Alleen voor mannen?

Het patriarchale rudiment in de reformatorische ambtstheologie

H. Jansen

Abstract

Arguments for excluding women from church office are often grounded in the theologies of creation and ministry. Creation theology rightly preserves the differences between male and female, as does scientific reflection on the dynamics of gender identity. Reflection on gender issues and ministry in New Testament texts, however, provides strong arguments against *headship* as the core element of ministry and as the divinely intended destiny of a baptized male. This essay argues that Galatians 3:28 does not preserve but transcends identity differences in the new community of love in Christ. That is, the Bible's patriarchal thought should be understood from within its own socio-cultural context, and the church's ministry should express this anti-patriarchal characteristic of the body of Christ.

‘Het doet nog altijd pijn’

De Protestantse Kerk heeft samen met haar drie voorgangers de ambten nu al een halve eeuw voor vrouwen openstaan. Kleine kerken ‘ter linkerzijde’ gingen daarin voor. Langzaam maar zeker komt er ook gezelschap van kerken aan haar reformatorische flanken. Gemeenten die de gelederen gesloten hielden voelen de druk. Scherpe keuzes rond identiteit roepen spanningen op en veroorzaken soms langdurig emotionele schade. Er zijn dus nu ook al vijftig jaar vrouwen die afkomstig uit de gereformeerde gezindte hun gevoel van roeping hoger hebben geacht dan de afwijzing van hun keuze door hun familie en hun gemeenten van herkomst. ‘Het doet nog altijd pijn’, zo schrijft mij een oudere vrouwelijke collega. Als er pijn geleden wordt door gespleten loyaliteit – aan weerskanten! – ligt er voor de theologie een pastorale opdracht om te bezien of er bijgedragen kan worden aan een andere oplossing. Kunnen visies worden herzien? Licht de ambtstheologie niet te veel aan een kerkpolitieke leiband? In een scherpe verklaring sprak de World Communion of Reformed Churches in 2017 uit dat kerken zichzelf compromitteren wanneer zij door een ‘institutional life’ dat vrouwen van het ambt uitsluit, de inferiori-

teit van vrouwen tot uitdrukking brengen en daarmee roef van hun waardigheid plegen.¹ De vraag waarmee de brochure van de Gereformeerde Bond *Mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen* in 2012 opende: 'Is de afwijzing van de vrouw in het ambt niet discriminerend?', is dus door deze kerken uit de Reformatie bevestigend beantwoord.²

De kwestie van de uitsluiting van vrouwen uit kerkelijke ambten bespreken we in deze bijdrage als het resultaat van een ongelukkig verlopen verknoping van ambtstheologie en scheppingsordeningentheologie. De 'denklijn die onderscheid in roeping en taak van mannen en vrouwen in de schepping fundeert' en die 'een rode draad in het bijbelse getuigenis' vormt, is het hoofdargument van hedendaagse reformatorische tegenstanders van openstelling van kerkelijke ambten voor de vrouw.³ Omdat de man volgens de scheppingsorde regeermacht zou toekomen én omdat het in het ambt zou gaan om zulke regeermacht, lijkt het een kwestie van één en één bij elkaar optellen.⁴ Dit knooppunt is theologisch gezien het voornaamste knelpunt. Aan beide kanten, zo zal het betoog zijn, vindt kortsluiting plaats met het getuigenis van de Schrift.

1. Scheppingsordeningentheologie

De leer van de scheppingsordeningen herleidt een reeks menselijke en maatschappelijke verhoudingen tot een scheppingsdaad en een scheppingswil van God. De kwestie kan hier open blijven of deze scheppingsdaad eenmalig 'aan het begin' staat, dan wel verloopt via een historisch proces van evolutie. Een oud onderscheid is dat tussen scheppings- en onderhoudingsordeningen en een verwant begrip is dat van de mandaten die met het creatuurlijke mens-zijn gegeven zijn. Het gemeenschappelijke is dat er een visie op mens-zijn en samenleven tot uitdrukking gebracht wordt die rekening houdt met een *fysieke* basis onder de menselijke gedragingen en verhoudingen. Die basis kan niet straffeloos worden genegeerd, zij leidt juist naar ethisch inzicht. Uit het *Sein*

1 A Declaration of Faith on Women's Ordination, verklaring General Assembly 2017 van de World Communion of Reformed Churches, <http://wcrch.ch/justice/ordination-of-women> (alle links laatst geraadpleegd 24/2/20)

2 *Mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen. Over man, vrouw en ambt*, uitgave vanwege het hoofdbestuur van de Gereformeerde Bond, 2012, 8.

3 P.J. Vergunst, <https://dewaarheidsvriend.nl/blog/gkv-zetten-alle-ambten-open-voor-zusters-in-de-gemeente-n.a.v.-besluit-GKv-juni-2014-om-alle-ambten-voor-vrouwen-open-te-stellen>.

4 *Mannelijk en vrouwelijk schiep Hij hen* 35: 'het ambt (...) staat voor de taken van leiding en gezag ... Het mannelijke staat vanuit de scheppingsorde voor leiding en gezag.'

vloeit een *Sollen* voort.⁵ Scheppingsordeningentheologie prijst God als Schepper van het leven in alle diversiteit van flora en fauna en daarmee van biologische eigenschappen die aan het samenleven van mens en schepping en mensen met elkaar ten grondslag liggen. Daarmee wordt de vormgeving van de samenleving mogelijk in 'kringen' als die van gezin en familie, stam en volk. In de dogmatiek van Van den Brink en Van der Kooi wordt de term scheppingsordening alleen genoemd in verband met de man-vrouwverhouding en het 'cultuurmandaat'.⁶ De eerste wordt door hen uitvoerig behandeld, de tweede nauwelijks. Een toepassing van de scheppingsgedachte op bijvoorbeeld de verdeling van de mensheid in volkeren en culturen ontbreekt geheel. (Het enige volk dat als volk in de dogmatiek voorkomt is Israël, maar dan zitten we allang niet meer in de scheppingsleer.) De dogmatiek reageert hiermee op het feit dat minstens in een deel van de kerk vragen rond gender en seksualiteit sterk op de voorgrond staan.⁷ Maar door het theologische isolement van deze scheppingsorde blijft een kans liggen om de problematiek te verhelderen met behulp van met name de kwestie van identiteit, gelijkwaardigheid en gemeenschap op aanverwante terreinen van het geschapen leven.

De leer van de scheppingsordeningen is een *hermeneutische* theorie. Theologie beroept zich niet alleen op schriftteksten voor de formulering van een leer. Theologie schift teksten, brengt een onderscheid in centrum en periferie aan in de boodschap, reikt een leesbril aan voor de interpretatie, creëert een loopplank waarover bijbelteksten betekenisvol kunnen landen ondanks culturele en religieuze kloven. De kerk 'stuurt' het menselijk gedrag niet aan de hand van wat losse schriftteksten die absoluut gezag hebben omdat ze nu eenmaal in de Bijbel staan. Letters zijn op zich dood. Ze komen tot leven in een proces van lezen en interpreteren in de context van de kerk, gekarakteriseerd door gemeenschap, liturgie, verkondiging, overgeleverde belijdenis. Zo worden zij Woord van God, *viva vox Dei*. En hermeneutiek en dogmatiek formuleren de regels waarlangs deze interpretatie dan correct en eerbiedig ver-

5 *Mannelijk en vrouwelijk* sticht hier ernstige verwarring door te stellen dat het man-vrouw-onderscheid van Gen. 2 en verder in de Bijbel 'niet zozeer biologische en/of psychologische verschillen tussen man en vrouw naar voren brengt' (48, curs. NN). Wat dan wel? In de volgende zinnen blijkt toch wel de baarmoeder alles bepalend te zijn voor het wel of niet vallen onder de ene of de andere 'roeping van Godswege'.

6 G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek. Een inleiding*, Zoetermeer 2012, 261, 265.

7 Het enige andere thema uit de scheppingsleer dat VdBr/VdK uitvoerig behandelen is de relatie tot de levenloze natuur en de flora en fauna. Hier weerspiegelt zich de actuele problematiek van klimaat en milieu.

loopt.⁸ Ze zijn een wapen tegen willekeur. Het formuleren van scheppingsordeningen is daarmee in principe een uiting van een onfundamentalistische omgang met de Schrift.

Valt scheppingsordeningentheologie onder het *Nein* van Karl Barth tegen natuurlijke theologie die met het licht van de rede met stellige zekerheid eeuwige waarheden meent te kunnen opsporen en ontvouwen? Ook Barth schreef een scheppingsleer, een zeer uitvoerige zelfs, waarin ook vaste patronen met een fysieke, creatuurlijke basis worden aangewezen.⁹ Maar een probleem is wel de culturele bepaaldheid van de waarnemer. De theoloog moet bedacht zijn op de historische contextualiteit van alle theologie. Is datgene wat we vandaag zien als algemeen menselijk, en dus schepselmatig en naar Gods wil voor dit ondermaanse bestaan, morgen niet vooral een relict van de patriarchale samenleving die de aansluiting met de moderne tijd heeft gemist? En is alle theologie uiteindelijk niet ‘sociaal construct’? Het gevaar bestaat dat een zondige maatschappelijke orde een te mooie strik om krijgt. We kunnen de droeve geschiedenis van de slavernij laten rusten, of de discussies over de vraag of zwarte mensen niet van een minder ras zijn en of vrouwen wel evenveel mens zijn als mannen, of die over rassenscheiding als Gods wil. Scheppingsordeningentheologie staat onder de verdenking een ideologisch machtsmiddel van de sterken te zijn om hun bevoorrechte positie te handhaven.

Een voorbeeld van verouderd raken van scheppingsordeningentheologie is de visie op de mensheid als verdeeld in Japhetitische, Semitische en Chamitische volkeren. Tot in de twintigste eeuw was dit een standaardonderdeel van de christelijke en ook gereformeerde blik. Het was een culturele bril die gaandeweg de 19^{de} eeuw steeds biologischer en racistischer werd.¹⁰ Totdat deze helemaal werd

8 *Mannelijk en vrouwelijk* erkent dan ook terecht minstens vijf hermeneutische regels. Maar bij de vijfde regel wordt te gemakkelijk over de cultuurspleet heen gesprongen. Dat ‘menig christen daar niet of nauwelijks last van heeft bij het bijbellezen’ (16) gaat voorbij aan de moeite van bijbellezers met zaken als polygamie van de aartsvaders, etnische zuiveringen in naam van God in de Tora en andere geweldsteksten, strenge strafwetten, grote hoeveelheden dieroffers, de visioenen uit Openbaring. Hier gaapt niet alleen een culturele maar ook een religieuze kloof tussen het taalgewaad van de Bijbel en de gelovige van nu. Voor een formulering van zeven hermeneutische regels zie H. Jansen, *In het labirint van Mozes. Nieuwe omgang met de Tora*, 2019, 55-58.

9 ‘Mann und Frau’ als onderdeel van de scheppingsleers: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* III/4, Zollikon-Zürich 1951, § 54.1, 127-269. De mens heeft zijn menselijkheid ‘von Natur, von Hause aus’ als medemenselijkheid, 127, curs. NN.

10 Ardjan Boersma, *Verhalen van moraal*, <https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/64836/2018-07-02%20-%20ResMA-scriptie%20-%20Ardjan%20Boersma%20-%20Eindversie.pdf?sequence=1>, 72.

ingeruild voor een biologische rassentheorie met dramatische uitwerking. De oude theorie werkt nog door in het gebruik van de term semitisch voor een bepaalde taalfamilie en in de term 'antisemitisme'. Het theologisch huiswerk voor het vinden van een betere 'theologie van volk en cultuur' in een tijd van grote migratie en nieuw nationalisme, is ondertussen nog lang niet klaar.

Maar hoeveel sociaal constructivisme de christelijke theologie dus ook pleegde, ook als ze in de veronderstelling verkeerde dat ze waarheden over de schepping bloot legde, het is geen reden om de scheppingsgedachte als zodanig op te geven. De theologie kan niet zonder, want daarmee houdt de theologie eraan vast dat de vormgeving van het samenleven een fysieke (biologische) basis heeft die in de goddelijke wil berust. Het komt dan wel aan op intensivering van het gesprek tussen theologie en andere wetenschappen. Toegespitst op de kwestie van de vrouw in het ambt moet de theologie de wel erg cultureel-contextueel bepaalde visies op 'essenties' van mannelijkheid en vrouwelijkheid kritisch uitfilteren. De vraag is of er dan echt iets overblijft aan typische eigenschappen die zouden wringen met het ambt.¹¹

Geen gelijkheidsdenken

De reformatorische theologie kan die uitdaging onbevreesd aangaan. Niet alle pleidooien voor gelijkwaardige behandeling van lhbt'i'ers komen voort uit blind 'genderisme'.¹² Dat werd onlangs duidelijk bij de 'beking' van prof.dr. Heleen Zorgdrager.¹³ Zij erkende openlijk dat de feministische theologie te veel in de val van sociaal constructivisme terecht was gekomen, zelfs in de extreme vorm ervan volgens welke 'niet alleen genderidentiteiten maar ook ons lichaam en seksuele verlangen (..) vanuit de normatieve structuren van taal en politiek geconstrueerd (worden)'. Als voormalige *believer* buigt ze nu voor de uitkomst van onderzoeken die nadrukkelijk wijzen op ook een genetische aanleg voor verschillende seksuele oriëntaties. Ook al is er een glijdende overgang en zijn er gradaties in sterkte, de geslachtelijke polen zijn er onmiskenbaar. Er bestaat evolutionair gezien een basis voor onderscheid tussen verschillende psychologische patronen bij meerderheden van mannen en vrou-

11 H. Berkhof vond in *Christelijk geloof*, Nijkerk 1973, 232: 'de patronen van staat, gezin, etc. zijn aan zoveel verandering onderhevig, dat daarover binnen het kader van een christelijke geloofsleer weinig zinnigs te zeggen valt'.

12 In de 'Bekennnisökumenische Erklärung zur Gender-Ideologie' uit 2014 van o.a. prof.dr. Peter Beyerhaus gekarakteriseerd als een beweging die de komst van de antichrist voorbereidt.

13 H. Zorgdrager: 'Terug naar de natuur? Een feministische theologie op de rand van beking', op <http://www.liberaalchristendom.nl/>.

wen. Niet alles is tot omgevingsfactoren te herleiden. Zo blijkt onder meer uit studies dat naarmate samenlevingen meer gendergelijk worden, paradoxaal genoeg de seksekloof in studie- en beroepskeuzen groeit. Feministen moeten daarom van hun bio-aversie af, zo zegt ze Griet Vandermassen na.¹⁴

Zorgdrager wil niet weer in 'scheppingsordeningen' vervallen.¹⁵ Maar dat kan worden afgedaan als een kwestie van definitie. Haar betoog komt juist neer op het goed recht van scheppingstheologie, mits daarin evolutie wordt verdisconteerd. De scheppingsleer krijgt een handreiking van de biologie. En door de ideologische veren van vorige generaties en vroegere maatschappelijke contexten af te schudden, kan de scheppingsgedachte dan ook weer een praktisch-theologische relevantie krijgen. Theologie die vertrekt vanuit een wetenschappelijk geïnformeerde kijk op lichamelijkeheid kan dan bijvoorbeeld helpen meer bewust te worden van verschillende gedrags- en denkpatronen en daarvoor ruimte te maken, ook in de kerk. Het waken tegen eenzijdigheid in taal en klank van liturgie en verkondiging wordt dan noodzakelijker. Ook andere sectoren van de samenleving staan voor uitdagingen om meer recht te doen aan diversiteit en om gelijkwaardigheid gestalte geven. Zo moet de medische wetenschap bepaalde diagnostiek kritisch herzien omdat die te veel uitging van het mannelijke lijf.

'Gelijkheidsdenken' is hierbij dus niet aan de orde. De discussie over de vrouw in het ambt wordt onnodig belast met verwarring van de begrippen gelijkheid en gelijkwaardigheid.¹⁶ Juridische, wettelijke en kerkordelijke gelijkstelling – de 'égalité' van de Franse Revolutie – is uitdrukking van een moreel besef van gelijkwaardigheid. Het ontzeggen van het recht een ambt te dragen betekent dat vrouwen niet waardig gevonden worden tot dit ambt en het betekent kerkrechtelijke machtsongelijkheid. Genderdiversiteit wordt in gelijkberechtiging juist verondersteld. Gelijke berechtiging is immers alleen

14 Griet Vandermassen, *Dames voor Darwin. Over feminisme en evolutietheorie*, Amsterdam/Antwerpen, 2019

15 Zorgdragers slotzin luidt: 'Theologische antropologie die gaat werken met *up to date*, altijd complexe en naar de aard der zaak onafgesloten visies op geëvolueerde sekseverschillen zal eerder de onhoudbaarheid van natuurwetsdenken bevestigen dan dat ze deze een basis verschaft.'

16 *Mannelijk en vrouwelijk* refereert doorlopend aan 'het gelijkheidsdenken' als verantwoordelijke kracht voor een schrale cultuur van gelijkheid die alle levensgebieden zou willen doortrekken (8, 41, 45, 52). Maar elke reflectie op het thema van de *waardigheid* ontbreekt. Het begrip 'eerherstel' duikt pas op als de auteur meent te kunnen constateren dat als vrouwen in de kerkenraad komen, de bereidheid van mannen afneemt: 'eerherstel van de man en het mannelijke lijkt nodig te zijn' (50)!

een issue wanneer er sprake is van feitelijke ongelijkheid, dus van diversiteit. En zo is de strijd voor de vrouw in het ambt ook vóór de Verlichting al begonnen: als een strijd om gelijkwaardigheid en gelijke rechten bij verschil in sekse. Al in 1666 werd het bijbelse spreekrecht van de vrouw op tafel gelegd door Margaret Fell, die de daad bij het woord voegde door leidster van de quakers te worden. En eerder in 1539 deed Marie Dentièr hetzelfde, wat resulteerde in een publicatieverbod voor vrouwen in Genève na de Reformatie.¹⁷ De vraag is hoe de *gelijkwaardigheid* van man en vrouw als geschapen naar Gods beeld en delend in dezelfde genade van Christus te rijmen valt met de uitsluiting van vrouwen van ambtelijke verantwoordelijkheden.

2. Ambtstheologie

Als we schepselmatige verschillen tussen mannelijk en vrouwelijk bevestigen, hebben we nog geen voldoende grondslag voor uitsluiting uit het ambt. Om die uitsluiting te kunnen laten rijmen met hun gelijkwaardigheid moeten er bijzondere ambtstheologische argumenten zijn. Dan moet er in het ambt iets zijn dat vrouwen *ongeschikt* maakt, waarom ze ertegen in bescherming genomen moeten worden en omgekeerd de kerk tegen hen. Theologie mag ten aanzien van een mogelijk goddelijk verbod immers doorvragen naar de reden, de *ratio*, voor dit verbod. We hanteren ook in andere situaties waarin verschil gemaakt wordt in het toekennen van rechten, inzichtelijke argumenten. Zo zal bijna niemand het als vermindering van hun waardigheid zien dat we kinderen passief en actief stemrecht onthouden omdat hun brein nog niet voldoende ontwikkeld is. En dat vrouwen geen militaire dienstplicht hoefden te vervullen toen die nog bestond, had onder andere te maken met verschil in fysieke kracht. Maar ten aanzien van kerkelijke ambten kan er moeilijk een dergelijk beroep gedaan worden op onvoldoende intellectuele of fysieke capaciteiten. Kan de reformatorische afwijzing van de vrouw in het ambt vanwege het biologische verschil dan nog wel aan de verdenking van een patriarchaal en paternalistisch vooroordeel ontsnappen?

Voor ambtstheologie geldt hetzelfde als voor scheppingsordeningentheo-

17 Margaret Fell (1614-1701), *Womens Speaking Justified*, Londen 1666. Marie Dentièr (1491-1561) is de enige vrouw die herdacht wordt op het Reformatie-monument in Genève. De Geneefse autoriteiten arresteerden haar uitgever, vernietigden zo veel mogelijk van haar boeken en in de rest van de 16^e eeuw werden er in Genève geen geschriften van vrouwen gedrukt. Wel liet Calvijn haar een woord vooraf schrijven voor één van zijn trakaten. <https://christianhistoryinstitute.org/magazine/article/dentiere-a-very-useful-epistle>

logie. Het is ook een *hermeneutische* theorie. Kerkordes komen niet regelrecht voort uit bijbelteksten. Het zijn theologische overwegingen die maken dat bepaalde bijbelteksten méér richtinggevend worden dan andere. En die zijn altijd contextueel. De trits ouderling-diaken-predikant is niet rechtstreeks aan de Bijbel ontleend, ook door Calvijn niet, zoals Calvijn-onderzoekers hebben laten zien. De drieslag *presbyter*, *diakoon* en *episkopos* is in het Nieuwe Testament nog niet zo evident dominant als in de eerste eeuwen daarna, en de invulling van deze drieslag is ook aan voortdurende herinterpretatie onderhevig.¹⁸

Hiermee gaat niets af van de waarde van de gereformeerde visie op de ambtelijke leiding en dienst in de kerk. De huidige bezinning op het ambt in de Protestantse Kerk tegen de achtergrond van het ‘missionair pionieren’ neigt zelfs naar een meer naar voren halen van de bediening van Woord en sacrament als ambt *ván* de Kerk *in* de gemeente, in onderscheid met de andere ambten als ambten *van* de gemeente *in* de kerk. Alleen bij het eerste ambt is dan sprake van de noodzaak van ordinatie. Ondanks congregationalistische tendensen in de praktijk van het kerk-zijn komt de gereformeerde theologie vooralsnog niet los van het fundamentele belang van het geordioneerde ambt. En daarbij wordt de leidinggevende rol van predikanten voorzichtig versterkt.¹⁹

Maar vraagt het wezen van dit weer opgehoogde ambt ook bij uitstek om mannelijke dragers? Joke van Saane constateert in haar onderzoek naar leiderschap een trend om verschillende taken van religieuze leiders uit elkaar te halen en dan verschillend te waarderen, ook financieel. Het pastorale handwerk wordt meer overgelaten aan goedkopere vrijwilligers en niet op academisch niveau geschoolde theologen; het preken en andere klassieke taken van leidinggeven bleef weggelegd voor de academici.²⁰ Ook gemeenten die vrouwen van het ambt uitsluiten kennen nu soms hbo-opgeleide vrouwen als betaalde pastorale krachten. Maar zo worden allerlei bijbelse betekenissen van het begrip pastoraat uit elkaar getrokken die met elkaar verenigd waren. Juist goed *leiderschap* kent zo veel ‘vrouwelijke’ dimensies, vooral ook als

18 E.A.J.G. van der Borgh, *Het ambt her-dacht*, Zoetermeer 2000, 133-147 over Calvijn, 331-335 over terechte vragen vanuit de gereformeerde traditie aan het Lima-rapport ('BEM') uit 1982 over de ambten, en 503-505 voor zijn waardering van C. Graafland, *Gedachten over het ambt*, Zoetermeer, 1999.

19 H. Everts, L. Koffeman, W. van der Schee, 'De boel bij elkaar houden: Leiderschap in een presbyteriaal-synodale kerkorganisatie', in: L. van den Broeke en E. van der Borgh (red.), *Religieus leiderschap in post-christelijk Nederland*, Utrecht 2020, 199-129.

20 Joke van Saane, *Geloofwaardig leiderschap*, Zoetermeer 2012, 59.

geestelijk leiderschap eerder als *guidance* dan als *leadership* moet worden getypeerd.²¹ In het bijbelse beeld van herder en leraar zitten soms diepe elementen van moederlijke zorgzaamheid. Paulus vergelijkt zich met een voedster die de gemeente van melk voorziet (1 Kor. 3: 2). Als het ambt vooral de *mannelijkheid* van Christus zou moeten representeren,²² wordt dan het geestelijke ideaal van de ‘mannelijke rijpheid’ uit Efeziërs 4: 13 (SV, NBG) niet merkwaardig verward met de fysieke eigenschap van Christus die de iconografie van de Gekruisigde de eeuwen door juist eerbiedig met een lendendoek aan het oog onttrokken had?

Zou er daarom relevantie voor deze discussie kunnen zitten in het merkwaardige verbod van Exodus 20: 26 op traptreden bij het altaar om te voorkomen dat de mannelijke geslachtsdelen zichtbaar worden? We hoeven niet alles te weten! De mannelijkheid van Christus en van zijn twaalf discipelen is ook geen onderdeel van het Credo. Het onderzoek naar de genetische en hormonale basis van genderdiversiteit en de hedendaagse mogelijkheden van geslachtsverandering zet degenen die vrouwen principieel uitsluiten van het ambt voor lastige vragen als er een kandidaat opduikt die voor de expressie van zijn mannelijke identiteit een beroep heeft gedaan op de chirurg en de farmaceut. Is die dan eerder kanshebber dan een vrouw die geen medische ingreep heeft ondergaan? En wat dan als iemand juist de omgekeerde weg van transitie is gegaan? In onze samenleving met een toenemend aantal openlijke transgender personen is dit geen theoretische kwestie. Het kan kerken en gemeenten dan heel wat gedoe en menselijke pijn besparen als de vraag naar geslacht of testosterongehalte als irrelevant wordt verklaard.

Niet ongeschikt, wel waardig en gerechtigd

Ambtstheologie die ruimte zoekt voor kerkelijk leiderschap van vrouwen vanuit de gedachte van gelijke geschiktheid stoot op de zwijgtteksten in het Nieuwe Testament. Om kort te gaan: deze teksten herleiden tot een fundamentele scheppingsorde die vrouwen ongeschikt maakt voor het voorgangerschap, miskent de culturele en historische contextualiteit zowel van de Bijbel

21 M. Abrahamse e.a., ‘Geordineerd ambt en leiderschap’, in: *Religieus leiderschap in post-christelijk Nederland*, 284 constateren dat *Faith and order* in Paper 214 *The Church: Towards a Common Vision* (2013) een duidelijke voorkeur heeft voor de term *guidance*. E. van der Borcht, *Het ambt her-dacht*, 505: ‘de gereformeerde ambtstheologie heeft zich te weinig los kunnen maken van het juridische denken’ en mag heil verwachten van ‘onderzoek naar de wijze waarop de Heer zijn volk leidt en voorgaat en Christus met zijn leerlingen communiceert.’

22 Zoals nog in de RK leer, cit. v.d. Brink/v.d. Kooi, *a.w.*, 560.

als van de eigen theologie en hermeneutiek, en maakt de kerk inderdaad tot een archaïsch relict uit patriarchale tijden.

Dat teksten in het Nieuwe Testament zelf een beroep doen op de scheppingsverhalen wordt hiermee niet ontkend. Het gaat erom welke hermeneutiek hierbij in werking wordt gezet. We hoeven de redenering 'volgorde in de scheppingsverhalen = rangorde' niet bij voorbaat voor onze rekening te nemen. We mogen vrijmoedig vragen naar het waarom van het gebruik van deze uitlegtechniek en niet een andere, aangemoedigd door het feit dat andere teksten in de Bijbel die redenering juist helemaal niet toepassen als het gaat om leidinggevende, 'ambtelijke' posities in het apostolische werk.

Paulus heeft in Romeinen 16 een lange reeks vrouwen aan het werk in de kerk. Mogelijk gaan er achter de rij namen zeven huisgemeenten in Rome schuil.²³ De *Bijbel in Gewone Taal* vertaalt de eerste functie in de reeks, die van Febe, met 'leidster'. Het valt moeilijk te bewijzen dat dit geen correcte weergave is van de feitelijke positie die zij als 'diakoon' had. Verderop in Romeinen 16 spannen andere vrouwen zich naast mannen in voor 'de dienst aan Christus'. De bestuurstafel is net zo gemengd als de avondmaalstafel, als dat onderscheid in huisgemeenten al aan de orde zou zijn. De 'scheppingsorde' die hem in het eerste hoofdstuk hoog bleek te zitten, zit Paulus kennelijk hierbij niet in de weg.

En er zijn stevige argumenten om de zwijgtekst 1 Korintiërs 14: 34-35 te zien als een latere interpolatie.²⁴ Daarmee blijft de tekst wel een bijbeltekst, net als het verhaal van Jezus die schreef in het zand, de interpolatie van Johannes 7: 53-8:11. Maar de betekenis ervan verkleurt. In de eerste decennia van de jonge kerk zijn zonder tegenspraak van Paulus vrouwen aan het Woord gekomen.

En mag de ervaring ook een argument à décharge leveren? Al een halve eeuw wordt er in diverse kerken door vrouwen uitstekend gepreekt, leidinggegeven aan kerkenraden, pastorale zorg verleend.²⁵ Ook kerken met een hoge ambtstheologie zoals die van lutheranen en anglicanen hebben het kan-

23 Simon Jones, *De wereld van de vroege kerk*, Zoetermeer 2012, 152

24 Argumenten o.a. de afwijkende plek in de tekst in bepaalde handschriften, diverse taalkenmerken zoals de uitdrukking 'zoals ook in de wet staat', het zwijgen van vrouwen terwijl Paulus in 1 Kor. 11: 5 het bidden en profeteren van vrouwen veronderstelt. https://margmowczko.com/interpretations-applications-1-cor-14_34-35/ De discussie loopt minstens al vanaf het commentaar van Joh. Weiss op 1 Korintiërs uit 1910.

25 'It testifies to our experience over centuries that God has been calling both women and men to ministries of spiritual leadership and granting them the gifts and graces to carry out those roles' aldus de *Declaration* genoemd in noot 1.

seldeurtje voor vrouwen geopend.²⁶ Had majoor Bosshardt echt niet onder deze titel in haar bekende tenue over de Wallen mogen wandelen? Ja, het zou kunnen zijn dat de Heilige Geest met *kromme* stokken een rechte slag slaat. Gods genade is groter dan falende synodes. En het zou kunnen zijn dat God zelf tijdelijk tegen de scheppingsorde ingaat. Calvijn leerde, niet geheel zonder humor, dat de vrouwen in de opstandingsverhalen van de Evangelieën tijdelijk een apostolische missie waardig geacht werden wegens ongeloof van de heren discipelen.²⁷ Maar het argument van een tijdelijk apostelambt (*munus apostolicum ad breve tempus*) is ook maar een interpretatie. Dezelfde teksten kunnen ook met een ander frame worden uitgelegd. We kunnen ze lezen als fundamentele blijk van *schepselmatige* geschiktheid van vrouwen en duurzame *heilshistorische* toestemming om mede dragers te zijn van de verkondiging van de Levende. Geheel nieuw was die toestemming dan overigens niet, denkend aan de opname in Micha 6:4 van Mirjam in het leiderschapstrio bij de Uittocht, of het toevertrouwen van profetische inzichten en uitspraken aan Debora, Hulda en Hanna. Ook het Oude Testament kan gewicht leggen in de hermeneutisch-ambtstheologische schaal, als de patriarchale bril van een vooronderstelde scheppingsorde wordt afgelegd waarin het leiding geven en profetisch spreken van vrouwen eigenlijk tegen hun natuur in gaat.

Galaten 3: 28, de zwijgtekken, 1 Korintiërs 11: 2-15

Er is een dringende reden vanuit het hart van het evangelie gedacht om dat te doen. 'Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen' (NBV). In Galaten 3: 28 hijst Paulus in zijn doopcatechese de vlag van een sociale revolutie in Naam van de gekruisigde en opgestane Messias. 'In Christus' verdwijnen drie grote ongelijkheden. Paulus formuleert een sociale gelijkheidsimpuls die tot op de huidige dag doorwerkt. Mogelijk deed hellenistisch kosmopolitisme een duit in het zakje. Maar hoe dan ook verbindt Paulus dat besef regelrecht met de Persoon van Christus en de werking van zijn Geest. Het is de gelijkheid door de doop waarmee het evangelie in drie grote sociale kwesties onrust komt stoken. En Paulus laat de verandering van het evangelie van binnen naar buiten werken.

De andere twee tegenstellingen maken duidelijk dat het inderdaad om een opsomming van religieus geladen *sociale* tegenstellingen gaat. Of ze nu wel of

26 De opmerking van v.d.Brink/v.d. Kooi, *a.w.*, 560, 'In de meeste kerken van het episcopale type is de ordinatie voorbehouden aan mannen' en dat A. van de Beek een uitzondering zou zijn op de regel dat een 'hoge' ambtsvisie moeilijk samengaat met de mogelijkheid van Christusrepresentatie door vrouwen, verdient dus nuancering.

27 *Opera omnia*, Brunsvigia 1891, dl. XLV, Opera 73, 215 en idem Opera 75, 426.

niet in de schepping verankerd zijn, de verschillende identiteiten worden ondergeschikt gemaakt aan een hoger belang, waardoor ze aan absolute betekenis inboeten en aan een dynamiek van verandering onderworpen worden. Joden moeten zich de gelijkwaardigheid van niet-Joden als leden van 'het Israël van God' laten welgevalen; de onderscheidende betekenis van de fysieke besnijdenis valt weg (alleen van mannen; ook van belang voor het religieuze onderscheid tussen mannen en vrouwen, ook al wordt dit verder in het Nieuwe Testament niet benoemd!). Omgekeerd moeten 'de Grieken' de gelijkwaardigheid van het Joodse volk erkennen. Heren moeten in de gemeente de gelijkwaardigheid van hun slaven recht doen en daarom wachten met de maaltijd tot ook zij er zijn. Filemon krijgt Onesimus wel als slaaf terug, maar ook als broeder. En de sociale revolutie op het vlak van de man-vrouwverhouding begint bij Paulus in de meest intieme zone, namelijk het echtelijke bed. Hier kan het recht van de liefde zijn loop hebben als bron van tedere gelijkwaardigheid. Nog niet eerder in de geschiedenis was de noodzaak van *wederzijdse* toestemming voor de geslachtsgemeenschap zo geformuleerd als in 1 Korintiërs 7: 1-5.²⁸

In de gemeente kon die gelijkwaardigheid kennelijk ook gestalte krijgen zolang er in huiselijke kring vergaderd werd. Naarmate er meer publieke vormgeving plaatsvond en de kerk meer openbare gestalte kreeg, kregen de cultuur en het geldende recht meer zeggenschap. Paulus kon de slavernij niet afschaffen. Publieke ambten konden niet bekleed worden door vrouwen. Mannen hadden met hun *patria potestas* zeggenschap – *manus* – over vrouw en kinderen.²⁹ Verandering van culturele codes die bepaalde haardracht of kledij subtiele betekenissen geven, lag buiten de macht van een apostel. De vrouwelijke rabbijn liet ook nog twintig eeuwen op zich wachten.

De zwijgteksten 1 Korintiërs 14: 34-35 en 1 Timotheüs 2: 9-15 verwoorden niet de impuls van Galaten 3: 28, maar laten zien wat er gebeurt als deze impuls op de culturele context stoot van een patriarchale samenleving – Joods, of hellenistisch, of allebei.³⁰ Dan is het zelfs mogelijk dat scribenten een theologische redenering ontwikkelen die tegen deze impuls ingaat. Deze teksten laten de macht van de culturele context zien. De vrouw die geen kinderen baart wordt weer tweederangs en onderwijs geven is er ook niet meer bij.

Dit geldt in zekere zin ook voor de woorden van Paulus zelf over de haar-

28 De stoïcijn Musonius Rufus zat er dichtbij, aldus S. Jones, *a.w.*, 140.

29 Simon Jones, *a.w.*, 121-123.

30 Het feit dat er in de oudheid ook wel priesteressen rondliepen, doet niets af aan deze contextualiteit. *Mannelijk en vrouwelijk* schudt met een beroep op deze priesteressen het argument van de contextualiteit te gemakkelijk van zich af, 44.

dracht bij het bidden, 1 Korintiërs 11. In zijn streven naar een cultuur van eerbied rond het gebed horen we in eerste instantie typisch paternalistisch een man vóór de vrouwen en zonder de vrouwen kledingvoorschriften formuleren. Eenzijdige controle van het ene geslacht over het andere? Wie juist hier dan ervoor kiest om te spreken over een in Christus herstelde scheppingsorde,³¹ zet een *ad hoc* argument dat inhaakt op de bestaande mediterrane cultuur van onderschikking, op een hoger plan dan de eerdere fundamentele gelijkwaardigheidsverklaring uit de doopcatechese van Galaten 3: 28.

Maar bij nader toezien neemt Paulus in 1 Korintiërs 11 ook de mannen onderhanden. Hij trekt hun de toga's van het hoofd en maakt hun hoofd 'minder groot', terwijl hij de vrouw juist een 'macht' op het hoofd zet in de vorm van haar publieke eer als getrouwde vrouw die ze in de gemeente niet thuis hoeft te laten.³² Paulus nivelleert het hoogteverschil. En bovendien geldt bij 1 Korinthe 11: 2-15 de treffende waarneming van Miroslav Volf dat Paulus het scheppingsverhaal juist 'twee keer leest'. De redenering over de man als Gods beeld en hoofd van de vrouw en de vrouw als de tweede in de schepping en de luister van de man, is maar de helft van het verhaal. Het betoog wordt doorkruist door de redenering over hun *gezamenlijke* oorsprong in God en verbondenheid 'in de Heer'. Daarin zijn ze zonder de ander 'niets'. Ook zo relateert Paulus de verschillen. Hij volgt een 'tweelingstrategie'. De ene is die van het bewaren van onderscheiden genderidentiteiten. De andere het construeren van een complexe nieuwe identiteit van wederzijdse insluiting van de ander.³³

Christusrepresentatie en de nieuwe gemeenschap

We gaan even door op de uitleg van Volf omdat hij een paar belangrijke overwegingen geeft ten aanzien van de ecclesiologische context van het ambt. Paulus verwacht in de visie van Volf geen androgyn eschaton. Juist omdat Paulus denkt vanuit de concrete lichamelijke van de gekruisigde en opgestane Christus kan daarover geen misverstand bestaan. De eenheid in Christus is een *nieuwe* gemeenschap, maar van geslachtelijke lichamen en de verschillende genderidentiteiten. De diepgravende systematisch-theologische zoektocht van de protestantse Kroatisch-Amerikaanse theoloog naar een christe-

31 P.F. Bouter, <https://dewaarheidsvriend.nl/blog/vrouw-en-ambt>, tegen recensie A.H. van Veluw van de brochure *Mannelijk en vrouwelijk*.

32 Jones, a.w. 134-135. Jones stelt dat de openbare gebeden en offers door mannen van de elite gedaan werden met over het hoofd getrokken toga's. Bij vrouwen maakte het dragen van een *palla* of omslagdoek in het openbare leven hun status van getrouwde vrouw zichtbaar. Paulus bewaakt ook de grens met het uitzinnige gedrag bij mysteriegodsdiensten.

33 M. Volf, *Exclusion and Embrace*, Nashville 1996, Ch. IV Gender identity, p. 167-190.

lijke visie op identiteit en gemeenschap is gekleurd door zijn ervaring met botsende identiteiten in de Balkanoorlogen. Bij hem lichten er allerlei parallellen op tussen de betekenis van het evangelie voor de verhouding tot de etnische ander en de verhouding tot de geslachtelijke ander. (Hier zien we dan de relevantie van de bovengenoemde, door Van der Kooi en Van den Brink onderbelichte, klassieke thematiek van de verhouding van de volkeren.) En zijn bespreking van de verhouding tussen de beide sekse culmineert dan in een drievoudig pleidooi: voor de gelijkwaardigheid van de geslachten, voor symmetrie in het tot stand komen van genderidentiteiten in hun ontmoeting, voor de opname van de ander in de zelfdefinitie. Deze drie samen ziet hij als 'kept in motion by self giving love'. Zijn centrale beeld voor de werking van deze liefde is dat van de omarming. Dat beeld is voor Volf ook de grondvorm van de *communio* binnen Gods drievoudige wezen.³⁴

Ecclesiologisch gelden er bij Volf dus drie opdrachten ten aanzien van het gendervraagstuk. De kerk leeft niet alleen vanwege de liefde van Christus de gelijkwaardigheid van mannen en vrouwen (met al hun variaties) voor. En zij is qualitate qua ook niet alleen pleitbezorger van de dialoog en de ontmoeting van de geslachten in hun tegenover van aangezicht tot aangezicht: 'symmetrisch' zodat niet de ene identiteit meer van de ander is afgeleid dan omgekeerd. De profilering van ieders eigenheid door de ontmoeting leidt uiteindelijk ook tot een nieuwe gemeenschap die de verschillen transcendeert. En dit derde element is de spits van het evangelie en daarmee ook het meest relevante systematisch-theologische argument tegen de uitsluiting van vrouwen uit het ambt. Er vindt niet alleen ontmoeting maar ook wederzijdse begroeting en omarming plaats. We 'sluiten de ander in' in onze eigen identiteit in de nieuwe gemeenschap die Christus tot stand brengt. Wederzijds. Gefixeerde beelden van mannelijk en vrouwelijk gaan net zo aan diggelen als de godenbeelden volgens de legende bij het vertrek van Terach en Abraham uit Ur. Zo ontstaat een nieuw type mens, niet in biologische maar in sociale zin. Er is pas echt sprake van gemeenschap als de doop in de realiteit van de goddelijke liefde ons leidt tot een dynamiek van wederzijds geven en ontvangen waarin wij zo 'groeien' aan elkaar dat het effect van de verschillen wegvalt. Er is geen sprake meer van 'man en vrouw' (met alle nuances aan seksuele oriëntaties), zoals we in de gemeente ook kleurenblind worden wat betreft raciale verschillen. Zie de nieuwe Mens! Het evangelie verkondigt dan geen 'herstel van de scheppingsordening,' maar een niet eerder vertoond nieuw gewaad voor de schepping.

34 A.w., 190.

De drager van een ambt moet in dat licht gezien dan vooral een mens zijn die de nieuwe 'eenheid met Christus' kent. Hij of zij draagt deze nieuwe humaniteit uit. In een ambtelijk tegenover dat uitsluitend mannelijk is ontbreekt het element van de wederzijdse insluiting. Het kernwoord wordt dan juist uitsluiting. Mannen houden een *exclusief* gezelschap in stand. Er mag door vrouwen niet worden meebeslist, er mag door hen geen ambt worden vervuld. Dan wordt er niet aan de derde opdracht voldaan. We kunnen zelfs de vraag stellen of dan ook Volfs tweede opdracht niet tekortkomt. Waar is de symmetrische dialoog en de ontmoeting als er door de vergaderde mannen óver de gemeente en haar vrouwen zónder die vrouwen wordt beslist? Maar ook als er wel warme woorden worden gewijd aan samenwerking van vrouwen en mannen in de gemeente, komen we nog niet op het niveau van overstijging van genderidentiteitsverschillen en bevestiging van ieders waardigheid *ongeacht* gender als wezenskenmerk van christelijke gemeenschap. De betekenis van de nieuwe gemeenschap die onder de adem van de Geest van Christus tussen mensen tot stand gebracht wordt, verschaalt als deze nogal statisch alleen gedefinieerd wordt als gelijke ruimte om de eigen gaven te ontplooiën. Het bij de nieuwe gemeenschap passende beeld is ook niet zozeer dat van een 'prachtige harmonie'.³⁵ Die gemeenschap vertoont eerder een bonte dynamische diversiteit van mensen waarbij botsing en wrijving onderdeel zijn van de groei van het organisme. Het symbool van de kerk is niet het yin-en-yangteken, maar het kruis van Christus. En de regenboog staat steeds vaker symbool voor de kleurenrijkdom van een gemeenschap waarin mensen ook welkom zijn als ze niet paarsgewijs mannetje-vrouwtje over de loopplank de ark van hun behoud binnenkomen.

Geen hoofdrol

Tegen deze ecclesiologische achtergrond wordt duidelijk waarom de dualiteit van ambt en gemeente uit de ambtstheologie zich niet leent voor de representatie van de dualiteit van de geslachten. Het ambt is geen instelling om mensen gelegenheid te geven hun mannetje te staan. Als er representatie aan te pas komt dan betreft die de nieuwe *menselijkheid* die in 'het lichaam van Christus' gestalte moet krijgen. Het kan geen toeval zijn dat nergens in het Nieuwe Testament voor het werk van apostelen, evangelisten, profeten, presbyters of opzieners het beeld van hoofd van een lichaam gebruikt. Integendeel, in Efeze 4 zijn dit net als eerder in 1 Korinthe 12: 28 juist bedieningen 'in' het lichaam.

35 '...man en vrouw beiden vol van God, door een verschil van positie elkaar aanvullend tot een prachtige harmonie', *Mannelijk en vrouwelijk*, 52.

De Messiaanse plek van het Hoofd als wegbereider, formateur, beginner en redder van de kerk is bezet. Alle arbeid ten dienste van en ter opbouw en ondersteuning van het lichaam is ook zelf lichaamswerk.³⁶

En in verband met die arbeid gebruikt Efeze 4 de taal van eenheid van de volmaakte mens en van samen groeien naar het Hoofd. De taal van de man-vrouwdualiteit ontbreekt geheel, om maar te zwijgen over de taal van 'regeermacht'. En daarna in Efeze 5 is de parallel voor de man-vrouwverhouding niet die tussen ambtsdragers en gemeente, maar die tussen Christus en zijn lichaam. Het beroep op Efeze 5 voor een *mannelijke* Christusrepresentatie kan exegetisch niet slagen omdat daar het *mystèrion* van 'Christus en de kerk' als een man-vrouw-verhouding in het geheel niet op ambten wordt betrokken.

Bovendien wordt ook daar in het huwelijk juist de mannelijke regeermacht volledig uitgehold met een preek over de noodzaak van zorgzaamheid en tedere intimiteit naar het voorbeeld van de liefde van Christus. Het beeld erbij is dat van een Man die zijn Vrouw in bad doet: Christus 'reinigt haar (de kerk, HJ) met water en woorden' en wil haar 'in al haar luister bij zich nemen'.³⁷ En in de gemeente geldt juist de *wederzijdse* onderschikking van man en vrouw: 'aanvaard elkaars gezag'. Daar in Efeze 5: 21 staat het gewoon zwart-op-wit: mannen, aanvaardt de zeggenschap van uw zusters uit eerbied voor Christus zoals zij de uwe moeten aanvaarden. Het evangelie is in essentie anti-patriarchaal.

De allergie voor eenhoofdige leiding van de kerk zit diep in het protestantse dna. Die kan hier een stevige bijbels-exegetische grondslag vinden. De droom over de blijvende noodzaak van mannelijke regeermacht over kerken en gemeenten kan dat allerm minst. De nieuwe gemeenschap in het lichaam van Christus door de doop als een gemeenschap die gendertegenstellingen overstijgt, vormt eerder een theologisch argument voor de noodzaak van *collegiaal* leiderschap in gemengde teams dan voor solistisch opererende herders en leeraars van welke sekse dan ook.

Contextualiteit en missionair denken

De gelijkwaardigheid van alle volkeren is een besef geworden dat in verklaringen van mensenrechten is vastgelegd (al hebben antisemitisme, moslimhaat en andere vormen van racisme een taai leven). De slavernij is afgeschaft en wordt als collectieve schuld beleden. De strijd tegen nieuwe en verholde vor-

36 *Mannelijk en vrouwelijk* 35 gebruikt terecht het beeld van het skelet.

37 Ef. 5: 26,27. De beweging is dus dezelfde als in 1 Korintiërs 11. Ook Efeze 5 laat de bestaande maatschappelijke orde formeel gelden. Maar de man krijgt veel meer tekst dan de vrouw. *Mannelijk en vrouwelijk* 29 mist met een oppervlakkige exegese van deze tekst dit punt van het doelbewuste contrast met 'regeermacht'.

men van slavernij staat in allerlei, ook reformatorische en evangelische, vaandels geschreven. Ook de gelijkheid van man en vrouw is met uitwerking in antidiscriminatiewetten en protocollen een grondwet geworden, juridisch, cultureel en moreel. Galaten 3: 28 onschadelijk maken als zijnde alleen van religieuze, maar niet van sociale betekenis en niet van toepassing voor het ambt, is riskant. Zo wordt het christendom dat ooit de moederschoot was van grote sociale vernieuwingen, het laatste bastion van ongelijkheid.

En hier komen we weer bij de eigen contextualiteit uit. De zwijgtteksten laten zich lezen als signaal van een missionaire *drive*, als symptoom van inculcatie en van publieke articulatie van het evangelie in een patriarchale context. Enerzijds neemt de jonge kerk gas terug en zet ze een stap achteruit - als het zwijgen van vrouwen en het niet participeren in de leiding vanzelfsprekend was, hadden we geen zwijgtteksten gekregen. Maar het is *reculer pour mieux sauter*. Want anderzijds toont zich hier juist de wil om dieper in de haarvaten van de samenleving door te dringen, blijkens de concretisering van goede werken die juist vrouwen geacht worden te doen (1 Tim. 5: 3-16).

De wil tot inculcatie kreeg navolging. De hele geschiedenis van missie en zending geeft ruimschoots *circumstantial evidence* voor telkens weer ander theologisch water in de wijn omwille van het evangelie: van de scheut Romeins-Germaans rechtsdenken in de satisfactieleer bij Anselmus, of de reformatorische ouderling bij Calvijn in antwoord op de vroegmoderne ontwikkeling van stedelijke patriciaten tot en met de aanpassing aan Aziatische of Afrikaanse zeden, gewoonten, godsbeelden en rituelen.

Dus ook bij gebruik van een op Christus georiënteerde, in het hart van het evangelie verankerde kritische hermeneutiek³⁸ blijven de zwijgtteksten relevant. Ze worden niet geschrapt, ze worden alleen een stimulans in een andere richting. Onze culturele context is die van volledige maatschappelijke gelijkberechtiging, van genderneutrale toiletten en paspoorten, van tijdelijke voorrang van vrouwen bij sollicitaties naar topfuncties in bedrijven en universiteiten, van grote gevoeligheid voor de erkenning van ieders waardigheid. Hier moet nu het evangelie van de nieuwe gemeenschap in Christus' naam inculteren. Het beroep op schepselmatige ongeschiktheid en onwaardigheid van vrouwen heeft het al moeten afleggen tegen beter inzicht bij de strijd om actief en passief kiesrecht in de staat, om juridische autonomie en tekenbevoegdheid ook van de gehuwde vrouw, om gelijke rechten op arbeid en om

38 M. den Dulk: 'Het Bijbelverhaal wordt dan niet gelezen met de ogen van hen die zichzelf beschouwen als de legitieme uitleggers van de Schrift, maar vanuit de positie van hen die buiten de gevestigde orde zijn', M. den Dulk, *Een huis naast de synagoge. Herlezing van de brief aan Timotheüs met het oog op de gemeente*, Zoetermeer 2000, 85.

gelijke plichten in huiselijke taken ('ouderschapsverlof'). Worden de bedoelingen van Christus met de kerk niet beter zichtbaar door foto's op kerkpagina's met synodes en predikantenvergaderingen in gemengde samenstelling dan met uitsluitend mannen? Welk missionair belang wordt er gediend door het hardnekkig vasthouden aan theologische constructies die vrouwen van de kansel en het altaar en uit het kerkbestuur weren?

H. Jansen is predikant van de protestantse gemeente Winsum-Halfambt