

Dr. H.E. Zorgdrager

Gewoon goddelijk

Theosis als oecumenisch zoekontwerp voor een
inclusief denken over verlossing

Rede ter gelegenheid van de inauguratie van dr. H.E. Zorgdrager

30 oktober 2014



Protestantse Theologische **Universiteit**

Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van
persoonlijk hoogleraar voor de leerstoel *Systematische
Theologie met bijzondere aandacht voor genderstudies*
aan de Protestantse Theologische Universiteit op
30 oktober 2014 te Amsterdam

door

prof. dr. H.E. Zorgdrager

GEWOON GODDELIJK

***Theosis* als oecumenisch zoekontwerp voor een inclusief denken over verlossing**

Mijnheer de rector, hooggeleerde collega's, zeer gewaardeerde toehoorders

In mijn geboortjaar 1959 verdedigde de toen 29-jarige Cornelia Rozemond aan de universiteit van Leiden haar proefschrift over de christologie van Johannes van Damascus.¹ De promovenda was gekleed in het blauwe habijt van de Sœurs de Grandchamp, een protestants-oecumenische kloostergemeenschap in Zwitserland. Keetje, zoals haar roepnaam luidde, bleef niet in Grandchamp. Ze werd in 1961 benoemd als hoofd van de theologische studiezaal in Leiden. Na haar proefschrift publiceerde ze veel academische artikelen in binnen- en buitenland op het gebied van byzantijnse theologie. Ondanks internationale erkenning onder vakgenoten is Keetje Rozemond nooit in aanmerking gekomen voor een leerstoel aan de universiteit. Wel liet zij zich, zodra het ambt in de Nederlandse Hervormde kerk was opengesteld voor vrouwen (1967), beroepen tot predikant. Ze was onder meer voorganger van de Waalse gemeente in Haarlem en van de vrijzinnige hervormde gemeente in Amsterdam. Ze overleed in 1987 op de leeftijd van 56 jaar.

Ik stuitte op het werk van Keetje Rozemond toen ik vier jaar geleden begon met mijn onderzoek naar *theosis* of deïficatie (letterlijk: vergoddelijking) als een centraal begrip in het mensbeeld en de verlossingsleer van de oosterse kerken. Een achterneef, Frans Rozemond, zette mij op haar spoor. Hij schreef me: "Zij was een indrukwekkende vrouw, buitengewoon vriendelijk en volstrekt haar eigen weg gaand. (...) Ik vind het leuk je op haar bestaan te wijzen, omdat ik

denk dat ze het geweldig zou hebben gevonden dat een vrouwelijke UD dogmatiek/vrouwenstudies met Oosterse Orthodoxie aan de slag mocht gaan.”² Ik herinnerde mij vagelijk dat ik de naam wel eens was tegengekomen op een lijst van vrouwen die gepromoveerd zijn in de theologie in Nederland.³

Ik begin hiermee omdat het een paar dingen duidelijk maakt. Ten eerste, de biografie van Keetje Rozemond laat zien dat we werkelijk niet ver in de geschiedenis terug hoeven te gaan om ons te realiseren dat theologie aan de academie lange tijd een zaak was die mannen aan zichzelf hadden toevertrouwd. Ten tweede, dat haar naam vrijwel vergeten is, laat zien welke krachten er aan het werk zijn in het vormen van theologische tradities. Ieder die vandaag de dag aan theologie doet - en niet alleen de genderspecialisten onder ons - zal alert moeten zijn op vergeten sporen, ondergeschoven tradities en ongehoorde stemmen van vrouwen die actief waren in de “buitengewesten” van het academisch discours.⁴ Ten derde ontdekte ik dat Rozemond de welbekende protestantse vrees voor het begrip deïficatie had afgelegd en het een constructieve plaats geeft in haar christologische studie.

In haar proefschrift gaat zij in op het bezwaar dat Johannes van Damascus, een Syrische monnik die leefde van 676-749, in zijn theologie een dermate groot accent zou leggen op de godheid van Christus dat het ten koste ging van diens menselijke natuur. In haar studie concludeert zij dat het tegendeel het geval is. Het dominante motief in de theologie van Johannes van Damascus, betoogt Rozemond, is dat Christus de *hele* menselijke natuur heeft aangenomen, om haar *geheel* te redden.⁵ Die redding betekent de heiliging van het aardse leven als in principe goed.

Het begrip deïficatie van de menselijke natuur vervult in het betoog van de Damasceen een sleutelrol, niet in de zin van “god worden” maar van “participeren in de goddelijke

natuur.”⁶ In Christus was de menselijke natuur volledig doordrongen van het goddelijke principe, vergelijkbaar met hoe ijzer begint te gloeien door vuur. Op die manier was de godheid intens met de mensheid in Christus verenigd, schrijft Rozemond, “tot in de meest lage omstandigheden waarin de zondeval de mens heeft gestort.”⁷ Door dit mysterie van incarnatie wordt de mens in het aardse bestaan weer met God herenigd en krijgt zelf ook deel aan de vergoddelijkte natuur die niet alleen herstel is van de oorspronkelijke schepping maar daar bovenuit de gaven van onsterfelijkheid en onvergankelijkheid geniet.

Het protestantse probleem met verlost leven

Evenals Keetje Rozemond ben ook ik geïnteresseerd in hoe we kunnen denken over het verlost leven als iets dat op aarde, dus concreet, zichtbaar, belichaamd, in samenhang met alle levensfuncties gestalte krijgt. Welke beelden, concepten, begrippen kunnen ons daarbij helpen? Verlossing is al veel gethematiseerd in feministische theologie. Het ging en gaat over vragen als: Kan een mannelijke Verlosser vrouwen verlossen? Is de juridische categorie van rechtvaardiging een passende metafoor voor hoe vrouwen bevrijding ervaren? Wat moeten we aan met voorstellingen van offerdood als weg naar verzoening en heil? Hoe stellen vrouwen zich heil voor in verschillende contexten van onderdrukking? De vraag was telkens weer: passen de kaders die de androcentrische traditie geconstrueerd heeft over God en mens in relatie tot elkaar op hoe vrouwen bevrijdende transcendentie ervaren en van daaruit proberen te leven?

Kune Biezeveld heeft de vraag in haar laatste, postuum uitgegeven boek uit 2008⁸ als volgt gesteld: Kunnen we zo over onze religieuze ervaringen spreken dat er een positieve

verbinding zichtbaar wordt tussen het natuurlijke, alledaagse leven in al zijn ambiguïteit en onze relatie met God? Ze concludeert dat de protestantse kaders het moeilijk maken om het leven van alledag royaal te omarmen als een ruimte voor ontmoeting met God, en doet voorstellen om die ruimte te verbreden.

In dit probleemveld – op dit mijnenveld - begeef ik mij ook met mijn *theosis*-onderzoek. Het vertrekpunt is het probleem dat protestantse theologie heeft om het verlorene leven concreet, in termen van bijvoorbeeld belichaamd-zijn en groei, te articuleren. De lutherse theologie legt sterk de nadruk op het externe, forensisch karakter van de rechtvaardiging. Calvijn erkent wel dat een christen kan groeien in het nieuwe leven maar zijn heiligingsleer houdt een aarzelende trek omdat hij een diepgewortelde vrees heeft voor het “vastmaken” van de genade aan een aardse werkelijkheid. Het Methodisme benadrukt de praktijk van levensheiliging maar schiet door naar een legalistische en moralistische uitwerking. Binnen deze drie voorstellingen van verlossing kunnen de eigen taal van mensenlevens en - verlangens, de eindeloze diversiteit daarbinnen, de manieren waarop mensen ontwikkeling doormaken maar ook waarop de niet-menselijke natuur zich manifesteert en evolueert, geen weerspiegeling vinden. In een bredere beweging van feministische en *queer* theologen (die de heteronormativiteit onder kritiek stellen) zoek ik andere uitgangspunten en concepten om betekenisvol over goed en gezegend leven te spreken.

Ik meen dat het symbool van *theosis* of deïficatie daarvoor goede diensten kan bewijzen. Ik ben mij ervan bewust dat “vergoddelijking” voor protestantse oren exotisch, beangstigend of zelfs blasfemisch kan klinken. “Sommigen noemen het de essentie van zonde, anderen de diepte van verlossing,” zoals M. David Litwa pregnant formuleert.⁹

Kort gezegd wil *theosis* de transformatie van de mens beschrijven door de verlossing door Christus. Zoals Athanasius van Alexandrië (vierde eeuw) het onder woorden bracht: "Hij [de Logos] is mens geworden opdat wij goddelijk zouden worden." De mens is geroepen om toe te groeien naar de gelijkenis met God en als een schepsel deel te nemen aan de volheid van leven die God is.

Theosis als voorstellingscomplex stamt uit de vroegchristelijke, ongedeelde kerk. Het is dus voluit oecumenisch erfgoed, al hebben de oosterse kerken deze schat met grotere overgave gekoesterd dan die in het Westen. Ik wil in deze rede het symbool van *theosis* exploreren vanuit de vraag hoe het helpen kan om verlossing zo te articuleren dat vrouwen en mannen, homo's, hetero's en transgenders er wel bij varen, hun hoop en verlangens ermee in gesprek kunnen brengen en erdoor geïnspireerd worden om verder toe te groeien naar hun roeping als beeld van God. Hoe kan *theosis* als oecumenisch zoekontwerp behulpzaam zijn bij het inclusief verbeelden en doordenken van verlossing? Onder inclusief versta ik dat mensen in hun uniciteit en diversiteit tot hun recht komen op basis van gelijkwaardigheid, en dat er verbindend gedacht wordt over mensen, natuur, wereld en God. De term "zoekontwerp" is ontleend aan H.M. Kuitert en sluit aan bij de erkenning dat geloofskennis altijd teruggaat op cumulatieve ervaring van vorige generaties en ontwerp-karakter draagt.¹⁰ De rijk geschakeerde voorstellingswereld rond *theosis* is een zoekontwerp, een plaatje of tekening door vorige generaties opgesteld, met behulp waarvan nieuwe generaties op pad kunnen gaan om God en heil te vinden. Het zoekontwerp wordt getoetst aan nieuwe ervaringen, die tot bijstelling, scherper stelling, herziening leiden. Zo ga ik met het symbool van *theosis* op pad om te zien onder welke voorwaarden het kan worden hernomen in een inspirerende, inclusieve visie op verlossing.

In het nu volgende zal ik eerst mijn positie bepalen in het vakgebied van theologie en genderstudies. Vervolgens schets ik de ontwikkeling van *theosis* in de oosterse orthodoxie, en de recente oecumenische, ook protestantse, belangstelling voor deze notie. Daarna analyseer ik hoe *theosis* door orthodoxe vrouwelijke theologes wordt toegeëigend, en hoe sinds kort ook een Anglicaanse theologe, Sarah Coakley, motieven uit de *theosis*-traditie herontdekt en productief inzet in een cultuurkritische feministische theologie. Ik eindig met enkele slotopmerkingen over de relevantie van dit onderzoek voor actuele kwesties van vandaag.

Theologie en genderstudies theologie

Laat ik mijn kaarten op tafel leggen hoe ik het vakgebied zie van genderstudies theologie, of meer precies, naar de naam van deze leerstoel, systematische theologie met bijzondere aandacht voor genderstudies.

Als aanduiding voor het vakgebied zit er een ontwikkeling in: van feministische theologie in de jaren '80 naar vrouwenstudies in de jaren '90 naar genderstudies in de 21^e eeuw. De benaming "genderstudies" reflecteert de enorme ontwikkeling in theorieën over sekseverschil. Het vocabulaire en de analytische en methodische instrumenten werden steeds verfijnder, evenals de filosofische doordinking. Een gangbare definitie voor gender, geïnspireerd op Judith Butler,¹¹ is: gender is een sociale en culturele constructie die verwijst naar een breed netwerk van gedragingen, attitudes, activiteiten, voorschriften, verboden, relaties, identiteiten en overtuigingen met betrekking tot mannelijkheid en vrouwelijkheid. Mannelijke en vrouwelijke identiteiten hebben niets "natuurlijks" maar worden performatief geconstitueerd. Als toneelspelers die een klaarliggend script uitvoeren, vormen mensen hun gender-identiteit. In het acteren van

vrouwelijkheid word ik "vrouw." Het script wordt aangedragen en gelegitimeerd door disciplinerende netwerken van politiek, economie, cultuur, onderwijs, religie, maar er bestaat een zekere creatieve ruimte voor verzet. Mensen kunnen de machtsgeladen scripts voor mannelijkheid, vrouwelijkheid, seksualiteit in een subversieve en ironische uitvoering ontregelen, destabiliseren en tot op zekere hoogte deconstrueren.

Welnu, systematische theologie die bijzondere aandacht geeft aan gender onderzoekt welke rol de christelijk-religieuze traditie met haar teksten, symbolen, rituelen en praktijken speelt in de cultureel-politieke betekenisgeving aan gender en seksualiteit. Anderzijds wordt geanalyseerd hoe gender-ideologieën de christelijke geloofsleer en geloofspraktijken hebben beïnvloed, gestempeld en gestructureerd.

Voor mijn opvatting van theologie sluit ik aan bij een prikkelende definitie van Wendy Farley: theologie is "pain seeking understanding."¹² Het is een toespeling op de bekende formule van Anselmus *Fides quaerit intellectum* ("geloof zoekt begrip") Theologie vertrekt bij de ervaring van pijn, of om met Schillebeeckx te spreken, het is de contrastervaring van lijden die de vraag naar God oproept. Dat kan de pijn zijn van seksuele minderheden die te horen krijgen dat hun liefdesverlangen het beeld van God in de mens verduistert. Het kan de pijn zijn van vrouwen die een miskraam hebben gehad en in hun geloofstraditie nergens een ondersteunend symbool of ritueel vinden voor hun ervaring van verlies en het gevoel van eigen falen. De pijn, als contrastervaring, zet aan tot verzet. "Zoals het er nu aan toegaat, zo kan het niet verder." Mensen beginnen kritisch de gangbare patronen te bevragen waarmee ze betekenis geven aan de wereld om hen heen. Die mentale patronen zijn niet heilzaam meer. Zo werkt feministische theologie aan constructie van nieuwe "imaginative landscapes" (Serene

Jones) die het kader vormen voor nieuwe, heilzame praktijken van betekenis- en zingeving.¹³

Een groot gewicht komt te liggen bij cultuur als een terrein van politieke strijd. Met Kathryn Tanner onderstreep ik dat *alle* theologie onderdeel is van een politiek-culturele strijd.¹⁴ Inzet is het toe-eigenen, articuleren, interpreteren, selecteren, waarderen en organiseren van de culturele symbolen en materialen waarmee theologie werkt, zoals Bijbels materiaal en teksten uit de traditie. *Alle* theologie interpreteert, selecteert, brengt rangordes aan en bepaalt grenzen. Feministische theologie maakt werk van het deconstrueren van de interpretaties en waardesystemen die vooral de belangen van mannen dienen. Inzet is het goede leven voor allen. Daarbij hoort een voortdurende strijd over het bepalen van wat als Traditie (met hoofdletter) wordt gezien en wie het gezag heeft de grenzen van christelijke identiteit en traditie te bepalen. Tanner pleit ervoor zoveel mogelijk in de weer te blijven met claims die traditioneel belangrijk zijn in christelijke theologie, zoals schepping, kruis en verlossing. Margaret Kamitsuka sluit hierbij aan als ze stelt dat het onmogelijk is buiten het dominante theologische discours te treden om een nieuwe verbeeldingswereld te creëren. Vrouwen zullen moeten "onderhandelen" met de christelijke traditie ten einde de handelings- en verbeeldingsruimte creatief en subversief op te rekken.¹⁵

Farley's adagium dat theologie "pain seeking understanding" is, raakt aan het pleidooi van Christa Anbeek voor een ervaringstheologie van kwetsbaar leven.¹⁶ Het gedeelde fundament onder een publieke theologie is volgens Anbeek dit antropologische gegeven van de kwetsbaarheid en breekbaarheid van het menselijk bestaan. Theologische inzichten, vervat in "codewoorden," dienen te worden terugvertaald naar de achterliggende menselijke ervaringen.

Ik vind de benadering van Anbeek integer, pastoraal en buitengewoon communicatief in de context van een geseclariseerde samenleving, en meen dat zij in veel aspecten theologes als Farley, Jones en Tanner aan haar zijde vindt. Maar deze theologes zullen vermoedelijk niet met Anbeek meegaan in haar opvatting dat theologische symbolen alleen "codewoorden" zijn voor menselijke ervaringen. Kenmerkend voor hun projecten is dat zij de mogelijkheid openhouden voor een beweging van de andere kant. Men kan hun theologie zelfs theocentrisch noemen. Zo zegt Farley te staan in "de oude traditie die zelf-openbaring als een essentiële kwaliteit van de ultieme werkelijkheid ziet." Deze goddelijke werkelijkheid is "niet zomaar een meubelstuk van de kosmos" en vindt in Jezus van Nazareth een bijzonder krachtig voorbeeld.¹⁷ Tanner ziet niet hoe onze kwetsbare menselijkheid kan bestaan zonder een handelende God: "God must attach us, in all our frailty and finitude, to God."¹⁸ De incarnatie van Christus is daartoe de sleutel.

Anbeeks voorstel roept de vraag op in hoeverre het van belang is dat feministische theologie een theocentrisch perspectief heeft. Ik zal in deze rede betogen dat een gekwalificeerde vorm van theonomie nodig is om gender-ideologie te kunnen ontrafelen en nieuwe bevrijdende verbeeldingen voort te brengen. Ik sluit mij nu alvast aan bij Erik Borgmans resolute voorstel voor "God" als onderzoeksprogramma van de theologie.¹⁹ Hij bedoelt: theologie is geen religieuze antropologie of bestaanshermeneutiek maar ze gaat over (niet minder dan) God en de wereld. Theologie is dienst aan de wereld met het oog op het heil dat God voor haar bedoeld heeft. Daarbij hebben we geenszins greep op God maar is de hele theologie een zoektocht gericht op sporen van Gods bevrijdende presentie in het geleefde leven.

Theosis in de oosters-orthodoxe theologie

Religiewetenschappelijk is vergoddelijking een buitengewoon boeiend fenomeen dat verschijnt onder vele namen: deïficatie, divinisatie, *apothēōsis*, *theopoiēsis*, exaltatie, *theōsis*.²⁰ We vinden visies op vergoddelijking in de Egyptische farao-cultus en in de Griekse cultus van Dionysos. Plato onderwees hoe een mens door het intellect (*nous*) kon uitstijgen boven het aardse bestaan, zich kon verenigen met het Ware, Schone en Goede, en onsterfelijk en goddelijk werd. Via het Neoplatonisme kreeg de Platoonse visie op divinisatie grote invloed op christelijke theologie, naast ook elementen uit de Joodse mystiek.²¹

Een christelijke opname van deïficatie vond ankerpunten in Bijbelteksten als 2 Petr. 1: 4 : "Hiermee zijn ons kostbare, rijke beloften gedaan (...) opdat u deel zou krijgen aan de goddelijke natuur" en Ps. 82: 6 : "U bent goden, zonen van de Allerhoogste, allemaal" – een uitspraak die Jezus citeert in het Johannes-evangelie (Joh. 10: 34v.). Maar ook teksten over het kindschap van God (1 Joh. 3: 2), de verwantschap met God (Hand. 17: 28) en de verheerlijking van de gelovigen met Christus (2 Cor 3: 18) worden aangehaald.²² Het Griekse woord *θέωσις* is een christelijke woordschepping van Gregorius van Nazianz in 363, maar de gedachte zelf was al aanwezig bij veel kerkvaders voor hem.²³ Irenaeus van Lyon schreef al in de tweede eeuw: "hij [de Logos] werd wat wij zijn om ons te maken wat hij is."²⁴ Athanasius van Alexandrië herformuleerde het in de vierde eeuw als: "God is mens geworden opdat de mens God zou worden."²⁵ Het werd de "ruilformule" van het mysterie van verlossing. Pas in de zesde eeuw geeft Pseudo-Dionysius de Areopagiet een definitie van *theosis*: "het bereiken van de gelijkenis met God en de eenheid met Hem zover als mogelijk is."²⁶ De patristieke notie van *theosis* wordt gedragen door het besef dat Gods wezen onkenbaar en onzegbaar (*apofatisch*) is en

dat evenzo de mens als beeld van God een apofatisch mysterie is. De uitleg waaiert onder de Griekse kerkvaders enorm uit maar gemeenschappelijk is 1) dat ze voor deïficatie aanknopen bij de leer van de mens als beeld van God, het *imago dei* dat niet door de zonde is aangetast, 2) dat de incarnatie van Christus de sleutel is voor vergoddelijking van de menselijke natuur, 3) dat er een diep doorleefd besef is dat de eenwording van God en mens nooit het wezenlijke verschil tussen Schepper en schepsel kan opheffen, 4) dat niet alleen de mens maar heel de kosmos bestemd is om tot vervulling te komen in God, en 5) dat deïficatie niet alleen een leer is maar ook verwijst naar contemplatieve en ascetische praktijken en naar het cultiveren van deugden die het proces van transformatie zichtbaar maken en ondersteunen.

In de twintigste eeuw werd het voor Orthodoxe theologen uit de Russische emigratie, zoals Vladimir Lossky, gebruikelijk om te beklemtonen dat de leer van deïficatie een kenmerkende "oosterse" benadering was van het mysterie van verlossing.²⁷ Toch is de plaats en betekenis van het concept in de oosters-orthodoxe theologie helemaal niet zo eenduidig.²⁸ Het is bijvoorbeeld nooit een dogma geworden van de zeven Oecumenische Concilies. Het werd pas een meer uitgewerkte leer bij de veertiende-eeuwse monnik Gregory van Palamas. Palamas stond voor een uiterst realistische opvatting van theosis als participatie aan het ongeschapen, goddelijke licht. Dit straalde uit van Christus in zijn transfiguratie op de berg Tabor. Gelovigen konden door voortdurend meditatief gebed deel krijgen aan dit licht. Palamas maakte daarbij onderscheid tussen Gods Essentie en Gods Energieën. Gods essentie is onvatbaar, maar Gods energieën doordringen de hele schepping. Ze zijn de totaliteit van goddelijke manifestaties in de wereld. Mensen krijgen deel aan de energieën, niet aan de essentie van God. Deze

gedachten van Palamas hebben grote invloed gehad in de orthodoxe theologie.

Theosis als oecumenisch zoekontwerp

Sinds een paar decennia leggen Westerse theologen van diverse achtergrond opvallende belangstelling aan de dag voor het thema van *theosis*.²⁹ Klassieke denkers als Thomas van Aquino,³⁰ Luther³¹ en Calvijn³² worden herlezen met aandacht voor deïficatie. De interesse van met name protestantse kant is opmerkelijk. Lange tijd heerste immers de gedachte dat de protestantse leer van rechtvaardiging en de oosterse leer van deïficatie elkaar uitsloten. Van cruciale invloed op de beeldvorming in de moderne tijd was Adolf von Harnack die in zijn *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1894-1898) deïficatie had gekarakteriseerd als een heidens en hellenistisch concept dat niet verenigbaar was met christelijke theologie.³³ Karl Barth volgde hem en wees ieder spreken over vergoddelijking van de hand, ook een spreken over de vergoddelijking van Jezus' menselijke natuur dat hij bij de lutheranen tegenkwam. Het zou de deuren van de Christologie maar openzetten naar de nevelige sferen van een "Anthropologie im höheren Chor."³⁴

In onze tijd is juist het thema van deïficatie een vruchtbaar vertrekpunt gebleken voor oecumenische dialoog. Paul Gavrilyuk spreekt treffend over "hoe een ooit veracht archaïsme een oecumenisch desideratum werd."³⁵ Er kwam meer aandacht voor de ervaringskant van christelijk leven. De boog van verlossing moest toch breder zijn dan schuld en vergeving. Er vonden bilaterale dialogen plaats tussen gereformeerde en oosters-orthodoxe kerken over heiliging en deïficatie,³⁶ en tussen lutherse en oosters-orthodoxe kerken over rechtvaardiging en deïficatie, met veel herkenning over en weer.³⁷

Aan de universiteit van Helsinki kwam een beweging in het Luther-onderzoek op gang, geïnitieerd door Tuomo Mannermaa, die *theosis* ("Vergottung") herontdekte als een beeld en begrip dat Luther positief gebruikt in zijn beschrijving van verlossing. Deze zogeheten "nieuwe Finse school van Luther-interpretatie" claimt dat rechtvaardiging bij Luther niet een exclusief forensisch concept is maar een zaak van het inwonen van Christus op een reëel-ontische, transformatieve manier in het hart van de gelovige mens die daardoor deel krijgt aan God.³⁸

Parallel is er een nieuwe interpretatie van Calvijn gaande. Men vertrekt vanuit de *unio cum Christo*, de levendmakende eenheid met Christus, als hoofdmotief van Calvijns theologie.³⁹ Van daaruit wordt de gedachte dat Calvijn een negatief mensbeeld zou uitdragen, ontkracht. Er wordt gewezen op Calvijns commentaar op 2 Petr. 4: 1 waar hij schrijft dat het doel van het Evangelie is "om ons uiteindelijk gelijkvormig aan God te maken, en, als we het zo mogen zeggen, te vergoddelijken [quasi deificari]."⁴⁰ Volgens J. Todd Billings laat Calvijn een eigen variant van deïficatie-leer zien waarin vergoddelijking overigens een metafoor en eschatologisch blijft.⁴¹

Volgens Julie Canlis gaat Calvijn nog een stapje verder.⁴² Hij ontwikkelt een theologie van participatie. Zijn antropologie is helemaal gericht op verhoging van de mens. Door genade worden we wat Christus "van nature" is: zonen en dochters van God. We zullen, aldus Canlis, geen goddelijke "natuur" ontvangen maar op een menselijke manier, door de Geest, in God participeren. Die participatie (*koinōnia*) zou Calvijn reëel-ontisch hebben opgevat en niet als beeldspraak. Grenzen tussen Schepper en schepsel blijven gewaarborgd: "One need not fear fusion with a triune God."⁴³

Canlis merkt op dat bij Calvijn de betekenis van de schepping in haar materialiteit tekort komt, en daarmee ook de volle betekenis van het lichamelijke bestaan. Hier behoeft

protestantse theologie revisie, meent Canlis, en brengt daartoe Calvijn in constructief gesprek met de kerkvader Irenaeus. Ik suggereer dat protestantse theologie ook te rade kan gaan bij moderne Orthodoxe denkers, in het bijzonder bij de vrouwen onder hen.

Orthodoxe vrouwelijke theologen over deïficatie

In het project van een feministische herneming van de notie van *theosis* luister ik naar oosters-orthodoxe vrouwen en hoe zij omgaan met dit centrale concept uit hun traditie. Er zijn drie theologes, Myrrha Lot-Borodine (1882-1957), Maria Skobtsova (1891-1945) en Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005), die origineel en krachtig hebben bijgedragen aan een revitalisering van het concept voor de moderne tijd. Ze mogen staan voor het grotendeels onbekende "vrouwelijke gezicht" van de oosterse orthodoxie. Ze woonden en werkten in Frankrijk, en maakten deel uit van de Russische intellectuele emigranten-gemeenschap. Twee van hen hadden Russische wortels, en de derde, Elisabeth Behr-Sigel, had als jong volwassene de overgang gemaakt van de lutherse naar de orthodoxe kerk, en was getrouwd met een Russische emigrant.

Myrrha Lot-Borodine had grote betekenis omdat zij de eerste was die met een serie baanbrekende artikelen over deïficatie in 1932/33 het belang van dit concept uit de vroege Griekse kerk onder de aandacht bracht van moderne westerse denkers.⁴⁴ Kenmerkend voor haar interpretatie is dat zij de *nous* als orgaan van het menselijk verlangen naar God niet bepaalt als "intellect," zoals Plato, maar als "centrum van de eenheid van lichaam en ziel." Van daaruit beschrijft ze *theosis* als een vitaal belichaamde praktijk van liefde, aangedreven door de deugd van de *eros extatikos*. De liefde die voortvloeit uit de eenwording met God verbindt de passie van

belichaamde *eros* met de zelfgave van goddelijke liefde (*agapè*). De aanschouwing van God gaat het concrete leven in, in mensen die hun schepsel zijn en dat van anderen bevestigen en omhelzen als ten diepste goed. We vinden bij haar een mystieke en inclusieve visie op verlossing.

Een nog radicalere wending aan het *theosis*-begrip geeft Maria Skobtsova, geboren Elizaveta Pilenko.⁴⁵ Ze was theologe, filosofe, kunstenaar, iconenschilder, dichteres. De naam Maria ontving zij toen ze in 1932 haar gelofte aflegde als non. Ze was tweemaal getrouwd en tweemaal gescheiden. Skobtsov was de naam van haar tweede echtgenoot. Toen haar jongste kind stierf, ervoer ze in de verscheurende pijn een roeping om "de moeder te worden van allen die bescherming nodig hebben." Ze opende een opvanghuis voor daklozen, prostituees, en ex-gevangenen in Parijs en hielp mee bij het opzetten van een vluchtroute voor Joden in de Tweede Wereldoorlog. Door verraad werden zij en haar helpers gearresteerd en naar concentratiekampen afgevoerd. Maria Skobtsova stierf in de gaskamer van Ravensbrück op 31 maart 1945.

Theosis is in de theologie van Skobtsova⁴⁶ ten diepste *kenosis*, de afdaling van Christus naar de armen in wie hij in alle misère zoekt naar hun schoonheid, het goddelijk beeld. De nadruk ligt bij haar niet zozeer op deïficatie als morele zelf-vervolmaking, maar op het communicatieve aspect: het liefhebben van de naaste. Ware ascese is dat een mens zichzelf volledig ontledigt in liefde, en de wereld solidair tegemoet treedt als de plaats waar Gods liefde vlees wil worden. *Theosis* houdt voor Skobtsova in dat wij getransfigureerd worden tot gelijken aan Christus, ze noemt het zelfs "christussen" die God opnieuw incarneren in daden van zelf-opofferende liefde. "Het mysterie van de vereniging met de mens wordt het mysterie van de vereniging met God."⁴⁷

Skobtsova oefent scherpe kritiek uit op het "woestijnvader" model van ascetische spiritualiteit. Ze klaagt dat de *Philokalia*, de invloedrijke achttiende-eeuwse bloemlezing van spirituele teksten uit de oosterse traditie, nauwelijks oog heeft voor de naastenliefde als een ascetisch werk. In slechts enkele teksten, wordt naastenliefde genoemd als een manier om vergoddelijking te bereiken.⁴⁸ Ze eigent zich deze onderstromen van de traditie strijdbaar toe.

Elisabeth Behr-Sigel (1907-2005), die bekend werd als de stem van orthodoxe vrouwen in de Wereldraad van Kerken, is theologisch verwant aan Maria Skobtsova, met name in de wereldse invulling van kenotische liefde.⁴⁹

Ze onderstreept dat verlossing als deelhebben aan het goddelijk leven ervaarbaar moet zijn. Polemisch vraagt ze aan Karl Barth: als het goddelijk leven niet geroken, aangeraakt, gezien of gesmaakt kan worden, maar alleen gehoord wordt in de verkondiging van het Woord, zou dan de opstanding van Christus niet tevergeefs zijn?⁵⁰ Tegelijk is zij behoedzaam met betrekking tot "progressieve deïficatie" als een soort natuurlijke evolutie van de mensheid, die ze waarneemt in de speculatieve theologie van Sergei Bulgakov. Het kruis is een permanente verstoring van elke natuurlijke morele progressie van de mensheid, stelt de voormalig lutherse theologe.

Behr-Sigel betreft *theosis* kritisch in haar reflectie op sekseverschil. Ze bestrijdt de visie van haar vriend Paul Evdokimov⁵¹ die op basis van een onderscheid in archetypen twee wegen van deïficatie voorstelt: een mannelijke en een vrouwelijke. Ascetische strijd zou de mannelijke weg zijn, intuïtie en contemplatie de vrouwelijke weg. Het gewijd priesterschap ziet hij als een mannelijke roeping, het priesterschap van gelovigen een vrouwelijke roeping. Behr-Sigel stond sympathiek tegenover Evdokimov's intentie om seksualiteit in het spirituele leven een waardevolle plaats te

geven en om de positie van leken in de kerk te versterken. Maar ze vraagt: Door sekse zo te verabsoluteren, gaat men dan niet over van een theologie van het beeld Gods naar een theologie van gesloten concepten die een instrument van onderdrukking worden voor levende personen in hun diversiteit van roepingen en charisma's?⁵² In aansluiting bij Basileus de Grote en Gregorius van Nazianz ontwikkelt ze een theologische antropologie die het persoon-zijn centraal stelt.⁵³ De mens als persoon overstijgt het sekseverschil. De mens als persoon weerspiegelt het open, onkenbare, eschatologische wezen van God. Mensen zijn niet vast te leggen op de historische bepaaldheid van hun sekse maar geroepen om vrij en creatief te groeien als beeld van God. Behr-Sigel is met dit transformatieve persoonsbegrip nauw verwant aan haar generatiegenoot Catharina Halkes die in haar oratie in 1984 precies hetzelfde betoogde.⁵⁴ Als ik het evalueer, zie ik dat dit persoonsbegrip vrouwen in kerk en samenleving zeer geholpen heeft hun stem te vinden. Het bewees grote waarde als notie van *empowerment*. Tegelijk constateer ik dat er aannames over vrijheid en autonomie mee verbonden zijn die in de postmoderne context hoogst problematisch geworden zijn. In de postmoderne en geglobaliseerde cultuur zijn identiteiten fragmentarisch, veelvoudig, hybridisch en altijd maar voorlopige constructies. Verlangens en emoties borrelen overal op maar zijn minder van onszelf dan we denken—ze worden in hoge mate gestuurd, gevormd en gemaakt door sociale, politieke, economische en technologische processen. Hoe geven we ons daarvan rekenschap in een verdere doordenking van verlossing en menswording?

Verlangen, zelfwording, seksualiteit en God

In het programma Zomergasten liet schrijfster Saskia Noort een fragment zien uit de documentaire "Grenzeloze liefde" (Puck de Leeuw, 1996).⁵⁵ Het gaat over de christelijke vrouw Anke die haar leven in Nederland heeft opgegeven voor de liefde in Japan. Saskia Noort vertelt wat haar er zo in fascineert: "Ik ben verliefd op die vrouw. De overgave waarmee ze staat te zingen dat is bijna jaloersmakend. Ik moet ook maar in God gaan geloven want als je er zo van wordt... Maar ook de overgave waarmee ze voor een relatie heeft gekozen die niet al te makkelijk loopt, in een ver land, zonder familie, met gigantische cultuurverschillen. Het is de overgave waarmee ze het doet, daar ben ik niet meer toe in staat, maar dat is wel jaloersmakend. Als ik Anke zo zie dansen op een gospel song denk ik: wat zou het toch heerlijk zijn. Het heeft ook heel veel problemen geschapen, God, maar als je naar haar kijkt dan denk je: ja, heerlijk!"

Saskia Noort roert de spanning aan tussen autonomie en overgave, twee verlangens die voor veel westerse vrouwen als onverenigbaar met elkaar worden ervaren. Modern en postmodern feminisme wil vrouwen vrijheid en *agency* geven, maar kan religiositeit en overgave eigenlijk niet plaatsen. Het verlangen naar overgave aan iemand, aan iets dat je eigen zelf overstijgt, laat zich, zoals Noort in alle kwetsbaarheid laat zien, niet verdringen maar tegelijk is het voor haar geen echte optie. Zodra het woordje "God" valt, sluipt er milde ironie in haar toon. Het religieuze blijft op afstand. Ze staat erbij en kijkt ernaar – vol verwondering.

Een feministisch theologe die de relatie tussen autonomie en overgave tot thema van haar werk heeft gemaakt, is Sarah Coakley. Ze schrijft over weerbarstige thema's als offer, *kenosis*, en de samenhang tussen seksueel verlangen en

verlangen naar God. De Anglicaanse theologe is aan een vierdelige systematische theologie begonnen onder de titel *On Desiring God*. Het eerste deel is verschenen en gaat over de intrinsieke samenhang tussen God, seksualiteit, en het zelf.⁵⁶ Coakley hanteert een caleidoscoop van invalshoeken en methoden, zoals empirisch veldonderzoek en beeldende kunst, naast deconstruerende tekstlezingen van Augustinus en Gregorius van Nyssa. Thema's uit de traditie van *theosis*, zoals de participatie aan God, contemplatie als een bron van kennis over God, zelf en ander, en de spirituele waarde van ascese spelen in haar theologie een prominente rol. Het dragende motief in Coakley's theologie is verlangen. Verlangen, *eros*, kenmerkt het mens-zijn en komt het meest pregnant tot uitdrukking in seksueel verlangen. In onze tijd is er veel mis met juist dit verlangen, stelt ze, en kerken staan met de mond vol tanden. De kerken zijn in crisis over seksualiteit, zie de schandalen van seksueel misbruik, de strijd over homoseksualiteit, de verhitte debatten rond vrouwelijk leiderschap en ambt in de kerken. De kerken kunnen er theologisch geen weg in wijzen want ze hebben seksualiteit losgekoppeld van spiritualiteit. Seks, gender en de vraag naar God zijn van elkaar losgezongen. In kerkelijke debatten staat het liberale tegenover het conservatieve kamp, maar de discussie blijft steken in een beroep op "vrijheid van het individu" of "recht op genot" tegenover een houding van moralisme en restrictie. Coakley wil verandering van de termen van het debat. Ze pleit voor een erkennen en opnieuw doordenken van de samenhang van seks, gender en God. "What we really need to do is stare the entanglement of sexual desire and desire for God firmly in the face."⁵⁷ Haar these is dat verlangen ontologisch het eerst bij God hoort, en pas secundair bij mensen als beeld van God. Pseudo-Dionysius de Areopagiet schreef: "Ons erotische verlangen vindt zijn oorsprong in het goddelijke verlangen."⁵⁸ Coakley verwijst naar de praktijk van het gebed, een intens

belichaamde activiteit, waar deze samenhang wordt ervaren. In extatisch gebed en in het contemplatieve gebed van het hart kan de mens ervaren dat zij aan haar grenzen komt, in crisis geraakt van niet-weten en niet-meer-zien, in een donkerte of leegte komt waar taal, rationaliteit en beheersing ophouden, en dat midden in die leegte het kan gebeuren dat Gods eigen verlangen het overneemt, dat "de Geest ~~in mij verzucht,~~ met onuitsprekelijke verzuchtingen," zoals Paulus schrijft in de brief aan de Romeinen (Rom. 8: 26). Voor Coakley ligt hier de ervaringsmatige basis voor de verbeelding van God als Triniteit, ook in historisch opzicht. De "ontdekking" van de Geest, naast Vader en Zoon, is geen product van de studeerkamer maar een "spirituele noodzaak uitgezweet in de crisis van gebed."⁵⁹

Zelfwording van een mens vindt plaats in deze overgave aan de logica en beweging van goddelijke liefde. De Geest komt tussenbeide, zuivert en "breekt" de begeerte om te bezitten, te gebruiken, te beheersen en geeft het menselijk verlangen vrij in overeenstemming met Gods verlangen. Alle beelden die we hebben over God en onszelf worden uit handen geslagen. De contemplatieve mens wordt binnen getrokken in een "liefdesaffaire met een blanco."⁶⁰ Het vraagt een overgave van het zelf, een onteigening die voorwaarde is voor een expansie van spiritueel bewustzijn.⁶¹

Coakley ziet dit zich voltrekken in het gebed. Ik meen het ook te beluisteren in transformatieve ervaringen die mijn Oekraïense studenten hebben opgedaan tijdens de Maidanrevolutie. Ik geef een voorbeeld.

Ulyana vertelt: "Maidan was als een grote openluchtkerk. We konden ademen in die lucht. Dat was de heilige Geest. We leerden de menselijkheid te zien ook in de vijand, in de gehate Berkoet [oproerpolitie]. We leerden om verantwoordelijkheid te nemen voor ons land." Ze was diep onder de indruk van een incident dat ze in het Mariinskypark

had gezien. "Een vrouw was zomaar op de Berkoet toegelopen en had bij een van de zwaar bewapende mannen de voorkant van de helm omhoog geschoven. Ik zag de open ogen en voelde compassie met die jonge man." Het was voor haar een levensles. "Ik leerde om God te zien in slechte mensen, in donkere zielen. Ik voelde dat ik zelf ook moest veranderen, dat we allemaal moeten veranderen."⁶²

De Oekraïense studente en Coakley beschrijven beiden een transformatie door overgave. Vanuit het verbrede spirituele bewustzijn gaat het levenslange werk van transformatie verder, van soms pijnlijke spirituele loutering, van het scheppen van orde in onze hartstochten en verlangens zodat ze niet langer (zelf)destructief zijn maar anderen en onszelf doen bloeien.

Hier, zegt Coakley, wordt het zelf authentiek vrij en ontstijgt het aan valse verlangens en idolen. Hier begint verlossing als gave, overgave en opgave. Het is een gave, want het rust in die beweging van goddelijke liefde, en gaat niet zonder een subtiel offer van overgave. En het is een levenslange opgave van het "kanaliseren" van onze verlangens, emoties, houdingen in overeenstemming met de levengevende liefde van God.

Het moet inge oefend worden in gewone, alledaagse praktijken van compassie, meditatie, gebed, studie, werk, eten en drinken, eenvoud en gemeenschap. Ze vindt met dit pleidooi voor een "nieuwe ascese" Wendy Farley aan haar zijde. Het heet nieuw omdat het ascetische leven gevoed wordt door een gezonde sensualiteit.⁶³ "Pleasure too is prayer."⁶⁴

Coakley neemt met haar visie op transformatie van het zelf een wat zij zelf noemt radicaal "theonome" positie in.⁶⁵ Daarmee daagt ze het moderne feminisme uit dat volgens haar blijft vastzitten in de aanname van het autonome

subject, en ook de postmoderne gendertheorie die in verlangen naar bevrijding in een wanhopig verzet tegen systemen van disciplineren gevangen zit. Gods verlangen doorbreekt, aldus Coakley, als een "derde" het binaire denken in mannelijk en vrouwelijk of hetero- en homoseksueel.⁶⁶ Er komt ruimte voor bevrijdende, nooit afgesloten herformuleringen van gender-identiteit door de Geest. Gods verlangen dat boven namen en hokjes uitgaat krijgt de *lead*. Met een beeld van Catherine Keller: laten we spreken van *intercarnatie* in plaats van die ene incarnatie.⁶⁷ Het lichaam dat Christus heet is een pluralisme van belichaamd verschil, een eindeloos veelvoud van goddelijke namen, van verlangens—die allemaal teruggaan op dat ene onzegbare verlangen van God.

Slotopmerkingen

Met haar herneming van vroegchristelijke inzichten omtrent verlangen werpt Coakley een nieuw licht op het dilemma van vrijheid en autonomie. Ze komt tot een theologische gendertheorie die een eigen geluid laat horen in hedendaagse debatten over seksualiteit en gender. In dit spoor wil ik verder werken aan een feministisch-protestantse doordenking van verlossing als *theosis*.

Ik zie de relevantie van zulk onderzoek ook voor volgende terreinen:

- voor het uitwerken van een ecologische theologie in een protestants kader
- voor het debat over de waardigheid van de mens, een notie die nauw samenhangt met deïficatie. Het gaat ten diepste om humanisering, om voluit mens worden. In een document uit 2008⁶⁸ over mensenrechten en menselijke waardigheid maakt de Russisch-Orthodoxe kerk waardigheid tot een conditioneel begrip. Waardigheid kan alleen verworven worden door hen die

moreel leven naar Gods geboden die door de kerk worden vertolkt en onderwezen. Waar is hier de apofatische, anti-autoritaire dimensie gebleven van het beeld Gods-zijn?

- voor de behoefte in onze tijd aan doordening van discipelschap en christelijke karaktervorming. Inzichten uit de *theosis*-traditie kunnen helpen antwoord te vinden op de vraag van N.T. Wright: "What happens *after you believe*?"⁶⁹
- voor de vraag die vanuit het transgender-netwerk op de tafel van de Protestantse Kerk in Nederland ligt: je hebt een nieuwe naam na de geslachtsaanpassende operatie en kunt sinds 1 juli 2014 de vermelding van het geslacht in de geboorteakte laten wijzigen. Maar hoe zit het met de doopakte, kent ook God mijn nieuwe naam?

Ik zie uit naar vruchtbare samenwerkingen en avontuurlijke zoektochten op al deze terreinen. Het verlangen is te groot om het alleen te kunnen behappen.

Dankwoord

Ik dank het College van Bestuur van de Protestantse Theologische Universiteit dat het vier jaar geleden besloot tot het opnieuw instellen van een persoonlijke leerstoel voor Systematische Theologie met bijzondere aandacht voor genderstudies. Ik dank voor het vertrouwen dat u en de Synode van de Protestantse Kerk in Nederland in mij gesteld hebben om, na een aanloopperiode van drie jaar waarin ik academisch "het been bij kon trekken," mij op deze leerstoel te benoemen.

Met het instellen van de leerstoel onderstreept u het belang van het gender-perspectief in theologisch onderwijs en onderzoek. Ook al groeit het aantal vrouwelijke predikanten in Nederland gestaag, we zijn er nog lang niet. Een traditie die zich eeuwenlang onder uitsluiting en marginalisering van vrouwen gevormd heeft, is niet in een paar decennia genezen

van de kwaal. Ik ben dan ook blij dat niet alleen Amsterdam maar ook de vestiging in Groningen een docent genderstudies heeft, Anne-Claire Mulder. De PThU scoort niet slecht langs de feministische meetlat.

Ik sta hier letterlijk bekleed met de waardigheid van Kune Biezeveld. Zij was persoonlijk hoogleraar vrouwenstudies theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit van 2001 tot aan haar overlijden in 2008. Dat haar man Reinier mij haar toga schonk heeft mij diep ontroerd. Het is voor mij een grote eer dat ik het werk dat Kune begonnen was en waar zij zo voortreffelijk en aansprekend invulling aan gaf in haar voetsporen – want zo voelt het – mag voortzetten. Ik dank alle weggenoten van de feministische theologie met wie ik vanaf de jaren '80 ben opgetrokken, in wisselende intensiteit, maar altijd in vriendschap en onderlinge solidariteit. Het was op aandringen van het IWFT Netwerk voor Religie en Gender dat het College van Bestuur opnieuw gekeken heeft naar het instellen van een leerstoel voor theologie en gender. Ik dank ieder die bij dat initiatief betrokken was en ik hoop dat ik de verwachtingen die jullie erbij hebben zo goed mogelijk mag waarmaken. Studenten, aan jullie merk ik telkens weer wat een mooi vak theologie is en hoe het aanspraak doet op heel de mens. Blijf me uitdagen met jullie slimheid en spiritualiteit. Met mijn collega's aan de PThU heb ik al veel moois meegemaakt. Het kan alleen nog maar mooier worden. Mijn theologische geboortegrond ligt in Kampen. Het denken over grenzen is daar begonnen, de overtuiging dat je in de theologie, juist in de theologie, alles mag vragen vanuit oprechte betrokkenheid en dat niets voor altijd vastligt. Ik dank mijn promotor Gerrit Neven, Akke van der Kooi, en anderen uit wat ooit Groep '85 heette, en ook mijn medestudenten, en vrienden en vriendinnen uit die tijd en nog steeds (!).

Voordat de PThU verhuisde, heb ik nog een paar jaar in Leiden gewerkt. Daar mocht ik genieten van de stimulerende aanwezigheid van Gerrit de Kruijf en een groep "jonge honden"-aio's met wie we het gezelschap LOST vormden. Laten we afspreken dat we elkaar gauw weerzien op jullie promoties.

Ik dank Kerk in Actie voor de kansen die zij mij gegeven hebben om de wereldkerk te leren kennen en in Oekraïne een echt oecumenisch theoloog te worden. In mijn gedachten zijn vandaag mijn collega's en studenten van de Oekraïense Katholieke Universiteit in Lviv er ook bij.

Ik ben een gezegend mens dat vandaag mijn vader en moeder en mijn schoonmoeder dit feestelijke gebeuren kunnen meemaken.

Coline en Luc, jullie vinden theologie maar een wazige wetenschap maar we houden van elkaar en dat maakt alles goed.

Morgen is het Hervormingsdag. Dertig jaar geleden woonden Henry en ik in het Predigerseminar in Wittenberg, gevestigd in de voormalige universiteit annex woonhuis van Luther. De geur van bruinkool en boenwas. We liepen dagelijks door de poort waarboven de woorden van Luther geschreven staan:

*Niemand lasse den Glauben daran fahren
daß Gott an ihm eine große Tat will.*

Dat mag iedereen zich aantrekken. Het is net zo optimistisch als *theosis*. En het helpt en stemt dankbaar als er iemand naast je gaat die dat geloof sterkt.

Ik heb gezegd.

¹ Voor de biografische achtergrond en een overzicht van haar publicaties, zie F.R.J. Knetsch en A. de Groot, lemma "Rozemond, Cornelia (Keetje)" in J. van Sluis (red.), *Biografische Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, deel 5 (Kampen: Kok, 2001), 441-443. Van dezelfde auteurs verscheen een necrologie *In Memoriam Cornelia Rozemond (1930-1987)* als een losse publicatie in 1987 (uitgever onbekend).

² Email van Frans Rozemond, 26 augustus 2010.

³ Freda Dröes, "Vrouwen gepromoveerd in de theologie in Nederland," in Jonneke Bekkenkamp e.a. (red.), *Proeven van Vrouwenstudies theologie*, deel (Utrecht: IIMO Research Publication, 1989), 53-112.

⁴ Keetje Rozemond schreef ook over obstakels voor de ambtswijding van vrouwen in "Een ander Evangelie? Orthodoxe traditie en het ambt voor de vrouw," *Eredienst* 13 (1979) 2, 29-35, 32.

⁵ Keetje Rozemond, Sœur de Grandchamp, *La Christologie de Saint Jean Damascène*. Studia patristica et byzantina, 8 (Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959).

⁶ Rozemond, *La Christologie*, 26.

⁷ Rozemond, *La Christologie*, 104.

⁸ Kune Biezeveld, *Als scherven spreken. Over God in het leven van alledag* (Zoetermeer: Meinema, 2008).

⁹ M. David Litwa, *Becoming Divine. An Introduction to Deification in Western Culture* (Eugene: Cascade Books, 2013), 2.

¹⁰ H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening* (Baarn: ten Have, 1992), 29v.

¹¹ Zie Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'* (New York: Routledge, 1993); Judith Butler, *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004); Jane Sunderland en Lia Litosseliti, "Current Research Methodologies in Gender and Language Study: Key Issues," in Kate Harrington et al. (red.), *Gender and Language Research Methodologies* (Hampshire: Palgrave MacMillan, 2008), 1-18; Hunter College Women's and Gender Studies Collective, *Women's Realities, Women's Choices. An Introduction to Women's and Gender Studies*, fourth edition (Oxford: Oxford University Press, 2014), 104-125.

¹² Wendy Farley, *Gathering Those Driven Away: A Theology of Incarnation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 2.

¹³ Serene Jones, "Feminist Theology and the Global Imagination," in Mary McClintock Fulkerson en Sheila Briggs (red.), *The Oxford Handbook of Feminist Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 22-50, 24.

¹⁴ Kathryn Tanner, "Social Theory Concerning the 'New Social Movements' and the Practice of Feminist Theology," in Rebecca S. Chopp en Sheila Greeve Davaney (red.), *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition, and Norms* (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 179-197.

-
- ¹⁵ Margaret D. Kamitsuka, *Feminist Theology and the Challenge of Difference* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 87.
- ¹⁶ Christa Anbeek, *Aan de heidenen overgeleverd. Hoe theologie de 21^{ste} eeuw kan overleven* (Baarn: Ten Have, 2013).
- ¹⁷ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 11.
- ¹⁸ Kathryn Tanner, *Christ the Key* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), viii.
- ¹⁹ Erik Borgman, *Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma* (Amsterdam: Boom, 2008).
- ²⁰ Litwa, *Becoming Divine* (zie noot 9).
- ²¹ Zie Norman Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2004) 53-78.
- ²² Zie Carl Mosser, "The greatest possible blessing: Calvin and Deification," *Scottish Journal of Theology* 55 (2002) 1, 36-57, p. 40; Russell, *The Doctrine of Deification*, 99, 146, 151; Litwa, *Becoming Divine*, 58-68.
- ²³ *Oratio* 4.71.
- ²⁴ *Adversus Haereses*, 5. Praef.
- ²⁵ *De Incarnatione* 54. Voor de geschiedenis van de ruilformule, zie Russell, *The Doctrine of Deification*, 106, 169.
- ²⁶ *Ecclesiastical Hierarchy* I.3, 367A. Zie Russell, *The Doctrine of Deification*, 1 (zie noot 21).
- ²⁷ Vladimir Lossky, "Redemption and Deification," in Lossky, *In the Image and Likeness of God* (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1974), 97-110 (oorspr. 1947).
- ²⁸ Paul L. Gavriluk, "The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum," *Modern Theology* 25:4 (2009), 647-659.
- ²⁹ F.W. Norris, "Deification: Consensual and Cogent," *Scottish Journal of Theology* 49 (1996) 4, 411-428; Robert V. Rakestraw, "Becoming like God: An Evangelical Doctrine of Theosis," *Journal of Evangelical Theology* 40:2 (1997), 257-269; Veli-Matti Kärkkäinen, *One with God: Salvation as Deification and Justification*, Collegeville: Liturgical Press, 2004; Stephen Finland and Vladimir Kharlamov, *Theosis: Deification in Christian Theology* (Eugene: Pickwick Publications, 2006); Michael J. Christensen en Jeffery A. Wittung (red.), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Roger E. Olson, "Deification in Contemporary Theology," *Theology Today* 64 (2007), 186-200; Adrian Pabst en Christoph Schneider (red.), *Encounter Between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy. Transfiguring the World through the Word* (London: Ashgate, 2009).
- ³⁰ A.N. Williams, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1999).
- ³¹ Zie Carl E. Braaten en Robert W. Jenson (red.), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998); Kärkkäinen, *One with God* (zie noot 29).

³² Carl Mosser, "The Greatest Possible Blessing" (zie noot 22); J. Todd Billings, "John Calvin: United to God through Christ," *The Harvard Theological Review* 98:3 (2005), 315-334; J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (New York: Oxford, 2007); Julie Canlis, "Calvin's Ladder; "Calvin, Osiander and Participation in God," *International Journal of Systematic Theology* 6:2 (2004), 169-184; Roland Chia, "Salvation as Justification and Deification," *Scottish Journal of Theology* 64:2 (2011), 125-139; J. Todd Billings and I. John Hesselink, *Calvin's Theology and Its Reception. Disputes, Developments, and New Possibilities* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012). Hierin vooral de bijdragen van. J. Todd Billings, "Union with Christ and the Double Grace. Calvin's Theology and Its Early Reception," 49-71, en Michael S. Horton, "Calvin's Theology of Union with Christ and the Double Grace. Modern Reception and Contemporary Possibilities," 72-94.

³³ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band I-III, 1894-1898 (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).

³⁴ Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV.2. Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich: EVZ Verlag, 1964, par 64, 88-91.

³⁵ Gavriilyuk, "The Retrieval of Deification" (zie noot 28).

³⁶ In 1970 hield de Noord-Amerikaanse sectie van de World Alliance of Reformed Churches (WARC) een serie leergesprekken met de oecumenische commissie van de Conference of Orthodox Bishops in the Americas (SCOBA) over heiliging en theosis. Referaten en resultaten van deze dialoog zijn gepubliceerd in John Meyendorff and Joseph McLelland (red.), *The New Man: An Orthodox and Reformed Dialogue* (New Brunswick: Agora Books, 1973). Zie ook T.F. Torrance (red.), *Theological Dialogue between Orthodox and Reformed Churches* (Edinburgh: Scottish Academic, 1985).

³⁷ De Evangelische Kirche in Duitsland en de Russisch Orthodoxe Kerk spraken over soteriologie in 1971. Zie *Hinhören und Hinsehen, Slysat' i videt' drug druga. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2003). De Evangelisch-Lutherse kerk van Finland en de Russisch Orthodoxe Kerk thematiseerden rechtvaardiging en theosis vanaf 1974. Zie Hannu T. Kamppuri, *Dialogue between Neighbours: The Theological Conversations between the Evangelical-Lutheran Church of Finland and the Russian Orthodox Church, 1970-1986* (Helsinki: Luther-Agricola Society, 1986).

³⁸ Thomas Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (Fortress Press, 2005); Braaten en Jenson (red.), *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther* (zie noot 31)

³⁹ Zie Dennis E. Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1994); Michael S. Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2007); Mark A. Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology* (Milton Keynes/ Colorado Springs: Paternoster, 2008).

⁴⁰ *Calvini Opera (Ioannis Calvini opera quae supersunt Omnia)*, in *Corpus Reformatorum*, CO 55.446; geciteerd door Billings, "United to God through Christ," 324; door Canlis, *Calvin's Ladder*, 237.

⁴¹ J. Todd Billings, "John Calvin: United to God through Christ," (zie noot 32).

⁴² Julie Canlis, *Calvin's Ladder. A Spiritual Theology of Ascent and Ascension* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010); zie ook Heleen Zorgdrager, "On the Fullness of Salvation: Tracking *theosis* in Reformed Theology," *Journal of Reformed Theology* 2014/3 (gepland).

⁴³ Canlis, *Calvin's Ladder*, 139.

⁴⁴ Myrrha Lot-Borodine, "La doctrine de la 'déification' dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle," *Revue de l'histoire des religions*, 1932-1933. Herdrukt in Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des pères grecs*. Préface par le Cardinal Jean Daniélou (Paris: Éditions du Cerf, 1970); Heleen Zorgdrager, "A Practice of Love: Myrrha Lot-Borodine (1882-1954) and the Modern Revival of the Doctrine of Deification," *The Journal of Eastern Christian Studies* 64 (2012) 3/4, 285-305; Heleen Zorgdrager, "Reclaiming *theosis*: Orthodox Women Theologians on the Mystery of the Union with God," *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 104 (2014) (gepland).

⁴⁵ Biografische studies: Igor Krivoshein, К 25-летию со дня кончины Матери Марии (Скобцовой) [Mother Maria (Skobtsova): for the 25th anniversary of her death], 1970, op de website www.mere-marie.com (accessed on August 7, 2013); Sergei Hackel, *One, of Great Price* (Londen: DLT, 1965); ook gepubliceerd als *Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova, 1891-1945* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 1981); Elisabeth Behr-Sigel, "Mother Maria Skobtsova, 1891-1945," in: Michael Pleckon en Sarah E. Hinlicky (red.), *Discerning the Signs of the Times. The Vision of Elisabeth Behr-Sigel* (Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2001, 41-53; Michael Plekon, *Living Icons: Persons of Faith in the Eastern Church* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002).

⁴⁶ Nieuwe Franse edities van haar teksten Mère Marie Skobtsov, *Le sacrement du frère*. Nouvelle édition revue et complétée par Hélène Arjakovsky-Klépinine (Paris: Les Éditions du Cerf, 2001); *Le Jour du Saint-Esprit* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2011). Een Engelse uitgave van teksten: Mother Maria Skobtsova, *Essential Writings*, with an introduction by Jim Forest (Maryknoll: Orbis Books, 2003).

⁴⁷ Skobtsov, *Essential Writings*, 182 ("Types of Religious Live").

⁴⁸ Van o.a. Efraïm de Syriër en Isaac van Nineveh. 'Le second commandement de l'Évangile' (1939), in Skobtsov, *Le sacrement du frère* (zie noot 45), 130f.

⁴⁹ Olga Lossky, *Toward the Endless Day. The Life of Elisabeth Behr-Sigel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2010). Origineel in Frans: *Vers le jour sans déclin* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2007).

⁵⁰ Elisabeth Behr-Sigel, "Review of Karl Barth, *La proclamation de l'Évangile*" (uitgegeven door zijn leerling A. Roulin ter gelegenheid van Barth's 65e verjaardag, in 1961), in: *Contacts* 14 (1962), 284-285. Zie voor commentaar hierbij Sarah Hinlicky Wilson, *Woman, Women, and the Priesthood in the Trinitarian Theology of Elisabeth Behr-Sigel* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 123-124..

⁵¹ Paul Evdokimov, *La femme et le salut du monde: Etude d'anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme* (Paris-Tournai: Casterman, 1958).

⁵² In recensie van een rooms-katholieke geestverwant van Evdokimov, L. Bouyer, *Mystère et Ministère de la Femme*, in *Contacts* 30 (1978), 181-184.

⁵³ See Elisabeth Behr-Sigel, "The Ordination of Women. Also a Question for the Orthodox Churches," in: Elisabeth Behr-Sigel en Kallistos Ware, *The Ordination of Women in the Orthodox Church* (Geneva: WCC Publications, 2000), 11-48. Hinlicky Wilson, *Woman, Women, and the Priesthood* (zie noot 49), 160-163.

⁵⁴ Catharina J.M. Halkes, "Vrouwen – Mannen – Mensen," inaugurele oratie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen, april 1984, in *Zoekend naar wat verloren ging. Enkele aanzetten voor een feministische theologie* (Baarn: Ten Have, 1984), 101-123.

⁵⁵ In VPRO-programma *Zomergasten*, 3 augustus 2014.

⁵⁶ Sarah Coakley, *God, Sexuality, and the Self. An Essay 'on the Trinity'* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

⁵⁷ Coakley, 296.

⁵⁸ Coakley, 314v.

⁵⁹ Coakley, 10-12.

⁶⁰ Coakley, 342.

⁶¹ Coakley, 81.

⁶² In maart 2014 heb ik interviews gehouden met vrouwelijke studenten van de Oekraïense Katholieke Universiteit in Lviv over hun ervaringen tijdens de Maidanprotesten van november 2013 tot februari 2014.

⁶³ Farley, *Gathering Those Driven Away*, 224.

⁶⁴ Farley, 224.

⁶⁵ Sarah Coakley, "In Defense of Sacrifice. Gender, Selfhood, and the Binding of Isaac," in Linda Martin Alcoff en John D. Caputo (red.), *Feminism, Sexuality, and the Return of Religion* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2011), 17-38, 19.

⁶⁶ Coakley, "In Defense of Sacrifice," 30.

⁶⁷ Catherine Keller, "Returning God: The Gift of Feminist Theology," in Alcoff en Caputo, *Feminism, Sexuality, and Return of Religion*, 55-76.

⁶⁸ Holy Bishops' Council of the Russian Orthodox Church, *The Russian Orthodox Church's Basic Teaching on Human Dignity, Freedom and Rights* (2008) Link: <https://mospat.ru/en/documents/dignity-freedom-rights/>

⁶⁹ N.T. Wright, *After You Believe. Why Christian Character Matters* (New York: Harper One, 2010).



Protestantse Theologische **Universiteit**

