

Grond onder de voeten

De uitdagingen van de leeropdracht

'Vrouwen, geloof en cultuur'

Onder de titel 'Treedt uit uw verborgen gaarden. Katholieke vrouwen in historisch en theologisch perspectief' vond op 1 juni 2002 aan de Katholieke Universiteit Nijmegen een bijzonder symposium plaats. Aanleiding voor dit symposium was de aanvaarding van de leeropdracht 'Vrouwen, geloof, cultuur'. Deze bijzondere leerstoel, ingesteld door de Unie Nederlandse Katholieke Vrouwenbeweging¹ vormt samen met de reeds bestaande leerstoel Feminisme en Christendom de Catharina Halkes/Unie NKV leerstoel Religie en Gender, en is gevestigd aan de theologische faculteit. Dit artikel is een uitgebreide en bewerkte versie van de rede die ik bij die gelegenheid uitsprak.

De instelling van deze leerstoel markeert een bijzonder moment in de geschiedenis van de vrouwenemancipatiebeweging zoals die vanaf het midden van de negentiende eeuw ontstaan is en van waaruit zowel de Unie NKV, als feministische theologie en vrouwenstudies zijn voortgekomen (De Haardt, 1989; Poldervaart, 1983). Dat de Unie deze leerstoel heeft ingesteld is een historisch en vooral uniek gebeuren. Doordat zij de leeropdracht uitdrukkelijk binnen een feministisch theologisch kader heeft geplaatst, treedt op formeel niveau een nieuwe fase in in de verhouding tussen wat wel genoemd wordt 'de traditionele vrouwenorganisaties' en de 'nieuwe feministische beweging'.² De relatie tussen deze beide stromingen, zowel algemeen maatschappelijk

als kerkelijk, is lange tijd vrij ongemakkelijk geweest. Naast verschillen in inzicht over doelstellingen, strategie en uitgangspunten ten aanzien van emancipatie en feminisme was deze moeizame omgang ten dele ook gebaseerd op wederzijdse onbekendheid en vooroordelen, die slechts geleidelijk afnemen (Brouwer, 1991; Ribberink, 1990; Schaap-Kruseman, 1986; Schmaal, 1990; Schouten, 1986). De leerstoel, zo meen ik, is dan ook een zichtbaar teken en bevestiging van een reeds langer proces van veranderingen binnen de beide stromingen en van een wederzijdse toenadering tussen beiden, omdat vanuit de leerstoel de inzichten, creativiteit, kennis en verworvenheden van beiden gevaloriseerd en wederzijds productief gemaakt kunnen worden.

De titel van het symposium werd ontleend aan het *Lied der Roomsche Vrouwen*, een lied van de Katholieke Vrouwenbond uit 1914. Deze voorloper van de Unie NKV riep met dit lied alle katholieke vrouwen op zich aan te sluiten bij de Vrouwenbond, opdat zij 'in liefde vereend tot de daad' een bijdrage zouden leveren aan het 'paradijs op aarde'. Aan deze oproep om uit hun verborgen gaarden te treden, gaven in de afgelopen eeuw vele vrouwen gehoor. Om in de beeldspraak te blijven, zij gingen uit op wegen en paden die voor hun damesvoeten groten-deels nog begaanbaar moesten worden gemaakt. Maar zij wisten zich op vaste grond: ze waren immers, zoals het lied zei, 'in liefde vereend tot de daad'.

Het onderzoeksdomein 'Vrouwen, geloof en cultuur' heeft volgens de officiële omschrijving van de leeropdracht 'betrekking op het sociale en spirituele kapitaal van vrouwen in maatschappelijke bewegingen, in het bijzonder Katholieke vrouwenbewegingen, met het oog op de theologische reflectie op hun sociale en spirituele identiteit in kerk en samenleving'. Het gaat om twee belangrijke kwesties: allereerst de vraag hoe dit sociale en spirituele kapitaal op het spoor te komen en het adequaat te benoemen? Voorlopig omschrijf ik dit kapitaal als 'de creativiteit, kennis en de bijdragen van vrouwen aan het maatschappelijk, culturele en religieuze leven'.

De tweede vraag luidt: hoe dit kapitaal theologisch te munten? Binnen de huidige wetenschappelijke stand van zaken valt dit onderzoeksgebied grotendeels buiten de perken. Ik vat deze leeropdracht daarom op als een uitdaging aan de wetenschap, zowel aan vrouwenstudies als theologie, om ook uit haar relatief gesloten gaarden te treden en te onderzoeken wat er buiten de door haar bewerkte perken nog meer groeit. Liever nog, om ook buiten het eigen pad te harken, de tuin groter te maken of zelfs het vrije veld te verkennen en te ontdekken wat daar aanwezig is aan mogelijk ongekende vegetatie. De leeropdracht suggereert dat er buiten heel wat te genieten valt. Tenzij men natuurlijk bang is dat datgene wat buiten de eigen gaarden groeit wel eens in de eigen tuin terecht zou kunnen komen en de zo zorgvuldig geconstrueerde harmonie ingrijpend zou verstoren. Hoewel, dat lijkt me nu precies de bedoeling: een uitnodiging tot kruisbestuiving.

De eerste vraag van dit onderzoeksdomein is op zich niet nieuw. Het herinnert aan de thematiek die Virginia Woolf in *A Room of One's Own* reeds in 1929 aan de orde stelde, en die Alice Walker in 1984, in haar *In Search of Our Mother's Gardens* opnieuw formuleert maar nu gericht op zwarte vrouwen. Beide auteurs stelden zich de vraag hoe ze de creativiteit, het

inzicht en de kennis van vrouwen op het spoor konden komen. Woolf en Walker richtten zich op de vraag naar de bijdrage van vrouwen in de kunst. In dit geval gaat het om de bijdrage van vrouwen aan religie, spiritualiteit en theologie. Net als Woolf is ook Walker ervan overtuigd 'dat er een genie bestaan moet hebben' (Woolf, 1985, p. 52).

Maar hoe dit genie te vinden? Reflecterend op de geringe resultaten van haar zoektocht stelt Walker dat ze voor de artistieke bijdrage van zwarte vrouwen op de verkeerde plaatsen heeft gekeken. 'Het antwoord is zó simpel', zegt Walker, 'dat de meesten van ons er jaren over gedaan hebben om het te ontdekken' (Walker, 1984, p. 239). We keken omhoog, naar de paar vrouwen die bekend geworden zijn. Maar hoe en waar is dezelfde creativiteit van al die onbekende vrouwen te vinden? Daartoe, aldus Walker, moeten we eerst en vooral omlaag kijken. Het kostte haar jaren voordat ze zag dat de creativiteit, de kunst, van haar eigen moeder zich uitte in de manier waarop ze haar tuin wist te bewerken. 'Ik merkte,' zegt Walker, 'dat enkel wanneer mijn moeder met haar bloemen aan het werk is, ze zo stralend is dat ze er bijna onzichtbaar van wordt, behalve als Schepper: hand en oog. Ze gaat op in het werk dat haar ziel nodig heeft. Het ordenen van het universum volgens haar persoonlijk opvatting van het beeld van Schoonheid.' (Walker, 1984, p. 241).

Het 'kunstenarschap' van Walkers moeder, haar scheppend vermogen, bleef ondanks de hindernissen die ze in haar leven tegenkwam, altijd een deel van haar dagelijkse bestaan. Dat wijst, aldus Walker, op nog andere elementen die, naast de liefde voor schoonheid, in dit kunstenarschap van belang zijn: respect voor kracht en mogelijkheden, alsmede de wil om deze ook te benutten. Ook in andere activiteiten, zoals weven, schilderen, zingen, quilten of dichten, komt deze liefde voor schoonheid, respect voor kracht en mogelijkheden alsmede de wil om dit ook te benutten, tot uiting. Walker meent dat in deze activiteiten de 'spiri-

tualiteit die aan de basis van alle kunst ligt' tot uiting komt (Walker, 1984, p. 233).

'Hoe deze spiritualiteit theologisch te munten?', zo benoemde ik de tweede vraag van dit onderzoeksdomein. Binnen de feministische theologie staat de zoektocht naar creativiteit, schoonheid en scheppingsmacht van vrouwen niet enkel in het perspectief van kunst. Sterker nog, het esthetische waar we hier over spreken, gaat verder dan de kunst die we kennen uit musea of concertzalen. Feitelijk, aldus Diane Prosser McDonald, is dit esthetische geen kunstwerk, maar een 'sensate marking', een sensibel teken/merkteken, van bepaalde praktijken die in het gewone, alledaagse leven als het ware 'tussendoor' gebeuren (Prosser MacDonald, 1995). Verschillende auteurs (Chopp, 1991; Chung, 1990; De Haardt, 2000, 2002b; Isasi-Díaz, 1993; Prosser MacDonald, 1995) benoemen de elementen die Walker kenmerkend noemt voor kunstenaarschap met termen als scheppingskracht, kunst, levenskunst, levenskunde, overlevingskunst, vakvrouw-schap of vakkennis. Eten en koken, huishouden, tuinieren, en in een wat breder verband, de familie, zijn de concrete activiteiten en plaatsen die in dit verband worden genoemd. Voor Walker is het vanzelfsprekend om dit kunstenaarschap in het perspectief van een alomvattende en onderliggende spiritualiteit te beschrijven. Prosser McDonald sprak over 'sensate markings' en zelf gebruikte ik al eens de notie 'esthetische sensibiliteit' als een algemene term om de verschillende bovengenoemde elementen en een mogelijk onderliggend kracht, attitude en overtuiging te benoemen (De Haardt, 2002b). Theologen wijzen in dit verband bovendien op een ervaring van aanwezigheid van of participatie aan het goddelijke of een goddelijke macht.

Uitgaande van deze noties over het zoeken naar vrouwelijk kunstenaarschap vat ik de leeropdracht op als uitdaging tot het opsporen van het 'religieuze of spirituele kunstenaarschap of genie' van vrouwen, in het bijzonder in de Nederlandse context en vervolgens als de

reflectie op de betekenis, de inhoud en de manifestaties van deze 'religieuze genialiteit'. Traditioneel bieden de reguliere wetenschappelijke (en kerkelijke) kanalen hiertoe weinig mogelijkheden. Als vrouwen al geacht werden theologisch respectievelijk kerkelijk relevante religieuze inzichten en vermogens te hebben of relevante, religieus gemotiveerde praktijken uit te oefenen, dan toch vooral in afgeleide of onderdanige zin.

De opkomst van vrouwenstudies bracht een geleidelijke verandering in deze opvatting. Feministische theologen claimden een plaats binnen de theologie. Feministische historici maakten een begin met het zichtbaar maken van het gebrek aan aandacht en waardering voor de bijdragen van vrouwen aan theologische en kerkelijke traditie en katholieke geschiedschrijving. Ze documenteerden en problematiseerden dit 'gebrek' uitgebreid en ze maakten aldus een begin met het zichtbaar maken van de constructieve betekenis van vrouwen voor de geschiedenis van het Nederlandse katholicisme (Derks, 1993; Derks, Halkes, & Van Heijst, 1992; Van Heijst & Derks, 1994). Het onderzoek naar de theologisch-conceptuele aard en betekenis van het 'religieuze genie' van 'gewone' vrouwen en de wijze waarop dat in het leven van alledag naar voren komt, is vooral door womanistische, mujerista en feministische theologes uit de derde wereld gestart (Chung, 1990; Isasi-Díaz, 1993; Williams, 1985, 1993). Het leidde bij hen tot het spreken over het alledaagse als vindplaats van theologie. Ik beschouw dit als een theologisch-methodische vertaling van Walkers inzicht dat we op andere plaatsen moeten kijken, niet omhoog naar de enkele vrouw die bekend is geworden, maar 'omlaag', naar al die 'gewone' vrouwen en de wijzen waarop zij hun leven vormgeven en hun 'practices of belief' tot uitdrukking brengen.

Over de achtergronden van deze toewending tot het alledaagse binnen de feministische theologie sprak ik al eerder (De Haardt, 2000). Hier zet ik de reflectie op het belang van

deze 'antropological turn' (Tanner, 1997) en op de methodische en inhoudelijke implicaties hiervan voor de systematische theologie verder door. De leeropdracht vanuit de Unie KNV beschouw ik gezien haar doelstelling als een bevestiging van deze perspectiefwisseling. Ze is daarmee een belangrijke impuls én uitdaging om mijn eerder ontwikkelde aanzet tot een 'theologie van het alledaagse' epistemologisch, methodologisch en inhoudelijk verder te ontwikkelen. Deze verdieping is overigens noodzakelijk. Ondanks de toenemende aandacht voor het alledaagse binnen de (feministische) theologie blijkt het niet eenvoudig hier toe een methodische toegang te vinden. Nog moeilijker is het om vanuit dit materiaal een constructief theologische reflectie te ontwikkelen (De Haardt, 2002b; Jones, 1997).

Want over welke esthetische sensibeleit en 'practices of belief' spreken we hier? Met behulp van het gedachtegoed van de Franse postmoderne denker Michel de Certeau schets ik een methodisch-epistemologisch kader waarmee ik na ga om wat voor kennis het gaat en hoe je die op het spoor kan komen. Vanuit dit kader kijk ik naar de maatschappelijke inzet van de Unie NKV: wat zijn haar thema's, waar richt zij zich op en welke theologische motieven komen daarin naar voren? Vervolgens maak ik een voorstelling van de gevonden kennis, deze 'verborgen wetenschap'. Ik sluit af met een korte bespreking van een aantal hedendaagse uitdagingen aan de theologie en aan vrouwenstudies die vanuit deze leeropdracht een specifieke scherpte en urgentie krijgen.

De Certeau en de wetenschap van het alledaagse: 'zelf spreken', toe-eigening en bekwaamheid

Ook De Certeau wil zicht krijgen op het dagelijks leven van mensen en ook hij is ervan overtuigd dat hiertoe binnen de wetenschap een perspectiefwisseling noodzakelijk is. In zijn fameuze studie uit 1980, *L'invention du quotidien*, in het Engels verschenen als *The*

Practice of Everyday Life (1984), stelt De Certeau dat de meeste wetenschappers gericht zijn op de erotiserende aantrekkelijkheid van kennis als kennis van het geheel, van totaal-overzichten. De feitelijke bewegingen en activiteiten van mensen worden daarin bevroren tot een theoretisch, visueel schijnbeeld, tot een kopie van iets wat niet de werkelijkheid zelf is (De Certeau, 1984, p. 91-93). Hij gebruikt daarbij de metafoer van de stad. Dit type wetenschap is als het kijken naar Manhattan vanaf de bovenste verdieping van het, voormalige, World Trade Center: je ziet golven van verticale lijnen. De feitelijk turbulentie van de stad is voor het moment vastgelegd door een idee. Wetenschappers zijn de voyeurgoden van hun eigen fictie, hun van bovenaf geconstrueerde stadsplattegrond. Daartoe hebben zij zich losgemaakt en vervreemd van de dagelijkse praktijken en bewoners van de stad. Deze 'city walkers' zijn voor de naar hun plattegronden turende wetenschappers immers onzichtbaar, en datzelfde geldt voor hun ontelbare verhalen, hun gefragmenteerde wegen en de veranderingen die zij in de ruimten aanbrengen. Daarom kiest ook De Certeau ervoor zijn onderzoek op beneden te richten; op het singuliere en het veelvoud aan alledaagse praktijken in leven van gewone mensen. Niet voor niets waren wonen en koken de thema's van het tweede deel van *L'invention du quotidien* (De Certeau, Giard, & Mayol, 1998).

Deze ongeziene praktijken verwijzen, aldus De Certeau, naar een speciale vorm van handelen – hij noemt dat *manieren van doen* – naar een ervaring van ruimte die antropologisch, poëtisch en mystiek is, en naar een ondoorschijnende en blinde mobiliteit, die allen karakteristiek zijn voor het stadsgewoel. Hij zoekt naar mogelijkheden om deze praktijken, die niet tot een algemene theorie zijn te herleiden, maar die evenmin louter passieve effecten van de macht zijn, ter sprake te brengen. Daartoe zoekt hij aansluiting bij de etnomethodologie en bij auteurs als Geertz en

Wittgenstein. De Certeau beweegt zich daarmee op de terreinen van verschillende disciplines en waagt zich buiten wetenschappelijk platgetreden paden.

Nu is het werk van De Certeau complex, niet gemakkelijk toegankelijk en zeker niet eenduidig of boven kritiek verheven (Geldof & Laermans, 1996, p. 167-168). Wat hem in mijn ogen echter zo interessant en relevant maakt, is niet alleen dat hij mogelijkheden zoekt om 'praktijken' te 'theoretiseren', maar vooral ook dat hij mensen serieus neemt. Hij beschouwt ze niet enkel als passieve, aan machtsystemen onderworpen individuen, maar – en daarmee keert hij zich tegen Bourdieu en in mindere mate ook tegen Foucault (Giard, 1998, p. xxi) – hij interpreteert hun handelen, hun praktijken, hun manieren van doen, positief en waardeert ze. Ik zie precies deze inzet terug in verschillende vormen van feministische theologie. In het bijzonder zie ik het daar waar het slachtofferdenken is losgelaten en we op zoek zijn naar de manieren waarop mensen ondanks alles hun leven weten vorm te geven en naar de wijze waarop 'geloven' daar een rol in speelt (Chung, 1990; Isasi-Díaz, 1993; Williams, 1985, 1993).

'Zelf spreken'

Zoals je in de literatuur verschillende 'stijlen' hebt, zo kun je ook spreken over verschillende 'manieren van doen', aldus De Certeau. Binnen de voorgegeven kaders en regels, binnen de voorgegeven taal, gebruiken mensen *diezelfde* taal, kaders en regels zodanig, dat ze een veld en een ruimte creëren dat hen er tegelijkertijd aan onttrekt. Ze brengen daarmee pluraliteit en creativiteit in. De Certeau richt zijn onderzoek op deze strategieën en tactieken, op deze diversiteit en creativiteit, omdat ze mensen in staat stellen te blijven leven (Giard, 1998). Hier ligt het raakpunt met de theologie, met het kunstenaarschap van de moeder van Alice Walker, met de levenskunst en het religieuze genie van vrouwen. In dit kader valt bij De Certeau de notie toe-eigening. Dit begrip acht

ik van groot belang om onzichtbaar gebleven sociale en religieuze creativiteit en kennis van grote groepen vrouwen op het spoor te komen en op begrip te brengen³. Ik gebruik verschillende elementen uit zijn begrip toe-eigening om ontwikkelingen binnen feministische theologie en ontwikkelingen binnen de Unie NKV te duiden.

Allereerst gaat het om ervaring van spreken als een act van vrijheid en zelschepping, om de *Power to Speak*, zoals de titel van een boek van Rebecca Chopp luidt (Chopp, 1991). Binnen feministische theologie is het werk van Mary Daly hiervoor exemplarisch, maar in feite geldt het voor bijna alle feministisch theologie. De belangrijke ervaring van het 'zelf spreken' loopt ook als een rode draad door de, veel oudere, geschiedenis van de katholieke vrouwenorganisaties. Vrouwen werden aangemoedigd –door elkaar en door kerkelijke overheden – zelf te spreken. 'Treedt uit uw verborgen gaarden'. Dat spreken werd primair opgevat als actieve participatie aan het maatschappelijk debat. Het belang en de kracht die dit voor de individuele vrouwen zelf opleverde, valt echter niet te onderschatten, zoals blijkt uit de bundel *Roomse dochters. Katholieke vrouwen en hun beweging* (Derks et al., 1992). In de geschiedenis van dit 'zelf spreken' wordt ook het veranderend 'zelf verstaan' van de katholieke vrouwenorganisaties duidelijk. Formuleerde men het eigen spreken en daarmee ook de eigen identiteit aanvankelijk in onderworpenheid en verbondenheid met Rome, echtgenoot en vader, vanaf de jaren dertig van de vorige eeuw verdwijnt niet de verbondenheid maar wel de onderworpenheid geleidelijk uit de stukken (De Haardt, 2002a; World Union of Catholic Women's Organizations, 2001).

Met de opkomst van wat ik nu maar onder de verzamelnaam vrouw-en-geloofbeweging aanduid⁴, zien we dat dit claimen van de eigen stem, zich voor het eerst uitdrukkelijk richt op geloof en kerk. Eerste voorbeelden van dit 'zelf spreken' zijn te vinden in vrij bekend geworden publicaties als *Openbaring van de erva-*

ring (1981) en *Vrouwen doen het Woord* (1985). Een vroege voorloper van deze vormen van religieus 'zelf spreken' is de in feministische kringen onbekend gebleven brochure *Gesprekken met gelovigen* van de Unie NKV (1976). Hoewel de neutrale titel anders doet vermoeden, gaat het hier om een door vrouwen uitgevoerd onderzoek naar geloofservaringen van vrouwen. Het kost echter nogal wat tijd om daarachter te komen want de samenstellers spreken consequent zeer neutraal over 'gelovigen'. Het 'zelf spreken' van de Unie NKV is hier zeer bedekt en is daarmee een wel heel bescheiden act van vrijheid en zelfscheping. Maar toch, naast voorzichtig kritische vragen aan kerkelijke beleidsinstanties wordt in de aanbevelingen van het rapport ook een expliciet pleidooi gehouden voor bewustwording en zelfstandigheid in geloven van vrouwen. Dit is niet zonder effect gebleven. Binnen het Katholiek Vrouwengilde kregen de aanbevelingen van de Unie vanaf 1976 vorm in het Vlam-project 'Vrouw en Geloof'. Ook binnen de andere organisaties van de Unie komen vanaf die tijd vragen omtrent identiteit en eigen geloof uitgebreid aan bod (Dijk, Huijts, & Versteegen, 1990). Het is een voorzichtig begin van processen die door Nelle Morton werden gekarakteriseerd als 'elkaar tot spreken horen', een act die, zo stelt ze, teken is van de werkzaamheid van de goddelijke wijsheid (Morton, 1985, p. 202-210; 175). Daarmee wijst Morton niet alleen op de religieuze dimensie van deze emancipatoire zelfbewustwordingsprocessen, maar legt ze bovendien een expliciet verband tussen de kennis en wijsheid die vrouwen in dit 'zelf spreken' uiten en goddelijke wijsheid.

Toe-eigening

De Certeau wijst er op dat tussen dit 'zelf spreken' en de taal die wordt gebruikt een kloof schuilt: de kloof tussen ervaring en woorden schuilt in de taal zelf. Het gaat hier om het probleem van de relatie taal en macht, en zo vul ik aan, gender. Een thematiek die binnen feministische theologie veelvuldig en voortdu-

rend uitgebreid aan de orde is. Van theoretische studies over taal tot praktische voorstellen tot wijziging van androcentrische liturgische of bijbelse taal. Maar 'andere' taal is niet zonder meer voorhanden of wordt niet zonder meer door alle betrokkenen geaccepteerd of als betekenisvol herkend. Hiervan getuigen niet alleen alle discussies over 'de Heer' in de nieuwe Nederlandse bijbelvertaling, maar ook de feministische discussies met betrekking tot betekenis en ritueel gebruik van godinnen.

In deze context is een ander element van het begrip 'toe-eigening' van belang. Het betreft het gegeven dat we noodzakelijk gebruik moeten maken van de gangbare taal, in ons geval het religieuze en theologische vocabulaire, om kritiek op kerk en theologie uit te oefenen én om de eigen, nieuwe religieuze ervaringen en inzichten tot uitdrukking te brengen. Dit gegeven betekent echter niet dat we daarmee simpelweg de bestaande taal herhalen. Het gaat, aldus De Certeau, om *hergebruik* van de beschikbare taal, om een '*verschillend* gebruik van een al gevormde taal' (Laermans, 1996, p. 22). Dezelfde woorden krijgen een totaal andere lading: in het bekende klinkt een tot dan toe onbekende ervaring en van daaruit worden nieuwe betekenissen toegekend. De Certeau laat dat zien aan de hand van de vroegmoderne mystici. Zij creëerden geen nieuwe taal, ze volstonden met een anders 'praktiseren' van de bestaande geloofstaal (De Certeau, 1995). Het gaat hier om een vorm van toe-eigening van het dominante vertoog die op een bepaalde manier subversief is ten opzichte van de heersende traditie en interpretaties.

In dit inzicht ligt voor feministen en theologen de uitdaging om aandacht te hebben voor feitelijke betekenisverandering in bekende (theologische) taal. Niet om daarmee de noodzaak tot reflectie over de functie van taal, over representatie, macht en gender te minimaliseren. Het gaat om andere vormen van 'zelf spreken' die je op het spoor komt via inzicht in hergebruik van taal. Anders gezegd, er is meer

verandering in religieuze betekenisgeving, er is meer transformatie van traditie, er is meer subversieve betekenisgeving dan westerse theologen mogelijk gewend zijn te denken of die we als zodanig herkennen. Deze transformatie van betekenissen is niet noodzakelijk of uitsluitend af te leiden uit de gehanteerde taal, maar, en dat is het punt waar het me hier om gaat, ze wordt zichtbaar in veranderingen in feitelijke praktijken. Het inzicht in deze processen en praktijken van toe-eigening en betekenisverlening is van belang. Ze is noodzakelijk om de vele vormen van transformatie van betekenissen van religieuze taal en symbolen te herkennen, om het subversieve karakter daarvan in te zien, ze theologisch te kunnen interpreteren als 'andere', eigen, articulaties van geloofsuitspraken. Het opent mogelijkheden voor inzicht in pluralisme en verschillen.

Voor feministische theologen is bovenstaande vooral van belang wanneer we vanuit onze eigen wetenschappelijke, filosofische en maatschappelijke kaders en vooringenomenheid de door andere vrouwen gehanteerde religieuze of sociaal-maatschappelijke taal niet 'bevrijdend', of niet 'feministisch' genoeg vinden. Dat geldt/gold bijvoorbeeld voor de taal en de praktijken van de meer traditioneel confessionele vrouwenbewegingen (McClintock Fulkerson, 1994), of voor de expliciet belijdende en sterk dogmatisch geladen traditioneel christelijke taal die soms gebruikt wordt door zwarte, Latijns-Amerikaanse of Aziatische theologen. Voor meer traditionele theologen geldt deze waarschuwing minstens even sterk, zo niet sterker. Zeker wat betreft gender. Want al hanteren vrouwen en mannen dezelfde woorden en symbolen, dat betekent nog niet dat deze op dezelfde wijze worden toegeëigend en daarmee voor vrouwen en mannen dezelfde betekenis zouden hebben (Bynum, 1986; Dresen, 1988). Bovendien zegt het gebruik van religieuze termen, symbolen en rituelen nog niets over de eventueel daaraan verbonden maatschappelijke en religieuze praktijken. En zijn het niet de praktijken waarin, De Certeau

volgens, de betekenis veranderingen en de subversiviteit zichtbaar worden?

Typen van bekwaamheid

De Certeau plaatst zijn onderzoek naar de ongeziene praktijken en buitengesloten kennis tegen de achtergrond van de ontwikkelingen in de wetenschappen waarin sinds het begin van de moderniteit een op productie gerichte rationaliteit ontstond. Met de invoering van het concept 'methode' verloor een bepaald type kennis – ambachtelijke, aan de praktijk gerelateerde kennis – geleidelijk aan haar legitimiteit. Er ontstond een scheiding tussen weten en doen ('knowing and doing'), waarbij het discursieve, speculatieve met kennis werd geïdentificeerd. Knowhow, feitelijke competentie, kennis verbonden met het particuliere, werd langzamerhand buitengesloten van wetenschap, en kreeg vervolgens de status van een 'privé'-activiteit (Certeau, 1984, p. 61-76).

Dit buitengesloten reservoir van 'kennis' noemt De Certeau alledaagse kunst/kunde en hij wijst op koken, poetsen, naaien als voorbeelden van die kunst/kunde. Voor feministen interessant, ondanks zijn gebrek aan inzicht in de gender-bepaaldheid van deze achtergebleven, wetenschappelijk buitengesloten kennis. Zijn dit immers geen typische 'praktijken van vrouwen'? We spreken hier over een reservoir aan levenskennis en, zo voeg ik er vanuit de feministische theologie aan toe, een reservoir aan religieuze betekenissen. Het gaat hier om 'manieren van doen', om praktijken waarin levenskunst en religiositeit handen en voeten krijgt.

Deze alledaagse kunst en kennis functioneert als onderdeel van collectieve of individuele levensloop. Ze is actieve herinnering aan wat overblijft op de grenzen of in de kieren van de wetenschappelijke of culturele 'orthopraxis'. In de negentiende eeuw wordt deze kennis, zo stelt De Certeau, op grote schaal verwerkt in de roman en het korte verhaal. Ze wordt als zodanig ook herkend. Dit weten vindt dan in fictie een nieuwe vorm van repre-

sentatie. Fictie is vol van alledaagse virtuositeit waar de wetenschap niks mee kan aanvangen. Literatuur wordt getransformeerd tot een repertoire van deze virtueuze praktijken. Romans maken daarmee op een bepaalde manier deel uit van het geheel aan vertellingen, volksverhalen, beschrijvingen van ambachtelijke technieken, die allen in een groot aantal handelingsschema's voorzien.

Door representaties van kennis en levenskunst, deze manieren van doen en 'practices of belief' open te leggen en ze te interpreteren wil ik een verbinding maken met de reguliere, erkende kennisdomeinen die immers ook 'manieren van doen' zijn. Voor de theologie betekent dat niet alleen andere bronnen aanboren, maar ook op een andere manier naar ál haar bronnen leren kijken om zo haar abstracte monolithische modellen, haar stadsplattegronden, open te breken en oog te krijgen voor pluralisme, voor grenzen en ambiguïteit, voor het particuliere. Uiteindelijk gaat het niet, zo meen ik met Marilyn Legge, om een simpele herordening van de theologie maar om een complete reconfiguratie van haar onderneming, waardoor zichtbaar wordt dat religieuze identiteit zowel positief als subversief kan zijn (Legge, 2000, p. 4-5).

'Manieren van doen': imago dei als motor voor handelen

Dit alles brengt me ertoe om, zoekend naar een toegang tot het sociale en spirituele kapitaal van de katholieke vrouwenorganisaties, de activiteiten van de Unie NKV te beschouwen als een vorm van de door De Certeau beschreven 'manieren van doen'. Net als literatuur, volksverhalen of beschrijvingen van ambachten, beschouw ik de praktijken van de Unie NKV en haar aangesloten organisaties als reservoirs en representaties van kennis en levenskunst. Dit theoretisch perspectief heeft oog voor de dubbelzinnigheden in de praktijken: voor de grenzen van de taal en van de dominante, patriarchale kerkelijke en maatschappelijke structuren, voor de complexiteit van deze verhoudin-

gen, maar eveneens voor de ruimte, de creativiteit en pluraliteit die vanuit principes van toe-eigening zichtbaar kunnen worden gemaakt. Een dergelijk perspectief maakt het bijvoorbeeld mogelijk de eerder genoemde, onbekend gebleven brochure *Gesprekken met gelovigen* op het spoor te komen en haar importantie voor de ontwikkeling van de brede vrouw-en-geloofbeweging te waarderen en te beoordelen. In haar nadruk op het particuliere houdt dit perspectief rekening met de verschillen in posities, ook tussen vrouwen, en biedt tegelijkertijd een opening om de kracht, de attitudes, de overtuigingen en het engagement van waaruit gehandeld wordt zichtbaar te maken.

Ik doe hier een eerste verkennende poging om dit reservoir te beschrijven en op haar religieuze betekenis te bezien. Ik beperk me tot één enkel element uit dit grote reservoir, namelijk tot de thema's die vanuit de Unie NKV en vanuit de World Union of Catholic Women's Organizations (WUCWO) in het brede maatschappelijke en politieke debat worden ingebracht.⁵ Dat zowel de Unie NKV als de WUCWO ondanks de grote en reële verschillen tussen de verschillende lidorganisaties steeds in staat zijn geweest om ten aanzien van belangrijke vragen tot gezamenlijke standpunten, aanbevelingen en acties te komen, meen ik te mogen lezen als een constructief product van deze verschillen, en als een eerste indicatie van het type engagement van de aangesloten organisaties.

In het engagement van de Unie en haar voorloopters zie ik een vrij onveranderlijk religieus gemotiveerd uitgangspunt dat steeds op andere manieren concreet wordt gemaakt. De belangrijkste inhoudelijke thema's van de katholieke vrouwenorganisaties zijn vanaf het begin de protesten tegen de schending van de vrijheid van godsdienst én protesten tegen de schending van de mensenrechten. Dat laatste aspect is zeer centraal en vormt de basis voor het door de organisaties steeds opnieuw naar voren gebrachte protest tegen de schending

van de integriteit van vrouwen en kinderen. Op allerlei niveaus en subthema's wordt dit door de jaren heen uitgewerkt. Constant terugkerende topics zijn: prostitutie, vrouwenhandel, geweld tegen vrouwen en kinderen, en arbeid. Naast claims op het recht op arbeid en gelijke beloning, vragen de organisaties, juist in relatie tot betaalde arbeid, expliciete aandacht voor de plaats en de waarde van het gezin en de plaats van vrouwen binnen het gezin. 'Vrouwenemancipatie en gezinsemancipatie' was dan ook het thema van een door het Katholiek Vrouwendispuut georganiseerd studieweekend op de Emancipada, de grote manifestatie in het Jaar van de Vrouw in 1975. Met deze titel werd stelling genomen tegen wat men als de gevaren zag van het seculier feminisme, namelijk dat het gezin werd vergeten of, erger nog, werd verlaten. Overigens zal in de loop der jaren de definitie van gezin ook binnen de Unie NKV wel veranderen en niet exclusief het heteroseksuele huwelijk betreffen. Hiermee neemt de Unie NKV in WUCWO-verband een vooruitstrevende plaats in, iets dat bijvoorbeeld ook geldt voor de mate van kerkelijke hervormingsgezindheid.

De armoedethematiek staat eveneens blijvend hoog op de agenda, met speciale aandacht voor het feit dat armoede speciaal vrouwen en kinderen treft. Verder hebben vanaf het begin vragen rond oorlog en vrede de agenda bepaald. Ten slotte insisteren de organisaties in toenemende mate op de participatie van vrouwen in politiek- maatschappelijke besluitvormingsprocessen en op de noodzaak van het benoemen van vrouwen op invloedrijke posities.

Dit alles werd en wordt gemotiveerd en verdedigd op grond van het geloofsinzicht dat ieder mens geschapen is naar Gods beeld. Dit klassieke theologische adagium, dat de mens beeld van God, *imago dei*, is, wordt ook binnen feministische theologie veelvuldig naar voren gebracht: als leidmotief, als rechtvaardiging van de eigen aanspraken maar ook als na te streven visioen – opdat ieder mens beeld van

God kan zijn. In de katholieke vrouwenbeweging formuleert men het aldus: 'Aan de basis van iedere maatschappelijke strijd ligt geloof in God, respect voor de waardigheid van ieder mens en respect voor de vrijheid van mensen als kinderen Gods' (WUCWO, 2001, p. 2). In dit geloof wortelen genoemde concrete maatschappelijke en politieke praktijken van de katholieke vrouwenorganisaties.

De overtuiging dat ieder mens beeld van God is – een oude, abstracte en sterke theologische notie – is in de loop der jaren in verschillende betekenissen toegeëigend, en leidde daardoor tot een transformatie in de theologische betekenis van het begrip. Het geldt niet enkel meer als basis voor maatschappelijke participatie, maar *imago dei* wordt nu ook de basis voor het eigen religieuze spreken van vrouwen, voor het pleidooi voor haar actieve kerkelijke en theologische participatie en voor de rechten en plaats van vrouwen binnen de kerk. *Imago dei* wordt daarmee een door vrouwen ingezet, de traditie van binnen uit transformerend motief dat door allen gedeeld wordt. In alle verschillen in opvattingen binnen de Unie en de WUCWO, is het geloof dat allen beeld van God zijn, de blijvende vaste grond onder de voeten van de katholieke vrouwenbewegingen. Vandaaruit worden bergen verzet, komen vrouwen in beweging, laat hen onvermoede – en voor sommigen, in- én outsiders, ook ongewenste – paden in slaan. Refererend aan een regel van het lied *Treed uit uw verborgen gaarden*: dat allen *imago dei* zijn 'vereent in hen liefde tot der daad'. Dit maakt de maatschappelijke activiteiten, deze manieren van doen van de vrouwenorganisaties ook tot 'practices of belief', tot 'geloofspraktijken', ook wanneer deze praktijken ingaan tegen de officiële kerkelijke standpunten. Het gezamenlijk handelen, vanuit en omwille van het *imago dei*, heft in dit opzicht de ambiguïteit en complexiteit van de vrouwenorganisaties als *katholieke* organisaties, die zich in tijden van toenemende kerkkritiek en secularisatie sterk laat voelen, niet op (De Haardt, 2002a). Zoals ook

de grote onderlinge verschillen, niet alleen wereldwijd maar ook in en tussen en binnen de verschillende geledingen van de Unie NKV met een beroep op het *imago dei* niet op te heffen zijn. Vanwege de nauwe verwevenheid van diepste geloofsovertuiging en maatschappelijke betrokkenheid, die gezien de doelstellingen van de vrouwenorganisaties principieel is, is dan ook onmogelijk het sociale en het spirituele kapitaal van de vrouwenbeweging van elkaar te scheiden.

Tender competence

Ik probeer deze geloofspraktijken van de Unie NKV, die gebaseerd zijn op het *imago dei* en die gericht zijn op gerechtigheid, nu nader theologisch te bepalen. Zoals gesteld gaat het hier om kennis afkomstig uit het alledaagse weten. Binnen de wetenschappen is dit doorgaans het domein van de volkenkunde, binnen de theologie veelal het gemarginaliseerde domein van de devotie en volksvroomheid. Gemarginaliseerd (en geminacht) omdat ze zich bezighouden met 'alledaagse zaken als voortplanting, gezondheid, onderlinge verhoudingen en eigendom'; een minachting die versterkt wordt wanneer het 'devotionele zich verbindt met het vrouwelijke' (Waaijman, 2000, p. 233).

De activiteiten en praktijken van de Unie NKV die ik beschreef, komen echter in *vorm* in geen enkel opzicht overeen met *vormen* van volksreligiositeit en devotionaliteit die Kees Waaijman in zijn standaardwerk over spiritualiteit beschrijft. Maar zijn *inhoudelijke* beschrijving van volksvroomheid en devotionaliteit geeft te denken. Kenmerkend voor de praktijken van katholieke vrouwenorganisaties is immers dat zij er op alle niveaus op gericht zijn om een bijdrage te leveren aan de rechtvaardige, respectvolle omgang met als triviaal beschouwde 'alledaagse zaken' als voortplanting, gezondheid, onderlinge verhoudingen en eigendom. Zijn de niet aflatende aandacht voor vrouwenhandel, armoede, vredesvraagstukken, educatie van vrouwen, aidsproblematiek, waterhuishouding, kinderarbeid geen concrete

uitwerkingen van deze 'alledaagse en 'triviale' zaken? Datzelfde geldt voor kwesties als inclusief taalgebruik, positie van vrouwen binnen de kerken of erkenning van de lichamelijke integriteit van vrouwen en kinderen. Lig onder deze niet-aflatende inzet niet alleen het beroep op het *imago dei* maar ook een engagement dat Waaijman kenmerkend noemt voor de devotiepraktijken uit 'volksreligiositeit', namelijk 'gegrond in de diepere bewogenheid van het hart' (Waaijman, 233)?

Waaijman wijst op nog een ander type devotionaliteit, moderne devotionaliteit genoemd, dat met volksvroomheid deelt in een lage theologische en kerkelijke status. Hij schetst het volgende beeld van moderne devotionaliteit: 'Zij concentreert zich op het concrete leven en samenleven hier en nu; zij bindt zich aan waarden ondersteund door institutionele vormen; zij hecht aan de betekenis voor het persoonlijke leven en zoekt naar intensivering op ervaringsniveau; haar engagement richt zich op gerechtigheid binnen de maatschappij; zij zet zich via onbezoldigde dienstverlening in voor de ander; er wordt geen tegenstelling ervaren tussen spiritualiteit en engagement' (Waaijman, 2000, p. 244-245). Dit type devotionaliteit toont wél een sterke overeenkomst met de activiteiten van de Unie NKV.

Problematisch aan al deze omschrijvingen, hoe treffend ze inhoudelijk ook mogen zijn, is echter dat daarin opnieuw duidelijk wordt dat dergelijke typologieën en categorisering het onmogelijk maken het engagement en de praktijken van katholieke vrouwenorganisaties als 'echte' spiritualiteit of als authentieke, gezagsafdwingende, religieuze inzichten te beschouwen. Ze blijven immers als marginaal en inferieur gekwalificeerd. Opnieuw: er is een transformatie van het monolithische wetenschappelijke en kerkelijke denken en categoriseren nodig, om de voortdurende aandacht en zorg voor primaire levensomstandigheden en levensbehoeften, de aandacht voor 'triviale' zaken als voortplanting, gezondheid, onderlinge verhoudingen en eigendom, ook werkelijk

als (religieus) relevante kennis – kortom, als specifieke vorm van competentie, van deskundigheid – te erkennen.

Het is niet voldoende om ter ondersteuning van deze epistemologische claims te verwijzen naar het handelen van Jezus, zoals in kerk en theologie veel wordt gedaan. Het is in mijn ogen noodzakelijk deze 'manieren van doen', deze deskundigheid, ook nader conceptueel uit te leggen. In een boek over de Benedictijnse 'down to earth'-spiritualiteit van de arbeid gebruikt Norvene Vest de term '*tender competence*' (Vest, 1997, p. 71-75). Ze keert zich hiermee tegen wat zij noemt een basismythe van de huidige cultuur, namelijk dat mensen hetzij een situatie volledig beheersen hetzij volledig hulpeloos zijn. In beide gevallen wordt God buitengesloten. Bij volledige beheersing is God overbodig. Volledige hulpeloosheid ontkent niet alleen Gods presentie maar ook de mogelijkheden die er zijn, alsmede de eigen competentie om deze te gebruiken – hier komen Alice Walkers respect voor kracht en mogelijkheden en de wil deze te benutten terug. In beide gevallen sluit men zich af van het vermogen tot verwondering, het zien van mogelijkheden, van het vermogen zich te laten onderbreken of, nog beter geformuleerd, van het vermogen zich te laten (aan)raken. Een esthetische sensibiliteit die zich vooral in de omgang met de materialiteit van concrete werkelijkheid opdringt. In de oude theologische traditie wordt deze sensibiliteit, die ervaring en inzicht tegelijk is, onder meer verbonden met begrippen als sacramentaliteit en incarnatie, en worden deze begrippen met name door feministen herijkt (De Haardt, 2001; Mulder, 2000).

Tender competence lees ik in het licht van het voorafgaande als sociaal-spirituele deskundigheid waarin zorg en aandacht voor de primaire behoeften en omstandigheden van het leven, de basis is van alle handelen. Waarin men weet heeft, zoals veel feministische theologen benadrukken, van de kwetsbaarheid en onbeheersbaarheid van het leven. Dit weten

leidt tot openheid en empathie voor de werkelijkheid, voor de behoeften van de ander. De elementen, zorg, aandacht, kwetsbaarheid, openheid, en empathie zijn de nadere bepaling van de 'tederheid' van deze competentie. Ze roepen weerstand op in een samenleving die deze onbeheersbaarheid op alle mogelijke manieren probeert te ontlopen en die competentie daarom identificeert met een specifiek soort cognitie en rationaliteit. (Welch, 1990). Het vraagt moed en vooral vastberaden en geduldig doorzettingsvermogen, zegt Vest, om deze maatschappelijke oppositie te verdragen. De ervaren weerstand maakt echter duidelijk dat er inderdaad iets op het spel staat dat in de zorg en aandacht een macht en kracht schuilen die bedreigend is. Vest benoemt dit als Gods aanwezigheid. Met het begrip '*tender competence*' geef ik een eerste aanzet om de religieuze kennis en creativiteit, die blijken uit de praktijken van de leden van de Unie NKV, nader te karakteriseren. De kwaliteit van deze competentie, de vastberadenheid en het geduld waarmee ze bijna een eeuw wordt uitgeoefend, tegen veel maatschappelijke, kerkelijke en ook feministische weerstanden in, wordt binnen de Unie gefundeerd in de overtuiging dat allen beeld van God zijn.

Cultureel en religieus pluralisme in eigen context: uitdaging voor theologie en vrouwenstudies

Ter afsluiting leg ik ten slotte een uitdaging voor die teruggrijpt op het denken van De Certeau in relatie tot de geschetste ontwikkelingen binnen de Unie NKV. Het betreft een aspect dat hiervoor, in mijn karakterisering van het handelen van de Unie NKV onderbelicht is gebleven, namelijk de reflectie op de verschillen tussen de leden onderling en tussen de verschillende organisaties. Het begrip toe-eigening serieus nemen, betekent namelijk ook dat het van belang is de culturele en religieuze differenties binnen de eigen context veel explicieter op begrip te brengen dan doorgaans gebeurt. Religieus en cultureel plura-

lisme wordt veelal ter sprake gebracht van uit de verschillende wereldgodsdiensten, of vanuit de verschillen tussen culturen of christenen, waarbij de westerse cultuur of christen doorgaans als norm geldt. Vanuit datzelfde perspectief komen doorgaans ook ras en gender ter sprake. Daarmee wordt in veel wetenschappelijk reflecties over religieus en cultureel pluralisme, niet alleen de eigen context ten onrechte gehomogeniseerd (wij Nederlanders, christenen, socialisten, liberalen), maar loopt men bovendien het risico religieuze en culturele tradities uitsluitend te identificeren met institutionele en leerstellige uitingsvormen. Daarmee worden heel wat 'geloofspraktijken' over het hoofd gezien en wordt de inhoud en betekenis van, bijvoorbeeld, religieuze identiteit veelal aan een enkele vaste, onveranderlijke institutioneel bepaalde interpretatie gekoppeld. Men ontkent daarmee dat religieuze tradities, dat de kerk, ook beschouwd kan worden als een 'interpretatieve gemeenschap' die voortdurend in ontwikkeling is (Fiorenza, 1992). Maar bovendien worden opnieuw de religieuze identiteiten van vrouwen en andere gemarginaliseerden onzichtbaar gemaakt omdat ze simpelweg niet in beeld kunnen komen.

Binnen de theologie pleit ik daarom voor een *theologische* identificatie en interpretatie van een veelvoud aan religieuze, respectievelijk katholieke identiteiten in de Nederlandse context, binnen het grotere geheel van de 'traditie' (Dillon, 1999). Dat leidt tot spannende vragen als: welke christelijke tradities, schriftuitspraken, leerstellingen worden in de 'eigen' katholieke identiteitsontwikkelingen herontdekt of opgeëist? Ik wees in dit verband al op *imago dei*, sacramentaliteit en incarnatie. Hoe krijgen deze identiteiten vorm? Wat is de betekenis van gender daarin? Op deze vragen valt wellicht nog veel te leren van een zo gedifferentieerde of veelvoudige katholieke identiteit die de Unie NKV is.

Binnen vrouwenstudies pleit ik in het verlengde hiervan voor de erkenning van en reflectie op religie als een belangrijk individu-

eel, cultureel en maatschappelijk gegeven. Ook hier speelt het begrip toe-eigening een rol. Het is opvallend dat religie en theologie binnen vrouwenstudies relatief gesloten of, meer precies, ontbrekende gaarden zijn (Brouns, Verloo, & Grünell, 1995; Buikema & Smelik, 1993). Meer algemeen valt op dat binnen (witte) westerse vrouwenstudies de betekenis en het belang van religie en het belang van religieuze symboliek in het leven van concrete vrouwen (en mannen) zelden als een factor van betekenis wordt erkend, tenzij in negatieve, onderdrukkende zin (Lelwica, 1998). Waar dat wel gebeurt, zoals bijvoorbeeld binnen vrouwenstudies antropologie, richt men zich doorgaans op het 'vreemde', het 'exotische' en zelden op de betekenis van de reguliere christelijke tradities in Nederland of het Westen voor vrouwen en voor maatschappelijke ontwikkelingen. Vrouwenstudies en feminisme lijken daarmee een louter seculiere aangelegenheid, waarbij men weinig oog heeft voor de religieuze en spirituele aspecten in het werk van overigens met instemming geciteerde gekleurde feministen zoals bijvoorbeeld Alice Walker, bell hooks of Gayatri Spivak (Ackelsberg, 1998; Lelwica, 1998). In de woorden van Lelwica: 'Mijn punt is dat religie en spiritualiteit complexe en belangrijke feministische thema's zijn. In zoverre we ze negeren, zien we de ervaringen van veel vrouwen over het hoofd, met name de ervaringen van hen die geen *seculier* wereldbeeld omarmen. We negeren bepaalde aspecten van andere ervaringen van vrouwen, speciaal het zoeken naar betekenis en vrijheid in confrontatie met lijden, onrecht en onzekerheid' (Lelwica, 1998, p. 123). Ook hier, zo meen ik, biedt de geschiedenis en de actualiteit van de confessionele vrouwenorganisaties uitdagend materiaal voor nadere reflectie.

Noten

1. De Unie Nederlandse Katholieke Vrouwenbeweging is een koepelorganisatie van vier (voorheen vijf) landelijke katholieke vrouwenorganisaties, te weten:

- het Katholiek Vrouwendispuut, het Katholiek Vrouwengilde, de Stichting Samenwerking Nederlandse Vrouwelijke religieuzen en ZIJ-actief, Katholiek Vrouwen netwerk (voorheen de Katholieke Plattelandsvrouwen). De katholieke vrouwenorganisaties zijn ontstaan vanaf het begin van de twintigste eeuw met als een van de belangrijkste doelstellingen de participatie van vrouwen aan het maatschappelijk leven te bevorderen.
2. Andere benamingen voor deze twee stromingen: vrouwenorganisaties en vrouwenbeweging. De laatste wordt ook wel aangeduid als autonome vrouwenbeweging.
 3. Wanneer Van Heijst & Derks in *Terra Incognita* er voor pleiten om het begrip 'toe-eigening' in te wisselen voor het begrip 'double voice', interpreteren zij naar mijn mening het begrip 'toe-eigening' te sterk vanuit de categorieën zelfbestemming en autonomie. Zij zijn van mening dat hiermee onzichtbaar blijft dat te veel groepen van actieve betekenisgeving waren buitengesloten. (Van Heijst & Derks 1994). De Certeau's benadering kent echter aan deze 'buitengeslotenen' een grotere creativiteit en handelingspotentieel toe dan Van Heijst & Derks. Via de term 'toe-eigening' maakt hij dit zichtbaar.
 4. De vrouw-en-geloofbeweging is een zeer 'losse' beweging met verschillende niveaus en vormen van organisatie. Er is geen centraal adres of instituut en geen binding aan een specifieke denominatie of groep. Binnen deze brede beweging zijn zeer uiteenlopende groepen en organisaties te vinden, zoals (delen) van de traditionele confessionele vrouwenbewegingen en organisaties, het Netwerk IWFT (een netwerk van feministische theologes), de Vrouwen Synode, de tot een bisdom behorende vrouw-en-geloofgroepen en allerlei andere formele en informele groepen. Sommige van deze groepen werden met een specifiek doel opgericht, zoals de werkgroep Godsdienst en Incest, de stichting Seksueel Geweld in pastorale relaties, of de Werkgroep Religieuzen tegen Vrouwenhandel. Deze laatste is inmiddels een wereldwijde organisatie geworden. De meeste van de vrouwen (en mannen) die in deze brede beweging participeren zijn lid van een van de christelijke kerken in Nederland. Enkel hebben hun kerk zeer bewust verlaten, zonder echter hun religieuze inspiratie of hun religieus gefundeerde engagement te verliezen of op te geven.
 5. Deze beperking is mede ingegeven door het (nog) geringe beschikbare bronnenmateriaal. Zoals reeds opgemerkt, noch de organisaties zelf, noch de individuele leden zijn tot nog toe object van veel onderzoek geweest.

Literatuur

- Ackelsberg, M.A. (1998). Spirituality as a resource for activism. A response to Michelle Lelwica. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(2), 132-138.
- Brouns, M., M. Verloo, & M. Grünell. (Eds.) (1995). *Vrouwenstudies in de jaren negentig. Een kennis-making vanuit verschillende disciplines*. Bussum: Coutinho.
- Brouwer, F. (z.j. (1991)). *Een béeld van een beweging. Onderzoek naar de organisatie van de vrouw-en-geloofbeweging in Nederland*. Leusden.
- Buikema, R., & Smelik, A. (Eds.) (1993). *Vrouwenstudies in de cultuurwetenschappen*. Bussum: Coutinho.
- Bynum, C.W. (1986). Introduction. On the complexity of symbols. In P. Richman (Ed.), *Gender and religion. On the complexity of symbols* (pp. 1-22). Boston: Beacon Press.
- Certeau, M. de (1984). *The practice of everyday life, vol. 1*. Berkeley: University of California Press.
- Certeau, M. de (1995). *The mystique fable* (M.B. Smith, Trans.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Certeau, M. de., L. Giard & P. Mayol (1998). *The practice of everyday life, vol. 2. Living and cooking* (T.J. Tomasik, Trans. New revised and augmented edition, edited by Luce Giard). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chopp, R. S. (1991). *The power to speak. Feminism, language, God*. New York: Crossroad.
- Chung, C. (1990). *The struggle to be the sun again. Introducing Asian women's theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Derks, M. (1993). Dienende liefde en feministerij. In J. Rosendaal (Ed.), *De dynamiek van religie en*

- cultuur. *Geschiedenis van het Nederlands katholicisme* (pp. 281-208). Kampen: Kok.
- Derks, M., C. Halkes & A. van Heijst. (Eds.) (1992). 'Roomse Dochters'. *Katholieke vrouwen en hun beweging*. Baarn: Arbor.
- Dijk, B. van, L. Huijts & T. Versteegen (Eds.) (1990). *Katholieke vrouwen en het feminisme. Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*. Amersfoort/Leuven: De Horstink.
- Dillon, M. (1999). *Catholic Identity: Balancing reason, faith and power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dresen, G. (1988). God alles in allen. Mystiek, agressie en geslacht. *Mara*, 1(1), 38-51.
- Fiorenza, F.S. (1992). The church as a community of interpretation. Political theology between discourse ethics and hermeneutical reconstruction. In F.S. Fiorenza (Ed.), *Habermas, Modernity and Public Theology* (pp. 66-91). New York: Crossroad.
- Geldof, K., & R. Laermans (Eds.) (1996). *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*. Nijmegen: Sun.
- Gesprek met gelovigen (1976). Unie NKV.
- Giard, L. (1998). Introduction to Volume 1: History of a Research Project. In M. de Certeau, L. Giard & P. Mayol (Eds.), *The practice of everyday life, vol. 2. Living and cooking* (pp. xiii-xxxiii). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haardt, M. de (1989). Het is de context die de vragen maakt: over geschiedenis en ontwikkeling van feministische theologie. In M. de Haardt (Ed.), *Een verkenningstocht door Nederland, Vlaanderen en de Verenigde Staten* (Vol. 1, pp. 12-35). Kampen: Kok.
- Haardt, M. de (2000). 'Kom eet mijn brood...': Exemplarische verkenningen naar het goddelijke in het alledaagse. *Tijdschrift voor Theologie*, 25(1), 5-22.
- Haardt, M. de (2001). Ograven en vormgeven. Alledaagse sacramentaliteit. In A. Lascaris (Ed.), *Overgeleverd aan de toekomst. Christelijke traditie in een na-traditionele tijd* (Vol. 10, pp. 63-80). Nijmegen/Zoetermeer: DSTS/Meinema.
- Haardt, M. de. (2002a). De langste adem. Over de spiritualiteit van de Unie NKV en de WUCWO. In H. Geerts en H. Meyer Wilmes (Eds.), *Veranderende praktijken* (in voorbereiding).
- Haardt, M. de (2002b). 'A way of being in the world'. Traces of divinity in everyday life. In M. de Haardt & A.-M. Korte (Eds.), *Common bodies. Everyday practices, religion and gender* (Vol. 6, pp. 11-26). Münster: LIT Verlag.
- Heijst, A. van, & Derks, M. (Eds.) (1994). *Terra Incognita. Historisch onderzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid*. Kampen: Kok Agora.
- Isasi-Díaz, A.M. (1993). *En La Lucha/In the Struggle*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jones, S. (1997). Women's experiences between a rock and a hard place. In R.S. Chopp and S.G. Davaney (Ed.), *Horizons in feminist theology. Identity, tradition, and norms* (pp. 33-52). Minneapolis: Fortress Press.
- Laermans, R. (1996). Geloven, handelen, weten. Michel de Certeau en de moderne cultuur. In K. Geldof & R. Laermans (Eds.), *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau* (pp. 16-71). Nijmegen: Sun.
- Legge, M.J. (2000). Inside communities, outside conventions: What is at stake in doing theology. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 29(1), 3-18.
- Lelwica, M.M. (1998). From Superstition to Enlightenment to the Race for Pure Consciousness. Antireligious Currents in Popular and Academic Feminist Discourse. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(2), 108-123.
- McClintock Fulkerson, M. (1994). *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Morton, N. (1985). *The Journey is Home*. Boston: Beacon Press.
- Mulder, A.-C. (2000). *Divine Flesh, Embodied Word. Incarnation as a hermeneutical key to a feminist theological reading of Luce Irigaray's work*. Utrecht: eigen beheer.
- Poldervaart, S. (1983). *Vrouwenstudies. Een Inleiding*. Nijmegen: SUN.
- Projectgroep Vrouw en Kerk (1981). *Openbaring van de ervaring: resultaten van een onderzoek naar de belevingswereld van Nederlandse vrouwen in de katholieke kerk*. Amersfoort: De Horstink.
- Prosser MacDonald, D.L. (1995). *Transgressive corporeality. The body, poststructuralism, and the theological imagination*. Albany: State University of New York Press.

- Ribberink, A. (1990). Een nieuw begin. Over het ontstaan van de tweede feministische golf in Nederland. In H. Bootsma, I. van der Pluym-van Eijkeren & S. Leydesdorff (Eds.), *Vrouwengeschiedenis 8 essays* (pp. 35-51). Tilburg: Instituut voor toegepast historisch onderzoek.
- Schaap-Kruseman, J. (1986). Vrouwenorganisaties en de nieuwe vrouwenbeweging. *Inforeeks*, 15, 2-8.
- Schmaal, D. (1990). De vrouw-en-geloof-beweging. In T. Versteegen (Ed.), *Katholieke vrouwen en het feminisme* (pp. 166-185). Amersfoort/Leuven: De Horstink.
- Schouten, H. (1986). Traditioneel en autonoom: kan dat samen? *Inforeeks*, 15, 24-29.
- Tanner, K. (1997). *Theories of culture. A new agenda for theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vrouwen doen het woord* (1985-1987). Amstelveen: Boekmakerij, Uitgeverij Luyten/St. Samenwerking Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen.
- Vest, N. (1997). *Friend of the soul. A benedictine spirituality of work*. Cambridge MA: Cowley Publications.
- Waaijman, K. (2000). *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen en methoden*. Kampen: Kok.
- Walker, A. (1984). *In search of our mother's gardens. Womanist Prose*. London: The Women's Press Limited.
- Welch, S.D. (1990). *A feminist ethic of risk*. Minneapolis: Fortress Press.
- Williams, D.S. (1985). Women's Oppression and Life-Line Politics in Black Women's Religious Narratives. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 1(2), 59-71.
- Williams, D.S. (1993). *Sisters in the Wilderness. The Challenge of Womanist God-Talk*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Woolf, V. (1985). *Een kamer voor jezelf*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- WUCWO (2001). *WUCWO STORY*. Paris: WUCWO-Umofc Secretariat.

(ADVERTENTIE)

2002 **4**

LOVER

Tijdschrift over FEMINISME, CULTUUR EN WETENSCHAP

Waar blijft de mannenpil?

Lastige hormonen, onwillige medici en de Nieuwe Man

- Plastische chirurgie: de triomf van het blanke uiterlijk
- Lesbische slash en andere scènes
- Liefde en seks in virtuele tijden

LOVER is een kwartaaluitgave van het Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging (IIAV). Te koop in de boekhandel à € 5,99. Abonnementsprijzen: studenten € 13 / particulieren € 22 en organisaties € 29. Telefoon: 020-6651318. Informatie over LOVER is ook te vinden op Internet: www.iiav.nl/lover