

(Over) 'God' spreken in een multiculturele samenleving

In maart 2001 werd feministisch Nederland opgeschrikt door een uitspraak van Cisca Dresselhuys. Zij zou geen moslima met een hoofddoek aannemen voor de functie van journaliste bij *Opzij*, omdat de uitstraling van een journaliste met een hoofddoek niet strookt met het feministisch karakter van *Opzij* (Gelder & Schöttelndreier, 2001).¹ In een kritische reactie betoogden Baukje Prins en Sawitri Saharso dat vele moslima's heel eigen betekenissen hechten aan het dragen van de hoofddoek (Prins & Saharso, 2001). Zij interpreteerden de uitspraak van Dresselhuys daarom als een teken van de interne spanning binnen het feminisme, die vooral in het multiculturalisme-debat telkens weer opspeelt. Het feminisme is immers zowel vóór de gelijkheid van de seksen – en dus tegen vrouwenonderdrukking – als vóór de mogelijkheid voor vrouwen om haar leven zelf te bepalen. De afwijzing van het dragen van hoofddoekjes door Dresselhuys zien zij als teken van een gelijkheidsfeminisme, waarvan witte westerse vrouwen de termen hebben vastgesteld.

Hoewel ik de analyse van Prins en Saharso verhelderend vind, wil ik een ander element in de discussie inbrengen. In mijn ogen richt Dresselhuys haar pijlen niet voor niets op het hoofddoekje, een religieus symbool. Daarmee wordt zichtbaar dat de onmogelijkheid van een feministe een hoofddoekje te dragen veronderstelt dat feminisme en religie onverenigbaar zijn. Deze spanning tussen feminisme en godsdienst loopt vanaf de negentiende eeuw door

het feminisme heen. Ze speelt op dit moment sterk in de verhouding tussen feminisme en islam, maar speelt ook in de verhouding tussen feminisme en christendom. De spanning wordt veroorzaakt door het idee dat zelfbepaling niet mogelijk is, wanneer men godsdienstig is. Deze gedachte is terug te voeren op de houding van de Verlichting ten opzichte van godsdienst. Daarin werd godsdienst beschouwd als antiredekelijk en verbonden met onderwerping aan een gezag van boven- en buitenaf. Het feminisme heeft, als dochter van de Verlichting, deze verhouding tot religie geërfd en behouden. Naar mijn mening is deze erfenis ondertussen een museumstuk geworden, achterhaald door de Verlichtingskritiek van feministen zelf, en door de ontwikkelingen binnen theologie, godsdienstwijsbegeerte en religiestudies. Dit erfstuk zit bovendien het multiculturele gesprek behoorlijk dwars, omdat het idee dat je niet én feministe én godsdienstig kunt zijn allereerst een idee is dat geworteld is in de Europese denkgeschiedenis die niet gedeeld wordt door feministes uit andere culturen, en het verder een open dialoog over de inhoud en richting van 'het' feminisme onmogelijk maakt.

Ik vind daarom dat feministen die verhouding aan een hernieuwd onderzoek moeten onderwerpen. Om mijn mening te onderbouwen ga ik als volgt te werk. Ik begin met het in kaart brengen van verhoudingen tussen moderniteit en religie, omdat die de huidige verhouding tussen feminisme en religie meebepaalt. Dan

bespreek ik een aantal ontwikkelingen binnen het feministisch en (christelijk) theologisch denken, waarin denkbeelden van de Verlichting worden bekritiseerd en/of verwerkt. Ten slotte zal ik laten zien hoe die nieuwere invullingen van het begrip religie en van religieus spreken vruchtbaar zouden kunnen zijn voor het multiculturele gesprek.

Moderniteit en religie

Immanuel Kant geeft de kern van het programma van de moderniteit weer. Hij schrijft:

'Verlichting is de uittocht van de mens uit de onmondigheid waaraan hij zelf schuldig is. Onmondigheid is het onvermogen zich van het verstand te bedienen zonder de leiding van een ander. (...) Sapere aude! Heb de moed je van je eigen verstand te bedienen! is dus het parool van de Verlichting (...)

Voor deze Verlichting is niets vereist dan vrijheid (...) de vrijheid in alle opzichten van zijn Rede publiekelijk gebruik te maken. Nu hoor ik echter van alle kanten roepen: redeneert niet! De officier zegt: redeneert niet maar exerceert! De belastinggaarder: redeneert niet maar betaalt! De geestelijke: redeneert niet maar gelooft!' (Kant 1784/1971, p. 53/55)

Dit citaat maakt duidelijk dat de Verlichting een emancipatiebeweging is. Het gaat om een ontworsteling uit de onmondigheid en een toe-eigening van de publieke ruimte. Dat betekent een omwenteling in het denken: van heteronomie waarin de mens het denken aan anderen overlaat – waarin zij of hij het (wel) gelooft –, naar autonomie waarin de mens zelf bepaalt wat redelijk is om dat vervolgens in het openbaar te zeggen of te schrijven. Dit gaat gepaard met een andere organisatie van het publieke domein: van heteronomie in de vorm van monarchie en aristocratie, naar autonomie in de vorm van democratie, gebaseerd op het idee dat alle burgers gelijk zijn, omdat ze allen gelijkelijk met de rede begiftigd zijn.

Hoewel deze denkstroming begint als een emancipatiebeweging van gegoede mannelijke

burgers, zullen alle volgende emancipatiebewegingen, inclusief de vrouwenbeweging, een beroep doen op deze idealen van de Verlichting – met name op het gelijkheidsideaal – om zich te ontworstelen uit de onmondigheid, inclusief de publieke en politieke onmondigheid, en zich uitspreken voor autonomie of zelfbepaling (Boer, 1991, p. 23-39; Korte, 1992, p. xii).

In deze omwenteling van heteronomie naar autonomie vindt de zich emanciperende mens de geestelijke op zijn of haar weg. Deze staat hier symbool voor het instituut kerk met haar vaste denkbeelden over de ordening van de wereld en de mensen onderling; ordeningen die hun neerslag hebben gevonden in machtsstructuren en dogma's. Omdat dogma's kerkelijke waarheid zijn, bepalen zij wat wel en wat niet gedacht kan en mag worden. Ze beperken daarmee de ruimte voor het zelfstandig denken. De geestelijken, de clerus, bewaken vervolgens het geloof in die dogma's en zorgen dat de autoriteit van de kerk wordt gerespecteerd op straffe van verkettering of excommunicatie. Dit verklaart waarom de Verlichting evenals de Franse Revolutie sterk anti-klerikaal is, tegen de macht van de geestelijkheid en haar greep op het openbare, intellectuele en zielenleven.

In Kants citaat zegt de geestelijke tot de denkende mens: redeneert niet, maar gelooft. Daarmee drukt Kant niet alleen uit dat de geestelijke de denkruimte van de denkende mens beperkt. Hij maakt tevens duidelijk dat er een spanning bestaat tussen rede en (Gods)geloof. Deze spanning komt voort uit een botsing van twee wereldbeelden. In het ene wereldbeeld regeert een, almachtige, onveranderlijke, transcendente God, Schepper van hemel en aarde. In het andere wereldbeeld regeert de Rede en vooral de menselijke rede. Deze botsing is op te vatten als een variatie op de eerdergenoemde spanning tussen heteronomie en autonomie. Het gaat hier aan de ene kant om een wereldbeeld waarin een ander, namelijk God, functioneert als maatstaf voor ware kennis en het goede handelen, en aan de andere kant om een wereldbeeld waarin de

mens zelf, met de menselijke rede als maatstaf, bepaalt wat als ware kennis en handelen geldt.

Deze botsing is vooral een strijd tussen twee manieren van het funderen van waarheid (Davaney, 1987, p. 80). Binnen het ene wereldbeeld geldt de goddelijke openbaring en de traditie als bron van en maatstaf voor ware kennis. Daarbinnen is iets ofwel waar als het in overeenstemming is met wat er in de bijbel, het woord van God, staat, ofwel omdat het in de lijn ligt van hetgeen de vaderen van de traditie al voor waar hielden. In de andere manier van denken wordt waarheid bereikt door net zolang te redeneren tot alle gegevens met elkaar kloppen, dan wel door het bestuderen van de natuur op zoek naar haar redelijke wetten. Daar wordt waarheid dus door het redenerende subject bepaald. Deze laatste manier van denken krijgt ten slotte de overhand, ook al omdat de tegenstellingen tussen de vondsten van in die tijd moderne wetenschappen als archeologie, biologie, geologie en astronomie en de bijbelse of traditiegegevens steeds groter werden. Daardoor wordt God de Almachtige Vader en Schepper van de traditie in de redelijke en redenerende manier van denken van de negentiende-eeuwse denkers een 'hypothese, waar men heel goed zonder kan'. Deze uitspraak is zinnebeeldig voor de voltooiing van de uittocht uit de onmondigheid, en laat zien dat ware kennis volledig in de (menselijke) rede wordt gefundeerd. Maar deze uittocht heeft eveneens tot gevolg dat het denken en spreken van God, geloven en religie, terecht komt in het domein van het irrationele, van het emotionele, van het niet-betrouwbare of het niet-ware, van het valse bewustzijn.

Het effect van deze omwenteling in het denken is dat de samenlevingen van (West-)Europa gesecculariseerde samenlevingen zijn geworden. Religie, en zeker de christelijke religie, wordt in (West-)Europa niet langer gezien en ervaren als verweven met of deel uitmakend van het openbare of politieke leven.² Dit heeft tot gevolg dat religie en geloven gesitueerd worden in het domein van het privé-leven, dat van de per-

soonlijke levenssfeer en de persoonlijke moraal. Dit is maar al te duidelijk in veel hedendaagse manifestaties van religiositeit, waarin geloven of spiritualiteit meestal gericht zijn op persoonlijk en psychisch welzijn, of op een persoonlijke relatie met God of het goddelijke.

Feminisme, moderniteit en religie

In het bovenstaande heb ik al gezegd dat het feminisme belangrijke waarden en agendapunten met de moderniteit deelt. In het feminisme gaat het immers eveneens om een strijd van vrouwen voor autonomie en zelfbepaling, om zelf te kunnen invullen hoe het leven geleefd wordt, los van vaste denkbeelden over wat 'de' vrouw is en hoe een vrouw zou moeten handelen. Bovendien gaat het om de toegang tot de publieke ruimte, van parlement tot universiteit, van de rechterlijke macht tot de kerk; om burgerschap, inclusief de burgerrechten als stemrecht, het recht om te spreken en te preken; om openheid van alle ambten, van ambtenares al dan niet gehuwd tot minister-president, van legerofficier tot priester; kortom om gelijkheid in de zin van een gelijke toegang tot het openbare leven.

In de strijd om deze zelfbepaling en toegang tot de publieke ruimte vormen godsdienst en geestelijken één van de tegenstanders. Ook hier wordt de beweging naar zelfbepaling van vrouwen dwarsgezet door het instituut met zijn machtsstructuren evenals door de boodschap zelf. Feministische godsdienstkritiek richt zich met name op de wijze waarop godsdienst de machtsstructuren binnen de samenleving religieus legitimeert met behulp van uitspraken waarin wordt betoogd dat deze structuren door God gewild of ingesteld zijn. De verwevenheid van machtsstructuur en inhoud is scherp verwoord door Mary Daly. Ze schrijft: 'If God in "his" heaven is a father ruling "his" people, then it is in the "nature" of things and according to divine plan and the order of the universe that society be male-dominated' (Daly, 1973, p. 13). Feministische godsdienstkritiek laat zien dat in de naam van God heel wat onheil in het leven

van vrouwen is aangericht. De anti-religieuze houding van het feminisme is dus goed te verklaren vanuit deze verwevenheid van machtsstructuur van het instituut en de inhoud van (christelijk) geloof en theologie.

Maar hoezeer de resultaten van de ideologiekritische analyses ook aanleiding geven tot een absolute veroordeling van institutionele godsdienst, toch is de verwerping van elke vorm van religiositeit binnen de feministische beweging niet alleen terug te voeren op deze ideologiekritiek en de bijbehorende analyse van machtsverhoudingen. Feministisch theologen hebben namelijk even scherpe ideologiekritische analyses geleverd zonder de band met de geïnstitutionaliseerde religie op te geven.³ Het idee van de onverenigbaarheid tussen feminisme en religie moet daarom volgens mij worden teruggevoerd op een combinatie van feministische ideologiekritiek en moderne godsdienstkritiek. Daarbij gaat het niet eens zozeer om het zogenaamde irrationele karakter van religie, maar vooral om het idee dat geloven in God onderschikking betekent aan een absolute autoriteit buiten of boven jezelf, aan een God die uiteindelijke, onveranderlijke en onbewegelijke waarheid spreekt. Het gaat dus ten diepste om de waarheidsclaim van godsdienstige uitspraken.

Deze feministische positie ten opzichte van religie is echter ingehaald door twee onafhankelijke, maar parallelle ontwikkelingen: allereerst door de (postmoderne) feministische kritiek op de opvatting van het subject als redelijk en autonoom, en ten tweede door de ontwikkelingen binnen theologie, godsdienstfilosofie en kerk, gegenereerd in antwoord op de godsdienstkritiek van de moderniteit.

Feministische kritiek op autonomie en zelfbepaling

De afgelopen jaren is er binnen de feministische theorie uitgebreid kritiek geleverd op de subjectopvatting van de Verlichting. Die kritiek richt zich allereerst op het idee dat 'het' subject een redelijk en autonoom subject is. Vooral het

psychoanalytisch gedachtegoed maakte korte metten met deze visie: ze betoogde dat het subject werd gedreven door onbewuste verlangens, die zich (dus) aan de rede onttrokken. Bovendien maakte haar analyse inzichtelijk dat het subject niet (echt) autonoom is, omdat het spreken en handelen van het subject gedreven wordt door (het onbewuste verlangen naar) de ander.

Ten tweede verloor het begrip zelfbepaling haar centrale betekenis in het denken over subjectiviteit en identiteit door de *linguistic turn* binnen (feministische) filosofie en theorie. Deze wending heeft ertoe geleid dat de constitutie van subjectiviteit en identiteit beschouwd wordt als het resultaat van een gecompliceerde wisselwerking tussen individu en symbolisch of cultureel systeem. De nadruk kwam te liggen op het geconstrueerde karakter van identiteit en subjectiviteit. Hierdoor is (een deel van) de aandacht van feministische studies verschoven van het analyseren van de hindernissen die de autonomie van vrouwen in de weg staan, naar het analyseren van culturele systemen, vooral naar de wijze waarop deze vertogen de werkelijkheid construeren. Deze analyses hebben duidelijk gemaakt dat culturele systemen doortrokken zijn van macht en opgetrokken met behulp van in- en uitsluiting. Dit heeft belangrijke implicaties voor het idee dat die vertogen een objectieve, realistische dan wel ware visie op de werkelijkheid aanreiken. Het betekent dat van de waarheid van die vertogen niet anders gezegd kan worden dan dat ze partieel is, aan tijd, plaats en aan standpunt gebonden.

Ontwikkelingen binnen de theologische wetenschappen

Deze visie op de waarheid van vertogen komt opmerkelijk overeen met het gezichtspunt dat veel godsdienstwetenschappers, godsdienstfilosofen, theologen en ook vele gelovigen innemen ten opzichte van de waarheid van geloof en het spreken over God in bijbel en traditie. Zij beschouwen religieuze verhalen niet als goddelijke openbaring, maar als verhalen van mensen

met hun God, dus als menselijk spreken dat tijd- en plaatsgebonden is. Dit betekent dat het de absolute waarheidsclaim verliest, die dit spreken in de premoderne tijd had en die meer fundamentalistische gelovigen er nog steeds aan toeschrijven. De waarheid van religieus spreken wordt daarentegen beschouwd als een aan tijd en plaats gebonden, gesitueerde waarheid. Deze visie vormt ook een van de hermeneutische sleutels in de omgang met deze verhalen. Het schept ruimte voor de erkenning dat de bijbelse boeken en de geschriften van de traditie niet een monolithisch geheel vormen, maar pluriform zijn en veel verschillende stemmen vertegenwoordigen.

Deze opvatting over de waarheid vervat in de bronnen voor (christelijk) religieus spreken is voortgekomen uit de diepgaande reflectie binnen de godsdienstwijsbegeerte en theologie op de godsdienstkritiek van de moderniteit en op de wetenschappelijke ontwikkelingen van de negentiende en twintigste eeuw. Het is onmogelijk om in dit bestek twee eeuwen theologische reflectie en verwerking van de moderne godsdienstkritiek te bespreken. In de volgende alinea stip ik daarom slechts twee ontwikkelingen aan.

Een van de vragen van negentiende-eeuwse bijbelwetenschappers en theologen was die naar de historiciteit van de bijbelse verhalen. Ik schreef daarnet dat de bijbelse geschriften geen monolithisch geheel vormen. Dit standpunt is de uitkomst van een langdurig onderzoek naar de interne coherentie van de verschillende bijbelboeken evenals naar hun historische betrouwbaarheid. Want niet alleen de biologie met haar evolutietheorie zette de waarheidsclaim van de bijbelse verhalen onder druk, ook archeologische vondsten in het Midden-Oosten deden dat. Dit leidde uiteindelijk tot de breed gedeelde visie dat het in deze geschriften gaat om teksten waarin een bepaald beeld op het leven en de werkelijkheid wordt verwoord in verhalen over de relatie van een volk met zijn God. Het accent komt daarmee te liggen op het wereld- en levensbeschouwelijke

karakter van die geschriften, waarvan de actualiteit voor hedendaagse gelovige lezers met behulp van verschillende hermeneutische methoden telkens opnieuw bevestigd wordt.

Het idee dat bijbel en traditie opgebouwd zijn uit verhalen waarin mensen uitdrukking geven aan hun relatie met God of ervaringen van transcendentie, heeft binnen hedendaagse theologie en godsdienstwetenschap geleid tot een afscheid van het Godsbeeld, waarin God werd voorgesteld als laatste grond, onvergankelijk, onveranderlijk, eeuwige bron van Zijn, en daarmee van waarheid. Daarentegen wordt benadrukt dat het spreken van en over God een relationeel spreken is, dat het daarin niet gaat om objectieve, maar om relationele waarheid. Juist dit laatste werpt licht op het subjectieve en contextuele van het 'over God spreken'. Het leidt tot het plaatsen van aanhalingstekens om het woord 'God', waarmee duidelijk wordt gemaakt dat er geen vaste referent is voor het woord God, maar dat 'God' bestaat in de verhalen van mensen. Dit impliceert bovendien dat het spreken over 'God' pluriform is, context- en situatiegebonden, en tevens een projectief element bevat. In het 'over God spreken' brengen mensen hun visie op menszijn en het goede leven in.

Deze beknopte schets van de ontwikkelingen binnen de theologische wetenschappen maakt duidelijk waarom velen (cultureel antropologen, godsdienstwetenschappers, godsdienstfilosofen, theologen) religieuze verhalen beschouwen als deel uitmakend van de grotere verzameling van levens- en wereldbeschouwelijke verhalen, dus van een cultureel systeem dat identiteit en subjectiviteit (mede)bepaalt (Geertz, 1983). Zij leggen het accent op de functie van religie en niet zozeer op de inhoud daarvan. Die functie is die van de hermeneuse: zowel religie als levensbeschouwing of wereldbeeld zijn hermeneutische tradities, waarbinnen 'algemene normen en grote idealen betekenis verwerven voor het concrete dagelijkse bestaan, zowel in de private als in de publieke sfeer' (Vroom, 1996, p.10). Zij vormen

een 'verstaanshorizon', tegen de achtergrond waarvan leden van een cultuur zichzelf definiëren en afwegingen maken in het dagelijks handelen. Met dit begrip wordt bedoeld op een ruimte van verhalen, symbolen, beelden en praktijken die vorm, betekenis en waarde geven aan de vele ongelijksoortige ervaringen van elke dag en die oriëntatie bieden bij het realiseren van het goede leven (Bekkenkamp, 1993, p. 91; Dröes, 1998, p. 112).

Deze verhalen, symbolen, beelden en praktijken, die de mogelijkheid bieden dat die ervaringen 'verstaan' oftewel begrepen kunnen worden, worden 'religieus' genoemd op grond van de etymologie van dit woord. 'Religie' wordt afgeleid van het Latijnse woord *religare*, hetgeen 'binden', 'verbinden', 'samenhangen' betekent (Busch, 1989, p. 324). Deze etymologie belicht de functie van religieuze verhalen en praktijken: ze helpen mensen om verbanden te leggen en samenhang tot stand te brengen in de ongelijksoortige ervaringen van alledag. Ze reiken een kader aan – woorden, een verhaallijn, een plot of een gebaar – waarmee ervaringen beschouwd kunnen worden en betekenis verkrijgen, en waarmee de waarde van die ervaringen kan worden uitgedrukt en geproefd. Ze geven dus zin aan het dagelijks bestaan. Bovendien bieden ze, zoals ik al zei, oriëntatie bij het bepalen van het goede leven en het realiseren daarvan. Deze laatste functie is daarnaast ook heel goed terug te voeren op een andere wortel van het woord religie, namelijk op het Latijnse *relegere*: 'opnieuw nagaan', 'telkens overwegen', 'in acht nemen'. Redenerend vanuit deze etymologie, heeft 'religieus' de betekenis van consciëntieus: met zorgvuldigheid en gewetensvol. Het gaat dan over het weten en het te weten komen wat goed en kwaad is (Busch, 1989, p.325).

In beide betekenissen van het woord ligt de nadruk zoals gezegd op de *functie* en niet op de inhoud van religie. Een fenomeen, verhaal of praktijk is dan niet religieus omdat er sprake is van God of het goddelijke, maar omdat het de functie vervult van zingeven en oriën-

tatie bieden; van het verbinden van mensen over de verschillen heen en ondanks de verschillen; van herinneren aan de (gedeelde) visie op het goede leven. Door deze definitie wordt de verzameling verhalen met een religieus karakter of element aanzienlijk verruimd, zozeer zelfs dat ook ideologische bewegingen zoals de feministische binnen de definitie vallen.

Aandacht voor het *effect* van een religieus verhaal, symbool of handeling maakt duidelijk dat zij een bepaalde gemoedstoestand oproepen. Voortgekomen uit en neerslag van hetgeen een groep mensen heeft bezielt of geïnspireerd, inspireren en bezielen religieuze verhalen op hun beurt het subject, of knechten het. Dit maakt dat ze door sommigen worden beschouwd als 'ziel van een cultuur' (Geertz, 1983; Vroom, 1996, p. 7). Deze kwalificatie belicht dat religieuze verhalen zich op een bepaalde manier onderscheiden van culturele verhalen, omdat ze een zeker absoluutheidsgehalte hebben voor degene die door die visie bezielt worden, en deze leeft dus uit en naar die visie op menszijn en het goede. Degenen die geïnspireerd worden door die verhalen kwalificeren die met predikaten als 'dit is waar het uiteindelijk om gaat', 'dit is fundamenteel voor "menszijn"', 'dit is goddelijk'. Toch gaat het in deze uitspraken niet om een waarheidsclaim die gefundeerd is in een metafysisch Godsbegrip, noch om logische redenering waardoor ze beantwoorden aan de eis die de moderniteit stelt aan waarheidsclaims. Principieel gezien is de waarheid van religieuze en levensbeschouwelijke verhalen een contextuele en gesitueerde waarheid. Dit betekent niet dat het daarbij gaat om zoiets als 'geloofswaarheid', waarmee ze in het domein van het irrationele verzeild raken. Ik wil ze eerder typeren als relationele waarheid, om duidelijk te maken dat het hier gaat om een (belichaamd) weten van de zin van menszijn en van het goede leven, dat voortkomt in de relatie met anderen, met een traditie, met de wereld rondom.

De onverenigbaarheid van feminisme en religie is achterhaald

In mijn inleiding noemde ik het idee dat feminisme en religie onverenigbaar zijn, achterhaald. Mijns inziens is het vooral de, vermeende, waarheidsclaim van religieuze tradities die het multiculturele gesprek tussen feministes in de weg zit, omdat zij zichzelf beschouw(d)en en door velen beschouwd worden als gebaseerd op goddelijke openbaring. Dit laatste leidt er vervolgens toe dat religieuze tradities worden beschouwd als monolithisch, als tradities waarbinnen één stem, de goddelijke, spreekt. Ik heb echter betoogd dat vele theologen en godsdienstfilosofen religieuze verhalen beschouwen als verhalen van mensen met hun God. Vandaar ook dat er zoveel verschillende verhalen zijn die als 'openbarend' worden beschouwd. Religieuze verhalen krijgen daardoor een plaats binnen de bredere verzameling van zingevende en identiteit-constituerende verhalen en tradities. Deze plaatsbepaling van religie als (deel van een) cultureel systeem, maakt dat postmoderne, feministische, epistemologische reflecties op begrippen als waarheid, objectiviteit en universaliteit ook gelden voor religieuze uitspraken. Dit betekent dus dat religieuze uitspraken over de zin van 'menzijn' en over het goede leven, net als seculiere uitspraken over die thema's, contextueel en gesitueerd zijn en geen eeuwigheidswaarde hebben. Maar ook feministische inzichten met betrekking tot het pluriforme karakter van culturele tradities en de betekenis van die pluriformiteit voor de ontwikkeling, dan wel verandering van identiteit en subjectiviteit doen opgeld. Vrouwen hebben hiermee een groter arsenaal aan verhalen, aan voorstellingen van de betekenis van menzijn en van het goede leven; verhalen die zij zich kunnen toe-eigenen, waarmee zij zich kunnen 'omwikkelen', waarmee zij hun identiteit en subjectiviteit opbouwen. Binnen deze opvatting van religieuze tradities is het idee dat een vrouw feministe en belijdend moslima is geen contradictio in terminis, omdat erkend en herkend

wordt dat zij binnen haar traditie voorstellingen, beelden en verhalen heeft gevonden die haar identiteit en subjectiviteit schragen.

Deze erkenning en herkenning van het principieel open en pluriforme karakter van religieuze tradities is nodig wil het feministische, multiculturele gesprek succesvol zijn. Deze erkenning opent namelijk het oor voor de verhalen over de wijze waarop een vrouw ruimte voor haarzelf creëert binnen haar traditie. Deze erkenning betekent niet dat het gesprek eenvoudig(er) wordt, aangezien zo'n gesprek altijd gaat over de *inhoud* van de verschillende culturele en religieuze tradities, en dus over verschillende visies op zin en betekenis van menzijn en op het goede leven. Dat kan een (hernieuwde) botsing van waarheden met zich meebrengen. Alleen gaat het dan niet om een botsing van absolute waarheidsaanspraken maar om een botsing van relationele waarheden, die voor iemand *de* waarheid vormen in existentiële zin. Immers zowel de seculiere als de religieuze gemotiveerde visies op zin en betekenis van menzijn en het goede leven hebben een waarheidskarakter voor degenen die ernaar leven. Juist het existentiële karakter van deze visies brengt met zich mee dat ze (kunnen) verleiden tot het verabsoluteren van de eigen visie en tot het zich afsluiten voor de visie van de ander. Maar juist op het niveau van de visies op zin en betekenis van menzijn en van het goede leven – hetgeen mijns inziens onlosmakelijk verbonden is met visies op inhoud en richting van 'het' feminisme – zou kunnen blijken dat seculiere en religieuze feministen uit verschillende culturen meer affiniteit met elkaar hebben dan nu meestal wordt gedacht.

Noten

1. In de discussies die daarop volgden werd duidelijk dat vele Turkse en Marokkaanse vrouwen haar mening delen. (Arda, 2001; Feiter, 2001).
2. De kwesties rondom de hoofddoekjes – niet alleen bij *Opzij* maar ook bij de rechtbank in Zwolle – kunnen ook geïnterpreteerd worden als een bot-

sing tussen het domein van het publieke en het private. Het publieke domein geldt immers als seculier en onafhankelijk en gedomineerd door de rede, terwijl religie en (gods)geloof gerekend worden tot het domein van de persoonlijke levenssfeer, en beschouwd worden als onredelijk en heteronoom. Vrouwen, die in hun publieke functie hun persoonlijke levensovertuiging zichtbaar maken door het dragen van een hoofddoek, bedreigen echter die specifieke scheiding tussen het publieke en het private. Dat levert in het geval van de rechtbank een ongemakkelijk debat op over neutraliteit en onafhankelijkheid van de rechtsspraak, omdat wanneer een wettelijke ambtsdrager haar levensovertuiging zichtbaar maakt in haar kleding, zij niet langer beschouwd wordt als autonoom en neutraal, want redelijk, maar als heteronoom en partijdig, want gelovig.

3. Feministische theologes rekenen godsdienst- en ideologiekritiek tot haar hoofdtaken. (Dijk et al., 1985, p. 10). Zij hebben zich ontwikkeld tot de scherpste beoefenaars van deze vorm van kritiek. Zij hebben het impliciete misogyne karakter van veel theologische begrippen en van kerkelijke rituelen gedetailleerd blootgelegd, evenals de werking van patriarchale, religieuze denkbeelden in het leven van vrouwen.

Literatuur

- Arda, S. (2001). Geëmancipeerde vrouw kiest niet voor hoofddoek. *de Volkskrant*, 22-3-2001.
- Bekkenkamp, J. (1993). *Canon en keuze. Het bijbelse 'Hooglied' en de 'Twenty-One Love Poems' van Adrienne Rich als bronnen voor theologie*. Kampen: Kok Agora.
- Boer, D. (1991). *Protest tegen een verkeerde wereld. Een geschiedenis van de protestantse theologie van de 19e en eeuw*. Voorburg: Boekencentrum.
- Busch, I. (1989). Religie. In H. d'Ancona et al. (Eds). *Vrouwenlexicon. Tweehonderd jaar emancipatie van A tot Z* (pp. 324-325). Utrecht: Scala/Spectrum.
- Davaney, S.G. (1987). The problems with feminist theology: historicity and the search for sure foundations. In P. Cooley, Sh.A. Farmer & M. E. Ross. (Eds.), *Embodied love: sexuality and relationship as feminist values* (pp. 79-95). San Francisco: Harper and Row.
- Daly, M. (1973). *Beyond God the Father. Toward a philosophy of women's liberation*, Boston: Beacon Press.
- Droes, Fr. (1998). Sherman's shadows. In J. Bekkenkamp & M. De Haardt (Eds.), *Begin with the body. Corporeality, religion and gender*. Leuven: Peeters.
- Feiter, A. (2001). Een feministe met een hoofddoek, kan dat? Vier allochtone vrouwen in discussie. *Opzij*, 5, pp. 22-27.
- Geertz, C. (1983). Religion as a cultural system. In C. Geertz, *The interpretation of culture* (pp. 87-125). San Francisco: Harper & Collins.
- Gelder, X. van, & Schöttelndreier, M. (2001). 'Het feminisme bloeit waanzinnig, in Overijssel.' Volgens hoofdredacteur Cisca Dresselhuys van *Opzij* is de vrouwenbeweging geregionaliseerd. *de Volkskrant*, 8-3-2001.
- Kant, I.. (1784/1971). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In W.Weischedel (Ed.), *Werke in zehn Banden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Korte, A.M. (1992). *Een passie voor transcendentie. Feminisme, theologie en moderniteit in het denken van Mary Daly*. Kampen: Kok.
- Prins, B. & Saharso, S. (2001). Dubieus compliment aan Overijsselse vrouwen. *de Volkskrant*, 15-3-2001.
- Vroom, H. (1996). *Religie als ziel van cultuur. Religieus pluralisme als uitdaging*. Zoetermeer: Meinema.