

Helene Egnell

De rommeligheid van het echte bestaan.

De bijdrage van vrouwen aan de theologie van de religies.

Wat heeft feministische theologie te maken met interreligieuze dialoog en de theologie van de religies? Tot op heden heeft de feministische theologie zich niet uitgebreid beziggehouden met de thema's van de theologie van de religies, dat wil zeggen: de vraag hoe men tegen andere religies aan kan kijken vanuit de eigen religieuze traditie. Hoe verstaan wij elkaars tradities: als ketterijen, als concurrenten, als andere bronnen van waaruit we iets kunnen leren over het Goddelijke? Hoe kunnen we leren in harmonie te leven met de aanhangers van andere religies? Hoe kunnen de aanhangers van verschillende religies samenwerken voor een betere wereld? Dit zijn, kortweg, de vragen waar het in de theologie van de religies over gaat.

Het is waar dat de feministische theologie vanaf de start interreligieus van aard was; Joodse en christelijke feministen en degenen die de Godin zoeken waren de pioniers ervan, en er is reflectie en dialoog geweest over interreligieuze vragen. Maar over het geheel genomen is dit niet een zaak van belang geweest voor de meeste feministische theologen.

Ik zou willen beweren dat het nodig is voor feministische theologen om zich bezig te houden met dit steeds belangrijker wordende terrein van de theologie van de religies, en dat deze twee terreinen elkaar wederzijds kunnen verrijken. Sleutelvragen om over na te denken zijn onder meer: hoe zou een feministische theologie van de religies eruit kunnen zien? Hoe kan het de weg wijzen naar reflectie over religieuze pluraliteit en de praxis van interreligieuze dialoog? Welke elementen van de feministische theorie zouden nuttig kunnen zijn voor de theologie van de religies? Welke nieuwe vragen en onderwerpen brengt de feministische theorie in in het interreligieuze discours? En omgekeerd, hoe kan de theologie van de religies de feministische theologie verrijken en uitdagen?

In dit essay wil ik een paar voorlopige antwoorden bieden voor deze vragen. Aangezien dit grotendeels ongebaand terrein is, hoop ik dat er verdere verkenningen zullen zijn in dit veld. Het zal vooral belangrijk zijn dat zulke verkenningen gedaan worden vanuit het startpunt van andere religieuze tradities, omdat mijn perspectief het christelijke is.

Gebrek aan verbinding tussen theologie en praktijk

In mijn proefschrift *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West*¹ was mijn conclusie dat er, hoewel er meer werk is gedaan dan over het algemeen beseft wordt, nog steeds niet veel materiaal is, vooral op het gebied van de systematische doordenking van religieuze pluraliteit vanuit een feministisch perspectief. Bovendien concludeerde ik dat er erg weinig verbinding was tussen de feministische dialoogpraktijk en de feministische reflectie op religieuze pluraliteit.

¹ Helene Egnell, *Other Voices: A Study of Christian Feminist Approaches to Religious Plurality East and West* (Studia Missionalia Svecana 100: Uppsala 2006)

Vrouwen hebben elkaar ontmoet voor dialoog vanuit de fundamentele feministische grondgedachte dat vrouwen afwezig geweest zijn in de interreligieuze dialoog en dat hun betrokkenheid nieuwe thema's naar boven zou brengen die te maken hebben met de ondergeschikte positie van vrouwen in religieuze gemeenschappen en in de samenleving, naast nieuwe manieren om aan dialoog te doen. Er is echter niet veel gedaan om feministische theorieën toe te passen op de structuur van de conferenties of de discussies. Aan de andere kant heeft de feministische reflectie in het gebied van de theologie van de religies zelden zich laten inspireren door de ervaringen van vrouwen die betrokken waren bij interreligieuze dialoog, of de lessen die daaruit getrokken werden op het theoretische vlak geanalyseerd. Dit gebrek aan verbinding tussen de praxis van dialoog en de theologie van de religies is een ernstig gebrek, niet in het minst omdat de feministische theologie altijd de noodzaak heeft benadrukt van op de praxis gerichte reflectie, om het startpunt in de ervaring te nemen en zo bij te dragen tot de bevrijding van vrouwen.

Een aantal van de thema's die besproken worden in de conferenties en projecten die ik bestudeer in mijn proefschrift², worden in de feministische theologie diepgaand bestudeerd. Als ze aangevuld worden door de ervaringen uit mijn materiaal, kunnen ze ontwikkeld worden tot een feministische theologie van de religies.

Het eerste en belangrijkste thema dat weerklinkt in de verslagen van de interreligieuze conferenties van vrouwen is dat er nauwe relaties worden gebouwd en gekoesterd, en dat de basis van een 'gemeenschappelijk Wij' al snel was gelegd, een basis die als sterker werd ervaren dan de verdeling veroorzaakt door de verschillende religieuze achtergronden. Dat betekende niet dat alles pais en vree was. Integendeel, er waren veel conflicten, waarbij sprake was van werkelijke meningsverschillen, die vaak verbonden waren aan geografische en sociale afkomst. Echter, deze conflicten werden constructief gehanteerd en niet gezien als bedreiging voor de relaties die opgebouwd waren. Integendeel: juist die goede relaties maakten het de deelnemers mogelijk elkaar serieus te nemen, waardoor ze niet met de mantel der liefde werden bedekt of tot scheidsmuren werden.

De rol van conflict

Heel vaak wordt aangenomen dat vrouwen conflicten vermijden omdat ze erop uit zijn harmonieuze relaties te bouwen. Maar de rol die conflicten speelden bij al deze projecten was opvallend, net zoals de verklaring die telkens werd gegeven dat conflicten mogelijk waren en gehanteerd konden worden precies omdat de deelnemers onderling relaties hadden kunnen bouwen en om elkaar gaven. Het feit dat conflicten ontstonden scheen te moeten worden toegeschreven aan het feit dat sommige vrouwen, vaak die uit een niet-Westerse en/ of een niet-witte context, erop stonden om verschillen zichtbaar te maken en erop wezen dat hun perspectieven en doelen anders waren dan die van witte, Westerse vrouwen. Dit wil zeggen: hoewel er een 'gemeenschappelijk Wij' werd gebouwd was dit niet een homogeen geheel. Verschil en overeenkomst werden samen gedacht. Het 'gemeenschappelijke Wij' werd gecreëerd door methodes ontwikkeld in de vrouwenbeweging: het delen van levensverhalen in kleine groepen, uitgaand van de wereld van de concrete ervaringen in plaats van abstracte problemen of dogmatische verklaringen, het zorgvuldig aandacht besteden aan

² De belangrijkste zijn: Women, Religion and Social Change aan de Harvard Universiteit in 1983, de consultatie van de Wereldraad van Kerken over Women in Interfaith Dialogue in Toronto in 1988 en de Women's Interfaith Journey die door het Henry Martyn Institute werd uitgevoerd in de periode 1998-0003

de manier waarop de deelnemers zaten en aan de planning van kennismakingsbijeenkomsten en rituelen om een 'veilige ruimte' te creëren.

Maar het vormen van een 'gemeenschappelijk Wij' kwam niet alleen voort uit methoden van relatieopbouw. Er waren echt punten van overeenstemming tussen de vrouwen. Hoewel dit een omstreden concept is, heb ik er toch voor gekozen om ze 'vrouwenervaringen' te noemen. Zolang de term in het meervoud gebruikt wordt, om een breed spectrum aan ervaringen aan te duiden, denk ik dat het nuttig is om over 'vrouwenervaringen' te spreken, zowel in de betekenis van 'de traditionele ervaringen van vrouwen' als van 'de feministische ervaringen van vrouwen'.

Met 'de traditionele ervaringen van vrouwen' bedoelen we die ervaringen die verbonden zijn met de biologische functies van vrouwen en de sociale rollen die daarmee verbonden worden, terwijl 'de feministische ervaringen van vrouwen' verbonden zijn met de onderdrukking van vrouwen, die woede veroorzaken en de impuls om te strijden voor verandering. Beide soorten ervaringen hebben een rol gespeeld in het bouwen aan een 'gemeenschappelijk Wij', maar de feministische ervaringen schijnen van doorslaggevend belang te zijn geweest. Er waren voorbeelden in delen van mijn materiaal, die buiten het bereik van mijn voornaamste interesse liggen³, die suggereren dat de traditionele ervaringen alleen niet tot de erkenning zouden hebben geleid van verschillen, die het mogelijk maakt de conflicten te hanteren.

Kritiek van de gevestigde religie

Datgene wat deze dialogen onderscheidde van 'malestream'⁴ interreligieuze dialoog is de feministische religiekritiek. Alle deelnemers kwamen met de ervaring dat ze toebehoorden aan een religieuze traditie die aan vrouwen de toegang ontzegd had tot het schrijven en interpreteren van Heilige teksten, het uitvoeren van heilige rituelen etc. , en velen hadden gevochten om het recht te verkrijgen om dit te doen. Er was ook een gedeelde overtuiging dat religieuze tradities niet statisch zijn maar voortdurend veranderen en dat verandering wenselijk was.

Een andere manier om dit te zeggen is de notie van marginaliteit. De vrouwen ervoer en zichzelf als staande aan de rand van hun religieuze tradities, en dit werd als een voordeel gezien: ze hadden niet zoveel 'gevestigde belangen' als degenen die posities in het centrum innamen.

Tegelijk hadden ze het geloof ervaren als een troost en inspiratie zowel voor hun persoonlijke leven als voor hun worsteling voor gerechtigheid en vrede. De nadruk op geleefd geloof meer dan op dogma was een ander onderscheidend kenmerk van de interreligieuze projecten van vrouwen. Eén reden hiervoor is dat het geen theologische conferenties waren in de strikte zin van het woord. Sommige participanten waren theologen, maar er waren ook maatschappelijk werkers of onderwijzers, en ze waren allemaal op de één of andere manier activisten. Als gevolg daarvan speelde de 'dialogue of life' een belangrijker rol in deze conferenties dan die van de 'malestream' dialoog. Het lijkt er ook op dat 'de kleine traditie' of 'geleefde religie' – dat wil zeggen, religie zoals

³ Een voorbeeld hiervan kan men vinden in Annette Wilke, 'Interreligiöses Verstehen Rahmenbedingungen für eine gelingenden christlich-muslimischen Dialog' in Doris Strahm/ Manuela Kalsky (eds.), *Damit es anders wird zwischen uns. Interreligiöser Dialog aus der Sicht von Frauen* (Matthias Grünewald: Ostfildern 2006), 14-26

⁴ Ik heb de term 'malestream' ontleend aan Elisabeth Schüssler-Fiorenza. Hij drukt uit dat in en door mannen gedomineerde maatschappij, datgene wat als 'mainstream' beschouwd wordt door mannen gedomineerd is en dat wat als 'universeel' geldend wordt beschouwd in feite bijzonder is.

die wordt verstaan en beoefend in het leven van alledag, onderscheiden van 'de grote traditie' of 'religie volgens voorschrift' - meer prominent aanwezig was.

Een ander concept dat te maken heeft met het geleefde geloof is rommeligheid – 'de rommeligheid van het echte bestaan'. De vrouwen die deelnamen aan de dialoog hadden vraagtekens bij het concept van 'interreligieuze dialoog' zelf, omdat dat suggereert dat religieuze tradities scherp te definiëren 'dozen' zijn waaruit de deelnemers onderscheiden standpunten kunnen halen. Hun eigen ervaring was dat het niet zo gemakkelijk was een 'vertegenwoordiger' te vinden die precies paste in de doos van een bepaalde traditie. Hun spiritualiteit was geïnspireerd door vele tradities, en ze waren zich er terdege van bewust dat ze, voorzover ze zich identificeerden met een traditie, ze alleen maar een deel van die traditie konden vertegenwoordigen.

De thema's die ik hierboven aanstip zijn allemaal fundamentele thema's in de feministische theologie: de kritiek tegen de geïnstitutionaliseerde religie, relationaliteit, verschil, de rol van de ervaring, marginaliteit, rommeligheid de theologie van het geleefde geloof. Maar in de reflecties over en de analyse van deze projecten zijn deze thema's zelden ontwikkeld in gesprek met de huidige feministische theologie. Ik zal nu proberen de intersectie tussen feministische theologie en de theologie van de religies op deze punten in kaart te brengen.

De hermeneutiek van het wantrouwen

De meest voor de hand liggende bijdrage van de feministische theologie aan de theologie van de religies is de 'hermeneutiek van het wantrouwen', de kritiek van de gevestigde religie. De theologie van de religies moet leren van de feministische theologie hoe ze de religieuze tradities kan bekritisieren terwijl ze tegelijk vasthoudt aan hun bevrijdende en levenbrengende potentieel, en kan werken aan veranderingen van binnenuit. Te lang hebben interreligieuze theologie en theologie van de religies geleden onder een wederkerige en eenzijdige apologetiek waarin de moed ontbrak om de keerzijde van religieuze tradities onder ogen te zien.

Het is begrijpelijk dat de eerste stadia van interreligieuze dialoog zich moeten richten op het naar voren brengen en ontdekken van de positieve kanten van elkaars tradities. Wederzijds begrip moet beginnen met een wederzijdse waardering voor wat goed en mooi is in de manier waarop de ander haar geloof uitdrukt – wat Krister Stendahl 'heilige jaloezie' heeft genoemd. Als echter interreligieuze dialoog bij wil dragen aan de vrede in de wereld –zoals Hans Küng zei: geen wereldvrede zonder vrede tussen de religies'- is het niet genoeg als we blijven uitleggen dat het christendom niet over kruistochten gaat en de islam niet over jihad in de zin van heilige oorlog; en ook is het niet genoeg als we die delen van onze Schrift benadrukken die over vrede gaan. We moeten de moed hebben om onze Schriften en onze theologie kritisch te onderzoeken om te begrijpen waarom ze zulke eminente werktuigen zijn geweest om haat en geweld te wekken, waarom inderdaad kruistochten en jihad in de betekenis van heilige oorlog tegen de ongelovigen deel zijn van het christendom en de islam, zowel in de geschiedenis als in onze wereld vandaag de dag.

De feministische theologie heeft niet alleen de instrumenten ontwikkeld om de negatieve kanten van religie kritisch te onderzoeken, maar heeft er ook enige ervaring mee wat het is om dit op een interreligieuze manier te doen. We hebben nog een lange weg te gaan, maar de Joods-christelijke dialoog tussen feministen heeft geworsteld met de christelijke gewoonte om 'de patriarchale God van het Oude Testament' te contrasteren met 'Jezus de feminist'. De overeenkomsten en connecties

tussen misogynie en anti-Judaïsme hebben licht geworpen op beide verschijnselen.⁵ Terwijl ze respecteerden dat de beide tradities verschillende interpretaties hebben van gemeenschappelijke teksten en concepten, zijn joodse en christelijke feministen in staat geweest een vruchtbare gezamenlijke kritiek te oefenen op zulke teksten en concepten, en nieuwe interpretaties en beelden te suggereren.

Het is een belangrijke taak voor feministische theologen om te analyseren en kritisch te beschouwen hoe vrouwen functioneren als culturele en nationale bakens, en zo als symbolen bij conflicten in een samenleving. Of een vrouw zichzelf nu bedekt of naakt verschijnt, haar lichaam is het terrein waarop politieke en economische conflicten worden uitgespeeld. Hoe we ons (ver)kleden als vrouwen – met hidjaab of minirok – kan worden geduid als tegelijk een teken van en verzet tegen het belang dat wordt gehecht aan de lichamen van vrouwen. Dit is een vraagstuk dat vooral moslim en christelijke vrouwen samen moeten aangaan, om te vermijden dat we het symbool worden waar de ‘botsing der beschavingen’ zich op focust.

De christologie

Veel van de kritiek van christelijke feministen heeft zich gericht op de christologie. Rosemary Radford Ruethers vraag ‘kan een mannelijke verlosser vrouwen bevrijden?’ heeft nog geen definitief antwoord gekregen. Het is echter niet alleen de mannelijkheid van Jezus die een probleem is geweest voor feministische theologen – andere onderdelen van de traditionele christologie zijn ook in twijfel getrokken, inclusief de imperialistische of exclusieve claims dat Jezus de enige verlosser is.

‘Jezus redden van degenen die gelijk hebben’ is een bijdrage aan het opnieuw denken van de christologie door Carter Heyward, die ook een richting aan kan geven voor de theologie van de religies.⁶ In haar voorwoord richt ze zich expliciet tot mensen van een ander geloof.⁷ Ze waarschuwt tegen een christologie die ‘maar al te vaak de verlossende betekenis van het Jezusverhaal verduistert en claimt dat ‘het moeilijk voor ons is om niet vast te blijven zitten in de foute veronderstelling dat Jezus *de* Christus was en is op een unieke en bijzondere manier die ophem alleen van toepassing is; te veronderstellen dat hij – en niet iemand ander met, voor of na hem- *De* Verlosser is, die alleen die christenen redt die deze ‘juiste’ visie op hem erop na houden.’⁸ Heyward bekent verder: ‘met jou zie ik dat noch jij noch ik, noch enige persoon of cultuur, noch enige stam of religie of diersoort, noch het verleden, heden of de toekomst de sleutels van de hemel in handen houdt, en dat we alleen samen deze aarde kunnen redden en elkaar kunnen bevrijden van degenen die gelijk hebben –dank u, Jezus, lieve zuster.’⁹

De kritiek op de notie dat Jezus de enige verlosser is komt ook van Aziatische feministische theologen, die ervoor kiezen de christologische ontwikkelingen van de vroege oecumenische concilies te negeren en een christologie te construeren in dialoog met de Bijbelverhalen en de sorteriologische motieven die gevonden worden in hun oorspronkelijke religieuze tradities. Kwok Pui-lan claimt dat de vraag van Jezus: ‘wie zeggen jullie dat ik ben?’ opnieuw beantwoord moet

⁵ Het standaardwerk op dit terrein is Katharina von Kellenbach, *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings* (Scholars Press: Atlanta 1994)

⁶ Carter Heyward, *Saving Jesus from Those Who Are Right. Rethinking What it Means to be Christian*. Augsburg Fortress Press: Minneapolis 1999

⁷ Heyward, p. XVI-XVII

⁸ *Ibid.*, p. 32

⁹ *Ibid.*, 33

worden in elke nieuwe context, en dat er veel antwoorden kunnen zijn op deze vraag. Met de hulp van post-koloniale theorieën stelt ze Jezus/Christus als hybride concept voor, als basis voor de christologie. Jezus/Christus is altijd een hybride concept geweest omdat het heen en weer ging tussen het menselijke en het goddelijke, tussen de Joodse en de Hellenistische wereld, en door het zoeken naar de 'historische Jezus' altijd duidelijk in zijn eigen historische context gezet is. Vandaag de dag worden hybride beelden van Christus bewust geproduceerd in nieuwe contexten, zoals de Zwarte Christus van de Afro-Amerikaanse gemeenschap, de Shakti van Aziatische feministen of de notie van de Joodse feministische theologe Susannah Heshel van Jezus als een 'theologische travestiet'.¹⁰

Wijsheidschristologieën zijn een andere optie voor de feministische theologie en de theologie van de religies. Chokma uit de Joodse geschriften geeft ons een vrouwelijke metafoor van God, die, hoewel niet zonder dubbelzinnigheid, nauw verbonden is met de schepping en een holistisch concept van kennis. Als men Jezus verstaat als 'de profeet van Sophia'¹¹ of als de geïncarneerde Wijsheid, heeft men een minder triomfalistisch beeld dan in traditionele christologieën. Aangezien er andere vrouwelijke personificaties zijn van de wijsheid in andere religies, waaronder het hindoeïsme en boeddhisme, zal een zoektocht naar wijsheid op een feministische leest een nieuwe weg openen voor de theologie van de religies.

Verlossing

Nauw verwant aan het thema van de christologie is dat van de verlossing. Feministische theologen hebben kritiek uitgeoefend op de traditionele soteriologieën omdat ze zich richtten op een transcendente, na dit leven plaatsvindende, aan het einde der tijden verbonden verlossing. In plaats daarvan pleiten ze voor een immanent concept van verlossing, gericht op welzijn hier en nu, een 'nu en dan' in plaats van een 'voor eens en altijd', eerder een proces dan een product.

Christenen, zegt Carter Heyward, hebben altijd 'grote moeilijkheden gehad om te leven als deelnemers aan een onaffe, niet perfecte schepping', en de kerk heeft "geprobeerd de verlossing te voltooien door te suggereren dat door de dood van Jezus Gods verlangen naar een juiste relatie tot de schepping was voltooid of 'voldaan'.¹² Heyward ziet Jezus niet als de voltooiing van Gods verlossende werk, maar eerder als 'een venster naar het voortgaande proces van de schepping dat onaf is, en als partner in het reddende werk van genezing en bevrijding'.¹³

Het thema van verlossing als een proces waaraan mensen deelnemen leent zich gemakkelijk voor een pluralistische uitleg. Jeannine Hill Fletcher ontwikkelt dit idee in *Monopoly On Salvation: 'door actief aandacht te besteden aan solidariteit en bevrijdende relaties met anderen kunnen mensen medewerkers worden in het samen scheppen van verlossing. In het christelijke verhaal voorziet niemand anders dan Jezus van Nazareth het model van verlossing in solidariteit en heelheid.*¹⁴

¹⁰ Kwok Pui-lan, *Postcolonial Imagination & Feminist Theology* (Westminster John Knox Press: Louisville 2005), 168-185

¹¹ Elisabeth Schüssler-Fiorinza, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology*. (Continuum: New York 1994)

¹² Carter Heyward, *Saving Jesus*, p. 25

¹³ Ibid., p. 26

¹⁴ Jeannine Hill Fletcher, *Monopoly On Salvation? A Feminist Approach to Religious Pluralism* (Continuum: New York 2005), 122

Maar als het verhaal van Jezus wordt verteld en uitgelegd in de hedendaagse multireligieuze context, moet verlossing, opgevat als het herstel van de wereld tot heelheid, uitgewerkt worden in solidariteit met de religieuze ander.¹⁵

Verschil

De feministische theologie heeft de manier bekritiseerd waarop gender wordt geconstrueerd door de categorieën van hiërarchie en verschil. Er zijn parallellen met de manier waarop religie wordt geconstrueerd, waar in triomfalistische versies van de christelijke theologie andere religies worden geconstrueerd als niet alleen verschillend, maar ook inferieur. Daarom kan de theologie van de religies leren van de manier waarop feministen hebben geworsteld met centrale concepten als 'verschil', 'relatie' en 'de ander'. In de eerste jaren had de feministische theologie sterk universaliserende tendensen. Die werden uitgedaagd door Womanistische theologen en feministen uit de Derde Wereld. Sinds die tijd is een positieve kijk op verschil en het reflecteren op de vraag hoe te leven met verschil zonder dat de spanningen die voortkomen uit machtsrelaties worden verbloed altijd een onderdeel geweest van het feministische discours. Alleen door het zijn in erkennen van verschil kunnen relaties worden opgebouwd zegt Audrey Lorde: 'Het zijn niet de verschillen tussen ons die ons scheiden. Eerder is het onze weigering die verschillen onder ogen te zien, en de vertekeningen te onderzoeken die ontstaan doordat we ze verkeerd benoemen en hun effecten op het gedrag en de verwachtingen van mensen.'¹⁶ bovendien is het idee van multiple, door koppeltokens verbonden, of hybride identiteiten gegroeid uit de ervaringen van vrouwen die zich nooit volkomen thuis konden voelen in een bepaalde context, bijvoorbeeld als feministe in de kerk, of als christen in de vrouwenbeweging, en hun behoefte om zich te verstaan met deze situaties van insluiting en uitsluiting, van identificatie en 'anders maken'.

Feministische theologen als Maura O'Neill en Jeannine Hill Fletcher hebben kritiek geïfend op theologieën van de religies vanwege hun tendens tot universaliseren en hun onvermogen om diversiteit te erkennen. Hedendaagse theologieën van de religies zijn op een doodlopende weg tussen 'hetzelfde zijn' en 'verschillend zijn' zegt Jeannine Hill Fletcher,¹⁷ omdat ze verschil zien als een probleem dat overwonnen moet worden, niet als een theologische hulpbron. Of de verschillen tussen religies worden samen gedacht tot een essentiële gelijkheid, of de verschillen worden als zo essentieel gezien dat geen dialoog mogelijk is. De oplossing zou zijn om religieuze tradities niet langer te zien als entiteiten met duidelijke grenzen, en ze in plaats daarvan te zien als vloeibaar en divers. De feministische ervaring van en reflectie op hybride identiteiten, en de situatie dat men niet in staat is zich met de totaliteit van een religieuze traditie te identificeren, omdat men altijd 'de ander' is kan een uitweg geven uit de impasse.¹⁸

Kwok Pui-lan stelt de term 'theologie van religieus verschil' voor in plaats van 'theologie van de religies' als een manier om verder te komen dan het pluralistische paradigma en postkoloniale en feministische perspectieven in te brengen in het discours. Net als Hill Fletcher wil ze af van het idee van religies als entiteiten met duidelijke grenzen, en ze benadrukt dat 'religie' en christelijke categorie is die is geconstrueerd binnen een koloniaal raamwerk. Ze doet een beroep op theologen

¹⁵ Ibid, 126

¹⁶ Audrey Lorde, *Sister Outsider* (Crossing Press: Trumansburg, N.Y. 1984), 115

¹⁷ Jeannine Hill Fletcher, *Monopoly*, 62

¹⁸ Ibid., 82-101

om gebruik te maken van religiestudies en culturele studies om te bestuderen hoe religieus verschil is geconstrueerd, en 'in het tijdperk van globalisatie, hoe religie gekruid wordt met gender, ras en transnationalisme.'¹⁹ in zo'n studie moet de werkelijkheid van hybride religieuze identiteiten ook onder ogen gezien worden. De feministische bijdrage aan een theologie van religieus verschil zou zijn een analyse van de vraag hoe gender heeft bijgedragen aan de constructie van de christelijke identiteit en religieus verschil.

Relatie

Relationaliteit is een kernconcept in de feministische theologie, en ook hier hebben feministische theologieën van relatie veel belang voor het discours van interreligieuze relaties. Een relationele ontologie, waarin we God verstaan in relatietermen en het menselijk bestaan definiëren als 'in-relatie-zijn' heeft gevolgen voor de vraag hoe we de religieuze 'ander' zien. De filosofie van Levinas oefent een zekere invloed uit op hedendaagse theologieën van de religies. Voor Levinas is de basis voor ethisch gedrag de radicale eis die uitgaat van 'het gelaat van de ander'. Maar het probleem voor Levinas is hoe we een relatie kunnen aangaan met de ander zonder hem of te domineren of door hem verpletterd te worden. De feministische kritiek zou erop wijzen dat het voor het mannelijke Verlichtingssubject van Levinas, dat wordt geconstitueerd door scheiding, een bedreigend project is om een relatie met een ander aan te gaan. In een relationele ontologie is het zelf integendeel juist geconstitueerd door relaties. Bovendien kan de feministische ervaring dat men 'de ander' is, en de feministische reflecties op de constructie van de vrouw als 'de ander' ('de tweede sekse') helpen om 'de religieuze ander' te deconstrueren en een wederzijdse relatie mogelijk maken. Carter Heyward identificeert in haar theologie van wederzijdse relaties de 'zelf-absorptie', het zich in zichzelf keren als een schadelijk gevolg van het Westerse individualisme.²⁰ Heyward begrijpt de werkelijkheid als radicaal relationeel, onderling verbonden op zo'n manier dat 'alle delen van het geheel wederzijds interactief zijn'. 'wederzijds' wordt zowel metafysisch als ethisch begrepen: alles is met elkaar verbonden, maar we moeten strijden tegen het in jezelf opgaan om deze wederkerigheid op te merken en er de basis van ons bestaan en ons handelen in deze wereld van te maken. God wordt dan gevonden in deze wederkerige relatie: God *is* de beweging die ons allen met elkaar verbindt'.²¹ Deze heilige kracht van wederkerige relatie kan zowel worden begrepen door het boeddhistische concept van de 'afhankelijke samen ontstaan' als door het beeld van de Drie-eenheid: 'een op de Drie-eenheid gebaseerd geloof zou het nooit nodig hebben dat mensen christelijk moeten worden om verlost te worden.'²²

Carter Heyward verstaat 'zelf-absorptie' niet alleen als iets dat slaat op het individu zelf, maar ook op iemands familie, ras, klasse, gender en religie. Als we dit doortrekken kunnen we het christendom zien als een zelf-geabsorbeerde religie, voor zover het zichzelf niet verstaat in relatie met andere religieuze tradities. Alleen als we ons onze verbondenheid met mensen van andere religies realiseren kunnen we wederkerige relaties ontwikkelen die ons dichter brengen bij het mysterie van God als 'kracht in relatie'.

Marginaliteit

¹⁹ Kwok, *Postcolonial Imagination*, 207

²⁰ Heyward, *Saving Jesus*, 5

²¹ *Ibid.*, 61

²² *Ibid.*, 73

In de interreligieuze bijeenkomsten van vrouwen die ik voor mijn proefschrift bestudeerde was marginaliteit een belangrijk kenmerk waar vaak commentaar op gegeven werd. De vrouwen handelden vanuit de veronderstelling dat vrouwen marginaal zijn in religieuze tradities; de drijvende kracht achter de bijeenkomsten was zelfs het feit dat vrouwen zijn gemarginaliseerd in de interreligieuze dialoog zodat ze niet veel invloed hadden op de 'malestream' dialoog. Tegelijk werd de marginaliteit als voordeel gezien. 'de marge is een goede plek voor dialoog' zei Diana Eck, in haar commentaar op de interreligieuze consultatie in 1988 die uitging van de Wereldraad van Kerken, 'het bereik is niet zo ver, de investering in machtsposities is niet zo groot.'²³

De epistemologie van het gezichtspunt is een omstreden onderwerp in de feministische theorie. Er zijn vraagtekens gezet bij de opvatting dat een het gemarginaliseerde perspectief een meer waar, een beter perspectief is. Waarom zou een gemarginaliseerd perspectief de voorkeur hebben? Ik zou echter de vraag naar de epistemologie van het gezichtspunt niet willen betrekken bij mijn reflecties op marginaliteit. Voor mij schuiven de woorden van Diana Eck 'het bereik is niet zo ver' het beeld van de marge ineen met dat van de grens of de rand. Als we kijken wat er gebeurt aan de randen van culturen dan opent dit opwindende perspectieven die ook op religies kunnen worden toegepast.

De hedendaagse cultuurtheorie richt zich op wat gebeurt aan de randen van de cultuur, vanuit de overweging dat dit de plek is waar de cultuur wordt gevormd en vernieuwd door de interactie met de omringende culturen. Culturen worden niet gezien als scherp omliggende, zelfgenoegzame eenheden, maar als vloeibaar en voortdurend veranderend. In dit veranderingsproces wordt een cultuur niet bij elkaar gehouden door scherpe grenzen of consensus, maar door een gemeenschappelijke focus van betrokkenheid, in de worsteling over de betekenis en de plaats van culturele elementen. Op deze manier begrepen kunnen culturele elementen grenzen overschrijden zonder dat ze de eigenheid van een cultuur in gevaar brengen. Culturele identiteit wordt dan gecreëerd door de manier waarop deze elementen worden toegeëigend of weerstaan binnen de cultuur. Dit is een relationele, gehybridiseerde opvatting van cultuur.

Kathryn Tanner heeft dit toegepast op de christelijke identiteit zoals die vorm wordt gegeven in de interactie met de omringende cultuur. De christelijke identiteit wordt niet geconstitueerd door scherpe grenzen, zoals de aanhangers van de neoliberale theologie claimen. In plaats daarvan, argumenteert Tanner, is de grens 'er één van gebruik, waardoor de christelijke identiteit altijd in wezen onrein en gemengd is, de identiteit van een hybride geheel dat altijd culturele vormen deelt met de grotere gastcultuur en met andere religies (in het bijzonder het jodendom). [...] het christendom is door en door hybride; niet hoeft te worden uitgezonderd uit angst dat de eigenheid van het christendom anders verloren zou gaan. Bovendien – en dat is het meest betekenisvolle – wordt het onderscheidende van het christendom niet zozeer gevormd *door* de grens, maar *bij* de grens; het onderscheidend christelijke gebeurt in de processen zelf die plaatsvinden aan de grens, processen die een eigen identiteit construeren voor christelijke sociale praktijken door het eigen gebruik van cultureel materiaal dat met anderen wordt gedeeld.'²⁴

Tanners argument is dat de christelijke traditie niet vastligt, maar kan en moet veranderen als de omringende cultuur verandert. Christelijke praktijken veranderen, maar ze worden samengehouden

²³ Diana Eck, 'Moderators report' in: *Current Dialogue* 16 (1989), 20.

²⁴ Kathryn Tanner, *Theories of Culture. A New Agenda for Theology*. (Augsburg Fortress Press: Minneapolis 1997), 114-115

door de 'gemeenschappelijke referentie aan de God van wie ze uiteindelijk allemaal succesvol hopen te getuigen'²⁵ en nieuwe praktijken kunnen niet alleen binnen de traditie worden gevonden, maar ook van daarbuiten. Zulke geleende elementen zouden niet, zegt Tanner, 'altijd ondergeschikt moeten zijn aan christelijke claims; ze zouden in plaats daarvan de kans moeten krijgen de boel op te schudden waar nodig.'²⁶

Tanners gebruik van culturele theorieën kan ook worden toegepast op de vraag hoe de christelijke theologie wordt ontwikkeld in de interactie met andere religieuze tradities. Als het woord 'grens' nog iets van zijn geografische betekenis zou mogen behouden dan kunnen religieuze tradities worden begrepen als landen met hoofdsteden in het centrum – wat de plek is van de gevestigde theologie, de gezaghebbende Schriften en liturgieën, bewaakt door de religieuze gezagsdragers – en een grensstreek waar de bewoners, zoals dat vaak gaat in grensstreken, meer gemeenschappelijk hebben met degenen die aan de andere kant van de grens wonen dan met degenen in de hoofdstad, waar de talen vermengd worden en allerlei soorten wettige en minder wettige transacties plaatsvinden. De hoofdstad is dan gelijk aan wat in religiestudies wordt genoemd 'de grote traditie' of 'de normatieve religie' en de grensstreek als 'de kleine traditie' of 'religie in de alledaagse praktijk'. Of de hoofdstad is gelijk aan de orthodoxie en de grensstreken aan nieuwe, nog marginale ontwikkelingen in de theologie zoals de feministische theologie, de scheppingstheologie of queer theologie. Dan worden de grenzen een creatieve ruimte, de plaats waar religieuze veranderingen plaatsvinden, waar religieuze identiteit wordt geschapen en de dialoog die daar plaatsvindt zou de weg naar voren wijzen, terwijl de hoofdstad alleen maar stoffige oude patronen in stand houdt.

'Alledaagse religie' en de rommeligheid van het echte bestaan

Tenslotte zou de feministische theologie zich meer rekenschap moeten geven van 'religie in de praktijk' en interdisciplinair moeten samenwerken met de antropologie en religiestudies. Vanaf het begin zijn 'de ervaringen van vrouwen' en 'de theologie van het alledaagse leven' de startpunten geweest van de feministische theologie. Maar door het toenemende wantrouwen tegen de notie van 'de ervaring van vrouwen' is dit begrip teruggebracht tot theoretische discussies, tenminste in het Westen. Hoewel deze ontwikkeling noodzakelijk was is het misschien tijd om terug te keren naar de ervaringsmethode, maar op een nieuwe manier. Naast het werken met persoonlijke ervaringen kunnen we gebruik maken van het werk van het werk van feministische antropologen die hebben onderzocht hoe vrouwen hun geloof beleven in het leven van alledag. Het werk van Susan Sered over Joodse vrouwen als 'rituele experts' en over religies die gedomineerd worden door vrouwen zijn voorbeelden van zulke kennis.²⁷

Feministische theologen in de Derde Wereld hebben zich meer beziggehouden met de religieuze praktijken van gewone vrouwen. De Koreaanse belangstelling voor het shamanisme is een voorbeeld daarvan. Soms is er de neiging de 'religie van het volk' te romantiseren, maar met de inzichten van de antropologie en religiestudies kunnen de destructieve kanten van de geleefde religie worden bekritiseerd, net zoals die van de geïnstitutionaliseerde religie, terwijl de levengevende praktijken een bron van inspiratie kunnen zijn. Het gaat echter niet zozeer om een waardeoordeel, maar

²⁵ Ibid., 136

²⁶ Ibid., 150

²⁷ Susan Starr Sered, *Women As Ritual Experts: The Lives of Elderly Jewish Women in Jerusalem*. (Oxford University Press: New York 1992); *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women* (Oxford University Press: New York 1994).

veeleer om het creëren van een theologie van de religies die zich rekenschap geeft van de religie die echte mensen in het echt beoefenen in al zijn rommeligheid.

‘Rommeligheid’ is een ander concept dat een rol speelt in de feministische theologie, niet in het minst in de reflectie ervan op religieuze diversiteit. In Azië, zegt Chuyng Hyun Kung, ‘is er een rommelig en vloeibaar proces van wederzijdse doordringing van de verschillende religies.’²⁸ Op dezelfde manier waarschuwt Marjorie Shuchoki ervoor dat we niet moeten proberen het leven te controleren door te heldere definities: ‘het zijn nuttige abstracties van de slordigheid van de geleefde ervaring die de volheid van die ervaring achter zich laten. (...) als we de wereld zien door de bril van de concepten worden we blind voor wat niet in onze conceptuele schema’s past.’²⁹

Een feministische theologie van de religies zou zich niet alleen moeten bezighouden met ‘de normatieve religie’, maar met ‘De religie die wordt beoefend’, de geleefde religie. Hij zou gebruik moeten maken van de inzichten van de feministische theologie op het terrein van de hermeneutiek van het wantrouwen, relationaliteit, verschil en de feministische reflecties over de christologie, soteriologie en andere terreinen van de ‘klassieke’ dogmatiek -en bovenal zou hij het aan moeten durven om in de marges te verkeren, in het grensgebied waar alles stroomt, en in een creatieve staat van wording. Op deze manier kan hij de ‘malestream’ theologie van de religies uitdagen, net zoals de sluimerende tendensen van exclusivisme en superioriteitsbesef binnen de feministische theologie.

Dit artikel verscheen in:

Journal of the European Society of Women in Theological Research 17/2009 (Feminist Approaches to Interreligious Dialogue), 13-27

²⁸ Chun Hyung Kyung: ‘The Wisdom of the Mother Knows No Boundaries’ in: *Women’s Perspectives* (WCC Gospel and Culture Series: Geneva 1996), 31

²⁹ Marjorie Shuchoki, *Divinity and Diversity. A Christian Affirmation of Religious Pluralism* (Abingdon Press: Nashville 2003), 41