol van volwassen vrouwen op:

“.. volwassen vrouwen geven ons leven en voeden het onder ons, (als eenoudergezinnen of als onmisbare kostwinners of fulltime huisvrouwen in andere gezinsverbanden); zij leren en geven ons raad, versterken het beste in ons en vergeven onze fouten, raken onze harten en geest met vragen en wijsheid, openen hoop en dromen voor onze leven, ze zijn vluchtplaats in de kindertijd, zijn onze medestanders in de vroege liefde; onze gidsen naar verantwoordelijke volwassenheid, onze standvastige rots in lijden, en de positieve bevestiging van onze talenten en levens”.

In religieus opzicht zijn zij de “wijze interpreten van de bijbelse boodschap en van het hart en de geest van God, de leraren van ethiek en de leiders van onze gebeden, de levende sacramenten van God en van het heilige van onze families”.³⁵⁶ Hij noemt die elementen actuele ervaringen van genade, omdat genade gaat over de menselijke ervaring van God-met-en-voor-ons. Deze vrouwen vertegenwoordigen voor hem genade: “Geeft deze leven-gevende, leven-voedende en leven-beschermende rol van volwassen vrouwen (op een menselijke schaal) niet weer wat de God-voor-en-in-ons doet?”³⁵⁷

354. Ibid., 124.

355. Ibid., 125, 130, 142.

356. Espin, “An Exploration into Theology of Grace and Sin”, in: *From the Heart of the People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*, Diaz (red.), New York, 1999, 121-151, 127.

357. Ibid., 129.

Volwassen vrouwen zijn echter niet alleen de protagonisten van genade, maar ook de protagonisten van de andere kant: het patriarchale karakter van de maatschappij dat weerspiegeld wordt in de volksreligiositeit. Zij reproduceren de zondige en dehumaniserende relaties. Espin werkt dit aspect uit rondom het thema huiselijk geweld in de dagelijkse relaties. Door het volkscatholicisme hebben vrouwen geleerd dit geweld geduldig te verduren, en als dat zo is, zo vraagt hij zich af, zijn vrouwen dan geen middelaressen van zonde? Espin zoekt aansluiting bij de betekenis van de Maagd van Guadeloupe.³⁵⁸ Zij is zowel een symbool van de genade als van de zonde. De vrouwen ervaren haar als de God-die er-voor-ons-is: als kracht, compassie, actieve en intieme aanwezigheid, wijsheid, begrip, etc. Het zijn de kwaliteiten die in de Latino-cultuur uitdrukkelijk van de moeder verwacht worden. Espin denkt dat de ervaring en de relatie van Latina-vrouwen met de Maagd feitelijke ervaringen van genade zijn, omdat ze een relationele ervaring is (triniteit) en culturele menselijkheid een sacrament is. Tegelijkertijd is de Maagd van Guadeloupe een symbool van zonde. In de devotie tot de Maagd van Guadeloupe is vrouwen verteld huiselijk geweld te verdragen. Daarnaast zijn volwassen vrouwen in het alledaagse, volgens Espin, degenen, die de slechtste vooronderstellingen over gender en over sociale rollen reproduceren en doorgeven.

Als Latino-theoloog plaatst Espin, zonder het bovennatuurlijke te ontkennen, genade volledig in het dagelijks leven, en geeft die door middel van het Latijns- Amerikaanse symbool, de maagd van Guadeloupe, een plaats binnen de volksreligiositeit. Espin ziet daarbij (oudere) vrouwen als protagonisten van zonde en genade. Genade definieert hij als: levengevend, levendoend en levenverdedigend. Espin's bijdrage is tweeledig: oudere Latinovrouwen dragen genadebetekenis, zoals ze eveneens zondebetekenis dragen: zij geven het verduren van geweld, de zonde, door aan anderen. Espin bekritiseert het 'verdurend' karakter van de Latino- en womanistische theologie. Het verduren van geweld karakteriseert hij als een zondepraktijk. De zondeplegers, overwegend mannen, blijven evenwel bij hem buiten schot.

2.5.4. Betto, Troch - weerbarstige genade

Vanuit de Latijns-Amerikaanse context, meer in het bijzonder Brazilië, komen twee bijdragen over genade. De eerste komt van Frei Betto in 2000, de tweede van Lieve Troch, in een lezing voor de Raad van Kerken, in 2006, ter voorbereiding van de vergadering van de Wereldraad van Kerken in Porto Allegre.³⁵⁹ Ook al is

358. Hij verwijst hier naar Latino-discussies over de betekenis van de Maagd van Guadeloupe, die niet zozeer een marialogische betekenis heeft als wel een betekenis die overeenkomt met de H. Geest.

359. Betto, "Genade te midden van het afval van de ellende-onverwachte gaven. Overweging", *Concilium* 4 (2000), 99-107; Troch, "Genade en vernieuwing, Oecumenelezing Raad van Kerken", 2006.

hun beider werk vanuit een andere context en theologische stroming geschreven, resp. Brazilië en Nederland/Vlaanderen; bevrijdingstheologie en feministische theologie vanuit diverse continenten, deze teksten over genade vertonen naast deze verschillen ook een overeenkomst. Beide theologen verwerken in hun tekst een analyse van de sociale situatie in Brazilië. Ze spreken over armoede, geweld, religie, uitstoting, urbanisatie. Deze analyse is het vertrekpunt om er de genadetheologie in te situeren.

Frei Betto opent zijn overweging met een zestal 'ware geschiedenissen', verhalen, waarin 'tekenen van genade' bloeien. Hij lokaliseert genade binnen de volksreligiositeit, "Gods nabije aanwezigheid is in het leven van alledag".³⁶⁰ De vindplaatsen van genade zijn voor hem natuur, kleding en lichamen, geloof en feest, in de gemeenschappen, bij een goed gehumeurd iemand. Genade is voor het arme volk meer dan een theologische categorie, ze is de gave van God zelf. Dit arme volk ervaart genade temidden van precare levensomstandigheden, temidden van ellende. "Ongenade is elke aanslag op het leven: ongeluk, verlies van werk, gebroken families, gevangenschap, moord, lijden, dood, enz. En 'zonder genade' is degene die laat zien in staat te zijn tot boosheid en geweld tegenover de naaste".³⁶¹ Betto ziet genade als onvoorwaardelijke liefde van God die in Jezus zichtbaar wordt: "Hij is gekomen voor degenen die zich, vrij van zelfvoldaanheid, openstellen voor genade en voor zijn liefde". Genade manifesteert zich temidden van ongenade. "Voor de 'genadelozen' rest er geen andere steun dan de goddelijke barmhartigheid, waarmee zij zijn verbonden in de gratuïteit van het geloof, in de intimiteit van het hart, boven de bemiddelingen van het kerkelijk instituut, de sacramenten en de leer uit, ja, omdat zij levende sacramenten zijn van de actuele aanwezigheid van Jezus onder ons".³⁶²

Ook Troch, hoogleraar in Sao Paulo, Brazilië, begint haar reflectie met een sociaal-analytische beschrijving van Brazilië. Ze gaat uitvoerig in op het gebruik van het begrip 'graça' in de volksmond. "Het woord genade verwijst in de dagelijkse betekenis primair naar de acties van mensen en naar wat bloeit en schoonheid heeft en maakt. Graça is wat bij mensen hoort, wat ze in staat zijn te doen en aan elkaar te geven, het leven, de vitaliteit zelf".³⁶³ Daarnaast wijst ze op het werk van theologen die het misbruik van 'genade' in de koloniale geschiedenis en economie hebben laten zien.³⁶⁴ Evenals andere feministische theologes zoekt ze naar een andere, contextuele taal, woorden, over genade, anders dan deze 'goedkope genade':

360. Betto, "Genade te midden van het afval van de ellende-onverwachte gaven. Overweging", *Concilium* 4 (2000), 99-107, 103.

361. *Ibid.*, 105.

362. *Ibid.*, 106.

363. Troch, "Genade en vernieuwing, Oecumenelezing Raad van Kerken", 2006, 6.

364. o.a. Althaus-Reid, op wier werk ik wees in nt. 239.

“Is er een gemeenschappelijke taal en ervaring van genade voor hen die leven tussen het lawaai en het huisvuil, tussen en met geweld, zonder land of educatie, voor hen die leven in andere religies, voor hen die bedolven zijn door een overdonderende keuzemogelijkheid van luxe, technologische snufjes, voor hen die zich veilig voelen in de institutionele kerken, voor hen die zich ontpoppen als soloreligieuzen, voor hen die volledig van God los zijn?”³⁶⁵

Het narratieve karakter van haar tekst manifesteert zich in een verhaal over haar persoonlijke ervaringen in Rio de Janeiro. Haar verhaal is, evenmin als de verhalen van Betto, samen te vatten. Deze ervaringen en verhalen bieden volgens Troch sleutels voor het vinden van vernieuwde en vernieuwende genade: genade die verschijnt als ..”schoonheid, gulheid, gratievolheid temidden van onrecht, het geleefde leven in weerbarstigheid, verzet en strijd én de genade als onverdiende, onverwachte gratuïteit in sprankelend leven temidden van uitzichtloosheid”.³⁶⁶ Tot slot komt Troch tot twee vragen aan de Wereldraad van Kerken en haar lidkerken. In de ene vraagt zij aandacht voor waar het concrete dagelijks leven geschonden wordt en waar het in gulheid aanwezig is; in de andere gaat zij in op de bijdrage van de verschillende godsdiensten aan de interreligieuze dialoog.³⁶⁷

Zowel Betto als Troch vestigen de aandacht op de sociale situatie van Brazilië. Troch benadrukt, meer dan Betto, de negatieve werking van of een ‘te mooie’ invulling van genade. Wat hun genadebijdragen echter vooral verbindt is het narratieve karakter van de persoonlijke en gehoorde ervaringen, waaruit de weerbarstigheid van genade blijkt. Ze lokaliseren genade temidden van situaties van ongenade, schoonheid temidden van lelijkheid, goedheid temidden van armoede. Betto brengt genade in verband met het christelijk geloof, Troch pleit voor een open interreligieuze dialoog.

2.5.5. J. Mattam - we krijgen geen genade, we zijn liefdevolle genade

In het voetspoor van K. Rahner stelt Mattam s.j., een Indiase theoloog, dat genade niet iets is wat God zo nu en dan geeft, maar dat het Gods aanwezigheid in ons is vanaf onze schepping: “Genade is niet een of andere extrinsieke binnendringer in het menselijke, maar is de belangrijkste substantie van ieder persoon”.³⁶⁸ Hij meent dat de opvatting, dat genade intrinsiek gegeven is in de mens en geen extrinsieke toevoeging is, niet begrepen is en dat ze de volksreligiositeit en de officiële kerkelijke leer te weinig heeft beïnvloed. Met andere woorden, hij stelt dat het bovennatuurlijk existentieel noch in de volksreligiositeit noch in de kerkelijke leer is geaccepteerd. Daarom wil hij met een frisse blik naar genade

365. Troch, “Genade en vernieuwing, Oecumenelezing Raad van Kerken”, 2006, 8.

366. Ibid., 9.

367. Ibid., 10.

368. Mattam, “A Theology of Grace”, *Theology Digest* 51, 2 (2004), 133-141, 135.

kijken, zowel vanuit de menselijke ervaring en de bijbelse getuigenissen als vanuit het sociale karakter van genade.

Mattam lokaliseert genade in de schepping. Daarin geeft God zichzelf. Hij scheidt schepping en natuur niet, maar beschouwt ze als één. Dat houdt in dat God en natuur/mens niet gescheiden zijn: “Mensen zijn van de aarde en van de adem van God. Zij zijn de aarde, maar meer dan de aarde; zij zijn het goddelijke maar niet goddelijk op de manier waarop God is, want ze zijn totaal afhankelijk van God- maar niet minder goddelijk”.³⁶⁹ In de menselijke ervaring is genade te vinden, overdonderd met gaven als ‘we’ zijn. Deze genade bestaat echter tegelijkertijd met ongenade. Als situaties van genade (bv. liefde) worden aangetast, dan is dat ongenade. Water kan genade en ongenade tegelijkertijd zijn. Alles kan genade en ongenade zijn.

“Genade is Gods leven in ons. God is niet buiten ons, af en toe genade gevend, maar leeft in ons, ons in staat stellend maar niet dwingend om lief te hebben zoals God lief heeft”. Deze basisstelling werkt Mattam uit naar *love-ability*, het vermogen tot liefhebben. Het is voor hem een synoniem van genade. Daarbij verzet hij zich, net als Rahner, tegen psychologische gevoelens en sentimenten. Het gaat Mattam erom dat we liefdevolle (*loveable*) personen zijn die anderen verheffen (*enable*) en in staat stellen (*enable*) tot liefhebben door onze actieve liefde. “Gods reddende handen zijn handen die werken door ons- daarom is de erkenning van ieder van ons als genade van God tot elkaar, een voertuig van Gods liefde”.³⁷⁰ Jezus is voor Mattam het levende voorbeeld van die *love-ability*. De structuur en inhoud van genade wordt in hem geopenbaard. Nu genade als *love-ability* is gedefinieerd, is het een sociaal begrip. God geeft genade nooit aan individuen, maar aan de gemeenschap. Mattam hanteert dus eveneens een sociaal genadebegrip. Abraham *is* zijn nakomelingen; Mozes *is* Israël; Jezus *is* het tweede Israël. De gave van genade is daarom een uitnodiging om gemeenschap te vormen. Daarin is Jezus een voorbeeld van veranderde relaties door de liefde. “Dankzij de liefde van de Vader, was hij vrij en liefdevol, zorgend, tegenstander van zonde en wat mensen ook maar ontmenselijkte en was (er) altijd voor anderen”.³⁷¹ Mattam beschrijft de sacramenten vervolgens als menselijk, liefdevol antwoord op Gods genade. “We worden ons bewust van genade aan het werk in onze levens, we worden uitgedaagd om onze *love-ability* te actualiseren en genade groeit door de sacramenten”. Tenslotte pleit hij kort voor de erkenning van de menselijke waardigheid in de kastecontext van India, opdat mensen “hun waarde als personen ontdekken, hun kracht tot liefhebben actualiseren/waarmaken en op die wijze genadevolle mensen worden die een maatschappij van liefde bouwen”.³⁷²

369. Ibid., 135.

370. Ibid., 137.

371. Ibid., 138.

372. Ibid., 140.

Mattam signaleert m.i. terecht, en het empirisch materiaal toont dat aan, dat het door K. Rahner en anderen ontwikkelde genadebegrip niet is overgenomen. Door genade als bovennatuurlijk existentieel te herbenoemen als *love-ability*, het vermogen tot liefhebben, zoekt hij naar verstaanbaarheid van genade en kan hij het begrip presenteren als sociaal begrip ten behoeve van een rechtvaardige en liefdevolle gemeenschap en menselijke waardigheid.

2.5.6. Ammicht Quinn, Bedford - ruimtes van genade

De Duitse bundel *'Räume der Gnade'* is een verzameling teksten van vrouwen uit zowel de lutherse als de rooms-katholieke kerk. Het boek is het resultaat van een oecumenisch vrouwencongres van de Katholische Frauenbund en de Deutsche Evangelische Frauenbund in 2002 in Augsburg, als vervolg op de gemeenschappelijke verklaring van de rooms katholieke en lutherse kerk in Duitsland, over de rechtvaardigingsleer.³⁷³ Zij nemen de vraag van Elisabeth Moltman –Wendel tot uitgangspunt, die zich in 1999 had afgevraagd of er een feministische rechtvaardigingsleer is.³⁷⁴ In de bundel zoekt men naar 'ruimtes van genade' voor vrouwen. Die ruimtes worden vooral gezocht in de biografie van vrouwen. Men sluit aan bij Pesch, die genade een *Inbegriff* heeft genoemd, een alomvattend begrip, een prototype: „dat wil zeggen een samenvatting van het hele Evangelie, als diens binnenste kerk en als allesbeheersend gezichtspunt van theologische reflectie, als criterium van Christen-zijn te ontvouwen, zonder dat daarbij de noodzakelijke vragen van de traditie sinds Augustinus worden weggeveegd”.³⁷⁵ Bij dit 'totaalbegrip' sluit de bundel aan, wat tot gevolg heeft dat niet van alle artikelen duidelijk is, waarom zij betrekking hebben op genade. Ik concentreer me in de analyse op de dubbelreflectie van Bedford en Ammicht-Quinn, omdat daarin de biografische ruimte van vrouwen van genade verkend wordt en omdat de vergelijking getrokken wordt tussen de begrippen 'genade' en 'geluk'.³⁷⁶

Bedford: genade in kerk en werk

De biografie wordt als methodiek van theologische reflectie genomen: “Het gaat er om de levensverhalen in hun alledaagsheid, als plaatsen van Gods

373. Eckholt en Pemsel-Maier, *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Ostfildern, 2006, nt. 2.

374. Moltmann-Wendel, “Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?” *Evangelische Theologie* 60 (2000), 348-359; Moltmann-Wendel, “Theologie der Schönheit, Oder: Rechtfertigung heute, aus der Sicht von Frauen”, *Christ in der Gegenwart* 22 (2003), 184 e.v. Zie voor een uitvoeriger overzicht van protestantse theologes over rechtvaardiging nt. 239.

375. Pesch, “Gnade”, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Eicher (red.), 2005, 51-61, 59.

376. De overige artikelen blijven buiten beschouwing. Zie ook: Versteegen, “Gnade”, *Schlangengrüt, Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen*, 97 (2007), 42-43.

openbaring te ontdekken. Ieder mens heeft zijn unieke verhaal met God en dat is deel van de grote heilsgeschiedenis van God. Daarbij zijn levensverhalen altijd ontmoetingsverhalen, en in tijden van globalisering hebben deze ontmoetingen een intercultureel karakter”.³⁷⁷ De Argentijnse in de V.S. docerende, mennonitische theologe Nancy Bedford en de Duitse katholieke ethica Regina Ammicht Quinn kruisen in het essay de theologische wegen.

Bedford beantwoordt de vraag van Jezus: “Op grond waarvan doe je deze dingen?” als feministisch theologe met: “We doen deze dingen op grond van de genade door het geloof”.³⁷⁸ Ze wijst twee plaatsen, ruimtes, aan voor genade: het kerkelijk leven en haar werk. Volgens haar verstaat de feministische theologie de kunst naar hermeneutische en fysieke tussenruimtes en plaatsen te zoeken waar het leven zich ontvouwt onder de akeligste omstandigheden.³⁷⁹ Ze zoekt naar feminisme, dat door christelijk geloof gevoed wordt. Jezus in en met de gemeenschap na te volgen, betekent op een praktische manier leren veranderingen door te voeren, zowel op persoonlijk als maatschappelijk gebied. De wijze waarop Jezus met vrouwen omging en Galaten 3,28 zijn voor haar hermeneutische zuilen. Ze weet daardoor dat zondige structuren en daden veranderd kunnen worden.

De tweede ruimte van genade is voor haar werk. Ze denkt daarbij in de eerste plaats aan plezier in het werk: Jezus volgen betekent een vreugdevolle praktijk hebben. Ze noemt daarnaast de combinatie van arbeid en zorg. De meeste (universitaire) arbeidsplaatsen gaan ervan uit dat er thuis een partner is, die al de zichtbare en onzichtbare huishoudelijke arbeid op zich neemt. Zij en haar partner hebben gekozen voor een werkgever die wil experimenteren met creatieve oplossingen. Bovendien is er een kerkelijke omgeving die mede voor haar kinderen wil zorgen. Maar, ze wil haar eigen leefsituatie (goed werk, verblijfsvergunning, V.S.) niet als normatief beschouwen: vaak hebben feministische vrouwen geen idee van de armoede van alleenstaande vrouwen, voor wie één baan in een supermarkt niet volstaat om in het onderhoud te voorzien. Theologisch feminisme moet zich daarom ook richten op bv. de commerciële praktijken van supermarkten en de goedkope prijzen: “Je het werk als een feministische ruimte van genade voor te stellen, niet alleen voor onszelf, maar voor allen, maakt het mogelijk om de beperkingen en strijd van onze eigen situatie met de strijd van anderen te verbinden, waarin we draden uit de netten van misleiding ontwarren en daarmee een nieuw model van genade naaien en weven”.³⁸⁰

377. Eckholt en Pemsal-Maier, *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Ostfildern, 2006, 13-14.

378. Bedford, “Aufgrund welcher Vollmacht tust du diese Dinge?”, *Räume der Gnade im theologischen Feminismus*, in: *Räume der Gnade, Interkulturellen Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Eckholt en Pemsal-Maier (red.), Ostfildern, 2006, 73-87, 73.

379. *Ibid.*, 74.

380. *Ibid.*, 85.

Ammicht Quinn: genade als geluk

Ammicht Quinn gaat in op de tekst van Bedford door te onderzoeken of het buitenkerkelijke begrip 'geluk' te vergelijken is met genade. Genade is volgens haar een wereldvreemd begrip geworden, dat alleen verstaanbaar is geworden binnen het theologisch kerkelijk veld. Ze denkt dat het begrip 'geluk' genade het dichtst benadert. Daarbij wil ze niet aansluiten bij het begrip 'geluk' uit de popcultuur, waar geluk koop- en maakbaar is, maar zoekt ze aansluiting bij het geluksbegrip van Aristoteles, *eudaimonia*, in de betekenis die Nussbaum hanteert: een goed leven voeren als menselijk gedijen.³⁸¹ Ammicht Quinn verwijst naar de zaligsprekingen, waar het begrip 'geluk' een ommekeer betekent van de gangbare wereldorde. Ze noemt de genezingsverhalen van Jezus, die geneest, maar niet de menselijke perfectie nastreeft. 'Geluk' beschrijft ze als: aards, bedreigd, onvolkomen, sterfelijk geluk, (...) de ernst van het leven zelf, het menselijk gedijen. Maar, stelt ze, dat is nog geen genade, want het kan zonder relatie tot God gedacht en geleefd worden.

Ze zoekt naar een mogelijkheid om de relatie tot de transcendentie ervan uit te drukken. Ze signaleert dat Bedfords bijdrage gaat over kunnen liefhebben en werken: over goede relaties, over politieke solidariteit, over het leven in de Geest in de kerkelijke gemeenschap waar vrij geademd kan worden, al is voor veel katholieke theologes de kerk eerder een conflictruimte dan een geluksruimte. Haar conclusie luidt: geluksruimtes worden genaderuimtes als ze ruimte bieden, hun horizon ruim wordt en niet alleen het privé-leven omvatten, maar 'leven' in zijn totaliteit.³⁸²

Als het begrip 'geluk' gezien wordt als een mogelijkheid van groei, van heelworden, zonder dat het uitgaat van perfectie, dan kan het een parallelbegrip worden van genade, dat het begrip 'genade' terughaalt in de taal van alledag: "...daar waar de horizon van het verlangen naar geluk onafgesloten en oneindig is en zo naar transcendentie verwijst". Genade is gegeven, en ze is een "uitdaging en instrument van kritiek ten opzichte van alle vormen van geluk die maakbaar zijn, kant en klaar zijn en zich tegen het groeien en gedijen hebben ommuurd".³⁸³ Ze pleit voor een betekenis van genade die voor het dagelijks leven aan betekenis wint en ziet graag dat ook het kleine, menselijke, alledaagse geluk doorzichtig kan worden voor de grote genade van God.

381. Ammicht-Quinn, "Glück und Gnade, Versuch über Nancy Bedfords 'Gnade-Räume'", in: *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christlichen Erlösungsbotschaft*, Eckholt en Pemsel-Maier (red.), Ostfildern, 2006, 87-96, 90.

382. Ibid., 94.

383. Ibid., 95; Ammicht Quinn werkt het (morele en filosofische) denken over geluk verder uit in: Ammicht-Quinn, *Glück - der Ernst des Lebens*, Freiburg im Breisgau, 2006; Ook Annelies van Heyst schrijft vanuit de ethiek een reflectie over geluk: Van Heijst, "Gelukkig worden is een heel karwei", *Opzij, feministisch maandblad* (2007), 20-25.

Samenvattend: de vrouwen in deze bundel gaan op zoek naar ruimtes van genade. Bedford lokaliseert genade biografisch als theologe in de kerkelijke gemeenschap en in het werk. Ze ziet genade in haar eigen leven, maar ze heeft ook oog voor andere posities van vrouwen dan de situatie van haarzelf. Daarom ziet ze genade als strijdruimte voor de bevrijding van vrouwen binnen verschillende maatschappelijke posities. Ammicht Quinn denkt daar op door vanuit haar reflectie op geluk, wat een alternatief begrip voor genade zou kunnen zijn. Het is dan een alternatief als het verwijst naar de ruimte voor goed leven in zijn totaliteit. Genade heeft voor haar betrekking op de relatie tussen alledaags leven, tot in detail, en God.

2.5.7. Aspecten van genade gemarkeerd: menselijke ervaring, verstaanbaarheid en differentie

De theologen die in de essays over genade aan het woord kwamen, onderstrepen belangrijke discussies, extrapoleren discussies die eerder door anderen zijn ingezet en voegen aspecten aan het genadebegrip toe, zoals het tot dusverre in dit onderzoek is geformuleerd.

In aansluiting op eerdere discussies is Espin het meest uitgesproken, maar ook de andere auteurs situeren genade volledig in de menselijke ervaring. Daarbij wordt het gratuite karakter niet ontkend, noch de mogelijke herkomst van God/buitenaf, maar genade is onproblematisch aanwezig in de werkelijkheid. Ook de sociale situering van genade komt overeen met eerder genoemde theologieën. Sociale groepen, woonsituaties, nationale of culturele contexten worden verdisconteerd in de reflectie op het genadebegrip. Sociale verbanden als familie of etnische groep, vormen loci of dragers van genade. Relationaliteit staat, als liefde, opnieuw centraal. Sommige thema's krijgen een sterker accent: ongenade komt als thema uitdrukkelijk naar voren. Huiselijk geweld treedt als thema op de voorgrond. 'Overleven' is een resultaat van genade, zoals 'helen' dat eveneens is. Bevrijding en transformatie zijn aspecten van genade, maar de betekenis verschuift naar het volhouden van het leven in bepaalde situaties of het herstel van situaties.

Een nieuwe kwestie betreft de afstand die deze theologen waarnemen tussen de in de academie en kerk ontwikkelde theologie en de verstaanbaarheid van het begrip genade in de volksreligiositeit en in het dagelijks leven. Zij constateren dat de aanwezigheid van genade in de menselijke werkelijkheid en de daarmee samenhangende theoretische begrippen, niet zijn doorgedrongen tot de geleefde volksreligie. Ook de abstractie van het begrip wordt bekritiseerd, het wordt wereldvreemd genoemd. Men zoekt naar verstaanbaarheid binnen het dagelijks leven. Daarom worden andere woorden geïntroduceerd: *empowerment*, *love-ability* en geluk. Constateerde ik aan het einde van de reflectie over de feministische theologieën dat zij synoniemen hanteren, die constatering gaat niet op na de reflectie van Ammicht Quinn. Weliswaar vindt zij het begrip 'geluk' het genadebegrip het dichtst naderen, toch handhaaft ze het woord 'genade'

juist vanwege het gegeven karakter. De contextuele benadering, de behoefte aan aansluiting bij het dagelijks leven, het pleidooi voor differentie en honorering van de ervaring tenslotte, leiden tot een verhalende wijze van spreken over genade. Persoonlijke verhalen doen recht aan de context en het specifieke karakter van een situatie, ze bieden de mogelijkheid om binnen een sociale situatie genadetheologie te ontwikkelen, om aldus al te grote theoretische en universaliserende theologieën te voorkomen.

2.6. De aspecten van genade belicht – vraagstellingen voor onderzoek

Vanuit de theologieën over genade, zoals die in de afgelopen halve eeuw ontwikkeld zijn, heb ik de belangrijkste theoretische aspecten van het begrip ‘genade’ naar voren gebracht. Zoals ik eerder formuleerde, beschouw ik het begrip genade als een theoretische constructie, die uit verscheidene aspecten bestaat. Deze aspecten van het begrip blijken relevant, staan inhoudelijk regelmatig ter discussie en zijn soms aan het genadetheologisch discours toegevoegd. Tot nu toe heb ik de genadetheologieën chronologisch gelezen, naar hun sociaal-politieke herkomst en heb de aspecten gemarkeerd die een centrale rol vervulden. In het laatste gedeelte van dit hoofdstuk laat ik zien welke aspecten ik als relevant beschouw in de huidige genadetheologie. Uit die beschrijving komen vragen voort, waardoor ik de algemene vraagstelling, naar ervaringen van genade, kan toespitsen.

Ervaring opengelegd: toegankelijk; niet- bevindelijk; different en concreet; bron van kennis

Met de inzet om de theologie weer tot spreken te brengen in een gesecculariseerde wereld die zich aan God niets meer gelegen laat liggen, omdat geloof en theologie zich te sterk hadden teruggetrokken in het bovennatuurlijke, zet H. de Lubac een eerste stap om de menselijke ervaring toegankelijk te maken voor genade. Na hem en in debat met hetzelfde neo-scholastieke denken, reconstrueren ook Rahner en Schillebeeckx het neo-scholastieke extrinsicisme en zoeken een opening voor genade in de persoon en in de wereld. Genade is in het verlangen en existentieel aanwezig in de persoon of in de gehele werkelijkheid. Deze theologen openen de mogelijkheid tot ervaring van genade, zij het dat deze, vanwege de gratuïteit, in hun ogen bemiddelde ervaring moet zijn en niet direct ervaren kan worden. De inzet van deze niet-directe ervaarbaarheid lijkt duidelijk: de werkelijkheid en God vallen niet samen en mogen niet tot elkaar worden teruggebracht. Hier wordt een duidelijke kwestie zichtbaar: genade moet toegankelijk zijn voor de menselijke ervaring, maar mag er niet mee samenvallen, omdat daardoor het gegeven karakter van genade van de zijde van God wordt ontkend of minstens aangetast.

Voor Rahner behoren gevoelens van religieuze verheffing, in de klassieke theologie ‘actuele genade’ of ‘genade van bijstand’ genoemd, niet tot genade. Dat geldt tevens de ‘directe’ ervaringen van bv. kracht, inspiratie, inzicht en troost,

die volgens hem alleen in indirecte zin verwijzen naar genade. Ook Haight waarschuwt daarvoor: niet elke vorm van religieuze of quasi-religieuze ervaring kan gelijkgesteld worden met authentieke bewegingen van God. Aan de andere kant stelt hij dat de niet-ervaring van genade ook fout is, want als genade niet ervaarbaar is, dan kan de christelijke God niet gekend worden. Rahner met instemming citerend stelt hij, dat genade als genade niet ervaren kan worden en om bemiddeling vraagt.³⁸⁴

Schillebeeckx hanteert een specifieke kenvorm van ervaring van genade. Ook hij keert zich tegen de bevindelijke genade uit de neo-scholastieke traditie. Dat vloeit voort uit zijn theoretische bezwaren tegen het extrinsicisme. Bovendien beschouwt hij genade niet als een ervaringsbegrip, maar als een kentheoretisch begrip. Het is een 'duidend' of 'interpreterend' begrip. Over het type ervaringen is hij specifiek. Kan hij aanvankelijk genade lokaliseren in de heilsgeschiedenis, in zijn latere werk lokaliseert hij genade, in het spoor van de bevrijdingstheologie, bij voorkeur in zogenaamde 'contrastervaringen'. Contrastervaring, als een protest tegen het menselijk lijden, maakt inzichtelijk wat genade zou kunnen zijn, het geeft inzicht in het mogelijke heil in de geschiedenis. Hij lijkt andere 'gewone' ervaringen af te wijzen.

Voortbouwend op de deconstructie van de tweegelaagde werkelijkheid, wordt 'ervaring' op geheel andere wijze inhoud gegeven door de bevrijdings- en feministische theologieën. Het is bij hen in algemene zin niet meer de vraag of genade ervaarbaar is, maar vooral wie het subject van genade zijn en welke ervaringen genade-ervaringen zijn. In de bevrijdingstheologieën is genade bij voorkeur gesitueerd in de bevrijding van de armen. De feministische theologieën stellen dat genade geïnterpreteerd moet kunnen worden vanuit de ervaringen van vrouwen en dat deze genade de transformatie van de levens van vrouwen ten goede moet kunnen komen. Dat betreft zowel vrouwen als groep, als het 'zelf' van vrouwen. Voor bevrijdings-, feministische en essayistische theologen is de ervaarbaarheid vanzelfsprekend en geldt ervaring als bron van kennis over genade. Behalve dat ervaring als algemene categorie is opengesteld voor genade, wordt ze als begrip gedifferentieerd en gepreciseerd. Met name in de feministische en essayistische theologieën wordt, na signalering van het genderspecifieke karakter van genade, onderkend, dat 'ervaring van vrouwen' geen universele categorie kan zijn. De differentie van de leefwerelden van verschillende groepen vrouwen wordt verdisconteerd.

Haight en F. Schüssler-Fiorenza stellen dat genade geen abstractie is, maar concreet en historisch.³⁸⁵ Chronologisch gezien is genade echter nog niet zo lang

384. Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 11.

385. Haight, "Sin and Grace", in: *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, II, Schüssler-Fiorenza en J.P.Galvin (red.), Minneapolis, 1991, 116.

concreet ingevuld. Met de idee om de heilswerkelijkheid als eenheid en niet als tweegelaagdheid te beschouwen, wordt het mogelijk concrete loci aan te wijzen. Die loci bewegen van abstract naar concreet. Het is Schillebeeckx die genade in dit overzicht voor het eerst concreet noemt. Ook feministische theologes, onder wie Hilbert, verdedigen dat het om concrete ervaringen gaat en de theologische essays brengen het expliciet naar voren. De abstracte werkelijkheid wordt concreet.

Het aspect 'ervaring' en de ontwikkeling van het begrip in de genadetheologieën, maakt het mogelijk empirisch te onderzoeken of vrouwen genade ervaren. Daarnaast kunnen ervaringen van vrouwen als bron van kennis over genade worden beschouwd. Bovendien blijkt dat het begrip ervaring zelf uit verschillende aspecten bestaat: non-interventie, bevindelijkheid, concreetheid, contrast en differentie in ervaringen. De vragen die daarom op grond van het aspect 'ervaring' gesteld worden zijn: Ervaren deze vrouwen genade? Keren de genoemde aspecten van ervaring terug in de empirie? Welke betekenissen van genade komen in de ervaringen van vrouwen naar voren?

Gratuiteit met een bite

"Ik kan geen enkele theoloog of kerkelijke functionaris bedenken die gesteld heeft dat de relatie tussen God en mensen bij mensen begint. Het is altijd God die ongedwongen mensen in bestaan (*being*) roept en hen in leven houdt met liefhebbende zorg. Deze goddelijke acties komen voort uit een genereuze God die ervan houdt gaven te geven", aldus Dreyer, wanneer ze de gratuititeit een centraal element van genade noemt.³⁸⁶ Deze gratuititeit van genade staat voor haar en veel van de genoemde theologen vast. Er worden dan twee zaken gelijktijdig bedoeld: genade is een ongedwongen geschenk en genade is afkomstig van God. Het is 'om niet' (Gutierrez), een sociale situatie die aangetroffen wordt (Schoonenberg) en niet helemaal zelf georganiseerd kan worden. Gratuititeit sluit uit, dat genade door mensen geëntameerd kan worden, laat staan gecreëerd. Daarover zijn genoemde theologen, voor zover ze daar uitspraken over doen, het eens. Er zijn evenzeer variaties op dit thema.

De eerste variatie betreft het initiatief van mensen. Herhaaldelijk is naar voren gekomen, dat de christelijke theologie geen Pelagianisme accepteert. Genade kan op geen enkele wijze gerealiseerd of in gang gezet worden door mensen. Eerder spottend dan serieus wordt Pelagianisme bepleit, door bv. Plaskow, maar eveneens door Dreyer. Zij bedoelen dat mensen/vrouwen meer verantwoordelijkheid mogen nemen voor de inrichting van hun leven.³⁸⁷ In de 'praxis' van de bevrijdingstheologie wordt aangevoerd, dat mensen meewerken aan de bevrijding uit onderdrukkende structuren. In welke mate dat gebeurt, daarover denken Gutierrez en Boff verschillend.

386. Dreyer, *Manifestations of Grace*, Collegeville, 1990, 23.

387. *Ibid.*, 71, 177.

In de kwestie van de gratuïteit is het eveneens de vraag van wie genade afkomstig is en vooral 'van waar' ze komt. Genade verhuisde uit de dubbele gelaagdheid van de wereld naar 'één wereld' en De Lubac, Rahner en Schillebeeckx en allen die na hen kwamen wezen het extrinsicisme af. Met name vanaf de bevrijdingstheologie en in de feministische theologie 'woont' genade 'onder ons'. Genade, (incidenteel) afkomstig van een God in een onbereikbare transcendentie ver buiten 'ons', verhuist naar een immanentie onder ons, zoals Sharon Welch uitdrukkelijk verwoordt in het genoemde citaat: "Ik zou willen stellen dat genade niet de manifestatie van het goddelijke is in onze levens, een gave van een gescheiden funderend wezen; maar dat genade alles is wat er is of zou moeten zijn".³⁸⁸ Het bestaan van gratuïteit staat in de loop van het chronologische overzicht in elk geval niet ter discussie, maar men plaatst er kanttekeningen bij, die de 'handelingsruimte' van de subjecten betreffen. Kan genade worden 'gedaan'? Kunnen bevrijdingspraktijken genade zijn? Zijn relaties, liefde, wederkerigheid, loci van genade en kan genade door mensen worden beoefend? Gratuïteit blijkt een centraal begrip in de genadetheologie. Hoe functioneren betekenissen van gratuïteit in het genadebegrip van de vrouwen?

Bevrijding - praxis en schoonheid

Genade bewerkt transformatie of bevrijding. Dat geldt zowel in de theologie van Schillebeeckx als bij de bevrijdingstheologen. Troch noemt het 'vernieuwen'. In de feministische theologie neemt transformatie een prominente plaats in, denk aan Daly of Plaskow. Hierboven is reeds opgemerkt dat het 'doen' van genade de gratuïteit ervan onder druk zet. Toch blijkt de praxis van genade, het doen van genade, een centraal aspect. Het doen van gerechtigheid, de transformatie van levens van vrouwen, het 'helen' van trauma's en het overleven binnen extreme situaties, zijn praktijken van genade die kunnen en moeten worden uitgevoerd. De effecten van genade worden geformuleerd in de aspecten bevrijding en transformatie. Het is daarom gerechtvaardigd de vraag te stellen wat in de ervaringen van de vrouwen door genade wordt bewerkt. Zijn dat transformaties? Wie bewerken deze dan? Hoe worden deze bewerkt?

Lag het hoofddaccent vooral op de transformatieve werking, theologen die schrijven vanuit een Latijns-Amerikaanse context (Boff, Troch, Betto) en feministische theologes brengen het schoonheids- en verwonderingsaspect naar voren. De Latijns-Amerikaanse theologen formuleren genade vanuit het begrip *gracia*: bevalligheid, schoonheid. In hun teksten plaatsen zij deze schoonheid temidden van situaties van lelijkheid en onrecht, door Troch 'weerbarstigheid' genoemd. De feministische theologes, Daly en Welch, brengen vanuit haar immanentiebetekenis van genade ook schoonheid als genade naar voren. Terwijl

388. Welch, *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis, 1990, 175.

feministisch theologes transformatie omstandig als aspect naar voren brengen, gebeurt dat slechts sporadisch met 'schoonheid'. Ondanks deze beperkte aanwezigheid van het aspect schoonheid in de theologieën, vraagt het begrip om aandacht in het empirisch onderzoek.

Individueel, sociaal en relationeel

In het bevrijdingstheologisch, feministisch theologisch en essayistisch discours bestaat een sterke voorkeur voor sociale genade. Met sociale genade wordt in navolging van Schoonenberg bedoeld, dat mensen gevormd of gedetermineerd zijn door hun sociale omgeving. Zonde en ook genade komen tot stand in de sociale context en zijn niet de verantwoordelijkheid van individuen. Genade komt niet alleen het individu ten goede, ze zou de gehele groep of leden uit die groep moeten betreffen. Met sociale genade verzet men zich tegen individuele genade, een te sterk op het individu gerichte genade, waar de genadetheologie tot begin jaren tachtig, met name in het Westen, door gekenmerkt werd. De nadruk ligt op wat sociale zonde of genade wordt genoemd: de structuren die armoede, of onderdrukking veroorzaken. Als het sociale karakter zo'n belangrijk aspect is van genade, is dit aspect dan ook aantoonbaar in de empirie? Komt genade ten goede aan het individu en/of aan de sociale groep waartoe men behoort?

Nauw verwant aan het aspect van sociale genade is de relationaliteit van genade. Relationeel theologes bleken het te lokaliseren in de werking van relaties. Liefde, wederkerigheid en heelheid worden synoniemen voor genade. Bij deze theologes zijn relaties, behalve ontvangers van genade ook bringers of dragers van genade en zonde. Dat zegt Espin eveneens, die vrouwen protagonisten van genade en zonde noemt. De relationaliteit van genade mag zeker een *sensitizing concept* zijn in het empirisch onderzoek.

Ongenade

In dit onderzoek heb ik 'zonde', als tegenhanger van 'genade', als theologisch begrip niet nader behandeld. Ik laat dat ook nu achterwege. Het is het in de feministische theologie wel een uitgebreid thema. In de recente theologieën blijkt ongenade de tegenhanger te zijn van het begrip genade. Het begrip 'ongenade' komt met name voor in de bevrijdingstheologische traditie. Boff gebruikt het begrip en ook Betto, Troch en Mattam bezigen het. Het heeft niet de inhoud van het klassieke 'in ongenade vallen', maar genoemde theologen brengen het naar voren in de betekenis, dat het leven en genade niet alleen maar 'mooi' zijn, maar dat genade aanwezig kan zijn temidden van situaties van ellende, dat genade en ongenade tegelijkertijd kunnen bestaan. Ook Hilkert gebruikt het begrip. Zij wil ermee aantonen dat er situaties van persoonlijke en structurele ellende zijn, die in haar geval in de verkondiging hoorbaar moeten zijn. Zij gebruikt 'ongenade' als synoniem voor de 'contrast-ervaring' van Schillebeeckx. Keert het aspect ongenade terug in de betekenissen die vrouwen hanteren inzake genade? Zo ja, in welke betekenis hanteren zij dat begrip dan?

Afstand tussen de ervaren werkelijkheid en de academische theologie

Het is frappant dat er in het begin van het debat in dit hoofdstuk, een te grote afstand werd geconstateerd tussen God en wereld. Die afstand bestaat aan het einde van het debat in dit onderzoek tussen de werkelijkheid en de academische theologie. Dat wijst op een nieuwe ontwikkeling. De termen waarmee de klassieke maar evenzeer de moderne theologie genade verwoorden, staan ver van de geleefde werkelijkheid af. Dat lijkt de belangrijkste reden te zijn, waarom de theologen in hun essays op zoek gaan naar begrippen die verstaanbaarder zijn dan het begrip genade. Die gewijzigde benadering is zeker interessant als aandachtspunt in het empirisch onderzoek. Het valt niet te verwachten dat de vrouwen haar ervaringen weergeven in de theoretische termen die eigen zijn aan het genadediscours, maar keren de thema's inhoudelijk terug? Is bijvoorbeeld de inhoud van zo'n abstract en scherp omlijnd begrip als gratuïteit aanwezig? Theologie en empirie hebben elk hun eigen inhoud, maar is de afstand tussen de academische theologie en de geleefde werkelijkheid zo groot als wordt voorondersteld?

Besluit

Aan het begin van dit hoofdstuk citeerde ik O'Meara die in één zin de geschiedenis van genade in de vorige eeuw kenschetst:

“De christelijk theologische term ‘genade’ (..) kan tegelijkertijd verwijzen naar de meest abstracte dimensie van de religieuze macht van de menselijke transcendentaleiteit en naar het bloed en zweet van het gewone dagelijks leven. Het aantal theologische controverses over genade laat haar belang als religieus probleem zien en het ultieme mysterie. Centraal in dat mysterie is dat God actief is in geschiedenis en in elk mensenleven”.³⁸⁹

‘Genade’ is een begrip, zo bleek in dit hoofdstuk, dat in verschillende contexten steeds wordt gebezigd om de relatie tussen ervaring en God te interpreteren. Schillebeeckx wees op de interpreterende werking van het begrip. Ook Plaskow vroeg zich af, of genade een begrip kon zijn dat bepaalde bevrijdende ervaringen tot uitdrukking kon brengen. De vraag is, als de respondenten het begrip gebruiken, welke ervaringen zij dan tot uitdrukking brengen en als genade interpreteren.

Aan het einde van *Räume der Gnade*, zegt Margit Eckholt:

“De tijd van grote geschiedenisfilosofische en theologische ontwerpen is voorbij, rondom bevrijdingstheologieën, die nieuwe maatschappijontwerpen voorstellen, is het stil geworden. Goddelijke genade is in de veelvoud van levensgeschiedenissen verweven, het licht van de opstandingsruimte verandert steeds weer opnieuw met het licht-donker van de alledaagse geschiedenissen, het licht echter ook op in de meest verborgen grensruimte

389. O'Meara, “Grace”, in: *Encyclopedia of Religion*, Jones (red.), Farmington Hills, 1987, 3647.

en de kleinste passage, die in de snelle wisseling van verhalen in de postmoderne wereld opdoemen”.³⁹⁰

De beschrijving in dit hoofdstuk laat zien, dat in de loop van de voorbije zeventig jaar met het begrip genade verschillende werkelijkheden zijn geïnterpreteerd en bovendien dat er binnen het begrip zelf betekenisverschuivingen plaatsvonden. De hier gevonden centrale aspecten van het begrip zullen worden meegenomen in de *topiclist*, die als checklist functioneert tijdens de uitvoering van het empirisch onderzoek. Ervaren vrouwen genade? Waar treffen zij genade aan? Schrikken zij van de gedachte dat mensen praktijken van genade beoefenen? Wat bewerkt genade eigenlijk? Voor wie? Noemen zij ervaringen van ongenade? Welke inhoudelijke betekenissen geven zij aan haar genade-ervaringen? Die vragen worden beantwoord in het vierde hoofdstuk.

Hoe het empirisch onderzoek is uitgevoerd en welke keuzes daaraan ten grondslag liggen zal in het volgende hoofdstuk worden behandeld. Daarna zal het materiaal worden gepresenteerd, in begrippen zoals die door intensieve analyse van de interviews naar voren zijn gekomen. In het slothoofdstuk trek ik een vergelijking tussen de verschillende begrippen uit de empirie en de theologie. Verschuiven er betekenissen in het genadebegrip? Wat verandert er door de inbreng van de empirie in de genadetheologie? Op grond daarvan formuleer ik bijdragen aan een theologie van genade vanuit genade-ervaringen van vrouwen. Maar eerst moet er systematisch een weg worden beschreven, die gaat leiden tot het verantwoord verkrijgen van empirisch materiaal: de gekozen onderzoeksmethode.

390. Eckholt en Pemsel-Maier, *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Ostfildern, 2006, 180.

Hoofdstuk 3

Methode

“Het belangrijkste wat je nodig hebt is het dagelijks leven. Als je een verhaal leest en je wilt er over nadenken, ga dan de afwas doen. Veeg de vloer. Werk in de tuin. Praat met de kinderen. Wees bij dat verhaal, laat het zelf werken door jouw handen. Door jouw voeten. Het zal verschijnen in je huis. Het zal verschijnen in je werk. Dat is de toegang. Dat is hoe je op dit andere niveau komt waar het universum van kracht is”.¹

Inleiding

Een belangrijk deel van dit onderzoek is een empirische studie naar genade-ervaringen van katholieke vrouwen in het dagelijks leven. In het vorige hoofdstuk constateerde ik dat de katholieke theologie uitdrukkelijk de relatie legt tussen genade en ervaring. Het dagelijks leven van vrouwen is daarmee een locus van ervaring en zou een vindplaats moeten zijn van genade. Reflectie hierop zou een bijdrage moeten leveren aan het begrip ‘genade’. De doelstelling van dit onderzoek is als volgt geformuleerd: een theologische bijdrage te leveren aan een moderne genadetheologie vanuit de genade-ervaringen van vrouwen. Daartoe is een exploratie, beschrijving en analyse van de betekenis van genade-ervaringen in het dagelijks leven van katholieke vrouwen noodzakelijk, met het oog op de ontwikkeling van die theologische bijdrage aan de genadetheologie.

Welke ervaringen uit haar dagelijks leven verbinden vrouwen met betekenissen van genade en welke betekenissen hanteren zij dan? Om deze vragen te kunnen beantwoorden is gekozen voor een kwalitatief empirisch onderzoek. In dit hoofdstuk verantwoord ik wat kwalitatief empirisch onderzoek is, voor welke methode is gekozen en hoe het empirisch onderzoek systematisch is uitgevoerd.² In de eerste paragraaf beschrijf ik wat de redenen zijn waarom gekozen is voor een kwalitatieve onderzoeksbenadering. In de tweede paragraaf zal ik ingaan op de onderzoeksopzet en het type kwalitatief onderzoek dat is uitgevoerd. Paragraaf 3.3. beschrijft de selectie van de eenheden: hoe ben ik gekomen tot de selectie van

-
1. Paula Gunn Allen, geciteerd in: Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis, 1999, 108.
 2. Ik volg in de beschrijving van dit hoofdstuk Wester, “De methodeparagraaf in rapportages over kwalitatief onderzoek”, *Kwalon* 30 (2005), 8-14. In het artikel pleit hij voor een systematische verantwoording van kwalitatief onderzoek en geeft aandachtspunten, waaraan een wetenschappelijke rapportage zou moeten voldoen.

de respondenten. Vervolgens komt in paragraaf 3.4. aan de orde hoe de gegevens zijn geproduceerd. In paragraaf 3.5. behandel ik tenslotte het analyseproces, zoals zich dat in dit onderzoek heeft ontwikkeld.

3.1. Doelstelling en kwalitatief onderzoek

In dit onderzoek heb ik gekozen voor een kwalitatieve onderzoeksbenadering. De eerste reden is, dat ik geïnteresseerd ben in het (actor-)perspectief van vrouwen, in de betekenissen die zij aan genade verlenen. Ik ben op zoek, in de woorden van Wester: naar “...dat onderzoeksmateriaal waarin die betekenisverlening in de taal van de betrokkenen tot uitdrukking is gebracht”.³ Kwalitatief onderzoek biedt die mogelijkheid. Zoals in hoofdstuk 1 is uiteengezet, beschouw ik het dagelijks leven als concreet en ambigue. Het te verkrijgen onderzoeksmateriaal zou recht moeten doen aan deze ambigüiteit en concreetheid en zou de mogelijkheid moeten openhouden om deze kenmerken in de waarneming te kunnen meenemen. Een kwalitatieve benadering biedt volgens Smaling de mogelijkheid ...“om zoveel mogelijk kenmerken van een situatie, zoals de contextualiteit, ambigüiteit, complexiteit, uniciteit en lokaliteit te behouden”.⁴

Er is een tweede reden om een kwalitatieve methode van onderzoek te hanteren. Voor zover mij bekend bestaan er nog geen genadetheologieën die vanuit de empirie tot stand zijn gekomen. Dat geldt in algemene zin voor de gevestigde theologieën en eveneens voor vrouwenstudies theologie. Bovendien, zoals in het vorige hoofdstuk duidelijk werd, staan ervaring en genade op gespannen voet met elkaar. Het is daarom van belang een eerste verkenning te verrichten van de genade-ervaringen van vrouwen en de perspectieven van deze vrouwen te verbinden met de bevindingen uit de theologieën, zoals die in het vorige hoofdstuk zijn beschreven. Dit alles moet leiden tot aanzetten voor een genadetheologie vanuit het perspectief van deze vrouwen. Dit onderzoek wil exploratief zijn, dat wil zeggen: in eerste instantie onderzoeken welke betekenis deze vrouwen aan haar genade-ervaringen geven. Een kwalitatieve benadering biedt de mogelijkheid om een dergelijke theologie/theorie vanuit de ervaringen van vrouwen te genereren.⁵

3.2. De gefundeerde theoriebenadering: methode van conceptualisering

Wester beschrijft kwalitatief onderzoek als volgt: “Kwalitatief onderzoek is een proces van het stapsgewijze opbouwen van een theorie (begrippen en theoretische

3. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 17.

4. Smaling, *Methodologische objectiviteit en kwalitatief onderzoek*, Lisse, 1987, 268.

5. Wester meldt, dat een onderzoek in de gefundeerde theoriebenadering, wat mijn onderzoek is, wel degelijk theorievormende kwaliteiten heeft, in tegenstelling tot wat gedacht wordt als zou een exploratief onderzoek alleen verkennende kwaliteiten hebben. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 193-195. Zie voor het onderscheid ook Vercruijssse, *Het ontwerpen van een sociologisch onderzoek*, Assen, 1966, 113 e.v.

relaties daartussen) die betrekking heeft op (delen van) de geleefde wereld, waarin bij iedere stap in dat proces het vinden van toegang tot de onderzochte wereld en de interpretatie van de daarbij verzamelde gegevens voortkomen uit een reflectie op het tot dan toe opgebouwde inzicht”.⁶ Om de in de interviews geformuleerde genade-ervaringen wetenschappelijk te kunnen analyseren, hanteer ik de beproefde weg van *de grounded theory*: de gefundeerde theoriebenadering. De methode is in eerste instantie ontwikkeld door Glaser en Straus. Hun kritische inzet was destijds om empirische waarneming en onderzoek theoretisch relevant te kunnen maken. Voor de Nederlandse situatie heeft met name Wester de methode met succes geïntroduceerd en uitgewerkt. In deze onderzoeksbenadering genereert de onderzoekster systematisch een theorie uit gegevens die zelf ook systematisch zijn verzameld.⁷ Deze gegevens zijn verzameld vanuit het zogenaamde ‘actorperspectief’, het gaat om de betekenis die mensen in hun dagelijks leven aan hun wereld geven.⁸ Dit actorperspectief is voor de doelstelling van mijn onderzoek relevant, omdat ik geïnteresseerd ben in de wijze waarop verschillende vrouwen haar genade-ervaringen benoemen en interpreteren.

Gezien de doelstelling: het ontwerpen van een theorie over genade vanuit ervaringen van katholieke vrouwen, is er gekozen voor een *kwalitatieve survey*, die gericht is op de ontwikkeling van een begrip of theorie, vanuit een relatief groot aantal gevallen. Een relatief groot aantal biedt de mogelijkheid om persoonsoverstijgende patronen of begrippen te ontdekken en te beschrijven.⁹

6. Hak en Wester, “De methodologie van kwalitatief onderzoek”, *Kwalon* 2, 23 (2003), 7-17, 11.

7. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 46.

8. Ibid., 3, 16. Kunneman beschrijft het als: “Kwalitatief onderzoek berust in veel gevallen op het serieus nemen van het actorperspectief en is doorgaans gericht op het van binnen uit ontsluiten van de eigen percepties en interpretaties van de betrokkenen”. Kunneman, “Een postmoderne hermeneutiek als wetenschapstheoretisch kader voor kwalitatief onderzoek”, in: *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing*, Smaling en Hijmans (red.), Amsterdam, 1997, 171-196, 171.

9. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 40, 50, 114; Baarda, et al., *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005, 112-130.

Verzamelen, analyseren en begrippen ontwikkelen ¹⁰

In de gefundeerde theoriebenadering bestaat het onderzoeksproces uit verschillende fases. Later in dit hoofdstuk, in de paragraaf die het analyseproces beschrijft, zal ik laten zien hoe in de verschillende fases het begrip 'gratuiteit' tot stand is gekomen. Wat hier volgt is een theoretische beschrijving van de opbouw van de methode.

De eerste stap is de exploratiefase. In deze fase wordt het onderzoeksveld verkend en de eerste literatuur gelezen. Uitspraken op verjaardagsfeestjes, in de koffiekamer en op recepties gaan opvallen en worden genoteerd. De exploratie gebeurt echter vooral door middel van interviews. De eerste interviews worden afgenomen en geanalyseerd. De geïnterviewden kennen, ook in deze fase, een zo groot mogelijke variëteit. De analyse van de afzonderlijke interviews en de onderlinge vergelijking tussen de interviews resulteert in de eerste *sensitizing concepts*: attenderende begrippen. Deze begrippen geven aan wat de woorden 'sensitize' en 'attenderen' precies uitdrukken: ze voelen aan, geven een eerste richting, markeren: "Let op, hier kan wel eens iets in zitten". Ze hebben geen andere pretentie. Zo worden ze niet omgevormd tot een vraag, maar vormen een aandachtspunt in de interviews en de analyse die volgt. De tweede fase is de specificatiefase. Door analyse van het eerste en het volgende interviewmateriaal worden inhoudelijke begrippen ontwikkeld. Het kunnen begrippen zijn die een vervolg vormen op de attenderende begrippen. Die begrippen raken *saturated*, inhoudelijk verzadigd. Het kunnen ook nieuwe begrippen zijn die in de onderlinge vergelijking van alle interviews tot stand zijn gekomen. In de derde fase, de reductiefase, worden vanuit de al ontwikkelde begrippen kernbegrippen geabstraheerd en geformuleerd. Een kernbegrip komt vaker voor, is een centraal thema in de verhalen, het is een containerbegrip dat eerdere begrippen bevat. Ook deze begrippen worden verkregen door onderlinge vergelijking van het onderzoeksmateriaal. In de vierde fase tenslotte, de integratiefase, worden de kernbegrippen verbonden tot een theorie. De kernbegrippen worden aan elkaar gerelateerd en worden geformuleerd tot dimensies, samenhangende thema's met polen van of tegensprekende betekenissen. Deze dimensies zijn de hoofdthema's waarlangs de theorie zich ontwikkelt.¹¹

-
10. Voor de beschrijving van de methode zijn de volgende werken geraadpleegd: Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995; Plummer, *Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism*, 2001; Charmaz, "Grounded Theory, Objectivist and Constructivist Methods", in: *Handbook of Qualitative Research*, Lincoln (red.), Thousand Oaks, 2000, 509-535; Strauss en Corbin, *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Thousand Oaks, 1998; Maso en Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998; Denzin, *Interpretive Biography*, New York, 1989; Baarda, et al., *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005; Veen, *Professionaliteit en geloof: dat kunnen wij wel*, eigen beheer, 2004.
11. Veen, *Professionaliteit en geloof: dat kunnen wij wel*, eigen beheer, 2004, 72-73.

Continu verzamelen, vergelijken en noteren

De verschillende fases van de genoemde methode doen zich theoretisch na elkaar voor, in de praktijk van het onderzoeksproces zijn ze cyclisch en kennen voortdurende herhaling, voortgang en overlapping. Terwijl de eerste interviews worden geanalyseerd, worden de volgende afgenomen. Op het moment dat interviews worden getranscribeerd, worden andere geanalyseerd. In de tijd dat de kernbegrippen worden ontwikkeld, wordt nagedacht over hiaten in de ontwikkelde begrippen en hoe deze nader te onderzoeken. Het onderzoek kent een voortdurende cyclus van reflectie, waarneming, analyse, etc. Gedurende alle fases van analyse liggen er interviews op de keukentafel. Elke dag wordt er geanalyseerd, vergeleken, geconceptualiseerd, worden memo's geschreven en vragen geformuleerd om het onderzoek richting te geven. Dat gebeurt net zo lang tot er geen nieuwe betekenissen meer worden verkregen. Om de begrippen te kunnen ontwikkelen is een proces van voortdurende vergelijking noodzakelijk. Dat betreft de vergelijking van de betekenissen binnen een interview, van interviews onderling, van begrippen, de vergelijking met nieuwe interviews. In dit proces van vergelijking ontwikkelen zich begrippen, maar worden tevens hiaten in de zich ontwikkelende theorie zichtbaar. De onderzoekster zal dan opnieuw naar de interviews en het veld terugkeren om deze gaten 'te dichten'.

In de verschillende fases van het analyseproces maakt de onderzoekster voortdurend aantekeningen, in de gefundeerde theoriebenadering 'memo's' genaamd.¹² Het zijn eerste gedachten of nadere reflecties rondom een begrip of gebeurtenis. Er zijn verschillende memotypen. Er zijn methodische memo's: deze gaan bijvoorbeeld in op de kwaliteit van het interview of op de vraag hoe de respondenten hun interview openen. Daarnaast zijn er profielmemo's, die het biografisch en inhoudelijk profiel van de respondent schetsen. Vervolgens zijn er begrippenmemo's; deze zijn de belangrijkste. Uit deze aantekeningen kunnen attenderende begrippen zich ontwikkelen tot verzadigde begrippen. Tenslotte zijn er de theoriememo's. Deze bevatten aantekeningen vanuit de onderzoeksvraag, de interviews, de begrippen en de literatuur naar een zich ontwikkelende theorie.

3.3. Gegevensverzameling

Selectie en werving van de respondenten: samenstelling van de steekproef

Voor de samenstelling van de onderzoeksgroep is gekozen voor een representatieve steekproef met een variatie aan eenheden. Ik koos voor het interviewen van ruim dertig individuele vrouwen. Omdat ik geïnteresseerd ben in de genadeverhalen van alle vrouwen, heb ik gekozen voor een zo groot mogelijke variatie. Ik koos ervoor, zo verwoordde ik in Hoofdstuk 1, om met 'welwillendheid' te lezen. Met deze welwillendheid drukte ik uit dat ik eveneens die vrouwen aan het woord wil

12. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 157-159.

laten, die niet het feministische katholieke gedachtegoed delen. Methodisch drukt zich dat uit door de *theoretical sampling*: de keuze voor veelsoortige vergelijkingsgevallen.¹³ Die variatie geldt de katholieke kerk: van (neo-) orthodox tot heterodox. Daarnaast is in de selectie van vrouwen die op de oproep reageerden, gekeken naar spreiding in levensstaat (gehuwd, weduwe, gescheiden, hetero of lesbisch; actief of moniaal religieus levend); naar leefomgeving (stad, platteland) en naar regio (overeenkomstig de katholieke bevolkingsdichtheid) met verschillende leefpraktijken (betaald en onbetaald werkend; vrijwilligsters in maatschappelijke en kerkelijke organisaties en bewegingen). Ook de economische leefsituatie was een variabele, evenals de etnische afkomst. Bovendien maakte ik een onderscheid naar leeftijd.¹⁴ Er is gekozen voor vrouwen die geboren zijn voor of tijdens het Tweede Vaticaans Concilie, dat wil zeggen tot 1962-65. Dat is om een aantal redenen gebeurd. De eerste is dat dit concilie geldt als een belangrijke inhoudelijke overgang in de recente geschiedenis van de rooms-katholieke kerk en het katholieke geloof sinds die tijd sterk is veranderd. De tweede reden is, dat ik veronderstel dat de betreffende groep het woord 'genade' kent, omdat zij in het katholieke geloof gesocialiseerd zijn. Met de inhoud van het begrip genade kunnen zij vanuit haar ervaringen betekenissen aanbrengen, die van belang zijn voor de theologie. Van latere groepen, die niet deze katholieke geloofsoverdracht hebben gekend, is dat nog maar de vraag, gezien het gegeven dat het geloof onder jongeren een sterk veranderde inhoud kent.¹⁵

De religieuze, katholieke representativiteit is verkregen door werving in alle kringen van de katholieke kerk. Er is geworven zowel in bladen van katholieke vrouwenverenigingen, van de gelovige vrouwenbeweging, van vrouwenorganisaties als in de nieuwsbrief van een katholieke migrantenorganisatie, van officiële kerkelijke kringen, van vrijzinnige bewegingen en in tijdschriften, contactorganen van religieuzen, in een anoniem netwerk van lesbische, gelovige vrouwen. Voor de eerste vijf interviews zijn vrouwen benaderd via eigen netwerken.¹⁶

13. Ibid., 40, 74.

14. Omdat het hier een kwalitatief onderzoek betreft (i.t.t. kwantitatief onderzoek) gaat het bij de representativiteit van de steekproef niet om frequentieverdelingen en statistische variatie, maar om een weergave van zoveel mogelijk kenmerken. De representativiteit van de steekproef wordt bepaald door de eerder beschreven verzadiging van betekenissen. Dan is de groep 'compleet'. Zie ook: Maso en Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998, 74.

15. Dekker, et al., *God in Nederland, 1966-1996*, Amsterdam 1997, 11 e.v.; Smeets, "Tegenstrijdig ongelooft, een verkenning van geloofsontwikkeling bij 'ongodsdienstige' studenten." Nijmegen, 2004, 13 e.v. Zie ook: Juchtmans, "Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof." (dissertatie) Tilburg, 2008, 101 e.v. Ik realiseer me dat een andere afbakening – alle leeftijden – andere inhouden had opgeleverd.

16. Een tijdschrift dat vooral de 'armen' in kerkelijk Nederland tot doelgroep heeft, wilde de oproep niet plaatsen, omdat men dacht dat deze groep niet geïnteresseerd zou zijn in dit onderzoek.

In de verschillende bladen is de volgende oproep geplaatst:

“Oproep: genade en vrouwen.

Voor mijn promotieonderzoek naar genade-ervaringen van katholieke vrouwen ben ik op zoek naar vrouwen die geïnterviewd zouden willen worden. Het gaat om een open interview dat anoniem wordt weergegeven. Ik ben op zoek naar vrouwen die geboren zijn voor 1965 en zichzelf katholiek noemen. Vrouwen uit alle richtingen en van alle achtergronden en levensstaten zijn welkom. Te denken valt aan vrouwen uit MOV-groepen; vrouwelijke religieuzen, katholieke vrouwenverenigingen, caritas, vrouw- en geloofnetwerken. Aan witte en zwarte vrouwen, weduwen, vrouwen met veel en weinig geld, al dan niet actief in de parochie of in de wijk enzovoort. De promotor is prof. Dr. Maaïke de Haardt, hoogleraar Religie en Gender aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Mocht u aan het onderzoek willen meewerken, wilt u dat dan laten weten? Ik zal in elk geval contact met u opnemen”.

Op de oproepen kwamen een of meer reacties per medium. In totaal reageerden 34 vrouwen. Daarvan vielen twee vrouwen af omdat ze Vlaams zijn en in België woonachtig. Van twee vrouwen sloeg ik hun aanbod af, omdat ze tot de eigen privé- en werkkring behoren.¹⁷

Deze respons, en een eerder gehouden proefinterview met één ‘allochtone’ vrouw toonde een ondervertegenwoordiging aan van zwarte allochtone vrouwen in mijn onderzoek. De *womanistische* theologie werpt in Nederland met recht de vraag op in hoeverre de ervaringen van zwarte vrouwen worden doordacht in de theologie.¹⁸ Op de oproep in het blad van de *cura migratorum*, migrantenorganisatie, reageerden geen zwarte, allochtone vrouwen. Wel kreeg ik reactie van witte vrouwen van allochtone West-Europese afkomst, die al meer dan tien jaar in Nederland woonachtig waren. Deze nemen evenzeer deel aan het onderzoek. In het vervolg van het onderzoek heb ik besloten een extra inspanning te verrichten om vrouwen van zwarte afkomst te interviewen. Dat gebeurde opnieuw via een netwerk. Uiteindelijk heeft dat één extra interview opgeleverd.

Wie reageerden?

Bovenstaande benadering heeft geresulteerd in de volgende respondenten:

-
17. De vrouw die tot de privé-kring behoorde had ik al lang niet meer ontmoet. In het onderzoek zag ze de gelegenheid om mij weer te ontmoeten. Bovendien behoorde ze tot de groep van 66-76 - jarigen die oververtegenwoordigd was. De vrouw uit mijn werkkring heb ik voorgelegd dat ze mogelijk verhalen zou vertellen, die conflicterend met onze werkposities zouden kunnen zijn. Ze heeft daarop van het interview afgezien.
 18. Hazel, *Dochters van Cham, theologie vanuit womanistisch perspectief*, Gorinchem, 1998.

Overzicht respondenten

| Naam | | Contact | Interviewdatum |
|------------|----|------------------------------|----------------|
| Truus | 1. | Netwerk | Februari 2002 |
| Riekje | 2. | Netwerk vrouwen- organisatie | Juni 2002 |
| Aphrodite | 3 | Netwerk-parochie | Juli 2002 |
| Mieke | 4 | Netwerk-platteland | Juli 2002 |
| Francisca | 5 | Netwerk- stad | November 2002 |
| Eva | 6 | 1-2-1 | Januari 2003 |
| Ingrid | 7 | 1-2-1 | Januari 2003 |
| Pauline | 8 | 1-2-1 | Januari 2003 |
| Gerda | 9 | Doorkijk | Januari 2003 |
| Jeremia | 10 | 1-2-1 | Januari 2003 |
| Paula | 11 | Achtmeipost | Februari 2003 |
| Monique | 12 | Via haar moeder | Februari 2003 |
| Annie | 13 | Achtmeipost | Februari 2003 |
| Margreet | 14 | AchtmeiPost | December 2003 |
| Sjaantje | 15 | Doorkijk-vrouwen-organisatie | |
| Godelieve | 16 | Achtmeipost | Februari 2003 |
| Maria | 17 | Doorkijk | April 2003 |
| Dora | 18 | Achtmeipost | Maart 2003 |
| Anneke | 19 | Netwerk Verkeerd Verbonden | Maart 2003 |
| Laura | 20 | Palet-cura | April 2003 |
| Marleen | 21 | Palet-cura | Mei 2003 |
| Joke | 22 | KVD | Mei 2003 |
| Loes | 23 | Fier | Mei 2003 |
| Faith | 24 | Netwerk | Jan 2005 |
| Pia | 25 | 1-2-1 | April 2005 |
| Catharina | 26 | KVD | Mei 2005 |
| Zr.Agatha | 27 | 1-2-1 | Mei 2005 |
| Kris | 28 | Netwerk | Juni 2005 |
| Ruth | 29 | KVD | Juni 2005 |
| Anne-marie | 30 | 1-2-1 | Juni 2005 |
| Inez | 31 | 1-2-1 | Juni 2005 |
| | | | |

| Levensstaat | Bron van inkomsten | Leeftijd ¹ | | regio |
|-------------------------|--------------------|-----------------------|-----|--------------------|
| Gehuwd | Werk/partner | 59 | III | Overijssel |
| Gehuwd | Partner | 62 | III | Gelderland |
| Gehuwd | Werk | 42 | I | Randstad |
| Gehuwd | Partner | 42 | I | Gelderland |
| Alleenstaand | Werk | 43 | I | Gelderland |
| Gehuwd | Werk | 48 | II | Gelderland |
| Gehuwd | Partner | 53 | II | Utrecht |
| Alleenstaand | Pensioen | 71 | IV | Utrecht |
| Gehuwd | Congregatie | 71 | IV | Brabant |
| Alleenstaand /bijstand | Uitkering | 41 | I | Limburg |
| (2°)gehuwd | Pensioen | 75 | V | N -.Holland |
| Alleenstaand | Werk | 39 | I | N- Holland |
| Weduwe | Pensioen | 86 | V | Utrecht |
| Weduwe | Pensioen | 81 | V | Gelderland |
| Weduwe | Pensioen/bedrijf | 65 | IV | Brabant |
| Alleenstaand/gescheiden | Werk | 59 | III | Gelderland |
| Gehuwd | Partner/bedrijf | 68 | IV | Brabant |
| Actieve religieuze | Congregatie | 55 | III | Brabant |
| Alleenstaand/lesbisch | Werk | 47 | II | Overijssel |
| Gehuwd | Partner | 50 | II | Brabant |
| Gehuwd | Werk | 45 | II | Brabant |
| Weduwe | Pensioen | 79 | V | Z.-Holland |
| Gescheiden/gehuwd | Pensioen | 62 | III | Gelderland |
| Samenwonend | Werk | 48 | II | Randstad |
| Alleenstaand Ned.Belg. | Werk | 46 | II | België/Ned. |
| Weduwe | Pensioen | 83 | V | Randstad |
| Moniale religieuze | Orde | 66 | IV | Brabant |
| Gehuwd | Pensioen/bedrijf | 68 | IV | Platteland Brabant |
| Weduwe | Pensioen | 84 | V | Limburg-stad |
| Gehuwd | Werk | 51 | II | Brabant |
| Gehuwd | Partner | 62 | III | Brabant -stad |
| | | Gem 59.7 | | |

1. Leeftijd I= 35-44; II = 45-54; III = 55-64; IV= 65-74; V= 75 +

*Kenmerken van variëteit*¹⁹

In onderstaande tabel is gekozen voor de demografische gegevens uit 2002 en 2005, omdat die de markerende jaartallen zijn voor dit onderzoek. Wanneer die gegevens ontbreken over de betreffende jaren, is gekozen voor de gegevens van de jaartallen die er zo dicht mogelijk aan grenzen. (bv. 2004). Ik heb in dit onderzoek niet gestreefd naar statistische representativiteit. Ik presenteer bij deze een ruwe schets van de opbouw van mijn respondentengroep naar een aantal inhoudelijke kenmerken:

Naar leeftijd

Leeftijdsoopbouw 1999 (geen gegevens over vrouwen)

| Leeftijd: | 18-24 | 25-34 | 35-44 | 45-54 | 55-64 | 65-74 | 75+ |
|----------------------------------------------------------------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-----|
| % van leeftijdsgroep (mannen+vrouwen!) dat zich tot RK kerk rekent steekproef-absoluut | 25 | 27 | 30 | 33 | 37 | 37 | 33 |
| | | | 5 | 8 | 6 | 6 | 6 |

Met de keuze voor vrouwen geboren voor of tijdens het Tweede Vaticaans concilie ontbreken de jongste twee groepen. De overige groepen zijn gespreid over de verschillende leeftijden, met een kleine oververtegenwoordiging van vrouwen in de leeftijd van 37-46 jaar.

In de steekproef ontbreken vrouwen uit Flevoland en Zeeland. Gelderland is oververtegenwoordigd. Limburg is ondervertegenwoordigd. Het is niet goed na te gaan, waarom deze vertegenwoordigingen zo zijn. Mogelijk betreft het in Gelderland zowel de eerste benaderde vrouwen uit de netwerken (3) als het oostelijk deel van het bisdom Den Bosch, waarom vrouwen reageerden. Het niet reageren van vrouwen kan te maken hebben met het volgende. Door de formulering van de oproep “..het onderzoek vindt plaats in Nijmegen”, dacht een deel van de vrouwen dat zij daarvoor naar Nijmegen moest komen. In haar reactie bracht een aantal vrouwen dit naar voren en bij hen kon ik dat misverstand recht zetten. Dat zou kunnen verklaren waarom vrouwen uit provincies die het verst van Nijmegen af liggen de minste respons gaven. Veertien vrouwen komen uit de stad, zeventien van het platteland. Van deze laatsten komt een deel uit verstedelijkte dorpen van meer dan 15.000 inwoners.

19. Ontleend aan het www.cbs.nl. De cijfers werden gegenereerd m.b.v. *statline*, op 21 november 2007. Met dank aan Joris van Gerven.

Naar etniciteit

Op de totale bevolking van Nederland is 13,4 % allochtoon. Daaronder verstaat het CBS: “Personen waarvan minstens één ouder in het buitenland is geboren”. In mijn onderzoek deden vier vrouwen van allochtone afkomst mee. Ik versta daar onder: vrouwen die niet zijn geboren in Nederland.²⁰

Evaluatie representativiteit

Naast de genoemde criteria van representativiteit werd ik gedurende de werving benaderd door een vrouw wier dochter gehandicapt is. Zij vroeg zich af of ook zij in aanmerking kwam om mee te doen aan het onderzoek, omdat haar dochter mogelijk een ander perspectief zou werpen op genade. Deze dochter was Monique.²¹ De groep respondenten is representatief naar leeftijd, naar variëteit binnen de r.k. kerk en naar sociale differentie tussen vrouwen, zowel naar economische achtergrond als levensstaat. Daarmee is niet een specifieke subgroep dominant in de steekproef aanwezig.²²

3.4. De gegevensproductie

De verhalen lagen voor het oprapen; de vrouwen begonnen vaak zonder een eerste vraag haar verhalen te vertellen. Toch zijn de gegevens voor dit onderzoek actief geproduceerd. Er zijn instrumenten gekozen die tot dit materiaal hebben geleid. Of, in de woorden van Wester: “... wetenschappers hebben een systematische vorm van gespreksvoering”.²³ Zo ook in dit onderzoek. In deze paragraaf zal ik ingaan op het interview, de *topiclist* en de daarmee samenhangende vragenlijst, de bewerking van het ruwe materiaal in de transcriptie en de kwaliteitsbewaking van de data-analyse.

Het interview

De interviews kwamen tot stand door persoonlijke benadering en door een reactie op de eerder genoemde oproep. De meeste respondenten reageerden schriftelijk.

20. Één van deze personen is geboren in Suriname. Theoretisch is zij geboren in Nederland, omdat zij geboren werd voor 1975, toen Suriname onafhankelijk werd van Nederland. Om echter de stem van zwarte vrouwen te kunnen laten horen, heb ik haar inbreng in mijn onderzoek betrokken.

21. De inbreng van het perspectief van gehandicapte vrouwen in de theologie is voor Nederland vooral verwerkt door Jacqueline Kool. Kool, *Goed bedoeld. Levensbeschouwelijk kijken naar handicap en ziekte*, Zoetermeer, 2002. Dat ik gehandicapten ‘vergat’ is in zekere zin een persoonlijke *bias*. Mijn vader was gehandicapt. Daarmee is niet de onbekendheid met de leefwereld van gehandicapten (m/v), maar de (te) grote vanzelfsprekendheid reden van dit beperkt gezichtsveld.

22. Wester, “De methodeparagraaf in rapportages over kwalitatief onderzoek”, *Kwalon* 30 (2005), 8-14, 10.

23. *Ibid.*, 8.

Daarop heb ik met hen contact opgenomen om een afspraak te maken en ontvingen de vrouwen de volgende (standaard)brief:

Ik schrijf u om onze afspraak te bevestigen en een en ander toe te lichten. Allereerst wil ik natuurlijk zeggen, dat ik blij bent dat u mee wilt doen.

Ik doe een promotieonderzoek in de theologie. De volledige titel luidt: "De betekenis van genade in het dagelijks leven van katholieke vrouwen". Ik doe dat onderzoek bij Prof. Dr. Maaike de Haardt, hoogleraar Religie en Gender aan de Universiteit van Nijmegen. In dit onderzoek probeer ik de genade-ervaringen van vrouwen te verbinden met de theologie. Daartoe wil ik in het komende jaar een serie interviews afnemen van katholieke vrouwen.

Het doel van dit interview is dat ik met de persoon in kwestie, met u dus, een open interview houd over uw genade-ervaringen. Dat wil zeggen: ik heb in eerste instantie geen gerichte vragen. Het is aan u te vertellen wat u graag wilt vertellen. Daarbij kan het zijn dat we in een later stadium uw levensloop als leidraad nemen. Na dit open interview neem ik vervolgens nog wat vragen met u door over genade.

In alle gevallen beloof ik u, dat ik zorgvuldig en geanonimiseerd zal omgaan met uw verhaal en u de geschreven versie zal toesturen. Die kunt u dan corrigeren op gegevens die u alsnog wilt weglaten bijvoorbeeld. Ik neem het interview op op cassetteband.

Volgens afspraak ontmoet ik u op (datum) om (tijd) bij u thuis".

Het eerste deel: open en short lifestory topical

Het uitgangspunt bij dit onderzoek is dat ervaringen van vrouwen in de moderne katholieke genadetheologie ontbreken. De doelstelling van dit onderzoek is de genade-ervaringen te beschrijven vanuit het *actorperspectief*. Voor de dataverzameling koos ik daarom voor het interviewen van individuele vrouwen in de vorm van een *open of short lifestory topical* interview. Het interview onderscheidt twee delen. Het eerste deel was relatief ongestructureerd. Daarin vertelden de vrouwen vaak haar levensverhaal. Het tweede deel omvatte een reeks vragen waarin de relevante topics waren verwerkt.

Vanuit vrouwenstudies wordt voor het interviewen van vrouwen gepleit voor een open, ongestructureerde benadering. "Men kan niet de macht van de onderzoekster ontkennen in het selecteren, organiseren en presenteren van de data, in welke benadering dan ook. Wier stem dan ook gehoord wordt, het kan niet volledig die van de geïnterviewde zijn. Maar met een open en relatief ongestructureerde benadering is de filter waarschijnlijk groter dan met een meer gesloten, gestructureerd positivistisch kader".²⁴ Omdat ik de stem van vrouwen,

24. Parr, "Theoretical Voices and Women's Own Voices. The Stories of Mature Women Students", in: *Feminist Dilemmas in Qualitative Research. Public Knowledge and Private Lives*, Ribbens en Edwards (red.), London, 1998, 87-102, 100-101.

het actorperspectief, maximaal wil horen, is het relatief ongestructureerde interview geschikt.

De begrippen 'genade' of 'genade-ervaringen' waren sturende begrippen. Ik was niet geïnteresseerd in alle ervaringen, maar in de betekenis die de respondenten aan bepaalde ervaringen verlenen als ervaringen van genade.²⁵ De vraag die aan het begin van het interview gesteld werd en die ook in de oproep al geformuleerd was, luidde (in een variant): "Ik ben benieuwd naar uw genade-ervaringen" of "U heeft gereageerd op de oproep naar genade-ervaringen. Wat wilt u daarover vertellen?" Op een enkele uitzondering na begonnen de vrouwen, overigens vaak zonder het stellen van deze vraag, te vertellen.²⁶ Zelfsturing en het ongelimiteerd kunnen vertellen zijn van belang bij het interviewen van groepen die maatschappelijk niet tot de dominante groepen behoren. Ribbens en Edwards werken dat vanuit feministische, sociale wetenschappen inhoudelijk uit. In hun onderzoek naar het leven van vrouwen thuis constateren zij, dat het leven thuis vaak gezien wordt door "mannelijk-gecentreerde conceptuele lenzen". "(Vrouwen) worden op fundamentele wijze verkeerd geïnterpreteerd, meer dan dat ze fundamenteel begrepen worden op hun eigen voorwaarden".²⁷ Zij zoeken naar een wijze waarop vrouwen binnen haar eigen taal maximaal aan het woord kunnen worden gelaten. Een van de manieren is vrouwen in haar eigen bewoordingen over haar ervaringen te laten vertellen, zodat zij daarmee hun eigen concepten kunnen inbrengen. Ik kom daar later in de 'verwoording en transcriptie' op terug. Gedurende het eerste deel van het interview was 'genade' het structurerend begrip: "U vertelt nu deze ervaring, kunt u mij vertellen waarom u dat vertelt in relatie tot genade?" of "U vertelt nu deze ervaring, (wat) heeft dat te maken met genade?" Behalve dit structurerend concept bepaalde de vrouw in kwestie de richting en de betekenisgeving in het interview.

Voor zover de vrouwen dat zelf al niet deden, nam ik het levensverhaal en de huidige levenssituatie tot leidraad. Het levensverhaal en de levenssituatie bieden informatie over de sociale context en de historische gebeurtenissen, en bieden daarmee de mogelijkheid om genade-ervaringen te plaatsen binnen een sociale context. Het levensverhaal en de levenssituatie geven tevens de mogelijkheid de specifieke maatschappelijke achtergronden van de vrouwen te benoemen.²⁸

25. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 17 e.v.

26. Agatha van den Heuvel begint met: "Ik begin alvast dan kunt u verder vragen. Het lijkt me dat ik kan beginnen met dat geloven al genade is. Ik ben echt bewust begonnen te geloven omstreeks mijn elfde jaar"; en Ingrid met: "Staat ie al aan, dan kan ik beginnen. Ik ben mijn hele leven al ziek...etc".

27. Het 'leven thuis' is een vertaling van 'domestic lives'. M.i. geeft 'leven thuis' beter de inhoud weer dan bijvoorbeeld 'huishouden'; Ribbens en Edwards, "Introducing Qualitative Research on Women in Families and Households", *Women's Studies International Forum* 18, 3 (1995), 247-258.

28. Zie ook: Rubin en Rubin, *Qualitative Interviewing: the Art of Hearing Data*, London, 1995, 27 e.v.

Zo noemen alleen de vrouwen, die een gebrek aan geld hebben of hebben gehad, ‘geld’ als een domein waarop genade kan plaatsvinden.

Vanwege het vergelijkend karakter van het onderzoek, koos ik voor een zogenaamd *short lifestory* interview. Dat is een interview dat meestal één tot drie uur vraagt, met een open karakter. Terwijl een lang-levensverhaal-onderzoek meestal gericht is op de reconstructie en representatie van iemands leven, om dat als zodanig inzichtelijk te maken of om de aanloop tot bepaald gedrag te laten zien, bieden korte levensverhalen naast een schets van de context ook de mogelijkheid om gehanteerde woorden en begrippen onderling te vergelijken, te verweven, of met elkaar te confronteren.²⁹

Het tweede deel: de topic-list

De centrale aandacht in het interview ging uit naar ‘genade’. “Het thematisch levensdocument heeft niet de bedoeling om het leven van een persoon totaal te vatten, maar benadert een bijzondere kwestie”.³⁰ Die bijzondere kwestie is ‘genade’. Dit thematisch karakter kwam, naast *check-ups* van het begrip genade in het eerste deel van het interview, ook naar voren in de *topic-list* die ik samenstelde en ter controle met de respondent doornam in het tweede gedeelte van het interview.

De vragen in de *topic-list* behelzen vier velden. Het eerste veld betreft een samenvatting in eigen woorden van de genadebegrippen zoals de respondent die hanteert (*data-triangulation*). Daarnaast komen topics voort uit de gevolgde methode: op basis van eerder bestudeerde literatuur en de proefinterviews zijn er begrippen en aspecten van het begrip waarop wordt doorgevraagd. In een later stadium zijn nog vragen toegevoegd, of op basis van de interviews, of op basis van theoretische triangulatie, dat wil zeggen gesprekken met collega-onderzoekers. Tenslotte vroeg ik om biografische gegevens. In de vragenlijst keren zes hoofdthema’s terug, die in hoofdstuk 2 gegeneerd zijn. (zie bijlage I)

1. Plaatsen respondenten genade in ervaring/dagelijks leven? Hoe concreet?;
2. Ongenade;
3. Gratuïteit;
4. Herkomst van genade;
5. Transformatie/continuïteit;
6. Klassieke genadebegrippen: zonde en vergeving.

29. Plummer, *Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism*, 2001, 20 e.v.; zie ook Hoogetoem, *Wonen in een levensverhaal, dak- en thuisloosheid als sociaal proces*, Utrecht, 2003.

30. Plummer, 26. Hij behandelt ‘short-story’ en ‘topical’ vooral als te verschijnen integraal-documenten. Ik benader ze hier als type interview: waar was de aandacht op gericht.

Het feitelijke interview

Het interview vond plaats op een door de respondenten te kiezen plaats en tijd. Meestal was dat bij hen thuis. Meestal was de respondent alleen. Soms ging de partner na verloop van tijd weg. Het interview is opgenomen op een taperecorder. Apparatuur kan afstand scheppen in een interview. Het heeft echter het voordeel van een nauwkeurige registratie. Bij de keuze van de technische kwaliteit van de apparatuur is rekening gehouden met de (niet)registratie van achtergrondgeluiden.³¹ Vanwege de technische kwaliteit van het interview en om de afstand van de respondent tot de technische apparatuur te verkleinen, is gekozen voor kleine apparatuur, met een kleine geluidsgevoelige microfoon.

De interviews zijn door mij als onderzoekster afgenomen. De eerste reden daarvoor was, dat het afnemen van het interview een eerste zicht zou geven op de inhoudelijke analyse. Dat betrof alle fases van het onderzoek. Met name toen ik in latere fases van mijn onderzoek bezig was met analyse en het *satureren* van begrippen, kon ik daardoor doorvragen op bepaalde begrippen, zoals 'doorgaan/doorzettingsvermogen'. Daarnaast was er een financieel motief. Dit onderzoek werd grotendeels uitgevoerd in eigen beheer.

De interviews duurden tussen één en drie uur. Ik hanteerde geen vastgestelde opening. Soms stelden de respondenten vragen over het onderzoek, een andere keer wilden ze, zoals gezegd, direct beginnen met vertellen. Dan vroegen ze mij hen af en toe te onderbreken, zodat ze niet te wijdlopig zouden spreken. Ik interviewde alle respondenten één keer, met uitzondering van één respondent (Gerda), omdat bij dat interview de apparatuur niet goed had gewerkt. Na uitwerking van het geregistreerde deel van het interview, ben ik terug gegaan voor een 'herhaling'.

Transcriptie en presentatie

De keuze voor de open benadering heeft ook gevolgen voor de transcriptie en presentatie van het interview. In dit onderzoek is in eerste instantie gekozen voor een woordelijke transcriptie van de interviews. De banden zijn woordelijk uitgetypt en het materiaal werd in die vorm geanalyseerd. Daar is een aantal redenen voor. De belangrijkste is gelegen in het karakter van het kwalitatief onderzoek zelf. Ik wil de vrouwen maximaal aan het woord laten zonder vooraf aangegeven betekenissen van genade. Ik laat het aan haar formulering van ervaringen over wat zij in verband willen brengen met genade. Door haar gehanteerde betekenissen zijn niet bij voorbaat uitgesloten.

Devault besteedt uitvoerig aandacht aan de effecten van transcriptie met het oog op de representatie van vrouwen. Haar centrale punt is dat taal niet altijd adequaat is om de ervaringen van vrouwen te verwoorden (bijvoorbeeld de

31. Maso en Smaling wijzen op het storende effect van achtergrondgeluiden, 55.

begrippen ‘werk’ en ‘vrije tijd’), maar dat wanneer vrouwen aan het woord zijn, het daarom van belang is haar taalexpressie zo uitvoerig (*extensive*) mogelijk te laten klinken. Om deze reden heb ik de transcriptie woordelijk uitgevoerd. Het zo verkregen materiaal werd het materiaal voor analyse.

De eerste interviews typte ik woordelijk uit, inclusief herhalingen, eh’s en ah’s en (half) afgebroken zinnen. Door die weergave meende ik de vrouwen zo veel mogelijk recht te doen en haar uitspraken zo *extensive* of uitgebreid mogelijk weer te geven. Bij de toezending en autorisatie van de eerste interviews bleek dat het bij de betreffende vrouwen grote problemen opleverde: “Spreek ik zo slecht Nederlands?”; “Maak ik mijn zinnen niet af?”; “Ben ik zo aarzelend?”; “Zo komt mijn verhaal helemaal niet uit de verf!”. De vrouwen voelden zich door deze weergave niet serieus genomen in haar verhaal. Een keer heeft dit geleid tot het terugnemen van het verhaal. In het vervolg heb ik daarom half afgebroken zinnen of weggelaten, of tot hele zinnen geformuleerd met zinnen die daar op volgden. Ik heb in de retourversie alle eh’s en ah’s weggelaten. Bovendien stuurde ik in een begeleidend schrijven een waarschuwing mee: dat het spreektaal was en dat die anders is dan schrijftaal. Uiteindelijk zijn de citaten van de respondenten in goed leesbaar Nederlands in dit boek weergegeven.

Een kwalitatieve onderzoeksbenadering biedt daarnaast het voordeel van het creëren van zogenaamde *rich* of *thick descriptions*.³² Dat zijn beschrijvingen waarin betekenissen op een dichte en gedetailleerde wijze zijn weergegeven.³³ De betekenisverlening door de respondenten kan maximaal worden gehonoreerd en worden weergegeven.

Triangulatie

In de gegevensproductie vraagt de theorie naast de analyse van het materiaal, waarover zo dadelijk meer, ook om *triangulation*: het inroepen van (meerdere) hulpbronnen buiten het onderzoeksmateriaal en het analyseren van het materiaal

32. Denzin en Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, London, 2000, 10 e.v.

33. “Thick description: capturing the meanings and experiences that have occurred in a problematic situation; reports meanings, intentions, history, biography, and relevant relational, interactional and situational processes in a rich, dense, detailed manner; creates the conditions for interpretation and understanding; contrasted to *thin description*, which is factual; types— micro, macro-historical, biographical, situational, relational, interactional, intrusive, incomplete, glossed, purely descriptive, descriptive”. Denzin, *Interpretive interactionism*, Newbury Park, 1989; Denzin, *Interpretive Biography*, New York, 1989, 144. Wester noemt een dergelijke beschrijving ‘levensecht’. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 203; Maso noemt het in het kader van de externe validiteit een voor de lezer overdraagbare of herkenbare situatie. Maso en Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998, 78. Het begrip werd geïntroduceerd door Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, 10; Baarda, et al., *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005, 357.

vanuit verschillende perspectieven. Het is een instrument waarmee de validiteit van het onderzoek wordt verhoogd. Er wordt een ‘derde’ perspectief toegevoegd aan de ‘relatie tussen onderzoeker en onderzoeksmateriaal’.³⁴ Baarda, Smaling en Maso maken een onderscheid tussen data-triangulatie en theoretische triangulatie.³⁵

Een belangrijke vorm van data-triangulatie vindt plaats gedurende het interview zelf. Door middel van de vragenlijst wordt getoetst of samengevat wat de respondent onder genade verstaat. Met andere woorden: vanuit een andere invalshoek wordt (nogmaals) naar genade-ervaringen gevraagd (zie hierboven *interview en topic-list*). Een andere toetsing gebeurt door middel van de autorisatie van het interview: Heb ik het goed verstaan? Heb je dat inderdaad gezegd? Een belangrijke laatste vorm van data-triangulatie is de laatste interviewronde: ontwikkelde kernbegrippen worden getoetst, nog niet verzadigde begrippen worden gecheckt, hiaten worden nader verkend.

Theoretische *triangulatie* loopt parallel met de analyse van de interviews door middel van een systematische feministisch-theologische literatuurstudie. Ook andere theorieën worden in het onderzoek betrokken. In dit onderzoek betekent dat de vergelijking met aspecten van de genadetheologieën, zoals die in het tweede hoofdstuk zijn beschreven. Daarnaast vindt theoretische triangulatie plaats in debat met theologieën over het dagelijks leven, die een specifiek licht werpen op de genade-ervaringen. Daardoor komt de concreetheid van genade in beeld en evenzeer de complexiteit van de situatie waarin genade plaatsvindt. Bovendien zijn de begrippen in gesprek gebracht met andere onderzoeken, zoals bijvoorbeeld de praktijk van bidden en het onderzoek van Roukema.³⁶ Tenslotte zijn de interviews en de voorlopige interpretatie ervan voorgelegd aan collega’s, om hun bevindingen te horen en te toetsen aan eerder verkregen inzichten.

Ethische overwegingen in het hanteren van de verhalen

Het uitvoeren van een empirisch onderzoek waarin de geleefde ervaring van de geïnterviewde vrouwen centraal staat, maakt het noodzakelijk zorgvuldig met deze verhalen en levens om te gaan, zodat zij zich serieus genomen voelen, weten wat er met hun verhaal gebeurt en hun levens of die van hun omgeving door het

34. Zie voor de geschiedenis van het begrip in de methodologie Smaling, *Methodologische objectiviteit en kwalitatief onderzoek*, Lisse, 1987, 292-293.

35. Baarda, et al., *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005, 188; Smaling, *Methodologische objectiviteit en kwalitatief onderzoek*, Lisse, 1987, 292-295; Smaling, *Methodologische objectiviteit en kwalitatief onderzoek*, Lisse, 1987; Maso en Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998, 72.

36. Roukema-Koning, *Als mannen en vrouwen bidden, Een empirisch-psychologische studie*, Zoetermeer, 2005.

onderzoek niet beschadigd raken. In de praktijk-theoretische literatuur wordt gewezen op een aantal terreinen waarop deze bezorgdheid betrekking heeft.³⁷ Voor dit onderzoek heeft die ethische zorg betrekking op drie terreinen: de 'informed consent', dat wil zeggen geïnformeerde toestemming, het recht op privacy en het voorkomen van 'hurt or harm': beschadiging.³⁸

Vrouwen geven haar ervaringen 'weg' aan een onderzoek en moeten er daarom zeker van zijn dat het doel van haar bijdrage bereikt wordt. Het karakter van het onderzoek vraagt om persoonlijke verhalen, die in een bewerkte vorm publiek worden gemaakt.³⁹ Het is daarom belangrijk dat de vrouwen op de hoogte worden gebracht van zowel het inhoudelijke doel als het proces van verwerking binnen het onderzoek. Het eerste instrument daarvoor is de eerder geciteerde oproep die verscheen in de bladen. Na reactie en toezegging ontvingen de vrouwen de genoemde brief over de gang van zaken tijdens het interview.⁴⁰ Daarnaast kregen de vrouwen aan het begin van het interview informatie over de plaats van het interview binnen de methode en aan het einde van het interview over de vervolgpcedure. Ik sprak met hen af dat zij het integrale interview te lezen zouden krijgen.

Maso en Smaling beschrijven als voordeel, dat we bij een dergelijke controle kunnen zien of de verkregen informatie juist is. Het nadeel, zo zeggen zij, zou kunnen zijn dat de respondenten spijt kunnen krijgen van sommige uitspraken en dat ze die daarom verwijderd willen zien.⁴¹ In de praktijk bleek dit laatste mee te vallen. Vaak bleven alle passages staan en voor zover de vrouwen passages verwijderd wilden zien, deed dat geen afbreuk aan het type genade-ervaringen die zij inbrachten. Na lezing van het interview door de respondenten zijn alle correcties doorgevoerd en verdween het getranscribeerde oorspronkelijke interview uit het computersysteem. Het bestaat alleen nog op tape. Daarmee gaven de vrouwen toestemming het interview in deze vorm te gebruiken.

Een ander terrein waarop ethische overwegingen een sterke rol spelen is de bescherming van de privacy van de persoon. Daarom is de respondenten gevraagd een pseudoniem te kiezen, zijn alle plaatsnamen gewijzigd en soms de naam van de provincie, evenals alle namen van derden die in het verhaal voorkwamen. De laatsten hebben geen eigen motief om aan het onderzoek mee te doen en daarin betrokken te raken. Plummer laat zien dat de garantie op anonimiteit zeer relatief is. Hij haalt daarvoor onderzoeken aan die in de Verenigde Staten

37. Plummer, *Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism*, 2001, 215 e.v.

38. Fontana en Frey, "The Interview, From Structured Questions to Negotiated Text", in: *Handbook of Qualitative Research*, Lincoln (red.), London, 2000, 645-673, 662.

39. Ribbens en Edwards, *Feminist Dilemmas in Qualitative Research, Public Knowledge and Private Lives*, London, 1998, 13.

40. In een enkel geval ben ik die brief vergeten.

41. Maso en Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998, 42.

geanonimiseerd zijn uitgevoerd, waarvan de respondenten jaren later bij wijze van proef door andere onderzoekers zijn gezocht en teruggevonden.⁴² Voor de Nederlandse situatie kon die garantie, vanwege de territoriale omvang, zeker niet gegeven worden. Bovendien vormt de potentiële onderzoekspopulatie, namelijk vrouwen in de rooms-katholieke kerk, een nog kleinere groep. Die garantie op absolute privacy kan ik daarom niet geven en dit vertelde ik de respondenten.⁴³

Omdat die garantie tot absolute privacy niet gegeven kon worden, was het geboden aandacht te besteden aan het element van *hurt or harm*: beschadiging. Na de transcriptie heb ik de interviews aan de respondenten toegestuurd, waarbij ik hen zowel door gemarkeerde tekst als door middel van een brief wees op passages die beschadigend zouden kunnen zijn voor henzelf of voor derden. Soms betreft dat een familieruzie, soms een verslaving van een kind. Een andere keer betrof het een verhaal dat ze “nog nooit eerder aan iemand vertelden”. De kans dat de vertelde verhalen repercussies voor hen zouden kunnen hebben, moest zo klein mogelijk zijn. Een ander element van het recht op privacy en de mogelijke beschadiging door het interview betreft de techniek van interviewen. A. Baart wijst op de nauwe verwantschap die er bestaat tussen kwalitatief onderzoek en pastoraal-theologische interesse en vaardigheden.⁴⁴ Op grond van mijn beroepsmatige vaardigheden als pastor, die in dit onderzoek niet nader aan de orde komen, ligt het binnen de mogelijkheden mensen wellicht meer te laten vertellen dan zij aan een ander zouden meedelen.⁴⁵ In de interviewtechniek is er voor gekozen om niet door te vragen op die punten, die in een pastorale situatie wellicht wel onderwerp van gesprek zouden vormen.

Na het interview was er over het karakter en de inhoud ervan nog contact: bij de autorisatie werd teruggekomen op het interview en wanneer het karakter van het interview daar aanleiding toe gaf, was er korte tijd na het interview contact met de respondent om er op terug te komen. Dat was bijvoorbeeld het geval als de respondenten vertelden over een situatie die ze nog niet eerder ‘aan derden’ hadden verteld of als ze emotioneel werden over gebeurtenissen waarvan ze zelf verondersteld hadden dat die ‘verwerkt waren’. Bij het contact inzake de autorisatie, die vaak maanden later plaatsvond, meldden enkele vrouwen dat het interview hen had geholpen bepaalde levenskeuzes te formuleren. Soms leidde dat tot een verandering van de leefsituatie: een partner, een verhuizing. Tenslotte is het van belang te vermelden dat veel correspondentie digitaal plaatsvond.

42. Plummer, *Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism*, 2001, 217 e.v.

43. De mogelijkheid van anonimiteit, zonder aantasting van de contextuele kwaliteit van een verhaal, lijkt me onhaalbaar, voor welk onderzoek dan ook.

44. Baart, “Natuurlijke neigingen in praktisch theologisch onderzoek”, in: *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing*, Hijmans (red.), Amsterdam, 1997, 66-99.

45. Omgekeerd kan dit professioneel profiel mensen ook weerhouden op bepaalde kwesties in te gaan.

Om de informatie te beschermen zijn e-mails met de interviews na verzending onmiddellijk verwijderd.

De wetenschappelijk kwaliteiten

Een wetenschappelijk onderzoek moet getoetst kunnen worden aan de eisen van betrouwbaarheid, representativiteit en validiteit. In dit onderzoek zijn die kwaliteiten gegarandeerd en bewaakt.

In algemene zin is de betrouwbaarheid van het onderzoek toetsbaar aan de herhaalbaarheid ervan: een zelfde onderzoeksopzet zou dezelfde gegevens moeten kunnen opleveren. Maso en Smaling wijzen er op dat een feitelijke herhaling van een sociaal-wetenschappelijk onderzoek niet mogelijk is, omdat de omstandigheden van het onderzoek veranderen en daardoor ook de context verandert.⁴⁶ Zij pleiten daarom voor virtuele herhaalbaarheid. Het onderzoek zou methodisch dusdanig beschreven moeten zijn, dat een ander het door dezelfde stappen te zetten, zou kunnen herhalen. Welke methodische en feministisch-theologische wegen zijn gevolgd om de betekenissen en theorie te produceren? De gevolgde stappen in de gefundeerde theoriebenadering zijn hierboven beschreven. Een andere methode om de betrouwbaarheid te maximaliseren is het voorleggen van de bevindingen aan collega-onderzoekers.⁴⁷

De representativiteit blijkt uit de gekozen doelgroep, passend bij de doelstelling van het onderzoek. De validiteit van het onderzoek betreft de juistheid van de conclusies. De juistheid van de gegevens wordt in het interview gecheckt door de vermelde verifiërende interviewtechniek (Klopt het dat...? Als ik het mag samenvatten, zeg je dan...? etc.) Na het interview wordt de validiteit versterkt door de autorisatie door de respondenten, de zogenaamde 'memberchecks'.⁴⁸ Validiteit wordt in de gefundeerde theoriebenadering verder uitgebouwd door de beschreven continue vergelijking, ook met nieuwe gevallen, door de data- en theoretische triangulatie en de daarbij behorende verwerking van divergentie. De verkregen onderzoeksdata worden voortdurend vergeleken met elkaar en met theorieën die betrekking hebben op het onderzoeksveld.

Tenslotte is het gebruik van het computerprogramma, Kwalitan, een onverbiddelijk middel om zowel de betrouwbaarheid als de validiteit te toetsen. Kwalitan denkt niet zelf, maar administreert en is instrument van een

46. Maso en Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998, 68.

47. De zogenaamde 'peer-debriefing'. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 201; Baarda, et al., *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005, 194. Daarvan is rijkelijk en dankbaar gebruik gemaakt, o.a. in driemaandelijk terugkerende onderzoeksbijeenkomsten met Aurica Nutt en Goedroen Juchtmans en in een jaarlijks terugkerend onderzoekscolloquium van vrouwelijke onderzoeksters in de theologie, de OPP.

48. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 203.

systematische werkwijze. Het programma vergroot de verifieerbaarheid. Je kunt zien of alle segmenten, alle codes en alle memo's verwerkt en doordacht zijn.⁴⁹ Het programma vormt de basis voor bovengenoemde geldigheidscontroles.

3.5. Verslag van het analyseproces

Hierboven, in paragraaf 3.2., zijn de onderscheiden fases in de gefundeerde theoriebenadering omschreven. In deze laatste paragraaf van dit hoofdstuk wil ik verantwoorden welke stappen er achtereenvolgens in de fases inhoudelijk zijn gezet. Ook al zijn deze fases niet scherp af te bakenen vanwege het cyclisch analyseproces van de methode, de onderscheiden stappen zijn wel te traceren.

In de exploratiefase werd een aantal lijnen ontwikkeld. Allereerst heb ik vanaf het begin van het onderzoek veel voorkomende theologische literatuur over genade gescreend, geselecteerd, gelezen, geanalyseerd en voor zover relevant verwerkt. Dit leidde uiteindelijk tot een aantal centrale thema's, zoals die in het tweede hoofdstuk zijn verwerkt en aan het einde daarvan zijn verwoord. Dit proces verliep parallel met het afnemen van de interviews. Als voorbeeld dient het enigszins afgebakend te beschrijven begrip 'gratuiteit.' Vanaf het begin van het theoretisch onderzoek sprong het debat over gratuiteit, met name wat betreft de spanning tussen het aandeel van God en mens, in het oog. Deze kwestie was opgenomen in de eerder genoemde *topiclist* door de vraag of je genade krijgt of dat je ze moet verdienen.

Tegelijkertijd met deze literatuurstudie vonden de eerste vijf interviews plaats. In het eerste interview formuleert Truus (1) in het open gedeelte over kinderen:

“ omdat je daar iets van puurheid in ervaart, omdat je daar ..eh 't.. 't.. je hebt er niet voor gewerkt, je hebt er niet naar toege... hoe heet het nou .. je hebt niks gepresteerd en het komt maar op je weg, je mag het ontvangen”.. .

In haar eigen woorden problematiseert ze hier de tegenstelling tussen presteren en ontvangen.

In de eerste open codering stonden in de kantlijn de codes: 'kinderen', 'ontvangen'. In de laatste fase werd 'ontvangen' ► "krijgen". In het interview dat daarop volgde, met Riekje (2), gebruikte zij veelvuldig het woordje 'lukken'. Met dat begrip, zo wordt later duidelijk, drukte zij uit dat zij samen met een ander een poging deed (een familieruzie op te lossen bijvoorbeeld) en dat die 'lukte'. Dat betekent een combinatie van haar eigen inspanning met dat wat zij genade noemt. In de exploratiefase ontstaat een vermoeden dat het woordje 'lukken' wijst op een achterliggend begrip; dan echter nog niet rond de kwestie gratuiteit.

49. Hijmans, *Je moet er het beste van maken, een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingsystemen*, Nijmegen, 1994, 39.

Wel ontstaat het eerste memo ‘lukken’: “Lukken gaat over de gewone dingen, kleine overgangen, iets wat ‘gelukt is”.

Om de interviews te kunnen analyseren zijn deze ingedeeld in segmenten. Voor deze dertig interviews waren dat 1843 segmenten. Segmenten zijn visueel overzichtelijke tekstuele eenheden, die vaak afgebakend worden rondom een gebeurtenis of een uitspraak. De indeling in segmenten maakt een interview analyseerbaar.

De analyse van de interviews gebeurt door middel van codering. Codes zijn woorden in de kantlijn die de betekenis van elementen uit het segment weergeven. De codes ontwikkelen zich tijdens het proces van het onderzoek. Aanvankelijk zijn het trefwoorden die zeer dicht tegen de tekst van de respondent aanleunen (‘lukken’). In dit onderzoek was dat zeker het geval, omdat ik niet vertrok vanuit vooraf gegeven concepten. Later verdwijnen niet relevante en overlappende codes (‘krijgen’). In de exploratiefase (de eerste vijf interviews, het uittypen, het segmenteren, het open coderen) keert het begrip ‘*lukken*’ een paar keer terug. Francesca (5) gebruikt het woord als ze ‘op eigen kracht’ een baan vindt; Mieke (4) als ze met een nieuwe docent ineens wel begrijpt wat ze in een aantal bijeenkomsten met een andere docent niet begreep. Vanaf nu is ‘lukken’ een code, al is er nog geen verband met andere begrippen en is er nog helemaal geen relatie gelegd met het begrip gratuiteit.

Een kwalitatief onderzoek met ruim dertig interviews levert een grote hoeveelheid materiaal op. Om dit materiaal goed te kunnen selecteren en ordenen werd, zoals gezegd, gebruik gemaakt van het programma Kwalitan.⁵⁰ De codes die zijn aangebracht, kunnen eenvoudig worden teruggezocht in verschillende documenten; codes worden gerubriceerd, memo’s zijn eenvoudig toegankelijk, etc. Op den duur ontwikkelen de codes zich tot kernbegrippen. Deze vormen het materiaal om uiteindelijk een theorie te formuleren. In totaal ontstonden er aldus, over alle interviews genomen, 883 codes die in de laatste fase zijn teruggebracht tot 409 begrippen.⁵¹ Ook ontstonden er memo’s: begrippenmemo’s (‘lukken’), profielmemo’s (met kenmerken van de verhalen van respondenten), methodememo’s (‘open interview’; ‘indeling segmenten’) en theorie-memo’s (‘crisisituatie?’), waarin de eerste notities voor een theorie werden gemaakt.

Memo’s zijn een handig hulpmiddel om een theorie tot stand te brengen. In dit onderzoek heb ik veel gebruik gemaakt van memo’s, maar ik heb die niet altijd in Kwalitan verwerkt. In mijn tekstverwerkingsprogramma staan in de file ‘klaarrestbewaar’ 62 memo’s: aantekeningen over het empirisch materiaal, die al

50. Westeren en Peters, “De bijdrage van de computer in de kwalitatieve analyse”, *Kwalon* 23 (2003), 138-149.

51. Volgens Kwalitan bestond het materiaal uit 1843 segmenten; 24224 zinnen; 13357 woorden (‘zinspelen, zinspeelt, gezinspeeld’ zijn drie woorden); 309435 woorden in totaal. Uiteindelijk zijn er 409 codes verwerkt in 24 categorieën. De codes hadden een frequentie van 15.46.

dan niet verwerkt zijn in de theorie. ('Lukken' werd wel verwerkt, de 'relatie tussen uitdrukkingen en genade' niet.) De file 'memo's' telt 45 documenten. In Kwalitan staan een kleine honderd memo's; die betreffen primaire aantekeningen. Memo's fungeerden niet als kaarten waarop kleine theorie'tjes keurig werden geformuleerd, maar als bij elkaar geplaatste aantekeningen. Die aantekeningen zijn later in verband samengebracht.

In de specificatiefase, de tweede fase in de analyse, zijn de eerste begrippen ontwikkeld. Dat gebeurt door axiale codering: de kenmerken die bij een begrip horen worden genoteerd.⁵² Zo ontstonden kernbegrippen. In de praktijk werden 'lukken', 'ontvangen' en 'krijgen' samengevoegd onder het theoretische kernbegrip 'gratuïteit'. Maar op dat moment van de analyse behoorde de code 'inspanningen' nog niet tot dat begrip. Ik rubriceerde die code toen nog onder 'doorgaan' en niet onder 'gratuïteit'. Zo ontstond een inhoudelijke overlap tussen 'gratuïteit' en wat later 'durende genade' is gaan heten. Daarmee wordt duidelijk dat in deze fase de begrippen nog niet uitsluitend en zelfstandig geformuleerd waren.

Volgens de gefaseerde methode zouden er vervolgens weer vijf interviews hebben moeten plaatsvinden, geanalyseerd moeten worden en zouden deze in de analyse tot *gesatureerde* concepten, kernbegrippen, hebben moeten leiden. De praktijk van het onderzoek liep anders. Het overzicht van de respondenten toont aan dat ik de eerste vijf interviews in 2002 afnam en vervolgens in de eerste helft van 2003 vijftien interviews afnam in plaats van vijf. Dat had te maken met ziekte, waardoor ik beperkte energie had, maar wel afwisselend kon reizen, slapen, interviewen en uittypen, zodat ik meer interviews afnam. Vervolgens heb ik in 2004 het interviewen stopgezet. De laatste interviews en analyses zijn uitgevoerd in 2005.

In de specificatiefase, die betrekking had op vijftien interviews, ontstond een grotere diversiteit aan vrouwen en daarmee ook aan begrippen. De eerdere *sensitizing concepts* konden van een breder gedragen inhoud worden voorzien. De diversiteit bracht tevens grotere inhoudelijke verschillen met zich mee. Wat ik op theoretisch niveau 'welwillendheid' of 'generositeit' is noemde, was op praktisch niveau een worsteling om de wonderen en visioenen van neo-orthodoxe vrouwen te leren verstaan, als 'extreme gevallen' waarmee bepaalde andere betekenissen oplichtten.

De kernbegrippen die ontstonden tijdens deze fase zijn: sacramenten, locus, inspiratiebronnen, modaliteit, genade bewerkt, onderzoekstheorie, geld, bovennatuurlijk, genadebrengers, zonde, kerk als locus, familie, existentie, praktijken, genade is, gemeenschap; bidden, situatie, communicatie, relatie tot God, gratuïteit.

52. Wester, *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995, 59; Baarda, et al., *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005, 327.

Gedurende het hele onderzoek functioneerden er twee type begrippen. Dat waren begrippen uit de theologieën ('relationaliteit' bijvoorbeeld) en veldbetrokken begrippen die zo dicht mogelijk vanuit het *actorperspectief* waren geformuleerd ('familie'). Er heeft lange tijd een kloof gegaapt tussen beide series begrippen, dat wil zeggen dat het lange tijd duurde voordat een begrip als 'familie', of grootouders, via de categorie 'genadebrengers' uiteindelijk is ondergebracht in: 'bemiddeld door mensen', om vervolgens in verband te kunnen brengen met het relationaliteitsbegrip in de feministische theologie. Datzelfde geldt de graduele ontwikkeling van 'lukken' tot *agency* van genade (zie hoofdstuk 5). Enerzijds wilde ik de beide reeksen met elkaar in verband brengen, anderzijds wilde ik ze niet tot elkaar reduceren en ze als vooraf gegeven gesloten categorieën hanteren. De beide reeksen kwamen pas in de integratiefase tot elkaar.

In de derde fase zijn de eerste kernbegrippen geformuleerd. Ik maakte de omkering van inductie naar deductie: selectieve codering. Niet meer het materiaal leidt tot de begrippen, maar de vraag was of met de geselecteerde kernbegrippen het 'nieuwe' materiaal geanalyseerd kon worden, dat wil zeggen dat de bestaande begrippen volstonden en konden worden samengevoegd.

Hier bewijst het gebruik van een computerprogramma zijn diensten. Met de codering van de segmenten door middel van de nu geselecteerde begrippen zou de 'gehele tekst' na afloop gecodeerd moeten zijn met de voorhanden zijnde codes en geen enkel tekstveld zou ongecodeerd moeten overblijven. Deze procedure is toegepast op de laatste interviews die in 2005 zijn afgenomen. Het aantal codes is in die periode teruggebracht tot de helft. Ook de memo's zijn doorgenomen met de vraag naar relevantie. Vanuit de herhaalde lezing, de transcriptie, de analyse van de interviews, de begrippen, de codes, de categorieën en de continue vergelijking van interviews (niet alleen de laatste vijf met de eerste 25, maar ook *at random* van 19 met 3, en 27 met elf etc.) ontstaan samenhangen en een vermoeden van aanzetten tot een genadetheologie, vanuit dit empirisch materiaal. Er begint onderling verband te ontstaan tussen de begrippen uit de theologische literatuur en het empirisch materiaal. De vraag naar de overeenkomst en het verschil tussen beide kondigt zich aan. De eigen accenten vanuit de empirie worden zichtbaar. De dimensies geven aan de begrippen een inhoudelijke reikwijdte.

Laten we terugkeren naar de vraag wat 'gratuiteit' betekent in deze fase. In de reductiefase bleek, dat de vrouwen bij de inhoud van gratuiteit andere accenten leggen dan de dominante betekenissen rond gratuiteit in de theologie. Met het woord 'lukken' ontstond al een eerste notie van een eigen aandeel in het slagen van een handeling. Door het veelvuldig hanteren van het begrip 'met de genade meewerken', door met name oudere vrouwen, bleek dat er een bepaalde balans in betekenis ontstond tussen het zelf bewerkstelligen van een resultaat en het gegeven karakter ervan. Gratuiteit kreeg een nieuwe inhoud: tussen (ver)krijgen en verdienen.

In de vierde fase kwamen samenhangende betekenissen tot stand die een onderdeel vormen van een genadetheologie vanuit het perspectief van dit onderzoek. Wat betreft gratuïteit, zo zal blijken in het vierde hoofdstuk, werden er twee uiteenlopende polen geformuleerd, waarbij de ene pool het absoluut gegeven karakter van genade weergaf ('open staan') en de andere pool daarvan bijna het tegendeel: genade veroveren. Met die polen was tevens het discussiepunt aangebracht met de bestaande genadetheologieën.

Besluit

Dit is de weg die bewandeld is, om de vrouwen te zoeken, te benaderen, hen aan het woord te laten, naar haar verhalen te luisteren, haar nader te bevragen op aspecten van het genadebegrip, haar ervaringen te analyseren. In het volgende hoofdstuk beschrijf ik de resultaten van de gevolgde methode. Achtereenvolgens worden de begrippen gepresenteerd met een representatieve weergave van de uitspraken van de vrouwen. Het materiaal is beschreven volgens de begrippen zoals die in de analyse zijn ontwikkeld. In het hoofdstuk daarna worden deze begrippen gewaardeerd in relatie tot de aspecten die naar voren kwamen uit de genadetheologieën en kom ik tot een aantal nieuwe aanzetten voor een actuele genadetheologie.

Hoofdstuk 4

Geleefde genade, bevindingen uit de empirie

“..omdat de genade van bovennatuurlijke aard is, valt ze buiten onze ervaring en kan ze slechts gekend worden door het geloof. We mogen dus niet steunen op onze gevoelens of handelingen om daaruit af te leiden dat we gerechtvaardigd en gered zijn”.¹

“Ik denk heel dikwijls dat je de genade ook moet veroveren. Dat ik moest doorzetten. Omwille van het resultaat: het recht van die jongen. Ik moest doorzetten want het ging niet vanzelf. Daar lag ik nachten over te denken: ”Zal ik het doen, zal ik het niet doen, zal ik het wel doen, zal ik het niet doen?” Maar dat zijn natuurlijk toch hele zware beslissingen geweest. Ik denk – het is natuurlijk geen wiskundesom - maar ik denk dat dat ook genademomenten zijn geweest: om door te zetten. Om te gaan naar het punt waarvan ik dacht: en daar moet het uit komen. (...) Dat is dan op een gegeven moment de kracht die je denkt en voelt en dat je denkt: dat moet. Waar komt dat vandaan? Waar komt dat vandaan?” Catharina.

Inleiding

In hoofdstuk 2 heb ik het begrip genade in de moderne genadetheologieën beschreven. Het begrip genade, zo bleek, bestaat uit een reeks aspecten of begrippen die tezamen het begrip genade vormen. Ik heb daar de belangrijkste aspecten uitgelicht. Deze werden als *sensitizing concepts* omgezet in het vervolg van het onderzoek en verwerkt in de *topiclist* voor de interviews. Het open interview en de *topiclist* samen hebben gezorgd voor het empirisch materiaal, dat in dit hoofdstuk in geanalyseerde vorm wordt gepresenteerd.

De vrouwen uit het onderzoek verwoordden haar genade-ervaringen op eigen wijze. Zelden of nooit verwoordden zij die in theologische termen. Wanneer zij dat wel doen, bijvoorbeeld bij het uit de klassieke genadetheologie afkomstige ‘met de genade meewerken’, dan hebben zij zich dat begrip toegeëigend, omdat het voor hen betekenisvol is om haar ervaringen mee tot uitdrukking te brengen. Wat in dit hoofdstuk aan de orde is zijn de gesystematiseerde genade-ervaringen.

1. Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, *Katechismus van de katholieke kerk*, Utrecht, 1995, no 2005, 427.

De ervaringen van vrouwen, waarnaar gevraagd is zijn bereflecteerde ervaringen. Eerder al signaleerde ik dat volgens Schillebeeckx ervaring altijd geïnterpreteerde ervaring is. De respondenten hebben woorden gegeven aan wat de genade-ervaringen voor haar betekenen in haar interpretatiekader over genade. Ze doen dat retrospectief.

De systematisering van de ervaringen komt voort uit de analyse, zoals die in het vorig hoofdstuk is verantwoord en uit het theologisch begrippenkader, zoals dat in het tweede hoofdstuk ter sprake is gebracht. De systematisering ervan is relevant vanuit de optiek van de onderzoekster. Voor de respondenten zijn de verwoorde ervaringen als geleefde ervaringen relevant.² In dit hoofdstuk worden de inhoudelijke resultaten van de empirische analyse van de interviews gepresenteerd. Deze analyse vormt een deel van de beantwoording van de vraagstelling van dit onderzoek: Welke ervaringen van genade brengen katholieke vrouwen naar voren? Hoe plaatsen zij deze ervaringen in haar dagelijks leven? Hoe kunnen de gegeven betekenissen theologisch gewaardeerd worden? Deze laatste vraag zal in het slothoofdstuk worden uitgewerkt.

Ik behandel genade als sociaal-wetenschappelijk verschijnsel, dat wil zeggen, dat ik de theoretische kenmerken zal beschrijven van genade in het dagelijks leven, zoals die uit de analyse blijken. Wat zijn de gevolgen? Wat bewerkt genade? Hoe manifesteert zij zich? Wie brengen of 'maken' genade? Waar komt ze vandaan? Kan men allemaal genade krijgen? Wanneer wel of niet? Hoe kan men er mee omgaan als men ze krijgt? Ik plaats deze verschijnselen in het kader van eerder gevoerde discussies over genade.

In welke volgorde worden de resultaten gepresenteerd? Paragraaf 4.2. gaat over de gevolgen van genade. Wat bewerkt genade? Welke effecten heeft ze? Vervolgens zal ik in paragraaf 4.3. ingaan op de hoofdvormen waarin genade zich manifesteert. In paragraaf 4.4. zal de wijze van omgaan met genade aan de orde zijn. Daarna komen in paragraaf 4.5. de concrete kenmerken van genade in beeld. In paragraaf 4.6 worden de actoren besproken: wie of wat is de bron of de bringer van genade? In paragraaf 4.7. komt het begrip 'ongenade' naar voren. De teksten beschrijven, in termen van de theorievorming, begrippen of aspecten van het genadebegrip, zoals de respondenten het begrip genade hanteren en formuleren. In eerste aanzet zullen deze aspecten geplaatst worden tegen de achtergrond van de in hoofdstuk 1 en 2 beschreven theoretische concepten. In een volgend hoofdstuk zullen deze resultaten geplaatst worden in het theologisch debat. Vooraleer in te gaan op de resultaten van de empirische analyse is het van belang een eerste premisse te constateren: genade is te ervaren.

2. Fulkerson, *Places of Redemption, Theology for a Worldly Church*, Oxford, 2007, 8.

4.1. Genade ervaren

Het tweede hoofdstuk beschreef de discussie of genade ervaren kon worden. De Lubac, Rahner en ook Schillebeeckx (I), construeerden een epistemologische doorbraak in de genadeleer en wel zo, dat, indirect, genade ervaren kon worden, zij het dat zij over de locus van de ervaring (nog) weinig specifiek waren.

Zoals ik uitvoerig heb belicht, was hun gedachteconstructie in tegenspraak met de klassieke genadeleer van de rooms-katholieke kerk, waarin ervaring, “gevoelens en handelingen”, geen heuristische locus kunnen zijn van genade, omdat daarmee het gratuiteitskarakter van Gods genade zou worden aangetast. Deze verschuiving van genade naar de ervaren werkelijkheid is verder doordacht door de feministische en bevrijdingstheologische bijdragen uit de jaren zeventig en tachtig van de vorige eeuw. Vanuit de vroege feministische theologie is ervaring van vrouwen ingebracht als kenplaats van genade. Voor de feministische en de bevrijdingstheologie is het geen vraag meer of genade ervaren kan worden, maar is ervaring genade als deze een transformatieve kracht tot bevrijding is. De essayistische theologen van eind vorige eeuw en begin deze eeuw gaan in hun reflectie uit van de verhaalde ervaring. Ammicht Quin stelt in 2006, dat er geen genade is zonder zintuiglijke ervaring, zonder geschiedenis, zonder toekomst, zonder dat deze dagelijks erfahrbaar is.³ Dat ervaring epistemologisch een probleem zou kunnen zijn, is dan volstrekt niet meer aan de orde.

Dat genade ervaren kan worden is vanuit het empirisch materiaal een premisse bij alle kenmerken van genade, die in het vervolg worden beschreven. De respondenten putten uitvoerig uit haar ervaring. Emoties, gebeurtenissen, omstandigheden, plaatsen, personen, ze vormen directe kenplaatsen voor genade. Ik geef een aantal typerende uitspraken weer.

In de inleiding van het interview zegt Pia (25):⁴

“...omdat ik van mezelf meen dat ik genade in mijn leven kan aanwijzen. In ieder geval ervaren heb en ervaar. En het is goed om erop te reflecteren als je het moet verwoorden”.

Rondom een voor haar belangrijk moment formuleert Godelieve (16):

“En toen kwam er ineens zomaar iets binnen, zoveel ontroering en zoveel ja, emotie.. en dat ik voelde: ik moet hier wat mee”.

3. Ammicht-Quinn, “Glück und Gnade, Versuch über Nancy Bedfords ‘Gnade-Räume’”, in: *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christlichen Erlösungsbotschaft*, Eckholt en Pemsal-Maier (red.), Ostfildern, 2006, 87-96, 95.

4. De nummers tussen haakjes achter de naam van de respondenten en/of citaten uit de interviews corresponderen met de nummers van het respondentenoverzicht in § 3.3.

Over de betekenis van haar functioneren in de liturgie verwoordt Francisca (5):

“...dan heb ik het idee: ik breng iets over. Dan voel ik ook dat het mensen raakt en het doet iets met mezelf, maar dat is een gevoel, dat kan ik niet in woorden vatten. En dat zijn wel de momenten dat ik denk, van nu komt er iets in me, is er iets in me, wat meer is dan mijzelf”.

En Sjaantje brengt het zo onder woorden (15):

“Dat noem ik gewoon de genade, door je leven heen, dat je die ervaringen steeds hebt om op de juiste momenten de juiste dingen te kunnen voelen. Je hoeft niet zoveel te weten, maar je moet het voelen”.

Doordat genade zo duidelijk ‘ervaren’ kan worden, vindt in de theologische discussie een belangrijke verschuiving plaats: van genade die ‘daar boven’ is en niet ervaren kan worden, naar genade die in de discussie van de tachtiger jaren bemiddeld en ervaarbaar is en naar, zoals in het vervolg zal blijken, concrete veranderingen, gebeurtenissen en personen verwijst. Genade is ‘geleefde’ genade, conform de definitie van geleefde religie, zoals McGuire die hanteert, waarbij het geleefde karakter gekenmerkt wordt door actuele ervaringen, dit in onderscheid met de voorgeschreven religie of het institutioneel gedefinieerde geloof.⁵ Waaruit het onderscheid tussen de institutioneel gedefinieerde genade en de geleefde genade bestaat, is onderwerp voor latere evaluatie.

4.2. Transformatie

In bovenstaande verwees ik reeds naar de theologen die met name vanuit bevrijdingstheologisch en feministisch perspectief de transformatieve kracht van genade problematiseerden. Bij hen bestond die genade voornamelijk uit transformatieve praktijken, waardoor de bevrijdingsbewegingen meer ruimte zouden scheppen voor vrouwen of de situatie van de arme onderdrukten structureel zouden veranderen.

De analyse van het empirisch materiaal in deze studie leert, dat het meest centrale aspect van genade inhoudt, dat het transformaties ten goede tot stand brengt. ‘Ten goede’ betekent niet dat er een staat van perfect geluk ontstaat, maar dat de situatie leefbaar wordt, voortgang vindt of tot een oplossing komt. De transformaties bewerkstelligen een reële verandering van omstandigheden, of ze realiseren innerlijke veranderingen, dat wil zeggen, een verandering van inzicht, attitude of van persoon, waardoor de vrouwen een andere verhouding krijgen tot de situatie of tot haar leven. Of het externe omstandigheden of innerlijke

5. McGuire, *Lived religion, Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, 2008, 12.

veranderingen betreft, de situaties waarin sprake is van de transformatieve kracht van genade zijn veelal complex en samengesteld.

4.2.1. Externe transformatie van situaties

Genade transformeert situaties. In de levens van de vrouwen veranderen de omstandigheden ten goede en dit feit ervaren zij als genade. Annie (13) geeft een exemplarisch voorbeeld van de transformatie van omstandigheden. Zij werkte als onderwijzeres, maar toen ze trouwde werd ze ontslagen.⁶ Samen met haar man kreeg ze vijf kinderen. Haar man werkte als directeur van een ijzerwarenhandel. Nadat de baas ervan gestorven was, wilde op den duur diens zoon de zaak gaan leiden. Haar man vond een andere baan, waarin hij minder verdiende. Het was in 1957.

“Toen zat mijn oudste zoon in de zesde klas en die meneer van die zesde klas die kwam aangewapperd op een avond, mijn man was niet thuis, of ik op zijn school kon komen? Ik heb hem uit staan lachen: man, wat haal je je in je hoofd. Ik heb vijf kinderen, dat kan toch niet! Ik zeg: het mocht nooit en .. (...) Dus toen zaten wij slecht, mijn man had een minder leuke baan. Dus ik dacht aan het geld ineens en ik zei: als je me aan een hulp kunt helpen, dan kom ik morgen voor de klas staan. En de volgende dag had ik een hulp”.

Door bemiddeling van de pastoor wordt een oudere dame gevonden die voor de kinderen zorgt.

“En die wou graag en die woonde vlakbij .. en die kwam ‘s morgens en die deed het huishouden en ik stond voor de klas. Maar dat mag maar tijdelijk, omdat het een noodgeval was. Ik ben er een jaar geweest. In dat jaar werd het hoofd ziek, had toen geen tijd om een ander te zoeken, dus toen mocht ik nog een jaar blijven en toen werd ik weer ontslagen en toen was er een andere school hier, die hadden ook een of ander noodgeval en daar ben ik weer anderhalf jaar geweest”.

6. De wetgeving aangaande het ontslag van huwende ambtenaressen c.q. onderwijzeressen is wisselend geweest gedurende achtereenvolgende decennia in de vorige eeuw. Zo kwam er in 1924 een Koninklijk Besluit, dat bepaalde dat gehuwde vrouwen in overheidsdienst zouden worden ontslagen, maar dat werd in de Tweede Wereldoorlog en ook later weer omzeild. Uiteindelijk werd de wet, mede door de inzet van Mej. Tendeloo, in 1955 afgeschaft. Linders, *Frappez, frappez toujours! : N. S. Corry Tendeloo (1897 - 1956) en het feminisme in haar tijd*, Hilversum, 2003, 182 – 189. Zie ook: www.statengeneraaldigitaal.nl. Met dank aan Aletta, instituut voor vrouwengeschiedenis (voorheen IIAV). Door de wisselende wetgeving en de uitzonderingen gedurende periodes van een tekort aan arbeidskrachten, konden gehuwde onderwijzeressen wel werken, maar geen vast arbeidscontract krijgen. Die wisselende toepassing is duidelijk aanwezig in het verhaal van Annie. Zowel het krijgen van een baan als het voortduren van de arbeid, was voor haar genade.

Uiteindelijk werkt Annie tot haar pensioen, zeventien jaar, in het onderwijs. Ze vindt het een prachtoplossing en noemt het genade. Genade transformeert de omstandigheden: de wetgeving die het haar onmogelijk maakte betaald te werken, werd omzeild; financieel kreeg het gezin het beter en dat was een uitkomst, omdat de kinderen in de middelbare schoolleeftijd kwamen; zij hield van haar werk; de kinderen waren verzorgd. De gebeurtenis verbeterde haar leefsituatie. De situatie keerde zich ten goede.

In het verhaal van Laura (20) komt een ander voorbeeld van de externe transformatie van situaties naar voren. Het wordt hier vermeld, omdat het een andere vorm van genade betreft, die ook een externe verandering tot stand brengt. Laura is gehuwd met een theoloog, die opgeleid is in Nijmegen in een volgens haar sterk rationele theologie. Hij is werkzaam bij een Niet-Gouvernementele-Organisatie (NGO) in Nederland. Ze hebben zes kinderen. In de betreffende periode wonen ze in een huis van het NGO. Laura is niet tevreden over het verloop van haar huwelijk. Zij en haar man geloven op een andere manier. Als ze 34 is, maakt ze kennis met de Emmanuelgemeenschap. Haar man gaat niet met haar mee. Uit loyaliteit wordt ze geen lid van de gemeenschap, maar gaat wel zelf bidden. Als Laura een paar jaar later weer in de gemeenschap komt, ontdekt ze dat ze het gebedsleven heeft leren kennen: “Tot mijn verbazing, en de blijdschap van de vrouw die de groep leidde, was de kern van alles mij bekend. God had het mij geleerd thuis toen ik bad”. Langzamerhand ervaart Laura veranderingen:

“Mijn man en ik waren het nog steeds eens over ons ‘ideaal’: het werken voor de armen. Ons intieme leven en het opvoeden van de kinderen was een constante bron van spanning... Toen kreeg ik mijn eerste ‘woord van kennis’ (Ik was in de WC klaar om uit te gaan.) Ik hoorde ongeveer zoiets: ‘Kom bij me’. Ik liep naar onze slaapkamer, het was overdag, mijn man was niet thuis. De baby sliep achter de wand. Ik bleef enkele seconden kijken omhoog, God zoekend. Daarna ging ik weer naar de kinderen. (...) We kregen een pleegkind die veel problemen had en ik werd zwanger van ons zesde kind. Ik heb het drie maanden voor iedereen verstoep. Ik was bang voor de boosheid van de een en de minachting van de ander. Maar God had een plan. Mijn man verloor zijn werk. Die avond durfde hij bijna niet thuis te komen. Wij woonden in een werkwoning en wij hadden altijd voor een NGO op het minimumloon gewerkt. Wij waren, voor Nederlandse begrippen, arm. Uiteindelijk vertelde hij het zonder naar mij te kijken. Ik antwoordde: ‘Geprezen zij God.’ Hij wist niet wat hij hoorde. Ik vertrouwde op God, hij bracht eindelijk verandering in ons leven. Een nieuwe weg ging voor mijn man open. Hij noemde dit later genade: de schop onder mijn hum hum van God”.

Ook haar man komt bij de Emmanuelgemeenschap terecht. Hij vindt ook werk via deze gemeenschap. Bovendien krijgen ze van haar vader een huis in het buitenland, dat zij later verkopen, waardoor ze in Nederland een ander huis kunnen kopen en goedkoop wonen. Ze werken weliswaar, als keuze, voor het minimumloon, maar ze wonen goed. Laura's genade-ervaringen tonen een transformatief karakter, die het leven voor haar ten goede keren. Er vindt een aantal veranderingen plaats die zij als genade ervaart: haar man vindt ander werk, de woonsituatie verbetert, beiden gaan hetzelfde geloof delen, het huwelijk wordt gelukkiger en ze kunnen het leven leiden van hun beider keuze: werken voor de armen.

4.2.2. Innerlijke transformatie

Genade transformeert niet alleen situaties, maar ze brengt ook innerlijke veranderingen teweeg. Zoals in het tweede hoofdstuk bleek, leggen de meeste theologen uit de tachtiger jaren de nadruk op de transformatie van de sociale situatie en bekritisieren zij genade, die betrekking zou hebben op het individuele innerlijk. Het zijn de *womanistische* theologen en de essayistische theologen die het accent verleggen naar het innerlijk vermogen tot overleven: *survival*. In de aangetroffen data is de verandering van houding en persoon in een bepaalde situatie een terugkerend element. De vrouwen nemen een verandering bij zichzelf waar, waardoor ze een andere verhouding krijgen tot de onveranderlijke situatie, in staat zijn te wachten op veranderingen of deze op termijn kunnen aanbrengen.

Door inzicht en wijsheid

Alleen in het oude, neo-scholastieke schema komt de genade door inzicht, *gratia inspirationis*, expliciet ter sprake. Met deze genade werkt God in op de wil, het begrip. De andere in dit onderzoek geanalyseerde theologieën stellen deze genade van inzicht niet aan de orde. Ik beschreef dat dat zijn grond vindt in de afwijzing van het tweegelaagde denkmodel, waarbij God in de wereld ingrijpt. In dit onderzoek krijgen vrouwen inzichten of hebben onverklaarbare 'wonderlijke ervaringen'. Zij hebben die verwoord in begrippen als 'inzicht', 'ingevingen', 'een lichtje branden', 'een woord dat binnenvalt' en ook het begrip dat langer durend inzicht uitdrukt: 'wijsheid'. Allen geven zij een inzicht weer, dat tot verandering aanzet.

Die inzichten en ingevingen die tot veranderd handelen leiden, worden bijvoorbeeld verwoord door Margreet. Zij is ten tijde van het interview 81 jaar. Ze is op bezoek in de Randstad en moet naar het oosten van het land reizen. Door omstandigheden is ze laat. Bovendien vallen er treinen uit. Onderweg zijn er verschillende mensen die spontaan aanbieden haar te helpen. De conductrice stelt haar gerust over de juiste trein. Een jonge vrouw helpt haar tas te dragen. Een man helpt haar via de trappen naar een ander perron.

“Dat was zo’n wonderlijke ervaring. En daar heb ik later heel veel over nagedacht. Ik denk: hoe kan dat nou? God is toch niet iemand die aan de touwtjes trekt? God die heeft waarschijnlijk die jonge vrouw ingegeven: help die oude mevrouw eens even. En die meneer waarschijnlijk ook. Dat wordt wel door God ... Maar ik denk wel eens: hoe kan dat nou allemaal?” (14)

De inzichten zetten kleine transformaties in gang, waardoor Margreet bij haar reis geholpen wordt.

Sjaantje heeft een uitgebreid verhaal over leren en ontwikkeling. Dat is niet opmerkelijk, gezien het feit dat ze de inzichten in de jaren zeventig opdeed in door de Katholieke Vrouwen Organisatie georganiseerde groepen en cursussen. Ze noemt die inzichten haar belangrijkste genade. Als ik haar vraag naar haar definitie van genade zegt ze: wijsheid en inzicht:

“Daarom zeg ik: die wijsheid om het op goede moment de goede dingen te doen die voor j ou goed zijn. Waar jij mee verder kunt. Dat is van ontzettend groot belang en dat noem ik dan eigenlijk die genade telkens opnieuw. (7) Nou die boeken liggen nog steeds op mijn hart. Die heb ik gelezen en herlezen (...) Daardoor ben ik ook weer getuige geweest van zoveel wijsheid van mensen. Daardoor doe je zelf ook die wijsheid op. Dat noem ik dan geen wetenschap, maar gewoon de wijsheid om op je eigen moment je eigen beslissing te kunnen nemen. In het Zuid-Afrikaans zeggen ze: (...) God schenk mij de gemoedskanten om te aanvaarden wat ik niet kan veranderen.. wat ik nie kan veranderen nie.. dat is Zuid-Afrikaans. De moed om te veranderen wat ik kan en de wijsheid om die verschil te weet”. 8(15)

Ze maakt gewag van inzichten die haar tot veranderend handelen aanzetten. Toen haar man al ernstig ziek was, later overlijdt hij, kreeg ze de ingeving om te gaan schrijven:

“Want er zijn zoveel dingen dan die op je af komen, dat je gewoon voorbij loopt aan jezelf en ik merk het ook in mijn omgeving dat het gewoon heel vaak gebeurt en ik ben zelf nog steeds blij met die ingeving dat ik dan ook weer de genade van het moment noem om dat wel in te zien, dus ja, ik wil zeggen die ervaringen zaten bij mij gewoon overal tussendoor”.

Als haar man is overleden hoopt ze, en dat heeft ze in haar omgeving ook te kennen gegeven, dat van bezoekende echtparen de man op den duur niet weg zal

7. Hier volgt een passage over de wijsheid en de boeken die Wies Stael-Merkx aanbracht.

8. Eva hanteert hetzelfde spreekwoord en vermeldt de joodse herkomst.

blijven, vanwege het feit dat haar man er niet meer bij is. Van één echtpaar was de man bijzonder bevriend met haar man:

„En ik denk als iemand wegblijft zou hij het kunnen doen, want de allereerste keer dat ze zouden komen toen is hij niet meegekomen. Toen kwam zijn vrouw alleen, want er was iets met de koeien. Ja, dat kan natuurlijk. En meteen ging bij mij een lichtje branden. En dat noem ik dan ook genade, dat je dat op dat moment al signaleert, dat hier iets gaat gebeuren dat je niet wilt. En toen ben ik een keer naar hen toegegaan of zij zijn later toch gekomen en ik heb gezegd: „Peter, ik hoop echt dat jij tot mijn vrienden blijft behoren”.

De ingeving maakt haar attent op het wegblijven van de vriend. Daardoor kan ze iets ondernemen om hem niet te verliezen. De verkregen inzichten zetten transformaties in de situaties of in de persoon in gang. Het betreft veranderingen ten goede.

Een veranderde attitude

Naast verkregen inzichten noemen de respondenten ook een bij zichzelf of anderen waargenomen veranderde houding. Deze houding doet hun beseffen dat het goed komt. De respondenten drukken deze transformatie uit met attitudele woorden: verduren, accepteren, verdragen, geduld, uithouden, volhouden, ermee omgaan, doorgaan, doorzettingsvermogen, doorzetten, overleven, vertrouwen, overgave. De betekenis van die aanduidingen bevindt zich tussen de polen van een wachtende, vertrouwende houding in een situatie (vertrouwen/ overgave) en van verduren en overleven binnen een situatie (verduren/ doorgaan). Pauline geeft een voorbeeld van deze houding van vertrouwen als ze zegt:

„... ik denk ook weer vertrouwen op genade waarvan ik niet weet hoe die er uit gaat zien. Maar dat ik denk, ja dan, dan zullen er wel andere mensen zijn of er zullen wel omstandigheden zijn of: het komt wel weer goed. Dat vertrouwen eigenlijk. Ik zal er wel oog voor hebben. Als het goed komt”. (8)

Ze vertelt over een situatie op haar werk, in een psychiatrisch centrum, waar een cliënt gaat zwemmen met een sportdocent. De sportdocent nam de man mee aan de hand, vanuit het ondiepe bad, naar het diepe, waar hij geen grond onder zijn voeten had.

“Hij zei: „Wees nou niet bang, houd je nou gewoon aan mij vast, er kan écht niks gebeuren”. En die patiënt deed dat. En die was stil en die zei: “Is dit nou wat mensen bedoelen als ze het hebben over vertrouwen?” Dus hij kende het begrip, hij had een ervaring en hij kon ineens koppelen. En dan is zo’n sportdocent iemand die- ik zal het tegen hem niet zeggen- maar die naar mijn idee genade bemiddelt. Want hoe moet je dat anders bij zo’n totaal vastgelopen man brengen?”

De waarneming van een verdurende houding, waarna situaties te verdragen zijn of zich op den duur ten goede keren blijkt uit het verhaal van Dora. Ze vertelt over het leren aanvaarden van haar werksituatie als beginnend missionaris in Indonesië:

“Dus toen begon ik door te krijgen: hier moet ik het gewoon jaren in uithouden. Ik moet dit doormaken, ik moet dit proberen in mij op te nemen, ik moet mijzelf omvormen. En ik heb het jaren uit moeten houden daarin. Nou, het uithouden in die situatie van niet gemakkelijk en er doorheen moeten en voelen, in je zelf dan veranderen. Dat vind ik, ja dat zijn uiteindelijk genade-ervaringen. Ja. Daarin gebeurt iets tussen God en mij, als je het dan heel.. heel.. ja, ik vind het moeilijk om te zeggen, maar toch.. zo heb ik het wel ervaren. Dus.. Toen ik terugkwam uit Indonesië, weer in Nederland, heb ik het die jaren ook maar gewoon uitgehouden met mezelf en de omgeving”.(18)

Twee vrouwen gebruiken letterlijk het begrip ‘overleven’. Het is een sterke vorm van verduren. Beide vrouwen hebben in haar leven te maken gehad met extreme situaties: de drang naar suicide, achtervolgingswaan, seksueel misbruik. Ingrid:

“Eigenlijk zie ik dit wel ook als genade in die zin dat het bloemetje het mag overleven bij die vorst. Ja. Het is toch ook een vorm van genade. Voor hetzelfde geld ging ie dood. Hij mag toch die vorst toch helemaal .. dat overleeft ie. Ook een vorm van overleven is dit”.(7)

Maria gebruikt het begrip ‘overleven’, als ze ruzie heeft met haar schoondochter. Ze bidt Maria⁹, dat ze geen ruzie zal gaan maken:

“Alleen ben ik iedere keer naar Nijmegen gegaan: “Help me dat ik geen domme dingen doe.” Dat was het enige wat ik gevraagd heb. En ze hebben naar me geluisterd. Echt, ze hebben naar me geluisterd, ze hebben me de kracht gegeven ... Maria, en mijn moedertje ook wel, om dit te overleven. Ik weet nu hoe het in elkaar zit”.(17)

Kracht en durf

‘Kracht’ is in dit verband een veel gebezigd woord. Ruim tweederde van de vrouwen benoemt genade als kracht. Het betreft de inwendige kracht om door te leven of om om te gaan met de situatie. De externe omstandigheden veranderen niet, maar de kracht die zij in zichzelf ervaren, helpt hen om een situatie te doorstaan of om veranderingen aan te brengen. Faith vindt het minder prettig om als zij naar huis gaat vanuit een cursus in de stad, in een buitenwijk door het donker te lopen.

9. De moeder van Jezus.

“Dan moet je die hele stille donkere weg naar huis lopen en het enige wat ik dan deed was tegen hem zeggen, de tekst van psalm 23, je bent dus niet alleen en dat je dus niet bang hoeft te zijn als je wandelt in het licht met Jezus. Dat gaf me ook de kracht om door te stappen tot ik thuis kwam een kruis maakte om God te danken. Ik weet dat God naast me, met me en achter me is, voor wie zou ik dan vrezen?”(24)

De duisternis verandert niet, de locatie van de cursus niet, maar ‘kracht’ geeft haar het vermogen door het donker naar huis te gaan en de cursus te blijven volgen. Gerda beschrijft de veranderingen in het herstel van een depressie, die ze meemaakte:

“Ik ben er heilig van overtuigd als je dus een depressie hebt, dat je dat zelf moet doen om daar uit te komen. Daar helpen geen pillen voor. Niks. En dan krijg je ook wel weer die kracht, hè, als je die maar hebt. Je moet je helemaal om-draaien”.

In het tweede interview komt ze daar op terug:

“Achteraf zie ik ook dat je dat ook niet alleen kunt. Dan krijg je weer dat inzien van en je inzetten voor. Inzien van je ellende en dat je toch die kracht in je hebt dan ga je je inzetten”.(9)¹⁰

Truus verwoordt eveneens kracht:

“Maar het kan ook juist de kracht zijn op momenten dat je het nodig hebt. Het gevoel van er is iemand die meer dan wat jij zelf bent in handen heeft . (..) maar genade geeft ook kracht. Het heeft ook iets van uit handen mogen geven. Ik bedoel dat je alles niet.. dat jij niet voor alles alleen verantwoordelijk voor bent ... dat er ook nog iets van genade is... en iets dat je eigenlijk niet denkt dat het mogelijk is, dat het toch kan gebeuren“. (1)

Naast kracht hanteert een aantal vrouwen de woorden ‘moed’ of ‘durf.’ Daardoor zijn zij in staat veranderingen in haar situaties aan te brengen. Onder andere Mieke ervaart in zichzelf durf en die leidt ertoe dat ze spontaner kan reageren. Ze ervaart meer ‘zichzelf’, ze is minder verlegen:

10. Hier worden verschillende elementen tegelijkertijd zichtbaar: inzicht en kracht.

“Ik had vroeger nooit die beslissing durven nemen. Ik had altijd gewacht tot iemand anders zei dat wat gebeuren moest. Nee, voor mezelf gewoon durven beslissen, dingen gewoon doen(..) wat het leven je natuurlijk ook voor een gedeelte leert, maar ik heb het ook als genade ervaren dat ik het mag leren en dat ik het ervaar als leren, als positief groei in je leven”.(4)

Met de begrippen ‘kracht’ en ‘moed/durf’ drukken de vrouwen het vermogen uit, om met complexe, soms onveranderlijke situaties om te gaan en deze te overleven.

Ook uit andere empirische onderzoeken naar de geloofsbeleving van vrouwen blijkt dat vrouwen ‘kracht’ ervaren in situaties die onveranderlijk zijn of lijken. Clark-King heeft onderzoek gedaan naar het geloof van vrouwen uit de werkende klasse in Noord-Oost Engeland. Ook zij constateert het functioneren van kracht in omstandigheden die voor haar respondenten niet direct veranderbaar zijn.

“God is degene met macht over hun levens, macht waarvan ze niet geloven dat ze die zelf hebben. Dat is niet per se de macht om hun omstandigheden te veranderen, maar om hen kracht en troost te geven die ze nodig hebben om hun omstandigheden te overleven. In de verhalen van persoonlijke tragedie die deze vrouwen moesten vertellen- over het verlies van een kind aan de dood of de drugscultuur, zorgen voor hun jongere broers en zusjes na de dood van een moeder bijvoorbeeld – was het God en hun geloof, waarvan zij geloofden dat deze hen kracht hadden gegeven door te gaan met haar leven”.¹¹

Bons-Storm, in haar onderzoek naar de geloofsbeleving van oudere vrouwen, beschrijft een interventie van God als ‘kracht’ in moeilijke omstandigheden, bij schijnbaar onmogelijke situaties: “De zeven vrouwen ervoeren Gods aanwezigheid op cruciale momenten in haar leven. Mijns inziens mogen we zeggen: God openbaarde zich aan haar, heel direct, als degene die naar mensen omziet in hun moeilijkheden en belooft erbij de blijven, kracht te geven voor wat een onmogelijke opdracht lijkt”.¹² Het begrip ‘kracht’ wordt in beide empirische onderzoeken gehanteerd door Westerse, protestantse, overwegend witte vrouwen. Het functioneert als innerlijk vermogen om te gaan met moeilijke (levens) omstandigheden. De katholieke respondenten in mijn onderzoek verbinden het begrip ‘kracht’ met genade.

11. Clark-King, *Theology by Heart, Women, the Church and God*, Werrington, 2004, 69.

12. Bons-Storm, *Kracht en Kruis, pastoraat met oudere vrouwen*, Kampen, 2000, 65.

Ik ben veranderd

Genade brengt niet alleen externe transformatie en innerlijke transformatie van inzicht en houding teweeg, ze bewerkstelligt ook existentiële veranderingen bij personen. Iemand ervaart zichzelf als een aanvaard persoon, waardoor het leven een fundamenteel andere wending neemt. Genade geeft hun het besef 'er te mogen zijn':

Truus: "Genade is.. dat je er mag zijn". Even later zegt ze: "God is voor mij warmte, God is voor mij die zegt je mag er zijn..Truus, je mag er zijn".(1)
Deze existentiële inhoud verwoordt ook Pia:

"Daarom ben ik ook tegen dat reïncarnatiedenken ... dat het voor mij juist de uitdaging is mezelf te worden, deze persoon en als deze persoon, over leven na de dood, door te leven en die volheid is het leven dan bij God. Wat dat ook mag zijn. Maar dan mag ik er zijn als mens die ik bedoeld ben en die ik geworden ben. Ik denk wel dat mijn leven er hier toe doet".(25)

Eva brengt deze fundamentele aanvaarding tot uitdrukking in het gedicht 'De Bruid', van Marsman, dat ze van een vriendin kreeg in haar studententijd:

*"Ik dacht dat ik geboren was voor verdriet
En nu ben ik opeens een lied aan het worden
Fluisterend door het ijle morgenriet.
Nu smelt ik weg en voel mij openstromen
Naar alle verten van de horizon
Maar ik weet niet meer waar mijn loop begon.
(..) Het gaat verder, maar die eerste regels (Marsman) ik dacht dat ik geboren was voor verdriet maar nu ben ik ineens een lied aan het worden', dat is denk ik nog, zelfs in de terugblik is dat een heel ..heel existentiële levensstroom "*

Ze zegt daarover:

"Dat is misschien wel genade in de meest wezenlijke zin. Dus genade maakt mij de mens die zijn kan, maakt mij zo als ik bedoeld ben, ten diepste hè, dat weet ik nog niet helemaal hoe ik bedoeld ben, maar het is een soort incubatie, levenslange incubatie om mij te vormen".(6)

Laura vertelt dat ze zich gewild weet door God:

"Ik ben genezen van iets. Genezen. Ja, van iets vanaf mijn prille jeugd. Ik ben niet gewenst geweest door mijn vader en ontsnapte aan de dood door het vluchten van mijn moeder in een kerk. Volgens de psycholoog brengt dat diepe wonden

die meestal voor het leven zijn. Dat zou kunnen uitleggen dat ik af en toe aan de dood dacht en overgevoelig soms ben. Ik ontdekte ook dat ik niet meer bang was om te zijn; en begon te denken: ik tel net als de anderen, God heeft gewild dat ik er ben, niemand kan me uitpesten en me laten geloven dat ik niets waard ben. Vanaf die dag begon ik mijn voornaam met een hoofdletter te schrijven”.

Genade brengt verandering van de persoon tot stand in de vorm van een fundamentele zelfaanvaarding. Deze betekenis van aanvaarding komt overeen met het begrip *awakening*, dat Nicola Slee ontleende aan Carol Christ, om binnen een theoretisch raamwerk ontwikkelingen in geloofsprocessen van vrouwen te conceptualiseren en te beschrijven.¹³ Ze schrijft:

“Weten dat ze geliefd en geaccepteerd worden door de menselijke ander was voor veel vrouwen de setting voor een fundamenteel thuis komen en een gevoel van *awakening* van het zelf en het goddelijke. Door de ervaring van intimiteit, kwamen vrouwen tot een nieuwe zelf-acceptatie, en dit maakte energie, blijdschap en een diep gevoel van verbondenheid met anderen en de natuurlijke wereld vrij”.¹⁴

Een aantal respondenten noemt een specifieke vorm van verandering van de persoon en van het zelfbeeld en ziet die als afbraak van de hoogmoed. Godelieve verwoordt dat aan de hand van haar conflict en de daarop volgende verzoening met een klooster:

“Ik denk dat het moment van genade is het biechtgesprek, maar daaraan vooraf de ommekeer in mijn denken en mijn bewustzijn van mijn eigen kwetsbaarheid. En dat ik veel kleiner als het ware ben dan ik mezelf toegedicht had. En ... ook onderkennen van mijn eigen hoe moet ik dat zeggen.. mijn eigen tekortkomingen, mijn eigen kwetsbaarheid .. dus het inzicht ook, want dat is voor mij wel een inzicht geweest in die hele periode. Het inzicht van: ik heb me ook hoogmoedig opgesteld”. (16)

Ook Jeremia verwoordt haar verandering vanuit ‘hoogmoed’:

“Hoe moeilijk het ook was.. het was hartstikke moeilijk, vooral ook in die retraites, want je wordt zo geconfronteerd met je eigen innerlijk. Op een gegeven moment ga je echt denken: gadver zit ik zo in mekaar? Zou ik zo wel doen? Heb ik zo’n hoogmoed of heb ik zo’n, weet ik veel wat. Ben ik zo kwaad? Heb ik zo’n

13. Slee, *Women's Faith Development, Patterns and Processes. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, Aldershot, 2004, 38-39.

14. *Ibid.*, 121.

haat tegen die of weet ik veel wat. En nou ja, daar word ik nederig van. Daar word je nederig van”.(10)

De transformatie heeft tot gevolg dat ze meer open komen staan ‘voor de ander’.

“Ja, heel anders. Zachter. Niet meer snel veroordelend. Naar die ander luisteren echt, van waar zit ie nou mee. Als je dan weet van ik heb gelijk, toch hem laten. Toch hem laten. Meer met die ander op pad gaan. Met die ander op pad gaan, ja. Niet meer ikzelf, maar die ander. Dat die ander ook ervaart wat is dat?”

In de situatie die de respondenten beschrijven, leidt de ‘afbraak van de hoogmoed’ voor de vrouwen tot een ander perspectief op zichzelf en biedt dat mogelijkheden om met de situatie om te gaan. Godelieve kan uiteindelijk terugkeren naar een cursus en gaat als vervolg daarop theologie studeren, waardoor ze door haar geliefd werk kan krijgen. De afbraak van de hoogmoed leert Jeremia haar haat te verwerken. Daarnaast levert de afbraak van hoogmoed hun ‘toegang’ tot anderen op.

4.2.3. Transformatie van onoplosbare situaties

De transformatieve werking van genade, zowel van de externe omstandigheden als van het innerlijk, heeft betrekking op situaties die complex zijn en die in eerste instantie voor de respondent onoplosbaar zijn of lijken. De situaties kunnen veelvormig van aard zijn. In de boven genoemde situatie van Annie is dat duidelijk.(13) Er is sprake van gendergerelateerde werkloosheid ten gevolge van wetgeving, van verminderd gezinsinkomen door de verandering van werk van de echtgenoot, van verhoging van uitgaven door schoolgaande kinderen en een onaangename sfeer, doordat de echtgenoot het niet naar zijn zin heeft in zijn werk. De transformatie (als zij een baan krijgt aangeboden en hulp thuis), houdt in dat al haar problemen in een keer een oplossing vinden.

De respondenten hanteren het begrip genade in een situatie die zij als complex ervaren, een situatie waarvan niet direct duidelijk is hoe het verder (met haar) moet gaan of waarin zij geen uitweg zien. Jeremia belandt door haar echtscheiding in een complexe situatie van armoede (10); Truus (1) en Eva (6) ervaren als kind een vorm van bekneld zitten tussen de rollen van de beide ouders; Eva herwint in haar studententijd haar verloren zelfvertrouwen en dat is haar genade; Dora begint als missionaris in Indonesië en noemt het genade, dat een bevriende priester haar helpt het daar uit te houden, waardoor ze de situatie langzamerhand leert begrijpen(18); Ingrid wordt door een hand van boven gered wanneer zij zich wil suïcideren(7); Voor Catharina is het als jongvolwassene nauwelijks hanteerbaar hoe haar stiefmoeder met haar broer(s) omgaat. Ze ervaart het als genade wanneer ze geholpen wordt om een uithuisplaatsing van haar tweede broer te voorkomen(26); Joke leeft in een katholieke context, waarin van echtscheiding

geen sprake kan zijn. Haar man verlaat haar op een dag. Zij krijgt door een 'scheut' het inzicht dat ze door moet gaan met leven vanwege haar kinderen (22). De transformatieve werking van genade vindt plaats in complexe situaties, door externe veranderingen of attitudinale veranderingen.

Het is niet alleen een kenmerk dat situaties complex en onoplosbaar zijn, vanwege de ervaren onoverzichtelijkheid of veelvormigheid, ook de aard van de problemen, de intrinsieke onveranderlijkheid, is kenmerkend voor de situatie. De transformatie wordt in verband gebracht met gezondheid/ ongezondheid/ handicap. Riekje vertelt over genade in relatie tot de handicap van haar man en hun wijze van omgaan met die handicap.(2) Mieke plaatst genade onder andere bij haar zorg voor dementerenden en het oppassen op een gehandicapt kind. (4) Een aantal vrouwen noemt haar depressie een situatie waar moeilijk uit te komen was. Achteraf beschouwen ze het als genade dat het wel gelukt is. Paula en Monique gebruiken het begrip genade rondom de acceptatie van de handicap van Monique.(11, 12) Ook Anneke situeert genade bij de steun die ze kreeg van een priester, eerst tijdens de ziekte van haar moeder en later de ondersteuning na de dood van beide ouders.(19) Sjaantje brengt de idee om te gaan schrijven, ten tijde van de ziekte van haar man, in verband met genade. Later helpt het schrijven haar de dood van haar man te verwerken.(15) Aphrodite signaleert deze onveranderlijkheid wanneer ze bidt voor mensen die hun problemen niet kunnen oplossen maar wel kunnen leren accepteren.

„degenen die het heel erg moeilijk hebben, dat ze toch momenten in hun leven kunnen ervaren dat het leven, de wereld niet vergaat eigenlijk, met ... weer of steeds slechte dingen. Dat ze toch eigenlijk proberen dingen te accepteren en door te kunnen gaan. Niet in wanhoop blijven steken. De moed te kunnen vinden en kracht door te kunnen gaan met leven. Ze... zijn niet sterk genoeg om met hun problemen door te gaan, omdat soms kun je problemen niet oplossen, maar je kan wel de situatie accepteren“.(3)

Tenslotte is het belangrijk te vermelden, dat de vrouwen verwoorden er in de beschreven onoplosbare situaties, voorafgaand aan de transformatie, alleen voor te staan. Net als bij de innerlijke transformatie, is hier een individueel perspectief op genade zichtbaar. De vrouwen staan individueel voor een situatie die zij als onoplosbaar en onveranderlijk ervaren. Dat kan een situatie betreffen, waarin Marleen terecht komt, als zij met haar drie kinderen op de achterbank het als genade ervaart, wanneer zij met panne midden in de Betuwe staat en er iemand langs komt die haar voorthelpt. (21) Het is evengoed de situatie waar Paula in terecht komt als zij na de dood van haar man alleen voor de opvoeding van haar kinderen staat en zij veranderingen bespeurt, doordat zij de hulp die ze door vrienden en familie aangeboden krijgt, leert accepteren. (11) Die ervaring zou fundamenteel kunnen zijn voor de Nederlandse/Westerse nadruk op de centrale

plaats van het individu, in tegenstelling tot de theologieën van niet-westerse theologen, bij wie de gemeenschap als plaats van genade centraal staat. Dit vraagt om een nadere uitwerking in het slothoofdstuk.

Het onoplosbare karakter van de situaties die getransformeerd worden, vormt een funderende kwaliteit van het dagelijks leven. In het eerste hoofdstuk beschreef ik dat onder het kenmerk 'ambigu en complex'. Genade in het dagelijks leven vindt blijkbaar plaats in complexe en meergelaagde situaties. Deze hebben het typische kenmerk van het alledaagse, waarin men in verschillende dimensies tegelijk leeft en waarin men het in die dimensies van complexiteit en rommeligheid moet uithouden.

4.2.4. Schoonheid en verwondering

Tegenover de transformatieve werking van genade staat de werking van de aangetroffen en opgemerkte schoonheid en verwondering. Schoonheid vormt de tegenhanger van onveranderlijke, onoplosbare situaties. Op schoonheid heeft de respondent evenmin invloed. Schoonheid wordt aangetroffen, schoonheid 'is er'.

Schoonheid kwam sporadisch ter sprake in de theologieën van het tweede hoofdstuk. Het was geen uitgewerkt begrip, eerder een af en toe gesignaleerde locus. Soms werd schoonheid, met name in bevrijdingstheologieën, geformuleerd als praktische tegenhanger van een problematische situatie: schoonheid van mensen tegenover de lelijkheid van armoede.

In het empirisch materiaal van mijn onderzoek zijn schoonheid en de daarbij behorende verwondering slechts van beperkte betekenis. Ze wordt gelokaliseerd onder de appelboom (Truus-1), in de kunst (Kris-28), de natuur (Eva-6; Laura-20), theater (Kris-28), muziek, (Catharina-26) (klein)kinderen (Truus-1; Mieke-4; Paula-11). Anders dan bij genoemde theologen is genade als schoonheid niet gesitueerd in een problematische situatie, maar wordt zij onafhankelijk daarvan aangetroffen.

4.2.5. Samenvatting

In deze paragraaf is het fundamentele aspect van genade in dit onderzoek beschreven: genade bewerkstelligt transformaties. Dat kunnen zowel veranderingen van situaties zijn (extern) als veranderingen in de persoon (innerlijk). De innerlijke veranderingen hebben betrekking op de houding, waardoor de respondenten een andere verhouding tot een situatie verwerven; het kunnen veranderde inzichten zijn of een veranderd zelfverstaan.

Alle door genade ontstane transformaties vinden plaats in situaties, die voor de respondent meervoudige problemen bezitten en complex zijn of lijken. Het zijn in eerste instantie onoplosbare of schijnbaar onveranderlijke situaties. De ervaringen bezitten een aantal kwaliteiten in samenhang met de vraag naar het dagelijks leven. Ze zijn concreet en materieel en ze vertonen een ambigu en complex karakter. Deze transformaties lijken in het verlengde te liggen

van de eerder gesignaleerde transformatieve werking door bevrijdings- en feministische theologen, zij het dat deze de nadruk leggen op de praktijken, terwijl in dit onderzoek de transformatie wordt geformuleerd als interne en externe veranderingen van complexe situaties. Daarenboven wijzen genoemde theologen eerder op transformaties van maatschappelijke structuren en hebben de transformaties in mijn onderzoek vaker betrekking op individuele leefsituaties. Dit opmerkelijk onderscheid kan voortkomen uit de gekozen onderzoeksmethode: het interviewen van individuele vrouwen. Het komt echter eveneens voort uit een ander tijdsgewricht van theologiebeoefening, waarin de collectieve emancipatiebewegingen minder centraal staan als onderwerp van theologie. Wellicht heeft het te maken met het typische karakter van de geïndividualiseerde context van de leefsituatie van vrouwen in Nederland, bij wie genade uiteindelijk ondersteunend en transformatief is in een situatie waarin zij er alleen voor staan. Tegenover de transformatieve werking van genade in problematische en schijnbaar onoplosbare situaties staat de ervaring van schoonheid en verwondering over datgene wat er 'is'. Dat betreft evenzeer aangetroffen onveranderlijke situaties, die echter niet problematisch zijn, integendeel. De situaties staan op zichzelf, ze hebben geen compenserend karakter zoals dat wel aan de orde is in de genoemde theologieën uit Latijns-Amerika, waarin schoonheid geconceptualiseerd wordt als tegenhanger binnen situaties van lelijkheid.

Vanuit deze geconstateerde kwaliteiten dient zich een aantal items aan die in om reflectie en uitwerking vragen: genade verandert onoplosbare situaties ten goede of helpt om zich op een andere wijze tot die situaties te verhouden. Daarin toont deze kwaliteit een overeenkomst met een van de kenmerken van de *survival*theologieën, namelijk het vermogen om het uit te houden in bepaalde situaties.¹⁵ Deze categorie zal in de volgende paragraaf een fundamentele rol gaan spelen. Een ander kenmerk van deze transformatieve werking is de onoplosbaarheid. De onveranderlijkheid/onoplosbaarheid is op een bepaalde manier een typische kwaliteit van het dagelijks leven, uitgedrukt door de termen ambigüiteit/complexiteit. In de slotbeschouwing moet dit kenmerk van onoplosbaarheid zeker ter sprake komen.

4.3. Twee vormen van genade: eenmalige en durende genade

In het tweede hoofdstuk liet ik zien dat de Lubac, Rahner en Schillebeeckx naast de afschaffing van de interventie, pleitten voor een 'aanwezigheidsbegrip' van genade, waarbij de wereld niet werd beschouwd als afgescheiden van God: genade is, als mogelijkheid en verlangen, aanwezig in de persoon (*natuur*) en in de (heils) geschiedenis. In met name de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologieën en de

15. Ref. Williams, *Sisters in the Wilderness, the Challenge of Womanist God-Talk*, New York, 1993, 122.

feministische theologieën, werd gepleit voor een genadebegrip dat persoonlijke en maatschappelijke transformaties beschrijft en dat genade lokaliseert in relaties. In de meer recente essayistische theologieën, die genade-ervaringen concretiseren, is eveneens voor deze transformerende kracht gepleit, naast de eerste aanzetten van een genade als mogelijkheid tot *survival*.

In de betekenissen van genade die de vrouwen in dit onderzoek hanteren heeft genade twee hoofdvormen. Genade manifesteert zich als eenmalige incidentele gebeurtenis en als voort/durende aanwezigheid. Deze vormen komen enkelvoudig en gemengd voor. Dus waar genade zich in met name de neoscholastieke theologie eenmalig voordoet of daartegenover in de moderne theologie als continue aanwezigheid, blijkt uit de data van mijn onderzoek, dat de respondenten probleemloos de vormen door elkaar hanteren.

4.3.1. Eenmalige genade

Eenmalige genade is een eenmalig ingrijpen van God of een ingrijpende gebeurtenis. Die kunnen zich manifesteren als een droom, een stem, een visioen 'van buiten', als een plotseling opkomend gevoel, als een gebeurtenis waarbij iemand langskomt, waardoor het leven een drastische wending neemt. Ze kunnen de vorm hebben van een grote ingrijpende gebeurtenis, maar evengoed een flits, een licht of een woord zijn, dat tot inzicht leidt.

Typerend voor de eenmalige genade is het verhaal van Jeremia. Zij vertelt dat het tien, elf jaar geleden niet goed met haar ging, lichamelijk noch geestelijk. Haar huwelijk was slecht. Ze leed aan een postnatale depressie. Zij en haar man hadden een eigen bedrijf waarin ze hard moesten werken. Zelf denkt ze dat ze misschien een psychose heeft gehad in die periode, maar de huisarts deelde dat vermoeden niet. Toen kreeg ze een droom. In die droom liep ze eerst door een donker landschap en daarna plotseling in een groen landschap:

“Ik liep een stukje en plotsklaps stond daar Jezus. Ik bleef staan en hij kwam naar mij toe. Hij keek me aan, zei echter niks en stak zijn handen naar mij uit. Toen spraken zijn ogen: Kom met me mee. Ik pakte zijn handen en samen gingen we op pad. Jezus straalde een en al liefde, geborgenheid, vertrouwen, begrip, warmte, rust uit. Ik kan het niet goed uitleggen ”.(10)

Deze droom staat centraal in haar verhaal. De droom intervenueert in haar leven en leidt tot een keerpunt: “Vanaf toen stond mijn leven op de kop. (..) In een paar minuten heb ik totale liefde gevoeld van God”¹⁶ Als gevolg van deze aanwezigheid van Jezus zal haar leven op veel punten veranderen.

16. In een latere reactie op het interview meldde ze dat het ook een bijna dood ervaring (BDE) had kunnen zijn.

Een ander type eenmalige genade, waarbij er iemand langskomt, komt naar voren in de levensgeschiedenis van Truus. Zij was het zesde kind in een gezin van veertien kinderen op een boerderij. Haar moeder was veel ziek, depressief, haar vader zorgde voor de boerderij. Omstreeks haar vijftiende komt ze ‘thuis’ om te werken. ‘Voor’ is in het voorhuis, waar haar moeder leeft en werkt, ‘achter’ is het boerderijgedeelte.

“Dan werd ik weer geroepen, en dan moest ik haar aardappelen brengen, want dan kon zij aardappelen schillen. Daar stond ze zelf niet voor op. Dan weer was ik in de varkensschuur en zo werd ik heen en weer geslingerd. Ik was ook niet bij machte om daar iets tegen te zeggen, maar dat ..ik weet wel, dat mijn vader en moeder daar samen een gesprek over hadden. Mama zegt: “Ja, maar, ze moet meer voor in huis, ik zou haar ook half hebben en jij hebt haar te veel, je neemt haar te veel in beslag, ze is veel te veel achter aan het werk”. En ik dacht: “God, dit houd ik niet vol, dit hou ik niet vol. Er moet verandering komen”. (..) Nou, genade is er geweest toen ik zeventien jaar was, dat die boer kwam vragen of ik daar kon werken. En dat ik opeens uit die situatie werd gehaald. Niet dat het bij die boer zo lekker werken was, ik heb later een boer gehad waar het heel leuk was, waar ik mensen zag die hard werken, hard werken, maar van het leven konden genietenMaar dat ik daar uitgehaald ben, dat zich dat gewend, omgekeerd heeft. Er kwam een wending in”.(1)

De komst van de buurman intervenueert in de situatie. Truus beschrijft deze interventie en de daaruit voortkomende veranderingen als genade.¹⁷

Genade in deze vorm komt van buitenaf en typeert drastische keerpunten in het leven van de vrouwen. Het kan echter evengoed om kleine wendingen gaan, met minder verstrekkende gevolgen: een ‘correctie’, een plotseling inzicht of een gevoel. Monique verhaalt van zo’n kleine ingreep. Zij is gehandicapt en rijdt in een aangepaste auto. Met haar hand geeft ze gas en remt ze. De hendel heeft de vorm van een brommerhandvat.

“Hoe harder je knijpt, hoe harder hij gaat. Maar ik kreeg kramp in mijn pols, dus ik liet dat gasding los, die hendel. Iemand voor mij moest het anker uitgooien en die remde als een idioot. En ik moest toen ook afremmen, dus ik duwde die hendel naar voren en ik sta op tijd stil. Maar omdat ik van tevoren kramp in mijn hand kreeg, reed hij al een beetje uit. Normaal had ik nooit kunnen ‘beremmen’. Dan had ik er te dicht op gezeten. En dan denk ik achteraf ook: dat is ook een Gods genade, dat ik kramp in mijn hand kreeg”. (12)

17. In de vorige paragraaf zagen we, dat bij Annie de hoofdonderwijzer langskomt en haar werk aanbiedt.

Door een persoon, gebeurtenis, droom of ‘goddelijke’ visioenen en dromen vindt er eenmalig in de levens van de vrouwen een interventie plaats. Veelal leiden die interventies tot keerpunten of transformaties. Die kunnen zowel extern als innerlijk zijn.

4.3.2. Durende genade

Een andere vorm van genade wordt door de vrouwen niet als eenmalige gebeurtenis gekarakteriseerd, maar heeft een continue vorm. Dat is durende genade. Ik hanteer het begrip ‘durend’ in de tweevoudige etymologische betekenis. Het woord kent een tijdsaspect: duren bevat de connotatie van continuïteit. Daarnaast heeft ‘duren’ de betekenis van ‘gehard zijn of raken’, uithouden, zoals in het woord ‘verduren’.¹⁸ Beide betekenissen liggen besloten in ‘durende genade’. Dora hanteert deze laatste betekenis. Ze vertelt dat genade in het leven zelf aanwezig is:

“..om de werkelijkheid op me af te laten komen. Het leven te nemen zoals het op mij afkomt. En daarin ook vreugde te ervaren (..) Maar vanochtend bedacht ik ook nog iets. Bij genade-ervaring hebben wij altijd zoiets van .. het moet prettig voelen. Die ervaring heb ik niet. Het voelt niet altijd prettig: genade-ervaringen. Het zijn niet de momenten waarin je het gelukkigste bent, maar.. een bepaalde nabijheid voelen, ondanks het leven dat je doormaakt. Ondanks een moeilijke situatie.. nabijheid voelen van: ik kom er wel doorheen. Ik moet het maar uithouden. Dat vind ik toch een van de belangrijkste.. gewoon maar uithouden.. in de modder en in de prut”.(18)

Deze durende genade toont continuïteit. In het bovenstaande citaat heeft ze een omschreven herkomst. Ze is in Dora’s leven aanwezig. Voor Sjaantje is deze durende vorm van genade aanwezig in de mensen om haar heen: “Ik moet zelf kunnen leven en alles wat ik met de mensen waarmee ik samen mag leven, dat is mijn genade”.(15) Onder deze durende vorm vallen eveneens die begrippen, die betrekking hebben op de talenten, vermogens en mogelijkheden die vrouwen in zichzelf of haar omgeving ervaren om een goed leven te hebben. Het is genade die in haarzelf of in de situatie constant aanwezig is.

Catharina verwoordt het vermogen om door te zetten (in het openingscitaat boven dit hoofdstuk) (26); Ruth formuleert genade als haar talenten of vermogen om er gebruik van te maken:

18. Van Dale, “Groot woordenboek der Nederlandse taal”, Utrecht/Antwerpen, 1984,683, 3137.

“Ik vind dat alles wat ik aan mogelijkheden heb gekregen in mijn leven, dat ik die moet benutten tot het uiterste. Dat ik mijn talenten die ik gekregen heb overal moet inzetten waar het maar mogelijk is”.(29)¹⁹

Als Pauline spreekt over de mogelijkheden die ze kreeg door de ontmoeting met Marianne, die haar toekomstige werkgeefster is en haar mogelijkheden geeft tot wetenschappelijk onderzoek, noemt ze haar vermogen om die kansen te ontdekken en te benutten, genade:

“Maar zelfs dat denk ik, het feit dat me dat vermogen geschonken is .. (..) om kansen te zien en om.. de instelling, om hoe dan ook -want dat wist ik heel zeker- ik dacht ik leef maar een keer en ik wil wel een goed leven hebben. En als het niet linksom kan, dan rechtsom”. (8)

Andere vrouwen zien deze vorm van genade in de situatie waarin zij geboren zijn. Dat doen ze zowel vanuit positieve als negatieve betekenissen: “Het gezin waarin ik geboren ben is een genadige situatie” of “ik heb geluk dat mijn wiegje niet in –Afrika, Marokko, Indonesië etc.. ... heeft gestaan”. Annemarie voegt deze betekenissen samen: “De dingen zijn je gegeven in het leven, maar je hebt ook het talent en de kracht om er iets van te maken”.(30)

4.3.3. Samenvatting

De betekenissen die de vrouwen in deze studie geven aan genade-ervaringen zijn onder te brengen in twee verschijningsvormen. De ene vorm betreft gebeurtenissen die de respondenten als een eenmalige interventie van buitenaf zien. Ze beschrijven een ingreep die een keerpunt betekent, als een van buitenaf komende verandering. Daardoor kan de situatie zelf veranderen. Daarnaast zien zij bij zichzelf innerlijke veranderingen.

Een andere vorm is de durende genade, die voortdurend en verdurend aanwezig is in deze wereld, in ontmoetingen, in de persoon, qua talenten en vermogens, in de kracht om een situatie te doorstaan. Deze twee hoofdvormen van genade lijken in eerste instantie op de vormen die een dominante rol spelen in de theologische genadedebatten zoals omschreven, maar ze hebben ook andere kenmerken.

Allereerst wil ik opmerken dat de respondenten, anders dan de genoemde theologen of deze onderzoekster, geen boodschap hebben aan de theologische hoofdvormen, zoals die historisch-theologisch ontwikkeld en bediscussieerd zijn. De twee vormen van genade die zij als betekenisvol hanteren, zijn voorbeelden

19. Zowel Ruth als Pauline zoeken naar een synoniem voor genade. Hun is daar door de omgeving naar gevraagd. Mogelijk komt dit voort uit het toenmalige debat binnen het Katholiek Vrouwendispuut over genade en geluk. Ten tijde van de interviews verscheen i.s.m. het KVD Laar-Verhofstad, *Geluk, visies van vrouwen, Nijmegen, 2003*.

van toe-eigening, waarmee de vrouwen klassieke thema's uit de genadediscussie van een eigen bruikbare betekenis voorzien. Deze toe-eigening keert in het volgende hoofdstuk terug.

De eenmalige genade, als interventie met name bekritiseerd door De Lubac, Rahner en Schillebeeckx, maar ook door Welch, vanwege het buitenwereldlijk karakter ervan, kent bij de respondenten de vorm van een gebeurtenis van buitenaf, die de 'wereldlijke' voortgang mogelijk maakt en hen in hun dagelijks leven helpt. De eenmalige genade transformeert hen of scheidt voortgang in een vastgelopen situatie. De eenvoudigste vorm daarvan, het inzicht dat plotseling geschonken wordt of ontstaat, komt overeen met de genade van bijstand (*gratia adiuvans*). Op onbevangen wijze hanteren de vrouwen deze hoofdvorm als betekenisvol.

De durende genade vertoont sterke overeenkomst met de betekenis van 'aanwezigheid', zoals veel genoemde genadetheologen die hanteren. Genade is continu aanwezig in de wereld, blijvend, in de persoon, in situaties, in relaties. Behalve dat deze vorm van genade een blijvend karakter heeft, ligt in de betekenis die de vrouwen er aan geven een verdurend karakter besloten, dat wil zeggen: juist de blijvendheid scheidt het vermogen situaties vol te houden en te verduren en eventueel te boven te komen. Deze laatste durende vorm bevat aanknopingspunten met de *survival*theologieën, zoals die met name in de *womanistische*, maar ook in post-koloniale theologieën zijn ontwikkeld.

4.4. Genade (ver-)krijgen: tussen veroveren en openstaan

Zoals in dit onderzoek herhaaldelijk aan de orde is geweest, is een van de heikele kwesties in de rooms-katholieke genadeleer of met het ter discussie stellen van deikbaarheid van genade, het gratuïteitskarakter van genade niet zou worden aangetast. Het Pelagianisme-verwijt werd kerkhistorisch een ernstige zaak. Maar niet alleen is de gratuïteit een dogmatische zorg van kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders, een van de kwaliteiten van genade is, zo menen vrijwel alle theologen, dat genade een gekregen karakter heeft.

De gratuïteit van genade was derhalve in de analyse van de interviews een sterk *sensitizing concept*, dat werd verwerkt in de *topiclist*. Die kwam naar voren in de vraag of je genade moet verdienen of dat je ze krijgt. Daarnaast verwoordden veel respondenten in het open gedeelte van het interview, vanuit haar genade-ervaringen, dat "het een geschenk is waar je voor open moet staan". Of het jonge of oude vrouwen betreft, of het vrouwen zijn die hun eigen participatie in de totstandkoming van genade wat ruimer zien dan andere vrouwen, waarover direct meer, de respondenten delen in het algemeen de opvatting dat genade een geschenk is, dat je open moet staan wil je genade kunnen ontvangen, je moet er ontvankelijk voor zijn, en dat genade je dan op een onverwacht moment overkomt.

De gratuïteit van genade komt in alle verhalen tot uitdrukking door het onverwachte karakter, onverwacht zowel in tijd als in ongeorganiseerdheid. Het is een niet verdiend geschenk, niet verdiend in de betekenis dat er een

verplichte inspanning tegenover zou moeten staan. Het zijn altijd onverwachte, niet tijdgebonden of ongeplande geschenken, gebeurtenissen of contexten. Dat betreft niet alleen niet zelf stuurbare situaties, zoals dromen waarin Jezus spreekt. Formuleringen zoals “Het kwam goed”, “Er gebeurt iets”, “Plotseling voelde ik...”, “Ineens hoorde ik ..”, “..op het juiste moment” (maar niet planmatig), “Het ging vanzelf of vanzelfsprekend”, of het veel gebezigde: “Het is geen toeval, maar de dingen vallen je toe”, dan wel “genadig dat er toevallig dingen op je weg komen” wijzen op de betekenis van een bijzondere omstandigheid, waardoor gebeurtenissen een gunstige wending namen.

Genade mag dan een geschenk zijn, de respondenten hanteren niet allen dezelfde betekenis van gratuïteit. Ten aanzien van dit aspect zijn twee tegenpolen te onderscheiden: de ene pool kent een pro-actieve houding: men moet genade veroveren, de andere pool een passieve gave: het is een absolute gave die een mens overkomt, waar men zelf niets aan kan doen, anders dan ervoor openstaan. Tussen de beide polen treffen we het klassieke ‘met de genade meewerken’ aan. Alle drie benaderingen betreffen het (ver-)krijgen van genade.

Openstaan ◀ meewerken met ▶ inspanssen

In het vervolg zal ik de drie benaderingen van (ver-)krijgen uitwerken. Allereerst ga ik in op het feit dat het een mens overkomt en dat men ervoor moet openstaan. Daarna komt een mengvorm aan de orde, waarin het verkrijgen van genade een samenwerkingsproject is van gever en ontvanger. Tenslotte werk ik het actieve ‘inspannen’ uit. Aan het einde van deze paragraaf behandel ik als tegenhanger ‘ongenade’, dat volgens de respondenten een mens overkomt wanneer men niet openstaat voor, niet meewerkt met genade, laat staan werkt áán genade. Ook hier, zoals bij de eenmalige en de durende vorm, gebruiken de respondenten de betekenissen gemengd.

4.4.1. Ontvankelijkheid

De ene wijze van (ver-)krijgen van genade noemen de respondenten: het ervoor openstaan. Genade kan men niet zelf bewerken, het is iets wat een mens overkomt. Maar als genade aanwezig moet men er open voor staan om het te ontvangen. Monique verwoordt die ontvankelijkheid op duidelijke wijze (12): “Als je ervoor openstaat, dan krijg je het. Je hoeft er niet om te vragen”. Truus (1) vertelt dat je er niet naar toe kunt werken. Het komt op je weg. Pia (25) vindt dat je er op kunt antwoorden. Je kunt ervoor openstaan. Maar je kunt er niets voor doen. Francisca (5) antwoordt op de vraag of je genade krijgt of dat je er naar toe kunt werken:

“In mijn beleving is het geen toewerken naar. Het is mij altijd overkomen. Ik heb niet het gevoel dat ik er mee bezig ben geweest om het te krijgen. Het is me overkomen, elke keer opnieuw”.

Deze respondenten benadrukken dat genade iets is dat hen overkomt, dat niet gepland kan worden.

Een andere groep gebruikt een variatie van ‘openstaan voor genade’ waarbij men meer nadruk legt op het feit dat openstaan geen passieve houding is, maar dat men er op gericht moet zijn. Vergelijkenderwijs gaat het om het subtiële betekenisverschil tussen de vraag of de deur openstaat of je bewust de deur openzet. Wie egoïstisch is en niet gericht is op anderen, die is evenmin gericht op genade. Sjaantje en Mieke (15,4) gebruiken daarvoor de bewoordingen: je antenne, of voelsprietten ‘aanzetten’. Ruth (29) verwoordt expliciet dat je voor genade moet openstaan, maar tevens dat het een actieve gerichtheid is:

“Je moet er zelf wat voor doen. Je moet openstaan voor de wereld. Je moet wat je in huis hebt benutten. Je moet contact blijven zoeken met mensen. Het wordt je niet toegeworpen. Hoewel, genade wordt je wel toegeworpen, heb ik het gevoel, maar je moet het wel willen ontvangen”.

Voor genade moet je openstaan. Dat is een enigszins passieve houding. Genade overkomt je, je kunt er niet zelf naar toe werken.

4.4.2. Meewerken met genade

In de eerste onderzoeksrunde, de exploratiefase, voegden vooral de oudere vrouwen aan de vraag: “Kun je genade krijgen of verdienen?” in één adem toe: “Je kunt het niet verdienen, maar je moet wel met de genade meewerken”.²⁰ Daarbij klinkt een echo door van een deel van de katholieke genadeleer, zoals die in de Katechismus is verwoord: “De verdienste behoort op de eerste plaats toe aan Gods genade, op de tweede plaats aan de menselijke medewerking”.²¹ Met de genade meewerken is in het empirisch materiaal van dit onderzoek een tussenvorm van het al dan niet actief openstaan en het zich actief inspannen.

20. De analyse leert dat het vooral de oudere vrouwen zijn die deze betekenis hanteren. Het begrip maakt deel uit van hun geloofsopvoeding. De jongste groep hanteert deze betekenis niet. Dat kan twee zaken betekenen: of het duidt op afwezigheid van het begrip als richtinggevende betekenis of het ingreepkarakter van genade in deze jongste groep is als betekenis zo dominant, dat meewerken aan genade niet tot de mogelijkheden behoort.

21. Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, *Katechismus van de katholieke kerk*, Utrecht, 1995, 431. Ook vermeld in vroegere versies van de katechismus zoals die op school werd geleerd: “Is de genade alleen voldoende om in de hemel te komen? Om in de hemel te komen is de genade alleen niet voldoende, maar wij moeten ook met de genade meewerken”. Bisdóm, *Katechismus der Nederlandse bisdommen*, ‘s Hertogenbosch, 1948, 59.

Het is een ‘handelingsfase’ die meer actie vraagt dan ‘openstaan’. Meewerken vraagt meedoen aan wat zich aan mogelijkheden aandient. Margreet (14):

“Ja, vroeger leerde je: je moet met de genade meewerken. Dat geloof ik zeker, je moet er voor open staan. Je moet gewoon als God iets van je vraagt, moet je eigenlijk ‘ja’ zeggen. Dat valt niet altijd mee”.

Agatha (27):

” .. dat je meewerkt. Dingen zoekt te doen die er gezegd worden, aangereikt worden. Dat je op de ingevingen ingaat die je krijgt”.

Sjaantje (15) gebruikt spreekwoorden uit haar agrarische context om dezelfde verhouding tussen openstaan en inspanning uit te drukken:

“.. als het hard waait dan moet je niet proberen om als je met hooi bezig bent om dat tegen die wind in te krijgen. Nee, dat moet je met de wind mee vervoeren. Je moet met de genade meewerken. (..) ja, mijn man zei altijd: “Thuis zijn als het geluk langskomt”. Dat heeft er ook mee te maken. Want ze zeiden wel eens ooit tegen hem: “Ja maar jij hebt altijd geluk”. Het ging ook ogenschijnlijk goed. We hadden ontzettend leuk gezin, bedrijf, plezier, leuke mensen in dienst.. en dan zeiden ze: “Ja maar je hebt ook altijd geluk”. “Ja maar”, zegt ie, “ik ben ook altijd thuis”.

Genade is ofwel geheel en al gekregen of ze bevat zowel een gekregen deel als een deel eigen medewerking of inspanning. Meewerken met genade is een samenwerkingsproject van gekregen genade in combinatie met de eigen kleine of grote inspanningen.

Met het woord ‘lukken’ wordt diezelfde mengvorm van (ver)krijgen en inspannen uitgedrukt. Het is een gelukkige samenloop, het resultaat pakt toevallig goed uit.²² Annemarie (30) vertelt over het examen van haar dochter:

“Ik kan gerust zeggen, we hebben daar ook gewoon voor geknokt, ook heel streng in geweest. Dat ze zei: “Ik doe dat eindexamen niet, ik kan het ook veel makkelijker doen en dan krijg ik een ander certificaat en geschiedenis laat ik nu alvast

22. Van Dale geeft als betekenis: gelukken, goed uitvallen, tot stand komen. Het is een onovergankelijk werkwoord. Van Dale, “Groot woordenboek der Nederlandse taal”, Utrecht/Antwerpen, 1984, 1621-1622. De vrouwen hanteren het woord ‘lukken’ zoals ik het zelf bij een kookrecept zou gebruiken. Je volgt de handelingen zoals opgeschreven, het gerecht smaakt niet helemaal, je voegt er iets aan toe, waarna het recept toch nog ‘lukt’: een samengaan van geplande inspanning en klein toeval.

vallen”, en dat soort dingen. Daar werd met elkaar echt goed over doorgepraat: “Je kunt het allicht proberen. En als het niet gaat, dan zien we wel weer”. Maar daarin wel bepaalde strengheid aangepakt, zo gaan we het uit zetten. Daarin ook wel echt voor gegaan. Maar het is dan ook gelukt. Dat vind ik wel heel mooi. (tv: en dat het gelukt is, is dat ook genade?) Uiteindelijk wel. Ja. Ik vind dat wel. Want je kunt bepaalde dingen in je leven wel willen, maar dat het je ook zo toevalt, dat vind ik genade”.

Riekje (2) gebruikt het woord ‘lukken’ veelvuldig. Vanwege de invaliditeit van haar man is het noodzakelijk bijzondere dagen, zoals het bijwonen van het huwelijk van hun dochter, goed voor te bereiden en te plannen:

“Nou en dan is het toch goed gegaan. Ja, mijn man stelt zich er op in, want hij kan er lang genoeg naar toe werken om toch te proberen het zo lang mogelijk vol te houden en daar kun je echt voldoening van hebben dat je denkt van: “Nou, het is ons toch weer gelukt” en dat zijn misschien voor anderen kleine dingen of de normaalste zaak van de wereld, maar dat is het voor ons dus niet. Dat vind ik wel genademomenten”.

Ze gebruikt het woord opnieuw, als ze vertelt over het moment dat ze weer bestuurlijk werk oppakt als de kinderen de lagere-schoolleeftijd zijn ontgroeid: “.. daarna, omdat ik graag dat bestuurlijke werk weer oppakte, dat is me gewoon gelukt en dat vond ik dus echt wel fijn. Dat heeft ook toch wel strijd gekost, ook in het gezin”. Daarnaast noemt ze situaties in de familie of vriendenkring die tijdelijk om tact vragen:

“Ook wanneer dingen gebeurd zijn of zich voor gaan doen, waar je meer tegenop ziet of waar je blij om kunt zijn en waar je dan achteraf met elkaar over spreekt. Dat je dan ook toch zegt: dat is ons toch maar weer gelukt, of daar hebben we iets van kunnen maken. Of ook het verbergen soms van dingen, waardoor je iets zo presenteert dat het heel goed overkomt op anderen of in een bepaalde situatie, maar waarvan je zelf weet dat het je heel veel moeite heeft gekost en van anderen dus ook, en waar je het dan achteraf met elkaar over kunt hebben: zo, hè, dat is goed gegaan, dat is dan weer gelukt”.

Het woord ‘lukken’ is typerend voor de variëteit aan betekenissen van het (ver-) krijgen van genade. ‘Lukken’ drukt enerzijds een handeling uit, in de vorm van een inspanning die vooraf gaat en anderzijds drukt het woord het gekregen, onverwachte karakter uit.

4.4.3. Inspanning leveren voor genade

Een derde betekenis legt meer de nadruk op de eigen inspanningen. Genade is niet alleen een gave waarvoor je niets hoeft te doen en waarvoor je open moet

staan, genade vraagt evenzeer inspanning, er moet soms voor gewerkt worden. Passiviteit alleen is niet voldoende. Die inspanningen kunnen bovendien heftig zijn.

Paula (11) zegt over de tijd na de dood van haar eerste man: “Het feit dat ook dat de club, ook na de dood van Papa bij elkaar gebleven is, daar hebben we hard aan gewerkt, maar dat gebeurt ook lang niet altijd als een van de ouders sterft. Dat zie ik toch ook als een genade”. Over de overwegend goede tijd in Marokko zegt Annemarie (30) naar aanleiding van de schooltijd van haar dochter:

“Onze oudste dochter heeft er keihard voor moeten werken, dat is haar echt niet aangewaaid gekomen. Dat had ook gekund. Iemand van ons had ziek kunnen worden, dat het anders was gelopen. We hebben gewoon heel erg geboft. Maar er ook wel keihard aan gewerkt. De dingen zijn je gegeven in het leven, maar je hebt ook het talent en de kracht om er iets van te maken”.

In de reeds geciteerde tekst van Catharina (26) vermeldde ze dat ze de genade moest veroveren: “Ik denk heel dikwijls dat je de genade ook moet veroveren. Dat ik moest doorzetten. Omwille van het resultaat: Het recht van die jongen. Ik moest doorzetten want het ging niet vanzelf”. Elders gebruikt ze de woorden: “Ik heb het mee gecreëerd”. Haar overweging is een duidelijk voorbeeld van de gemengde betekenissen van gratuïteit. Naast het veroveren, spreekt zij over de tijd dat het goed ging met haar broer en met haar gezin, dat ze hebben “gedobberd op genade”. Dat wijst op een meer passieve betekenis, al heeft ze wel moeten ‘roeien en zwemmen’, hetgeen de inspanning weergeeft. Zij hanteert bovendien de betekenis ‘meewerken’.

“Ik denk dat ik de mogelijkheid ertoe heb gekregen. Je kan nooit zeggen: dat heb ik allemaal zelf gedaan. Maar de mogelijkheid ertoe, daar heb ik aan meege- werkt. En waarom kan ik dat zo duidelijk zeggen? Omdat ik er ook van af had kunnen wijken en dat is een broer van mij overkomen. Die heeft het niet gered in het leven”.

Voor genade kan men zich inspannen. Daardoor keert een situatie zich ten goede. De respondenten geven daarmee aan, dat in haar optiek genade niet alleen een geschenk is, dat je passief ontvangt, maar dat het evengoed moeite kan kosten om genade te verkrijgen

4.4.4. Ongenade als niet-ontvankelijkheid

Aan het einde van hoofdstuk 2 signaleerde ik dat een aantal theologen het begrip ongenade problematiseert. Ongenade is voor hen persoonlijke en structurele ellende of onrecht. Zij benadrukken het sociale, structurele karakter van ongenade. De vrouwen in dit onderzoek brengen ongenade ter sprake in antwoord op de

vragen of genade aanwezig is op alle levensterreinen, of genade iedereen gegeven is en of je genade krijgt dan wel verdient. In dat kader werd ook de tegenhanger verwoord, wanneer je genade niet krijgt. Zoals men zelf inspanningen kan leveren of open kan staan, zo tekent zich in diezelfde betekenis 'ongenade' af. Men kan zich afsluiten voor genade, men kan ze negeren of men kan aan de eigen ongenade 'meewerken'. Ruth (29) verwoordt als volgt:

“Maar ik denk dat er mensen zijn die totaal niet openstaan wat er aan goedheid rondom hun heen is en dat ze zo merkwaardig leven dat ze in ongenade vallen bij hun omgeving. En ik denk dat dat nog erger is dan dat je in ongenade valt bij God. Want in je leven heb je zoveel.. dat is voelbaar en concreet .. en naderhand moet je nog maar afwachten. (...)Dat bedoel ik ook met: in ongenade vallen. Dan klagen mensen wel eens; ik ben zo eenzaam, maar ze maken het er dikwijls zelf naar”.

Ook Kris (28) noemt niet-openstaan:

“Heel veel dingen, als je daar niet voor openstaat dan houdt het ook helemaal op. Want die hebben adviezen gekregen van Jan en alleman, maar die zeiden toch net niet wat ze wilden horen. Of ze hoorden niet wat ze zeiden, zo kan ik het beter zeggen. Zo heb ik er nooit over nagedacht, maar dat vind ik dan wel: die hebben net de genade gemist”.

Anneke (19) verwoordt dit niet openstaan als 'niet zien', waarmee ze nadrukkelijk duidelijk maakt dat genade er wel is, maar dat je ze moet zien:

“En ook een x aantal klanten van mij, zeker als ik daarnaar kijk, dan vraag ik me wel eens af, of ik nog wel zoveel positiefs over zou houden als ik in zo veel ellende zou zitten. Ik denk ook wel dat er mensen genade is gegeven die het gewoon niet zien!”

Ongenade wordt veroorzaakt door het niet openstaan of ontvankelijk zijn. Dat is geen passieve houding. In deze betekenis betreft het het bewust negeren van of zich afsluiten van de geboden genade. Ongenade is de tegenhanger van 'ontvankelijkheid' en met de genade meewerken. Wie niet openstaat, niet meewerkt, de kansen en mogelijkheden niet grijpt of de liefde niet ziet, diegene ervaart ongenade.

4.4.5. Samenvatting

Genade wordt in de antwoorden van de respondenten, zowel in het open gedeelte van het interview als in het semi-gestructureerde deel, verkregen door ervoor open te staan, door met deze gekregen genade mee te werken en/of zelf

inspanningen te verrichten om genade te verwerven. Daartegenover leidt het niet openstaan voor genade tot het tegendeel: ongenade. De ontvankelijkheid is een betekenis die de meeste vrouwen hanteren. Daarmee blijven zij binnen het betekenis kader van het beschreven gratuïteitsdebat. Maar ze bewegen zich niet alleen binnen die betekenis, ze hanteren bovendien betekenissen, waarin zij zelf een bijdrage leveren aan het ten goede keren van situaties. Dat is actiever dan het klassieke 'meewerken' met genade. In het 'meewerken' wordt genade geïnitieerd door God of een ander. In de betekenissen die een deel van de respondenten hanteert, leveren de vrouwen eigen inspanningen. Hier is sprake van een vorm van toe-eigening, zoals ik die verwoordde in het eerste hoofdstuk: men voorziet het begrip van een eigen betekenis, waarin de nadruk meer ligt op samenwerking dan op de hiërarchische betekenis. Wordt het *gratia cooperans* in de regel vertaald door 'meewerkende genade', ik zou het begrip letterlijk willen vertalen met: samenwerkende genade. Met die actieve rol in het verkrijgen van genade, het ten goede keren van situaties, bevinden de respondenten zich in het gezelschap van de bevrijdings- en feministische theologen, met name van Plaskow. Als Plaskow pleit voor een genadetheologie voor vrouwen die minder gericht is op zelfontkenning en meer op zelfverantwoordelijkheid van vrouwen, dan geeft ze de typische coöperatieve verhouding tussen God en mens weer met: " .. het voorvoegsel 'mede': 'mede-scheppend' mede-vormgevend, mede-verantwoordelijk; en in niet objectiverende proceswoorden als levend, veranderend, scheppend, uitdagend, openend, confronterend, liefhebbend, doorzettend".²³ Ook Daly zoekt, zoals we zagen, vanuit de behoefte aan een grotere autonomie, toegang tot realiseerbare genade.

In de geleefde genade van de vrouwen in dit onderzoek worden ten opzichte van het debat over gratuïteit andere accenten waarneembaar. Het hoofddaccent ligt bij de (niet-)ontvankelijkheid. Het is de verschuiving van passieve ontvangst naar actieve(re) deelname die hier het meest significant naar voren komt.

4.5. Genade is concreet

Naarmate deikbaarheid van genade in de theologieggeschiedenis een meer aanvaarde kwestie was nam de concreetheid van ervaringen toe. Sprak De Lubac, wiens werk als eerste besproken is, nog in algemene termen over werkelijkheid en natuur, Ammicht-Quinn, wier bijdrage de laatste was in hoofdstuk 2, gaat in op de specifieke ervaringen in het werk en in de kerk van Bedford. Tussen beiden spreken verschillende stemmen. In een halve eeuw is genade ervaarbaar en concreet geworden.

In het eerste hoofdstuk zette ik uiteen hoe het begrip 'dagelijks leven'

23. Plaskow, "Sex, Sin and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich." Yale, New Haven, 1975, 278.

ontwikkeld werd tot een analytische en feministisch-epistemologische categorie. In het volgende, laatste, hoofdstuk zal ik evalueren wat op grond van de gepresenteerde resultaten de betekenis van genade is in het dagelijks leven van katholieke vrouwen en wat hun bijdrage is aan de genadetheologie, hetgeen de hoofdvraag van dit onderzoek is. Het eerste kenmerk van dagelijks leven benoemde ik, in navolging van De Haardt en in lijn met feministische theologen uit met name de Derde Wereld, als concreet en materieel. In de paragraaf die volgt ga ik in op de concreetheid van de situaties, die de vrouwen als genadevol ervaren. Waarschijnlijk ten gevolge van het type interview, namelijk het korte levensverhaal, komen de genade-ervaringen die de vrouwen beschrijven zeer levendig en concreet tot uiting. De respondenten schromen niet om tijd, plaats en omstandigheid concreet te beschrijven. Bovendien hebben zij haar ervaringen gedetailleerd onthouden.

4.5.1. Concrete plaatsen en voorwerpen

Genade vindt plaats in concrete ruimtes. Ingrid (7) voelt de hand van God op zolder, als ze zich wil suïcideren. De slaapkamer is een plaats die een aantal vrouwen noemt, waar zij zich terugtrekken om te bidden, waarna, zoals Laura (20), zij de ervaring hebben dat God zich met hen bezighoudt en met hen communiceert. Mieke (4) noemt het verpleeghuis als plaats waar ze genade ervaart door de communicatie met haar dementerende schoonouders. Voor Margreet (14) is de gevangenis plaats van genade, wanneer zij durft te protesteren tegen het millimeteren van de haren. Ook de kerkelijke ruimte is plaats van genade. Dat betreft zowel kloosterlijke als parochieel kerkelijke ruimtes. Het is een plaats waar troost wordt ervaren, waar gebeden wordt, waar ontwapenende communicatie is met kinderen, waar nabijheid van God wordt ervaren. Daarnaast zijn vervoermiddelen concrete plaatsen van genade: bidden in de tram en geholpen worden met overstappen van het ene naar het andere perron; een plotselinge ingeving in de auto waardoor een ongeluk voorkomen wordt; bidden op de fiets. Truus (1) beschrijft dat God bij genade wel ‘achterop de fiets’ mag, maar nog niet voorop, erop doelend dat er enige afstand moet zijn.

Schoonheid, kunst en natuur worden ook concreet aangewezen. Voor Kris (28) is het theater een plaats van genade vanwege de ervaren schoonheid in saamhorigheid, zoals ze die ook ervaart in een goede liturgische viering in de kerk. Schoonheid wordt mede genoemd in het kader van muziek: muziek om te maken en/of om van te genieten. Eva (6) leert onder de sterrenhemel van haar vader de waarde van de schepping en leert vertrouwen. Voor Truus zijn de natuur, de boerderij, de dieren, de appelboomgaard, plaatsen waar ze zich als kind goed en veilig voelt. Ze beschrijft direct aan het begin van het interview een genadige situatie onder de appelboom:

“Mijn moeder riep altijd wel iemand om te helpen. Ik weet nog dat ik onder de appelboom lag, want het gras daaronder werd laat gemaaid, dat werd bij ons gemaaid voor de kalveren. Maar ik lag onder de appelboom in het lange gras en ik was alleen met God. (...) ik denk dat ik een jaar of negen was. Ik dacht op welke wolk zou God nou zitten. Als ik lang genoeg kijk zie ik zijn grote voeten toch wel, dat moet toch wel. Toen gingen die wolken zo snel en dacht ik: “Oh, nee. Hij moet nog hoger zitten want anders valt ie er af”. Ik weet nog dat er allemaal insecten om me heen zoemden. Ik kende nog helemaal niet de angst voor een wesp of voor een mug. Daar was je zo mee vertrouwd, maar het heerlijke gehoor van die insecten en dat mijn moeder me riep en dat ik daar niet op reageerde en ik ook niet het gevoel had van ... ik ben niet gehoorzaam, maar ik had iets van: Dit is mijn moment”.(1)

Twee vrouwen wijzen op de ambivalentie van de natuur: die kan prachtig zijn, maar bovendien wreed, in bijvoorbeeld droogte of een tsunami.

In het gestructureerde (tweede) deel van het interview heb ik gevraagd naar de ‘domeinen’ waarin genade kon plaatsvinden: “Met welke levensgebieden heeft genade te maken? Met geld? Werk? Liefde? Seksualiteit? Kinderen? Sociale relaties? Jou als individu? Kerk? Gezondheid? Vrije tijd? Natuur? Etc”. Op deze vraag kwam zelden een concreet of verhalend antwoord. Soms werd dan gezegd: “Tja, natuur”. Of: “Ja, werk kan ook genadig zijn”. Vaak werd geantwoord dat genade ‘overal’ kon plaatsvinden. De enige domeinen waarop incidenteel specifiek werd ingegaan waren ‘seksualiteit’ en ‘geld’.

Seksualiteit was een terrein waarop volgens de respondenten geen genade bestond (door seksuele opvoeding, nare ervaringen) of ze werd in verband gebracht met liefde. Dan gaven de respondenten de voorkeur aan het woord ‘liefde’ boven ‘seksualiteit’. De meeste vrouwen hebben een uitgesproken mening over geld: geld is geen terrein van genade, het behoort eerder tot het tegenovergestelde: het is het slijk der aarde. Een aantal vrouwen beschrijft wel enkele uitzonderingen, met name de situatie van bijstandsvrouwen. Ze herinneren zich haar eigen geschiedenis van armoede of kennen die van een ander en vinden dat geld in dat geval wel genade kan zijn. Ze werken dat niet verder uit en ik heb daar niet op doorgevraagd. Wellicht is geld een oplossing in een situatie die uitzichtloos lijkt en krijgt geld daarom de betekenis van genade.

In de explicitering van de domeinen seksualiteit en geld hanteren de neo-orthodoxe vrouwen een klassiek dualistisch beeld, waarbij lichaam en geld staan tegenover hemels en goddelijk. Jeremia (10) beschrijft het als in twee werelden tegelijk leven: “Ik zat in die wereld van dat geld, van dat zakendoen en dat is keihard, echt waar. En je zit in die wereld van God, waar die uitzuivering plaatsvindt”. Later leert ze die werelden integreren. In haar optiek blijft ze echter ‘de maatschappij’, de wereld van het geld etc. plaatsen tegenover de wereld van God. Inez (31) vindt na haar visioenen de wereld hier ‘een rommeltje’ en ‘daar’

vindt ze het veel mooier. Ze ervaart de twee werelden als een enorm contrast, zodat het voor haar aanvankelijk moeilijk is daarmee te leven. Laura (20) maakt een sterk onderscheid tussen de aardse liefde en de goddelijke liefde, de aardse taal en de geloofs- of goddelijke taal, de soms satanische wereld en de goddelijke, genadevolle wereld van liefde. Deze plaatsing van de goddelijke en aardse wereld tegenover elkaar komt overeen met het neo-scholastieke beeld van genade, waarbij God ingrijpt om de (slechte) wereld terecht te wijzen. Ondanks de tegenstelling tussen de twee werelden, zijn de veranderingen die deze vrouwen meemaken, zeer concreet en worden ze reëel ervaren.

Naast de concrete plaatsen zijn er concrete voorwerpen die genade bemiddelen. Paula (11) noteert dat ze zich in de keuken, spruitjes schoonmakend, realiseerde dat deze bezigheid leek op het bidden van de rozenkrans. Daarmee duidt zij op het routineuze karakter, dat kenmerkend is voor het dagelijks leven. Voor Truus (1) was het krijgen van een bril genade: het opende voor haar de schoonheid van de wereld. Mieke (4) merkt op dat genade zo concreet is dat het “tussen de gebakken aardappelen’ door kan.

Samenvattend: genade vindt plaats in concrete ruimtes. Het zijn plaatsen die tot de alledaagse omgeving van de respondenten behoren. Daarnaast vindt genade eveneens plaats in klassiek religieuze ruimtes, zoals klooster, kapel, kerk. Genade vindt plaats in de dagelijkse, concrete omgeving.²⁴ De respondenten noemen eveneens schoonheid. Ook voorwerpen zijn genade-bemiddelend.

4.5.2. Concrete praktijken

In het tweede hoofdstuk kwam vooral in de bijdragen over de bevrijdings- en feministische theologieën het begrip ‘praxis’ ter sprake, als een individuele en sociale praktijk tot verandering van de situatie. In deze paragraaf zijn praktijken van genade het onderwerp. Deze praktijken beogen geen genade, maar brengen die wel teweeg. Het zijn alledaagse handelingen die de vrouwen als genade-gevend ervaren. Ik maak een onderscheid tussen zorgende en communicatieve praktijken en religieuze praktijken.

Zorgende en communicatieve praktijken

De hoofdpraktijken zijn: helpen, zorgen, luisteren en troosten. Ik noem enkele voorbeelden, die al eerder in dit hoofdstuk in een andere context zijn vermeld. Monique (12) noemt de zorgpraktijk van haar vader genade. Mieke (4) noemt het mogen zorgen voor haar dementerende schoonouders en voor het zieke kind van een parochiaan genade. Ze verwoordt dat als volgt: “Dat is voor mij genade,

24. Zie voor een uitgebreide reflectie over religieuze gebruiken en handelingen in thuisruimtes: Juchtmans, “Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof.” (dissertatie) Tilburg, 2008. Zij ontleent haar theorie aan Knott, *The Location of Religion, A Spatial Analysis*, London, 2005.

er voor dat kind er even zijn”. Joke (22) vindt het genade als ze haar kleinkind kan troosten, dat verdrietig is over de echtscheiding van haar ouders. Ook Faith noemt troost:

“Het kan ook troost geven als je een moment hebt waarvan je denkt: dat je alleen bent of je ziet het niet meer zitten of zo. (n.a.v. overleden moeder) Dan geeft het troost. Je zit dus in een grote gemeente, met heel veel mensen, en toch kan het gevoel opkomen dat je alleen bent. Dan kun je jezelf weer even aanpakken. Die andere mensen zijn er om je heen”.(24)

Sjaantje heeft die troostende functie van een geloofsgemeenschap/koor eveneens genoemd: “Dat is een genadig moment, dat is genadig voor mijzelf geweest om mezelf te openen en te laten troosten in die groep”.²⁵ Luisteren (Monique-12) en naar je geluisterd worden (Anneke-19) worden gezien als genade. Gemeenschappelijk aan deze genadepraktijken is dat het alle zorgende, communicatieve praktijken zijn.

Bidden

Over de relatie tussen genade en bidden is in het interview geen vraag gesteld. In vrijwel alle interviews doen vrouwen wel uitspraken over bidden, soms in het open gedeelte van het interview, soms naar aanleiding van de twee vragen: “Kun je genade verdienen?” en “Brengt genade je dichterbij God?”²⁶ Het meest in het oog springende van de uitspraken over bidden is het alledaagse karakter ervan: het is concreet, het gebeurt in gewone taal, vaak op een rommelig, niet systematisch moment, terwijl het wel tot de dagelijkse routine behoort. Het dagelijkse blijkt uit de gewone spreektaal van God en uit de relatie die er bestaat tot alledaagse bezigheden.

Jeremia (10) spreekt God aan op de volgende wijze: “Ik was dus alleen, na die echtscheiding, en toen moest ik werk hebben. Maar ik wilde theologie gaan studeren. En ik zei tegen God: “God luister.. God, ik moet werk hebben, zes uur in de week”. Ook Aphrodite (3) gebruikt spreektaal:

25. Ik wil er op wijzen dat de behoefte aan troost/genade er is in situaties waarin vrouwen zich alleen voelen.

26. Dat de vrouwen het gebed plaatsen in het kader van de verdienste is niet bijzonder, omdat in de traditionele katholieke genadeleer het gebed een element is in de genade door verdienste. Weliswaar wordt benadrukt dat genade door verdienste (goede werken, gebed) in de eerste plaats aan Gods genade moet worden toegeschreven en pas dan aan de gelovige, toch kan genade voorwerp zijn van christelijk gebed. Het christelijk gebed kan ertoe bijdragen. Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, *Katechismus van de katholieke kerk*, Utrecht, 1995, Art. 2010, 429.

“Toen weer het gesprek aangegaan met God: “God wat ben ik dom, hè”. Zo begin ik eigenlijk. Dat is zomaar een mooie opportuniteit die ik zomaar uit mijn hand laat gaan en ik heb mijn toekomst ook een beetje verpest, hè, want dat was eigenlijk iets om carrière te gaan maken”.

De vrouwen beschrijven eveneens, zoals hierboven reeds genoemd, de plaats en concrete omstandigheden van gebed. Paula (11):

“Ik stond spruitjes af te halen in de keuken en zelfs een heleboel, want ik kreeg gasten. en ondertussen hoorde ik een vogeltje zingen en zei ik zo bij mezelf: lieve Heer wat is het toch prachtig, ik hoef geen muziek, want ik hoor die vogel in de tuin en nog zowat”.

Als Laura (20) het begin van haar gelovige veranderingsproces beschrijft doet ze dat door het begin van een gebedspraktijk te beschrijven:

“Het was zwaar. Ik werkte me kapot, tot elf uur twaalf uur ‘s nachts was ik echt aan het werken. Kinderen naar bed en dan was, strijken. Veel om te doen. Ik begon een beetje te wanhopen: ik haal het niet. Dat was mijn gevoel. En toen compleet onlogisch, maar ik denk echt dat het van God was, want achteraf was het goed, ging ik na zo weinig geslapen te hebben nog bidden ‘s morgens vroeg als iedereen nog sliep. Heel zachtjes dat mijn man niet boos wordt dat ik opstond, ging ik voor de kachel zitten en bad ik. Nou, welke idioot doet dat als je de hele dag voor vijf kleine kinderen moet zorgen, zonder hulp”.

Aphrodite (3) bidt in de bus.

“Ja, tussendoor, of wanneer ik denk van, stel je voor dat ik eigenlijk in de bus ben of zo, dan ga ik eigenlijk mijn gedachten eigenlijk...ga ik bepaalde dingen eigenlijk op een rijtje zetten. Dan kan ik toch een beetje rustig denken. Maar in de ochtend.. en ‘s avonds (met de kinderen) ook helemaal niet want dan ben ik veel te moe. Ja. Dan is het geen gesprek meer. Dat snap ik ook niet, waarom moet je ‘s ochtends en ‘s avonds bidden? Dat zijn twee niet goeie geschikte momenten om te bidden”.

Met deze uitspraak bekritiseert ze de vaste gebedstijden. Doel en intentie van het gebed zijn concrete veranderingen en het vermogen situaties te kunnen verduren. De uitspraken van Anneke en Annemarie zijn hiervoor typerend: Anneke (19) bidt voor haar cliënten bij de sociale dienst:

“Dan moet je toch ook van verdomde goede huize komen wil je daar nog in overeind blijven. Ja, dat weet ik niet, daar kan ik alleen maar voor bidden. En dat is het enige wat ik daar voor kan doen en dat doe ik dan ook”.

Annemarie (30) bidt samen met de ouderen /zieken op haar werk om die kracht:

“Dat is ook waar ik met mensen vaak voor bid. Dan zeggen ze: ik hoop maar dat dit niet erger wordt. Als je kunt bidden dat je de kracht krijgt om het te dragen, dat is al een vorm van genade ontvangen. Ook in die pijnlijke en verdrietige momenten kun je dat ervaren. Als je dat voelt”.

Bidden is een praktijk met een alledaagse spreekvorm, op een concrete alledaagse plaats. Bidden gebeurt niet uitsluitend op een speciaal moment of een speciale plaats, maar bidden is deel van het gewone leven. In het gebed wordt gevraagd om verandering of om het vermogen de situatie te verdragen. Ook McGuire signaleert deze niet-officiële, alledaagse wijze van bidden. Zij pleit voor aandacht voor gelovige praktijken, meer dan voor geloofsconcepten, omdat deze benadering de door vrouwen ervaren sacrale aanwezigheid beter in beeld kan brengen. Ze meent dat deze praktijken onzichtbaar zijn voor veel godsdienst-sociologisch onderzoek, dat enkel zou vragen naar: hoe vaak bid je?²⁷ De in het oog springende tijd, de taal, vormen en locaties van gebed komen overeen met de bevindingen van Roukema-Koning, die ze heeft beschreven in haar empirisch-psychologische studie naar het bidden van mannen en vrouwen. Volgens haar bidden vrouwen vaker dan mannen tijdens hun bezigheden. Ze vinden eerder een aanleiding om spontaan te bidden.²⁸ Mijn onderzoek sluit daar bij aan, omdat de vrouwen dagelijkse tijden en plaatsen noemen, die veelal niet traditioneel daarvoor zijn aangewezen. De vrouwen uit mijn onderzoek beschouwen bidden als een genadepraktijk.

Vieren en voorgaan

Een aantal vrouwen beschrijft in haar opsomming van genade-ervaringen ‘bijzondere momenten’ die gebonden zijn aan vieringen. Het kan gaan om plotseling intredende ervaringen, waarover Marleen (21) typerend vertelt:

“Maar ik kan een ontzettend.. tijdens vieringen of .. een ontzettende warme gloed over. Dan denk ik: nou, dat is dan van die pieken dat ik me ook realiseer. Dat ik die gunsten heb, dat ik die genade heb. En ja, waar komt dat dan vandaan, ik zou het niet weten”.

27. McGuire, *Lived religion, Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, 2008, 53.

28. Roukema-Koning, *Als mannen en vrouwen bidden, Een empirisch-psychologische studie*, Zoetermeer, 2005.

Eva(6) en Anneke (19) leggen in haar beschrijving van haar genade-ervaring tijdens vieringen meer de nadruk op de aanwezigheid van anderen in de gemeenschap. Eva vertelt over een gebedsmoment in een oecumenische gemeenschap:

“Een paar mensen van de vaste groep, die op dat moment daar was, die waren degenen die de handen oplegden op het hoofd (..) je stond dus in rijen en rijen en rijen en je legde elkaar de handen op de schouder en wie eerst knielde was daarna degene die de handen oplegde dus het had iets wederkerigs en had helemaal niet van zeg maar, niets magisch of zo, maar met de tekst die we daarbij zongen had het had het..... het was genade ..”

Anneke vertelt over een bijeenkomst rond een overlijden:

“Dan ga je daar naartoe en daarna ga je condoleren. Wat zeg je dan feitelijk tegen elkaar. Je wenst elkaar sterkte. Maar vanuit het gedragen zijn in dat geloof. En vraag me niet, leg dat eens uit. Want dat kan ik helemaal niet. Maar daar zit een onderstroom in... vanuit een stuk, gezamenlijke verbondenheid, Ik weet niet hoe ik dat moet zeggen, vanuit dat stuk, ja, sta je daar, ben je daar, heb je wat met elkaar en wens je iemand sterkte. Het gaat niet alleen om het sterkte wensen maar... dat deel je met elkaar. Dan denk ik, ja dat vind ik ook altijd hele belangrijke dingen om niet alleen of ook om er juist op dat soort momenten voor elkaar te zijn. En dat heeft uiteraard te maken met mijn eigen verleden”

De vrouwen die professioneel of vrijwillig voorgaan in vieringen voegen daar aan toe, dat zij in het voorgaan ervaringen opdoen, die ‘groter zijn dan zichzelf zijn’. Dat noemen zij genade. In de praktijk van vieren ervaren vrouwen genade.

Sacramenten

De vrouwen zijn over het algemeen genomen weinig uitvoerig over het krijgen van genade door middel van de sacramenten.²⁹ Weliswaar noemen sommigen de praktijk van de eucharistie, de communie, het H. Oliesel of het biechten, maar het is bij wijze van uitzondering dat de sacramenten genoemd zijn als locus, laat staan als bemiddeling van genade. Een uitzondering daarop vormen de biecht in het levensverhaal van Godelieve (16) en het H. Oliesel in het verhaal van Joke (22).

Vooraleer in te gaan op het sacrament van de biecht, wil ik kort aandacht besteden aan de receptie van het zondebegrip door de respondenten. In de

29. De sacramenten in de r.k. kerk geven of ‘zijn’ genade. Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, *Katechismus van de katholieke kerk*, Utrecht, 1995, Art. 2003.

klassieke, rooms-katholieke genadetheologie kan een mens door middel van het boetesacrament, de biecht, de genade van rechtvaardiging terugkrijgen. Dat wil zeggen, dat iemand door de biechtpraktijk genade krijgt. Ik had verwacht dat het zondebegrip, als tegenovergestelde van genade in veel theologie, bij de respondenten uitvoerig onderwerp van gesprek zou zijn. In de vragenlijst was daarom de vraag opgenomen: “(Wat) Heeft genade te maken met zonde?” De meeste vrouwen gaven te kennen met het begrip zonde niet meer uit de voeten te kunnen en dat achter zich te hebben gelaten: “Tja, zonde, dat is zo’n ouderwets / moeilijk / onjuist / fout / belast begrip”, “Ik denk niet meer na over zonde, dat boeit me helemaal niet”. Soms antwoordde iemand: “Ja, genade krijg je na vergeving”, of: “Daar heb ik niet over nagedacht”. In relatie tot genade vormde zonde in de interviews geen centraal begrip.

In het levensverhaal van Godelieve (16) is de biechtpraktijk wel een praktijk van genade geworden. Ze beschrijft een conflict dat ze kreeg met een klooster over de waardering voor een dirigent bij een jubileum en de onderwaardering voor de overige jubilerende leden van een koor. Zij is daardoor gekwetst in haar gevoel voor rechtvaardigheid. Het conflict loopt hoog op. Door toedoen van een vriendin komt ze tot biechtgesprekken met een priester van het klooster, waardoor ze zich kan verzoenen met de situatie. Het conflict wordt feitelijk opgelost, maar het betekent tevens een keerpunt in haar leven:

“Ik denk dat het moment van genade is het biechtgesprek, maar daaraan vooraf de ommekeer in mijn denken en mijn bewustzijn van mijn eigen kwetsbaarheid. En dat ik veel kleiner als het ware ben dan ik mezelf toegedicht had. (..) Ik zeg al, ik stond op het punt om de kerk echt mijn rug toe te keren. Ik denk: daar kan ik niet meer in geloven.(..) Maar tegelijkertijd dat ik zelf ook ruimte moet geven aan anderen en dat ik mijn eigen ruimte daarin mag exploreren”.

Door dit veranderingsproces verzoent ze zich bovendien met haar moeder, met wie ze na haar echtscheiding op gespannen voet leefde. Nog later gaat ze theologie studeren en ten tijde van het interview is zij werkzaam als pastoraal werkster bij religieuzen. Het proces van conflict en verzoening en de daarbij behorende biecht, heeft haar leven getransformeerd.

Het verhaal van Joke rondom het H. Oliesel betreft eveneens een genadepraktijk(22). Op mijn vraag waarom het genade-ervaring is, zegt ze:

“Nou, kijk. Ik geloof dat dat een deel van je geloof is. Ik geloof zo vast in die uitspraak van Margaretha Maria. Zij heeft dat beloofd namens God natuurlijk. Want zelf kan zij geen wonderen doen. En dat staat bij mij zo vast als een groot deel van mijn geloof. God laat je niet in de steek op het laatste moment. Zo denk ik erover”.

Sacramenten zijn officiële kerkelijke genadepraktijken en functioneren in deze beide verhalen als zodanig. De inhoudelijke functie die de sacramenten in beide situaties hebben is, dat ze soelaas bieden op een moment dat er een onoverkomelijke, onoplosbare situatie is ontstaan. Wellicht hebben de sacramenten daarmee een andere inhoud dan wat de kerk voorschrijft als sacramentele betekenis. Anders uitgedrukt, in de beschrijving van haar genade-ervaringen leggen deze vrouwen, over de volle breedte, minder dan de officiële katholieke leer de nadruk op de bemiddelende rol van de sacramentele genade.

4.5.3. Samenvatting

In de betekenis die de respondenten er aan geven vindt genade plaats in concrete ruimtes, in concrete vormen en in concrete praktijken. Het zijn ruimtes, vormen en praktijken die tot de dagelijkse omgeving behoren: de slaapkamer, op de fiets, de keuken. Dat de respondenten deze dagelijkse omstandigheden noemen, maakt duidelijk dat deze voor hen in het kader van hun ervaringen relevant zijn. In een gewone ruimte, in een gewone handeling, in een dagelijkse omgeving ervaart men genade. Maar niet uitsluitend daar. Ook in traditioneel religieuze handelingen en praktijken, in gebedsruimtes en -vormen hebben deze vrouwen ervaringen van genade. Deze ervaringen onderscheiden zich in aard echter niet van de 'niet-religieuze' ruimtes of praktijken. De ervaringen brengen niet meer of minder transformatie, zijn niet meer of minder duratief, geven niet meer of minder kracht, etc. Genade in de ervaring van de respondenten vindt plaats in de dagelijkse concrete omgeving en in dagelijkse concrete praktijken.

4.6. Bronnen van genade

Tot dusverre is een reeks aspecten van genade aan de orde geweest: de wijze waarop ze zich manifesteert, wat ze bewerkt, welke kenmerken ze heeft, hoe men ze kan (ver-)krijgen, dat genade een geschenk is en dat genade concreet is. Wat echter niet expliciet is behandeld, is de oorsprong of de bron van genade. Van wie is genade afkomstig? Zoals in het tweede hoofdstuk uitgebreid is beschreven, en ook in het voorgaande aan de orde kwam, is de participatie van mensen in het (ver-)krijgen van genade in de klassieke rooms-katholieke theologie een omstreden kwestie. Genade is van God afkomstig en van Hem alleen. Schoonenberg, zo zagen we, ontwikkelt dit debat verder door te stellen dat genade weliswaar van God afkomstig is, maar dat evenzeer de 'medemens' in de begenadiging is opgenomen. Mensen zijn situationeel bemiddelend in genade. Feministische theologen bij wie menselijke relaties centraal staan, beschrijven relaties als vindplaats van genade, bemiddelend, of zien liefdevolle relaties of verbondenheid zelf als genade. Espin lokaliseert vrouwen binnen het alledaagse als draagsters of protagonisten van genade en van zonde.

In algemene zin reflecteren de respondenten niet uit zichzelf over de herkomst van genade. Dat kan voortkomen uit een vanzelfsprekende betekenis ("Genade

komt toch van God?") of omdat het als onderwerp niet interessant gevonden wordt, ("Daar heb ik niks mee"). Vanwege de genoemde theologische discussies stelde ik in de exploratiefase de vraag naar de bron van genade: Van wie is genade afkomstig? Van God of mensen? Op grond van de antwoorden spitste ik deze vraag in de specificatiefase (van God, van Jezus, etc) toe op: God, Jezus, H. Geest, Maria. In deze paragraaf komt aan de orde wie of wat volgens de vrouwen bron van genade zijn.³⁰ De analyse van de antwoorden leverde twee type bronnen op: God en mensen.

4.6.1. Afkomstig van God, bemiddeld door mensen, bronnen en actoren van genade

Genade is afkomstig van God. God is de primaire bron van genade. In allerlei bewoordingen laten de respondenten dat expliciet weten. God is de bron van genade, maar genade wordt bemiddeld door mensen. Inez (31): "God is voor mij nummer één"; Godelieve (16):

"Ja, voor mij komt het van God. En waarom zeg ik dat: omdat ik ook heel duidelijk het gevoel heb dat ik door God geleid word. Dat die weg die zich ontvouwt van God afkomstig is".

Jeremia (10): "Genade komt puur van God. Dat kun je niet zelf bewerken. Dat krijg je, dat is er opeens, zonder dat je het verwacht"; Faith (24): "Het is genade en genade krijg je toch van boven. En als je dan genade krijgt betekent het, dat Hij bij je is en over je waakt"; Annie (13) formuleert het als een retorische vraag: "Dus dat het een genade was en dat het van God kwam. Genade kan toch alleen maar van God komen?"

Genade wordt geïnitieerd door God en wordt bemiddeld door mensen. Wat betreft de bemiddelende functie van mensen is de uitspraak van Annemarie (30) treffend. Ze zegt: "...voor mij van God. Maar God heeft geen andere handen dan mensenhanden"; Anneke (19): "Ik denk ook van mensen. Maar in eerste instantie van God"; Pia (25): "Ja, in het spraakgebruik komt het van mensen. Dat mag gerust, je kunt ook iemand een engel noemen. Genadig zijn voor elkaar. Je

30. De kwestie spitst zich m.i. in de klassieke en moderne genadetheologie niet toe op welke personen in de triniteit genade brengen, maar hoe de (inspannings-)verhouding tussen God en mens is. Anderzijds moet worden opgemerkt dat de verlossende werking van genade door Jezus Christus onderwerp is binnen de christologie, waar veel van de beschreven theologen uitgebreid over hebben gepubliceerd. Omdat dit een ander segment van de systematische theologie betreft blijft die benadering hier buiten beschouwing. Dat in het bestek van mijn onderzoek wel beperkt aandacht wordt besteed aan de 'herkomst' van genade is, omdat de onderscheiden uitspraken over de klassieke herkomst van God, Jezus, de H. Geest, zo significant zijn.

schrijft het eerst aan God toe en afleidingen aan mensen”; Paula (11): “Ik denk dat genade van mensen toch eigenlijk ook iets is wat eigenlijk van God komt. Genade van God die zich manifesteert in de mensen om je heen die zeggen: ik zal dit voor jou opknappen, ik kan jou daarbij helpen”. In de bemiddelende rol van mensen wordt de genade die afkomstig is van God zichtbaar. Zij tonen of ‘doen’ de genade. Genade is daardoor ‘in’ mensen aanwezig. Dat betreft anderen, maar ook henzelf. Marleen (21) formuleert het zo:

“Ja, ik heb heel veel moeite met het begrip God.(..) Maar ik geloof niet dat we ergens aan een God met touwtjes, dat soort... Ik heb absoluut niks met het vaderbeeld van God en van die dingen. Daar heb ik niks mee. Ik geloof meer in de God in onszelf. Het goddelijke, het goede. Wat niet wegneemt dat ik af en toe denk: dit is zo'n toeval .. hoe kan dat toch?”

Genade komt voor de respondenten vrijwel vanzelfsprekend van God, zij het dat God niet alleen ‘ver boven’ is, maar dat genade ook bemiddeld wordt door mensen.

4.6.2. Goddelijke bronnen nader gespecificeerd

Jezus als voorbeeld en vriend

Volgens de klassieke genadeleer worden mensen verlost door Jezus Christus. Dat is de *gratia redemptoris*. Zoals vrouwen niet uit zichzelf vertellen van wie genade afkomstig is, zo spreken ze evenmin vanzelfsprekend over Jezus (Christus). De meeste uitspraken die zij doen, komen voort uit mijn vraag: “Komt genade van Jezus Christus?” De Jezus uit de interviews vervult een tweevoudige rol. Enerzijds functioneert hij als genadevol voorbeeld, anderzijds is hij een aanwezige vriend die troostvolle ondersteuning biedt. Loes verwoordt de voorbeeldige functie treffend (23):

“Als ik aan Jezus Christus denk heb ik veel eerder de gedachte van dat is iemand die op een bijzondere manier het leven heeft geleefd wat hier en daar navolging kan vinden. Hij heeft in zijn leven genade-ervaringen en hij heeft dat als mens gehad en ik ben ook een mens dus ik kan ook genade-ervaringen hebben. In die zin kun je zeggen: daar heeft het plaats gevonden, maar omdat hij mens was kan het nu nog plaatsvinden. In die zin heeft het met elkaar te maken”.

Daarmee sluit ze aan bij de theologie over de menswording van God, de incarnatie, door en in Jezus. Eva verwoordt dat uitdrukkelijk (6):

“God wordt mens. God is zo nabij... God is in mensen, in Jezus. Dat vergroten we uit, maar ook in jou, ook in mij. (..) Kerstmis, menswording, dat God mens wordt doet een appèl op ‘hoe wordt God in mij mens?’. Dat is de zin van

Augustinus die zegt: als God niet geboren wordt in jou dan wordt ie niet geboren. (..) In die zin vind ik Jezus een model of een ideaaltypische mens, maar ik ervaar niet de genade van Jezus Christus”.

Veelal wordt deze ‘menswording’ vertaald tot voorbeeldmens, of als *idol*. Gerda (9):

“Ik vind Jezus veel meer.. hoe moet ik dat zeggen.. vroeger was hij God hè. Ja, dat is hij nog, zeggen ze. Maar voor mij niet meer. Ja, als een goede vriend, als een idool, als.. een voorbeeld. Ja, en als ik hem kan navolgen zal dat misschien genade zijn. (..)hij is de mens die het dichtste daar bij kan en die ook het meeste op hem lijkt, hè. Tenminste dat kan ik goed accepteren. Maar dat hij God is dat ben ik kwijt”.

Jezus is in Gerda’s visie een voorbeeldmens die een trapje hoger staat dan mensen. Hij is de menswording van God, staat dicht bij God en kan daardoor genade bemiddelen.

De beschreven voorbeeldfunctie komt overeen met wat in *Frauen und Jesus Christus* als belangrijkste aspect van Jezus naar voren wordt gebracht.³¹ Een van de bevindingen van dat onderzoek is dat Jezus een ethisch voorbeeld is voor de meeste interviewpartners.³² De vrouwen in dat onderzoek noemen hem letterlijk een voorbeeld. Hij staat boven de andere voorbeeldmensen. Ook Bons-Storm besteedt in haar onderzoek naar het geloof van oudere protestantse vrouwen aandacht aan het Jezusbeeld. Bij hen keert eveneens de menselijke voorbeeldfunctie van Jezus terug.³³ In mijn onderzoek brengen de vrouwen deze voorbeeldfunctie in verband met genade.

Jezus als mijn nabije vriend

Ter onderscheiding van de voorbeeldige Jezus, wordt hij daarnaast beschreven als vriend, die naast je staat en directe hulp biedt. Dat is dan genade. Ingrid (7):

“Ik vraag ook altijd aan Jezus: “Wilt u het aan Vader vragen?” Ik maak daar zeker verschil in. Ik praat met hem alsof het mijn broer is, mijn vriend, alles eigenlijk, tegelijk. Het was altijd de enigste die ik had. Ook al was ik altijd eenzaam, ik ben toch nooit eenzaam geweest..”.

31. Taube, *Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen*, Stuttgart, 1995 Met dank aan Manuela Kalsky voor het feit dat ze me op dit onderzoek attendeerde.

32. Ibid., 39 e.v.

33. Bons-Storm, *Kracht en Kruis, pastoraat met oudere vrouwen*, Kampen, 2000, 77 e.v. Overigens is in haar tekst de verzoeningsleer het meest in het oog springend inzake de christologie.

Die vriendschappelijke nabijheid wordt fysiek beleefd. Aphrodite (3) zegt daarover: “Ja, hij is mijn beste vriend eigenlijk, overal. (..) Hij zit hier (woonkamer t.v.), hij zit in mijn slaapkamer ook. Als ik me niet netjes heb gedragen, ja, ik heb dit en dat fout gedaan”. Die vriendschappelijkheid kan de vorm hebben van een radicale nabijheid. Laura (20) formuleert dat aarzelend:

“Ik zat op mijn knieën en zei alleen tegen God: “Help me, Jezus, help me, ik kan niet meer. Ik weet het niet meer.” Ik merkte dat ik aan de dood dacht. Oh, dat gaat niet goed dacht ik. Er klopt hier iets niet. Ik kon zelfs niet eens meer echt huilen. Na een tijd van groot innerlijk lijden is er iets gebeurd dat (..) voor mij dat heel bijzonder is. Ik had natuurlijk een heel intens contact met Jezus, met God. Ik sprak met Hem. Ik hoorde Hem. Zag... is misschien overdreven, maar toch mystieke ervaringen had ik wel. Dus voor mij was duidelijk en zeker: Hij was bij me.(..) Ik kan alleen zeggen: Jezus was niet meer naast mij, Hij omarmde mij niet. Ik hoefde niet meer tegen Hem te praten zoals ik voorheen deed in de goede momenten van het gebed. Ik voelde dat Hij IN MIJ kwam wonen”.

Jezus als vriend lijkt op de Jezus die ‘naast je is’ in de *womanistische* theologie. Die fysieke ‘kameraadschappelijke’ nabijheid wordt evenzo gesignaleerd in de theologie van Afrikaanse theologen, o.a. door Mercy Amba Oduyoye.³⁴ Een belangrijk onderscheid is de nadruk, gezien de context van de diverse zwarte theologieën, op de aanwezigheid van Jezus bij lijden. De vrouwen in mijn onderzoek thematiseren lijden nauwelijks. Ze schetsen complexe situaties waar ze niet uitkomen, maar noemen dat geen lijden.³⁵ De nabije Jezus helpt hen om te gaan met moeilijke situaties.

Samenvatting

Wat betreft de bemiddeling van genade door Jezus (Christus) komen er in dit onderzoek twee functies daarvan naar voren. Hij is ten eerste een voorbeeldmens, iets hoger op de ladder dan andere voorbeeldmensen. Hij maakt zichtbaar wat genade is of kan zijn, door zijn menselijk leven wordt bemiddeld wat genade kan zijn. Ten tweede is Jezus een fysiek nabije vriend die de vrouwen helpt en troost en op die wijze genadevol is.

De christologische Jezus als verlosser –*redemptoris*– ontbreekt. De vrouwen uit mijn onderzoek plaatsen Jezus niet binnen de verlossingsleer. Dat geldt eveneens voor andere, westerse, feministische theologieën. Maar ook feministisch (christologisch-)kritische noties ontbreken. Maaiké De Haardt wijst er mijn

34. Oduyoye, *Introducing African's Women's Theology*, Cleveland, 2001, 51 e.v.

35. Zie voor een theologische reflectie op de betekenis van Jezus in de womanistische theologie in Nederland Hazel, *Dochters van Cham, theologie vanuit womanistisch perspectief*, Gorinchem, 1998, 54; alleen Laura brengt in de aangehaalde ervaring de connotatie aan met lijden.

inziens terecht op, dat er een discrepantie waarneembaar is tussen de feministische, theologische reflecties op Jezus en het alledaagse ervaren van Jezus als voorbeeld en troost.³⁶ Op de discrepantie tussen alledaags geloven door vrouwen en de theologische reflectie, die ik in hoofdstuk 1 constateerde en die naar voren kwam in de gesignaleerde afstand tussen werkelijkheid en academische theologie in paragraaf 2.6., kom ik in de conclusies van mijn onderzoek terug.

Onze Lieve Heer

In de antwoorden op de vraag wie de bron van genade is, neemt 'Onze Lieve Heer' een bijzondere plaats in. Genade is afkomstig van 'Onze Lieve Heer'. In de naam 'Onze Lieve Heer' komen God en Jezus samen. Het is een eigen Godsbenaming: Margreet zegt (14): "Ik denk dat ik heel veel genade heb gekregen van Onze Lieve Heer". En Paula merkt op (11): "Dan zeg je: dat was toch genade, dat je bij de gewone dagelijkse dingen bent gebleven en de Lieve Heer niet hebt vergeten". Uit de mond van deze vrouwen klinkt geen onderscheid tussen God en Jezus als bron van genade. Onze Lieve Heer kan zowel Jezus als God zijn. Van de elf vrouwen die deze naam gebruiken, behoren negen tot de oudste leeftijdsgroepen IV en V. De jongste leeftijdsgroep hanteert dit begrip nooit.

Heilige Geest

Heilige Geest, nu eens Geest, dan weer Heilige Geest genoemd, kwam ter sprake in antwoord op mijn vraag of genade van de H. Geest afkomstig was. Incidenteel komt de aandoening spontaan ter sprake, met name rond het feest van Pinksteren. De Geest is bron van genade die in een persoon leeft. Eva (6) drukt dat als volgt uit:

"Zoals de Geest dat in mij bewerkt. (...)er gebeurt genade. Dat doet mij goed, het heelt mij, het neemt mijn verharding weg, er geschiedt iets aan mij. Ik word veranderd. Dat is het misschien. Misschien is genade wel in de meest wezenlijke zin.. genade maakt mij de mens die zijn kan, maakt mij zo als ik bedoeld ben, ten diepste hè, ik weet nog niet helemaal hoe ik bedoeld ben, maar het is een soort incubatie, levenslange incubatie om mij te vormen".

Het Geest-beeld dat hier naar voren komt, als genade in de persoon, komt overeen met het beeld, dat Halkes onder andere heeft uitgewerkt in 'de menswording van vrouwen'.³⁷ Zij beschouwt de Geest als verbinding, waarmee God werkzaam

36. De Haardt, "Het kwetsbare voorbeeld: Jezus in feministische christologieën", in: *De ene Jezus en de vele culturen, christologie en contextualiteit*, Schreurs en Sandt (red.), Tilburg, 1992, 81-117, 91 nt. 30; 102.

37. Halkes, *Met Mirjam is het begonnen*, Kampen, 1980 79 e.v.; Halkes, *Oorsprong en Einder, cultuurkritische overwegingen vanuit vrouwenstudies theologie*, Baarn, 1995, 176.

is ‘in ons’. De vrouwen die dit beeld van de Geest hanteren hebben theologie gestudeerd. Dat doet aan de betekenis van hun ervaring niets af. Ze brengen een vergelijkbare betekenis van genade naar voren, het vergt blijkbaar enige reflexieve kracht om de Geest in dit kader te kunnen benoemen.

De Geest is daarnaast bron van genade, met name wanneer de vrouwen momenten van inspiratie, kracht, creativiteit, als vonk aanduiden, zoals in paragraaf 4.2.2 is beschreven. Als de vriendin van Godelieve bemiddelt in haar conflict met het klooster zegt ze:

“Ik voelde ineens ik moet die pater die toen naast jou zat moet ik naar jou toe sturen. Ze zegt: het was gewoon een ingeving en ze heeft ook altijd ervaren van: ja, dat was niet mijn beslissing, maar dat was... ja, dat was gewoon de Geest die mij dat ingaf”.

De werking van de Geest wordt in spreektaal verwoord. Joke zegt(22): “Soms als ik ergens mee zit of een artikel moet schrijven dan denk ik: nou kom Heilige Geest, ik wil ook wel eens een lichtje van je zien”. Deze betekenis komt overeen met de *gratia inspirationis* of *illuminationis*.

Maria

Van rooms-katholieke vrouwen zou men verwachten dat Maria, van wie in het Wees Gegroet gezegd wordt dat zij vol van genade is, een bemiddelende rol vervult. Eigenlijk zijn de uitspraken van de vrouwen over Maria in dit onderzoek te verwaarlozen. De vrouwen spraken zelden zelf over Maria en pas bij navraag deden ze uitspraken over haar, maar amper in relatie tot genade. Een veel voorkomend zinnetje was: “Maria, daar heb ik niks mee”. Voorzover de respondenten Maria een genadebemiddelende betekenis geven, is het die van voorbeeldmoeder en/of als troost, overeenkomstig de betekenis die zij Jezus als bron van genade geven.

Drie-eenheid

Terwijl het vanzelfsprekend is dat vrouwen genade aan God toekennen, is het niet vanzelfsprekend dat die God een Drieëne God is. Het zijn de neo-orthodoxe vrouwen die op de trinitaire betekenis van God wijzen.³⁸ Op de vraag aan Agatha: “Komt genade nu van God of van Jezus Christus of van de Heilige Geest?” werpt ze tegen: “Je mag geen onderscheid maken! God is één. Jezus is Vader, Zoon en H. Geest”(27). Wanneer zij vertelt van haar bijzondere genade-ervaring zegt Laura (20):

38. Dat komt overeen met de orthodoxie zoals neergelegd in de Katechismus van de katholieke kerk, “Genade is een deelname aan het leven van God en leidt ons binnen in de innigheid van het trinitair leven”. Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, *Katechismus van de katholieke kerk*, Utrecht, 1995, 426.

“Tot mijn enorme verbazing is niet alleen Jezus in mij komen wonen, maar ook de Vader en ook de H. Geest. Dus nu leef ik in de drie-eenheid en niet in Jezus alleen. (..)Jezus is God. Dat is een drie-eenheid. Jezus is God, dus toen wist ik niet welke persoon van God het was, maar het was wel God. Ja, dat is duidelijk”.

Deze vrouwen leven binnen een vanzelfsprekend verstaan van de Drie-eenheid, de triniteit. Omdat de Drie-eenheid door deze vrouwen zo expliciet werd geproblematiseerd, wat gaandeweg de analyse naar voren kwam, werd een vraag daarover in de laatste interviews toegevoegd. Op een enkele uitzondering na, was de Drie-eenheid geen betekenisgevend beeld.

Samenvatting: goddelijke bronnen

God is de bron van genade. Dat is voor de vrouwen vanzelfsprekend. Jezus bemiddelt genade door middel van een voorbeeldfunctie of in de onmiddellijke fysieke en vaak troostende nabijheid. Diezelfde beelden keren, zij het sporadisch, terug bij Maria. De Heilige Geest wordt beschouwd als een in het leven aanwezige kracht of een kracht op een inspirerend moment. Als bron van genade is God ‘dominant’. De trinitaire betekenis komt niet spontaan ter sprake. Met de benaming ‘Onze Lieve Heer’ scheppen de vrouwen een eigen Godsbeeld, door een samensmelting van God en Jezus in één beeld.

4.6.3. Bemiddeld door mensen

Deze paragraaf beschrijft ‘mensen’ als dragers en bemiddelaars van genade. Ze onderscheidt zich van boven beschreven bronnen. Bronnen zijn het begin van of nemen het initiatief tot genade. Dragere zijn ‘de boodschappers’. Het begrip ‘relaties’ is als sturend concept ontleend aan de theologische analyse, met name aan die van de feministische theologieën. De respondenten duiden relaties veelal aan met ‘mensen’: Annemarie (30): “God heeft geen andere handen dan mensenhanden”; Francisca (5): “God is geen raar ding daarboven, maar woont in mensen”; Gerda (9): “De mensen doen dat”; Mieke (4): “Genade is veel meer tussen mensen”.

In deze paragraaf komt ter sprake welke relaties een genadebrengende of bemiddelende rol spelen en wat deze ‘relaties’ concreet doen. Er zijn veel relaties die voor de vrouwen genade inhouden of genade brengen. Zoals ik in het derde hoofdstuk beschreef is de levensstaat van de vrouwen verschillend: gehuwd, gescheiden, weduwe; (ex-)religieuze; hetero en homo; gewild of ongewild alleenstaand. Sommige vrouwen hebben kinderen, anderen hebben ze (gewild of ongewild) niet. Een enkele vrouw heeft kleinkinderen. Iedereen is geboren in ‘een gezin’. De genoemde relaties hangen vaak samen met de levensstaat: ze behoren eerder tot de *inner circle* dan dat het vreemden zijn.

(Groot-)ouders

Ouders en grootouders zijn bringers van genade, omdat zij zorgen en opvoeden. Zij brengen genade in de vorm van het leren van levenslessen, die, ook op latere leeftijd en in moeilijke situaties, van nut zijn. Ouders leren kinderen over natuur en geloof, zij leren hen luisteren (toehoren). (Groot-)moeders leren over seksuele mores. In het interview met Monique (12) ligt een grote nadruk op de betekenis van haar overleden vader. Toen ze twaalf was overleed hij plotseling. Hij leerde haar voor zichzelf zorgen en voerde gesprekken over haar toekomst:

“Als mijn vader dan thuiskwam en na het eten meestal, dat is wat ik me nog herinner, gingen Mama en de drie jongens de afwas doen en gingen Papa en ik naar boven om alles te controleren of ik geen blauwe plekken had gekregen van beknellingen, schoenen met beugels, want ik heb geen gevoel in mijn voeten, om te voorkomen dat daar een plek zou ontstaan. Maar ook de wondjes verzorgen. Daarnaast hebben wij ontzettend veel gesprekken gevoerd. En dat kan ik ook alleen maar achteraf zeggen. Ik heb altijd gezegd: “Papa heeft gevoeld dat hij niet lang zou leven”. Dat heb ik meteen gezegd na zijn dood. Voor je twaalfde al praten over je toekomst. Je zit op de lagere school, welke middelbare school wil je gaan volgen? Hoe ga je je rijbewijs halen? Hij had het al over zelfstandig wonen en hij had het al over werken. Nou ik ben nog nooit iemand in mijn leven tegengekomen met wie hij of zij met zijn vader of moeder gesproken heeft op elfjarige leeftijd over de toekomst waarbij je dan praat over je achttiende of ouder. (...) een urine stoma... Dat leerde mijn vader dan ook hoe ik dat moest verschonen en veranderen”.

De vader van Monique is een bringer van genade. Hij zorgt voor haar. Hij leert haar voor haar waardevolle praktijken van genade: gastvrijheid, luisteren, dialogoog.

Voor Catharina (26) speelt haar vader een rol als ‘boodschapper’ van ‘het’ genademoment van haar leven. Haar moeder overlijdt als ze nog een kind is en haar vader hertrouwt. Ze is op een internaat voor haar studie. Dat is de enige mogelijkheid om de studie te volgen, omdat begin 1940 alle vervoer in Rotterdam en omstreken, vanwege de oorlog stagneerde. Ze krijgt het bericht dat haar vader gaat overlijden. Van haar stiefmoeder mag ze hem niet opzoeken:

“Mijn vader lag daar, in dat ziekenhuis en toen heeft hij een briefje geschreven, want ik was jarig in die dagen en hij heeft dat naar mij gesmokkeld(..) en daarin schreef hij: “Onze Lieve Heer zal het goed met je maken”. Dat stond daar(..), maar ik wist niet hoe dat zou uitwerken. Dat wist ik pas vele jaren later, want wij zijn, wij samen zijn 53 jaar getrouwd, hebben 8 gezonde kinderen die allemaal goed kunnen studeren. Hij heeft een schitterende baan gehad tot in het rectoraat van een scholengemeenschap. Helemaal opgeklommen van lagere schoolleerkracht tot daar aan toe. We konden het ontzettend goed met

elkaar vinden en dát vind ik een bijzondere genade. Maar dat heeft heel lang geduurd, voordat dat echt “stond”: Mijn vaders aanzegging en de vervulling ervan. Dat kan ik dus eigenlijk nu pas zeggen, als ik terugkijk. Dat heeft al die tijd gespeeld natuurlijk, en ik zou nooit met iemand willen ruilen. Ik ben zo ontzettend gelukkig geweest in mijn huwelijk, maar ook in alles wat we deden en ondernamen en dan denk ik: dat vind ik een genade”.

Anneke leert van haar vader over geloof (19):

“Ik ging toen nog naar die conservatieve parochie en mijn vader ging naar de parochie waar ik nu naar toe ga. En dan op zondagmorgen na de kerk kwamen we bij elkaar koffie drinken nou en dan werden alle preken besproken, nou dat was gewoon prachtig. En daarin, ja stimuleerde mijn vader ons wel heel duidelijk ook ten aanzien van politiek. Het kan me niet schelen wat je stemt, maar als je dat hokje uitkomt dan wil ik weten waarom je daar of daarvoor gestemd hebt. Zo ging dat eigenlijk ook ten aanzien van het kerk-zijn”.

Het geloof van haar vader is voor Anneke genade, omdat het geloof en de kerkelijke gemeenschap haar tot steun zijn in de jaren dat ze er met haar broers en zusje, na de dood van haar ouders, alleen voor staat.

De vrouwen noemen vaak de rol van de vader of de moeder in de opvoedingspraktijk. Dat houdt geen eenduidige genderspecifieke invulling of waardering in: soms is het de vader die een gevoel voor rechtvaardigheid bijbrengt en de moeder wier geloof een meer devotioneel of mystiek karakter heeft, soms is dat omgekeerd.³⁹ Sjaantje verhaalt over haar moeders wijsheid, die ze genade noemt. Maar tevens noemt ze de seksuele mores (15):

“Dat ze echt ook dingen deed die anderen niet deden en op een manier in het leven stond, maar ze was naar ons toe zo.. drie dochters en dan vooral zorgen dat ze niet in verwachting raakten. Dat was de grootste zorg. Oh, daar werden wij helemaal op gescreend. Elke keer waar we geweest. Er was geen voorbehoedmiddel, er was niks, er was geen pil. Je wist niks, je mocht ook niks weten. Dus het was ook haar verantwoording. Zij nam de verantwoording voor ons. En dat zijn allemaal dingen die ik later zo scherp gezien heb. (..) Zij zou afgegaan zijn als haar dochter in verwachting was. Dat was de conventie toen, die schande”.

39. Genderspecifieke rollen van vaders en moeders in de geloofsopvoeding zijn geen onderwerp van mijn onderzoek. G. Juchtmans heeft in haar onderzoek het genderspect van overdracht van rituelen thuis bereflecteerd. Juchtmans, “Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof.” (dissertatie) Tilburg, 2008, 343-368.

Zowel ten aanzien van de opleiding als ten aanzien van de seksuele conventies, betreft het genderspecifieke inzichten: een goede opleiding voor vrouwen was binnen tijd en context allerm minst vanzelfsprekend en bescherming tegen zwangerschap, de inperking van seksuele vrijheid, hadden voor mannen en vrouwen onderscheiden consequenties.

Als Mieke (4) over genade-ervaringen spreekt “dan komt ze toch bij opoe uit”. Oma woonde bij hen thuis in. Mieke noemt haar een open en kritische vrouw. Als ze als kind vragen stelde aan oma, dan kon die antwoorden: “Ja, dat weet ik niet”. Mieke leert van haar dat je niet op alles een antwoord hoeft en kunt geven, dat je zaken open moet laten, dat je het antwoord hoort als je er aan toe bent. Ook zij leert over seksuele mores: als ze voor haar huwelijk zwanger is en anderen daar schande van spreken, dan zegt haar oma: “Je hebt niemand dood gemaakt, het kum vast goed”. Mieke’s oma geeft haar genade door wijsheid, overgave en in seksuele mores. In een ‘moeilijke situatie’, de schande van de zwangerschap voor de sluiting van het huwelijk, brengt de uitspraak van oma verlichting. De (groot-)ouders zijn brengers van genade, omdat de respondenten van hen belangrijke levenslessen leren en omdat zij reeds genoemde genadevolle praktijken beoefenen.

Het gezin waar ik geboren ben

Een aantal vrouwen markeert het gezin waarin ze geboren zijn als plaats van genade. Het is een situatie die ze aantreffen, waar ze zich geliefd weten, waar ze geen invloed op hebben, al merkt Annemarie (30) op dat je er wel in moet investeren. Het gezin wordt, evenals de ouders, genade genoemd, omdat de vrouwen er vaardigheden of levenslessen hebben geleerd (gastvrijheid, zuinigheid of ‘je verweren’) die voor haar levengedend zijn op momenten van onoplosbaarheid, of omdat het een plaats is waar ze zich geliefd weten, fundamenteel aanvaard. Overigens vermelden de vrouwen ook de tegenhanger van genade, ongenade, waarop ik aan het einde van dit hoofdstuk inga. Joke leerde vroeger thuis gastvrijheid (22):

“Je kan op een gegeven moment wel zeggen: die hele boel kan voor mijn part naar de hel gaan, maar zo ben ik niet opgevoed. In ons grote gezin, -en vandaar dat ik ook sociaal zo bezig ben-, ondanks ons grote gezin, alles kon altijd. Als de pastoor kwam dat er een kind eerste communie moest doen en.. ja die ouders deden daar niks aan, nou dan kwam dat kind bij ons, er zal er bij ons ook wel een geweest zijn die eerste communie moest doen. Nou dan vierde dat kind het bij ons. Bij ons kon altijd alles. Als ze van de kinderbewerping kwamen.. ach, zegt mijn moeder, een meer of minder maakt niet uit”.

Ook leerde ze er zuinigheid. Omdat ze het een periode erg zuinig aan heeft moeten doen, vanwege het vertrek van haar man en in die tijd zuinigheid ‘nodig’ was, vindt ze dat genade. Die zuinigheid hielp haar door de situatie heen te komen.

Paula zegt dat het haar opvoeding is, waardoor ze het in de eerste periode na het overlijden van haar man redde (11). Het aangeleerde doorzettingsvermogen is voor haar genade:

“En ik ben.. dat zeg ik altijd.. nogal .. ik wil niet zeggen Spartaans opgevoed, maar ik had een hele flinke moeder en als je pijn in je hoofd had, dan moest je vanmorgen nog maar naar school en als je het vanmiddag nog had dan mocht je naar bed. Zo ben ik opgevoed. En ik heb dus echt wel geleerd om me te verweren en me staande te houden”.

Samenvatting: de thuissituatie en (groot-)ouders

De opvoedingspraktijken van enkele vaders en moeders en een oma worden als genade gezien. Ze hebben de vrouwen in staat gesteld om een goed leven te leiden. Ouders en grootouders zijn bringers van genade in concrete zorg (lichamelijk en pedagogisch), door levenslessen (wijsheid; gastvrijheid; dialoog; luisteren; natuur) en in de geloofsopvoeding. Het is opmerkelijk dat de zorg- en opvoedingspraktijken van vaders vaker genade worden genoemd dan die van moeders. De reden kan zijn, dat in de sociale context de zorgpraktijk van vaders uitzonderlijk was en nog vaak is (“Wie is die man?”). Een andere reden kan zijn, dat het herinneringen aan overleden vaders betreft. (Groot-)moeders brengen ‘wijsheid’ en geven lessen over seksuele conventies. Bovendien kennen ze generositeit en doorzettingsvermogen. Zowel wijsheid als doorzettingsvermogen zijn vrijwel synoniemen van durende genade.

Partner

De partner is bringer van genade. Er is een aantal gemeenschappelijke kenmerken in de uitspraken van de vrouwen en de context. Het eerste kenmerk betreft het leren kennen van de partner onder bijzondere omstandigheden. De kennismaking wordt ervaren als geluk of verlossing. Daarnaast is de boodschap “die je laat zijn wie je bent” een belangrijke genadekwaliteit die de partner meebrengt. Deze betekenis sluit aan bij de fundamentele aanvaarding die ik eerder in dit hoofdstuk uitwerkte. Marleen merkt op (21):

“Het feit... de grootste gunst van mijn man die ik heb leren kennen, in Rwanda, die daar ook ontwikkelingswerk deed. Dan denk ik: “oh God, het moet ook zo zijn”. Hoe kan het nou dat ik zo ontzettend ver ga en daar dan iemand tegenkom waarvan ik denk: dat is hij nou. Hoe is dat nou? Hoe kan dat nou?”

Ingrid (7) leert haar man kennen en dat betekent voor haar een verlossing uit de situatie waarin ze op dat moment verkeert: “Het is een geschenk van God dat ik Thys ben tegengekomen”. “Iemand die jou laat zijn die je bent”, zegt Gerda (9):

“Ja, we zijn nu al 27 jaar getrouwd... al die jaren. En dat ervaar je iedere dag nog. Niet dat wij nooit iets hebben.. maar iemand die dus.. wat je ervaart steeds voor jou het beste wil. Zichzelf altijd geeft zal ik maar zeggen. Ook niet sloverig, maar dat je mag zijn wie je bent”.

Truus verwoordt dezelfde betekenis (1):

“Het is een genade dat ik B. naast me heb, (..), die me zoveel ruimte geeft, die me echt veel ruimte geeft. Natuurlijk, er zijn momenten dat ik de diepere dingen niet kan delen, drie maanden kenden we elkaar, toen voelde ik al dat gemis, maar hij geeft me ook zoveel ruimte om mijn eigen weg te gaan en zo trouw en zo...goed voor me is en zo'n mens naast me heb die zichzelf blijft”.

Kinderen

Kinderen worden vaak genoemd als vindplaats of bringers van genade. Dat zijn ze in een aantal opzichten: ze zijn er; ze zijn gezond; het gaat goed met ze. Bij de (pas-) geboren (klein-)kinderen is het vooral de gezondheid die, als genade, naar voren wordt gebracht. Paula (11) drukt dat over haar kleinkind zo uit: “Ik ben heel laat oma geworden en het is een enig gevoel. (Monique: dat is toch genade!) Goed, ja, goed. Ik bedoel, elk geboren kind, vooral als het gezond is”. Als Faith (24) haar kleinkind genade noemt, voegt ze daar onmiddellijk aan toe: “..dat het gezond geboren is”. Daarnaast spreekt men van genade als het de kinderen goed gaat. Naast gezondheid treedt het thema doorzettingsvermogen op de voorgrond. De kinderen bieden inspiratie of zijn een reden om door te zetten. Paula noemt haar dochter Monique genade (11). Hoe Monique met haar handicap omgaat, door niet op te geven, leert Paula van haar:

“Ik heb door Monique ontzettend veel geleerd.. ik zou zeggen te verduren en er niet onderdoor te gaan en niet op te geven Toen ze werd geboren, toen dacht je dat de wereld instortte. Maar dat is nou helemaal over. Als je merkt dat .. dat.. is zo'n genadevol gevoel. Dat verdriet is al lang over “.

Als de man van Joke vertrokken is, vertelt ze over het eerder geciteerde plotselinge inzicht (22):

“Nou ja, op een goed moment kreeg ik kennelijk toch een scheut: Toen dacht ik: ja, maar ik heb nog een kind thuis en mijn andere kinderen die zijn ook nog. Er was er maar een getrouwd, dus zij waren op hun moeder aangewezen”.

Haar kinderen zijn voor haar de reden om door te gaan.

Over kinderen wordt ook een beeld van ongeschondenheid en verwondering geschetst, zoals die in 4.2.4. is uitgewerkt. Francisca, die zelf geen kinderen heeft, maar wel op een vaste tijd op de kinderen van vrienden past, zegt (5):

“Er is nog een vorm van wat ik echt genade vind, (..) dat is het contact met hele kleine kinderen. Als ze zelf nog niet bedorven zijn door ons volwassenen. In de ogen van kinderen zie ik God. Ik maak het nou weer mee. Dat kind is een en al goedheid, dat is zó mooi om te zien. Dat vind ik echt schitterend. Ik heb meer vrienden met kinderen, maar ze worden allemaal zo groot na verloop van tijd. (..) Dan wordt het natuurlijk ook anders, maar een deel van je contact met God loopt wat mij betreft via kinderen. (..) Vaak dat ze vol verwondering leven. Dus dat ze nog naar de wereld kijken door een blik die niet bedorven is door van alles en nog wat. En echte goedheid, ja, dat vind ik zo mooi inderdaad. Het begint nou net dat ie.. begint nou door te krijgen dat ie ook de boel kan manipuleren, geloof ik. Maar het feit dat je zo’n kind dan ziet zitten en het is alleen maar blijdschap, straalt, hè, zo, nou ja. Da’s prachtig. Dat vind ik wel een vorm van genade, dat ik dat zo nu en dan mag zien, mag ervaren, en als – ook als ze wat groter worden trouwens – het feit dat ze je zo volledig aan je kunnen overgeven. Dat vind ik heel mooi. Als dat gebeurt, dat vind ik gewoon genade”.

Voorbeeldige mensen

Kwam hiervoor Jezus als “voorbeeldig persoon die net een treetje hoger is dan wij” naar voren, er zijn evengoed ‘gewone’ mensen, aan wie de vrouwen een voorbeeld nemen, waarin ze genade herkennen, van wie ze inspiratie krijgen en die aldus genade bemiddelen. Dat kunnen reëel bestaande personen zijn, maar eveneens heiligen of mensen met een religieus- orthodox aura van heiligheid, die een voorbeeld zijn of een uitweg en bescherming bieden op momenten van nood.⁴⁰

De ‘voorbeeldige mensen’ worden vaak in een adem genoemd door de vrouwen die Jezus of Maria als voorbeeld, of *idol* noemen. Veel vrouwen noemen Mandela en Ghandi. Behalve deze mannen zijn er voorbeeldige vrouwen. Sjaantje noemt (15):

“Dat blijft niet bij Jezus van Nazareth maar die lopen er heel veel. Dat was ook Wies Stael Merckx, dat was ook Will Bleezer. Dat was ook Catharine Halkes. En dat was ook moeder Teresa. En dat was ook Gandhi en dat was ook Martin Luther King en dat was ook Mandela. Dat zijn mijn Jezussen. En dat zijn steeds de mensen waardoor ik de inspiratie krijg, dat het altijd eerlijk is als je doorgaat om te vechten voor dingen waar je zelf in gelooft. En al die mensen om jou heen, die je zo tegen komt, maar ook die boeken die boeken die ik gelezen heb: Etty Hillesum, Antoine de Saint Exupery, dat zijn allemaal mijn Jezussen

40. Zie voor een reflectie over de moderne functies van heiligen: Post, “The Modern Saint”, in: *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, Poorthuis en Schwartz (red.), Leiden, 2004, 393- 415.

van Nazareth. (tv: en heeft dat dan met genade te maken?) ja, want daar is het begonnen. Dat is dan in ons geloof die Jezus van Nazareth geweest. (..)ja, dat zijn toch voor mij inspiratiebronnen”.

Annie noemt een onderwijzeres, een vrouwelijke religieuze, uit haar eigen lagere-schooltijd als voorbeeld (13):

“Er waren kringen bij en prettige mensen en ook leken hoor. (..)Die ene.. ik heb als een van mijn kinderen ook naar haar vernoemd. (..)Het is zo lang geleden dat ik natuurlijk nou geen voorbeeld heb, maar dat je echt daardoor gepakt werd en dat je bijbleef in je leven. Eigenlijk ook een soort genade”.

Geheel in de lijn met haar geloofs- en genade-ervaringen noemen Laura en zuster Agatha (20, 27) Vassula Ryden.⁴¹ Deze vrouw zegt dat ze schrijfpodrachten van Jezus ontvangt. Voor beide respondenten is Vassula daarom een inspirerende vrouw. Voor Joke is het Margaretha Maria Alacoque, omdat zij in een verschijning heeft laten weten, dat wanneer mensen op negen achtereenvolgende eerste vrijdagen van de maand naar de H. Mis zouden gaan, ze niet zonder het H. Oliesel zouden sterven. Zo is het met Joke's zus gegaan. Zij verongelukte en een onbekende priester heeft haar het sacrament van het H. Oliesel gegeven. Het is deze genade-ervaring, die Joke verwoordt. (22)

Priesters.

Priesters komen in negentien van de dertig interviews voor. Als genadebrengers nemen ze een prominente plaats in en hun rollen zijn divers. Zo is er in het verhaal van Margreet (14) een Duitse priester die haar vader als slagersleerling laat kennismaken met het nationaal- socialisme, waardoor hij lid wordt van de NSB. In hetzelfde relaas is er een deken bij wie haar vader en zij het nationaal-socialisme afzweren, vervolgens de dorpspastoor die vanwege hun collaboratie dorpelingen verbiedt vlees in hun slagerij te kopen en tenslotte de priester die haar tijdens Kerst moed insprekt in de gevangenis.

In de verhalen van vrouwen komen priesters voor die seksueel geweld gebruiken, anderen omkopen, ruziemaken, zich suïcideren. Er zijn saaie en inspirerende, strenge en vrijzinnige pastoors, met goede en slechte adviezen. Er zijn priesters die altijd klaar staan, vrouwen begeleiden in soms pijnlijke processen, steunen, helpen geloven of dat volgens de vrouwen hadden moeten doen. De priesters hebben een sacramenteel bemiddelende rol. Dat is hoorbaar in het verhaal van Godelieve (16). Haar levensverhaal bevat een conflict dat zij heeft met de directie van het koor in een klooster. Om die reden gaat zij biechten. Zij zegt daarover:

41. Zie voor verdere informatie de Nederlandse homepage: <http://www.tlig.org/nl.html>

“Op 24 december van dat jaar, ben ik naar hem toegegaan ‘s morgens en heb ik een biechtgesprek gehad. (...) Ik merkte dat ik bepaalde dingen van anderen verwachtte, waardoor ik een ander ook geen recht deed en waardoor ik de ander ook niet eigenlijk in zijn waarde liet. Dat vind ik ook heel erg. Nou dat is zo’n ontzettend warm biechtgesprek geworden, dat ik dat later ervaren heb (...) als genadegegeven”.

Naast deze genade-bemiddeling in sacramenten bemiddelen priesters genade in een pastorale, ondersteunende of vriendschappelijke rol, in periodes waarin de vrouwen het moeilijk hadden. Dora (18) is door gesprekken met een bevriende missionaris in Indonesië haar situatie gaan accepteren: “Die zag waar ik doorheen moest. (...) een vriendschapservaring vond ik ook een genade-ervaring. En zeker, het geeft je steun om het uit te houden”. Anneke (19) bezoekt in de periode dat ze haar terminaal zieke moeder verzorgt, en ook daarna, een priester:

“Dan ging ik één keer in de veertien dagen zaterdagmiddags naar hem toe met de bus. Was daar een uurtje en dan ging ik weer naar huis, kwam ik weer helemaal opgefleurd van terug. Als je nou zegt wat gebeurde daar nou allemaal, er gebeurde helemaal niks. Ik vertelde gewoon waar ik overal van baalde en hij hoorde dat aan, ik had haast gezegd, dat hij me over de bol streek, niet lijfelijk maar gewoon gevoelsmatig. Ja, ik mocht daar zijn wie ik was met goede en minder goede kanten en naar de thuissituatie had ik toen iets van bekijk het maar, ik stop ermee, ik ga weg. Nou, en dan wist hij me altijd weer te motiveren om toch door te gaan”.

Verskillende priesters bieden een luisterend oor, dat de vrouwen heeft geholpen een situatie vol te houden. Deze vrouwen ervaren het luisteren en helpen als genade. Ze zien bij priesters ook het tegendeel. De vrouwen verwachten van priesters genadebemiddeling. De genadebemiddeling door priesters kent de sacramentele vorm, zoals die binnen het verwachtingspatroon valt, en ook de eerder genoemde genadepraktijken: luisteren, ondersteunen, troosten.

Andere personen

Er zijn evengoed andere personen die genadebrenger of drager zijn. Truus (1) is dankbaar voor de buurman/*noaber* die komt vragen of ze bij hem op de boerderij wil komen werken, waardoor ze verlost is van de beknellende situatie thuis. Er is de man die de auto repareert voor Marleen (21), als ze met autopech in de Betuwe strandt. In het leven van Pauline (8) helpt Marianne haar aan een interessante baan en stimuleert haar later onderzoek te gaan doen. Een hoofdonderwijzer die Annie (13) komt vragen of ze invalwerk komt doen, op een moment dat de financiële situatie thuis niet gunstig is.

De genadebrengers zijn meer functionele of anonieme personen, al zijn het doorgaans mensen uit de eigen sociale omgeving, of worden daarin, zoals in de situatie van de autopech, geplaatst.⁴²

Koren en organisaties

Niet alleen zijn individuele personen en relaties genade-brengend, ook groepen en gemeenschappen kunnen plaatsen of bringers van genade zijn. Vrouwenorganisaties, (oecumenische) jongerenkoren en kerkkoren worden uitdrukkelijk genoemd als plaatsen van genade. Door een lidmaatschap van deze groepen en gemeenschappen kon men zich ontwikkelen, in geloof en anderszins. Bovendien ontvangen de respondenten er troost. Drie vrouwen die achtereenvolgens lid zijn van een katholieke vrouwenorganisatie, de Katholieke Vrouwen Organisatie, het Katholieke Vrouwen Gilde of het Katholiek Vrouwendispuut, noemen deze organisaties bringers van genade. Ze hebben de vrouwen de mogelijkheden geboden zich te ontwikkelen. Het Katholiek Vrouwen Gilde biedt Sjaantje (13) de mogelijkheid om vrouw-en geloofcursussen te volgen en ze later te geven. Door het geven van die cursussen en het ontmoeten van andere vrouwen kan zij zich verder ontwikkelen. Die ontwikkeling van zichzelf noemt zij genade. Ook voor Kris (28) is de vrouwenorganisatie een plaats waar zij zich heeft kunnen ontwikkelen.

Ook koren zijn een veelgenoemde plaats van genade, vooral (oecumenische) jongerenkoren. Veel vrouwen zijn er in haar jonge jaren lid van geweest. Ze wijzen het jongerenkoor aan als plaats waar ze zich hebben kunnen ontwikkelen en waardoor ze gelovig zijn geworden of gebleven. Monique is nog lid van het jongerenkoor. De eerder aangehaalde situatie, waarin een man en een vrouw een conflict hebben, waarbij Monique bemiddelde en bad, vond plaats in een weekend van het jongerenkoor. Daarenboven is het koor de plaats waar Monique zich als persoon gezien weet, waar niet op haar handicap gelet wordt en waar ze zich gewaardeerd weet voor haar vermogen tot luisteren:

“Alleen al vanwege het feit dat die anderen, wat ik dan plagerig de eeuwige staande receptie noem, waar ik een bloedhekel aan heb. Dat ik dan zittend omhoog moet kijken en de koorleden automatisch ook gaan zitten. Dan heb je samen iets. En dan komen de verhalen. En er komen echt diepgaande verhalen uiteindelijk. En als ze heel diep gaan komen ze bij mij thuis. En dan komen ze binnen met het hoofd tussen de schouders, belast onder de zorgen en ze gaan vliegend met vleugeltjes, denkbeeldig, de deur weer uit. Nou, dat zie ik als genade”. (tv: Welk moment is in deze situatie dan de genade?) “Dat hij of zij zich bij mij thuis voelt en zijn verhaal durft te vertellen”.

42. De persoon die Marleen helpt met de autopech, blijkt verwant aan personen die zij in Rwanda kent.

Na de dood van haar man wordt het koor voor Sjaantje (15) een plaats van troost:

“Maar waarom kom ik nou op het idee om daar bij te gaan? Dat noem ik nou genade. Dat is een genadig moment, dat is genadig voor mijzelf geweest om mezelf te openen en te laten troosten in die groep te zetten. Die bassen stonden achter mij en Cornelis was bij de bassen en ik stond bij de alten en die bassen gingen zingen, nou de tranen liepen over mijn gezicht. Dat was zo confronterend”.

Zij drukt hier twee betekenissen tegelijkertijd uit: de ingeving om naar het koor te gaan en de troost van het koor.

Praktijken revisited

Eerder in dit hoofdstuk zijn diverse genadepraktijken genoemd. Het waren vooral praktijken zoals die door de respondenten zelf werden gerealiseerd. Soortgelijke praktijken keren terug, wanneer deze als genade bemiddeld worden door relaties: troosten (door Jezus, Maria, door koren), zorgen, luisteren, fundamenteel aanvaard worden (door de H. Geest, door ouders en het gezin waar men geboren is, door het koor). Daarnaast bemiddelen priesters in de sacramentele praktijk. Een opmerkelijke genadepraktijk van menselijke relaties is het leren, de kans krijgen je te ontwikkelen, levenslessen en wijsheid op te doen. Kenmerkend in deze en genoemde praktijken is, dat het zowel kerkelijke als alledaagse praktijken betreft. Met uitzondering van de sacramentele praktijken zijn het geen gekwalificeerde professionele, maar algemeen menselijke, alledaagse, zorgende en voor iedereen open en toegankelijke, egalitaire, praktijken die genade worden genoemd. Deze constatering komt deels overeen met de *home-making practices* die Fulkerson noteert in de *All Samaritan Church*.⁴³ De praktijken die zij noteert hebben evenwel een materiële karakter, zoals koken, geld inzamelen, schoonmaken of reparaties uitvoeren. Ook zij noemt luisteren en zorgen, en dat komt overeen met de praktijken uit mijn onderzoek.

4.6.4. Samenvatting

Mensen en relaties zijn voor de respondenten bemiddelaars en vindplaatsen van genade. ‘Mensen’ voeren de genade mede uit, in concrete situaties en door veranderingen. Het zijn veelal, maar niet uitsluitend, mensen in de directe omgeving, die genadebemiddelaars zijn. Wat ze verrichten komt overeen met genoemde genadepraktijken.

God is de bron van genade, mensen zijn de brengers van genade. Het is een ongecompliceerde constructie, waarmee de vrouwen de transcendentie-immanentieverhouding in genade tot uitdrukking brengen. Was het transcendente

43. Fulkerson, *Places of Redemption, Theology for a Worldly Church*, Oxford, 2007, 158.

karakter van genade in de vorige eeuw het probleem, de bron van genade is voor de vrouwen God. Genade wordt echter immanent gevormd, of ervaarbaar, door personen in de omgeving die de genade mogelijk maken. De genade van God wordt zichtbaar door wat deze mensen doen of zeggen. Daarmee lijken de vrouwen aan te sluiten bij de door feministische theologen uitgewerkte relationaliteit. In die theologieën zijn de persoonlijke en sociale relaties vindplaats van genade. In het tweede hoofdstuk constateerde ik daarover: “Voor hen is genade te vinden in, gaat genade uit van de liefdevolle relaties tussen mensen of in een gemeenschap; daarbij gaat het zowel om relaties tussen individuen als structurele menselijke relaties. Genade komt niet van buitenaf, maar komt voort uit de menselijke relaties”.

Er is echter een belangrijk onderscheid. In de genoemde theologieën wordt relationaliteit beschreven in abstracte concepten als ‘verbondenheid’ (Grey), ‘liefde’ (Welch) of ‘relationaliteit’ of ‘wederkerigheid’. Nu is het de taak van de theologieën om werkelijkheden te abstraheren in een theorie. De in deze genadestudie naar voren gebrachte inbreng van relationaliteit is niet te abstraheren tot deze concepten. Relaties zijn niet genadig vanwege wederkerigheid of liefde, of vanwege relationaliteit *an sich*, maar vanwege de concrete steun en veranderingen, die zij ‘in genadepraktijken’ brengen. Ze zijn heiligend in de betekenis van genade- en heilbrengend. In de evaluatie van de empirische bevindingen uit dit hoofdstuk in relatie tot de eerder beschreven theologieën, zal ik de relationaliteit van genade opnieuw thematiseren.

4.7. Ongenade-situaties

In paragraaf 4.4. werd uitgewerkt, waardoor ongenade wordt veroorzaakt, namelijk door het niet openstaan voor genade, zich niet ontvankelijk tonen of genade afweren. In deze paragraaf wil ik ingaan op drie inhoudelijke aspecten van ongenade, die staan tegenover de in dit hoofdstuk geformuleerde genade. Als in bovenstaande paragraaf naar voren komt, dat het gezin of de plaats waar men geboren wordt, een plaats of brenger van genade is, omdat men gewent is, dan kan het gezin evengoed een bron zijn van ongenade. Dat is het eerste inhoudelijk aspect van ongenade. Annemarie (30) zegt daarover: “Ja, dat je in zo’n gezin geboren wordt, dat is wel genade, want ik denk als mijn wiegje ergens had gestaan waarin het grote crisis was geweest, dan had mijn leven er wel heel anders uitgezien”. Het zijn vaak de vrouwen die in andere continenten hebben gewerkt en gewoond, die deze ongenade signaleren. Zij noemen oorlog (in Soedan, Rwanda), de aids- en hiv-problematiek, de armoede in de Derde Wereld (Congo, Rwanda, Indonesië). De vrouwen plaatsen die situaties tegenover haar eigen situatie hier, zoals Pauline (8):

“Nou stel je nou voor dat ik bij wijze van spreken een auto-ongeval krijg en er wordt- ik noem maar, een been geamputeerd, of ik kan niet meer lezen of zoiets. Dat is natuurlijk rampzalig. Ik denk dat ik daar ook diep ongelukkig van zal zijn. Maar tegelijkertijd .. ik heb natuurlijk al zoveel overzicht van wat andere mensen in hun leven altijd getroffen heeft, dat ik denk: ja, mens, zeur niet. Als ik kijk naar de Aids-problematiek in Afrika, nou dan weet ik nog wel een ander verhaal, of zo. Mensen die zelfs nooit een deel van leven hebben gehad. Dat kan ik in ieder geval nooit meer zeggen”.

Een tweede inhoudelijk aspect van ongenade betreft de onveranderlijke (on-)gezondheid die de respondenten en anderen treft. In dat kader worden handicaps of miskramen genoemd. Zeer expliciet komen psychiatrische ziektes ter sprake. Dat gebeurt in antwoord op de vraag of genade iedereen gegeven is. Catharina(26) noemt de situatie van haar overleden verslaafde broer ongenade. Door zijn jeugd in psychiatrische tehuizen heeft hij nooit kansen gehad om gelukkig te zijn. Pauline (8) haalt situaties aan van mensen uit haar werk in een psychiatrisch centrum. Ze (8) legt een verband met geweldssituaties die mensen in hun jeugd hebben meegemaakt. Ook Pia (25) noemt situaties uit haar werk als geestelijk verzorger in een psychiatrisch ziekenhuis:

“... als pastor zit ik met machteloosheid, want je ziet een heleboel mensen gewoon nergens toe komen en uit zo'n rottige situaties komen”.

De psychiatrische problematiek wordt verbonden met de gezinssituatie. Ook Anneke (19) noemt de jeugd- en gezinssituatie van haar cliënten bij de sociale dienst als oorzaak:

“En ook een x aantal klanten van mij, zeker als ik daarnaar kijk, dan vraag ik me wel eens af, of ik nog wel zoveel positiefs over zou houden als ik in zo veel ellende zou zitten. Ik denk ook wel dat er mensen genade is gegeven die het gewoon niet zien! Die groep is er voor mij ook. Maar in de dagelijkse praktijk een x aantal klanten, dan denk ik... Jezus wat een puinhoop: gescheiden ouders, geen contact met broers of zussen, noch vrienden, familie en burens allemaal niets. Dan moet je toch ook van verdorpe goede huize komen wil je daar nog in over-eind blijven. Ja, dat weet ik niet, daar kan ik alleen maar voor bidden”.

De meest vermelde situatie van ongenade, het derde terrein, betreft ruzie in eigen sociale verbanden, in familie- of gezinsverband. Eerder werd de niet-ontvankelijkheid genoemd, waardoor volgens respondenten mensen in familie-ruzies soms niet openstaan voor genade. Als ruzie voortduurt, wordt dat veroorzaakt door het niet openstaan voor of willen ontvangen van genade. Genade wordt ervaren wanneer er uitzicht wordt geboden in een onoplosbare situatie.

De tegenhanger daarvan vormt ongenade: het zijn die gevallen namelijk waar de respondenten situaties aantreffen die in hun ogen onveranderlijk en uitzichtloos zijn.

Samenvatting

De verschillende vormen van ongenade leiden tot drie fundamentele kenmerken van genade: de situatie waarin men geboren is en opgroeit; een schijnbaar niet te herstellen aspect van gezondheid en ruzie in familieverband, waarbij men niet openstaat voor oplossingen. van een situatie of gezondheid en de niet te beïnvloeden plaats waar iemand geboren is. Uit de vermelding van ongenade, meer dan die van genade, blijkt een sociaal-situationeel bewustzijn: sociale en mondiale verhoudingen worden in de vermelding betrokken.

4.8. Conclusies

In dit hoofdstuk heb ik de aspecten van het genadebegrip in het dagelijks leven van katholieke vrouwen, zoals die uit het empirisch materiaal naar voren zijn gekomen, gepresenteerd. De gegevens zijn verkregen door de systematische toepassing van de methode van de gefundeerde theoriebenadering. Door bestudering van de theologieën van genade en een gefaseerde analyse van de interviews zijn de kenmerken aan het licht gebracht door de inzet van *sensitizing concepts*, gebaseerd op aspecten van het genadebegrip die in de genadetheologieën een centrale rol vervullen. Deze concepten zijn gebruikt om een *topiclist* samen te stellen, die een leidraad vormde tijdens het tweede gedeelte van het interview met de respondenten. De concepten zijn in de analyse van het materiaal stap voor stap in de diverse fases van de gefundeerde theoriebenadering uitgewerkt. Het materiaal is geanalyseerd en dit heeft geresulteerd in de beschreven aspecten van het genadebegrip, vanuit het perspectief van deze katholieke vrouwen.

Vanuit deze exploratieve empirische studie wordt het genadebegrip gekenmerkt door de volgende aspecten: genade kan ervaren worden; genade is transformatief; genade kent twee onderscheiden verschijningsvormen: een eenmalige en een durende vorm; genade is zichtbaar in schoonheid. Wil men genade verwerven dan moet men er voor openstaan, men kan er inspanningen voor verrichten. Genade is concreet en materieel en bestaat uit concrete praktijken. Genade vindt haar oorsprong bij God en wordt bemiddeld of gedragen door mensen uit de eigen omgeving. Tegenover genade staat ongenade.

Ik wil in het laatste gedeelte van dit hoofdstuk de resultaten van mijn empirische analyse beschrijven en vat kort samen welke aspecten het genadebegrip van deze vrouwen bevat. De evaluatie vindt plaats tegen de achtergrond van de reeds bestaande en beschreven aspecten van genade uit de genadetheologieën. Ik signaleer opvallende overeenkomsten en verschillen en formuleer vragen die ik in het concluderend hoofdstuk uitwerk.

Genade kan ervaren worden

De eerste constatering betreft het feit dat de vrouwen genade ervaren. Vrijmoedig putten de vrouwen uit haar ervaringen en kennen zij betekenissen van genade aan die ervaringen toe. Door die ervaringen weten zij wat genade is en kunnen ze erover vertellen. Daarmee lijkt de deconstructie, halverwege de vorige eeuw ingezet, geslaagd. Deze vrouwen ervaren genade in een ongedeelde werkelijkheid.

Genade wordt dus grotendeels niet meer extrinsicistisch ervaren, maar is vanuit de vrouwen reëel erfahrbaar, ze is immanent aanwezig. Ook het pleidooi om de ervaring van vrouwen als locus van religieuze ervaring aan te merken, met name door Valerie Saiving en in haar voetspoor door Judith Plaskow, wordt door dit onderzoek gehonoreerd. Vrouwen bevestigen door middel van haar verhalen het bestaan van genade-ervaringen. Het gaat er niet om of de ervaringen gender-specifiek zijn, maar om wat de inhoud van deze genade-ervaringen is en op welke plaatsen deze ervaringen door wie worden ondervonden. Deze aspecten komen in het vervolg ter sprake.

Genade transformeert

Het centrale aspect van genade is dat ze transformaties tot stand brengt. Dat betreft zowel externe transformaties van omstandigheden als innerlijke transformaties. Externe transformaties veranderen omstandigheden feitelijk. Innerlijke transformaties leiden tot een attitudinale verandering, een verandering van inzicht, een besef van zelfaanvaarding of een verandering van de persoon. De transformaties vinden plaats in omstandigheden die door de respondenten als onveranderlijk of onoplosbaar worden beschouwd. Het zijn situaties die veelal complex en meergelaagd zijn en niet direct door de respondent veranderbaar zijn of als zodanig ervaren worden. Genade ondersteunt de vrouwen in het volhouden en overleven van die situaties, dan wel in het vinden van een oplossing.

Het aspect van het transformatieve karakter van genade is in het theologisch overzicht vooral naar voren gebracht door de bevrijdings-, feministische- en essayistische theologen. Bij de eerste groep lag de nadruk op de transformatie van de sociale situatie, bij feministische theologen op de transformatie van vrouwen/levens, bij essayistische theologen tenslotte op verandering van situaties. Dat laatste element wordt met name zichtbaar in de empirie, waar blijkt dat genade externe transformaties bewerkt. Er ligt echter een zwaarder accent op de innerlijke transformaties die genade tot stand brengt, om zich anders tot een situatie te kunnen verhouden. Er worden bijgevolg in dit onderzoek twee verschuivingen zichtbaar. Ten eerste verandert genade niet zozeer situaties, maar eerder personen. Dat betekent een verschuiving van sociale naar individuele genade. De tweede verschuiving houdt in, dat situaties die naar voren zijn gebracht niet zozeer te veranderen of 'te bevrijden' zijn, maar eerder onoplosbaar zijn en om omgang met de situatie vragen. Beide aspecten verdienen een nadere uitwerking.

Tegenover de problematische onoplosbare situaties, staan andere situaties

die als genadevol worden aangewezen. Het zijn situaties van schoonheid en verwondering, zoals die zichtbaar zijn in kunst, natuur en kleine kinderen. Ik kwalificeerde deze situaties als tegenhanger, omdat ze de ongecompliceerdheid en eenvoud van genade aangeven, die haaks staat op de complexiteit en onoplosbaarheid. Schoonheid is genade die aanwezig is, die men niet hoeft te bewerken en die als geschenk wordt ervaren. Dit aspect is echter in dit onderzoek van beperkte betekenis. Die beperkte betekenis van schoonheid gold ook de beschreven theologieën. Daly en Welch brengen schoonheid als genade ter sprake, Boff, Betto en Troch plaatsen het temidden van de lelijkheid van het leven. Schoonheid en verwondering als aspecten van genade krijgen echter aanzienlijk minder aandacht dan bevrijding, liefde en wederkerigheid. Dat geldt zowel de theorie als de empirie.

In het empirisch materiaal en in de theologie liggen aanknopingspunten om het begrip 'genade in schoonheid' nader te exploreren. Schoonheid is in de feministische theologie weinig overdacht. Dat signaleert ook Ross in haar *Madeleva Lecture* over schoonheid. Feministische theologen hebben de neiging het belang van schoonheid te negeren in haar theologie. Dat is des te opmerkelijker, omdat schoonheid, terecht of onterecht, klassiek gesproken geassocieerd wordt met vrouwen.⁴⁴ In dit onderzoek ga ik in het vervolg niet nader op dit aspect in.

Genade is eenmalig en durend

Ik constateerde in de wijze waarop de respondenten genade ervaren twee onderscheiden vormen: een eenmalige vorm, waarbij een plotselinge verandering optreedt, die incidenteel is of die tot een inzicht leidt. Deze verandering wordt ervaren als onverwacht en van buitenaf komend. Daarnaast is er een durende vorm, die een continu aanwezige genade weergeeft. Deze is aanwezig in personen, relaties, gebeurtenissen en situaties. De durende vorm is dominant, maar ook de eenmalige vorm komt in vrijwel alle interviews naar voren.

De twee vormen vertonen overeenkomst met de vormen van genade, die in de genadetheologieën van kracht zijn of waren. Met name in het vroege debat in en rond de jaren vijftig, beschreef ik het pleidooi van De Lubac, Rahner en Schillebeeckx om het tweegelaagde denkmodel, waarin een goede God intervenieerde in een slechte wereld om de wereld in orde te brengen, te deconstrueren. Deze nieuwe genadedeconstructie had tot gevolg dat de incidentele goddelijke interventie in de werkelijkheid eveneens werd afgewezen. Ik noemde dat aspect non-interventie. De klassieke genade van bijstand, of actuele genade, verdwijnt uit hun theologie. In plaats daarvan is genade aanwezig in de wereld.

In dit hoofdstuk beschreef ik naast de eenmalige vorm, de durende vorm van genade, in de betekenissen van continuïteit en verduren. Deze vorm vertoont

44. Ross, *For the Beauty of the Earth, Women, Sacramentality, and Justice*, New York, 2006, ix e.v.

meer overeenkomst met de door de meeste theologen gehanteerde vorm van in de werkelijkheid aanwezige genade. In de betekenis zoals die uit mijn onderzoek naar voren komt, leggen de vrouwen een bijzonder accent. Het besef van de aanwezigheid van genade, in de vorm van relaties, innerlijke houding etc. geeft hen het vermogen in bepaalde situaties door te leven, zelfs te overleven.

Waar de theologieën een keuze maken voor de ene of andere vorm en vooral de interventievorm afwijzen, mag het opmerkelijk heten dat de respondenten de beide vormen tegelijkertijd en door elkaar hanteren als vorm waarin zij genade hebben ervaren. Blijkbaar is het mogelijk om, zonder de tweegelaagde werkelijkheidsopvatting, binnen het dagelijks leven genade in verschillende vormen te ervaren. Dat vraagt om een nadere uitwerking.

Genade is te (ver-)krijgen

De respondenten hanteren de algemeen aanvaarde betekenis, dat genade een geschenk is en dat ze daardoor een onverwacht karakter heeft. In de wijze waarop men genade kan (ver-)krijgen zijn er echter verschillende inhouden. Deze bevinden zich tussen de twee uitersten: men moet ontvankelijk zijn voor genade en men moet er hard voor werken. Daartussen bevindt zich de vorm: 'meewerken met genade'. Dat wil zeggen dat als men genade heeft gekregen men met het gegevene aan de slag kan of moet, anders gaat genade verloren.

Genade kan alleen worden ontvangen als men er voor openstaat. Die inhoud delen allen. Het verrichten van inspanningen voor genade, in de woorden van de respondenten "er hard voor werken", is een wijze van omgang met genade die niet correspondeert met de dominante gratuïteitsbetekenis, zoals die in het tweede hoofdstuk is beschreven. Men onderschrijft dat men genade niet kan verdienen, maar in bijzonder harde of moeilijke omstandigheden kan men zich inspannen om de genade dichterbij te brengen. Het is dan een retrospectief begrip: terugkijkend naar de situatie, die complex en onoplosbaar leek, ziet men van zichzelf of anderen dat een pro-actieve houding hielp de situatie ten goede te keren.

Tussen deze beide betekenissen van ontvankelijkheid en inspanning, staat 'met de genade meewerken'. Het is een begrip dat de oudere respondenten opnieuw introduceerden. De inhoud ervan komt overeen met het klassieke *gratia cooperans*. Deze vorm vraagt om ontvankelijkheid en tegelijkertijd een eigen inspanning. Doordat de vrouwen de nadruk leggen op hun eigen inbreng: 'hard werken' of 'veroveren', krijgt *gratia cooperans* meer de betekenis van 'met genade samenwerken', dan met de genade meewerken. Met de genade samenwerken vraagt van mensen meer activiteit dan wat het klassieke *gratia cooperans* inhoudt.

Genade is afkomstig van God...

Nauw samenhangend met het aspect gratuïteit dat eerder aan de orde kwam, is de vraag van wie genade afkomstig is. In de klassieke theologie wordt die vraag

beantwoord met het eenvoudige antwoord: van God alleen. Uit de empirie blijkt een even eenvoudig antwoord: genade is afkomstig van God en wordt bemiddeld door mensen. De goddelijke bronnen, zoals ze naar voren kwamen vanuit de topiclist, zijn God, Jezus /Onze Lieve Heer, de H. Geest en Maria.

Dat genade van God afkomstig is, vindt men onproblematisch. Daarover zijn de respondenten stellig en ze voegen daar aan toe dat ze door mensen wordt bemiddeld. Daaruit blijkt hoe respondenten zich de uitspraak van Dorothee Sölle hebben toegeëigend: God heeft mensen nodig.⁴⁵ Met de betekenis van H. Geest sluiten zij zich aan bij de *gratia inspirationis*, een begrip uit de neo-scholastieke genadetheologie. Deze 'ingeving' is een eenmalige vorm van genade, zoals in het voorgaande is vastgesteld. Maria, de moeder van Jezus, heeft als persoon geen significante betekenis binnen het genadebegrip. In beperkte mate vervult zij de functie van voorbeeld en troosteres.

De vrouwen zien Jezus als voorbeeld en/of als nabije vriend. Met de voorbeeldfunctie geven de respondenten de 'menswordingstheologie' weer. Jezus is een voorbeeld, die zich echter onderscheidt van God. Zoals het vanzelfsprekend is dat genade van God komt, zo is het niet vanzelfsprekend dat genade van Jezus afkomstig is. Hij is eerder een menselijk voorbeeld. Toch kent dat een verbijzondering in het begrip 'Onze Lieve Heer'. Met name oudere vrouwen hanteren die aanduiding: het is een samentrekking van betekenissen tussen God en Jezus, waarvan het verschil in hun verstaan niet van belang is. In de betekenis van 'nabije vriend' oefent Jezus de praktijk van genade uit, zoals de 'mensen', de betekenisvolle relaties, dat eveneens blijken te doen: helpen, zorgen, luisteren en troosten.

De voorbeeldfunctie van Jezus is al geconstateerd door Taube en Bons-Storm en wordt door mijn onderzoek bevestigd.⁴⁶ Ik ga in het vervolg niet nader in op deze voorbeeldfunctie. Opmerkelijk is wel dat Jezus' nabijheid en de daarbij behorende praktijken voor de vrouwen een belangrijk aspect vormen van genade. Die nabije functie van Jezus wordt tevens aangetroffen in de theologie van Oduoye en in de womanistische theologie.⁴⁷ Hoe kan deze functie worden verstaan? Hangt het samen met de situaties van nabijheid waarin genade wordt gelokaliseerd?

45. Het is een veel gebezigde uitspraak, gebaseerd op de titel van een boek van Sölle: Sölle, *God heeft mensen nodig, een theologie van de schepping*, Kampen, 2000. Zij pleit daarin voor medeverantwoordelijkheid van christenen voor de schepping, als *cooperator Dei*, 11, 227 e.v.

46. Taube, *Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen*, Stuttgart, 1995; Bons-Storm, *Kracht en Kruis, pastoraat met oudere vrouwen*, Kampen, 2000.

47. Oduoye, *Introducing African's Women's Theology*, Cleveland, 2001, 51 e.v.

..en wordt bemiddeld door mensen

Vanuit het epistemologisch kader van het dagelijks leven, zoals dat is beschreven in het eerste hoofdstuk en vanuit de analyse van aspecten van het genadebegrip in de verschillende theologieën, zijn ‘relaties’ en ‘relationaliteit’ als *sensitizing concept* opgenomen in de interviews en de analyse ervan. Wie zijn van belang in ervaringen van genade? Opnieuw merk ik op, dat de rol die mensen in de genade vervullen op gespannen voet staat met het gratuïteitsbegrip. Dat verdient, zoals gezegd, om een nadere uitwerking.

De relaties die in de ervaringen van genade van betekenis zijn, betreffen overwegend mensen uit de directe, sociale omgeving: (groot-)ouders, partners, (klein-)kinderen, overige familie. Daarnaast zijn er relaties die een meer functionele rol vervullen, een onderwijzer of burens. Priesters vervullen in de bemiddeling van (on-)genade een prominente rol. Niet alleen in de sacramentele functie, maar evenzeer in hun ondersteunende of troostende aanwezigheid. De relaties zijn genadevol, omdat deze genadepraktijken verrichten. De ‘relationaliteit’ zoals die is ingebracht als aspect van genade vanuit verschillende feministische theologieën blijkt ook in dit onderzoek: relaties vormen een belangrijk aspect van genade in de betekenis zoals deze katholieke vrouwen die hanteren. Maar kent die relationaliteit dezelfde inhoud?

Genade is concreet

Vanuit een theologie van het dagelijks leven was het belangrijk te onderzoeken hoe concreet genade was. Die vraag kwam aan de orde bij de beschrijving van de diverse theologieën en van het empirisch materiaal. In de verschillende theologieën bleek dat naarmate de menselijke ervaring toegankelijker werd voor genade, genade concreter werd. Was genade als ervaring nog een abstractie bij de eerste behandelde theologen, de laatste essayistische theologen spraken gedetailleerd over de ervaringen, die zij als genadevol beschouwen.

In de ervaringen van de respondenten is genade concreet aanwezig. Dat geldt voor concrete personen, zoals hierboven genoemd, maar ook voorwerpen, vervoermiddelen en natuur worden als concrete plaatsen van genade aangeduid. Genade blijkt eveneens uit concrete praktijken en ruimtes te bestaan. De praktijken zijn zowel zorgend en communicatief, als religieus. Dat geldt evenzeer de ruimtes. Die kunnen behoren tot de alledaagse omgeving, zoals een keuken of een slaapkamer, maar kunnen ook kerkelijke ruimtes zijn. Het feitelijk plaatsvinden van genade hangt niet af van het kerkelijk karakter van de praktijk of de ruimte, maar van het feit dat ze tot omgeving van de respondent behoren.

Er is ook ongenade

Behalve genade bestaat er ongenade. Dit begrip werd in dit onderzoek betrokken door theologes en theologen die verwant zijn aan de bevrijdingstheologie. Daarin wijst het begrip veelal naar structurele situaties van ellende. Hun theologie

parafraserend zou men kunnen zeggen dat ongenade sociale ongenade is. In het empirisch onderzoek was het aanvankelijk geen categorie. De term 'ongenade' is later toegevoegd, toen het begrip 'zonde' geen categorie van denken bleek in relatie tot genade.

Het begrip ongenade blijkt te staan tegenover het openstaan voor genade. Staat men niet open voor genade, dan is er geen genade, maar mogelijk ongenade. Staat men niet open voor het bijleggen van een ruzie of voor handreikingen daartoe, dan blijven de ruzie en dus de ongenade bestaan. Naast de genadevolle praktijken beoefenen 'relaties' tevens 'ongenadepraktijken': ruziemaken, seksueel misbruik. Ongenade heeft bovendien betrekking op die situaties van onoplosbaarheid, die in de ogen van de respondenten blijvend zijn: psychiatrische ziekte; ongezondheid of handicap; armoede in de Derde Wereld. Wat kan ongenade betekenen in een genadetheologie vanuit deze katholieke vrouwen?

Tot besluit

Het dagelijks leven is gekozen als plaats waar genade gekend kan worden voor vrouwen. De verschillende aspecten van het genadebegrip uit de moderne genadetheologieën zijn geanalyseerd en gemarkeerd. 31 katholieke vrouwen vertelden haar ervaringen van genade. Verschillende aspecten van genade in het dagelijks leven zijn geanalyseerd en benoemd. Er vond een eerste vergelijking plaats tussen de aspecten van genade vanuit de theologieën en vanuit de empirie. De vraag is: biedt dit onderzoek andere perspectieven op genade? Wat is de theologische bijdrage aan de genadetheologie vanuit de ervaringen van deze katholieke vrouwen? Die vraag zal in het volgende hoofdstuk opnieuw aan de orde zijn. Maar eerst worden nog eenmaal de belangrijkste vragen en resultaten van het onderzoek gepresenteerd.

Hoofdstuk 5

Geleefde genade,

aanzetten tot een theologie van genade vanuit het dagelijks leven van katholieke vrouwen

Inleiding

Dit onderzoek handelt over de theologische betekenis van genade-ervaringen in het dagelijks leven van katholieke vrouwen. Het is gestart vanuit de constatering dat in de katholieke systematische genadetheologie de ervaringen van vrouwen ontbreken. Mijn hypothese luidt dat het dagelijks leven voor vrouwen een vindplaats van genade is. De wetenschappelijke relevantie van mijn onderzoek is om een constructieve bijdrage te leveren aan de genadetheologie vanuit de ervaringen van katholieke vrouwen. Empirisch getoetste genade-ervaringen van vrouwen ontbreken in de katholieke genadetheologie. Het onderzoek poogt verschillende inzichten, vanuit de systematische theologie en de empirie, met elkaar te verbinden. Het doel van mijn studie is een theologische bijdrage te leveren aan een moderne genadetheologie vanuit de genade-ervaringen van katholieke vrouwen.

Voorafgaande aan de formulering van de bijdragen, breng ik in het eerste deel van dit hoofdstuk de inzichten uit de vorige hoofdstukken samen. Deze tekst functioneert tegelijkertijd als Nederlandse samenvatting. Allereerst ga ik in op de vraag waarom ik in dit onderzoek voor het dagelijks leven als bron van kennis over genade heb gekozen. Vervolgens, en dat is in een andere volgorde dan de hieraan voorafgaande hoofdstukken, roep ik in herinnering welke onderzoeksmethode ik hanteerde en waarom. Daarna presenteer ik de aspecten van genade, zoals die mijns inziens van belang zijn in de genadetheologieën en zal ik deze verbinden met de aspecten, zoals die uit de analyse van de empirie naar voren zijn gebracht. Op grond daarvan stel ik in een vergelijkende benadering een viertal vragen. Deze leiden tot een aantal bijdragen voor een theologie van genade, die in het tweede deel van dit hoofdstuk, paragraaf 5.3., centraal staan. In paragraaf 5.4. ga ik tenslotte in op de vraag wat mijn onderzoek vanuit het alledaagse aan de (genade-)theologie bijdraagt. Bijlage II bevat een matrix, waarin de verschillende aspecten van het genadebegrip uit dit onderzoek zijn weergegeven. Daarin wordt de verschuiving in betekenissen overzichtelijk gepresenteerd.

5.1. Samengebrachte kennis over genade in het dagelijks leven van katholieke vrouwen

5.1.1. Dagelijks leven van gewone vrouwen

Ik begon dit onderzoek vanuit de intuïtie, dat het dagelijks leven van vrouwen, de geleefde ervaring, vindplaats is van geloofservaringen en daarom eveneens van ervaringen van genade. Ze vond een eerste tehuis in het onderzoeksprogramma van De Haardt, die in haar inaugurale rede naar voren bracht, dat “theologisch onderzoek naar verschillende vormen van alledaags leven en met name naar de daarin opgeslagen kennis en ervaringen van het goddelijke, een eigen en zelfs transformerende bijdrage kan leveren aan een aantal hedendaagse theologische ontwikkelingen”.¹ In het eerste hoofdstuk ging ik nader in op de keuze voor ‘gewone’ vrouwen en de betekenissen van het dagelijks leven als bron van kennis over genade.

Allereerst heb ik gekozen voor de inbreng door ‘gewone’ vrouwen. In tegenstelling tot academici en beleidsmakers beschikken ‘gewone mensen’ over andere inzichten inzake de werkelijkheid, gebruiken zij andere wijzen van kennisproductie dan degenen die ‘van boven’ waarnemen. ‘Gewone’ mensen hanteren een andere interpretatie, soms binnen de praktijken van verzet, en zij brengen nieuwe betekenissen aan. Ze gebruiken soms klassieke begrippen en voorzien deze binnen hun eigen leven van een eigen interpretatie(toe-eigening). Binnen het dagelijks leven kunnen ‘gewone’ vrouwen aan het woord worden gelaten in dit onderzoek. Deze eigen interpretatie van de werkelijkheid is mede het uitgangspunt van de binnen religiestudies beschreven ‘*lived religion*’. Anders dan in de door instituten gedefinieerde religie, worden in ‘*lived religion*’ de geloofservaringen en -praktijken van gewone mensen onderzocht op de religieuze betekenissen die zij daaraan verlenen. Niet de institutionele betekenissen, maar de betekenissen in het leven van alledag staan centraal. Ook in de witte, Westerse, feministische theologie ontwikkelde zich deze optie als bron van kennis. In lijn met die feministische onderzoekstraditie wilde ik ‘gewone’ katholieke vrouwen raadplegen. Ik koos daarin voor generositeit, welwillendheid, om ook die vrouwen aan het woord te laten in mijn benadering, die niet uitgaan van het feministisch gedachtegoed.

In het eerste hoofdstuk beschreef ik ook dat in de feministische bewegingen en ook in de feministische theologieën de ‘ervaringen van vrouwen’ als bron van kennis sinds het begin van de tweede feministische golf zijn geïnterpreteerd. Vanaf de tachtiger jaren in de vorige eeuw staat de categorie ‘ervaring van vrouwen’ onder kritiek van zwarte en gekleurde vrouwen, omdat ze te algemeen, universaliserend is, en de verschillen tussen ervaringen van verschillende vrouwen

1. De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999, 8.

onvoldoende aan het licht brengt. Zij pleiten voor fijnzinniger differentie in de kennisproductie en nemen de concreetheid in het alledaagse tot bron van theologische kennis. In mijn onderzoek schiep de keuze voor het concrete, alledaagse leven mogelijkheden om specifieke kennis te verwerven over de genadebetekenissen die verschillende vrouwen aan haar ervaringen toekennen. Dat was de tweede invalshoek op het dagelijks leven.

De derde invalshoek betrof de kenmerken van het alledaagse zelf. Die typeerde ik, in navolging van De Haardt, als ambigue en complex, concreet, rommelig en toevallig, en routineus. Deze kenmerken van het dagelijks leven bieden perspectieven op de ervaren rommelige, complexe werkelijkheden, die andere kennis over genade zichtbaar zouden kunnen maken dan de formele theologieën bieden en bijgevolg ook andere theologische interpretaties van genade tot stand kunnen brengen. Concluderend stelde ik, dat het dagelijks leven bron van kennis is van 'gewone' vrouwen. Deze benadering biedt de mogelijkheid in de concreetheid van het dagelijks leven verschillen waar te nemen tussen de verschillende werkelijkheden van vrouwen. Door de typische kwaliteiten van het dagelijks leven biedt het onderzoek de mogelijkheid andere kennis over genade tot stand brengen.

5.1.2. Kwalitatieve methode

Om te kunnen nagaan welke betekenis katholieke vrouwen hechten aan genade in haar dagelijks leven, koos ik voor een kwalitatieve onderzoeksbenadering, de gefundeerde theoriebenadering. Deze kan recht doen aan de complexiteit van gebeurtenissen en ervaringen die het dagelijks leven kenmerkt en doet recht aan het *actorperspectief*. Het doel is om op die wijze vanuit de ervaringen van de vrouwen een constructieve bijdrage te leveren aan de genadetheologie.

In de lijn van de voorkeur voor 'gewone' vrouwen, koos ik voor een groep rooms- katholieke vrouwen met een zo groot mogelijke differentie binnen de steekproef (*theoretical sampling*). Een criterium was, dat de vrouwen geboren waren voor of tijdens het Tweede Vaticaans Concilie. Deze leeftijdsafbakening is relevant omdat de betreffende groep vanuit haar religieuze opvoeding bekend is met het begrip genade en de relatie kan leggen met haar ervaringen.

Deze vrouwen zijn in een brief uitgenodigd om met een interview aan dit onderzoek mee te werken. Het betrof een semi-open gestandaardiseerd interview, waarin de vrouwen haar ervaringen naar voren brachten (*actorperspectief*) en tevens een *topiclist* functioneerde, waarin de relevante aspecten uit de genadetheologieën vragenderwijs waren verwerkt. Deze lijst was samengesteld op basis van de bestudering van de literatuur over genade, en in een latere fase door *datatriangulation* en theoretische *triangulation*. Het interview werd vastgelegd op tape en woordelijk uitgewerkt. Het verzamelde materiaal is stapsgewijs geanalyseerd. In de exploratiefase zijn in de eerste analyse de teksten van coderingen voorzien en ontstonden er voorlopige begrippen. In de tweede fase,

de specificatiefase, zijn deze voorlopige begrippen nader geformuleerd en aan nieuw empirisch materiaal getoetst. In de derde fase ontstonden er theoretische kernbegrippen, die vervolgens opnieuw zijn getoetst. De integratiefase tenslotte beschrijft op basis van de kernbegrippen de theorie. Anders geformuleerd: de eerste fases zijn inductief van aard: vanuit de empirie worden begrippen ontwikkeld. In de laatste fases worden de begrippen deductief gehanteerd en inhoud gegeven. Op deze wijze ontstonden de omschreven aspecten van het genadebegrip, zoals die hierna aan de orde komen. De empirische bevindingen, zoals die in het vierde hoofdstuk werden gepresenteerd, kwamen tot stand door een continue vergelijking tussen de interviews, maar tevens in relatie tot de aspecten uit de genadetheologieën.

5.1.3. Aspecten van het genadebegrip: theologie en empirie

Door de reflectie op de theologische debatten vanaf halverwege de vorige eeuw, kwamen in het tweede hoofdstuk een aantal voor de genadetheologieën relevante aspecten van het genadebegrip in beeld. Deze aspecten vervulden in het vervolg van het onderzoek een centrale rol, ze werden verwerkt in de topiclist en functioneerden als referentiepunt in de analyse van de empirie. In deze paragraaf zal ik de verschillende aspecten per subparagraaf presenteren in twee gedeeltes. In het eerste gedeelte zal ik aangeven wat de inhoud is van dat aspect van het genadebegrip in de genadetheologieën. Het tweede gedeelte geeft weer wat de inhoud is van dat aspect in de empirie. Ik zal beschrijven hoe beide corresponderen met elkaar of met elkaar in tegenspraak zijn. In het tweede deel van dit hoofdstuk, vanaf § 5.2., zal ik op grond van de genoemde vergelijking aanzetten geven voor een actuele genadetheologie vanuit mijn onderzoek.

5.1.3.1. Ervaring

In de tweede helft van de twintigste eeuw werden in de moderne genadetheologie de concepten genade en menselijke ervaring met elkaar verbonden. Dit debat werd aangezet door De Lubac en opgepakt door Rahner en Schillebeeckx. De neo-scholastieke theologie denkt de werkelijkheid tot dat moment gescheiden: een bovennatuur van waaruit God incidenteel intervenueert en een natuur waar genade niet aanwezig is. Door de tweegelaagde werkelijkheid te bekritisieren en te deconstrueren en, elke theoloog op eigen wijze, in andere constructies en concepten te denken, werd 'de menselijke ervaring' voor genade opengelegd. De menselijke ervaring staat niet meer tegenover genade, maar is zelf ook plaats geworden van genade.

De menselijke ervaring mag dan als gevolg van deze deconstructie zelf plaats van genade zijn geworden, de wijze waarop genade kenbaar is, blijft problematisch en wordt door deze theologen in verschillende theoretische concepten uitgewerkt. Hun specifieke inbreng toont een aantal typische kenmerken van genade, die als thema's eveneens bij andere denkers terugkeren. De Lubac pleit in de lijn van

Thomas van Aquino voor een ongescheiden orde, er is geen aparte natuurlijke en een bovennatuurlijke orde. Hij zoekt aansluiting bij Thomas' begrip '*desiderium naturale*', dat hij interpreteert als het verlangen naar God. In de mens is door God een verlangen naar God gelegd. Ik heb gewezen op de controversiële receptie van zijn werk. Hem werd verweten dat hij met de omschrijving van genade als 'verlangen naar God' de gratuïteit van genade zou hebben aangetast en gedurende enige tijd werd zijn theologische inbreng door de rooms-katholieke kerk terzijde geschoven.

Rahner behoudt deze gratuïteit, doordat hij genade op een andere plaats situeert in 'de menselijke ervaring'. Eveneens in de lijn van Thomas, ontwerpt hij het begrip 'bovennatuurlijk existentiaal'. In tegenstelling tot De Lubacs 'verlangen naar God', dat ook Rahner bekritiseert wegens het verlies van het gratuite karakter, bestaat voor hem het bovennatuurlijk existentiaal uit een innerlijk vermogen dat door God in de mens gelegd is. Anders echter dan het in de mens gelegde verlangen naar God, is Rahners bovennatuurlijk existentiaal receptief, het scheidt mogelijkheden tot 'ontvangst'. Voor Rahner is genade daarom niet meer de incidentele toevoeging van God aan de menselijke werkelijkheid, maar is genade geschapen in de menselijke structuur. Tegelijkertijd is genade niet direct ervaarbaar, omdat ze van God afkomstig is. Met de directe ervaarbaarheid zou immers de menselijke ervaring identiek kunnen zijn aan de goddelijke genade. Zo zijn voor Rahner niet de alledaagse 'bevindelijke' ervaringen, maar de transcendentale grenservaringen plaats van genade. Weliswaar deconstrueert ook Rahner het tweegelaagde werkelijkheidsmodel en opent hij daarmee de menselijke ervaring voor genade door de constructie van het begrip 'bovennatuurlijk existentiaal', hij biedt net zo min als De Lubac, een methode om door de menselijke ervaring genade te kunnen kennen en te kunnen inbrengen in de theologie. Genade kan alleen indirect worden gekend.

In hetzelfde debat over de tweegelaagde werkelijkheid en later in het debat met de bevrijdingstheologie, situeert Schillebeeckx genade in de heilsgeschiedenis. In de menselijke ervaring en de geschiedenis krijgt genade inhoud. In een exegetisch *ressourcement* zoekt hij naar menselijke bronervaringen van genade in de beide testamenten. Ook Schillebeeckx benadrukt dat genade een gratis karakter heeft en dat moet behouden. Daarom is genade niet direct te kennen, maar alleen kenbaar door de zogenaamde *bemiddelde onmiddellijkheid*, alleen via historische bemiddeling. Met dit neologisme stelt hij de gratuïteit van genade veilig. Genade kan volgens Schillebeeckx gekend worden door een specifieke ervaring, de *contrastervaring*. Het is het 'neen' of het protest tegen het lijden, waardoor zichtbaar wordt waarin de goedheid zou kunnen bestaan. Ook de contrastervaring is een indirecte wijze van ervaren van genade.

Aan het einde van de reflectie op het werk van de drie theologen markeerde ik een drietal aspecten die van belang zijn vanuit hun bijdrage: ervaring, gratuïteit en non-interventie. Ze keren terug in de volgende paragrafen. In het navolgende

wil ik de aandacht vestigen op een belangrijk gevolg van de deconstructie van het denken in een tweegelaagde werkelijkheid. Met het ter discussie stellen daarvan openen de theologen theoretisch de weg naar 'ervaringen' van genade, maar ontkennen zij dat genade uit directe ervaringen gekend kan worden. De theoretische of principiële opening die zij hebben willen verschaffen tot de menselijke ervaring is daarmee geen werkelijke opening, omdat de menselijke ervaring als directe plaats van kennen wordt uitgesloten.

Vervolgens bleek, dat het volgens de feministische en bevrijdingstheologieën en de essayistische theologische teksten niet de vraag is of genade ervaren kan worden, maar dat wezenlijk is wiens en wier ervaring als referentiepunt wordt gekozen. Ervaring als universele categorie wordt door hen bekritiseerd als een mannelijke of juist witte, Westerse categorie. Vanuit dit perspectief zoekt men naar 'ervaringen van vrouwen' of 'ervaringen van de armen' en andere meer concrete ervaringen.

Aansluitend op deze analyse, 'genade is ervaarbaar', is gekozen voor een empirisch onderzoek. Empirie veronderstelt immers ervaarbaarheid. De respondenten werd gevraagd naar haar ervaringen van genade. Bovendien was, vanwege de kritiek op de vorm van de genade-ervaringen, de vraag relevant, in welke vorm de respondenten genade zouden herkennen.

Het eerste wat geconstateerd kan worden, op basis van de empirie, is dat genade 'ervaren' wordt. Gold voorheen dat het theologisch ondenkbaar was, dat ervaringen locus van genade zouden zijn, in de verhalen van de respondenten is ervaring een epistemologische bron. Het is een premisse, vanuit alle kenmerken van genade die hierna empirisch beschreven worden. Genade wordt ervaren in het concrete leven, in gebeurtenissen, in veranderingen en personen. Daarin komen de inzichten voortkomend uit dit onderzoek overeen met de moderne feministische en bevrijdingstheologieën. In tegenstelling tot de eerdere afwijzing van 'bevindelijkheid', blijkt dat de respondenten geen enkele huiver hebben om haar ervaringen als ervaringen van genade te interpreteren. Het is voor hen onproblematisch om genade te ervaren en de herkomst van deze genade tegelijkertijd aan God toe te schrijven. Het gegeven karakter van genade, dat hierna terugkeert onder de term gratuïteit, wordt daardoor voor hen niet aangetast.

Met de afwijzing van het 'extrinsicistisch' model wezen de drie genoemde theologen iedere interveniërende vorm van genade af. Tegen deze achtergrond is het opmerkelijk dat de respondenten juist de interventievorm, die ik 'eenmalige genade' noem, zo veelvuldig hanteren. Eenmalige genade wordt als volgt gekenmerkt: 'van buiten' gebeurt er eenmalig iets waardoor iemands leven een wending neemt. Dat kan een plotselinge gebeurtenis betreffen, maar kan ook de vorm hebben van een droom of visioen, een gevoel of inzicht. Naast deze eenmalige vorm is er de 'durende genade'. De term 'durend' hanteer ik met een tweevoudige betekenis. Ze bevat zowel de connotatie van tijd: voortdurend, als van verdragen:

verduren. Deze vorm van genade betreft ervaringen die uitdrukken dat genade continu aanwezig is en door deze continuïteit de mogelijkheid biedt om situaties vol te houden. Met deze betekenisinhoud geven de vrouwen blijk van aansluiting bij de genadetheologieën en de ‘aanwezige genade’, zij het dat er in de ervaring van de respondenten een grotere nadruk ligt op het vermogen tot overleven. Waar de theologieën, inherent aan hun benadering van God en de werkelijkheid, de keuze maken voor een enkelvoudige vorm van genade: interventie óf aanwezigheid en met name de interventie afwijzen, hanteren de respondenten in haar beschrijving van de ervaringen de vormen van genade door elkaar.

5.1.3.2. Bevrijding en transformatie

Het meest specifieke aspect dat bevrijdings-, feministische en essayistische theologen over de werking van genade naar voren brachten is het transformatieve en bevrijdende karakter van genade-ervaringen. Deze bevrijding zou bij de eerste twee type theologieën betrekking moeten hebben op de verandering van levens of de (sociale) structuren, de essayistische theologen leggen de nadruk op een verandering van de situatie.

Uit de analyse van de genadetheologie van de bevrijdingstheologen kwamen drie thema's naar voren: genade vindt plaats in de bevrijdende praxis; ze is sociaal gesitueerd; er wordt wisselend gepleit voor het behoud van de gratuïteit van genade in de praxis. Alle genade wordt getoetst aan de transformatieve functie van de theologie, van onderdrukking naar bevrijding. Genade bestaat alleen als bevrijding uit de onderdrukking.

Niet alleen in de bevrijdingstheologieën maar ook in veel feministische theologieën en theologische essays over genade bleken de bevrijdende en transformatieve praxis, de zelftransformatie en bevrijding centrale begrippen te zijn. Hun aller inzet is het om genade te verstaan als bevrijding of transformatie van de maatschappelijke positie van vrouwen en andere gemarginaliseerde groepen. De essays tenderen naar verandering van situaties. In deze theologieën is transformatie of bevrijding een centraal aspect van het genadebegrip. De vraag die daarom onderdeel werd van het empirisch gedeelte van het onderzoek luidde: bewerkt genade veranderingen?

Het belangrijkste aspect van genade in de empirie, is dat genade transformatief is, ze keert situaties ten goede. Transformaties bewerken een oplossing in een complexe situatie of ze verbeteren de leefbaarheid van een situatie. Transformaties kunnen zowel een extern als een innerlijk karakter hebben. Externe transformaties veranderen omstandigheden reëel. Er gebeurt iets, waardoor een situatie ten goede verandert. De veranderingen kunnen eveneens plaatsvinden in een persoon. In dit onderzoek noem ik dat ‘innerlijke transformatie’. Innerlijke transformatie bevat attitudele kwaliteiten: de vrouwen ervaren een veranderde houding ten opzichte van een situatie. Innerlijke transformatie beschrijft het vermogen om met situaties om te gaan. Deze veranderingen hebben een meer individueel

karakter dan de transformaties die de bevrijdings- en feministische theologieën beschrijven. Dat keert hierna terug.

5.1.3.3. Sociale genade en een individuele dimensie

Ik stelde in het tweede hoofdstuk van de theologie van Schoonenberg de 'sociale genade' als relevant aspect van het genadebegrip aan de orde. Volgens Schoonenberg is het individu gevormd door de situatie waarin het terechtkomt. Dat geldt voor zonde, maar eveneens voor genade. Genade komt voort uit de sociale situatie waarin men zich bevindt. Met deze sociale situering van zonde en genade, legde Schoonenberg het fundament voor de 'sociale genade' in de bevrijdingstheologie. De bevrijdingstheologen nemen die visie over. In hun analyse zijn de sociale structuur en de situatie bepalend voor de leefsituatie van de armen en daarin zou verandering of bevrijding moeten worden aangebracht. Dat is sociale genade..

Niet alleen bleek er een voorkeur voor de gemeenschap of de sociale situatie als locus van genade, sommige theologen waarden de individuele genade negatief. Met het begrip 'sociale genade' verzetten deze theologen zich direct of indirect tegen de individuele of 'geprivatiseerde' genade, die tot dan toe in de rooms-katholieke theologie gangbaar was. Daarnaast laten enkele theologen zich negatief uit over het westers individualisme, dat ze plaatsen tegenover de gemeenschapszin van de Derde Wereld. De sociale genade vraagt om een toetsing in de empirie. Aan wie komt genade ten goede? Is genade voor de respondenten sociaal gesitueerd?

Dat blijkt niet het geval. Tegenover het sociale karakter van genade dat de theologieën naar voren brengen, staat een uitgesproken individuele betekenis die de empirie aantoont. Een kenmerk van de situatie waarop genade betrekking heeft is vaak, dat de vrouwen ervaren dat ze er alleen voor staan. De transformaties die zij in de situatie of bij zichzelf waarnemen duiden zij als genade. Deze individuele dimensie is duidelijk onderscheiden van de boven genoemde sociale genade. Dat vraagt om een nadere uitwerking.

5.1.3.4. Gratuïteit: genade krijgen en verkrijgen

Het pleidooi voor de indirecte wijze van kennen van genade door De Lubac, Rahner en Schillebeeckx hangt samen met het thema van gratuïteit, dat er direct mee verbonden is. Gratuïteit betekent bij hen en bij andere theologen, dat genade van God komt, een absoluut gegeven karakter heeft en door mensen niet bewerkt of verdiend kan worden. Wanneer het vermoeden bestaat dat gratuïteit ter discussie wordt gesteld, dan reageren traditionele genadetheologen onmiddellijk, omdat de angst bestaat dat de absolute autonomie van God wordt aangetast. Weliswaar leggen bovengenoemde theologen, de menselijke ervaring open voor genade-ervaringen, maar door het gratuïteitsbegrip zuiver te hanteren, blijft de menselijke ervaring een diffuse categorie als kenplaats van genade en blijft deze

op gespannen voet staan met de gratuïteit. Ik meen dat Haight het probleem juist formuleert, wanneer hij stelt: “Intrinsiek aan dit concept van genade is de in elk opzicht totale en absolute gratuïteit ervan, wat genade tot genade maakt en dat is onwrikbaar in de hele geschiedenis van de theologie van genade”.²

Gratuïteit is niet alleen een aspect van genade bij genoemde theologen, ook in de bevrijdingstheologieën is het een bediscussieerd thema. Door de nadruk op de praxis te leggen, ontstaat ook in die theologieën een spanningsveld betreffende gratuïteit. Gutierrez pleit voor een deelname aan een praxis van bevrijding, maar het slagen ervan, dat zichtbaar wordt in het koninkrijk van God, beschouwt hij als een gave. Bij Boff ligt het accent anders: de totstandbrenging van bevrijding, beschouwt hij als genade. Is gratuïteit bij deze theologen nog een discussiepunt, in de feministische en essayistische genadebijdragen worden personen drager van genade en die vinden aldus een mogelijkheid met gratuïteit om te gaan. In al deze theologieën echter is gratuïteit geen expliciet, maar wel een impliciet thema. Terloops merkt Plaskow op, dat vrouwen zich meer zouden verwerklijken en hun bevrijding meer kracht zou krijgen, wanneer zij zichzelf zouden beschouwen als coöperatief/meewerkend aan genade.

Ik vatte aan het slot van het tweede hoofdstuk dit aspect samen met de term: ‘genade met een *bite*’. Er wordt geknabbeld aan de betekenis van het begrip, wat het begrip opnieuw op spanning brengt. Ik vind het opmerkelijk dat, waar andere genadebegrippen in de loop van de geschiedenis werden ‘afgeschapt’, zoals de interveniërende of bevindelijke genade, gratuïteit als discussiethema bleef. De vraag naar gratuïteit vormde daarom een centraal aspect van het genadebegrip in de topiclist en in de analyse. De belangrijke vraag was: is gratuïteit van genade voor de respondenten een relevant aspect?

Hoewel de vrouwen gratuïteit niet als begrip hanteren, keert de betekenis ervan wel terug in een dimensioneel begrip. Zij gebruiken betekenissen van gratuïteit tussen twee polen: genade wordt ontvangen als men er zich ontvankelijk voor toont, of, als tegenpool, genade wordt verkregen door zich in te spannen. Deze laatste betekenis onderscheidt zich van de in de theologieën besproken dominante betekenis, waarbij genade volledig een gegeven, gratuit, karakter heeft. De respondenten kennen zichzelf een actievere rol toe. Dat drukken de oudere vrouwen uit door het toegeëigende begrip: met de genade meewerken. In de neoscholastieke theologie betekende deze uitdrukking, dat mocht genade iemand gegeven worden, het zijn of haar taak was deze genade op te pakken en productief te maken en met God mee te werken. In deze betekenis hanteren de oudere vrouwen in dit onderzoek genade, maar daarnaast vindt er een toegeëigende accentverschuiving plaats, waarin de vrouwen een actievere rol op zich nemen

2. Haight, “Sin and Grace”, in: *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, II, Schüssler-Fiorenza en J.P.Galvin (red.), Minneapolis, 1991, 115.

dan in de klassieke betekenis lag opgesloten. Daarom vertaalde ik het begrip als 'met de genade samenwerken'.

De verschuivingen in het gratuïteitsbegrip blijken tevens uit wie en wat de vrouwen als bronnen van genade noemen. Ze formuleren twee bronnen: van goddelijke en van menselijke herkomst. Voor veel vrouwen is de herkomst van genade van God vanzelfsprekend, zij het dat deze genade bemiddeld wordt 'door mensen'. Daarmee distantiëren zij zich voor het overgrote deel van een God 'die aan de touwtjes trekt' en dus van de absolute gratuïteit. Jezus is, na God, de belangrijkste bron van genade. Veel vrouwen zien hem als voorbeeld en hij is een fysiek nabije, troostende vriend. Het merendeel van de vrouwen wijst de H. Geest aan als degene die de eerder genoemde ingevingen of inzichten brengt die tot veranderingen leiden. Binnen de context van dit onderzoek, onder katholieke vrouwen, mag het opmerkelijk worden genoemd, dat Maria, de moeder van Jezus, zelden als bron van genade wordt genoemd en waar dat wel gebeurt, heeft zij een nabije, troostende functie. Nabijheid als belangrijk aspect van genade vanuit het dagelijks leven komt later aan de orde. De andere belangrijke bronnen van genade vinden de respondenten bij mensen (uit hun omgeving). Genade wordt bemiddeld of geïnitieerd door mensen. Daarmee wijzen zij mensen aan, als bringers en dragers van genade te kennen en te erkennen.

Is gratuïteit een term gebezigd door vrouwen? Nee, het is geen *actorterm*. Wel geldt dat zij de betekenis, dat genade een gekregen karakter heeft en dat ze onverwacht komt, kennen en hanteren. Daarnaast, anders dan de meeste door ons geraadpleegde theologen, kennen de vrouwen aan zichzelf en anderen een actieve rol toe. Door het mechanisme van toe-eigening, dat in het eerste hoofdstuk werd beschreven, eigenen zij zich het begrip 'met de genade meewerken' toe en brengen zij verschuivingen aan in de betekenis. De vrouwen erkennen en benoemen hun inspanningen volledig als genade. Deze verschuiving in de betekenis van gratuïteit dient in een actuele genadetheologie aandacht te krijgen.

5.1.3.5. Relationaliteit en concrete mensen

Was het halverwege de vorige eeuw nog een vraag of genade ervaarbaar kon zijn, voor de in dit onderzoek besproken feministische theologieën bleek dat geen vraag meer. Genade is ervaarbaar. Bovendien is genade in de theologie van de relationeel theologen immanent aanwezig in menselijke relaties. Genade is te ervaren in of valt samen met relationaliteit. Deze relationaliteit wordt gedefinieerd in termen van liefde en wederkerigheid. Relaties tussen mensen, in een gemeenschap, zijn genadevol, omdat zij helend en transformatief zijn. Daarbij brengen deze theologen verschillende accenten aan. Beverly Wildung Brock en Grey omschrijven relaties als genade-brengend. Welch, met een verwijzing naar Carter Heyward, brengt naar voren dat de relationele kracht het goddelijke is en daarom genadevol; zij beschouwt ze als synoniemen. Relationaliteit is zodoende een belangrijk aspect van genade in feministische theologieën. Keert relationaliteit van genade terug in

genade-ervaringen van vrouwen? En als dat het geval is, hoe beschouwen zij deze relaties dan?

Als genade bemiddeld wordt of geïnitieerd door mensen, zoals we hierboven zagen, betreft dat vrijwel altijd concrete mensen uit de nabije onmiddellijke omgeving. Daarnaast fungeren voorbeeldige mensen en heiligen als inspiratiebron of bringer van (on-)genade. Ook priesters spelen in de bemiddeling van (on-)genade een prominente rol. In het benoemen van de rol van relaties in genade, verwijzen de vrouwen naar concrete praktijken. Relaties bemiddelen niet alleen genade, maar zij veroorzaken evengoed ongenade. Anders dan in de genoemde feministische theologieën hanteren de vrouwen relaties niet als synoniem voor termen als wederkerigheid en liefde. Veeleer kennen zij relaties een praktische rol toe in genade.

5.1.3.6. Ongenade

Ook al vormen zonde en genade in de theologie een begrippenpaar en wordt zonde als tegenpool van genade beschouwd of genade als opheffing van de zonde, in deze studie is vanwege de afbakening van het onderwerp het zondebegrip van de verschillende theologen geen zaak van reflectie geweest. In meer recente theologieën werd echter niet het begrippenpaar genade-zonde, maar genade-ongenade naar voren gebracht. Hilker, Troch en Boff waarschuwen voor een te mooie voorstelling van de werkelijkheid en plaatsen ongenade tegenover genade. Ongenade heeft betrekking op situaties van sociale en structurele ellende en macht. Vaak plaatsen deze theologen ervaringen van genade binnen situaties van ongenade. Is ongenade een term waarmee de geïnterviewde vrouwen situaties duiden? Welke situaties beschouwen zij als ongenade?

Om de eventuele relevantie van het zondebegrip in relatie tot het genadebegrip voor de vrouwen in dit verband te kunnen duiden, werd er in de interviews wel naar gevraagd. Voor geen van de vrouwen bestond er een relatie met genade. In algemene zin drukte men dat uit door: "Ik heb niks met zonde". Daarnaast gevraagd ging men wel in op het begrip 'ongenade'. Dat begrip bleek in betekenis een tegenhanger te vormen van de hierboven genoemde situaties van genade. Er is sprake van ongenade als men zich niet ontvankelijk weet voor genade, voor nieuwe inzichten, en men roept in zekere zin het voortduren van een vervelende situatie over zich af. Voorts werden die situaties als ongenadig beschouwd, die geen uitzicht boden of die onherstelbaar leken. Het bleek dat relaties naast genade evengoed ongenade kunnen brengen. Ongenade binnen de betekenis die de respondenten hanteren, duidt op die situaties waar geen oplossing voor is.

5.1.3.7. Van abstract naar concreet

Van abstractie naar concreetheid; in die lijn lijkt het genadebegrip van de afgelopen halve eeuw zich ontwikkeld te hebben: van 'bovennatuur' naar 'persoon' en 'heilswerkelijkheid', naar 'praxis' en de concrete werkelijkheid, gebeurtenissen en

situaties. Aan het einde van het tweede hoofdstuk bleek, dat met de discussie over genade en ervaring de gedachtekloof tussen natuur en bovennatuur was gedicht of gedeconstrueerd. In de meest recente theologieën wordt echter een nieuwe kloof gesignaleerd, niet zozeer met de kerkelijke, gevestigde neo-scholastieke theologie, maar tussen de academische theologie over genade en de geleefde werkelijkheid.

Een van de uitgangspunten van dit onderzoek was, dat genade in het dagelijks leven gesitueerd was. De vrouwen ervaren genade op concrete wijze, bemiddeld door concrete personen, in concrete praktijken. Deze concreetheid is bijzonder om een aantal redenen. Allereerst blijkt dat genade niet gebonden is aan een bepaald type ruimte, persoon of praktijk. Genade vindt dus niet alleen plaats in een kerkelijke ruimte, door een religieuze persoon of praktijk. Genade kan plaatsvinden in alle concrete woon- en leefomgevingen van de vrouwen. Door deze concrete verwijzingen blijkt dat genade aanwezig is in het concrete dagelijks leven. De transformaties vinden daar plaats. De klassieke religieuze ruimtes, praktijken en personen zijn daarmee niet meer of minder genadebemiddelend dan de andere ruimtes, personen en praktijken. Wanneer zij dragers van genade zijn, dan is dat omdat zij zich in de dagelijkse omgeving van deze vrouwen bevinden.

Uiteraard denken de niet-theologisch geschoolde respondenten niet in de termen van het theoretisch kader van de verschillende theologieën, maar ze hanteren wel soortgelijke betekenisvelden: het begrip gratuïteit wordt niet als woord gehanteerd, maar de aanwezige spanning in de theologische discussie blijkt niettemin aanwezig in de door hen gegeven betekenissen. Weliswaar denken de respondenten niet in termen van bevrijding, maar het transformatieve karakter van genade vormt een belangrijk aspect. Waar de respondenten begrippen of concepten overnemen uit de klassieke, soms neo-scholastieke theologie, eigenen zij zich die begrippen of vormen toe en voorzien die van een eigen betekenis of accent, zoals bleek in de uitdrukking met de genade meewerken, of het vrijelijk hanteren van een eenmalige interveniërende vorm, die door de moderne theologie al was afgeschaft.

5.2. Interpreterende en concluderende vragen

In voorgaande hoofdstukken en paragrafen is de recente geschiedenis van de genadetheologie beschreven vanuit de belangrijkste aspecten. Deze zijn in een kwalitatieve benadering in gesprek gebracht met de ervaringen van een geselecteerde groep respondenten. Op basis van dat onderzoek breng ik de vier belangrijkste inhoudelijke kwesties naar voren, die ik in paragraaf 5.3. bespreek. Deze kwesties vormen nieuwe invalshoeken op de bestaande genadetheologieën.

1. De inzet was om het dagelijks leven van katholieke vrouwen als epistemologische bron van kennis over genade te onderzoeken. Welke specifieke inzichten biedt dit onderzoek naar het dagelijks leven als bron van kennis over genade?
2. Genade manifesteert zich volgens de empirie in twee vormen: de eenmalige vorm en de durende vorm.

- a. Dat de vrouwen de eenmalige vorm hanteren staat op gespannen voet met de eerdere ‘afschaffing’ van de interventie. Hoe verhoudt zich de hier geconstateerde eenmalige vorm tot de genoemde kritiek? Kan de eenmalige genade opnieuw geïntroduceerd worden als vorm van genade, zonder de tweelagen-structuur opnieuw in te voeren?
 - b. De durende vorm van genade geeft genade een continu karakter. In de complexiteit van het dagelijks bestaan, het moeten uithouden van situaties, formuleren de vrouwen deze durende vorm als genade. Hoe is deze durende vorm te waarderen? Wat betekent de dominantie van de durende vorm in relatie tot het begrip *contrastervaring*, zoals dat door Schillebeeckx is geformuleerd?
3. Het belangrijkste effect van genade is, zo bleek, dat het transformaties tot stand brengt van personen en van situaties die complex zijn, meervoudig en onoplosbaar. We vonden de transformatieve betekenis eveneens in de feministische en bevrijdingstheologieën. Het grote verschil met deze theologieën is echter, dat genade die uit het empirische gedeelte naar voren komt, geen sociaal-transformatieve genade is, waar deze theologen van uitgaan, maar een meer individuele dimensie heeft samenhangend met situaties die door respondenten als onoplosbaar worden gekenschetst. Hoe is deze individuele dimensie van genade te interpreteren en te waarderen?
 4. In het dominante gratuïteitsbegrip is genade in alle gevallen van God afkomstig, heeft ze een gegeven karakter en wordt ze door God geïnitieerd. Dit absolute, eenzijdige, karakter van gratuïteit lijkt vooral een zorg van de theologie. De respondenten brengen andere accenten aan en gaan tegelijkertijd uit van het gegeven karakter van genade. Zij beschrijven enerzijds de ontvankelijkheid voor genade en benoemen anderzijds hun eigen inspanningen. Dit gegeven vraagt erom, het begrip gratuïteit op een andere manier in de theologie te interpreteren. Hoe kunnen we anders nadenken over gratuïteit, zonder het gegeven karakter van genade aan te tasten?

5.3. Aanzetten tot een ervaringsgerichte genadetheologie

Glaser en Strauss, de *founding fathers* van de *Grounded Theory*, die in dit onderzoek als methode is gehanteerd, gaan ervan uit dat een substantiële theorie evengoed omgezet moet kunnen worden in een formele theorie. Daarmee bedoelen zij, dat een theorie die gebaseerd is op een empirische groep (substantieel) ook relevantie kan hebben voor een theorie, die gericht is op de formulering van wetmatigheden en concepten (formeel).³ Welnu, mijn onderzoek is uitgevoerd

3. Glaser en Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New Brunswick, 1995, 32 e.v.; 79 e.v.

om vanuit de ervaringen van deze katholieke vrouwen een bijdrage te leveren aan de genadetheologie. Vanuit bovengenoemde vragen, die voortkwamen uit een empirisch onderzoek onder katholieke vrouwen, zou er een theoretische bijdrage geleverd moeten kunnen worden aan een katholieke genadetheologie.

Mijn hypothese is, dat het dagelijks leven voor vrouwen een epistemologische vindplaats van genade is en dat de inzichten die hieruit voortkomen een constructieve bijdrage kunnen leveren aan de genadetheologie. Welke bijdragen onderbouwen vanuit deze studie mijn stelling? De boven genoemde vier kwesties zullen achtereenvolgens aan de orde komen en als bijdragen aan de genadetheologie worden uitgewerkt. In paragraaf 5.3.1. markeer ik genade binnen de dagelijkse context als concreet, relationeel en vertrouwd; in 5.3.2. herstel ik de ooit afgeschafte interveniërende genade en toon aan dat deze genade de werkelijkheid niet overstijgt, maar omgang ermee mogelijk maakt; in 5.3.3. wil ik pleiten voor de waardering van individuele genade; in 5.3.4. tenslotte zal ik de gratuïteit van genade herijken en haar in een ander kader plaatsen. Aan het slot van dit hoofdstuk, in 5.4., wil ik de bijdragen aan de theologie vanuit het alledaagse in dit onderzoek beschrijven.

5.3.1. Het dagelijks karakter van het genadebegrip: concreet, relationeel en vertrouwd

Een van de conclusies uit de empirische analyse in het vorige hoofdstuk was, dat de vrouwen genade ervaren en ze als ervaring vanzelfsprekend vinden. De vrouwen uit dit onderzoek ervaren genade concreet. Dat is een bijzondere kwaliteit van genade, zeker in relatie tot de eerder genoemde theologieën. Genade-ervaring veranderde van een afwezige, naar een abstract existentiële categorie, om vervolgens in verband gebracht te worden met sociale structuren, situaties en verhoudingen. Mijn onderzoek naar genade in het dagelijks leven maakt duidelijk, dat genade ervaren wordt en dat het concrete ervaring betreft. Vanuit het dagelijks leven heeft genade drie kenmerken: ze is concreet, relationeel en manifesteert zich in de onmiddellijke, vertrouwde omgeving.

Genade is concreet

In het eerste hoofdstuk ging ik, in navolging van De Haardt, in op het dagelijks leven. In tegenstelling tot diegenen die het dagelijks leven als banaal interpreteren, werd het door haar en anderen als mogelijk zoekontwerp en vooral als vindplaats voor de theologie ingezet. De reden daarvan lag in de kwaliteit van het dagelijks leven zelf. In de beschreven genade-ervaringen van de vrouwen werd duidelijk in welke concrete voorwerpen, ruimtes en praktijken genade zichtbaar werd of waardoor ze tot stand kwam. In deze concreetheid ervaren de vrouwen uit mijn onderzoek genade. Genade wordt nabij, tastbaar en zintuiglijk ervaren.

Genade wordt ervaren in concrete ruimtes, die niet per se een klassieke, religieuze functie hebben: van keuken tot kapel, van kathedraal tot tram. De concreetheid van genade betreft handelingen, zoals zorgende praktijken. Genade

wordt ervaren tijdens dagelijkse routineuze handelingen, fietsen, koken, groenten schoonmaken. Ook vervoermiddelen zijn plaatsen waar genade werd ervaren. De concreetheid van genade betreft niet alleen voorwerpen, plaatsen en praktijken, maar tevens en juist concrete relaties. Deze concreetheid levert een nieuwe bijdrage aan de genadetheologie. Anders dan de abstracte ‘natuur’, de contrastervaring, bovennatuurlijk-existenciaal, transformatie of abstracte relationaliteit, blijkt de dagelijkse werkelijkheid concrete genade-ervaringen te bevatten. De alledaagse ruimtes, voorwerpen, praktijken en personen zijn allerminst banaal en juist vol van genade.

Genade is relationeel

Vanwege de centrale rol die relationaliteit speelt in een aantal genoemde feministische theologieën wil ik nadrukkelijk aandacht besteden aan de rol die relaties vervullen als dragers en protagonisten van genade. Zoals beschreven noemen de respondenten een persoon genade of genadebemiddelend, als deze een concrete verandering of inzicht bewerkstelligt, een concreet inzicht geeft, of ver- of bewondering oproept. Deze personen zijn relaties uit haar directe omgeving die genade dragen en brengen. Zo komt uit dit onderzoek naar voren, dat relaties een betekenisvolle, bemiddelende rol vervullen. In dit opzicht komt de centrale plaats die relaties in de betekenissen van genade in het dagelijks leven van de vrouwen innemen, overeen met de inzichten ontwikkeld in de feministische theologieën. Genade is relationeel.

Ik interpreteer relaties echter anders dan de relationaliteit van de eerder genoemde feministische theologen, die genade onderbrengen en aantreffen in abstracte concepten van wederkerigheid, liefde, heelheid en verbondenheid. Op die wijze functioneren relaties in mijn studie niet. De handelings- en bestaanspraktijken zijn niet abstract en ze worden niet geabstraheerd geformuleerd in relationele termen, maar worden vanwege dagelijkse praktijken, gebeurtenissen en transformaties zelf als genade gewaardeerd, omdat ze problemen oplossen.

Niet alleen zijn relaties genadebrengend, ze dragen of veroorzaken mede ongenade. De vrouwen constateren dat vaders, moeders, (bevriende) priesters, kinderen, zussen, vriendinnen en (ex)-partners lastig kunnen zijn en medeveroorzakers van ongenade. Relaties zijn daarom zowel bringer van genade als van ongenade. Relationaliteit blijkt een ambigu karakter te hebben en dat komt in deze studie naar voren. Daaruit blijkt dat relationaliteit op zichzelf geen genade is, maar dat mensen genadedragende praktijken kunnen beoefenen. Ook Clark-King signaleert de concreetheid van relaties en de ambiguïteit ervan:

“Er is niets abstracts aan hun interacties met familie en burens en het zou waar zijn om te zeggen dat deze relaties een grotere rol spelen in het leven van vrouwen dan dat van de meeste mannen. Bloedbanden – vooral de verticale relaties tussen grootouders, ouders en kinderen – hebben prioriteit in zowel emotionele inhoud als sociale

verplichting, maar vragen van burens en de grote gemeenschap worden ook erkend. (...) Feministisch theologen lijken gelijk te hebben in hun waardering dat relaties in het centrum van de levenservaringen van vrouwen staan, maar ze kunnen er te sterk de nadruk op hebben gelegd door dit als een ongedifferentieerde en pure heilzame toestand te zien. De realiteit van relaties is rommeliger en levendiger, dan de meeste feministische geschriften ons willen doen geloven”.⁴

Bednarowski wijst eveneens op deze ambiguïteit van relaties, die zowel goed als kwaad kunnen inhouden. Relaties zijn niet intrinsiek genadig, in hun functioneren zijn zij complex.⁵ De relationaliteit van genade zou daarom, ook door feministische theologen, moeten worden uitgebreid en doordacht met het ambigue karakter ervan. Genade ligt niet in de relationaliteit *an sich*, als hart van genade, maar in de concrete genadebrengende praktijken. Dezelfde personen kunnen bringer of veroorzaker van ongenade zijn.

Voor een theologie vanuit het dagelijks leven is relationaliteit een belangrijk aspect van genade. Die relationaliteit is niet abstract, maar ze betreft concrete personen met hun concrete genadedragende- of brengende praktijken. Relationaliteit als aspect van genade is naast concreet ook ambigue. Relaties kunnen evengoed kwetsbaar en kwetsend zijn. Weliswaar zijn relaties protagonisten van genade, maar zij zijn dat in hun eigen (on-)volkomen vorm.

Genade is vertrouwd en nabij

In de relationaliteit ligt, zo bleek uit de empirie, de nadruk op relaties uit familiale of vriendschappelijke kring en op professioneel-functionele relaties: priesters, religieuzen, onderwijzers, collega's, met wie men in het dagelijks leven te maken heeft. Behalve de voorbeeldige personen, zoals Nelson Mandela, Wies Stael Merckx en anderen, zijn het zelden wereldpolitieke momenten of personen bij wie genadebrengende gebeurtenissen geplaats worden. Theoretisch zou dat kunnen, gezien de door de respondenten genoemde situaties: verzet in de Tweede Wereldoorlog, de totstandkoming van de bijstandwet; Artsen Zonder Grenzen in vluchtelingenkampen, de val van de Berlijnse muur, etc. De genadedragende of -brengende relaties in dit onderzoek zijn echter mensen uit de eigen kring die in de eigen omgeving verkeren. Genade heeft een meer individueel dan een sociaal-politiek karakter. Daar wordt hierna op ingegaan. Opmerkelijk is dat Jezus en Maria, wat betreft hun genadebrengende rol, ook in deze nabije betekenis geplaats worden. Zij worden in een vertrouwde rol geplaats.

4. Clark-King, *Theology by Heart, Women, the Church and God*, Werrington, 2004, 118.

5. Slee bekritiseert het mogelijk overidealiseren van vriendschap door Carol Christ: Slee, *Women's Faith Development, Patterns and Processes. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, Aldershot, 2004, 111.

De vertrouwdheid, die als genadebrengend wordt gewaardeerd, is een resultaat van de epistemologische benadering vanuit het dagelijks leven. Ze blijkt niet alleen uit de aanwezigheid van personen uit de vertrouwde omgeving, maar eveneens uit vertrouwde dagelijks terugkerende praktijken. Het vertrouwde wordt eveneens aangetroffen in ander empirisch onderzoek. In haar cultureel-antropologisch onderzoek naar veranderende religieuze praktijken en morele oriëntaties in Zuid-Limburg stelt Kim Knibbe dat deze praktijken vooral betekenis hebben in *the domain of the familiar*. Dit begrip heeft een tweevoudige betekenis. ‘Familiar’ heeft betrekking op het vertrouwde én op de familie, de onmiddellijke omgeving. Overigens signaleert Knibbe die vertrouwdheid vooral met betrekking tot rituelen rondom de dood.⁶ Ze concludeert dat de belangrijkste waarde die daarin gevierd wordt, de sacralisering van het vertrouwde is.⁷ Juchtmans, in haar studie naar rituelen thuis, sluit daarbij aan. Ook uit haar onderzoek blijkt dat het vertrouwde, en met een verwijzing naar o.a. Schillebeeckx, niet het contrast, ervaringen van sacraliteit teweegbrengt in het huiselijk domein.⁸

Genade manifesteert zich volgens mijn onderzoek bij voorkeur in een vertrouwde omgeving. Tegenover de ingreep vanuit een vreemde, onbekende bovennatuurlijke wereld, waar de discussie in dit onderzoek mee begon, is met de theoretische reconstructies van de afgelopen decennia, en de empirische inbreng vanuit dit onderzoek genade concreet, nabij en vertrouwd geworden.

5.3.2. Meerdere vormen van genade in een werkelijkheid

Als genade ervaren kan worden, dan is het de vraag in welke vormen genade gekend wordt en hoe deze vormen zich verhouden tot de eerdere discussies in de genadetheologieën. Vanuit het empirisch gedeelte van dit onderzoek heb ik twee vormen naar voren gebracht: de eenmalige en de durende genade. Zij zijn onderscheiden naar vorm, maar ze gaan beide over dezelfde werkelijkheid. Vanuit de resultaten van dit onderzoek zal ik allereerst pleiten voor eerherstel van deze eerder afgewezen, interveniërende vorm van genade. Vervolgens zal ik de durende vorm als continuïteit-scheppende genade beschrijven.

Eenmalige genade verdient herwaardering.

Een van de opmerkelijke bevindingen van dit onderzoek is, dat vrouwen een eenmalige vorm van genade ervaren. Ze beschrijven een ingreep die een keerpunt betekent, als een van buitenaf komende verandering. In de deconstructie van de tweegelaagde

6. Knibbe, “Faith in the Familiar, Continuity and Change in Religious Practices and Moral Orientations in the South of Limburg, The Netherlands.” (dissertatie), Vrije Universiteit, Amsterdam, 2007, 77 e.v.

7. Ibid., 102.

8. Juchtmans, “Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof.” (dissertatie) Tilburg, 2008, 380-381.

werkelijkheidsoopvatting, die in de neo-scholastieke genadetheologie dominant was, werd juist deze vorm van genade, als interveniërende toevoeging, bekritiseerd. De kritiek op de interventie kende twee samenhangende argumenten. Enerzijds was er een onberekenbare en ongekende God, die weliswaar de werkelijkheid rectificeerde, maar dusdanig van de werkelijkheid gescheiden was, dat men zich er in het geleefde leven niets aan gelegen hoefde te laten liggen. Bovendien, zo schreef Schillebeeckx, onderkende deze vorm van genade onvoldoende de kenkracht van de menselijke rationaliteit, die zelf in staat is genade waar te nemen. De in de neo-scholastiek bedachte vorm van interventie maakte genade onbereikbaar en maakte het onmogelijk genade te kennen. Tegen deze achtergrond mag het daarom opmerkelijk heten, dat in de empirie de interveniërende vorm van genade, als eenmalige genade, een van de twee vormen is waarin de vrouwen genade ervaren.

Op drastische maar niettemin eenvoudige wijze grijpt genade eenmalig in het leven van de vrouwen in. Die ingreep kan zowel van God als van de directe omgeving afkomstig zijn. Het kan zowel om een ingrijpende wijziging van de situatie gaan, als om momenten van een plotseling intredend inzicht over zichzelf. De vrouwen hanteren dit beeld vrijelijk. Er is geen innerlijke censuur die hen belet deze ervaring als genade te benoemen, of te denken dat het geen genade-ervaring zou kunnen zijn, omdat het een onverwachte ervaring betreft. De interveniërende vorm heeft voor hen relevantie in haar werkelijkheid, waardoor ze die als genade-ervaring benoemen.

De ingreep is voor de vrouwen echter niet afkomstig uit een andere ongekende werkelijkheid van waaruit God (met genade) onberekenbaar ingrijpt, integendeel, deze eenmalige genade helpt haar voort te leven in haar werkelijkheid en helpt situaties ten goede te keren. De vrouwen lokaliseren deze ervaringen niet in een andere werkelijkheid; dat was de inzet van de hierboven genoemde kritiek. De eenmalige genade uit dit onderzoek onttrekt de vrouwen niet aan haar werkelijkheid, biedt hun geen redding uit of vlucht in een onbereikbare laag van de werkelijkheid, maar scheidt juist mogelijkheden in de bestaande situatie voort te leven. Deze conclusie komt overeen met het onderzoek van Mattis. Religie c.q. spiritualiteit en transcendentie-ervaringen maken de vrouwen uit haar onderzoek bewust van haar situatie en haar grenzen en geven mogelijkheden om te gaan met de realiteit van alledag en deze zo mogelijk te veranderen.⁹ Het door

9. Mattis, in een godsdienstpsychologische empirische studie naar coping-strategieën van Afro-Amerikaanse vrouwen. De interventie is voor haar geen uitvlucht, maar het helpt haar haar realiteit te accepteren. Mattis, "Religion and Spirituality in the Meaning-making and coping experiences of African American Women: a Qualitative Analysis." *Psychology of Women Quarterly* 26 (2002), 309-321, 313; ook Clark-King concludeert dat de (interveniërende) geloofservaringen van haar onderzoeksgroep de vrouwen niet wegroepen of –nemen uit haar situatie, maar haar eerder daarin ondersteunen en bevestigen. Clark-King, *Theology by Heart, Women, the Church and God*, Werrington, 2004, 132.

Schillebeeckx genoemde argument betreffende de eigen kritische kenkracht, in tegenstelling tot de plotselinge interveniërende ervaring van genade, zou net zo goed kunnen worden omgekeerd: de vrouwen erkennen deze eenmalige vorm als genade, omdat deze ervaring hun leven heeft getransformeerd. Schillebeeckx parafraserend: de kritische kenkracht van de ervaring maakt dat de vrouwen juist deze vorm van genade herkennen.

De eerder genoemde argumenten om de eenmalige vorm van genade, de interveniërende ervaring, af te schaffen en niet als vorm te erkennen, vervallen hier. De vrouwen grijpen niet terug op een tweegelaagde werkelijkheid. Zij beschouwen genade, overwegend, niet als behorend tot een andere werkelijkheid. Integendeel, zij ervaren deze vorm binnen haar geleefde werkelijkheid en deze ingreep transformeert haar leven en helpt hen daarin voort te leven. De eenmalige vorm wordt ervaren en kenmerkt zich door een durend karakter.

In tegenspraak met de eerdere afschaffing van de interveniërende genade zou deze daarom opnieuw in de genadetheologie als vorm moeten worden erkend. Ik pleit niet voor een eerherstel van het totale pakket van de klassieke, interveniërende genade, dat wil zeggen: een incidentele toevoeging uit een ongekende bovennatuur, met een God die corrigerend tegenover de werkelijkheid staat. De hernieuwde interpretatie erkent de eenmalige vorm van genade als reëel bestaande vorm om genade te ervaren. Het is een eenmalige, incidentele vorm, die niet uit een andere werkelijkheid komt, maar een mens in deze geleefde werkelijkheid helpt voortleven en het leven transformeert.

Durende genade

In de empirie kwam, naast de eenmalige vorm, de durende vorm naar voren als een dominante betekenis, waarmee de vrouwen haar ervaringen tot uitdrukking brengen. Ik introduceerde het begrip 'durend' als een samentrekking van twee betekenissen, waarmee zowel het continuïteit biedend tijdsaspect als het verdragende, doorzettende, aspect van genade wordt weergegeven. Bezien vanuit deze studie is 'durende' genade een belangrijk onderdeel van een genadetheologie, omdat de vrouwen ermee tot uitdrukking brengen, dat zij genade ervaren, die hen ondersteunt en voortgang brengt in hun dagelijks leven.

Met de reconstructieve poging het thomistische begrip '*desiderium naturale*' te herijken, creëerden De Lubac, Rahner en Schillebeeckx één ongescheiden werkelijkheid. In de persoon en de geschiedenis ('natuur') bestaat een geschapen mogelijkheid tot genade, dan wel een verlangen naar God. Deze theoretische reconstructies lokaliseren genade als continue mogelijkheid in de ene, ongescheiden wereld. Ook de bevrijdingstheologen en zeker de feministische theologen drukken genade uit in termen van aanwezigheid, immanentie, van God. De durende genade uit mijn onderzoek bezit ook dit 'aanwezigheids'-kenmerk, maar dan in concrete zin. De vrouwen delen de betekenis, dat genade in personen en gebeurtenissen aanwezig is. Ook in hun benadering is genade in de wereld aanwezig.

Continuïteit

Durende genade heeft echter een typische kwaliteit, die zich onderscheidt van de genoemde aanwezigheid van genade. Durende genade schept tijd, continuïteit en hierdoor wordt het vermogen of worden de mogelijkheden uitgedrukt om een situatie uit te houden, te doorstaan en te overleven. Durende genade schept mogelijkheden om te blijven, om een situatie te aanvaarden, ermee om te gaan en daardoor continuïteit te scheppen. Dat is een belangrijke betekenis, die dit onderzoek heeft laten zien.

Durende genade biedt ondersteuning en het vermogen tot doorzetten, veel meer dan dat het verlossing of bevrijding biedt. Ze heeft eerder een continuïteit scheppend karakter, dan dat ze een situatie radicaal verandert. Transformatief denken, dat alleen bevrijding theologisch waardeert, miskent echter de continuïteitscheppende kracht van genade. Durende genade verlost of bevrijdt niet, ze creëert geen ontsnapping aan een situatie, maar ze schept het vermogen om door te leven in een situatie.¹⁰ Ze creëert het vermogen om het dagelijks leven, in al zijn complexiteit, door te leven.

Tine Halkes wees al eerder op de waarde van continuïteit. Zij schetst het op de scheppingstheologie gebaseerde zegenende handelen van God tegenover het verlossende handelen. Deze tegenstelling loopt parallel aan de tegenstelling tussen bevrijding en overleving.

“Het zegenende handelen daarentegen heeft een duratief aspect. Er is dan sprake van een voort-durend handelen, dat ondersteuning geeft en in leven houdt; en het heeft een eigen dynamiek. Dit zegenen omvat groeien, rijpen en afnemen van de krachten, geluk en gelukken, geboorte en dood; (...) De structuur van het zegenende handelen van God is anders dan het verlossend ingrijpen. Deze bestaat niet uit eenmalige gebeurtenissen met een aankondiging daarvan en gevolgen daarna. Karakteristiek is juist het gelijkblijvende in de geschiedenis, de continuïteit”.¹¹

Hierna, onder de individuele dimensie van genade, komt het *survival*begrip in de womanistische theologie aan de orde, waarin het scheppen van voortgang van leven ervaren wordt als de aanwezigheid van God. Catharine Keller geeft die voortgangskwaliteit eveneens weer. Zij formuleert in haar theologie over de schepping in navolging van Ambrosius de poëtisch- metaforische zin: “De genade van de vis ligt niet in het ontsnappen aan de waterige chaos, maar in het

10. Clark-King signaleert dezelfde durende betekenis van de relatie van vrouwen met God: “This relationship does not enable them to be transformed, but it does enable them to survive with hope rather than despair”. Clark-King, *Theology by Heart, Women, the Church and God*, Werrington, 2004, 189.

11. Halkes, *..en alles zal worden herschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*, Baarn, 1989, 96.

meebewegen met de stromen”.¹² Zij wijst daarmee op het continuïteitsscheppende karakter van genade. Mijn onderzoek, vanuit het dagelijks leven, toont deze continuïteitsscheppende genade aan. Genade is geen vanuit een *deus ex machina* brengende oplossing of bevrijding van een situatie. De onoplosbaarheid verandert niet in perfecte oplossingen, maar durende genade scheidt de omgang met en de voortgang van de situatie.

Geen onderbreking

Met het begrip ‘contrastervaring’ wilde Schillebeeckx Gods genade zichtbaar maken. In het tweede hoofdstuk ging ik daar uitgebreid op in. Voor hem is de hele geschiedenis enerzijds plaats en mogelijkheid voor genade, maar in de ‘contrastervaring’: het ‘neen tegen het menselijk lijden’, wordt in zijn theologie de uitsluitende voorkeurslocus onthuld, waarin Gods genade en goedheid kunnen oplichten. De contrastervaring geeft volgens Schillebeeckx doorzicht op het *humanum* en het heil.¹³ Ik stelde, dat in de genadetheologie van Schillebeeckx niet de hele heilsgeschiedenis plaats van genade is, maar slechts die ervaringen die gekenmerkt worden door crisis en contrast.

De durende genade onderscheidt zich sterk van dit begrip *contrastervaring*. Terwijl de durende genade een ervaring weergeeft van continuïteit en voortgang, is de contrastervaring een ervaring van discontinuïteit. Uit mijn onderzoek blijkt dat de vrouwen de voorkeur geven aan continuïteitsscheppende betekenissen van genade, dat wil zeggen, dat ze niet refereren aan ervaringen die haar leven en denken overhoop halen, maar aan genade-ervaringen die continuïteit en voortgang scheppen, los van het feit of het eenmalige of durende genade betreft.

Vanuit de feministische theologie in Nederland is het contrastdenken al eerder ter discussie gesteld. In haar postuum verschenen beschouwing *Als Scherven spreken, Over God in het leven van alledag*, waarin zij zoekt naar verbindingen tussen reformatorische theologische begrippen en de geleefde werkelijkheid, gaat Kune Biezeveld in op het ‘onderbrekingsdenken’ in de protestantse theologie, met name in het werk van K. Miskotte.¹⁴ Zij wil de geleefde ervaring en het goddelijke met elkaar verbinden en zij meent, dat het in het protestantisme vigerende contrastdenken geen recht kan doen aan het dagelijks bestaan, “aan de gecompliceerde en gevarieerde levens van mensen”.¹⁵ Tegenover de theologisch

12. Keller, *On the Mystery, Discerning Divinity in Process*, Minneapolis, 2008, 47.

13. Ook M. Shawn Copeland, womanistisch theologe, bekritiseert het begrip *contrastervaring* omdat, haars inziens, inzicht in de situatie niet automatisch blijkt te leiden tot handelen of solidariteit. Copeland, *Enfleshing Freedom, Body, Race, and Being*, Minneapolis 2010, 95 e.v.

14. Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*, Zoetermeer, 2008, 59, 69.

15. Overigens geldt deze kritiek niet alleen Miskotte en Barth, of Schillebeeckx. Ook L. Boeve pleit in *God onderbreekt de geschiedenis*, een werk waarin hij zoekt naar een methodologie voor een christelijke theologie in een (post-)moderne, gesecculariseerde, multireligieuze context,

geformuleerde afstand tot God in een deel van de protestantse theologische traditie, pleit zij hartstochtelijk voor ruimte in het denken voor Gods nabijheid, zodat God in de complexiteit van het leven van alledag wellicht ervaren kan worden.¹⁶ Vanuit mijn onderzoek zou dezelfde kritiek verwoord kunnen worden op het begrip *contrastervaring* bij Schillebeeckx. Een genadebegrip dat zich vrijwel uitsluitend beroept op de *contrastervaring* kan de gehele geleefde werkelijkheid van vrouwen niet serieus nemen. Door de *contrastervaring* als voorkeurslocus te benoemen, verdwijnt het continuïteitscheppend vermogen van genade. Behalve dat vanuit mijn onderzoek gezegd kan worden, dat *contrastervaringen* empirisch niet aanwezig waren, zouden het overlevingskarakter en het doorzettingsvermogen dat het gros van de vrouwen met genade verbindt, totaal buiten beeld zijn gebleven, als de analyse zich had geconcentreerd op een genadebeeld van crisis en contrast.

Over de verhouding tussen eenmalige en durende genade

In het voorgaande ging ik in op de eenmalige genade, die de vrouwen als vorm hanteren. Bijzonder echter, en anders dan de kritiek van de eerder genoemde theologen inhield, gebruiken de vrouwen de interventie niet als een vorm vanuit een bovennatuurlijke werkelijkheid, die hen helpt de werkelijkheid van hun dagelijks leven te ontvluchten. De interventie helpt juist de situatie te overleven en schept voortgang. Hierin overlappen zowel de eenmalige en durende genade elkaar. De verschillende soorten ervaringen scheppen beide continuïteit. De eenmalige genade doet dat door een plotselinge wijziging van de situatie of het inzicht, de durende genade schept continuïteit door een voortdurende aanwezigheid en het vermogen om in situaties voort te leven.

De vormen zijn van elkaar onderscheiden, anders zouden ze niet apart benoemd zijn. Zij onderscheiden zich naar de vorm van de ervaring. Ik meen dat er geen reden is, waarom beide zich niet tegelijkertijd of naast elkaar zouden kunnen voordoen. De grond van de argumentatie, dat genade deel uit zou maken van een andere werkelijkheid dan die waarin men leeft, vervalt immers, aangezien blijkt dat ook de eenmalige genade niet los van de werkelijkheid ervaren wordt.

Een genadetheologie van het dagelijks leven, het doel van deze studie, wordt gekenmerkt door zowel eenmalige als durende genade. Door het signaleren van deze vormen van genade wordt ruimte geschapen voor ervaringen van voortgang, wordt recht gedaan aan de complexiteit en onoplosbaarheid van de geleefde situaties, waarin de vrouwen zich vaak bevinden. De aanwezigheid van

voor een theologie van onderbreking. Boeve, *God onderbreekt de geschiedenis, theologie in tijden van ommekeer*, Kapellen, 2006, 104-105. Paul Post hanteert een soortgelijke 'heterotopische' betekenis, wanneer hij religie lokaliseert in een breuk met het alledaagse, in het contrast. Post, *Vorbij het kerkgebouw, de speelruimte van een ander sacraal domein*, Heeswijk, 2010, 104, 208.

16. Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*, Zoetermeer, 2008, 110-111.

Gods genade transformeert het dagelijks leven, echter niet door een boven- of buitenwereldlijke correctie. De God van deze genade is geen buitenwereldlijke God, die intervenueert, maar die helpt voortleven in het dagelijks leven.

5.3.3. Genade als individuele genade

De bevrijdingstheologische en feministisch-theologische genadetheologieën die in dit onderzoek aan de orde zijn gesteld, hebben, zoals ik naar voren bracht, een sterke voorkeur voor de sociale genade. Daarmee wordt bedoeld dat genade sociaal gesitueerd is en dat genade sociale structuren, gemeenschappen en relaties transformeert. Deze theologen verzetten zich tegen een geïndividualiseerde opvatting van genade en waarderen de individuele genade negatief. Individuele genade richt zich in hun opvatting te veel op het in zichzelf besloten individu. Dat zij die definitie van genade hanteren is begrijpelijk, gezien de sociaal historische context waarbinnen deze theologieën zijn ontstaan en de claim van deze theologie, namelijk het bewerken van sociale transformaties in theologie en maatschappij ten behoeve van het leven van respectievelijk armen en vrouwen.

Genade in transformaties van en bevrijding uit onderdrukkende structuren is niet onbelangrijk, maar mijn onderzoek over genade vanuit het perspectief van het dagelijks leven bracht genadebetekenissen naar voren, die een meer individuele dimensie hebben. De genade waarover de vrouwen in mijn onderzoek hun verhaal doen is geen sociaal-maatschappelijke transformatieve genade. De transformatie heeft een meer individueel karakter en vindt dichterbij plaats. Uit de empirie blijkt dat genade plaatsvindt in situaties, die aangeven dat de vrouwen er alleen voor staan. Bovendien, zo werd verwoord, vindt de transformatie plaats in personen. Het is belangrijk deze individuele dimensie te waarderen en een plaats te geven in de genadetheologie vanuit deze katholieke vrouwen in Nederland en diegenen die zich met hen verwant weten.

Ik wil deze individuele dimensie plaatsen tegen de achtergrond van de in het eerste hoofdstuk beschreven verhouding tussen het persoonlijke en het politieke. Daarin karakteriseerde ik het dagelijks leven als een domein, waarin het persoonlijke en het politieke bijeenkomen, aansluitend bij de discussies in feministische- en vrouwenstudies. Daaraan liggen twee veronderstellingen ten grondslag. De eerste is, dat het dagelijks leven geen privé-domein van vrouwen is. De tweede vooronderstelling, in dit kader relevant, is dat in het individuele leven de maatschappelijke dimensies zichtbaar worden. Het individuele leven is prototypisch voor maatschappelijke posities; in het persoonlijke worden de politieke verhoudingen concreet. In deze zin vormen 'het persoonlijke en het politieke' geen tegenstelling, maar laat het persoonlijke politieke dimensies zien of, anders verwoord, maken individuele levens sociale transformaties zichtbaar.

Diezelfde verhouding wordt zichtbaar in de geleefde genade en dat heeft mijns inziens gevolgen voor de genoemde tweedeling in de begrippen individuele en sociale genade. De individuele dimensie kent een sociale lading. Door de waarde

van deze individuele dimensie te diskwalificeren, te negeren of uitsluitend tegenover de sociale genade te plaatsen, waartoe de bevrijdings- en feministisch theologen neigen, verdwijnt de transformatieve betekenis van de geleefde individualiteit uit beeld. Ik wil dat uiteenzetten door twee samenhangende aspecten te behandelen, namelijk (1) de werkelijkheidswaarde van de individualiteit van de vrouwen in mijn onderzoek en (2) het transformatieve karakter van genade dat in die concrete individuele ervaring zichtbaar wordt als maatschappelijke, theologische ervaring.

Individualiteit als sociale werkelijkheid

De individuele dimensie lijkt een typisch kenmerk te zijn van de sociale leefsituatie in de culturele, Westerse context. Veel theoretici hebben de individualisering en de gevolgen ervan voor individuen in de Westerse maatschappij uiteengezet en theologen sloten zich bij deze theorieën aan.¹⁷ Zij hanteren het begrip individualiteit niet normatief, maar descriptief. Zo ook de socioloog Bauman. Hij wijst in zijn 'liquid'-theorieën op een liquide, vloeibare, snel veranderende maatschappij waarin de leefomstandigheden sneller veranderen dan de mogelijkheid om het gedrag daaraan aan te passen.¹⁸ In die maatschappij, met voor individuen onoverzichtelijke politieke en economische verhoudingen, trekt de staat zich steeds meer terug en legt steeds meer vermeende verantwoordelijkheid bij individuen neer, die niet in staat zijn om die verantwoordelijkheid op zich te nemen. Zowel de onoverzichtelijkheid als het onvermogen en de onmogelijkheid de eigen situatie te beïnvloeden, leiden tot onzekerheid en eenzaamheid. Het individu wordt aan zichzelf overgelaten, zonder over de mensen of middelen te beschikken de situatie te veranderen.

Wanneer ik mij door Bauman en andere theoretici laat leiden in hun uiteenzetting over individualiteit, is het niet verwonderlijk dat de individuele dimensie van genade in mijn onderzoek zo duidelijk naar voren komt en om een nadere waardering vraagt. Individualiteit is immers de sociale werkelijkheid waarin mensen in Nederland leven. De vrouwen in mijn onderzoek brengen een vorm van individualiteit tot uitdrukking: er alleen voor staan, die kenmerkend is voor het werkelijkheidsverstaan in de Westerse samenleving. Die individualiteit is geen uitdrukking van egocentrisme of een gebrek aan sociaal vermogen, maar toont de maatschappelijke verhoudingen aan, waarvan die individualiteit het resultaat is. De individuele dimensie van genade die zij tot uitdrukking brengen vanuit deze situatie, komt dus overeen met de door haar beleefde ervaring.

17. Zie bijvoorbeeld het werk van Richard, Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York/London, 1998; Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen, 2000; Borgman, *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur*, Kampen, 2006, 50 e.v.

18. Bauman, *Liquid Life*, Malden, 2005; Bauman, *Liquid Times, Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, 2007.

Genade vormt het antwoord op het aan zichzelf overgelaten individu. Genade geeft de vrouwen de ervaring dat ze er niet alleen voor staan en dat zich innerlijke of externe transformaties kunnen voordoen.¹⁹

Individuele transformatie is sociaal

In een bijbelstudie over Hagar wijst de *womanistisch* theologe Williams naar het beeld van Hagar, als een verhaal van een zwarte vrouw alleen, in een situatie waarin zij moest overleven en gesteund werd door God. In de woestijn, wanneer zij weggestuurd is door Abraham, waar zij en haar kind Ishmael dreigen van dorst te zullen sterven, wordt haar de weg gewezen. Zij en haar kind overleven. God is persoonlijk en verlossend voor haar aanwezig. Williams leest het Hagar-verhaal als prototypisch voor de levens van zwarte vrouwen in de Verenigde Staten. Zij moeten alleen zien te overleven in omstandigheden die raciaal, genderspecifiek en sociaal-economisch onderdrukkend zijn. Het zijn echter omstandigheden waarvan duidelijk is, dat verandering ervan niet direct binnen het vermogen van de vrouwen ligt.

In deze benadering wijst Williams mijns inziens op een interessante verhouding tussen individu en sociale structuur en de betekenis van het goddelijke daarin. Zij belicht het leven van een zwarte slavin, bepaald door haar sociale omstandigheden, die alleen moet zien te overleven in deze concrete situatie en daarin goddelijke ondersteuning ervaart, die haar leven transformeert. De toestand van slavernij waarvan Hagar het slachtoffer is verandert niet; in die betekenis vindt er geen 'bevrijding' plaats van sociale structuren, zoals bevrijdings- en feministische theologen wellicht graag zouden zien. Verandering van die toestand ligt buiten het vermogen van Hagar. Haar leven verandert echter wel concreet, doordat zij met de steun van God overleeft. Williams waardeert Hagars overlevingsverhaal als prototypisch voor zwarte vrouwen, gemeenschappen en families. Zij worden niet bevrijd uit de voor hen onderdrukkende structuren, maar ze ervaren wel ondersteuning in hun dagelijkse overlevingsstrijd.

De sociaal-historische omstandigheden van Hagar in de bijbelse context en die van zwarte vrouwen in de Verenigde staten zijn van een andere aard dan die van de meeste van de vrouwen uit mijn onderzoek. Toch kan Williams' lezing de individuele transformatie van de genade-ervaringen van hen evengoed zichtbaar maken. Haar ervaring van transformaties in een situatie waar ze er alleen voor staan en geen uitweg zien, kan evengoed gelden voor vrouwen in de Westerse context. Binnen de ervaring van individualiteit blijkt er sprake van genade. Verandering

19. Ook Gonzalez noemt de notie van 'er alleen voor staan', wanneer zij reflecteert op de betekenis van Maria, heiligen en Jezus voor Latina-vrouwen. Deze personen herinneren de vrouwen eraan, dat zij niet alleen lijden. Zij legt meer nadruk op de betekenis van de gemeenschap. Die betekenis ontbreekt in mijn onderzoek. Gonzalez, *Embracing Latina Spirituality*, Cincinnati, 2009, 77.

van veel van de door de vrouwen aangegeven situaties ligt buiten het vermogen van deze vrouwen. Niettemin ervaren zij, individueel, ondersteuning van relaties die genade brengen en ervaren gebeurtenissen die zij als genade aanduiden.

Concluderend

Op basis van mijn onderzoeksresultaten is het zinvol de individuele genade in de theologie, ook in de bevrijdings- en feministische theologie, in ere te herstellen en een component te laten vormen van een genadetheologie. Wanneer bevrijdings- en feministische theologieën de nadruk leggen op de sociale genade, wordt onvoldoende rekenschap gegeven van de sociale dimensie van het individueel bestaan. Zij plaatsen de sociale genade te sterk en uitsluitend tegenover de individuele genade. Mijn onderzoek toont de individuele dimensie aan als relevant aspect. Ten eerste omdat de individuele genade de werkelijkheid van vrouwen en anderen in het Westen als sociale werkelijkheid erkent. Ten tweede omdat genade voor individuen transformaties tot stand brengt, die een sociale component bevatten en prototypisch zijn voor andere vrouwen, en mensen in soortgelijke situaties. Parallel aan ‘het persoonlijke is politiek’ kan gezegd worden dat het individuele sociaal is. Individuele genade is niet egoïstisch,²⁰ maar ze laat zien dat de sociale dimensie niet alleen vindbaar is in de ander, in sociale bewegingen of instituties, maar evenzeer in de individueel ervaren genade.

5.3.4. *Gratuïteit opnieuw herzien*

De Lubac en Daly: actief verlangen naar God

Zowel Haight als Pesch pleiten aan het einde van hun overzicht van de stand van zaken in de theologie van genade voor het overwinnen van de competitieverhouding tussen God en mens.²¹ In het bovenstaande schetste ik de ‘onwrikbaarheid van de absolute gratuïteit’. Binnen het theologisch debat bestaat er een zeker spanningsveld tussen de invloed van het menselijk subject op genade en het vrije door God gegeven karakter van genade. Die concurrentieverhouding lijkt echter uitsluitend een kwestie binnen de theologie en niet de aandacht van de respondenten te hebben. Voor hen is genade (ver-)krijgen, ‘met de genade meewerken’ of genade veroveren, een wijze van het beschrijven van de omstandigheden of de aangereikte mogelijkheden, waar men gebruik van dient te maken of die men kan laten passeren. Ik noemde dat ‘met de genade samenwerken’. Daarin leggen de vrouwen andere accenten binnen de betekenis van gratuïteit dan in genoemde theologische debatten. Zij leveren zelf een bijdrage. Op het moment dat de vrouwen tot uitdrukking brengen, dat ze

20. Tegenover bijvoorbeeld de altruïstische genade die Haight propageert. Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 179 e.v.

21. Pesch, “Gnade”, in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Eicher (red.), 2005, 51-61, 59; Haight, *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979, 183.

hard hebben gewerkt om een gezin bij elkaar te houden, een dochter het examen succesvol hebben laten afleggen of een broer uit handen van de pleegzorg hebben gehouden, en ze het feit dat ze daartoe in staat waren genade noemen, zullen deze vrouwen niet denken dat ze in concurrentie zijn met God, laat staan dat ze menen zich Pelagiaans uit te laten.

Zowel De Lubac als Daly, inzake het debat met de neo-scholastieke genadetheologie tijdgenoten, drukken in hun theologische benadering van het begrip *desiderium naturale* het verlangen uit om naar God/genade te reiken. De Lubac formuleerde een door God in mensen gelegd verlangen, wat voor hem genade is. Daly, vanuit de behoefte en het perspectief 'als vrouw' toegang te krijgen tot genade, beschreef *She Who Attracts*, een voor vrouwen participerende vorm van genade, die enerzijds vrouwen aantrekt en anderzijds voor vrouwen participerend en bevrijdend is. Beide theologen zijn bij mijn weten de enigen onder de theologen die een actief participerende vorm doordachten en hanteerden in de relatie tussen Gods genade en mensen. Zij zochten toegang tot God/genade.

Op zichzelf is de overeenkomst tussen De Lubac en Daly een onverwachte uitkomst van deze studie. Beiden komen voort uit de rooms-katholieke theologie, beiden zoeken een hernieuwde toegang tot het thomistische gedachtegoed, beiden spreken op basis hiervan een actief verlangen uit naar het goddelijke, maar zij bevinden zich qua theologische visie, aan de uiterste polen van de rooms-katholieke kerk. Een leven lang heeft De Lubac zich ingezet om zichzelf te rehabiliteren in de kerk, terwijl van Daly vrijwel het tegenovergestelde kan worden gezegd, met haar feministische post-christelijke theologie.²² Het verschil tussen De Lubac en Daly is hier echter niet aan de orde. Hun beider inzet om 'de wereld en God toegankelijk' te maken, theologische verbindingen te leggen tussen God en de wereld door middel van genade, is voor dit onderzoek wel van groot belang, omdat zij menselijke, actieve participatie aan genade theologisch niet voor onmogelijk houden, ook al blijven hun formuleringen over de wijze waarop dit duidelijk wordt, abstract. Ook de vrouwen uit mijn onderzoek werken mee aan of spannen zich in voor een actieve toegang tot God. Zij hebben, zoals De Lubac en Daly, een actieve toegang tot genade.

De gratuïteit van genade is een kernkwaliteit en dat geldt ook voor de respondenten van mijn onderzoek. Genade heeft een gekregen, vaak onverwacht en soms niet navolgbaar karakter. Vanuit mijn onderzoek wordt duidelijk dat de concurrentie tussen God en mens voor de vrouwen geen categorie is. Maar daarnaast en tegelijkertijd brengen zij andere aspecten naar voren, die zich rondom genade en de gratuïteit ervan manifesteren: zij accentueren het menselijk

22. Zie § 2.4.3. Zie ook Korte, *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992; Nutt, *Gott, Geschlecht und Leiden, Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys*, Berlin, 2010.

vermogen in complexe situaties te handelen. Daarenboven benadrukken zij het belang van de ontvankelijkheid voor genade. Dat geldt niet alleen voor henzelf, ook anderen, uit hun vertrouwde omgeving, beschouwen zij als dragers of brengers van genade. Beide aspecten van genade: de inspanningen voor en de ontvangst van genade, werk ik hierna uit.

Agents van genade

‘Met de genade samenwerken’ vraagt tegelijkertijd om inspanningen en ontvankelijkheid. Het doet een beroep op de overgave aan situaties die onveranderlijk zijn of lijken en het opent gelijktijdig de mogelijkheid voor vrouwen om zelf bij te dragen aan en actief te participeren in een mogelijke verandering van de situatie. Deze vorm van gratuïteit biedt een evenwicht tussen ontvankelijkheid aan de ene kant en inspanning aan de andere kant. De rol van vrouwen in het tot stand brengen van genade kan getypeerd worden door het begrip *agency*. Ik gebruik het begrip, zoals het gangbaar is in de culturele antropologie: het vermogen en de macht van een individu om bron en oorzaak te zijn van handelingen binnen bepaalde sociale structuren.²³ Het begrip schept ruimte in de theologie om de *agency* van mensen een plaats te geven, zonder afbreuk te doen aan het gratuite karakter van genade. Aangezien een *agent* niet een sociale structuur bepaalt, noch de uitkomst van de handelingen binnen die structuur, kan in die zin eveneens de relatie van *agency* tot genade worden geduid.²⁴ De vrouwen in kwestie en de andere dragers of menselijke bemiddelaars van genade, spannen zich in bepaalde omstandigheden in tot veranderingen, maar kunnen genade niet bepalen en menen ook niet dat ze dat doen. De verkregen verandering, die het resultaat is van haar inspanningen, kan niettemin wel als genade worden gezien, namelijk als een verkregen verandering ten goede binnen haar leefsituatie. Door de vrouwen en anderen die het begrip genade hanteren *agency* toe te kennen, zijn die situaties waarin zij zich inspannen ook situaties van genade.

Vrouwen zijn *agents* en beschikken over competenties om met ‘de genade samen te werken’. De verhouding tussen gratuïteit, dat wil zeggen het onderkennen

23. Rapport en Overing, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London, 2000, 1-9. Ik werd op dit begrip geattendeerd in het werk van Klinken, waarin hij met het begrip *agency* wil wijzen op de invloed van religie op het handelend vermogen van mensen, in het bijzonder mannen in Afrika. Klinken, “The Need for Circumcised Men”, *The Quest for Transformed Masculinities in African Christianity in the Context of the HIV Epidemic.* (dissertatie) Utrecht, 2011, 236 e.v.

24. Het Engelse begrip *agent* kent geen Nederlands equivalent met dezelfde betekenis. Van Dale vertaalt het woord met ‘bemiddelaar, tussenpersoon’. Deze betekenis doet echter geen recht aan het oorspronkelijk handelen, het in gang zetten van een verandering. Het begrip ‘door het toedoen van’ eveneens in van Dale genoemd, benadert de betekenis van *agency*. Van Dale, “Groot woordenboek Engels-Nederlands”, Utrecht/Antwerpen 1984.

en waarden van het gegeven karakter van genade, en het verrichten van inspanningen om de situatie ten goede te keren, houdt evenwel een spanningsveld in. Het begrip *tender competence*, waar De Haardt op wees, kan dat verhelderen. Het werd ontwikkeld door Vest.²⁵ Vest brengt dezelfde spanning in dit begrip tot uitdrukking:

“*Tender competence* is een moeilijke praktijk, omdat het de basismythe van de huidige maatschappij uitdaagt dat iemand of de situatie beheerst of hulpeloos is. Zowel beheersing als hulpeloosheid zijn manieren om God uit te sluiten. Als wij volledig verantwoordelijk zijn, is er geen plaats voor Gods handelingen. Als we totaal hulpeloos zijn, weigeren we niet alleen Gods wens om in ons midden werkzaam te zijn, maar ook de mogelijkheden die er voor ons zijn en onze eigen competentie deze te gebruiken”.

Het gratuïteitsbegrip, zoals het de meeste theologische auteurs gebruiken, schetst een beeld van hulpeloosheid van de ontvanger en een totale beheersing van de gever. Het begrip *tender competence* werpt een ander licht op die verhouding. Niet langer zijn de vrouwen, of mensen in haar omgeving, hulpeloos, maar zij participeren in of zijn *agents* van genade. Dat doen zij door de absolute beheersing te doorbreken, door actief te participeren in het totstandkomen van genade. Zij zijn mede de oorzaak van genade. Het resultaat van die inspanningen noemen zij genade. Deze inspanningen bevinden zich aan de ene zijde van de betekenis, aan de andere zijde staat ontvankelijkheid. Wil genade genade zijn, dan moeten de ontvangers er ontvankelijk voor zijn. In genade-ervaringen en de interpretatie ervan, hanteren de vrouwen dezelfde uitgebalanceerde praktijk als die is weergegeven in het begrip *tender competence*. Niet langer ligt de nadruk op een vermeende concurrentie, naar de vraag wie de genade beheerst. De ‘*tender competence*’ toont het vermogen open te staan voor aangereikte mogelijkheden en tegelijkertijd eigen inspanningen te verrichten om met de situatie om te gaan, om daardoor toegang te krijgen tot genade. Ze erkent de eigen vermogens van vrouwen en doet tegelijkertijd beseffen dat de inspanningen niet regelrecht leiden tot genade, of tot het ten goede keren van de situatie.

Het kan de indruk wekken dat deze ‘competentie’ een passief karakter heeft, een aan vrouwen cultureel toegeschreven kenmerk, dat door Plaskow sterk bekritiseerd werd als de zonde van vrouwen. In het kader van de discussie over *overgave* hebben ook anderen gewezen op het gevaar van het onderwerpde passieve karakter, dat in het verleden voor onder andere vrouwen zo’n vervreemdende werking heeft gehad.²⁶ ‘Ontvankelijkheid’ als houding en begrip, kent diezelfde negatieve

25. Vest, *Friend of the Souls, A Benedictine Spirituality of Work*, Lanham, 1997, 153 nt 3. De Haardt, *Grond onder de voeten, De uitdagingen van de leeropdracht “Vrouwen, geloof, cultuur”*. Nijmegen, 2002, 27.

26. De Haardt, “Gestalten van overgave, over de creatieve wisselwerking tussen populaire cultuur

connotatie van passiviteit en onderwerping. Zoals ik de term interpreteer betreft het een actief vermogen om genade te laten werken. Ontvankelijkheid is niet de onderwerping aan God, maar is het vermogen om ruimte te scheppen voor genade, om daarna genade te laten werken.²⁷

Conclusie

Met deze ontvankelijkheid beschikken de vrouwen over een realiseerbaar vermogen om met situaties van complexiteit om te gaan. Zij beschouwen zichzelf niet als tegenspeler van God, noch als willoos aan een situatie overgeleverd, niet machteloos, noch als degene, die de situatie naar hun hand kunnen zetten. Er is een evenwicht tussen hun handelen (*agency*) en de aangereikte of gekregen genade. De ontvankelijkheid toont het vermogen, de competentie, om te gaan met complexe situaties en open te staan voor oplossingen en daarnaar te handelen.²⁸ Uitgaande van een eigen constructieve bijdrage aan een theologie van genade, reiken deze vrouwen betekenissen aan in de gratuïteit die het oude competitieve dilemma doorbreken. Met de *agency van genade* verschaffen vrouwen zich toegang tot God/genade. Zij weten dat zij ontvankelijk (kunnen) zijn voor genade en eigen inspanningen kunnen verrichten om een situatie ten goede te keren. God en vrouwen gaan een samenwerkingsverband aan.

5.4 Bijdragen vanuit het alledaagse

Het dagelijks leven van vrouwen blijkt vindplaats van genade. Het geeft nieuwe aanzetten voor een genadetheologie. Naast de concrete bevindingen over genade, zoals in het bovenstaande en in de overige hoofdstukken weergegeven, is een belangrijk resultaat van dit onderzoek, dat met de keuze voor het dagelijks leven een ander perspectief op genade en op theologiebeoefening zichtbaar is geworden. Op deze epistemologische kracht van het dagelijks leven wil ik ingaan.

Met de inbreng van het dagelijks leven in de theologie zijn verborgen ervaring, kennis en praktijken geopenbaard als genade. Alleen naar de theologische concepten vragen brengt de genade-ervaringen van vrouwen niet in beeld. De Certeau parafraserend: vanaf 'daar boven', vanuit die geordende theologische

en theologie', *Michsjol* 18, 2 (2009), 57-62; Van Heijst, *Verlangen naar de val, zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen, 1992. De discussie over overgave in ethiek en mystiek wil ik hier niet voeren. Ik gebruik gedachten uit deze discussie om het begrip 'ontvankelijkheid' verder aan te scherpen.

27. Zie ook Coakley, *Powers and Submission, Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford, 2002, 34. Zij noemt bidden/overgave: 'Space for God to be God.'

28. Ook Slee, in haar studie naar de geloofservaringen van vrouwen in relatie tot de ontwikkelings-theorie van Fowler, constateert in de verhalen van de vrouwen uit haar onderzoek, dat zij over het vermogen beschikken om te gaan met deze ambiguïteit. Slee, *Women's Faith Development, Patterns and Processes. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, Aldershot, 2004, 164.

concepten wordt niet zichtbaar wat zich ‘daar beneden’ aan onoverzichtelijke, complexe levens afspelen die genade bevatten. Aanwezige levende kennis over genade wordt niet zichtbaar. Onderzoek naar genade in het dagelijks leven maakt daarin opgeslagen kennis over genade zichtbaar. Door uit te gaan van de geleefde werkelijkheid kon ik bijdragen formuleren voor een actuele genadetheologie. Deze inbreng zou ook benut kunnen worden voor onderzoek naar andere geloofsconcepten, zoals schepping en verlossing, of openbaring en bevrijding. Het dagelijks leven als bron van kennis kan bijdragen leveren aan de inhoud van deze begrippen.

De opzet van dit onderzoek was om de betekenis van het begrip genade te onderzoeken vanuit het dagelijks leven van katholieke vrouwen. In het eerste hoofdstuk zette ik uiteen waarom het dagelijks leven als epistemologisch veld voor en vanuit vrouwen belangrijk is. De bronnen en resultaten van dit onderzoek hebben betrekking op deze vrouwen, substantieel, en het onderzoek heeft de pretentie een formele theoretische bijdrage te leveren.

Er zijn gerede motieven om de resultaten van dit onderzoek voor andere groepen te laten gelden. De generaliseerbaarheid is gewaarborgd door een aantal instrumenten die zijn ingezet. Door middel van *theoretical sampling* heb ik gekozen voor een representatieve steekproef. Een brede populatie van katholieke vrouwen heeft haar verhaal gedaan. Het theoretisch kader van het onderzoek, zowel wat betreft genade als het dagelijks leven, is uitgebreid in beeld gebracht. De bevindingen uit de empirie zijn getoetst door de continue vergelijking met andere gevallen, en gerelateerd aan andere theologische studies, zowel nationaal als internationaal. Ik meen daarom dat het gerechtvaardigd is de conclusies van dit onderzoek een breder draagvlak te verschaffen dan de groep geïnterviewde vrouwen biedt.

Ik sluit niet uit dat de resultaten ook voor andere voor de wetenschap marginale groepen geldend kunnen zijn en ga ervan uit dat eveneens bij andere groepen inzichten over geloof en theologie liggen opgeslagen, die tot dusverre niet tot een discussie hebben geleid binnen de theologieën.²⁹ In het dagelijks leven wordt verborgen kennis zichtbaar, die nog niet in het academisch-theologisch discours is ingebracht. Dat blijkt uit de typische kenmerken van het dagelijks leven. De complexiteit en ambiguïteit werden zichtbaar gemaakt en theologisch gefundeerd. Het dagelijks leven ‘roert’ in het bestaan en brengt die complexiteit naar boven.³⁰ De rommeligheid van het dagelijks leven brengt, ten opzichte van de klassieke theologieën, mede door het hanteren van een kwalitatieve methode van onderzoek, aspecten van de werkelijkheid in beeld, die als genade

29. De Haardt, “Voor altijd, voor altijd... Over ambivalentie als theologische deugd”, in: *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur*, e.a. (red.), Nijmegen, 2005, 98-119, 102 e.v.

30. Vergelijk ook Bednarowski, *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis, 1999, 51.

gewaardeerd zijn. De stemmen van 'gewone' vrouwen brengen andere, religieus geleefde werkelijkheden in beeld dan de realiteiten die worden gesignaleerd in de academische, theoretische theologieën. In mijn onderzoek was het niet de opzet de theologie af te stemmen op de geleefde werkelijkheid, om deze verstaanbaarder te maken, maar om vanuit de stemmen van 'gewone' vrouwen de theologie te openen voor nieuwe inzichten. Vrouwen geloven niet omdat ze vrouw zijn, maar omdat ze haar geloof en de christelijke traditie betekenisvol vinden voor haar dagelijks leven. Daarom kunnen ze het begrip genade, met de verschillende aspecten, gebruiken om haar ervaringen te duiden, van betekenis te voorzien. Door het toekennen van genadebetekenissen aan die ervaringen creëren vrouwen voor zichzelf en voor anderen de ruimte voor haar geleefde werkelijkheid in geloof en theologie.

Het dagelijks leven staat open voor differentiatie. De verschillende leefsituaties van vrouwen kregen ruime aandacht. Ik heb in dit onderzoek gekozen voor een brede variatie in de steekproef. De doelstelling was een bijdrage te leveren aan de genadetheologie vanuit de ervaringen van vrouwen. Dat gebeurde vanuit de veronderstelling, dat de genadetheologie eenzijdig gebaseerd is op de ervaringen van mannen en dat de ervaringen van vrouwen in de theologie ontbreken. Het zou de moeite waard zijn te onderzoeken of de gevonden inzichten ook geldigheid hebben voor mannen. De beschrijving van aspecten van het genadebegrip binnen afzonderlijke groepen vrouwen zou een nader onderzoek waard zijn, teneinde daarmee wellicht meer recht te doen aan de diversiteit van vrouwen.

Door het dagelijks leven te onderzoeken blijkt dat de vrouwen zich theologische concepten toe-eigenen en van betekenis voorzien, waarmee ze hun ervaringen interpreteren. Genade mag dan een overleefd theologisch begrip zijn, zoals sommige theologen suggereren, in de praktijk blijken de vrouwen sommige klassieke aspecten van het genadebegrip betekenisvol te vinden, om haar ervaringen tot uitdrukking te brengen, de begrippen te hanteren en zich toe te eigenen en van een nieuwe betekenis te voorzien. Dat bleek rondom de gratuïteit, een van de meest heikele kwesties in de genadetheologie. Het werd expliciet duidelijk door de uitdrukking 'met de genade meewerken'; impliciet door de eigen betekenis die er aan het ontvangen en verkrijgen van genade werden gegeven. Daarnaast hebben de vrouwen zich de eenmalige interveniërende vorm toegeëigend. Tegenover de neo-scholastieke betekenis van die vorm, dat genade uit een andere werkelijkheid komt, ervaren de vrouwen genade als genade in deze werkelijkheid. Tegenover de moderne afwijzing van de interventie, hanteren zij deze vrijelijk als betekenisvolle vorm van genade. Genade blijkt 'geleefde' genade. Men hanteert doorleefde betekenis en heeft zich concepten toegeëigend. Tegelijkertijd kan worden gesteld, dat genade voor het toekennen van deze betekenis een adequaat begrip blijkt. Men heeft niet de behoefte de term te vervangen voor een ander begrip. Het begrip mag dan overleefd lijken, het is in het dagelijks leven voor deze groep een levendig begrip, dat ervaringen religieus kan duiden.

Het proces van toe-eigening laat zien dat genade en religie geen statische inhoud hebben. In de geleefde vorm, door middel van toe-eigening, wordt zichtbaar waar genade ervaren wordt en dat de aspecten van het begrip inhoudelijk in betekenis verschuiven. Door genade als een geleefd begrip te hanteren vervullen de vrouwen bovendien een rol in de voortzetting van de geloofstraditie, generatie na generatie.³¹ Espin noemt dat ‘*traditioning*’. Niet enkel of niet bij uitstek zorgen de institutionele kerken volgens hem voor voortgang van de inhoud van geloofstradities, maar het dagelijks gebruik van die inhoud houdt tradities levend. Door het begrip genade te onderzoeken vanuit het dagelijks leven van de vrouwen werd duidelijk, dat de vrouwen het woord hanteren, dat het betekenisvol is om ervaringen te duiden en dat ze het van nieuwe eigen betekenissen voorzien.

Onderzoek van genade in het dagelijks leven moet rekening houden met een rommelige en complexe werkelijkheid. Het levert concrete resultaten op, zoals uitvoerig beschreven. Diezelfde dagelijkse rommelige werkelijkheid leidt ertoe, dat dualistische schema's worden doorbroken. Zo blijken relaties behalve genadedragend eveneens ongenadebrengend te zijn; wordt duidelijk dat gratuiteit zich bevindt op een dimensionele lijn tussen inspanningen en overgave in plaats van alleen in een concurrerende verhouding tussen God en mens; zijn vrouwen *agents*, hetgeen niet tegenover passiviteit hoeft te staan en evenmin tegenover beheersing; blijken eenmalige en durende genade zich niet tegenover elkaar te bevinden, maar kunnen zij naast elkaar bestaan; is individuele genade niet het tegenovergestelde van sociale genade; hoeft een situatie waaruit niet bevrijd wordt, niet per se onderdrukkend te zijn, maar kan deze overleefd worden. Onderzoek naar en openheid voor het dagelijks leven toont de ambiguïteit ervan en maakt het mogelijk bestaande theologische concepten van een andere inhoud te voorzien.

Ik kom tot een besluit.

Het was zomer 2010. Zuster M. reageert in een vakantieontmoeting op het onderwerp van het onderzoek. “Genade? Ik denk dat alles genade is”. (*T. Alles?*) “Ja, maar vooral toen ik ontroostbaar was, toen het verdriet geen einde leek te kennen en toen het ten goede keerde. Dat was genade. Word ik nu geïnterviewd?” De onderzoekster gaat immer door. Genade ook. De tekst vraagt om een afsluiting. Dit onderzoek heeft een bijdrage willen leveren aan kennis over genade, die in de ervaringen van het alledaagse ligt opgeslagen. Kennis over genade blijkt aanwezig te zijn in het dagelijks leven van deze vrouwen. Het is geleefde genade. Vanuit die kennis heb ik aanzetten willen geven tot een vernieuwing van de genadetheologie.

31. Zie voor een verdere discussie hierover: Espin, “Traditioning, Culture, Daily Life and Popular Religion and Their Impact on Christian Tradition”, in: *Futuring Our Past, Explorations in the Theology of Tradition*, Espin en Macy (red.), New York 2006, 1- 23.

-
1. De cursief gedrukte vragen zijn in de tweede fase van interviewen, in 2003, toegevoegd. Vraag vier werd gesteld op basis van o.a. een gesprek met A. Korte, die op dat moment onderzoek deed naar wonderen. Korte, “Women & Miracle Stories, a Multidisciplinary Exploration”, Korte (red.), Leiden, 2001; Korte, “Verbeelding van het wonder(lijke) in hedendaagse wonderverhalen”, *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005), 397-414; vraag 10 op basis van een gesprek met L. Troch die de ‘lievigheid’ van genade onder kritiek stelde en verhalen van onderdrukking naar voren bracht, zoals in haar proefschrift: Troch, *Verzet is het geheim van de vreugde, Fundamenteal-theologische thema’s in een feministische discussie*, Zoetermeer, 1996. De vragen 19-21 werden gesteld op basis van de analyse van de eerste interviews. De overige vragen werden geformuleerd op basis van de methodologische keuzes en de aspecten van genade zoals die voortkwamen uit de literatuurstudie naar genade, in hoofdstuk 2 geformuleerd.

Bijlage I *Topiclist:*¹

| Vraag | Topic |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|
| 1. Hoe zou je genade definiëren? Wat doet genade? | Samenvatting door de respondent –de invloed van genade |
| 2. Met welke levensgebeurtenissen heeft genade te maken? Met welke situaties? | Levensverhaal/levensgebeurtenis |
| 3. Waartoe stelt genade je in staat? | Transformatie |
| 4. <i>Waarom merk je dat iets genade is? Is er een verschil met bijvoorbeeld geloofservaringen in het algemeen; of spiritualiteit; of Godservaringen; of mystiek?</i> | Afbakening van andere begrippen |
| 5. Is genade ieder mens gegeven? <i>Ongeacht hoe hij of zij leeft? Waarom?</i> | Gratuiteit |
| 6. In welke concrete situaties bracht genade bevrijding/verandering? In welke concrete situaties vond genade plaats? | Transformatie – concrete leven/ dagelijks leven |
| 7. Ken je genade-ervaringen van anderen? | Bekendheid van het begrip bij anderen/ openbaarheid |
| 8. Word je als mens anders van genade-ervaringen? Verandert er iets? | Transformatie |
| 9. Hoe zou jij genade-ervaringen willen samenvatten? Wat is genade? | Samenvatten van het eigen verhaal |
| 10 <i>Bestaat er ook zoiets als ongenade? – in jouw levensverhaal</i> | Bevrijdingstheologische noties |
| 11. Als je een werkwoord zou moeten invullen, welk zou je dan invullen: genade... .doet... | Samenvatting en transformatie of continuïteit |
| 12. Heeft genade te maken met zonde? | Klassieke theologie |
| 13. Heeft genade met vergeving te maken? Vergeving van God? | Klassieke theologie |
| 14 Kun je toewerken naar genade of is het een krijgertje? | Gratuiteit |
| 15. <i>Geeft genade toegang tot God? Brengt het je dichter bij God of God dichter bij jou?</i> | 'Aanwezigheid' van God of niet |
| 16. Wat heeft genade te maken met het alledaagse leven? Hoe concreet is ze? | Dagelijks leven |
| 17. Met welke levensgebieden heeft genade te maken? Met geld? Werk? Liefde? Seksualiteit? Kinderen? Sociale relaties? Jij als individu? Kerk? Gezondheid? Vrije tijd? <i>Natuur?</i> Etc. | Welke levensgebieden? Dagelijks leven |
| 18. Wat heeft genade met Jezus Christus te maken? | Herkomst van genade |
| 19. <i>Wat heeft genade met Maria te maken?</i> | Herkomst van genade |
| 20. <i>Wat heeft genade met de H. Geest te maken</i> | Herkomst van genade |
| 21. Komt genade van God of van mensen? | Herkomst van genade / Gratuiteit. (Wie handelt?) |

Bijlage II Matrix van aspecten van het genadebegrip en de verschuiving in betekenis.

| | | | |
|---------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------|
| Vragen en onderlinge samenhang tussen de aspecten | Hoofdstuk 2 –aspecten van genadeethologie | Hoofdstuk 4- empirie De geïnterviewde vrouwen en haar begrippen | Hoofdstuk 5- Conclusies –nieuwe begrippen |
| Waar is genade te vinden? | Bovenatuur –natuur -in menselijke ervaring de hele werkelijkheid Niet bevindelijk | Genade ervaren | Genade wordt concreet ervaren |
| Wat bewerkt genade? | Inzicht Bewijzing Survival/heling | Externe en innerlijke transformatie | Voorgang – continuïteit Durende genade |
| Waar is genade erbaar? | De persoon Relationaliteit Concrete plaatsen | Genade is concreet | Concreet Relationeel Vertrouwd |
| Welke vormen /soorten (niet) | Non-interventie Continue aanwezigheid | Eenmalige en durende genade | Meer vormen van genade in één werkelijkheid: eenmalig en durend |
| Wie komt genade ten goede? | Individuele en sociale genade; relationaliteit | Ik ben veranderd; Ik stond er alleen voor; Bemiddeld door mensen | Genade als individuele genade |
| Een centraal kenmerk van genade bij uitstrek | Garantiteit met een <i>bit</i> | Tussen veroveren en openstaan | <i>Agents</i> van genade |
| Kun je genade doen? | Praxis | Concreet praktijken | <i>Agents</i> van genade |
| Ongenade | Ongenade | Ongenade-situaties | Ambigüiteit en onoplosbaarheid |

Bibliografie

- Aerts, M., "Het persoonlijke is politiek. Een poging tot herdenken", in: *Dilemma's van het feminisme* (Te Elfder Ure, 39), 1986, 78-107.
- Aerts, M., "Politiek die verschil maakt, een uitdaging van en aan het feminisme", in: *Boeiende beelden, Feministische en christelijke visies op de mens als vrouw en man*, C. Halkes, V. Poels en D. de Beyer (red.), Nijmegen, 1992, 62- 74.
- Althaus-Reid, M., "Genade en de Ander, een postkoloniale overweging van ideologie en doctrinaire systemen", *Concilium* 4 (2000), 62-70.
- Ammicht-Quinn, R., *Glück - der Ernst des Lebens*, Freiburg im Breisgau, 2006.
- Ammicht-Quinn, "Glück und Gnade, Versuch über Nancy Bedfords 'Gnade-Räume'", in: *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christlichen Erlösungsbotschaft*, Eckholt en Pemsel-Maier (red.), Ostfildern, 2006, 87-96.
- Aptheker, B., *Tapestries of Life, Women's work, Women's Consciousness and the Meaning of Daily Experience*, Amherst, 1989.
- Aquino, M.P., *Our Cry for Life: Feminist Theology from Latin America*, New York, 1993.
- Aquino, M.P., "The Collective Discovery of Our Own Power, Latin American Feminist Theology", in: *Hispanic/Latino Theology, Challenge and Promise*, A.M. Isasi-Diaz en F. Segovia (red.), Minneapolis, 1996, 240-258.
- Astley, J., *Ordinary Theology, Looking, Listening and Learning in Theology*, Burlington, 2002.
- Van Avila, Teresia, *Mijn Leven, autobiografie*, Gent, 1884.
- Baard, R.S., "Original Grace, Not Destructive Grace: A Feminist Appropriation of Paul Tillich's Notion of Acceptance", *The Journal of Religion* 87, 3 (2007), 411- 434.
- Baarda, J., M. de Goede en J. Teunissen, *Basisboek Kwalitatief onderzoek. Handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Groningen, 2005.
- Baart, A., "Natuurlijke neigingen in praktisch theologisch onderzoek", in: *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing*, Smaling en Hijmans (red.), Amsterdam, 1997, 66-99.
- Bauman, Z., *Liquid Life*, Malden, 2005.
- Bauman, Z., *Liquid Times, Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge, 2007.
- Beattie, T., *New Catholic Feminism, Theology and Theory*, London, 2006.
- Bedford, "Aufgrund welcher Vollmacht tust du diese Dinge?", *Räume der Gnade im theologischen Feminismus*", in: *Räume der Gnade, Interkulturellen Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Eckholt en Pemsel-Maier (red.), Ostfildern, 2006, 73-87
- Bednarowski, M.F., *The Religious Imagination of American Women*, Bloomington and Indianapolis, 1999.
- Beinert W. en F. Schüssler Fiorenza, *Handbook of Catholic Theology*, New York, 1995.
- Berthouzoz, R., "Gnade und Freiheit", in: *Neue Summe Theologie, Die neue Schöpfung*, 2, P. Eicher (red.), Freiburg, 1989, 205-236.
- Betto, F., "Genade te midden van het afval van de ellende-onverwachte gaven. Overweging", *Concilium* 4 (2000), 99-107.

- Biezeveld, K., *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag*, Zoetermeer, 2008.
- Bisdom, 's Hertogenbosch, *Katechismus der Nederlandse bisdommen*, 's Hertogenbosch, 1948.
- Boeracker, H., "De gelovige en het evangeliewoord", *Tijdschrift voor Theologie*, 83 (1968).
- Boersma, H., "Nature and the Supernatural in *la nouvelle Théologie*: The Recovery of a Sacramental Mindset", *New Black Friars* 93 (2011), 34-46.
- Boesjes-Hommes, R.W., *De geldige operationalisering van begrippen, een voorstel*, Meppel 1974.
- Boeve, L., *God onderbreekt de geschiedenis, theologie in tijden van ommekeer*, Kapellen, 2006.
- Boff, L., *Erfahrung von Gnade, Entwurf einer Gnadenlehre*, Düsseldorf, 1978.
- Bons-Storm, R., *Kracht en Kruis, pastoraat met oudere vrouwen*, Kampen, 2000.
- Borgman, E., "Theologie tussen universiteit en emancipatie", *Tijdschrift voor Theologie* 26 (1986), 240-258.
- Borgman, E., *Sporen van een bevrijdende God*, Kampen, 1990.
- Borgman, E., *Alexamenos aanbidt zijn God, theologische essays voor sceptische lezers*, Zoetermeer, 1994.
- Borgman, E., "Na de grote verhalen, Theologiseren vanuit de postmoderne ervaring", in: *Herfsttij van de moderne tijd, Theologische visies op het postmoderne*, M. Kalsky (red.), Nijmegen 1995, 13-29.
- Borgman, E., *Edward Schillebeeckx, een theoloog en zijn geschiedenis, deel I, een katholieke cultuurgeschiedenis (1914-1965)*, Baarn, 1999.
- Borgman, E., *Metamorfosen, Over religie en moderne cultuur*, Kampen, 2006.
- Borgman, E., "Zoeken naar ontledigde waarheid, de blijvende toekomst van het tweede vaticaanse concilie", *Tijdschrift voor Theologie* 46 (2006), 3-12.
- Borgman, E., *'...want de plaats waarop je staat is heilige grond', God als onderzoeksprogramma*, Amsterdam, 2008.
- Brock, R. Nakashima, *Journeys by Heart*, New York, 1988.
- Brock, R. N. en R.A. Parker, *Proverbs of Ashes, Violence, Redemptive Suffering, and the Search for What Saves Us*, Boston, 2001.
- Bulhof, I., "Het wijwater weg - hoe katholiek zijn in deze tijd", in: *In stukken en brokken. Godsdienst en levensbeschouwing in deze tijd*, H.M. Kuitert (red.), Baarn, 1995, 97-113.
- Carr, A., *Transforming Grace, Christian Tradition and Women's Experience*, (nieuwe editie, met nieuwe inleiding), New York, 1996.
- Catholic, Lutheran Roman Dialogue Group, "Justification by Faith", *Origins* 13, 17 (1983), 279-304.
- De Certeau, M., *The Practice of Everyday Life*, Los Angeles, London, 1984.
- Charmaz, K., "Grounded Theory, Objectivist and Constructivist Methods", in: *Handbook of Qualitative Research*, Denzin and Lincoln (red.), Thousand Oaks, 2000, 509-535.
- Chopp, R.S., "Latin American Theology", in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, D. Ford (red.), Malden, 1997, 409-425.
- Chopp, R., "Theorizing Feminist Theology", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*, R. Chopp en S. Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 215-231.

- Christ, C. en J. Plaskow, *Woman Spirit Rising, A Feminist Reader in Religion*, New York, 1979.
- Chung, H.K., *De strijd om weer de zon te zijn*, Baarn, 1992.
- Clark-King, E., "The Here and Now or the Hereafter: Feminist Theology and Women's experience in conflict", *Feminist Theology* 12, 1 (2003), 53-64.
- Clark-King, E., *Theology by Heart, Women, the Church and God*, Werrington, 2004.
- Coakley, S., *Powers and Submission, Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford, 2002.
- Copeland, M. Shawn, *Enfleshing Freedom, Body, Race, and Being*, Minneapolis 2010.
- Crysdale, C., *Embracing Travail: Retrieving the Cross Today*, New York, 2000.
- D., Anonymus, "Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade", *Orientierung* 44 (1947), 138-141.
- Van Dale, "Groot woordenboek der Nederlandse taal", Utrecht/Antwerpen, 1984.
- Van Dale, "Groot woordenboek Engels-Nederlands", Utrecht/Antwerpen 1984.
- Dallavalle, N. A., "Feminist theologies", in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, D. Marmion en M.E. Hines (red.), Cambridge, 2005, 264-278.
- Daly, M. "The Problem of Speculative Theology." (dissertatie) Fribourg, 1963.
- Daly, M. "Natural Knowledge of God in the Philosophy of Jacques Maritain." (dissertatie) Rome, 1966.
- Daly, M., *Gyn/Ecology*, London, 1979.
- Daly, M., *Voorbij God de Vader, Op weg naar een feministische bevrijdingsfilosofie*, Else Pars; Trudi Klijn (Vert), Amersfoort, 1983.
- Daly, M., *Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy*, Boston, 1984.
- Daly, M., *Quintessence..., Realizing the Archaic Future. A Radical Elemental Feminist Manifesto*, London, 1998.
- Daly, M., *Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*, New York, 2002.
- Daly, M., *Amazon Grace, Re-Calling the Courage to Sin Big*, New York, 2006.
- Davaney, S.G., "Continuing the Story, but Departing the Text. A Historicist Interpretation of Feminist Norms in Theology", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*, R. Chopp en S.G. Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 198- 214.
- Dekker, G., J. de Hart en J. Peters, *God in Nederland, 1966-1996*, Amsterdam 1997.
- Denzin, N.K., *Interpretive Biography*, New York, 1989.
- Denzin, N. en Y. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, London, 2000.
- Diaz, M.H., *On Being Human, U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*, New York, 2001.
- Dreyer, E., *Manifestations of Grace*, Collegeville, 1990.
- Duffy, S., *The Graced Horizon, Nature and Grace in Modern Catholic Thought*, Collegeville, 1992.
- Duffy, S., *The Dynamics of Grace, Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, 1993.
- Duffy, S., "Experience of Grace", in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, D. Marmion en M.E. Hines (red.), Cambridge, 2005, 43- 62.

- Eckholt, M. en S. Pemsel-Maier, *Räume der Gnade, Interkulturelle Perspektiven auf die christliche Erlösungsbotschaft*, Ostfildern, 2006.
- Egan, H. D., "Theology and spirituality", in: *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, D. Marmion en M. Hines (red.), Cambridge, 2005, 13-29.
- Espin, O., "An Exploration into Theology of Grace and Sin", in: *From the Heart of the People: Latinola Explorations in Catholic Systematic Theology*, O. Espin and M.H. Diaz (red.), New York, 1999, 121-151.
- Espin, O., "Traditioning, Culture, Daily Life and Popular Religion and Their Impact on Christian Tradition", in: *Futuring Our Past, Explorations in the Theology of Tradition*, O. Espin en G. Macy (red.), New York 2006, 1- 23.
- Faber, E. M., "Gnadenerfahrung", in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1995.
- Fitzgerald, "Impasse and Dark Night," Pages 93-116 in: *Living with Apocalypse, Spiritual Resources for Social Compassion*. San Francisco, 1984.
- Fontana, A. en J.H. Frey, "The Interview, From Structured Questions to Negotiated Text", in: *Handbook of Qualitative Research*, N. Denzin & Y Lincoln (red.), London, 2000, 645-673.
- Ford, D., *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, (2nd), Malden, 1997.
- Fransen, P., *De genade, werkelijkheid en leven*, Antwerpen, 1965.
- Frijhoff, W., "Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving", *Trajecta* 6, 6 (1997).
- Fulkerson, M.M., *Changing the Subject, Women's Discourses and Feminist Theology*, Minneapolis, 2001.
- Fulkerson, *Places of Redemption, Theology for a Worldly Church*, Oxford, 2007.
- Galvin, J.P., "The Invitation of Grace", in: *A World of Grace*, L.J. O'Donovan (red.), New York, 1980, 64-76.
- Ganzevoort, R. (red.), *De Praxis als Verhaal, Narrativiteit en praktische theologie*, Kampen, 1998.
- Gebara, I., "De keuze voor de arme als een keuze voor de arme vrouw", *Concilium* 6 (1987).
- Gebara, I., "Women Doing Theology in Latin America", in: *With Passion and Compassion*, New York, 1988.
- Gebara, I., "The Face of Transcendence as a Challenge to the Reading of the Bible in Latin America", in: *Searching the Scriptures, A Feminist Introduction*, Volume one, E. Schüssler-Fiorenza (red.), London, 1994, 172- 185.
- Gebara, I., *Die dunkle Seite Gottes, wie Frauen das Böse erfahren*, Freiburg, 2000.
- Gebara, I., "Feministische spiritualiteit: risico en weerstand", *Concilium*, 5 (2000), 31-41.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973.
- Glaser, B.G. en A.L. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New Brunswick, 1995.
- Gonzalez, M.A., *Embracing Latina Spirituality*, Cincinnati, 2009.

- Gramsci, A., "Inleiding tot de studie van de filosofie en het historisch materialisme", in: *Teksten Godsdienstkritiek III, Marxisten over godsdienst 1913-1944*, T. Salemink (red.), (Eltheto), Zeist, 1982.
- Gösmann, "Wörterbuch der feministischen Theologie", Gütersloh, 1991.
- Greene-McCreight, K., "Feminist theology and a generous orthodoxy", *Scottish Journal of Theology* 57, 1 (2004), 95-108.
- Grey, M., "Afgesloten woorden, gedane zaken? Wat hebben begrippen als zonde en genade, schuld en vergeving te zeggen in deze tijd?" *Mara* 6, 1 (1992), 3-11.
- Grey, M., *De verlossing van de droom, De christelijke traditie en de verlossing van de vrouw*, Kampen, 1992.
- Griffith, R.M., *Women and Religion in the African Diaspora: Knowledge, Power and Performance*, Baltimore, 2006
- Gutierrez, G., *Theologie van de bevrijding*, Baarn, 1972.
- Gutierrez, G., *Gerechtigheid om niet, reflecties op het boek Job*, Baarn, 1986.
- De Haardt, M., "Zwarte inspiratie en witte theologie, niet zonder risico's", in: *Op Reis, een verkenningstocht door Nederland, Vlaanderen en de Verenigde Staten*, Wil van Hilten e.a. (red.), Kampen, 1989, 45-59.
- De Haardt, M., "Het kwetsbare voorbeeld: Jezus in feministische christologieën", in: *De ene Jezus en de vele culturen, christologie en contextualiteit*, N. Schreurs en H. van de Sandt (red.), Tilburg, 1992, 81-117.
- De Haardt, M., *Dichter bij de dood, Feministisch-theologische aanzetten tot een theologie van de dood*, Zoetermeer, 1993.
- De Haardt, M., *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999.
- De Haardt, M., "Kommt, esset mein Brot, Exemplarische Überlegungen zum Göttlichen im Alltag", in: *Tango, Theologie und Kontext*, H.Meyer-Wilmes (red.), Münster, 2002, 5-32.
- De Haardt, M., *Grond onder de voeten, De uitdagingen van de leeropdracht 'Vrouwen, geloof, cultuur'*, Nijmegen, 2002.
- De Haardt, M., "A way of Being-in-the-World', Traces of Divinity in Everyday Life", in: *Common Bodies, Everyday Practices, Gender and Religion*, M. De Haardt en A. Korte (red.), Münster, 2002, 11-26.
- De Haardt, M., "God smaken", in: *Voor het aangezicht van de levende, opstellen voor Wiel Logister*, M. De Haardt, F. Maas, N. Schreurs en H. Witte (red.), Averbode, 2003, 259-276.
- De Haardt, M., "Voor altijd, voor altijd... Over ambivalentie als theologische deugd", in: *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur*, S. Gärtner e.a. (red.), Nijmegen, 2005, 98-119.
- De Haardt, M., "Gestalten van overgave, over de creatieve wisselwerking tussen populaire cultuur en theologie", *Michsjol* 18, 2 (2009), 57-62.
- De Haardt, M., "A Momentary Sacred Space? Religion, Gender and the Sacred in Everyday Life", in: *Everyday Life and the Sacred*, A. Berlis en A.M. Korte (red.), Leiden 2013.

- Haight, R., *The Experience and Language of Grace*, New York, 1979.
- Haight, R., "Sin and Grace", in: *Systematic Theology, Roman Catholic Perspectives*, II, F. Schüssler-Fiorenza en J.P.Galvin (red.), Minneapolis, 1991.
- Hak, T. en F. Wester, "De methodologie van kwalitatief onderzoek", *Kwalon* 2, 23 (2003), 7-17.
- Halkes, C., *Met Mirjam is het begonnen*, Kampen, 1980.
- Halkes, C., *..en alles zal worden berschapen. Gedachten over de heelwording van de schepping in het spanningsveld tussen natuur en cultuur*, Baarn, 1989.
- Halkes, C., *Oorsprong en Einder, cultuurkritische overwegingen vanuit vrouwenstudies theologie*, Baarn, 1995.
- Hall, D., *Lived Religion in America, Toward a History of Practice*, Princeton, 1997.
- Häring, H., "Mensen ten overstaan van het absolute geheim, een aandenken aan Karl Rahner", *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 124-150.
- Häring, H., "God-'puur verrassing', Edward Schillebeeckx' doorbraak naar een narratieve theologie", *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005), 12-31.
- Härle, W. en H. Wagner, *Theologenlexicon, Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart*, München, 1994.
- Harrison, B. W., "The Power of Anger in the work of Love, Christian Ethics for Women and Other Strangers", in: *Weaving the Visions, Patterns in Feminist Spirituality*, J. Plaskow en C. Christ (red.), San Francisco, 1989, 214-226.
- Harskamp, A. van de, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen, 2000.
- Hayes, D.L., "Audacious grace", *U.S. Catholic* 67, 1 (2002), 35.
- Hazel, D., *Dochters van Cham, theologie vanuit womanistisch perspectief*, Gorinchem, 1998.
- Healy, N., "Henri de Lubac on Nature and Grace: a Note on Some Recent Contributions to the Debate", *Communio* 25 (2008), 535-564.
- Hebblewithe, P., "Liberation Theology and the Roman Catholic Church", in: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, C. Rowland (red.), Cambridge, 1999, 179-199.
- Van Heijst, A., *Verlangen naar de val, zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen, 1992.
- Van Heijst, A., "Gelukkig worden is een heel karwei", *Opzij, feministisch maandblad* (2007), 20-25.
- Highmore, B., *The Everyday Life Reader*, New York, 2002.
- Hijmans, E.J.S., *Je moet er het beste van maken, een empirisch onderzoek naar hedendaagse zingevingsystemen*, Nijmegen, 1994.
- Hinsdale, M.A., "Heeding the Voices, an Historical Overview", in: *In the Embrace of God, Feminist Approaches to Theological Anthropology*, O' Hara Graff (red.), New York, 1995, 22-48.
- Hilkert, M.C. "Towards a theology of proclamation: Edward Schillebeeckx's hermeneutics of tradition as a foundation for a theology of proclamation." (dissertatie) Washington D.C., 1984.

- Hilkert, M.C., "Grace-optimism": The Spirituality at the heart of Schillebeeckx's Theology", *Spirituality Today* 44, 3 (1991), 220-239.
- Hilkert, M.C., "Experience and Tradition", in: *Freeing Theology, the essentials of theology in feminist perspective*, C.M. Lacugna (red.), San Francisco, 1993, 59-83.
- Hilkert, M.C., *Naming Grace, Preaching and the Sacramental Imagination*, New York, 1997.
- Hilkert, M.C., "Experience and Revelation", in: *The Praxis of the Reign of God, An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, M.C. Hilkert en R. Schreiter (red.), New York, 2002, 59-76.
- Hill, W., "A Theology in Transition", in: *The Praxis of the Reign of God, An Introduction to the Theology of Edward Schillebeeckx*, M.C. Hilkert en R. Schreiter (red.), New York, 2002.
- Hinsdale, M.A., "Heeding the Voices, an Historical Overview", in: *In the Embrace of God, Feminist Approaches to Theological Anthropology*, O' Hara Graff (red.), New York, 1995, 22-48.
- Hoogeboezem, G., *Wonen in een levensverhaal, dak- en thuisloosheid als sociaal proces*, Utrecht, 2003.
- Van den Hoogen, T., "The Theology of Grace as the Hermeneutics of Salvation and Liberation", in: *Aiming at Happiness, The Moral Teaching in the Catechism of the Catholic Church*, F. Vosman en K.-W Merks (red.), Kampen, 1996, 147-164.
- Van den Hoogen, T., "Elements of a theory about 'lived spirituality'", in: *Towards a theory of spirituality*, E. Hense en F. Maas (red.), Leuven, 2011, 15-27.
- Van Hoogstraten, H.D., *Het gevangen denken*, Kampen, 1986.
- Hopkins, J., *Towards a Feminist Christology, Jesus of Nazareth, European Women and the Christological Crisis*, Kampen, 1994.
- Houtepen, A., *Theologen op zoek naar God*, Zoetermeer, 2001.
- Johnson, E., *She Who Is, The Mystery of God in Feminist theological Discourse*, New York, 1992.
- Van Iersel, B., "Van bijbelse theologie naar bijbelse theologen: Is het einde van een klein schisma in zicht?" in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx: bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, Baarn, 1983, 54-68.
- Isasi-Diaz, A.M., *En la Lucha, In the Struggle, Elaborating a Mujerista Theology*, Minneapolis, 1993.
- Isasi-Diaz, A.M., *Mujerista Theology*, New York, 1996.
- Isasi-Diaz, A. M., "Lo Cotidiano, A Key Element of Mujerista Theology", *Journal of Hispanic/Latino Theology* 10 (2002), 5-17.
- Jones, S., "Women's Experience between a Rock and a Hard Place, Feminist, Womanist and Mujerista Theologies in North America", in: *Horizons in Feminist Theology, Identity, Tradition and Norms*, R. Chopp en S. Greeve Davaney (red.), Minneapolis, 1997, 33-54.
- Jones, S., *Feminist Theory and Christian Theology, Cartographies of Grace*, Minneapolis, 2000.

- Juchtmans, G. "Rituelen thuis: van christelijk tot basaal sacraal. Een exploratieve studie naar huisrituelen in de Tilburgse nieuwbouwwijk de Reeshof." (dissertatie) Tilburg, 2008.
- Kalsky, M., *Christaphanien, Die Re-Vision der Christologie aus der Sicht von Frauen in unterschiedlichen Kulturen*, Gütersloh, 2000.
- Kamitsuka, M., K.Kvam, S. McFague, L. Mercadante, D. Ray, S. Ray, J. Thiel en T. Wiley, "Sin and Evil", in: *Constructive Theology, A Contemporary Approach to Classical Themes*, S. Jones en P. Lakeland (red.), Minneapolis, 2005, 117-161.
- Keller, C., *On the Mystery, Discerning Divinity in Process*, Minneapolis, 2008.
- Kerklaan, M., *Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen. 300 brieven over het rooms huwelijksleven.*, Baarn, 1987.
- Kerr, F., "French Theology: Yves Congar and Henri de Lubac", in: *The Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, D.F. Ford (red.), Malden, 1997
- Klinken, A.S. "The Need for Circumcised Men", The Quest for Transformed Masculinities in African Christianity in the Context of the HIV Epidemic." (dissertatie) Utrecht, 2011.
- Knibbe, K. "Faith in the Familiar, Continuity and Change in Religious Practices and Moral Orientations in the South of Limburg, The Netherlands." (dissertatie), Vrije Universiteit, Amsterdam, 2007.
- Knott, K., "Women Researching, Women Researched: Gender as an Issue in The Empirical Study of Religion", in: *Religion and Gender*, U. King (red.), Oxford, 1995, 199-218.
- Knott, K., *The Location of Religion, A Spatial Analysis*, London, 2005.
- Komonchak, J.A., "Theology and Culture at Mid-century: the example of Henri de Lubac", *Theological Studies* 51 (1990), 579-602.
- Kool, J., *Goed bedoeld. Levensbeschouwelijk kijken naar handicap en ziekte*, Zoetermeer, 2002.
- Korte, A., *Een passie voor transcendentie, feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*, Kampen, 1992.
- Korte, A., "Women & Miracle Stories, a Multidisciplinary Exploration", A. Korte (red.), Leiden, 2001.
- Korte, A., "Verbeelding van het wonder(lijke) in hedendaagse wonderverhalen", *Tijdschrift voor Theologie* 45 (2005), 397-414.
- KRKS, *Openbaring van de ervaring. Resultaten van een onderzoek naar de belevingswereld van Nederlandse vrouwen in de katholieke kerk*, Amersfoort, 1981.
- Kunneman, H., "Een postmoderne hermeneutiek als wetenschapstheoretisch kader voor kwalitatief onderzoek", in: *Kwalitatief onderzoek en levensbeschouwing*, A. Smaling en E. Hijmans (red.), Amsterdam, 1997, 171-196.
- Küng, H., *Kentering in de theologie, naar een oecumenische theologie van de postmoderne tijd*, Hilversum, 1989.
- Laar-Verhofstad, T. van de, *Geluk, visies van vrouwen*, Nijmegen, 2003.
- Lessing, D., *Children of Violence*, New York, 1970.

- Leydesdorff, S., A. Meulenbelt, J. Outshoorn en E. Wolf, "We moeten sterk worden zonder ooit onze tederheid te verliezen. Het persoonlijke is politiek", in: *Feminisme 1*, 20, (Te Elfder Ure, Nijmegen, 1975, 780- 801.
- Linders, A., *Frappez, frappez toujours!': N. S. Corry Tendeloo (1897 - 1956) en het feminisme in haar tijd*, Hilversum, 2003.
- Lindsay, C., *De Lubac's Images of The Church: a Study in Christianity*, Michigan, 1974.
- De Lubac, H., *Surnaturel, études historiques*, Parijs, 1946.
- De Lubac, H., *Catholicism*, London, 1950.
- De Lubac, H., "Causes internes de l'atténuation et de la disparation du sens dus Sacré", in: *Théologie dans l'histoire. Questions disputées et de résistance au nazisme*, II, Parijs, 1990, 13-30.
- De Lubac, H., *At the Service of the Church, Henri de Lubac Reflects on the Circumstances that Occasioned his Writings*, San Francisco, 1993.
- De Lubac, H., *The Mystery of the Supernatural*, New York, 1998.
- Luther, H., *Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart, 1992.
- Maltha, A., "Genade", in: *Theologisch Woordenboek*, H. Brink (red.), Roermond, 1957.
- Marmion, D. en M. E. Hines, *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, Cambridge, 2005.
- Marx, K., "Opiumtekst", in: *Teksten Godsdienstkritiek I, Marxisten over godsdienst 1844-1914*, T. Salemink (red.), (Eltheto), Zeist, 1978, 36-38.
- Maso, I. en A. Smaling, *Kwalitatief onderzoek: praktijk en theorie*, Amsterdam, 1998.
- Mattam, J., "A Theology of Grace", *Theology Digest* 51, 2 (2004), 133-141.
- Mattis, J.S., "Religion and Spirituality in the Meaning-making and coping experiences of African American Women: a Qualitative Analyses." *Psychology of Women Quarterly* 26 (2002), 309-321.
- Mazumdar, Sh. en Sa. Mazumdar, «Women's Significant Spaces', Religion, Space and Community», *Journal of Environmental Psychology*, 19 (1999), 159-170.
- McCool, G.A., *A Rahner Reader*, London, 1975.
- McGrath, A., *Christelijke Theologie, Een introductie*, Kampen, 1997.
- McGuire, M.B., *Lived religion, Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, 2008.
- Mead, M., *Seksualiteit en temperament*, Utrecht, 1962.
- Metz, J.B., *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1968.
- Milbank, J., *The Suspended Middle, Henri de Lubac and the Debate concerning the Supernatural*, Grand Rapids, 2005.
- Moltmann-Wendel, E., "Gibt es eine feministische Rechtfertigungslehre?" *Evangelische Theologie* 60 (2000), 348-359.
- Moltmann-Wendel, E., "Theologie der Schönheit, Oder: Rechtfertigung heute/Aus der Sicht von Frauen", *Christ in der Gegenwart* 22 (2003).
- Morton, N., *The Journey Is Home*, Boston, 1985.
- Mosely, L.M., "Womanist Ways of Beings in the World", in: *Frontiers in Catholic feminist theology: shoulder to shoulder*, S. Abrahams en E. Procaro-Foley (red.), Minneapolis, 2009, 49-67.

- Mosely, L. M., "The Future of Womanist Theology and Religious Thought", *Schlangenbrut, Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen* 108 (2010), 9 - 12.
- Müller, G.L., *Texte zur Theologie, Dogmatik, Gnadenlehre I + II, Mittelalter bis Gegenwart*, Graz, 1996.
- Murphy, A., "Grace", in: *An A to Z of Feminist Theology*, L. Isherwood en D. McEwan (red.), Sheffield, 1996.
- Neufeld, K.H. s.j., *Rahner-register, Ein Schlüssel zu Karl Rahners "Schriften zur Theologie i - x" und seinen Lexikonartikelen*, Benzinger, 1974.
- Noia, J.A. Di, "Karl Rahner", in: *Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, D. F. Ford (red.), Malden, 1997
- Nutt, A., *Gott, Geschlecht und Leiden, Die feministische Theologie Elizabeth A. Johnsons im Vergleich mit den Theologien David Tracys und Mary Dalys*, Berlin, 2010.
- Oduoyoye, Mercy Amba, *Introducing African's Women's Theology*, Cleveland, 2001.
- O'Meara, T., "Grace", in: *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones (red.), Farmington Hills, 1987, 3647.
- Oosterhuis, H. en P. Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw, gesprekken met Edward Schillebeeckx*, Baarn, 1982.
- Ormerod, N., *Creation, Grace, Redemption*, New York, 2007.
- Orsi, "Everyday miracles: the Study of Lived Religion", in: *Lived Religion in America, toward a History of Practice*, D. Hall (red.), 1997, 3- 22.
- Orsi, R., *Between Heaven and Earth, The Religious World People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton, 2005.
- Otto, R., *Het heilige*, Amsterdam, 2002.
- Ouwerkerk, C.A.J., *Religie in het netwerk van alledag*, Leiden, 1993.
- Ozorak, E. Weiss, "The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, 1 (1996), 17-29.
- Parr, J., "Theoretical Voices and Women's Own Voices. The Stories of Mature Women Students", in: *Feminist Dilemmas in Qualitative Research. Public Knowledge and Private Lives*, J. Ribbens en R. Edwards (red.), London, 1998, 87-102.
- Pellauer, M. D. en S.B. Thistlethwaite, "Conversation on Grace and Healing, Perspectives from the Movement to end Violence against Women", in: *Lift Every Voice, Constructing Christian Theologies from the Underside*, New York, 1998, 177-193.
- Perone, U., "Die Zweideutigkeit des Alltags", in: *Alltag und Transzendenz*, B. Casper en W.Sparn (red.), München, 1992, 241-265.
- Pesch, O.H., "Gnade", in: *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, P. Eicher (red.), 2005, 51-61.
- Pius, XII, *Humani Generis, over enige valse meningen die de fundamenten van de Katholieke Leer dreigen te ondermijnen*, Amsterdam, 1950.
- Plaskow, J. "Sex, Sin and Grace, Women's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich." Yale, New Haven, 1975.
- Plaskow, J., *Terug naar Sinai, het jodendom vanuit feministisch perspectief*, Amersfoort, 1992.

- Plaskow, J., "The Coming of Lilith, Toward a Feminist Theology", in: *The Coming of Lilith, Essays on Feminism, Judaism, and Sexual Ethics, 1972-2003*, Boston, 2005, 23-34.
- Plaskow, J., "The Coming of Lilith: A Response", *Journal of Feminist Studies in Religion* 23, 1 (2007), 34-41.
- Plaskow, J. en C. Christ, *Weaving the Visions, New Patterns in Feminist Spirituality*, San Francisco, 1989.
- Plummer, K., *Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism*, 2001.
- Post, P., "Het directorium over volksvroomheid en liturgie. Drie evaluerende notities", *Tijdschrift voor Theologie* 44 (2004), 388-396.
- Post, P., "The Modern Saint", in: *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, M. Poorthuis en J. Schwartz (red.), Leiden, 2004, 393- 415.
- Post, P., "Gezocht verband: een verkenning van nieuw opkomende rituelen", in: *Bandeloos? Zoeken naar samenzijn in een individualistische cultuur*, S. Gärtner e.a. (red.), Nijmegen, 2005, 82- 97.
- Post, P., *Voorbij het kerkgebouw, de speelruimte van een ander sacraal domein*, Heeswijk, 2010.
- Praetorius, I., "Nicht trivial noch sentimental, Ein Versuch über Ent-Trivialisierung als Methode in der Frauen-Forschung", in: *Mit allen Sinnen glauben*, H. Pissarek-Hudelist en Luise Schottroff (red.), Gütersloh, 1991, 194-204.
- Pui-Lan, Kwok, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology*, Louisville, 2005.
- Rahner, K., "Eine Antwort", *Orientierung* 44 (1947), 141-145.
- Rahner, K., "Über das Verhältnis von Natur und Gnade", in: *Schriften zur Theologie*, 1, 1954, 323-345.
- Rahner, K., "Zur scholastischen Begrifflichkeit der Ungeschaffenen Gnade", in: *Schriften zur Theologie*, 1, Benzinger, 1954, 347-375.
- Rahner, K., "Über die Erfahrung der Gnade", in: *Schriften zur Theologie*, 1, Zürich, 1956, 105-109.
- Rahner, K., *Lexicon für Theologie und Kirche*, Freiburg, 1960.
- Rahner, K., "Natur und Gnade", in: *Schriften zur Theologie*, IV, Benzinger, 1960, 209-237.
- Rahner, K., "De werkelijkheid van de verlossing in de werkelijkheid van de schepping", in: *Zending en Genade*, Hilversum, 1961.
- Rahner, K., *Alltägliche Dinge*, Zürich, 1966.
- Rahner, K., "Gnade", in: *Sacramentum Mundi*, 2, Freiburg, 1967.
- Rahner, K., "Übernatürliches Existential", in: *Sacramentum Mundi*, 2, Freiburg, 1967, 1298-1299.
- Rahner, K., "Gottese Erfahrung Heute", VII, (Theologische Akademie, Frankfurt am Main, 1971.
- Rahner, K., *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau, 1976.
- Rahner, K., *Wat is een christen? Motivering van ons geloof*, Amsterdam, 1977.
- Rahner, K. en H. Vorgrimler, *Klein Theologisch Woordenboek*, Hilversum/Antwerpen, 1965.
- Rapport, N. en J. Overing, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, London, 2000.

- Ress, M.J., "Interview with Brazilian Feminist Theologian Ivone Gebara", *Feminist Theology* 3 (8) (1995), 107-116.
- Ribbens, J. en R. Edwards, "Introducing Qualitative Research on Women in Families and Households", *Women's Studies International Forum* 18, 3 (1995), 247-258.
- Ribbens, J. en R. Edwards, *Feminist Dilemmas in Qualitative Research, Public Knowledge and Private Lives*, London, 1998.
- Richardson, L., "Writing, A method of Inquiry", in: *Handbook of Qualitative Research*, Y. Lincoln N. Denzin (red.), Thousand Oaks, 2000, 923-949.
- Rooms-Katholiek Kerkgenootschap, Secretariaat *Katechismus van de katholieke kerk*, Utrecht, 1995.
- Ross, R.E., "Grace", in: *Dictionary of Feminist Theologies*, L.M. Russell en J.S. Clarkson (red.), Louisville, 1996, 133-134.
- Ross, S., *Extravagant Affections, a feminist sacramental theology*, New York, 1998.
- Ross, S., *For the Beauty of the Earth, Women, Sacramentality, and Justice*, New York, 2006.
- Roukema-Koning, B., *Als mannen en vrouwen bidden, Een empirisch-psychologische studie*, Zoetermeer, 2005.
- Rubin, L., *Vrouwen van zekere leeftijd*, Baarn, 1979.
- Rubin, J. en I. Rubin, *Qualitative Interviewing: the Art of Hearing Data*, London, 1995.
- Ruether, R. R., *Sexism and Godtalk, Toward a Feminist Theology*, Boston, 1983.
- Saiving, V., "The Human Situation, a Feminine View", in: *Woman Spirit Rising, A Feminist Reader in Religion*, C. Christ en J. Plaskow (red.), New York/London, 1979, 25-42.
- Scherzberg, L., *Sünde und Gnade in der Feministischen Theologie*, Mainz, 1990.
- Schilderman, H., "Guidelines for research Programme", in: *Between two Languages, Spiritual Guidance and Communication of Christian Faith*, T. van Knippenberg (red.), Tilburg, 1998, 153-183.
- Schillebeeckx, E., "Inleiding tot de Theologie (ongepubliceerd), 1951-1952", Leuven, 1952.
- Schillebeeckx, E., *Christus' tegenwoordigheid in de eucharistie*, Bilthoven, 1967.
- Schillebeeckx, E., "Het nieuwe godsbeeld, secularisatie en politiek", *Tijdschrift voor Theologie* 8 (1968), 44-65.
- Schillebeeckx, E., "Theologische draagwijdte van het magisteriële spreken over sociaal-politieke kwesties", *Concilium* 6 (1968), 21-40.
- Schillebeeckx, E., *Geloofsverstaan, Interpretatie en kritiek*, Bloemendaal, 1972.
- Schillebeeckx, E., *Jezus, het verhaal van een levende*, Baarn, 1974.
- Schillebeeckx, E., *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, Bloemendaal, 1977.
- Schillebeeckx, E., *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal, 1978.
- Schillebeeckx, E., "Ik geloof in Jezus van Nazareth", *Tijdschrift voor geestelijk leven* 35 (1979), 451-473.
- Schillebeeckx, E., "Theologie als bevrijdingskunde", *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), 388-402.
- Schillebeeckx, E., *Mensen als verhaal van God*, Baarn, 1989.

- Schillebeeckx, E., "Verlangen naar ultieme levensvervulling, een kritische herlezing van Thomas van Aquino", *Tijdschrift voor Theologie* 42 (2002), 15-34.
- Schillebeeckx, E., "Christelijke identiteit, uitdagend en uitgedaagd", in: *Ons rakelings nabij: gedaanteveranderingen van god en geloof*, M. Kalsky (red.), Nijmegen, 2005, 13-32.
- Schoof, T., *Aggiornamento, de doorbraak van een nieuwe katholieke theologie*, Baarn, 1968.
- Schoof, T., "...een bijna koortsachtige aandrang.", Schillebeeckx 25 jaar theoloog in Nijmegen", in: *Meedenken met Edward Schillebeeckx, bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen*, H. Häring, T. Schoof en A. Willems (red.), Baarn, 1983.
- Schoonenberg, P., *De macht der zonde, inleiding op de verlossingsleer*, 's Hertogenbosch, 1961.
- Schoonenberg, P., *God of mens, een vals dilemma. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar in de dogmatische theologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op vrijdag 14 mei 1965*, 's Hertogenbosch, 1965.
- Schoonenberg, P., *Man and Sin, A Theological View*, Notre Dame, 1965.
- Schreiter, R.J., "Edward Schillebeeckx", in: *Modern Theologians, an introduction to the Christian theology in the twentieth century*, D.F.Ford (red.), Malden, 2003, 152-161.
- Schüssler-Fiorenza, E., *Jesus, Miriam's Child, Sophia's Prophet, Critical issues in Feminist Christology*, New York, 1995.
- Schüssler-Fiorenza, F., "Christian Redemption between Colonialism and Pluralism", in: *Reconstructing Christian Theology*, R. Chopp en M. Taylor (red.), Minneapolis, 1994.
- Segundo, J.L., *Grace and the Human Condition, a Theology for a New Humanity*, Dublin, 1980.
- Segundo, J.L., *The Humanist Christology of Paul*, New York, 1986.
- Sennett, R., *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York/London, 1998.
- Slee, N., *Women's Faith Development, Patterns and Processes. Explorations in Practical, Pastoral and Empirical Theology*, Aldershot, 2004.
- Sloots, C., *Ulo-katechismus of korte commentaar en antwoord op de katechismus ten gebruike van de Nederlandse bisdommen*, Rijswijk, 1956.
- Smaling, A., *Methodologische objectiviteit en kwalitatief onderzoek*, Leiden, 1987.
- Smeets, W. "Tegenstrijdig ongelooft, een verkenning van geloofsontwikkeling bij 'ongodsdienstige' studenten." Nijmegen, 2004.
- Smith, D., *The Everyday World As Problematic, A Feminist Sociology*, Boston, 1987.
- Sobrinho, J., *Spirituality of Liberation, Toward Political Holiness*, New York, 1988.
- Sölle, D., *Zoeken en gevonden worden*, Baarn, 1988.
- Sölle, D., *God heeft mensen nodig, een theologie van de schepping*, Kampen, 2000.
- Speelman, G., *Keeping Faith, Muslim-Christian Couples and Interreligious Dialogue*, Zoetermeer, 2001.
- Spretnak, C., *States of Grace, The Recovery of Meaning in the Postmodern Age*, San Francisco, 1991.
- Steggink, O., *Aan de bron. Teresa van Avila: vrouw en mystica*, Kampen, 1989.

- Strahm, D., *Vom Rand in die Mitte, Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika*, Luzern, 1997.
- Strauss, A. en J. Corbin, *Basics of Qualitative Research. Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, Thousand Oaks, 1998.
- Suchocki, M.H., *The Fall to Violence, Original Sin in Relational Theology*, New York, 1994.
- Taube, R., *Frauen und Jesus Christus. Die Bedeutung von Christologie im Leben protestantischer Frauen*, Stuttgart, 1995.
- Thistlethwaite, S. B. en M.P. Engel, *Lift Every Voice, Constructing Christian Theologies from the Underside*, New York, 1998.
- Troch, L., *Verzet is het geheim van de vreugde, Fundamenteel-theologische thema's in een feministische discussie*, Zoetermeer, 1996.
- Troch, L., "Genade en vernieuwing, Oecumenelezing Raad van Kerken", 2006.
- Tuender-De Haan, G. en G. Ten Dam, "Ervaringen als Kameleon, een speurtocht naar de sekse-gebondenheid van ervaringen", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 36, 4 (1988), 408-422.
- Veen, A. van der, *Professionaliteit en geloof: dat kunnen wij wel*, eigen beheer, 2004.
- Van de Ven, P., "Theologen van de (20ste) eeuw, dr. Piet Schoonenberg", *Trouw*, 15 januari 1999
- Verbraak, E., *Arbeidsongeschikten in beweging: een toetssteen voor de theologie van de arbeid van M.-D. Chenu en de nieuwe politieke theologie van Metz*, Hilversum, 1990.
- Vercrujssse, E.V.W., *Het ontwerpen van een sociologisch onderzoek*, Assen, 1966.
- Versteegen, T., "Gnade", *Schlangenbrut, Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen*, 97 (2007), 42-43.
- Vest, N., *Friend of the Souls, A Benedictine Spirituality of Work*, Lanham, 1997.
- Vollert, C., "Bookreview of Surnaturel", *Theological Studies* VIII (1947), 288-293.
- Vorglimler, H., *Karl Rahner, Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt, 2004.
- Walker, A., *De tuinen van onze moeders, een zoektocht*, Den Haag, 1986.
- Welch, S., "The Beloved Community", *Spirituality Today* 40, oct 26-30 (1988), 10-29.
- Welch, S.D., *A Feminist Ethic of Risk*, Minneapolis, 1990.
- Werpehowski, W., "Theological Ethics", in: *Modern Theologians, an introduction to Christian theology in the twentieth century*, D. Ford (red.), Cambridge, 1997, 311-326.
- Wester, F., *Strategieën voor kwalitatief onderzoek*, Bussum, 1995.
- Wester, F. en V. Peters, "De bijdrage van de computer in de kwalitatieve analyse", *Kwalon* 23 (2003), 138-149.
- Wester, F., "De methodeparagraaf in rapportages over kwalitatief onderzoek", *Kwalon* 30 (2005), 8-14.
- Williams, D. S., "Women's Oppression and Lifeline Politics in Black Women's Religious Narratives", *Journal of Feminist Studies in Religion* 1, 2 (1985), 59-71.
- Williams, D. S., *Sisters in the Wilderness, the Challenge of Womanist God-Talk*, New York, 1993.
- Wissink, J., "Karl Rahner: een visionair denker", in: *Toptheologen, Hoofdfiguren uit de theologie van vandaag*, J. Wissink (red.), Tiel, 2006.
- Witvliet, T., *Een plaats onder de zon, bevrijdingstheologie in de derde wereld*, Baarn, 1984.

Summary

Lived Grace

A contribution to the theology of grace

based on the experience of Catholic women

This is a study of the meaning of grace as experienced by Catholic women. I would like to relate their experiences to the theology of grace, thereby contributing to a more current theology on this subject. I undertook this study for a number of reasons. Firstly, in my professional work as pastor and theologian, I have become increasingly aware of tensions between the way in which women interpret their lives and faith on the one hand and the content of theological texts on the other. I would like to bring the two together. Secondly, a typical characteristic of the experiences expressed to me, is their very real nature. Granted, feminist theology has characterized women's experience along various lines, Western theology, however, has failed to include their very tangible nature. I intend to accommodate questions surrounding these very real experiences in De Haardt's research programme pertaining to the reality of the divine within everyday life.¹ A third reason for undertaking this study is the concept of grace itself. The concept of experience plays an important role within a 20th century theology of grace. That being the case, it will now be possible to relate women's experience to the theology of grace.

Halfway through the twentieth century, thought surrounding a Catholic theology of grace began to change. De Lubac, Rahner and Schillebeeckx introduced new theoretical constructions designed to link grace with experience. This now makes it possible to study experience as a phenomenon. However, research of women's concrete experiences of grace has yet to be carried out.

From the very beginning, women's experiences have played a central role within feminist theology. The starting point is that these experiences had, until then, been lacking within theology. Research has been carried out on women's experiences and these have subsequently been brought into discussion with existing doctrines. However, the concept 'women's experience' itself has not been without criticism within feminist theology. 'Women's experience' is a category which is too general or universal to take into account the diversity among women. Having said that it still remains necessary to relate women's experience to theology. One way of

1. As formulated in: De Haardt, *Kom, eet mijn brood, Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse*, Nijmegen, 1999.

escaping the dilemma is to approach the subject from the perspective of everyday reality. By examining the concrete experiences of women in everyday life, it now becomes possible to describe each situation in detail. This study has opted for an empirical qualitative approach. However, whilst a qualitative approach certainly allows close examination, it still requires systematic description and analysis. It is exactly this systematic analysis which, hopefully, will contribute to a transformation of theological concepts. Women's experiences of grace now afford the opportunity to re-think theology on this point. Reflection on this subject may be carried out with a view to achieving a more current theology of grace.

In Chapter 1 of this study, the concept of 'everyday life' within the realms of theology is explored and I describe its use within this study. First, I discuss the transition within feminist theology from 'experience' to 'everyday life'. In the 1980's, womanist theology, in particular, criticized that 'women's experience' was a predominantly white category, therefore not allowing for diversity in racial and social-economic circumstances. These theologians seek connections with the concrete experiences of ordinary women. Asian, Latin American and Mujerista-theologians, too, seek a means of making women's experience visible to theology. For this reason, they subject tangible, everyday experiences to theological reflection, under the supposition that the everyday life of women is an area which theology has long neglected.

From the perspective of white, Western theology, 'experience' as a general category has also been criticized. The voices of ordinary women should be heard within theology, even if their contribution may not necessarily be aligned with feminist discourse. This is the approach I have used in this study. Using the principles of openness and generosity, I intend to allow 'ordinary' women to be heard, continuing from there to reflect upon their experiences of grace. In order to take seriously the significance each woman accords to her experience, the term 'appropriation' will be used, with the aim of illustrating the particular and individual meanings ordinary people designate to their experiences of grace. I consider daily life to be a source of knowledge about grace. For the purposes of this study, I use four characteristics of daily life, as defined by De Haardt: daily life is concrete and material; it is routine, conventional and provides continuity. Daily life is disordered and coincidental. Finally, it is ambivalent and complicated. This description of daily life forms the framework within which Catholic women's experiences of grace will be examined.

The concept of grace is, itself, a theoretical construction, comprising various aspects. In Chapter 2, I accentuate the relevant components of this concept within the current theology of grace. I do so by using four theological categories: beyond neo-scholasticism; emancipation theology; feminist theology and 'essayist' theology. Analysis of these theologies results in the central components of the concept 'grace'.

First, there is the aspect of experience. By deconstructing the separate realms of nature and the supernatural employed within neo-scholastic theology, De Lubac, Rahner and Schillebeeckx have made it possible to discern grace within reality thereby allowing such experiences to be examined. In doing so, these theologians' criticism of a double-layered reality, now precludes the idea that grace could be either seen or experienced as intervention. They designed new concepts and theoretical constructions in which experience gives access to grace, such as in Rahner's 'supernatural existential' and Schillebeeckx's 'contrast experience'. The aspect of experience is also central in other forms of theology. The question there is not whether grace may or may not be experienced, but whether experience may be seen as a source of information about grace. The questions which arise here are: who can experience grace and what might this experience lead to? In addition, essayist theologians in particular draw attention to the diversity in experiences of grace. However, whilst discussing the central concept of experience, another important aspect of grace becomes evident, namely its gratuity. Gratuity means that the nature of grace is such, that it is freely given, that it comes from God and therefore cannot be initiated by people. Whilst the various theologies do not doubt grace's gratuity they do, however, question the degree in which it may be experienced and the freedom to act on the part of the subject. Is it possible for people to put grace into practice?

A third aspect is the transformative character of grace, which is particularly emphasized by both liberation- and feminist theologies. Grace brings forth liberation or transformation, or at least it should do. In addition, the element of grace's beauty is sporadically mentioned within a Latin-American context. Liberation-, feminist and essayist theological debates express a strong preference for social grace. This means that grace emanates from a social situation and should be beneficial to social intercourse and to a social group as a whole. Within feminist theology the aspect of relationality plays a central role. Grace is localized within relationships, love and mutuality.

Within Protestant theology in particular, sin is the opposite of grace. I have not categorized the theme of sin for the purposes of this study. A number of theologians qualify disgrace as being the opposite of grace, not wanting to make reality appear any better than it actually is. By so doing, they allow criticism of wrongful situations which must necessarily be accounted for within a theology of grace. Finally, a discrepancy has recently been noted between academic theologies over grace and the actual experience of it. It would seem that the deconstruction of the old theology of grace has been so successful that grace can now be discerned everywhere, whilst the terms in which modern theology expresses itself on this point, remain far from the reality of experience. These central aspects will be discussed in the light of aspects arising from empiric research.

The way in which the empiric situation was examined, forms the main body

of Chapter 3. In order to describe the way in which women experience grace, it is necessary to explore, describe and analyze their experiences. To this end, a qualitative approach was chosen as research method. This makes it possible to examine the way in which women interpret the meaning of their experience from an actor's perspective. In addition, qualitative research also allows for retention of as many characteristics of a situation as possible. The empiric research is carried out according to the Grounded Theory. In the various phases, data are collected, analyzed and formulated into concepts which, in turn, are then brought into relation with the central aspects of the theology of grace. In the actual practice of research, these phases are cyclical. The method follows a chronological sequence, which repeats itself as long as the concepts are not yet saturated. The research group comprises a random survey with a representative variation of entities. In order to approach women, an advertisement was placed in a number of Catholic magazines, resulting in 31 women. These were interviewed by means of an open or short-life-story topical interview. The first part of the interview was relatively unstructured. In the second part, a topiclist was used. This comprised aspects of the concept grace as discussed in Chapter 2. A literal reproduction of the respondents comments was chosen for presentation of the interviews. In order to guarantee their privacy, the respondents were asked to use a pseudonym. All respondents have authorized the interviews. The chapter concludes with a report of the analysis process using the concept 'gratuity.' The research method used, has led to formulation of concepts emerging in Chapter 4.

Chapter 4 embodies the empirical part of this study. It is devoted to a description of concepts, which were developed on the grounds of empirical research. This description comprises a definition of these concepts, based on and illustrated by the respondents' answers. That grace can be experienced, is self-evident to these women. The most central feature is, that grace effectuates transformation. This includes both external changes in situation and inner transformation. External changes involve actual changes in circumstances. Inner transformations entail changes in attitude, insight, (self-) acceptance or a transformation of the person herself. These transformations often occur under circumstances which the respondent up to that point had perceived as unchangeable. Grace enables these women either to persevere and survive under these circumstances, or helps them reach a solution. In contrast to problematic and irresolvable situations, other situations are perceived as being graced. Here, beauty and wonder are involved, such as may be seen in the arts, nature and young children. However, beauty and wonder are less emphasized than liberation, love and mutuality. This is the case in both the theory and empirical reality.

There are two ways in which the respondents experience grace: as a one-off event, in which a sudden change occurs or insight is reached. There is also a more lasting form, resulting in a continual presence of grace. The respondents experience grace as a gift. However, the respondents use different ways of indicating the way in

which grace can be obtained. These vary between two extremes: one must be open to grace and one must work hard for it. Between the two is the possibility of 'cooperating grace', once a person has received grace she can or may set it to work. It is clear to the respondents that grace comes from God. They add that people can also be mediators. The Holy Spirit is the giver of new insight. Mary, the mother of Jesus, is occasionally mentioned. Jesus is both an example to be followed and a close friend. Relationships which respondents experience as being graced are usually those with people inside the trusted circle of friends and family. These relationships are considered to be graced because of the practices to which they lead. In the respondents' experience grace is a very present reality. This is the case with real people, as seen above. Locations, places and objects are also seen as being graced. Grace appears to be made up of concrete actions. These are both caring, communicative and celebratory. A distinction is made between everyday and more traditional ecclesiastical characteristics. The concept of disgrace appears to be in opposition to that of being open to grace; if one is not open to grace then, indeed, there is none. There is possibly even disgrace. In addition to graced activities within 'relationships', note is also made of the practice of 'disgraced' relationships: arguing or sexual abuse. Disgrace is related to irresolvable situations of a permanent nature.

In Chapter 5 I relate aspects of the concept of grace, as used in theology and developed in Chapter 2, to the various aspects arising from empiric research. I also initiate new steps towards a the theology of grace based on the experiences of Catholic women.

I elaborate on four matters arising from the comparison between empiric evidence and theology.

First, I note that, for these women, grace is experienced in their daily lives as being real and close at hand. Grace is experienced in real places, in using real objects and with real people and practices. Other than with abstract existential experiences, daily life contains real and concrete experiences of grace. Everyday places, objects, practice and people are not in the least commonplace. On the contrary, they are full of grace.

Just as in feminist theology, the empiric nature of this study emphasizes the relational nature of grace. However, contrary to texts within feminist theology, these relations are not considered to be abstract but, as a result of daily practices, events and transformations, are considered graced because they solve problems. Relationality is not an abstract but a concrete concept. Relationships not only bring grace, they can also display disgrace. Relationality appears to have an ambiguous character and this has also become evident within this study. Relationships may well serve as protagonists of grace, they do so in their own (im-)perfect way.

In many ways, grace appears to be trusted and familiar. This becomes evident in experiences of Jesus' proximity, but also within close relations which, themselves,

are bringers of grace. In contrast to neo-scholasticism, in which grace comes from a distant and unattainable reality, the theoretical deconstructions of recent decades have made it possible for grace to become close by and familiar.

A second matter is that, in modern theology, grace as an intervention was both criticized and abolished, whilst the concept is freely used by the respondents. Is it possible, then, to re-introduce this term without reverting to a neo-scholastic double-layered reality? The one-off experiences of grace mentioned in this research do not extract the women from their reality, but rather presents possibilities for them to continue within their existing situation.

In addition to these one-off experiences of grace, we also note the meaning of enduring grace. 'Enduring' grace accentuates the nature of its continuity. Enduring grace makes it possible to accept a certain situation and deal with it, thereby creating continuity. This important conclusion is a direct result of this study of the meaning of grace. Continuity is now placed opposite the rupture and contrast-theories.

A third matter pertains to the individual dimension of grace. As discussed in this study, liberation theologies and feminist theologies of grace show a strong preference for social grace. In this study, I show that grace is experienced in those situations in which women are on their own. It is important that this aspect is evaluated within a theology of grace. I do not consider being an individual as a-political, but rather a social reality of the West. For this reason, being an individual can be regarded as a social category. The social dimension is not only to be found in other people, in social movements or in institutions, but equally in the individual experience of grace.

The fourth matter relates to gratuity, the most central characteristic of grace. Within the classical debate tension has arisen between the influence of the human subject on one hand and the free and God-given nature of grace on the other. The women in my study have no problem with cooperating with grace or even with attaining it. By so doing, they show resemblance to the participatory form of grace which both De Lubac and Daly have advocated, each from their own very different background. For the respondents, the gratuitous nature of grace plays a central role, but the competition between God and man, as present in other theologies, is not a matter of discussion for them. In order to introduce this particular interpretation of gratuity into the theology of grace, I would like to advocate the concept of agency: an individual's ability to be the source of actions within social structures. This concept creates a theological space in which to accommodate people's agency whilst not detracting from the gratuitous nature of grace. The concept of 'tender competence', previously developed by Vest, no longer lays emphasis on a supposed competition between a giving God and a dependent receiver. 'Tender competence' stresses the ability to open oneself up to possibilities which present themselves and, at the same time, to make an effort to deal with the present situation in order to gain access to more grace.

At the end of the chapter, the contribution of the epistemic nature of the everyday is resumed. Lived and real meanings of grace become visible in everyday life. It becomes clear that grace is real and concrete. New meanings of grace emerge, such as enduring grace within the complexity of situations. It also becomes clear that women appropriate old meanings of grace, such as the concept of 'cooperating grace'. Examination of grace within daily life must and will continue to be explained within the contingent and complex reality. Dualistic trains of thought will be broken up. Knowledge of grace is present in these women's daily lives. It is a lived grace. From this knowledge, I have taken the first steps towards a renewal of the theology of grace.

Zusammenfassung

Gelebte Gnade

Ein Beitrag zur Gnadentheologie

basierend auf den Erfahrungen katholischer Frauen

Dies ist eine Forschungsarbeit zu den Bedeutungen von Gnadenerfahrungen katholischer Frauen. Ich möchte diese Bedeutungen auf die Gnadentheologie beziehen, um somit einen Beitrag zu einer zeitnahen Theologie der Gnade zu leisten. Ich begann diese Studie aus einer Reihe von Gründen. Zunächst beobachtete ich in meiner beruflichen Arbeit als Theologin ein Spannungsfeld zwischen der Art, wie Frauen ihren Glauben und ihr Leben interpretieren, und dem Inhalt theologischer Texte. Ich möchte beide, Erfahrungen und theologische Texte miteinander verbinden. Zum zweiten stellt ihr konkreter Charakter ein typisches Kennzeichen dieser in Worte gefassten Erfahrungen dar. Zwar hat die feministische Theologie die Erfahrungen von Frauen thematisiert, aber in der westlichen Theologie fehlt dieser konkrete Charakter. Ich kann diese Fragen nach dem konkreten Charakter von Erfahrungen in Maaïke de Haardts Forschungsprojekt nach der Bedeutung des Göttlichen im Alltäglichen einordnen.¹ Ein dritter Grund betrifft den Begriff "Gnade". In der Gnadentheologie des 20. Jahrhunderts spielt der Begriff "Erfahrung" eine zentrale Rolle. Darum können die Gnadenerfahrungen von Frauen mit der Gnadentheologie ins Gespräch gebracht werden.

In der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts findet in der katholischen Gnadentheologie ein grundlegender Wandel im Denken statt. Es werden, durch De Lubac, Rahner und Schillebeeckx, neue theoretische Konstruktionen entworfen, um Gnade und Erfahrung miteinander zu verbinden. Das eröffnet die Möglichkeit, Erfahrungen phänomenologisch zu untersuchen. Eine Studie zu den konkreten Gnadenerfahrungen von Frauen fehlt jedoch bis heute.

Vom Beginn der feministischen Theologie an steht der Beitrag von Frauenerfahrungen zur Theologie im Zentrum. Ausgangspunkt ist, dass diese Erfahrungen in der Theologie bis dahin fehlen. Es werden Studien zu Frauenerfahrungen ausgeführt und diese werden mit den bestehenden Doktrinen in die Diskussion gebracht. Der Begriff "Frauenerfahrungen" ist allerdings in der feministischen Theologie nicht unkritisiert geblieben. "Frauenerfahrungen" stellt

1. Wie unter anderem formuliert in: De Haardt, "Kommt, esset mein Brot, Exemplarische Überlegungen zum Göttlichen im Alltag", in: *Tango, Theologie und Kontext*, H.Meyer-Wilmes (red.), Münster, 2002, 5-32.

eine zu allgemeine, universalistische Kategorie dar, welche die unterschiedlichen Lebenssituationen von Frauen unzureichend berücksichtigt. Zugleich ist es gewünscht, Frauenerfahrungen erforschen zu können, um sie in die Theologie einbeziehen zu können. Eine Möglichkeit, diesem Dilemma zu entkommen, stellt die Herangehensweise vom Alltagsleben her dar. Mittels der Erforschung konkreter Frauenerfahrungen im Alltagsleben wird es möglich, Situationen genau zu beschreiben. In dieser Studie wurde ein empirischer, qualitativer Teil gewählt. Ein qualitativer Ansatz bietet die Möglichkeit, Erfahrungen zu erforschen, er verlangt freilich eine systematische Beschreibung und Analyse. Diese systematische Analyse muss zu Transformationen theologischer Konzepte beitragen. In den Gnadenerfahrungen von Frauen liegen Möglichkeiten, um Gnade von Neuem theologisch zu durchdenken. Die Reflexion dieser Erfahrungen beabsichtigt, einen Beitrag zu einer zeitnahen Gnadentheologie zu leisten.

In Kapitel 1 dieser Studie wird der Begriff "Alltagsleben" in der Theologie erkundet und beschreibe ich, wie ich den Begriff in dieser Studie handhabe. Zunächst stelle ich heraus, wie in der feministischen Theologie die Entwicklung von "Erfahrung" zum Alltagsleben verlaufen ist. Vor allem durch die womanistische Theologie wurde in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Kritik geäußert, dass die Kategorie "Frauenerfahrungen" zu sehr eine "weiße" Kategorie sei, die nur unzureichend die sozial-ökonomische Situation u. a. aufgrund der Hautfarbe bedingte Situation berücksichtige. Diese Theologinnen suchen Anschluss bei den konkreten Erfahrungen gewöhnlicher Frauen. Auch asiatische, lateinamerikanische und *Mujerista*-Theologinnen suchen nach einer Möglichkeit, Erfahrungen von Frauen in der Theologie sichtbar zu machen. Sie bringen in der Annahme, dass das Alltagsleben von Frauen eine vernachlässigte Domäne ist, konkrete, alltägliche Erfahrungen in die theologische Reflexion ein.

Von der "weißen", westlichen feministischen Theologie aus steht die allgemeine Kategorie "Erfahrung" ebenfalls unter Druck. Man will die Stimmen gewöhnlicher Frauen in der Theologie zum Sprechen bringen, auch wenn ihr Beitrag nicht mit dem feministischen Diskurs übereinstimmt. Diesen Ansatz habe ich für diese Studie gewählt, mit grundsätzlicher Offenheit und mit Wohlwollen will ich "gewöhnliche" Frauen zu Wort kommen lassen, um auf diese Weise ihre Gnadenerfahrungen reflektieren zu können. Um die Bedeutungen, die Frauen ihren Erfahrungen verleihen, ernst zu nehmen, wird der Begriff "Zueignung" verwendet, womit deutlich wird, welche eigenen Bedeutungen gewöhnliche Menschen Gnadenerfahrungen verleihen.

Ich betrachte das Alltagsleben als Quelle der Erkenntnis von Gnade. In dieser Studie verwende ich vier Kennzeichen des Alltagslebens, wie sie von De Haardt verwendet werden: das Alltagsleben ist konkret und materiell; es ist routiniert, konventionell und schafft Kontinuität. Das Alltagsleben ist unordentlich und zufällig. Schließlich ist es ambivalent und komplex. Mit dieser Umschreibung des

Alltagslebens können die Gnadenerfahrungen von Frauen untersucht werden. "Gnade" ist ein Begriff, der selbst eine aus verschiedenen Aspekten bestehende theoretische Konstruktion darstellt. In Kapitel 2 zeige ich, was die relevanten Aspekte des Begriffs "Gnade" in der modernen Gnadentheologie sind. Ich tue dies anhand von vier Gruppen von Theologie: Jenseits der Neuscholastik, Befreiungstheologien, feministische Theologien und essayistische[n] Theologien. Die Analyse dieser Theologien ergibt die zentralen Aspekte des Gnadenbegriffs. Zunächst gibt es den Aspekt "Erfahrung". Durch die Dekonstruktion der geteilten Wirklichkeit von Natur und Übernatur, die in der neuscholastischen Theologie gehandhabt wurde, eröffnen De Lubac, K. Rahner und Schillebeeckx die Möglichkeit, Gnade innerhalb der Realität zu beobachten und somit Gnadeerfahrungen zu erforschen. Dabei schließen diese Theologen wegen ihrer Kritik am Denken in einer "zweilagigen" Realität aus, dass Gnadenerfahrungen als Intervention erfahren oder gedacht werden können. Sie entwerfen neue Konzepte und theoretische Konstruktionen, mit denen Erfahrung für Gnade zugänglich gemacht wird, wie das "übernatürliche Existenzial" Rahners und das Konzept "Kontrasterfahrung" von Schillebeeckx. Der Aspekt Erfahrung steht auch in den anderen Theologien im Zentrum. Es ist hier nicht die Frage, ob Gnade erfahrbar ist, sondern Erfahrung wird Quelle der Erkenntnis über Gnade. Die Fragen, die gestellt werden, sind: Wer kann Gnade erfahren und wozu führt diese Erfahrung? Daneben wird insbesondere von den essayistischen Theologien Aufmerksamkeit für die Differenz von Gnadenerfahrungen gefordert.

Mit dem zentralen Aspekt Erfahrung wird jedoch direkt ein anderer wichtiger Aspekt von Gnade sichtbar, nämlich die Gratuität. "Gratuität" bedeutet, dass Gnade den Charakter einer Gabe besitzt, von Gott her kommt und nicht von Menschen initiiert werden kann. Die Existenz der Gratuität steht in den verschiedenen Theologien nicht zur Diskussion, aber es werden Randbemerkungen zum Maß der Erfahrbarkeit und zum Handlungsspielraum von Subjekten hinzugefügt. Kann Gnade als Praxis von Menschen ausgeübt werden?

Ein dritter Aspekt betrifft den transformativen Charakter von Gnade, der vor allem durch die Befreiungstheologien und die feministischen Theologien betont wird. Gnade bringt Befreiung oder Transformation hervor oder sollte das tun müssen. Vom lateinamerikanischen Kontext aus wird daneben sporadisch der Aspekt der Schönheit von Gnade hervorgehoben.

Der befreiungstheologische, feministische und essayistische theologische Diskurs besitzt eine deutliche Vorliebe für soziale Gnade. Damit ist gemeint, dass Gnade aus der sozialen Situation und dem sozialen Handeln hervorkommt und der sozialen Gruppe zugute kommen müsse. In feministisch-theologischen Texten steht der Aspekt "Relationalität" im Zentrum. Gnade wird in Beziehungen, Liebe und Wechselseitigkeit verortet.

Sünde stellt, insbesondere in der protestantischen Theologie, das Gegenteil von Gnade dar. In dieser Studie habe ich den Begriff "Sünde" nicht thematisiert.

Gegenüber “Gnade” wird von verschiedenen Theologinnen und Theologen “Un-gnade” formuliert, um auf diese Weise die Realität nicht schöner darzustellen, als sie ist, und um soziale Situationen von Unrecht aufzuzeigen, die in eine Gnadentheologie einbezogen werden müssen. Schließlich wird neuerdings ein Abstand zwischen der akademischen Gnadentheologie und der gelebten Wirklichkeit konstatiert. Offensichtlich ist die Dekonstruktion der alten Gnadentheologie so gut gelungen, dass Gnade jetzt überall wahrnehmbar ist, während die Termini, mit denen Gnade in der modernen Theologie formuliert wird, weit von der gelebten Wirklichkeit entfernt stehen. Diese zentralen Aspekte sollen mit Aspekten in die Diskussion gebracht werden, die aus der Empirie resultieren.

Im Zentrum von Kapitel 3 steht die empirische Erhebung. Um die Gnadenerfahrungen von Frauen beschreiben zu können, ist die Erkundung, Beschreibung und Analyse der Gnadenerfahrungen von Frauen erforderlich. Darum wurde eine qualitative Vorgehensweise gewählt. Diese bietet Raum, um aus der Akteursperspektive die Vergabe von Bedeutungen durch die Frauen zu erforschen. Daneben bietet qualitative Forschung den Raum, so viele Kennzeichen der Situation wie möglich zu bewahren. Die empirische Forschung ist gemäß der *Grounded Theory* erfolgt. In verschiedenen Phasen sind Daten systematisch erhoben, analysiert und daraus Begriffe entwickelt worden, die wiederum in Verbindung gesetzt werden mit den zentralen Aspekten der Gnadentheologie. In der Forschungspraxis finden die Phasen in einem zyklischen Prozess statt. Einerseits handelt es sich um eine Methode mit chronologischer Reihenfolge, die sich allerdings wiederholt, solange die Bedeutungen noch nicht *saturated*, inhaltlich gesättigt sind.

Bei der Zusammenstellung der erforschten Gruppe wurde eine repräsentative Stichprobe mit einer Varianz von Einheiten gewählt. In verschiedenen katholischen Zeitschriften wurde ein Aufruf veröffentlicht, auf den hin sich 31 Frauen zu einem Interview bereit erklärten. Diese Frauen wurden in Form eines offenen oder *shortlifestory topical* Interviews befragt. Der erste Teil des Interviews war relativ unstrukturiert, im zweiten Teil wurde mit einer *topiclist* gearbeitet. Diese war auf Basis von Aspekten des Gnadenbegriffs zusammengestellt, die sich aus Kapitel 2 ergeben haben. Bei der Präsentation der Interviews wurde in der Studie eine wörtliche Wiedergabe der Aussagen der Respondentinnen gewählt. Um die Anonymität der Frauen gewährleisten zu können, wurden sie um ein Pseudonym gebeten. Die befragten Frauen haben die Interviews autorisiert. Das Kapitel wird mit einem Bericht des Analyseprozesses anhand des Begriffs “Gratuität” abgeschlossen. Die angewandte Forschungsmethode hat zu jenen Begriffen geführt, die sich im vierten Kapitel zeigen.

Kapitel 4 enthält den empirischen Teil dieser Studie. Es ist der Beschreibung der Begriffe gewidmet, wie diese auf Basis der Analyse der Empirie entwickelt

wurden. Die Beschreibung besteht aus der Definition der Begriffe, basierend auf und illustriert mit Aussprachen der Respondentinnen. Dass Gnade erfahren werden kann, ist für die Frauen ein selbstverständlicher Ausgangspunkt. Der zentrale Aspekt ist, dass Gnade Transformationen zustande bringt. Das betrifft sowohl externe Transformationen von Umständen wie innere Transformationen. Externe Transformationen verändern Umstände tatsächlich. Innere Transformationen bewirken eine Veränderung bezüglich der Einstellung oder der Einsicht, ein Bewusstsein von (Selbst-)Annahme oder eine Veränderung der Person. Die Transformationen finden häufig in Umständen statt, die von den Respondentinnen als unveränderlich erfahren werden. Gnade unterstützt die Frauen im Aushalten und Überleben von Situationen, und auch beim Erlangen einer Lösung. Gegenüber den problematischen unlösbaren Situationen werden andere Situationen als gnadenvoll ausgewiesen. Das betrifft Schönheit und Staunen, so wie diese an Kunst, Natur und kleinen Kindern sichtbar werden. Die Schönheit und das Staunen erhalten allerdings weniger Aufmerksamkeit als Befreiung, Liebe und Wechselseitigkeit. Das gilt sowohl für die Theorie wie auch die Empirie.

In der Weise, wie die Respondentinnen Gnade erfahren, gibt es zwei verschiedene Formen: eine einmalige Form, bei der eine plötzliche Veränderung auftritt oder eine Einsicht entsteht. Daneben gibt es eine dauernde Form, die eine kontinuierlich präsente Gnade wiedergibt. Die Respondentinnen erfahren Gnade als ein Geschenk. In der Weise, wie man Gnade erlangen kann, handhaben die Respondentinnen allerdings unterschiedliche Bedeutungen. Diese befinden sich zwischen zwei Polen: Man muss empfänglich sein für Gnade und man muss hart dafür arbeiten. Dazwischen befindet sich die Form "mitwirkende Gnade"; wenn man Gnade empfangen hat, muss oder kann man mit dem Gegebenen an die Arbeit gehen.

Für die Respondentinnen stammt Gnade von Gott. Sie fügen dem hinzu, dass sie durch Menschen vermittelt wird. Der Heilige Geist ist der Geber neuer Einsichten. Maria, die Mutter Jesu, wird sporadisch erwähnt. Jesus fungiert als Vorbild oder naher Freund. Die Beziehungen, die von den Respondentinnen als gnadenvoll erfahren werden, betreffen meist Menschen aus dem eigenen vertrauten, befreundeten oder familiären Kreis. Sie sind wegen der Praktiken gnadenvoll, die sie verrichten. In den Erfahrungen von Respondentinnen ist Gnade konkret präsent. Das ist der Fall bei konkreten Personen, wie oben genannt. Orte, Räume und Gegenstände werden als Gnade benannt. Gnade stellt sich als aus konkreten Praktiken bestehend heraus. Die Praktiken sind sowohl sorgend und kommunikativ als auch feiernd. Es besteht ein Unterschied zwischen Räumen mit einem alltäglichen und einem stärker traditionell kirchlichen Charakter. Der Begriff "Ungnade" zeigt sich als Gegenstück zum Offensein für Gnade: Ist man nicht offen für Gnade, dann gibt es keine Gnade, aber möglicherweise Ungnade. Neben den gnadenvollen Praktiken von "Beziehungen" wird darauf

hingewiesen, dass “Beziehungen” Ungnadepraktiken ausüben: Streit, sexueller Missbrauch. Ungnade erstreckt sich auf unauflösbare Situationen, die bleibend zu sein scheinen.

In Kapitel 5 bringe ich die Aspekte des Gnadenbegriffs aus den Gnadentheologien, wie diese im zweiten Kapitel entwickelt wurden, ins Gespräch mit den Aspekten aus der Empirie und formuliere neue Ansätze einer Gnadentheologie auf der Basis der Erfahrungen katholischer Frauen.

Ich arbeite vier Themen aus, die sich aus dem gegenseitigen Vergleich von Empirie und Theologie ergeben.

Zunächst weise ich darauf hin, dass sich vom täglichen Leben her zeigt, dass Gnade durch die Frauen als konkret und nahe gelegen erfahren wird. In eigenen konkreten Räumen, im Gebrauch konkreter Gegenstände und in konkreten Personen und Praktiken wird Gnade erfahren. Anders als in der abstrakten existenziellen Erfahrung erweist sich, dass die tägliche Wirklichkeit konkrete Gnadenerfahrungen enthält. Die alltäglichen Räume, Gegenstände, Praktiken und Personen sind keineswegs banal und gerade sie sind voller Gnade.

Gleichwie in der feministischen Theologie liegt in der Empirie dieser Studie der Nachdruck auf der Relationalität von Gnade. Allerdings sind die Beziehungen, anders als in den feministisch-theologischen Texten, nicht abstrakt, sondern werden wegen der (all)täglichen Praktiken, Ereignisse und Transformationen selbst als Gnade gewürdigt, weil sie Probleme lösen. Relationalität ist kein abstrakter, sondern ein konkreter Begriff. Beziehungen sind jedoch nicht nur gnadenbringend, sie zeigen gleichermaßen Ungnade. Relationalität scheint einen ambivalenten Charakter zu besitzen, und das zeigt sich ebenfalls in dieser Studie. Freilich sind Beziehungen Protagonisten von Gnade, aber sie sind es in ihrer eigenen (un)vollkommenen Form.

In verschiedener Hinsicht erweist sich Gnade als vertraut und nahe gelegen. Das geht aus der erfahrenen Nähe Jesu hervor, aber ebenso aus den nahen Beziehungen, die gnadenbringend sind. Gegenüber der Neuscholastik, in der Gnade aus einer weit entfernten, unerreichbaren Wirklichkeit kam, ist Gnade mit den theoretischen Rekonstruktionen der vergangenen Jahrzehnte konkret, nahe gelegen und vertraut geworden.

Ein zweites Thema ist, dass in der modernen Gnadentheologie Gnade als Intervention kritisiert und abgeschafft wurde, während diese durch die Respondentinnen als Form frei gehandhabt wird. Kann diese Form der Intervention von neuem eingeführt werden, ohne die “zweilagige” Wirklichkeit der Neuscholastik zu wiederholen? Die einmalige Gnade aus dieser Studie trennt die Frauen nicht von ihrer Wirklichkeit, sondern schafft gerade Möglichkeiten, in der bestehenden Situation weiter zu leben.

Neben dieser einmaligen Form sehen wir die Bedeutung dauernder Gnade. “Dauernde” Gnade legt Nachdruck auf Kontinuität. Dauernde Gnade schafft

Möglichkeiten, eine Situation anzunehmen, damit umzugehen und dadurch Kontinuität zu schaffen. Das stellt eine wichtige Bedeutung dar, die diese Studie über die Bedeutung von Gnade gezeigt hat. Diese Kontinuität steht dem Unterbrechungs- und Kontrastdenken gegenüber.

Ein drittes Thema betrifft die individuelle Dimension von Gnade. Die befreiungstheologischen und feministisch-theologischen Gnadentheologien, die in dieser Studie zu Wort gekommen sind, bevorzugen deutlich soziale Gnade. In dieser Studie habe ich gezeigt, dass Gnade in den Situationen stattfindet, von denen die Frauen schildern, alleine damit zurechtkommen zu müssen. Es ist wichtig, diese individuelle Dimension in einer Gnadentheologie zu würdigen. Ich betrachte das Individuelle nicht als apolitisch, sondern als soziale Wirklichkeit des Westens. Darum ist das individuelle eine soziale Kategorie. Die soziale Dimension ist nicht nur im anderen zu finden, in sozialen Bewegungen oder Institutionen, sondern gleichermaßen in der individuell erfahrenen Gnade.

Das vierte Thema ist die Gratuität, das zentrale Kennzeichen von Gnade. Innerhalb der klassischen Debatte besteht ein Spannungsfeld zwischen dem Einfluss des menschlichen Subjekts auf Gnade und dem freien, von Gott gegebenen Charakter von Gnade. Für die Frauen aus meiner Studie ist es unproblematisch, selbst an der Gnade mitzuwirken oder diese sogar zu erobern. Sie zeigen darin Übereinstimmung mit der partizipierenden Form von Gnade, für die sowohl De Lubac als auch Daly, jeweils von ihren sehr unterschiedlichen Hintergründen aus, plädiert haben. Für die Respondentinnen steht der gegebene Charakter von Gnade im Zentrum, aber die Konkurrenz zwischen Gott und Mensch, wie sie in anderen Theologien vorhanden ist, ist für sie keine Frage. Um diese Interpretation von Gratuität in die Gnadentheologie einzubringen, plädiere ich für den Begriff *agency*: das Vermögen eines Individuums, die Quelle von Handlungen in sozialen Strukturen zu sein. Der Begriff schafft theologischen Raum, um der *agency* von Menschen einen Ort zu verleihen, ohne den Gratuitäts-Charakter von Gnade zu beeinträchtigen. Mit dem Begriff *'tender competence'*, zärtliche Kompetenz, von Vest entwickelt, liegt nicht länger der Nachdruck auf einer vermeintlichen Konkurrenz zwischen einem gebenden Gott und einem abhängigen Empfänger, sondern *'tender competence'* zeigt das Vermögen, für sich anbietende Möglichkeiten offen zu sein und zugleich eigene Anstrengungen zu leisten, mit der Situation umzugehen, um auf diese Weise Zugang zu Gnade zu erhalten.

Zum Schluss des Kapitels wird nochmals der Beitrag vom epistemologischen Rahmen des Alltäglichen her aufgenommen. Vom Alltagsleben her werden gelebte Bedeutungen von Gnade ersichtlich. Gnade erweist sich als konkret. Neue Bedeutungen von Gnade werden sichtbar, so wie die dauernde Gnade in der Komplexität von Situationen. Ebenfalls stellt sich heraus, dass Frauen sich alte Bedeutungen von Gnade an-eigneten, wie den Begriff "Mitwirkende Gnade". Forschung zu Gnade im (all)täglichen Leben muss und will sich mit einer komplexen und unordentlichen Wirklichkeit auseinandersetzen.

Dualistische Denkschemata werden durchbrochen. Wissen über Gnade erweist sich als anwesend im (all)täglichen Leben dieser Frauen. Es ist gelebte Gnade. Aus diesem Wissen heraus habe ich Ansätze für eine Erneuerung der Gnadentheologie entwickelt.

Personalia

Trees Versteegen werd geboren op 4 maart 1956 in Boxmeer. Zij behaalde daar haar HAVO-diploma in 1974. Zij studeerde Nederlands en Engels aan de lerarenopleiding van de Gelderse Leergangen. Van 1979 – 1983 was zij lerares Engels. Zij studeerde theologie aan de Agogisch Theologische Opleiding en de Doctoraalroute Vrije Studierichting aan de KTU en studeerde af met de scriptie ‘Opdat zij niet weten wat zij zien, naar een ander feministisch theologisch spreken over seksueel geweld’. Zij werkte van 1985 – 1994 in het project Z3, een project over armoede in Nederland, van de paters Redemptoristen en Karmelieten. Aan de Zwanenhof was zij stafmedewerkster van het BezinningsCentrum van 1994-1999. Zij volgde een Hogere Management Opleiding aan de Hogeschool Enschede. Van 1999-2001 was zij enige tijd studentenpastor te Amsterdam. Tussen 2001 en 2008 werkte zij als leidinggevende geestelijke verzorging bij de Stichting Joannes Zwijsen te Tilburg (‘bij de fraters’) en Hospice de Sporen. Momenteel werkt zij als pastor-leidinggevende in de Parochie Frater Andreas te Tilburg.

In de afgelopen halve eeuw is de katholieke genadetheologie sterk veranderd. 'Genade' veranderde van een bovenwereldlijk begrip naar een te ervaren werkelijkheid. De ervaringen van vrouwen ontbreken echter in die theologie.

De studie 'Geleefde genade' onderzoekt allereerst de belangrijkste aspecten van de genadetheologie. Daarna worden de genade-ervaringen van katholieke vrouwen onderzocht. Deze worden ter sprake gebracht vanuit een specifiek domein, het dagelijks leven. Dit laat het leven van deze vrouwen concreet zien. Het blijkt dat de vrouwen in deze studie andere accenten leggen dan de moderne academische theologie. Er ligt meer nadruk op het eigen handelen, er is meer aandacht voor het individu, genade wordt ervaren in de vertrouwde omgeving. De vrouwen in deze studie ervaren door genade het vermogen om met dagelijkse situaties om te gaan.

Met deze studie wil de auteur een theologische bijdrage leveren aan een moderne genadetheologie vanuit de genade-ervaringen van vrouwen.

Trees Versteegen werkt sinds 1985 als pastor. Dat deed zij onder andere in een armoedeproject, als theologe aan een bezinningscentrum, als geestelijk verzorger voor religieuzen en als pastoraal werkster. Zij werkte o.a. mee aan de serie *Tot Zover deze Lezing*, de lezingen uit het lectionarium gelezen door vrouwen.