

# Colofon

*Historica* is een uitgave van de Vereniging voor Vrouwen-geschiedenis en verschijnt drie keer per jaar (februari, juni en oktober).

Informatie op internet: [www.vrouwengeschiedenis.nl](http://www.vrouwengeschiedenis.nl)

## Redactie

Greetje Bijl  
Sophie Bollen (eindredactie)  
Cath van Meurs  
Eva Midden (eindredactie)  
Mariken Schuur (hoofdreductie)  
Hilde Timmerman  
Mieke de Vos (penningen)

## Redactieadres

Mariken Schuur  
RUG/Faculteit der Letteren  
Postbus 716  
9700 AS Groningen  
E-mail: [m.l.schuur@rug.nl](mailto:m.l.schuur@rug.nl)  
Tel: 050-3637752

## Lidmaatschap

VVG, p/a IIAV, Obiplein 4, 1094 RB Amsterdam  
Tel: 020-6651318; Fax: 020-6655812,  
Internet: [www.vrouwengeschiedenis.nl](http://www.vrouwengeschiedenis.nl)  
Voor privé-personen bedraagt de contributie €25,- per jaar (lidmaatschap); reductie-lidmaatschap (voor studenten of mensen met een inkomen onder €700,- p.m.: €20,- per jaar (studentlid, o.v.v. collegekaartnummer). Leden van de VVG ontvangen *Historica* automatisch en hebben stemrecht bij de jaarlijkse Algemene Ledenvergadering. Voor instellingen kost een abonnement op *Historica* €20,-. Abonnees kunnen geen aanspraak maken op de rechten van de leden. Het abonnementsgeld dient vooruit te worden betaald. Abonnementen worden automatisch verlengd, tenzij één maand voor het verstrijken van de abonnementsperiode (voor 1 december) schriftelijk is opgezegd. U kunt lid of abonnee worden door te bellen, door het bedrag over te maken op het VVG-gironummer 4102980, of door een briefkaart te sturen naar de Vereniging voor Vrouwengeschiedenis. U ontvangt dan een acceptgiro. Donaties zijn ook van harte welkom.

## Inleveren kopij:

Auteurs wordt verzocht tevoren contact op te nemen met de redactie. De redactie behoudt zich het recht voor om bijdragen te weigeren. Auteurs zijn verantwoordelijk voor de inhoud van hun bijdragen.

## Bestuur Vereniging voor Vrouwengeschiedenis

Anneke Mulder-Bakker (voorzitter)  
[Universiteit Leiden, A.B.Mulder-Bakker@rug.nl](mailto:Universiteit.Leiden,A.B.Mulder-Bakker@rug.nl)  
Machteld de Metsenaere (vicevoorzitter)  
Eveline Buchheim (secretaris)  
[secretarisvvg@yahoo.com](mailto:secretarisvvg@yahoo.com)  
Maaïke Messelink (penningmeester)  
Annieke Windt (website)  
Evelien Rijsbosch (IIAV)  
Renée Beukers (onderwijs)  
Mieke de Vos (Historica)

## Raad van Aanbeveling van de VVG

prof.dr. (em.) Piet Blaas (EUR)  
prof.dr. Hans Blom (UvA en NIOD)  
prof.dr. Rosi Braidotti (UU)  
prof.dr. Maria Grever (EUR)  
prof.dr. Willy Jansen (KUN)  
prof.dr. Paul Klep (KUN)  
prof.dr. Selma Leydesdorff (UvA)  
prof.dr. Joyce Outshoorn (RUL)  
prof.dr. Marjan Schwegman (UU)

*Historica* verschijnt met steun van het Internationaal Informatiecentrum en Archief voor de Vrouwenbeweging (IIAV), [www.iiav.nl](http://www.iiav.nl)

ISSN 1382-3914

Lay-out: Pien Steringa  
Diges | geschiedenis & media

Druk: Zet & Print, Naarden  
Distributie: AM-groep, Hoofddorp  
Foto omslag: Betoging van AEL-vrouwen (Arabisch Europese Liga) op 11 mei 2003 in Antwerpen.

# In dit nummer

Themanummer: Baas in eigen kerk. Vrouwen, feminisme en religie vroeger en nu

## Baas in eigen kerk

- 3 Baas in eigen kerk - Of naar een postseculier feministisch bewustzijn?  
Chia Longman

## Klassieke Oudheid

- 7 Waren vrouwen wel echte burgers in het antieke Athene?  
Klaartje van Lakwijk

## Vroegmoderne tijd

- 11 Elisabeth Strouven (1600-1661), kloosterstichteres en geestelijk leidsvrouw  
Florence Koorn

## Gender or discrimination

- 15 Gender or discrimination. Rethinking the cartoon controversy  
Bolette Blaagaard

## Emancipatie en religie

- 19 Dubbele emancipatie: in en door islam  
Edien Bartels en Vanessa Vroon-Najem

## Secularisme en feminisme

- 23 Ayaan Hirsi Ali en de relatie tussen religie, secularisme en feminisme  
Eva Midden

## (Anti)klerikalisme en mannelijkheid

- 27 Is de katholieke man wel een echte vent?  
Jan Art en Thomas Buerman

## 30 / Onder de loep / Elkie Jordans

## 31 / Boeken en service /

## Onder historicae

### Baas in eigen kerk

In de zomer van 2006 ontstond bij de redactie het idee om weer een *Historica*/VVG-congres te organiseren. Net als bij het vorige congres hebben we voor een thema gekozen dat zowel historisch van belang is, als actuele waarde heeft. Twee jaar geleden resulteerde dit in een zeer interessante dag en themanummer over 'vrouwen in de canon', dit jaar hebben we gekozen voor het onderwerp 'vrouwen en religie'. Een belangrijk thema dat volop in de belangstelling staat.

In de populaire media wordt veel aandacht gegeven aan de positie van vrouwen in de islam. Wij hebben ervoor gekozen om tijdens het congres uitgebreid te discussiëren over dit thema, maar wel in een breder kader. Ten eerste wilden we niet alleen over islam praten, maar ook aandacht geven aan andere belangrijke godsdiensten. Bovendien moest niet alleen de beperkende rol van religie aan bod komen, maar ook de versterkende functie. Centrale vragen op het congres waren: hoe maken vrouwen gebruik van religie bij de invulling van hun leven en (hoe) kan religie bijdragen aan de emancipatie van vrouwen? Uit de keuze voor deze vragen blijkt al dat het onze bedoeling was om een zowel kritisch als constructief perspectief te ontwikkelen op de relatie tussen vrouwen, emancipatie en religie.

De eerste helft van de dag lag de nadruk op de historische analyse. De middag was juist gericht op het actuele debat en de relatie tussen religie, secularisme en emancipatie. Het publiek had een zeer diverse achtergrond, wat resulteerde in een spannende discussie in een positieve sfeer. Ik hoop dan ook dat zowel de dag zelf als dit themanummer, dat een weerslag vormt van de bijdragen aan het congres, een positieve bijdrage kunnen leveren aan een emancipatiestrijd, waarin zowel religieuze als niet-religieuze vrouwen zich kunnen vinden.

Eva Midden

# Baas in eigen kerk

## Of naar een postseculier feministisch bewustzijn?

De Vereniging voor Vrouwengeschiedenis organiseerde dit jaar haar congres rond het thema 'vrouwen, feminisme en religie vroeger en nu'. Dat ze zich niet enkel tot de geschiedenis wilde beperken maar de brug wilde slaan met het heden – het gaat tenslotte om een zeer actuele thematiek – alsook niet-geschiedkundige disciplines aan bod wilde laten komen, blijkt uit de diversiteit onder de bijdragen die ik hier zal introduceren.

/ Chia Longman /

**W** Hoewel de verhouding tussen feminisme en religie tot op heden omstreden is, en als onderzoekster lange tijd is gemarginaliseerd in vrouwen-/genderstudies en feministische theorievorming, zijn de congresbijdragen opgenomen in dit nummer illustratief voor een kentering in deze dominante trend. Een 'postseculier feministisch perspectief' waarin wordt erkend dat religie voor vrouwen zowel onderdrukkend als emanciperend kan zijn, vormt de rode draad doorheen het scala aan tijdperken en onderwerpen die de verschillende artikels beslaan.

Het initiatief van de Vereniging voor Vrouwengeschiedenis en *Historica* om dit jaar een congres rond het onderwerp 'religie' in te richten, kan mijn inziens als een zeer mooi initiatief en illustratief voor een recente en groeiende trend binnen feministisch onderzoek beschouwd worden waarin de relatie tussen vrouwenemancipatie en religie kritisch wordt herdacht. Tot voor kort kon zowel moderne als postmoderne feministische theorievorming immers overwegend als religieontwikkend, religieceptisch of zelfs expliciet antireligieus gekarakteriseerd worden (cf. Fernandes 2005; Lelwica 1998). Zo is de feministische theologie lange tijd als een aparte specialisatie behandeld en hoewel binnen de vrouwengeschiedenis en sociale wetenschappen (zoals in mijn eigen discipline, de antropologie), de laatste decennia ontelbare studies uitgevoerd zijn naar vrouwen en religie, heeft dit werk slechts een marginale impact gehad op of erkenning gekregen in feministische theorievorming in het algemeen of de overwegend seculiere 'mainstream' genderstudies als interdisciplinair veld (Longman 2003). Ontwikkelingen zoals de zogenaamde 'terugkeer van religie' (waar o.a. Edien Bartels en Vanessa Vroon in hun bijdrage in dit nummer naar verwijzen), zoals die wordt ervaren in onze (post)moderne westerse samenleving en verschuivingen op globale schaal – waaronder de opkomst van het fundamentalisme, toenemende islamofobie, de zogenaamde 'botsing der beschavingen', en de lancering van de 'multiculturele problematiek' – nopen ons nochtans om de marginalisering en problematisering van religie binnen genderstudies en fe-

ministische onderzoek te herbekijken. Genderrelaties, en in het bijzonder de positie van de vrouw, vormen immers dikwijls een van de voornaamste pijnpunten in recente discussies over liberalisering dan wel fundamentalistische tendensen ten gevolge van simultane processen van toenemende globalisering, pluralisme, secularisatie en religionisering. In het licht van deze historische en actuele maatschappelijke verschuivingen dienen binnen genderstudies en feministisch onderzoek nieuwe vragen gesteld

kwam hier vooral de hedendaagse relatie tussen feminisme en religie aan bod. Er werd een boeiende discussie gevoerd vanuit een vergelijkend perspectief onder een schrijfster en vertegenwoordigster van een vrouwenorganisatie (Ceylan Pektas-Weber van de Stichting Nederlandse Moslimvrouwen Al Nisa) en twee academicus (feministische theologes Nelly van Doorn-Harder en Anne-Marie Korte), en er kwamen ook persoonlijke ervaringen aan bod. De discussie met het publiek liet toe dat de dialoog ook buiten de 'ivoren toren' werd aangegaan. Hoewel we immers misschien van een verschuiving kunnen spreken in de relatie tussen feminisme en religie binnen het onderzoek, is deze verhouding breder maatschappelijk natuurlijk zeer omstreden, inclusief in de vrouwenbeweging zelf. Die verdeeldheid komt in Nederland, België en in andere West-Europese landen vooral tot uiting in de discussie over de

**Betoging van de AEL-vrouwen (Arabisch Europese Liga) op 11 mei 2003 in Antwerpen onder het motto: "Niet de hoofddoek onderdrukt ons, wel het systeem".**

te worden en analytische kaders en concepten gecreëerd te worden. De bijdragen die in dit nummer volgen geven hiertoe elk op een eigen manier een aanzet.

**Vrouwen en religie: hot topic of noodzaak aan een historisch perspectief?**

Hoewel in dit nummer geen verslag over het debat dat tijdens het middagprogramma van het congres werd gehouden is opgenomen,

positie van moslimvrouwen, zoals de kwestie rond de hoofddoek en de mogelijkheid van een verenigbaarheid tussen vrouwenemancipatie en islam. De invloed van religie op politiek (bijvoorbeeld de kwestie rond de SGP en abortus in Nederland en de recente uitspraken van de bisschop van Namen m.b.t. homoseksualiteit in België) zijn eveneens kwesties die menig feminist of genderactivist niet onberoerd laten.

Een aantal van de congresbijdragen opgenomen in dit nummer is eveneens eerder toegepast op zeer recente fenomenen of gebeurtenissen. Deze selectie biedt echter veel meer dan >>

louter een aanknopingspunt voor de historische studie van wat als een 'hot topic' kan worden gepercipieerd; ze toont aan hoe noodzakelijk diepgaande kennis van historische context is voor het accuraat begrijpen van die actualiteit. Daarnaast zijn de artikels exemplarisch voor de bekende notie dat gender- of vrouwenstudies niet alleen de objectieve, wetenschappelijke, gedistantieerde studie van actuele of historische fenomenen tot taak hebben, maar ook kritisch dienen te zijn, mits vanuit een soort reflexief historisch en cultureel-vergelijkend bewustzijn waar er ook ruimte is voor intersubjectiviteit of intercultureel dialoog. Een van de hamvragen hierbij is denk ik hoe we die relatie tussen religie en feminisme zowel historisch als actueel kunnen herbekijken, niet alleen in termen van vernieuwde conceptuele en analytische kaders, (bijvoorbeeld met een 'postseculiere' in plaats van een seculiere bril, een term die door Eva Midden wordt gehanteerd), maar ook op het niveau van interpretatie en evaluatie, kortom de implicaties voor onze feministische ethiek en politiek.

### **De bijdragen: van Atheense priesteressen tot en met de Mohammed cartoons en Ayaan Hirsi Ali...**

In het artikel dat het meest verafgelegen tijdperk behandelt, introduceert Klaartje van Lakwijk het fascinerende en weinig onderzochte terrein van religieuze rollen voor vrouwen in de Griekse oudheid. Van Lakwijks onderzoek past in een traditie van vrouwen- en genderstudies in de uitbreiding van onze kennis ten aanzien van de onzichtbaarheid van de vrouw in de historiografie, en het uitdagen van een aantal androcentrische vooronderstellingen. Vrouwen beschikten in het antieke Athene niet enkel over 'agency' (een moeilijk in het Nederlands te vertalen concept, zoiets als 'handelingsvermogen') in de zijlijn, maar vervulden voornamelijk en soms centrale posities binnen de officiële 'mainstream' religie. Zij konden via 'religie' publiekelijk aanzien verwerven binnen een anders patriarchale samenleving. Deze mogelijkheid blijkt eerder uitzonderlijk te zijn vanuit crossculturele en historische vergelijking met de meeste normatieve religieuze tradities (Serred 1994). Vrouwen in het antieke Athene beschikten daarnaast ook over de mogelijkheid tot exclusief vrouwelijke vieringen, maar hun religieus 'kapitaal' was belangrijk voor de hele stad, voor iedereen, en bood niet slechts een aparte vrouwelijke ruimte of uitlaatklep naast of in de marge van een patriarchale door mannen gedomineerde religieuze structuur.

Van Lakwijk geeft niet alleen een portret van dit onontgonnen terrein in de geschiedenis van vrouwelijke religiositeit in de Oudheid, maar maakt ook een genderanalyse die een bevraging toelaat van bepaalde concepten zoals 'religie' zelf, dat van burgerschap, en het onderscheid tussen publiek en privé, die wederom een historisch inzicht geeft die uiterst relevant is voor hedendaagse vraagstukken. In de Griekse oudheid was er bijvoorbeeld geen onder-

scheid tussen het religieuze en het seculiere, en het private en het publieke zoals inherent aan moderne concepties van burgerschap. Het veronderstelde universeel toepasbaar concept van 'religie' (los van politiek bijvoorbeeld) is in Van Lakwijks analyse op zich al problematisch als toepassing, zoals ondertussen ook door vele antropologen en postkoloniale theoretici is beargumenteerd in het geval van de niet-monotheïstische godsdiensten, die dikwijls niet gebaseerd zijn op gezaghebbende heilige teksten, op dogma's, etcetera, maar eerder draaien rond rituelen, handelingen en praxis.

De historiografische bijdrage gericht op de vroegmoderne tijd, door Florence Koorn, laat eveneens een kennismaking toe met het religieus handelingsvermogen, in dit geval dat van een individuele vrouw in de 17e eeuwse Nederlanden, in een heel andere, doch eveneens 'patriarchale' historisch-maatschappelijke context van het geïnstitutionaliseerd katholicisme. Dankzij de bewaring en ontdekking van haar eigen schrijfsels, leren we Elisabeth Strouven uit Maastricht van zeer dichtbij kennen. Uit haar autobiografie die aangeeft dat zij een klooster stichtte, kunnen we niet anders dan afleiden dat ze een sterke vrouw geweest moet zijn, eigenwijs, tegendraads, ondernemend, doch altijd wat zij ervoer als vanuit ingevingen, via tekens en beproevingen – en daarom kunnen we zeggen ook doorheen een onderworpenheid aan de autoriteit van God. Voor Elisabeth Strouven was 'religie' niet zozeer een kwestie van enkel rituele praxis, noch alleen maar geloof, maar een levenswijze; zij wilde met haar visie op het vrouwelijke kloosterleven niet volgens de clausuur afgezonderd naast, maar *in* de wereld staan, met een gemeenschap

### **Van Lakwijks onderzoek past in een traditie van vrouwen- en genderstudies in de uitbreiding van onze kennis ten aanzien van de onzichtbaarheid van de vrouw in de historiografie, en het uitdagen van een aantal androcentrische vooronderstellingen.**

van vrouwen die actief de caritas beoefenden ten dienste van de bredere maatschappij. We kunnen vanuit een eigentijds genderperspectief haar leven echter niet zomaar als dat van een 'feministisch verzet' interpreteren. Hoewel ze een eigen unieke soort gemeenschap ambieerde, die niet aan de kerkelijke leefregels van de tijd confirmeerde, wilde ze anderzijds ook niet teveel aan de heersende gendernormen tornen, zoals blijkt uit de moeite die ze had met de wijze waarop een drietal priesters haar de positie van hun geestelijke leidsvrouw toedichtten.

Bolette Blaagaard maakt een kritische analyse van een zeer recent voorval, namelijk de commotie na de publicatie van de zogenaamde Mohammed cartoons in Deense kranten in 2005, en de diepe impact die dit had op interculturele en religieuze verhoudingen wereldwijd. Deze casus levert het materiaal voor een uiterst verullende – alsook zorgwekkende – analyse waarin het belang van geschiedenis en de noodzaak aan historisch bewustzijn wordt

### **Deze barbiepop leest de Thorarol en draagt gebedsriemen, iets dat zeker niet kan in het orthodoxe jodendom.**

aangetoond, met name in het omgaan met verschil, hoe 'verschil' (tussen een 'wij' en een 'zij', 'zelf' en 'ander') wordt geconstrueerd maar ook kan worden geneutraliseerd. In de lijn van inzichten in postkoloniale, feministische en multiculturele theorieën, toont Blaagaard aan hoe deze 'wij' als superieur wordt geconstrueerd, in dit geval een seculier, wit, modern zelf vis-à-vis de minderwaardige ander, als 'religieus', traditioneel, en onmodern. Blaagaard pleit voor een doorgedreven historisch bewustzijn van het koloniale verleden (zoals dat in de meeste Europese landen geheel ontbreekt), alsook ten aanzien van wat ze een 'seculiere ongetletterdheid' noemt, en ik voeg toe, een vorm van 'verlichtingsfundamentalisme', waarin de christelijke of religieuze wortels worden genegeerd van wat dikwijls gevierd wordt als producten bij uitstek van de seculiere moderniteit (in de analyse van de Mohammed cartoons gaat

het daarbij in het bijzonder om de vrije meningsuiting). De auteur toont ook aan dat wat op het eerste zicht niet-gendered is, bij nader inzien vervat is van genderconnotaties. Boeiend aan deze recente verschuiving is hoe – althans retorisch – het seculier wit modern zelf als genderneutraal/gendergelijk voor voorgesteld (genderissues kwamen niet expliciet aan bod tijdens de cartoonaffaire maar werden onzichtbaar gemaakt), tegenover een vroeger (en dikwijls parallelle) bekende structuralistische discours waarin ook in de westerse samenleving 'de vrouw' als meer religieus, non-rationeel en traditioneel werd geconstrueerd.

Edien Bartels en Vanessa Vroon tonen in hun bijdrage over dubbele emancipatie in en door islam aan hoe in tegenstelling tot wat misschien de dominante attitude is in de media, in de concrete dagelijkse praktijk van een Europese multiculturele staat – in dit geval Nederland –, het 'seculiere zelf' en onderscheiden van kerk versus staat, publiek versus privé, wel degelijk in

vraag worden gesteld. Deze religionisering van de publieke ruimte is tevens een zeer gendered proces. Maar in plaats van het te laten bij een analyse van het hegemonisch (politieke of media) discours (een problematisering van de hoofddoekdragende ‘allochtone’ vrouw, die zowel onderdrukking als non-loyaliteit symboliseert), hanteren de auteurs in hun sociaalwetenschappelijke studie een andere bekende methode binnen de genderstudies. Aan de hand van interviews (zoals in focusgroepsdiscussies) trachten zij namelijk te achterhalen wat hoofddoekdragende vrouwen *zél*f te zeggen hebben, om op deze manier hun religieuze ervaringen en *agency* te achterhalen.

We kunnen conceptueel de link maken met bijvoorbeeld Van Lakwijks analyse over de Griekse Oudheid, gezien ook veel hedendaagse moslimas hun *agency* juist via hun religieuze praxis en identiteit in die publieke sfeer willen kenbaar maken. Wat in de religieuspolitieke ontologie van het antieke Athene ‘*taken for granted*’ was, betreft hier echter uiteraard een expliciete uitdaging aan de westers seculiere en liberale vorm van neutrale burgerschap en de

verbanning van religie naar de privésfeer. Zoals in Blaagaards bijdrage over de Mohammed cartoons wordt impliciet het secularisme als conceptueel model in vraag gesteld, maar nemen Bartels en Vroon ook het expliciete standpunt in dat religie voor vrouwen wel degelijk emancipatorisch kan zijn.

Tot slot neemt Eva Midden in haar bespreking van wat misschien ondertussen het ‘fenomeen Ayaan Hirsi Ali’ genoemd kan worden, ook zeker een normatief-politieke positie in omdat ze betoogt dat feminisme niet noodzakelijk seculier hoeft te zijn. In deze bijdrage wordt eveneens benadrukt hoe moslimvrouwen zo dikwijls geïsoleerd worden en hoe genderissues worden ingezet in een gevaarlijk oriëntalistisch wij-zij verhaal van ‘fundamentalistisch versus verlicht’ en ‘religieus versus seculier’. Het belang van meer historisch bewustzijn ten aanzien van de christelijke wortels van het hedendaags secularisme worden net zoals in Blaagaards bijdrage ook door Midden onderstreept. De casus van Ayaan Hirsi Ali is daarnaast denk ik ook bijzonder tekenend, gezien het de vraag oproept wie voor wie kan

spreken wanneer het over onderdrukking, emancipatie, feminisme en religie gaat, of te wel de kwestie van positionering en representativiteit. Historisch en sociaalwetenschappelijk onderzoek – zoals ook in meerdere van de artikels wordt geïllustreerd – toont in ieder geval aan hoe het mogelijk maar ook vaak moeilijk is om recht te doen aan de ‘*insider’s point of view*’. In de actuele context zien we hoe bijvoorbeeld geen enkele moslimvrouw in Nederland, Vlaanderen en elders kan spreken voor alle moslimvrouwen; zoals eerder aangehaald merken we ook hoe feministische bewegingen sterk zijn verdeeld rond religie en vrouwenemancipatie. Wie kan het feminisme claimen? We zien ook – met lede ogen – aan hoe het feminisme strategisch heel vaak voor niet-emancipatorische doeleinden wordt ‘gekaapt’ en ingezet, of dit nu gaat om een islamofobische rechtse assimilatie/integratie politiek ten aanzien van etnisch-religieuze minderheden of militaire interventie in het Midden-Oosten in een context van de zogenoemde ‘botsing der beschavingen’ (Coene & Longman 2005).

Eva Midden pleit ervoor een ‘postseculier’ feministisch perspectief te ontwikkelen, een oproep waarmee ik zeker sympathiseer. Ze benadrukt ook dat er aanvaard moet worden dat er nu eenmaal vele vormen van ‘secularisme’, zoals die ook van ‘religie’ bestaan, die afhankelijk van de invulling, context, interpretatie... zowel emanciperend als onderdrukkend voor vrouwen kunnen zijn. Een aantal bijdrages in dit nummer maakt minimaal en mijns inziens terecht duidelijk dat hét secularisme als historische, epistemologische en als wetenschappelijke categorie ter discussie staat. De vraag blijft in hoeverre we dit vanuit een feministische perspectief bijvoorbeeld ook als politieke categorie of ideologie dienen te verwerpen? Er zijn genoeg historische en crossculturele voorbeelden aan te halen van emancipatie, *empowerment* en feministische herinterpretaties binnen religieus beleving, praxis en geloof, of die nu te situeren zijn binnen traditionele geïnstitutionaliseerde kaders of daarbuiten, waarover eeuwig kan worden gedebatteerd. De vraag is wat de concrete dagdagelijkse implicaties van een postseculier paradigma zouden kunnen zijn voor vrouwenlevens in de hedendaagse wereld en onze eigen maatschappij?

### Wie wil baas in eigen kerk zijn? De kwestie van religieuze *agency*

De mooi gekozen titel van het VVG-congres en dit speciale nummer van *Historica* ‘baas in eigen kerk’ verwijst natuurlijk naar ideeën van macht en autonomie, ontleend aan een van de slogans van de tweede feministische golf ‘baas in eigen buik’, waarin – in het kader van vrijheid van abortus – de idee van zelfbeschikking over het eigen lichaam, zonder individuele patriarchale of geïnstitutionaliseerde religieuze of staatscontrole werd verdedigd. Zo is in Vlaanderen recent ook BOEH! (baas over eigen hoofd) opgericht, een protestplatform naar aanleiding van een verbod op het dragen van hoofddoeken in publieke functies in de Ant- >>

Pamflet van het Vlaamse protestplatform BOEH (Baas Over Eigen Hoofd).

# BAAS OVER EIGEN HOOFD (BOEH!) HOOFDDOEK, DE VROUW BESLIST. VOORSTELLING PLATFORM

**BAAS OVER EIGEN HOOFD (BOEH!) is:** Actiecomité Moslimvrouwen Vlaanderen (AMV), Al Minara, Arabisch-Europese Liga (AEL), Blijf van mijn hoofddoek, FC Poppesnor, Platform Allochtone Vrouwen (PAV), Vereniging voor Ontwikkeling en Emancipatie van Moslims (VOEM), Vrouwen Overleg Komitee (VOK). **VOORLOPIG CONTACTADRES:** Saida El Fekri, [saida.elfekri@fmv-vzw.be](mailto:saida.elfekri@fmv-vzw.be), 03/204.10.10

**Betoging van de AEL-vrouwen (Arabisch Europese Liga) op 11 mei 2003 in Antwerpen onder het motto: "Niet de hoofddoek onderdrukt ons, wel het systeem".**

werpse stadsdiensten. Dit pro-hijab activisme is trouwens symptomatisch voor de aanwezigheid van een groeiende groep zelfbewuste, feministische, religieuze moslimas, maar ook van samenwerking en intercultureel feministisch dialoog, gezien ook een aantal autochtone vrouwenorganisaties tot het platform behoort.

De notie 'kerk' verwijst natuurlijk niet alleen naar een bepaalde traditie (christelijk), maar ook een bepaald instituut, en het type van instituut waar veel feministen als 'patriarchaal machtsetablisement' tot vandaag toe zoveel moeite mee hebben als het op vrouwenrechten (maar ook bijvoorbeeld homoseksuele rechten) aankomt. Historisch en crosscultureel onderzoek toont aan dat veel vrouwen dikwijls religieus of spiritueel actief en soms ook invloedrijk of machtig waren – aldus over 'agency' beschikken – achter de schermen, in de zijlijnen van of helemaal los van dergelijke instituten. Onder feministen in mediterrane religieuze tradities zoals joodse en islamitische middens is er trouwens discussie of het 'baas' worden in die publieke institutionele religieuze sfeer (bijvoorbeeld rabbijn of imam worden...) 'volgens de mannelijke norm' wel zo noodzakelijk en relevant is vanuit hun eigen vrouwelijk standpunt en beleving of feministische herinterpretatie, gezien andere uitingen van religiositeit buiten formele machtsposities belangrijker worden geacht.

Vanuit een soort postseculier perspectief worden in recente studies over de relatie tussen feminisme en religie, concepten zoals autonomie, *agency*, subjectiviteit, emancipatie en *empowerment* in toenemende mate dan ook bevestigd. Sommigen beargumenteren dat 'baas zijn over' tegelijkertijd ergens ook een 'onder-

werpen aan' kan impliceren (vaak geïnspireerd door theoretici als Judith Butler en Michel Foucault met betrekking tot macht en subjectivi-

teit). Voorbeelden zijn antropologe Saba Mahmoods (2005) werk over vrouwen in de Egyptische moskeebeweging en historica Phyllis Macks (2003) argument dat voor veel christelijke vrouwen onderwerping aan een goddelijke autoriteit via zelfnegatie, tegelijkertijd als een vorm van zelfexpressie kan worden gezien. Anderen staan dan weer zeer sceptisch tegenover dergelijke theorievorming daar bijvoorbeeld 'agency' hierdoor een leeg concept wordt, of 'empowerment' wordt verward met 'bevrijding', en wijzen op het gevaar voor een doorgedreven relativisme waarin geen ruimte meer is voor feministische allianties of een transnationaal feministische politiek project (cf. Bacchetta & Power 2002; Frank 2006; Moghissi 1999).

Zonder over deze boeiende discussies hier en nu een definitief standpunt in te nemen, zou ik deze introductie willen besluiten met de vaststelling, en zoals tijdens het congres en in de bijdragen in dit nummer wordt aangetoond, dat we religie als instrument of vehikel van identiteit in elk geval niet kunnen negeren, zowel in lokale als globale politieke en interculturele machtsdynamieken, maar ook als bron van 'belonging', of toebehoren, en van verbondenheid, geloof, toewijding en zingeving voor een toenemend aantal vrouwen én mannen. Als feministische onderzoekers en activisten dienen we denk ik ten aanzien van deze ontwikkelingen zowel empathisch als waakzaam te zijn, mits we op het analytische en evaluatief vlak reflexief historisch en cultuur- en contextbewust, alsook dialogerend te werk blijven gaan. ///

**Chia Longman (1972), doctor in de vergelijkende cultuurwetenschap, is postdoctoraal onderzoeker bij het Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek Vlaanderen en verbonden aan het Centrum voor Interculturele Communicatie en Interactie aan de Universiteit Gent.**

[chia.longman@UGent.be](mailto:chia.longman@UGent.be)

<http://www.cici.ugent.be>

## Literatuur

- // Paola Bacchetta en Margaret Power (eds.), *Right-Wing Women: From Conservatives to Extremists around the World*. New York/London, 2002.
- // Gily Coene en Chia Longman (red.), *Eigen emancipatie eerst? Over de rechten en representatie van vrouwen in een multiculturele samenleving*, Gent, 2005.
- // Leela Fernandes, *Transforming Feminist Practice. Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualised Feminism*. San Francisco, 2005.
- // Katherine Frank, 'Agency', in: *Anthropological Theory*, jrg. 6, nr. 3 (2006), pp. 281-302.
- // Michelle M. Leuwica, 'Contribution to Roundtable: Feminists and Religion: From Superstition to Enlightenment to the Race for Pure Consciousness: Anti-Religious Currents in Popular and Academic Feminist Discourse', in: *Journal of Feminist Studies in Religion*, jrg. 14, nr. 2 (1998), pp. 108-123.
- // Chia Longman, 'Readers in Gender and Religion: Welcome Introductions to a Marginalized Field', in: *European Journal of Women's Studies*, jrg. 10, nr. 2 (2003), pp. 240-245.
- // Phyllis Mack, 'Religion, Feminism and the Problem of Agency. Reflections on Eighteenth-Century Quakerism', in: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, jrg. 29, nr. 1 (2003), pp. 149-177.
- // Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton/Oxford, 2005.
- // Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London/New York, 1999.
- // Susan Starr Sered, *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*. New York/Oxford, 1994.

## Vrouwen en religie in het antieke Athene

# Waren vrouwen wel echte burgers?

In de Griekse oudheid was religie verbonden met alle aspecten van het leven van de gemeenschap. Religie werd door de polis (staat) opgelegd, maar mensen vierden ook in de privé sfeer de culten van de goden. Religie werd gezien als essentieel onderdeel van het leven, want de goden zorgden voor het welzijn en de welvaart van individuen en van de gemeenschap als geheel. Waar het om draaide, was het op reguliere basis deelnemen aan de staatsoffers en -festivals. Pas als je aan de conservatieve religie deelnam volgens de voorvaderlijke tradities werd je als vroom burger beschouwd.

/ Klaartje van Lakwijk /

Een van de meest opvallende kenmerken van de Griekse gemeenschap is de rolverdeling tussen mannen en vrouwen. Mannen waren de bestuurders van de stad en daarnaast waren ze belast met oorlogsvoering. Vrouwen daarentegen hadden vooral een rol binnenshuis te vervullen. Daarom werd ervan uitgegaan dat vrouwen geen echte burgers waren, ook al hadden ze burgerrechten. Burgerschap, zo is lange tijd beweerd, werd uitsluitend gedefinieerd door het recht om in de volksvergadering te mogen stemmen en de plicht om aan de oorlog deel te nemen. Dit was slechts voorbehouden aan Atheense mannen. Hoewel in 451 v.Chr. de Burgerschapswet van Perikles van kracht werd, waarbij een kind pas Atheens burger was als beide ouders het burgerschap bezaten, zijn vrouwen lange tijd beschouwd als tweedegradsburgers. Kijken we echter naar religie, een zeer belangrijk onderdeel van het leven in de polis, dan blijkt dit onderscheid tussen mannen en vrouwen een stuk minder zwart-wit dan in de afgelopen jaren werd beweerd. Dit artikel richt zich op de vijfde eeuw voor Christus, de bloeiperiode van Athene.

### Griekse religie: vertrouwd maar toch vreemd

*“Greek religion has to some extent always remained familiar, but is far from easy to know and understand. Seemingly natural and yet atavistically estranged, refined and barbaric at the*



J. Breton Connelly, Portrait of a priestess, Princeton/New Jersey, 2007, afb. 12

De priesteres van Athena offert namens de drie jongemannen links van haar een rund aan de godin. Herkomst: Attische zwartfigurige amfora. Berlijn, Staatlichen Museen Antikensammlung 1686.

*same time, it has been taken as a guide again and again in the search for the origin of all religion.”* Zo begon Walter Burkert zijn standaardwerk *Greek Religion* in 1977. Zijn woorden gelden nog steeds. We hoeven maar om ons heen te kijken in Griekenland en de resten van tempels en godenbeelden zijn alomtegenwoordig. In musea over de hele wereld zijn antieke vazen en schalen tentoongesteld, waarop afbeeldingen prijken van goden, of van mensen die de goden vereren. In die zin is Griekse religie ons niet ‘vreemd’. Maar gezien door onze joods-christelijke bril is Griekse religie wél ‘vreemd’. Alvorens in te gaan op de positie van de vrouw bij de Griekse godenverering, zal ik eerst even stilstaan bij de meest in het oog springende verschillen.

Allereerst was de Griekse religie polytheïstisch. Dat wil zeggen dat de verschillende goden in het pantheon elkaar aanvulden en tegelijkertijd vereerd konden worden. De meeste mensen hadden waarschijnlijk wel een voorkeur voor een of meerdere goden die te maken hadden met hun beroep of gezinssituatie. Een

tweede in het oog springend verschil met de christelijke religieuze praktijk is het ontbreken van een autoritatieve tekst of een dogma. In het antieke Griekenland waren handelingen en tradities van veel groter belang dan teksten of oraal overgeleverde mythen. Mythen werden slechts gebruikt om de wereld te verklaren, niet om voor te schrijven hoe te leven. Religie was dan ook niet gericht op een leven in het hierna-maals, maar op een goed leven in het heden. De goden werd gevraagd om gunsten en voorspoed, waarop men als dank een offer gaf. Een derde belangrijk verschil met de christelijke religie, is de verwevenheid van het geloof met het openbare leven. De staat kon culten instellen en bepalen wanneer festivals gehouden moesten worden. Priesters offerden aan de goden voor de voorspoed van de polis. Priesters konden bovendien naast hun religieuze functie ook een seculiere functie bekleden. Binnen een cultus waren vaak meerdere soorten priesters werkzaam, elk met hun eigen taak. Zo waren er priesters die belast waren met de aankoop van offerdieren, maar ook priesters die tot taak had- >>



Hoogtepunt van de Panathenaia-processie. De priesteres staat (waarschijnlijk) in het midden, met links naast haar twee kanephoroi (manden-draagsters), en rechts een mannelijke hoogwaardigheidsbekleder die de mantel voor Athena aanneemt van een meisje.  
Herkomst: Parthenonfries, Oostzijde plaat IV.

den de financiën van de cultus te beheren. Het priesterschap werd beschouwd als ereambt. Priesters verdienden niet veel, maar het prestige was wel groot. Zo waren er in het theater speciale erezetels gereserveerd voor priesters.

Hoewel in het voorgaande steeds gesproken is over priesters, konden ook vrouwen een priesterschap bekleden. Meestal waren er priestersessen voor de culten van godinnen en priesters voor de culten van goden, maar dit was zeker niet altijd zo. De enige voorwaarde waaraan priesters en priestersessen moesten voldoen, was ritueel rein zijn. Dit hield in dat men geen contact mocht hebben met doden of met barende vrouwen, en dat seksueel contact gemeden moest worden. Er was echter geen sprake van een levenslang celibaat. Ook mocht een priester geen handicap hebben, want hij moest een waardig vertegenwoordiger zijn van de gemeenschap. Priesters werden gekozen door de gemeenschap of aangewezen door loting. Zo dacht men dat de goden lieten blijken wie zij het meest geschikt achtten.

Tenslotte was de viering van religie anders dan de christelijke. Hoewel in het gehele mediterrane gebied vele tempels zijn teruggevonden, speelde het meest essentiële onderdeel van antieke religie, het offer, zich af in de open lucht. Op door de polis vastgestelde dagen van het jaar waren er festivals voor bepaalde goden. Tijdens het festival liep men eerst in processie naar het heiligdom van de god of godin waarvoor het festival gehouden werd. Daar aangekomen ging men over tot het offeren. Dit gebeurde op het altaar, dat voor de tempel stond. Hoewel men ook plengoffers kon geven van olie of wijn, of een offer van koeken, had een dierenoffer het meeste aanzien. Bij een dierenoffer werd het dier door de priester op het altaar gedood, gevild en in stukken verdeeld, waarna de oneetbare delen op het altaar werden geroosterd. Dit was het heiligste deel van de ceremonie, waardoor de band met de goden versterkt werd. De tempel werd slechts gezien als de woonplaats van de god in de vorm van het cultusbeeld. Hier werden alle geschenken van aanbidders opgesteld. Men offerde niet alleen tijdens festivals, maar ook naargelang er behoefte aan was, bijvoorbeeld voor een voorspoedi-

ge reis of een snelle genezing. Over het algemeen vroeg men de goden om vruchtbaarheid van het land, dieren en mensen, om economische voorspoed, om gezondheid, of om een veilige terugkeer uit een oorlog of van een zeereis. Naast offeren – wat men overigens ook thuis deed op het huisaltaar – kon men de goden ook om een gunst vragen in een gebed.

### Priesteressen

Tot dusver is gesproken over Griekse religie en daarmee samenhangend over de Griekse samenleving alsof mannen en vrouwen daarin gelijkwaardig waren. Zoals gezegd was dit echter niet het geval. Vrouwen mochten geen openbare functies vervullen en in de rechtbank hadden ze een mannelijke beschermer en woordvoerder nodig (meestal de vader of echtgenoot). Lange tijd heeft men dan ook gedacht dat vrouwen feitelijk geen echte burgers waren, omdat ze geen belangrijke rol speelden in het openbare leven van de stad. Vanaf de jaren 1990 is daar echter verandering in gekomen. Men realiseerde zich, dat vrouwen in antieke religie wél een behoorlijk grote rol speelden en dat religie een belangrijke rol speelde in de polis. Een opmerkelijk punt is, dat vrouwen zoals gezegd ook priesterschappen konden bekleden. In Athene, waar de godin Athena de beschermster van de stad was, bekleedde een vrouw zelfs het belangrijkste priesterschap van de stad. Wat betekende een priesterschap voor een vrouw nu precies? Ik zal dit illustreren aan de hand van het priesterschap van Athena Polias.

Athena Polias (Van de Stad) was zoals gezegd de beschermgodin van de stad Athene, en daarmee de belangrijkste godin van de stad. Haar priesteres was niet alleen verantwoordelijk voor deze cultus, maar tevens voor de cultus van Athena Parthenos (de Maagd), die zich beiden op de Akropolis bevonden. Deze priesteres had een aantal belangrijke taken. Allereerst moest ze optreden als 'bemiddelaar' tussen de godin en de mensen in de stad (zie afb.1). Daarom was ze aanwezig iedere keer als er een offer werd gebracht aan de godin, zodat de offers en de voorbereidende offerritten uitgevoerd konden worden. Hiervoor ontving ze een geldbedrag of een betaling in natura. Hoe be-

langrijk de cultus van Athena Polias was, en daarmee dus ook het priesterschap ervan, blijkt wel uit de vele giften die aan de godin werden gegeven en die in de tempel werden opgesteld. Het ging dan om bijvoorbeeld kostbare beelden van goud, zilver of brons, om sieraden en andere kunstvoorwerpen. Athena ontving daarnaast 1/60 deel van het tribuut dat door de bondgenoten van Athene aan de stad werd betaald, en in de hoogtijdagen van het Atheense imperium kon dit oplopen tot zo'n tien talenten (omgerekend zo'n 3,25 miljoen euro). Het enorme beeld van Athena in de tempel was van goud en ivoor. Hierover vertelt Thucydides: "[...] en als ze in ernstige nood kwamen, mochten ze zelfs het goud nemen, waarmee het beeld van de godin was bekleed. Hij (Perikles) toonde aan, dat het gewicht aan zuiver goud van het beeld een waarde vertegenwoordigde van 40 talenten en dat dit goud geheel afneembaar was; wanneer ze dat voor hun redding hadden gebruikt, moesten ze later er niet minder voor in de plaats stellen." (Thuc. 2.13, vert. M.A. Schwartz) Hieruit blijkt wel dat de priesteres financieel een grote verantwoordelijkheid droeg, en dat dit geld niet alleen van belang was voor de godin, maar in tijden van nood ook voor de stad.

Daarnaast was de priesteres ook de belangrijkste figuur in het jaarlijkse festival voor Athena Polias, de Panathenaia. Tijdens dit festival werd een nieuwe peplos (mantel) aan de godin gegeven, om de band tussen godin en stad te herbevestigen. Dit was een zeer belangrijke taak. Gedurende het hele jaar waren hiervoor parthenoi (jonge meisjes) aanwezig op de akropolis, om de mantel te weven. Het weefgetouw werd opgezet door de zogenaamde arpephoroi, twee meisjes van zeven tot elf jaar uit goede families, die daarnaast ook een belangrijke taak hadden in een (geheim) nachtelijk ritueel voor Athena. De priesteres had de leiding over al deze werkzaamheden, samen met twee onderpriesteressen. Tijdens de Panathenaia had de priesteres van Athena ook een prominente rol. In een lange processie liepen de priesteressen van Athena, zo'n honderd speciaal uitgekozen jonge meisjes met offerspullen in manden op hun hoofd, allerlei hoogwaardigheidsbekleders uit de stad, burgers en niet-burgers uit At-

tika en uiteraard de offerdieren (tussen de 100 en 300) van de belangrijkste stadspoort naar het altaar van Athena op de Akropolis. Daar was het waarschijnlijk de priesteres van Athena die de mantel uiteindeeljk, al dan niet met hulp van de *arrephoroi*, aan de godin gaf. De processie die jaarlijks gehouden werd, is afgebeeld op het Parthenonfries. Over de gehele tempel was de scène met allerlei deelnemers (mannen te paard, muzikanten, offerdieren, waterdragers, hoogwaardigheidsbekleders) afgebeeld. Op het oostelijk deel van het fries zijn de deelnemende vrouwen te zien met offerschalen in hun hand, en de goden gezeten op stoelen. Het centrale deel van het fries vormt een scène met de twee *arrephoroi*, en rechts daarvan (waarschijnlijk) de priesteres van Athena. Een meisje geeft de opgevouwen peplos aan een mannelijke hoogwaardigheidsbekleder (afb. 2) Het feit dat ze naast de goden en een belangrijk bestuurder van de stad staat afgebeeld, geeft haar hoge positie weer. Tijdens de Panathenaia moest de priesteres zorgdragen voor de vele dierenoffers die bij die gelegenheid door de staat aan Athena gebracht werden. Bloedoffers werden gezien als belangrijkste middel om de goden te behagen. Of ze deze bloedoffers als vrouw zelf mocht brengen of er alleen maar bij aanwezig moest zijn terwijl een man het offer bracht is niet duidelijk. In het algemeen was het namelijk zo, dat vrouwen ieder contact met bloed en de dood moesten mijden. Haar aanwezigheid was echter wel onmisbaar.

Eens in de vier jaar werd het festival uitgebreid en waren er ook hoogwaardigheidsbekleders uit andere steden aanwezig. De priesteres moest dan uiteraard haar stad waardig vertegenwoordigen. Al met al was de priesteres van Athena Polias een zeer belangrijke figuur, die moest zorgen voor de goede band tussen de godin en de bewoners van de stad. Zij was dus in feite verantwoordelijk voor de welvaart van de gemeenschap en in die hoedanigheid had ze een hoog aanzien.

Naast het priesterschap van Athena Polias waren er voor de Atheense vrouwen nog andere priesterschappen verkrijgbaar. Geschat wordt, dat zo'n veertig culten vrouwelijke priesters hadden. Niet allemaal waren ze van een dergelijk groot belang als de cultus van Athena Polias. Toch willen we de lezer erop wijzen dat vrouwen voor de gang van zaken bij religieuze aangelegenheden dus wel degelijk een grote rol speelden.

## Vrouwenfestivals

Naast een rol als priesteres, was er voor de vrouwen ook een rol weggelegd als deelnemers aan festivals ter verering van de goden. In het antieke Athene waren een aantal festivals speciaal voor vrouwen. Het ging dan met name om festivals die met vruchtbaarheid te maken hadden. Het bekendste festival was de Thesmophoria. Dit was een festival voor de godin Demeter Thesmophoros. Ook dit festival had te maken met vruchtbaarheid. In het openingsgebed dat de vrouwen in het toneelstuk *Thesmophoriazusiai* zeggen, bidden ze als volgt: "Richt thans je gebed tot Demeter én Korè (Persephone), een dochter om trots op te zijn, de vrouw van de

grimmige Hades. Bid ook tot de vruchtbare aardegodin (Ploutos/Rijkdom, Kalligeneia/Goede Geboorte en Koutrotrophos Ge/Vruchtbare Aardgodin), tot Hermes, de Hemelse Schonen (de Gratiën), en vraag of ze allen vandaag hier bijeen, de vergadering goed laten slagen tot profijt van Athene, het volk en het land, maar óók tot heil van ons, vrouwen." (*Ar. Thesm.* 295-300, vert. Hein L. van Dolen)

Het festival werd op de meeste plaatsen gevierd in de maand september-oktober, de maand waarin door de boeren werd gezaaid voor het komende jaar. Overigens stond dit festival slechts open voor burgervrouwen die hun vruchtbaarheid al bewezen hadden. Jonge meisjes waren dus niet welkom op het festival. De echtgenoten van de deelnemende vrouwen waren verplicht om te betalen voor dit festival. Op de eerste dag offerden de vrouwen een varken aan Demeter. Wederom is onduidelijk of de vrouwen het varken zelf slachtten, of iemand betaalden om dit te doen. Mannen mochten niet weten wat er nu precies gebeurde tijdens de drie dagen van afzondering waarin de vrouwen

*gesnapt.*" (*Ar. Thesm.* 584-5 en 597-600, vert. Hein L. van Dolen)

Het varkensoffer was bedoeld om vruchtbaarheid voor het land af te smeken bij de godin. Waarschijnlijk werden ook de halfvergeane resten van een eerder geslacht varken opgegraven en vermengd met aarde op het altaar gelegd. Wat de precieze betekenis daarvan was en wanneer de vrouwen dit varken hadden begraven is niet duidelijk. Op de tweede dag werd er gevestigd. Dit had alles te maken met de mythe van Demeter en Persephone, waarbij Demeter vastte en treurde nadat haar dochter was meegenomen door de god van de onderwereld, Hades. Met deze mythe werden de seizoenen verklaard. Op deze dag rustten de vrouwen en gebruikten ze planten waarvan gedacht werd dat ze seksueel verlangen onderdrukten. Hiermee bereidden ze zich voor op de derde dag van het festival, Kalligeneia (goede geboorte) genaamd. Op deze dag werd de godin Kalligeneia aanbeden en bad men voor de eigen vruchtbaarheid. Tevens werden gedurende het hele festival schunnige en obscene grappen gemaakt



**Votiefgeschenk van Aristonike aan de godin Artemis. De godin staat geheel rechts, met offerschaal en pijl en boog in haar handen. Links staan vier gezinnen met kinderen en een offerdier. Herkomst: Brauron Museum no. 1151.**

leefden, waardoor er weinig over bekend is. Aangezien het echter een exclusief vrouwenfestival betrof, zou het wellicht een vreemde gang van zaken zijn dit uit te besteden aan een man. In de *Thesmophoriazusiai* wordt heel duidelijk gemaakt dat mannen niet aanwezig mogen zijn. Niet voor niets waarschuwt Kleisthenes (overigens zelf een man) de vrouwen: "Ze zeggen dat Euripides vandaag een oude man, zijn zwager, naar dit feest gesmokkeld heeft." Waarop de priesteres Krytilla wat later zegt: "Maar dit is toch een regelrechte ramp! Kom, vrouwen, steek je handen uit de mouwen! Met zijn allen hebben wij die gluipeerd in een mum

door de vrouwen. Dit alles moest ervoor zorgen dat de vrouwen seksueel geprikkeld werden en daarmee de vruchtbaarheid en het voortbestaan van de stad gegarandeerd. Dit festival was dus bijzonder belangrijk voor alle burgers van de stad, en niet alleen voor de vrouwen. Als vrouwen daadwerkelijk geen 'echte burgers' waren, zoals wel is beweerd, was het wel zeer riskant om het voortbestaan van de stad in hun handen te laten.

Ook op andere festivals die te maken hadden met vruchtbaarheid, speelden vrouwen een belangrijke rol. Een voorbeeld is het festival Skirra, een half jaar voor de Thesmophoria, waarbij >>





Marmeren beeld van een kind, waarschijnlijk een 'beertje' voor de godin Artemis. Herkomst: Brauron Museum.

Bron: Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*. Oxford, 2005, p. 150.

wederom Demeter vereerd werd. Hierbij werd seksualiteit juist afgezworen. Ook tijdens de Haloa, een festival voor zowel mannen als vrouwen, werd tijdens een speciale ceremonie voor vrouwen Demeter aanbeden. De menselijke vruchtbaarheid stond ook hier weer centraal. Zo wordt duidelijk dat binnen het religieuze domein vrouwen een belangrijke rol vervulden; zowel mannen als vrouwen hadden in de diverse culten van de stad een taak, maar waar het ging om vruchtbaarheid waren vrouwen een onmisbaar element.

## Religie in de privé-sfeer

Naast het welzijn van het collectief (de *polis*), was er in de Griekse religie ook voldoende ruimte voor het individu. Zoals gezegd was de taak van de vrouw, met name in de hogere klassen, het zorg dragen voor een goed lopend huishouden. Daarbij hoorde onder andere het opdragen van taken aan slaven, op orde houden

van de voorraden in huis, zorgen voor de kinderen en eventuele zieken in de familie en het wewen van kleding. Toch betekende dat niet, dat ze voor het brengen van offers of het afsmeken van gunsten aan de goden afhankelijk was van haar echtgenoot of vader. Vrouwen baden en offerden autonoom, met name tot de goden en godinnen die te maken hadden met de taken die ze als goede echtgenote en moeder in het huishouden moest vervullen. Dit waren bijvoorbeeld de goden Artemis (voor geboorte), Athena (voor de rolverdeling tussen mannen en vrouwen), Demeter (voor vruchtbaarheid), Hera (voor een goed huwelijk) en Asklepios (voor gezondheid en genezing). Daarnaast offerden vrouwen ook vaak aan de nymfen voor een voorspoedige zwangerschap en aan lokale helden en heldinnen die verbonden waren met vruchtbaarheid, gezondheid of het huishouden. Private religie van vrouwen werd dus van belang geacht voor de voorspoed van het gezin. Dat blijkt ook wel uit de vele votiefgeschenken, geofferd door vrouwen, waarop de geefster zelf werd afgebeeld. Een groot aantal van dergelijke offers is bewaard gebleven. Zo zijn op Paros twee votieven gevonden van een zekere Thelestodikè: "Demokides en Telestodikè hebben mij, dit beeld, samen gewijd en opgericht voor de jonge Artemis, de dochter van Zeus de aegisdrager, op haar heilige grond. Vergroot hun familie en hun levensvreugde, vrij van leed." (*IG XII* 5.1, no. 215) en "Telestodikè heeft dit beeld opgericht voor jou, Artemis. Ze is de moeder van Asphalios, en de dochter van Therseles." (*IG XII* 5.1, no. 216). Uit deze laatste inscriptie blijkt dat vrouwen ook op eigen gelegenheid konden offeren, dus zonder hulp van hun echtgenoot of vader. Een ander voorbeeld van zo'n offergave is te zien op de derde afbeelding. Het is een offer aan de godin Artemis Brauronia. Op de bovenrand staat te lezen dat het is gegeven door Aristonikè, vrouw van Antipathes. Duidelijk is, dat dit geen goedkope offergave is geweest.

Tenslotte hadden ook meisjes hun eigen rol in de antiek Griekse religie. De *arrephoroi* voor Athena Polias zijn al eerder genoemd. Voor meisjes waren er veel van dergelijke rituelen. In *Lysistrata* van Aristophanes kunnen we daar een glimp van opvangen: "Toen ik zeven was, diende ik al als *arrephoros*. Daarna, ik was pas tien, was ik *aletris* (meelmaalster) voor Athena

*Archegetis*. Toen was ik beer bij de Brauronia, gekleed in het saffraangeel. En ik was eens, toen ik een mooi meisje was, *kanephoros* (mandendraagster voor Athena Polias), met een ketting van gedroogde vijgen." (*Ar. Lys.* 641-47, vert. Hein L. van Dolen). De meeste van die rituelen waren bedoeld als overgangsrituelen, eerst van meisje naar jonge vrouw en vervolgens naar potentiële huwelijkspartner. De Arkteia, waarbij meisjes 'de beer speelden' voor Artemis, was een belangrijke overgangsrite aan het begin van de pubertijd. Het diende enerzijds om de godin tevreden te houden in het belang van de staat, maar anderzijds ook om de band tussen Artemis (de godin van de geboorte) en toekomstige moeders te versterken. Dat dit een belangrijk ritueel was, blijkt wel uit de kwaliteit van teruggevonden standbeelden van de 'beertjes' (afb. 4). Sommige van de rituele taken stonden slechts open voor meisjes uit bepaalde klassen van de samenleving. Daarom kunnen ze ook gediend hebben om aan de buitenwereld te tonen welke status een bepaalde familie in de stad had.

## Tot slot

Waren vrouwen geen echte burgers in het antieke Griekenland? Ze konden niet meebesturen en mochten niet op oorlogspad zoals de mannen. Toch waren ze, zoals uit bovenstaande voorbeelden wel blijkt, onmisbaar voor de voorspoed van de gehele gemeenschap, omdat zij in het religieuze domein moesten zorgen voor gezondheid en vruchtbaarheid. Die rol werd door de oude Grieken erkend en gekoesterd. ///

Klaartje van Lakwijk studeerde in 2005 af aan de Universiteit Utrecht als drs. in Taal- en Cultuurstudies en in Geschiedenis. Haar specialisatie betrof de geschiedenis van de oudheid en antieke cultuur. Momenteel is zij werkzaam als docente geschiedenis en Latijn aan het Rembrandt College in Veenendaal.

## Literatuur

- // Jon D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*. Oxford, 2005.
- // Walter Burkert, *Greek Religion*. Cambridge, Massachusetts, 1985.
- // Simon Price, *Religions of the Ancient Greeks*. Cambridge, 1999.
- // Matthew Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*. Londen/New York, 2003.
- // Jan N. Bremmer, *Greek Religion. Greece and Rome. New Surveys in the Classics No. 24*. Oxford, 1994.

Kloosterstichteres en geestelijk leidsvrouw

# Elisabeth Strouven (1600-1661)

In meerdere opzichten is Elisabeth Strouven uniek. Er zijn wel meer vrouwen die kloosters hebben gesticht, maar voor iemand uit de middenklasse zonder geld is het bijzonder. Er zijn wel meer vrouwen die hun religieuze idealen op anderen overbrachten, maar dat een vrouw geestelijke leidsvrouw was van mannen, en dan ook nog priesters, was ongewoon, zeker in de Nederlanden. We weten niet hoeveel vroegmoderne Nederlandse vrouwen egodocumenten in de vorm van dagboeken en autobiografieën hebben geschreven, maar er zijn er maar bitter weinig overgeleverd. We weten niet hoe uniek de openhartigheid en introspectie in de autobiografie van Elisabeth Strouven waren voor de periode waarin zij leefde. Zeker is dat de autobiografie van Elisabeth Strouven thans in ieder geval wel uniek is.

/ Florence W.J. Koorn /

In 1638 schrijft Elisabeth Strouven over wat ze zich nog herinnerde over haar moeder, die was overleden toen zij nog klein was: "Zij vermaande mij, ook al was ik nog zo jong, dikwijls, als zij me aankleedde en vooral als ze de luizen uit mijn haar kamde: o, kind, bedenk toch altijd dat dit lichaam eens voor eeuwig in de hemel zal zijn, met God en al zijn geliefde heiligen, of altijd met de duivels in de hel, en dat voor eeuwig en altijd." Haar moeder legde de kleine Elisabeth vervolgens het begrip eeuwigheid uit. Als er elk jaar een druppel water uit de Maas gehaald zou worden, of zelfs eens in de duizend jaar, dan zou er uiteindelijk toch geen water meer zijn. Aan de watervoorraad zou een einde komen. Maar de eeuwigheid had nooit een eind. Door deze vergelijking doordrong een moeder haar bijzonder ontvankelijke dochter van een abstract begrip, de eeuwigheid. Het zou haar 's avonds in bed vaak urenlang wakker houden. Elisabeths moeder gebruikte een didactisch verantwoorde manier om haar dochter religieus besef bij te brengen. Zij koos een voorbeeld, dat in de beleveniswereld van een Maastrichts kind aansprekend was, de rivier de Maas. Elisabeth zelf zou haar moeder verre overtreffen als doorgeefster van religieuze waarden. Zij zou dit doen op drie manieren. Ten eerste door een klooster te stichten, ten tweede door te fungeren als geestelijk leidsvrouw van andere vrouwen en zelfs priesters en tenslotte door geschriften na te laten, waaronder haar monumentale, zeer leeswaardige autobiografie.

## De context: Maastricht

Maastricht maakte ten tijde van Elisabeth Strouven een bewogen geschiedenis door. In 1600, toen zij werd geboren, hoorde de stad niet bij de jonge calvinistische Republiek der

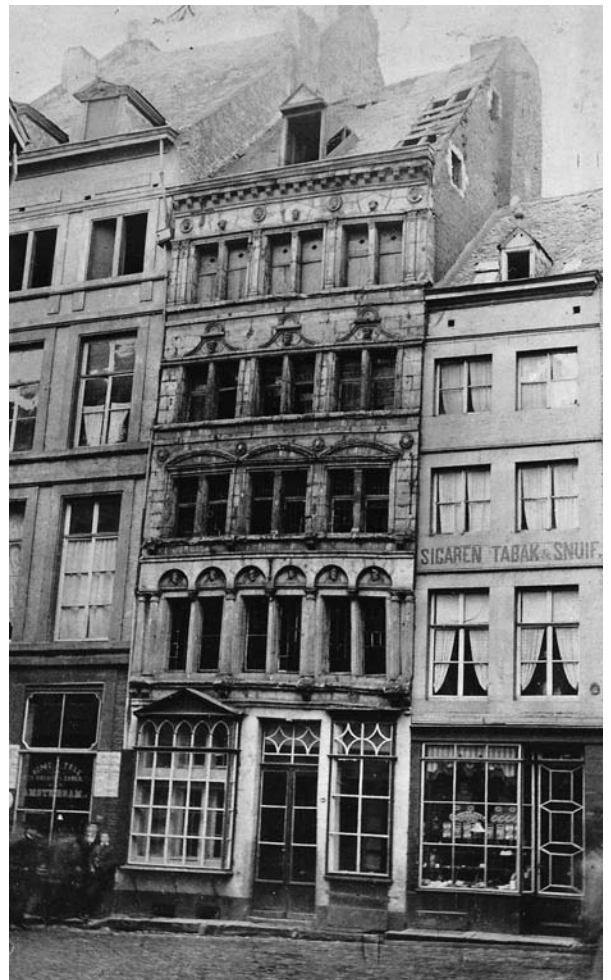
Zeven Verenigde Nederlanden, maar viel onder Spaans bewind. Dat betekent onder meer dat de rooms-katholieke kerken en kloosters bleven voortbestaan. Dit in tegenstelling tot de Republiek, waar de kloosters gesloten waren en het uitoefenen van de katholieke eredienst officieel verboden was. De situatie in Maastricht veranderde in 1632, toen de stad door Staatse troepen werd ingenomen en een calvinistisch bestuur kreeg. Toch was de verandering niet zo ingrijpend als in de rest van de Republiek. De katholieke eredienst was toegestaan en kloosters konden gewoon blijven voortbestaan. Ook het stichten van nieuwe kloosters was geen probleem. Maar soms ging het fout. Zo meende de overheid in 1638 een complot ontdekt te hebben om de stad over te leveren aan de vijand, de Spanjaarden. Een minderbroeder en twee jezuiten werden schuldig verklaard en ter dood gebracht. Een jaar later werden voor alle zekerheid alle minderbroeders en jezuiten de stad uitgezet. Ingrijpend in Elisabeths leven. Zij stond namelijk onder geestelijke leiding van een minderbroeder, sterker nog, de ter dood gebrachte minderbroeder, Servatius Vinck, was haar biechtvader geweest.

Elisabeths vader was schoenmaker. Ze kreeg een redelijk goede opleiding en leerde ook Frans. Maar geld had ze niet. Haar vader was na de

voortijdige dood van haar moeder hertrouwd en stichtte een nieuw gezin. Elisabeth kon niet met haar stiefmoeder overweg en besloot het huis uit te gaan. Dit betekende dat zij moest werken, eerst als kindermisje, later als naaister en tenslotte door een kostschool voor kleine kinderen te beginnen.

Religiositeit was al belangrijk toen ze nog thuis woonde, maar toen ze op zichzelf ging wonen nam het een centrale plaats in haar leven in. Vrouwen die een dergelijk godgewijd leven leidden buiten een klooster, werden in die tijd geestelijke dochters of kloppen genoemd. Zij stonden vaak onder geestelijke leiding van jezuitenpaters en combineerden meditatie en gebed met handwerken of onderwijs. Net als Elisabeth Strouven, die in het begin ook een jezuit als biechtvader had. Maar je was pas klop als je jezelf ook als een klop beschouwde. En >>

Geboortehuis van Elisabeth Strouven in Maastricht.



dat deed Elisabeth niet. Integendeel, zij zette zich juist tegen de kloppen af, omdat die volgens haar voor ieder wisselwasje naar hun biechtvader liepen.

### Een goddelijke opdracht

Elisabeth verruilde haar jezuïetenbiechtvader uiteindelijk voor een strenge en charismatische minderbroeder. In 1624 deed ze professie in de Derde Orde van Sint-Franciscus, een voor leken bestemde orde. Ze werd dus geen kloosterling. En ze vertelt dat ze ook eigenlijk altijd een afkeer van kloosters had gehad. Na het overlijden van haar moeder was ze een tijdje in een klooster ondergebracht en dat was haar niet bevallen. Maar langzamerhand begon er toch iets te knagen. Toen ze een jaar of vijftienvintig was, begon haar afkeer van het kloosterleven om te slaan in verlangen om juist wel in een klooster in te treden. Zij vatte het plan op om in te treden bij nonnen, die tot de strenge orde van de Annunciaten hoorden. Niet als koorzuster, maar als werkzuster. Maar ook het geld dat

voor intree als werkzuster nodig was, vormde een struikelblok, zo lijkt het. Bovendien was haar slechte gezondheid een probleem. Maar in haar autobiografie presenteert zij de feiten anders. De ware reden dat zij niet intrad, zo doet zij ons geloven, was dat God iets anders met haar voor had. Ze besloot tot het volgende experiment. Als ze een bepaalde tijd geen lichamelijke klachten zou hebben, zou ze dit als een teken van God zien dat zij moest intreden. Maar al gauw kreeg ze ergere hoestbuien dan ooit. Het was dus duidelijk. Intreden bij de Annunciaten was niet Gods wil.

Rond 1627 bezocht zij het pasgestichte klooster van de orde van de Zusters van het Heilig Graf, ofwel het Bonnenfantenvoort. Daar zou een kennis van haar ingekleed worden. In de kloosterkapel bad ze voor haar. Toen begon ze zich af te vragen waarom zij eigenlijk niet in een klooster zou treden. Een aantal orden passeerde in haar gedachten de revue, waaronder de orde van de ongeschoeide karmelietessen, die door Teresa van Avila waren her-

vormd. Lange tijd bleef ze in een hoekje van de kapel zitten. Na een tijdje werd haar 'inwendig' gezegd: "Ik wil niet dat u intreedt in een van deze kloosters, maar dat u er zelf een gaat beginnen." God zelf beval haar een klooster te stichten, en wel een klooster met een geheel eigen signatuur. Lang verzette zij zich tegen deze goddelijke opdracht. Makkelijk was het ook niet. Hoe kon zij hiervoor het geld bij elkaar krijgen en kerkelijke toestemming krijgen? Het dilemma om zich al dan niet in Gods wil te schikken bracht een ernstige crisis bij haar te weeg. En zoals alle diepe crises in haar leven, ging ook deze gepaard met een zeer ernstige, bijna dodelijke ziekte. Het feit dat ze de ziekte te boven kwam, functioneerde in haar denkwereld als een bewijs dat zij de goddelijke opdracht moest volbrengen. Haar geestelijke leidsmannen van dat moment, haar biechtvader en een andere ordegeestelijke, ondersteunden haar plan enthousiast, maar gaven weinig blijk van praktisch inzicht. Het lukte hun niet eens een geschikte locatie te vinden, om van het bijeenbrengen van voldoende kapitaal maar te zwijgen. Elisabeth zelf was praktischer en doortastender. Zij wist Lijsbeth Dries warm te maken voor haar plannen. Ook dit presenteert zij als een goddelijke ingeving. Zij vertelt dat zij in de kerk van Sint-Jan tijdens de mis, in gebed verzonken, 'inwendig' vermaand werd met de woorden; "Zeg tegen Lijsbeth Dries dat zij omwille van mij het huis van haar vader moet verlaten." Nu was die vader een van de burgemeesters van Maastricht, een vermogend man, die zijn dochter niets kon weigeren. En zo kreeg Elisabeth Strouven de voornaamste geldschieter voor haar onderneming, de vermogende burgemeester Gerard Dries.

### Calvariënberg

Op Goede Vrijdag 1628 om 12 uur 's middags betraden Elisabeth Strouven en vijf andere vrouwen een huis op de Kommel in Maastricht om daar gezamenlijk een religieus leven te gaan leiden. Dit was het begin van het klooster Calvariënberg. Het huis was ter beschikking gesteld door Gerard Dries. Het was in het begin geen klooster, maar een vrije, informele gemeenschap van religieuze vrouwen. De zes zusters van het eerste uur brachten weinig kapitaal in, behalve dan Lijsbeth Dries. Haar vader financierde ook de verdere bouwwerkzaamheden. Pas in 1661 kwamen definitieve statuten voor de gemeenschap en werd de basis voor de status van een echt klooster gelegd. Waarom heeft dit zo lang geduurd? Dat hangt samen met het soort klooster dat Elisabeth voor ogen stond, een klooster met een eigen signatuur, waar de uitoefening van de caritas, de christelijke naastenliefde, centraal moest staan.

Eerst waren de zusters heel vurig. Zij lagen soms wel de hele nacht in de kapel op de grond bij het Heilig Sacrament, en Elisabeth moest hen tegenhouden bij al te strenge zelfkastijdingen. Met de caritas ging het in het begin ook prima. Bij de pestepidemie van 1631 streden de zusters erom wie de pestlijders mocht verplegen. In 1633 lag het hele huis tjokvol met pestlijders. Hieronder ook de 'pestpriesters', die de pestlijders in hun laatste uren moesten bijstaan,

Na de dood van Elisabeth Strouven werd dit bidprentje gedrukt.



*Vera effigies Venerandæ Matris Elisabethæ Strouven fundat. Sororum Montis Caluarie. Quæ obiit 27. Octobris 1669. post se relicta sanctitatis opinione*

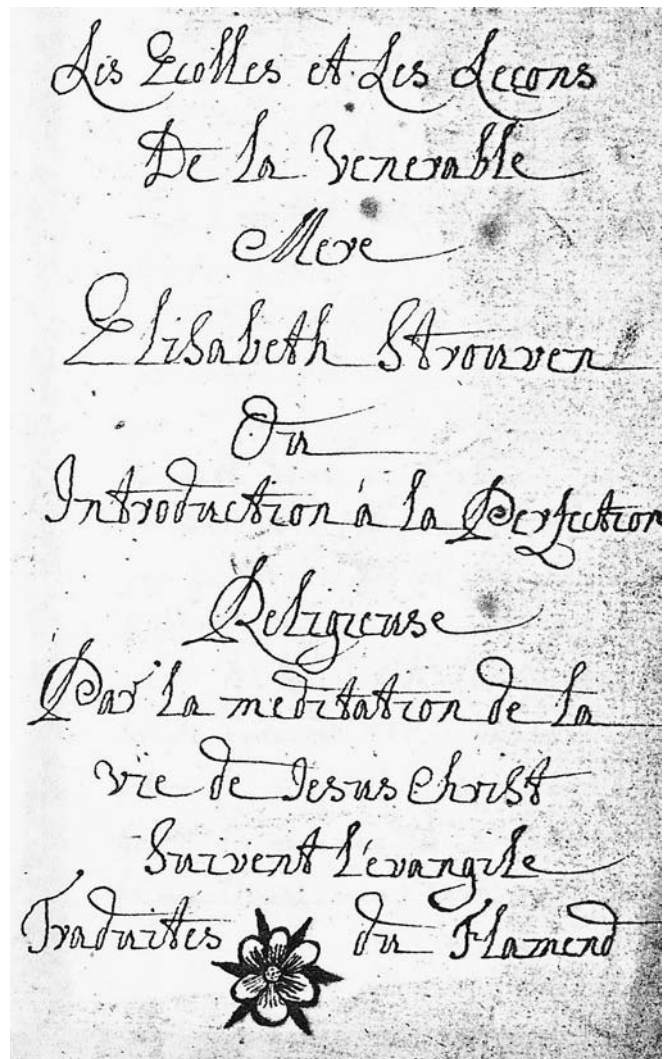
maar zelf natuurlijk bij bosjes stierven. Elisabeth, die er altijd eerlijk voor uitkomt dat de caritas haar van nature niet makkelijk afging, vond het verplegen van die zieken maar een zwaar lijden, "zonder menselijke of goddelijke troost." In 1635 zetten de zusters zich in voor zwaargewonde en uitgehongerde Spaanse krijgsgevangenen. Dit was riskant. De zusters waren dan ook bang dat de 'geuzengouverneur' het verzorgen van de vijand niet goed zou opnemen. Elisabeth wist echter op voorspraak van diens vrouw toestemming te krijgen de soldaten te helpen. Ze zette een enorme hulporganisatie op met voedsel, kleren en medische hulp. En zichzelf en haar medezusters verpleegden de zieken liefdevol. Maar daarna ging het enthousiasme van Elisabeths medezusters tanen. En er doemden ook problemen op van andere aard. Actieve beoefening van de caritas was voor vrouwen die een kloosterlijk leven nastreefden uitermate problematisch, zo niet onmogelijk. Het was namelijk niet te rijmen met de clausuur, het kloosterslot. En zeker voor vrouwenkloosters was clausuur in deze periode door de kerk tot norm verheven. Het is duidelijk dat Elisabeth geworsteld heeft met het dilemma: een klooster, maar dan de vereisten accepteren die de kerk stelde, of een devote gemeenschap, waarvan het voortbestaan echter twijfelachtiger was.

### Een knieval

In 1661 kreeg de gemeenschap officiële kerkelijk goedgekeurde statuten. De zusters konden nonnen worden. Zij moesten uiteraard de drie kloostergeloften van kuisheid, armoede en gehoorzaamheid afleggen. Er moest bij een bestaande 'parapluregel' worden aangesloten. Men kon namelijk niet zomaar een hele nieuwe kloosterorde stichten, er moest altijd een bestaande kloosterregel als uitgangspunt gekozen worden. De keus lag voor de hand. Elisabeth zelf was al als leek toetreden tot de Derde Orde van Sint Franciscus. Deze regel was oorspronkelijk voor leken in de wereld bestemd, maar hiernaast had zich in de middeleeuwen een kloosterlijke variant ontwikkeld en hiervoor werd nu gekozen. In Calvariëberg zou uiteraard ook de clausuur, het kloosterslot, worden ingevoerd. Er zouden twee soorten bevoorwaarden zijn, slotzusters, die behalve de geloften van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid ook de gelofte aflegden de clausuur in acht te nemen, en zogenaamde conversinnen, werkzusters, die alleen de eerste drie geloften aflegden. Zij vielen niet onder het kloosterslot. Als ze de stad ingingen, mocht dit echter alleen met twee tegelijk.

En hoe liep het af met het caritasideaal? In de inleidende passage op de statuten wordt benadrukt hoe centraal deze christelijke deugd in het klooster diende te staan. Er zijn drie aparte hoofdstukken aan gewijd. Er zouden in het kloostercomplex een of meer slaappleaatsen komen voor zieke vrouwen. Deze zieken moesten verpleegd worden door de zusters, zowel door de slotzusters als door de conversinnen. Maar niet alle slotzusters dienden de zieken. De moeder-overste zou alleen de meest geschikte hiervoor aanwijzen. De anderen toonden hun roe-

**Titelpagina van de Franse vertaling van een devoot traktaat dat Elisabeth Strouven heeft geschreven.**



ping door hun bereidheid het werk in principe te doen, zo lezen we. Het was bovendien niet de bedoeling dat de vieze karweitjes die bij het verplegen van zieken horen door de slotzusters werden gedaan. Gelijkmoeidig moest men onaangename klusjes doen, ook de meest walgelijke, zo staat in de statuten. Maar dan wel bij de bepalingen die specifiek voor de werkzusters bestemd waren. We kunnen concluderen dat Elisabeth concessies heeft moeten doen. Calvariëberg werd niet het klooster dat haar voor ogen stond, waarbij het actief beoefenen van de caritas centraal stond. Het verzorgen van massa's zieken bij pestepidemieën en calamiteiten was gereduceerd tot het verplegen van een beperkt aantal behoeftige vrouwen. En dat dan nog voornamelijk door de werkzusters.

### Geestelijk leidsvrouw

Elisabeth stond individuele gelovigen geestelijk bij. Zo hielp zij bijvoorbeeld gelovigen de biecht voorbereiden. Dat leken dat deden, en zeker vrouwen, was niet onomstreden. Betraden zij hiermee niet het terrein van de priesters? Ook Elisabeth heeft hier wel problemen mee gehad. Eens gaf ze een vrouw adviezen die haar blijkbaar niet zinden. Deze vrouw nam vervolgens een geestelijke in de arm die Elisabeth stevig bekritiseerde en haar dreigend toe-

voegde dat de bisschop dit soort zaken zou moeten verbieden. Misschien was het Elisabeths geluk dat de bisschop van Luik na 1632 niet zo gek veel kon beginnen in Maastricht. Uitzonderlijk was dat Elisabeth Strouven als geestelijk leidsvrouw fungeerde van drie priesters. Hun hele geestelijke weg van gebeden en meditaties gebeurde volgens haar instructies.

De eerste die zich onder haar geestelijke leiding plaatste, was de zestigjarige Walthieu de la Montagne. Hij was een weduwnaar, die pas op latere leeftijd een ambtelijke functie verruilde had voor het priesterschap. In 1630 smeekte hij Elisabeth om op het terrein van haar convent te mogen wonen. Volgens hem had God hem naar haar toe gestuurd. "Hij moest een andere weg inslaan" door haar als leidsvrouw te nemen. Elisabeth protesteerde dat deze rol voor haar als vrouw niet passend was. Maar hij legde uit dat hij zich juist aan een vrouw moest onderwerpen, omdat hij zijn eigen vrouw zo onrechtvaardig had behandeld. Nog steeds twijfelde Elisabeth, maar haar biechtvader gaf haar bevel de priester onder haar vleugels te nemen. Ze moest zich niets aantrekken van wat de mensen zouden zeggen. Deze De la Montagne bracht haar in contact met een jongere priester, Maarten Gielis. Ook deze Maarten was door God naar haar gezonden, zo bekende hij haar, om als >>

een kind door haar onderricht te worden. Elisabeth beschrijft uitgebreid hoe zij deze priester onder haar hoede nam. De meditatie die zij hem oplegde waren gericht op het leven van Christus. Zo doorliep hij een geestelijke school door het mediteren over het hele leven van Christus, van het Christuskind tot uiteindelijk de kruisdood. Toepasselijk genoeg was Maarten daar net aanbeland toen hijzelf op zijn sterbed lag. Jaren later stelde zich nog een derde priester onder haar geestelijke leiding, Servatius Vinck, de jonge minderbroeder die ook haar biechtvader was en uiteindelijk wegens verraad geëxecuteerd zou worden. Details kennen we in dit geval niet.

Er zijn meer voorbeelden van 'geestelijke moeders', charismatische religieuze leidsvrouwen, die onder hun volgelingen ook priesters telden. Zij leefden echter in het zuiden, in Spanje en Italië. De beroemdste geestelijke moeder uit de tijd van de Contrareformatie is de Spaanse Teresa van Avila, die een eeuw vroeger leefde dan Elisabeth (1515-1582). Maar deze geestelijke moeders ontleenden hun gezag aan hun profetische gaven en hun bijzondere mystieke relatie met God. Vanaf het midden van de zestiende eeuw werden sommigen van hen overigens door de inquisitie vervolgd en tot zwijgen gebracht. Ook Teresa van Avila was verre van onomstreden. Wat Elisabeth van deze andere geestelijke moeders onderscheidt, is dat zij haar gezag niet baseerde op profetische gaven of een mystieke relatie met God, maar op gehoorzaamheid; gehoorzaamheid aan haar biechtvader en aan God.

## Een monument voor de eeuwigheid

Elisabeth was als kloosterstichteres en als geestelijk leidsvrouw een invloedrijke vrouw. En ook na haar dood in 1661 bleef zij invloed uitoefenen, en wel door haar geschriften. Zij schreef een religieus traktaat, dat later in het Frans vertaald werd, en alleen in handschrift is overgeleverd. Het meest indrukwekkend is echter haar autobiografie, die in twee handschriftelijke versies bekend is. In 1722 verscheen bovendien een Franstalige versie in druk. Was het haar bedoeling om ook in haar geschriften voort te leven?

Elisabeth zelf stelt herhaaldelijk dat ze haar autobiografie schreef in opdracht van haar biechtvaders, en omdat God het van haar verlangde. Slechts een enkele keer is er een aarzende verwijzing naar een toekomstig lezerspubliek. De meest expliciete is een passage waarin ze opmerkt dat wat niet voor de zusters van nut zou zijn maar verbrand moest worden.

Toch is haar autobiografie onder de nonnen van Calvariënberg blijven voortleven. Een origineel is er niet meer, maar er zijn twee afschriften, allebei van het origineel. Een stamt uit het eind van de zeventiende eeuw en het andere uit de achttiende eeuw. Beide afschriften zijn niet in de context van het overigens zeer fragmentarische archief van Calvariënberg overgeleverd. Van het eerste vermoed ik dat het door de latere zusters voor gebruik in eigen kring is afgeschreven, van het tweede is dit ze-

ker, gezien de passage: "tot hiertoe hebben wij gevolgd wat onze zeer eerwaarde stichteres met haar eigen hand geschreven heeft." Bovendien wordt uitgeweid over Elisabeths opvolgster, Elisabeth Cappaens, wat een ontstaan van dit afschrift in Calvariënberg nog aannemelijker maakt.

In 1722 verscheen de vertaling van haar autobiografie in druk. Deze versie, die sterk ingekort is, is geschreven door een onbekende priester. Maar hij heeft de tekst niet alleen ingekort, maar ook verder bewerkt. Veel vaker dan in de manuscriptversie richt Elisabeth zich tot haar geliefde zusters. Deze versie is dus gericht op een lezerspubliek, van kloosterlingen en mogelijk ook devote vrouwen in de wereld. Maar er is meer veranderd. In de manuscriptversies is duidelijk hoezeer Elisabeth haar handelingen regelrecht terugvoerde op goddelijke inspraken. Zij hoorde een inwendige stem, de stem van God, die haar opdrachten gaf. In de vertaling zijn deze passages echter weggelaten, of beduidend minder expliciet weergegeven, bijvoorbeeld als: "het leek me of ik een stem hoorde." Dat vrouwen regelrecht communiceerden met God werd steeds bedenkelijker gevonden. De ingrepen van de anonieme priester waren vermoedelijk noodzakelijk om het drukwerk door de kerkelijke censuur te krijgen.

## Conclusie

Elisabeth Strouven heeft in haar pogingen haar religieuze idealen door te geven slechts ten dele succes gehad. Zij liep bij haar kloosterstichting



Grafsteen van Elisabeth Strouven, haar vriendin Lijsbeth Dries en hun biechtvader Jacobus Farzijn.

tegen de grenzen aan die de kerk toen stelde. Postuum is zij gecensureerd in de gedrukte vertaling van haar autobiografie, maar gelukkig zijn authentiekere versies bewaard gebleven. Tenslotte is Elisabeth een van de weinige, zo niet enige geestelijke leidsvrouw in de Nederlanden in de vroegmoderne tijd. ///

Florence W.J. Koorn (1951) studeerde middeleeuwse geschiedenis aan de Universiteit van Amsterdam, waar zij ook promoveerde. Zij publiceert onder meer over religieuze geschiedenis in de middeleeuwen en vroegmoderne tijd en is daarnaast verbonden aan het Noord-Hollands Archief in Haarlem.

## Literatuur

- // Florence Koorn, 'Een charismatische anti-heilige: Elisabeth Strouven (1600-1661),' in: Mirjam Cornelis e.a. (red.), *Vrome vrouwen. Betekenissen van geloof voor vrouwen in de geschiedenis*. Hilversum, 1996 (Tipje van de sluier deel 10) pp. 87-107.
- // Florence Koorn, 'A life of pain and struggle. The autobiography of Elisabeth Strouven (1600-1661),' in: Magdalene Heuser (red.), *Autobiographien von Frauen. Beiträge zu ihrer Geschichte*. Tübingen, 1996 (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte deel 85), pp. 13-23.
- // Florence Koorn, 'De stichting van het Maastrichtse tertiariessenconvent Calvariënberg,' in: B.R. de Melker en M.B. de Roever (red.), *Van polder tot polis. Liber amicorum voor drs. P.H.J. van der Laan. Opstellen over stadsgeschiedenis, diplomatiek, diplomatie en economische geschiedenis*. Amsterdam, 1995 (Jaarboek Amstelodamum 87), pp. 97-106.
- // J. Luijten en F. Roebroeks, *Calvariënberg*. Maastricht, 1988 (Maastrichts silhouet 29).

## Rethinking the cartoon controversy

# Gender or Discrimination

**Taking as a point of departure the controversy that ensued after the publication of twelve cartoons depicting the Muslim prophet, Mohammed, in a Danish newspaper 2005, this article calls for rethinking the claims of secularism, non-discriminatory behaviour and equality made through and by journalistic discourse in West European societies. I will argue that basing a Western self-image on the belief that Europeans are irreligiously secular, that they support cultural minorities and differences and that they represent gender equality is insufficient to reach an understanding of the reasons behind the occurrence of dichotomous debates like that of the cartoon controversy.**

/ Bolette Benedicte Blaagaard /

hammed. The article accompanying the cartoons stated that the reason for the publication was the fear of Muslim repercussions felt by Danish 'artists, authors, cartoonists, translators and theatre people' and the self-censorship practiced as a result. The cultural editor of *Jyllands-Posten*, Flemming Rose, explained further: '[t]he modern, secular society is rejected by some Muslims. They demand special treat-

**John Milton (1608-1674). Particularly relevant in connection to contemporary discussions on freedom of expression, is the causal link Milton established between freedom of expression and Christian truth, and which forged 'truth' as inevitably Christian enlightenment.**

almost and was almost anachronistic in character because of the constant reification of Enlightenment credos such as 'modernity', 'secularism', 'equality', and 'freedom of expression'. These credos were repeated with little room for evaluation or development. Danish politicians, particularly the more nationalist parties in parliament, greeted UN Secretary-General at the time, Kofi Annan, with political protests and disbelief when he suggested in connection to the controversy that cultural integration was a two-way street. However, the former Minister of Foreign Affairs in Denmark and former Member of the EU parliament, Uffe Ellemann-Jensen (Liberal Party), succeeded in introducing some self-reflection when he (perhaps under-) stated: 'if freedom of expression cannot entail questioning of the way in which freedom of expression is used, then it is not worth much' (Quoted in Jerichow and Rode 2006; my translation).

The dichotomous nature of the cartoon controversy forced the discussants and the arguments into antagonistic 'them' and 'us' positions: the category of 'them' being religious Muslims, and the category of 'us' meaning secular and gender equal societies valuing freedom of expression. Though many such cases have emerged throughout Europe in the last decade (for instance the French debates about women and girls wearing head scarves in public schools) the case of the cartoons depicting Mohammed is situated in a Danish setting, which calls for a specific analysis dealing with two characteristics of Nordic culture: First, the importance of the Enlightenment philosophies connected to the idea of Lutheran Protestantism, and second, the cultural invisibility of whiteness in the Nordic countries which is connected to a colonial past, rarely discussed. Both of these 'knots' of analysis are founded in secular illiteracy: that is, an inability to read, understand and thereby reflect on the historical paths of one's own Western culture and its secular roots. After sketching out a summary of the events that laid the groundwork for the controversy, I will briefly attempt to untie these two knots. Following this I will explore the particular Nordic idea of gender equality, which, I believe, erases differences while conflating equality with sameness. Moreover, the cartoon controversy unfolded in the journalistic medium of the newspaper. This is an important point, as the history of journalism and newspaper distribution follows the ideas of liberalism, the Enlightenment, the public sphere and the nation-state. In short, this article will rehearse and critique some of the cultural and social strands, which made up the cartoon controversy in Denmark.

### The cartoon controversy in brief

On September thirtieth 2005, the national daily newspaper, *Jyllands-Posten*, published twelve cartoons depicting the Muslim prophet Mo-

ment when they insist that their religious feelings are considered. That is incompatible with Western democracy and freedom of expression in which one must be ready to accept insult, mockery and ridicule' (*Jyllands-Posten* 30/9/05, reprinted in Jerichow and Rode 2006; my translation).

Thus, from the very beginning the controversy was framed in a dichotomized discourse with its roots firmly placed in structures and ideas created by Western modernity. The debates which followed the publication continued



<http://www.luminarium.org/seventlit/milton/milpic1.htm>

Very little attention was paid to gender issues in the debate (a fact I will return to later in this article). Danish politicians would emphasize the Danish pledge to gender equality as part of their conception of 'Western secular democracy'. Also, a group of exiled authors – among them Ayaan Hirsi Ali and Salman Rushdie – wrote and signed a manifesto named 'Manifesto: Together facing the new totalitarianism' in which they analogized male dominance of women with Islamic dominance of the rest of the world. They strongly rejected such domi- >>

nance and 'plead[ed] for the universality of freedom of expression, so that a critical spirit may be exercised on all continents, against all abuses and all dogmas'. Thus, the manifesto invoked known Enlightenment ideas of universality and freedom alongside a contemporary idea of equality between men and women.

Consequently, the controversy displayed a very uniform picture of Western secular democracy as being limitless in regard to freedom of expression, and perfect on accounts of gender equality. It was portrayed as a question

which forged 'truth' as inevitably Christian enlightenment. Milton argued that censorship blocks the progression of people's minds towards this Christian illumination and must therefore be limited. It was not just an open debate, he wanted, but rather a debate, which led to Christian thoughts and understanding. The philosopher Immanuel Kant (1724-1804) took the argument further and connected free will not only to Christian morals, but also to the idea of moral perfection, which is exemplified by the Highest Good. This move was done in

commonsensical practice.

Despite the displacement of religion by the Enlightenment, Christian religious foundations surface in the comments from politicians and newspapers regarding the cartoon controversy. In the words of the Swedish newspaper *Expressen*, freedom of expression was 'a cause' (quoted in Bright 2006) and a principle assumed to be righteous and morally but hardly religiously founded. And in the words of the Danish Prime Minister, Anders Fogh Rasmussen, 'In Denmark freedom of speech is sacred' (quoted in Iversen 2006). This religious vocabulary was also popular among debaters on websites etc.

Denmark can see itself as secular while still resorting to religious vocabulary, because on the one hand religious faith is not very visible in the Danish society, and on the other hand 'Christianity [equates and thus] only means 'Danish culture'' (Iversen 2006, 87). Even Danish self-proclaimed atheists in the political debates tend to see Christianity in the Lutheran tradition as the 'supreme religion' (Iversen 2006, 87) and Danish politicians are very well aware of these tight links between Christianity and the Western Enlightenment (Jerichow and Rode 2006). To adapt Richard Dyer's work (1997) on whiteness to my analysis: Christianity, i.e. Lutheran Protestantism, is: everything (i.e. synonymous with the Danish culture) and nothing (i.e. irrelevant to a secular society) at the same time.

The cartoon controversy was not a 'sideshow' as Gilroy would have it, but a deep-rooted invisibility of white and Christian religious supremacy.

## White Europe

As my paraphrasing of Dyer's text has already suggested, in the case of the cartoon controversy Lutheran Christianity shares the normative place of whiteness, which is simultaneously everything and nothing (Dyer 1997) in European identity. In Western countries, skin colour, and in particular the symbolic importance of the colour white, through media, literature and art, has become the norm of human representation. It is a representation that has its starting point in the colonial history and the history of science in many European countries. The norm is that from which everything Other take absence (Dyer 1997). Thus, it is drenched with meaning and power relations, but also devoid of realized substance at the same time. In an attempt to explain the Danish side of the cartoon controversy, one Danish commentator wrote that the Danes do not feel the same collective guilt towards former colonies, because the Danish colonial past seems further away and less bloody, and because it is not a Danish cultural trait to feel collective guilt. Thus, 'the Danes do not feel guilty towards Africans as white people or as Europeans simply because other white people or other Europeans abused African slaves' (Madsen 2006; my translation). Norwegian feminist Hege Storhaug (2003, quoted in Fekete 2006) concurs, saying that guilty feelings make countries like France and the United Kingdom accept multiculturalism

## Certainly, the controversy was misused to reify the sharp distinction between 'us' and 'them', fitting with the agenda of the ever-rising nationalist wing in Danish politics.

of legal discourse whether *Jyllands-Posten* was in the right or in the wrong when publishing the cartoons. However, as Ellemann-Jensen noted in his commentary on the controversy, perhaps it was, after all, not a question of law but a question of morals or ethics.

## The sacred freedom of expression, then ...

Recently Paul Gilroy joined the discussions on Nordic whiteness in a project attempting to shed some light on the colonial past and present of Nordic countries. It was a project in which I also participated. In his talk, he asserted that the cartoon controversy 'represented little more than a culturalist sideshow which has been useful primarily to those experts and opinion-makers who are determined to bring the idea of the clash of civilisations alive in even more vivid forms' (Gilroy 2006: 7-8). Certainly, the controversy was misused to reify the sharp distinction between 'us' and 'them', fitting with the agenda of the ever-rising nationalist wing in Danish politics. The message in the accompanying article in *Jyllands-Posten* was clear: Denmark is a modern democratic society and Muslims are traditional and religious people – and more importantly: the two are incompatible. However, taking into account how the journalists, the public and the politicians alike, in an almost fundamentalist mode, were defending the Enlightenment doctrine of 'freedom of expression' and how the journalistic rhetoric violently reinforced a narrative of 'us' during the debate, the controversy is or was hardly a 'sideshow'. The concept of freedom of religion seemed forcefully separated from the concept of freedom of expression with which it was developed in the early days of the Enlightenment by as diverse philosophers such as John Milton, Voltaire, and Immanuel Kant.

Milton (1608-1674) wrote against the (Catholic) Church's censorship of books and argued that censorship was anti-Christian, because true Christian values grow from the free exchanges of ideas and knowledge. Particularly relevant in connection to contemporary discussions on freedom of expression, is the causal link Milton established between freedom of expression and Christian truth, and

*Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* (1785) in which rationality became an end in itself and took the place of divinity to some extent; however, the idea of morals remains modelled on Christianity. The year before and perhaps as a forerunner to the *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals* Kant responded to the question: What is enlightenment? in the periodical *Berlinische Monatschrift*. In this text Kant characterized enlightenment as an exit from immaturity through a process yielded by human agency (Foucault 1994, 306). That is, when human beings no longer follow orders, but let their reason guide them. It is however, not a free use of reason, but rather a use which accommodates the individual in his/her segment in society - what Kant in *Fundamental Principles* called 'duty'.

Though the philosophers referred to here and many others of the same era have differences among them the elevation of reason and nature at the expense of faith is chief among them. To the Enlightenment philosophers, freedom of expression shares its foundation with freedom of religion, however with an assumption that the ultimate religion is (Protestant) Christianity. The idea of the freedom of the individual and his (and it was a 'he' in the age of Enlightenment) right to express himself carry implicit Christian morals. However, this leads to a tension between the two 'freedoms': freedom of expression, which is supposedly secular, and freedom of religion. The tension is at the heart of the Enlightenment philosophy, and also at the core of the contemporary debate surrounding the cartoon controversy.

## ... and now

In contemporary thought the religious aspect of the Enlightenment seems to have disappeared altogether. Habermas shows that the project of modernity displaces the former religious and metaphysic qualities in the spheres of science, morality, and art (Habermas 1980; 1983) thereby relating freedom of expression to the non-religious but universal idea of morality. In this constellation freedom of religion has become a technicality in constitutional texts and the basis for traditional practices kept in private. In other words, it is both a juridical protocol and a



**Immanuel Kant (1724-1804).**  
**The philosopher Kant took Milton's argument further and connected free will not only to Christian morals, but also to the idea of moral perfection, which is exemplified by the Highest Good.**

uncritically. Storhaug even sees this lack of knowledge and guilty feelings as a strength, which helps the Nordic countries to reject multiculturalism. However, Denmark had Asian, African and Caribbean colonies, along with colonies in the north (at various periods) including Iceland, Greenland, The Faeroe Islands, and Norway until the end of the Second World War. (Greenland is today considered an autonomous part of Denmark though Greenlanders do not have political or juridical control over their foreign policies and relations, which are governed by Denmark.)

This specifically Nordic colonial history, that emphasizes Nordic history, and in which the southern colonies were geographically far away so that the Danes could stay largely oblivious about them, allows Danes to blot out 'the Others'. These 'Others' helped construct the welfare state through unpaid labour as well as constructing the European-ness of the Europeans, but are subtracted from the national historical narrative. As Said (1979) among others have pointed out, Europe and the Europeans are defined through the meeting with the Other. Denmark has been able to suspend this encounter, because of the physical and cultural likeness between the colonized and the colonizer in the northern colonies and through failure to acknowledge and incorporate the southern colonial subjects in the national historical narrative. Denmark has for instance no monuments commemorating slavery. It is thus easy to forget that it was not *other* white people and *other* Europeans, who abused African slaves: Denmark was the seventh largest slave trading nation during colonial times topped by the United States on sixth place (Gøbel 1996).

Denmark – or perhaps Scandinavia as a whole – is appearing white to ourselves, and thereby we allow the unsaid and the power of the common sense to persist unquestioned. This is what Gilroy (2006: 1-2) calls patterns of amnesia,

### **As Said among others have pointed out, Europe and the Europeans are defined through the meeting with the Other.**

agno-politics or agnotology, that is to say a structural form of blindness, which produces 'new racism' rather than overt racism. It is not only a lack of guilt, but also certainly a lack of acknowledgement.

### **Controversy and gender**

What I have tried to illustrate above are some of the hidden structures of how Danish identity is imagined and constructed in the cartoon controversy. In the remainder of the article, I will approach some of the structures connected to how gender equality operates in Danish society.

The Scandinavian countries are arguably advanced when it comes to gender equality in the public as well as in the private sphere. However, the media has been persistent in portraying migrant women as victims of Muslim patriarchy for the last thirty years and thereby supported the implicit idea of the ethnically Danish women and men's equality (Andreassen 2005). This well-known discourse about the unequal and oppressed migrant woman versus the liberated Danish (and otherwise Western) woman helped make it possible for the Danish (male)

politician Troels Lund Petersen (Liberal Party) to claim that future political work on equality should focus on creating equality for migrant women alone because 'the Danish women's movement has had an enormous victory' (quoted in Andreassen 2005). As iterated above, this discourse was also the only one readily available on the issue of gender in the cartoon controversy. The focus of the Danish media contributed to making structural gender inequality and discrimination in Denmark invisible (Andreassen 2005). The cartoon controversy was devoid of women and female representations except as the mentioned symbolic stereotypes – and even they were to a large extent absent. The categories of 'us' and 'them' were portrayed as un-gendered ('us' vs. 'them') or in the masculine (the Enlightenment philosophers vs. Mohammed and imams). I would suggest that this supposed gender-neutrality came about through a discourse which rendered Danish gender discrimination invisible.

Let me explain further: in the discourse discussed here Danish women are perceived as liberated and equal to Danish men. The problem arises in the term *equal* which I would argue takes on the meaning of *the same*. The Danish society prides itself of its high level of equality. However, if equality was detectable in the sizes of paycheques, Danish men and women are not equal in terms of social and economical status. Danish women do not earn the same amount of money as Danish men for the same amount of work. Similarly, though Danish women have entered many fields of education and professions they remain absent from powerful job positions and the job market is

fiercely divided between male dominated areas and female dominated areas. Thus, what is at stake is another kind of 'equality' one which is not detectable in statistical figures and which comes closer to a definition of 'the same'. Being *equal* is obviously not equivalent to being *the same*, however if Danish gender discrimination is no longer viewed as a political and social issue despite the difference in the number of digits on the paycheques and women's positions in the job market, then one must assume it is because all – men and women – are seen as possessing the same values, interests and understandings of the society. That is, women and men are perceived as being so like each other that factual equality no longer makes sense. The issue of gender equality has disappeared from Danish discourse because the assumed differences and the political interest in men and women's values have disappeared. In relation to the cartoon controversy, Danish society was consequently described as 'valuing equality between men and women' (Jerichow and Rode 2006) whereas descriptions of the Muslim communities mentioned male domination over >>



women as a leading motif. Danish women are assumed to believe in the equality and liberation of women in the same way as Danish men and the media do. They have the same understanding of Danish society. The conflation of meanings of the two distinct terms, *equal* and *the same*, provides a space for a unified 'us', which is helpful if one wants to make another distinction – that of 'us' versus 'them'. Returning to the 'Manifesto: Together facing the new totalitarianism' it now becomes clear that in order for an analogy between Islam and patriarchal oppression to work according to the intentions of the manifesto's, the notion of Western patriarchy has to be done away with somehow. So that gender equality no longer functions through an understanding of distinctions between men and women, but rather as a symbol for the distinctions between 'them' and 'us'.

In cultural, political and academic debates national identity and belonging is often linked to women and to the female body. National identity is naturalized and women are presented as mediators of the national identity. Women, belonging to an 'othered' nation, may be represented as bodily degenerates, and 'othered' men may be represented in a feminized manner. Neither of these examples were the case in the cartoon controversy. Instead 'freedom of expression' and secularism defined the Danish culture as unanimous and un-gendered. It was the heritage of the masculine and rational traditions of the Enlightenment, which defined Denmark and the West, as gender neutral. Moreover, the 'othered' women were hardly visible in the debate.

### A note on journalism

Adding to the implicit but invisible knowledge about secularist ideas, and the lack of knowledge of white heritage and colonialism, the Danish idea of equality as being *the same* silenced the critique of the Danish 'us' and so reproduced a distorted knowledge. In sum, the cartoon controversy was about 'us' rather than 'them', and in contrast to 'them' 'we' are not represented as a gendered society.

Journalistic representation of Danish society in the case of the cartoon controversy played an enormous role in re-affirming Danish national and cultural 'belonging' as secular, white and gender-neutral. I want to stress that much of the journalistic knowledge produced in the case of printing the cartoons draws on and actively enforces this sort of secular imaginary. It reverberates from an un-realized and un-conscious master position of Sameness – from the position of the 'self-identical, unmarked, disembodied, unmediated ...' (Haraway 1991, 193). Moreover, the fact that the case began in the journalistic medium is significant, because of the similarity between the journalistic position and the Enlightenment's credo. Journalism as a profession was established and grew with the project of modernity and the nation-state. Freedom of expression is the basis of not only the Western self-image but is also at the core of journalistic legitimacy and self-preservation. Journalism simultaneously exists because of and produces freedom of expression. Accord-

ing to journalists then, and to the Danish Prime Minister, freedom of expression *is* – sacred. But it is a very specific expression or representation that is sacred, and it tends to reproduce a very stereotypical – and hence not necessarily accurate – picture of the Western worldview and Muslim communities. It is therefore neces-

sary for journalistic production to question and reflect upon itself and the society it (re)produces – be it irreligiously secular, white and tolerant with an emphasis on gender equality. If journalism, like freedom of expression, cannot question itself and the concepts on which it rests, it is not worth much. ///

**Bolette Benedicte Blaagaard is a doctoral candidate and a Marie Curie Fellow at the Gender Studies Programme at Utrecht University. Her work is centred on the journalistic and public representation of Nordic whiteness, and how this representation works within and alongside a Nordic imaginary and self-identification.**

### References

- // **Rikke Andreassen**, *The Mass Media's Construction of Gender, Race, Sexuality and Nationality. An Analysis of the Danish News Media's Communication about Visible Minorities from 1971 to 2004. Doctoral dissertation, 2005.*
- // **Arthur Bright**, 'Firestorm over Danish Muhammad cartoons continues', in: *Christian Science Monitor* February, no. 1 (2006).  
<http://www.csmonitor.com/2006/0201/dailyUpdate.html?s=rel>
- // **Richard Dyer**, *White*. New York/London, 1997.
- // **Anders Ellebæk Madsen**, *En Karikatur af Danskerne*  
<http://www.religion.dk/religionsdebatten:ktg=kristendom:aid=281303>  
Also published in *Kristeligt Dagblad*, February 15 2006.
- // **Liz Fekete**, 'Enlightened Fundamentalism?', in *Race and Class*, vol. 48, no. 2 (2006). London/New Delhi, 2006.
- // **Michel Foucault**, 'What is Enlightenment?', in: **Paul Rabinow (eds.)**, *Ethics. Essential Works of Foucault 1954-1984*. London/New York, 1994.
- // **Paul Gilroy**, 'Colonial Crimes and Convivial Cultures', in: *Rethinking Nordic Colonialism: A Postcolonial Project in Five Acts*, coordinated by *Kuratorisk Aktion*. Nordic Institute for Contemporary Art, [www.rethinking-nordic-colonialism.org](http://www.rethinking-nordic-colonialism.org) (2006).
- // **Sander L. Gilman**, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*. Ithaca, 1985.
- // **Gabriele Griffin**, with **Rosi Braidotti**, 'Whiteness and European Situatedness', in: **Gabriele Griffin and Rosi Braidotti (eds.)**, *Thinking Differently. A Reader in European Women's Studies*. London/New York, 2002.
- // **Erik Gøbel**, 'Foreword', in: **Leif Svalesen**, *Slaveskibet Fredensborg og dansk-norsk slavehandel i 1700-tallet*. København, 1996.  
In English: *The Slave Ship Fredensborg*. Jamaica, 2000.
- // **Jürgen Habermas**, 'Modernity – An Incomplete Project', in: **Hal Foster (eds.)**, *The Anti-Aesthetics*. London, 1983.
- // **Donna Haraway**, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York, 1991.
- // **Hans Raun Iversen**, 'Secular Religion and Religious Secularism', in: *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 18 no. 2 (Trondheim, 2006).
- // **Anders Jerichow and Mette Rode (eds.)**, *Profet-affæren*. Copenhagen, 2006.
- // **Immanuel Kant (1785)**: *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, [www.gutenberg.org/dirs/etext04/ikfpm10.txt](http://www.gutenberg.org/dirs/etext04/ikfpm10.txt)
- // **Anne McClintock**, *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context*. London/New York, 1995.
- // **John Milton (1644)**: *Areopagitica. A Speech For The Liberty Of Unlicensed Printing To The Parliament Of England*, [www.gutenberg.org/files/608/608-h/608-h.htm](http://www.gutenberg.org/files/608/608-h/608-h.htm)
- // **Londa Schiebinger (1993)**, *Nature's Body*. New Brunswick, 2004.
- // **Edward Said**, *Orientalism*. New York, 1979.

### Websites

- // [http://www.lige.dk/indsats\\_arbejdsmarked.asp](http://www.lige.dk/indsats_arbejdsmarked.asp)  
Website of the Danish Ministry of Equality
- // <http://www.rethinking-nordic-colonialism.org>  
Rethinking Nordic Colonialism: A Postcolonial Project in Five Acts coordinated by *Kuratorisk Aktion* (Nordic Institute for Contemporary Art, 2006).
- // [http://www.zombietime.com/mohammed\\_image\\_archive/mail/](http://www.zombietime.com/mohammed_image_archive/mail/)  
On this website the discussants are divided by the website editors into two groups: for and against the publication of the cartoons. The debaters for the publication often refer to secularism in religious vocabulary (for instance 'praise be on you') and concepts (for instance 'Hell') as well as refer to secularism and free speech as faith.

## Emancipatie, religie en publiek domein

# Dubbele emancipatie: in en door islam

**Religie lijkt bezig met een comeback. Religieuze bewegingen, zoals de Pinksterbeweging, groeien en het aantal moslims neemt toe. Ook de invloed van religie in de samenleving lijkt sterker te worden. Religie is zichtbaar in het openbare leven en lijkt de maatschappelijke verhoudingen weer mede te gaan bepalen. Los daarvan zien we een nieuwe oproep tot emancipatie. De vraag naar de relatie tussen religie en emancipatie is actueel. Islam heeft de naam een vrouwonderdrukkende religie te zijn. Emancipatie en islam lijkt daarom een moeilijke combinatie.**

/ Edien Bartels en Vanessa Vroon-Najem /

**D**e toenemende manifestatie en invloed van religie betekent niet dat het gaat om een herleven van oude vormen. Religie is wezenlijk veranderd in de West-Europese, Nederlandse samenleving. Het recente rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid spreekt van een terugkeer en verandering van religie, een "niet-verplichtende keuzemogelijkheid," of transformatie (Van de Donk en Jonkers 2006: 14). Daartegenover zien we de resultaten van het onderzoek *God in Nederland*. (Dekker e.a. 2007) waaruit blijkt dat ongelovigheid toeneemt. Dit laatste onderzoek betreft christenen, moslims zijn niet meegenomen.

Islam neemt in het religieuze landschap een speciale plaats in. Met de gastarbeiders in de jaren zestig van de vorige eeuw is islam als godsdienst naar Nederland gekomen. Islam in het Nederland van toen was vooral een afspiegeling van de islam in Turkije en Marokko. Inmiddels is islam in Nederland geïnstitutionaliseerd en ontwikkelen zich nieuwe vormen, gedragen door de tweede en derde generatie migranten. Opmerkelijk is dat deze jongeren zich steeds minder aan religieuze verplichtingen en activiteiten houden (Phalet e.a. 2004), maar zich wel sterk moslim voelen. Daarnaast is er een toenemend aantal Nederlanders die kiest voor islam en zich daartoe bekeert. Aanvankelijk ging het vooral om vrouwen die huwden met een Turkse of Marokkaanse man, inmiddels betreft het steeds vaker (jonge) vrouwen die zelfstandig deze keuze maken. Ook zijn er steeds meer mannen die zich bekeren.

Als we beide onderzoeken, het rapport van de WRR en het rapport *God in Nederland*, naast elkaar zetten kunnen we concluderen dat de veronderstelde terugkeer van religie wellicht niet het aantal gelovigen betreft, maar eerder samenhangt met een sterkere zichtbaarheid en het meer op de voorgrond treden en ruimte op-

eisen in de publieke sfeer door religieuze groepen enerzijds en processen van globalisering en migratie anderzijds. Met de toenemende zichtbaarheid van religie lijkt ook de grens tussen privé en publiek en de scheiding tussen kerk en staat ter discussie te staan en verandert de publieke ruimte. We zien dat dit vooral speelt als het om evangelicalen en moslims gaat. Evangelicalen proberen hun boodschap zichtbaar uit te dragen. Moslims bouwen moskeeën die veel discussie opleveren en moslima's zijn zichtbaar door de hoofddoek. Ook in andere West-Europese landen is deze ontwikkeling aan de gang. In Frankrijk, België en Duitsland zijn heftige hoofddoekdebatten gevoerd en maatregelen daartegen genomen of voorgesteld. Daarnaast zien we verschuivingen

**Tentoonstelling "Mijn hoofddoek",  
Amsterdams Historisch Museum,  
16-02-2006 tot en met 21-05-2006.**

in de publieke ruimte zelf. Internationalisering, transnationalisme en de ontwikkeling van internet maken dat de grenzen van de publieke ruimte steeds vager worden. De WRR spreekt ook over *geloven in het publiek domein als verkenningen van een dubbele transformatie*.

In dit artikel gaat het om veranderingen in de invloed en betekenis van religie in de openbare ruimte. Deze veranderingen worden in verband gebracht met emancipatie. De vraag is dan: wat betekent emancipatie voor moslima's en hoe speelt dit in het publiek domein? We werken deze vraag uit met behulp van de discussies over de hoofddoek, gebaseerd op cases die verzameld zijn via empirisch onderzoek onder Marokkaans-Nederlandse meisjes en vrouwen en onder bekeerde Nederlandse moslima's. In het onderstaande gaan we eerst in op het begrip emancipatie, zoals gezien in beleidstermen, en op de relatie tussen de hoofddoek en emancipatie. Daarna bespreken we de relatie tussen emancipatie en islam, gaan we over naar cases toegespitst op kleding en de hoofddoek. Tot slot kijken we naar emancipatie in de publieke ruimte en volgt de conclusie.

## Emancipatie

Emancipatie wordt heel verschillend opgevat en uitgewerkt. Ook zien we dat emancipatie gebruikt wordt om verschillende agenda's te dienen. Voor de Emancipatiemonitor van 2006 blijft de algemene doelstelling het bevorderen van 'gelijke rechten, kansen, vrijheden en (sociale) verantwoordelijkheden in de Nederlandse samenleving voor vrouwen en mannen'. Geconstateerd wordt dat het emancipatieproces tot stilstand is gekomen en dat het emancipatiebeleid steeds meer versmald wordt tot het bevorderen van arbeidsparticipatie van vrouwen. Was betaalde arbeid een middel, tegenwoordig is het een doel en is emancipatie een middel geworden. Het verminderen van ongelijke machtsverhoudingen lijkt op de achtergrond te raken. Zonder analyse van de onzichtbare machtsmechanismen, door Komter 'de macht van de vanzelfsprekendheid' genoemd, is niet te onderscheiden of ongelijkheid het gevolg is van vrije keuze of (mede) van de subtiele werking van macht. Wat is dan de verhouding tussen vrije keuze en machtsprocessen voor het emancipatieproces van moslima's? In welke machtsprocessen zijn moslima's verwickeld als we zoeken naar hun emancipatieprocessen, de toenemende invloed van religie en de transformatie in het publieke domein?

Met de komst van migrantenvrouwen is >>

vrouwenemancipatie in een specifieke vorm op de politieke agenda gekomen. Migrantenvrouwen staan voor een dubbele emancipatie: als vrouw en als migrant. Zoals in de Emancipatiemonitor een versmalling wordt geconstateerd naar arbeidsparticipatie, zo komen Roggeband en Verloo (2006:174) tot de conclusie dat er sinds 2003 in het Nederlands emancipatiebeleid een verschuiving zichtbaar is geworden naar allochtone vrouwen als centrale doelgroep. Tegelijkertijd is het minderheden- en integratiebeleid veranderd van (min of meer) genderneutraal naar seksespecifiek. Het zwaartepunt ligt op de emancipatie van allochtone vrouwen. Zij worden als sleutelfiguren gezien in het emancipatie- en integratieproces. De cultuur van allochtonen wordt geproblematiseerd, terwijl de dominante Nederlandse cultuur als voorbeeld wordt genomen. Ook is er een verschuiving te zien in aandacht, van sociaal-economische naar culturele belemmeringen. Vrouwen worden voorgesteld als een categorie die hulp nodig heeft. En de overheid kan zich opstellen als paternalistische beschermer ten behoeve van integratie. Bracke (2004) laat zien hoe deze inzet van feminisme in de 'beschavingsoorlog' fel verzet oplevert in België, "niet in onze naam", en spreekt over instrumentalisering van vrouwenemancipatie.

Coene en Longman (2006) tonen hoe deze instrumentalisering voor moslimvrouwen geconcentreerd wordt in de hoofddoekcontroversie: de controle van het vrouwelijk lichaam. De Koning (2007) geeft aan hoe het debat over het verbod van de boerka in Nederland eveneens terug te voeren is tot controle over het vrouwelijk lichaam: het gaat over de vraag hoe 'wij' willen dat vrouwen eruit zien en over de vraag wie zoveel macht heeft om dat te bepalen. Bestaande machtsverhoudingen worden bestendigd in het emancipatiebeleid en in het dominante vertoog over de kleding van moslimvrouwen. Er bestaan ondertussen meerdere studies waaruit blijkt dat de hoofddoek een individuele, eigen keuze kan zijn en juist heel emancipatorisch kan werken (Bartels 2005), maar dit dringt niet door onder de bevolking. Waarom veranderd de beeldvorming over de hoofddoek niet, terwijl die al zo'n dertig jaar in de openbare ruimte te zien is? Associatie van de hoofddoek met islam en radicalisering maakt de hoofddoek bedreigend voor loyaliteit met de Nederlandse samenleving. Dit geeft hoofddoekdraagsters een ambivalente positie. Wanneer vrouwen gedwongen worden tot het dragen van een hoofddoek, zijn ze minder verantwoordelijk voor hun niet loyaal zijn. Maar de vrijwillige eigen keuze voor de hoofddoek wordt er dan niet duidelijker door. Het is dan misschien niet een teken van onderdrukking, het wordt vaak wel opgevat als een verwerpen van de westerse samenleving (Shadid en Van Koningveld 2005: 43 ev.). Mogelijk verklaart dit waarom de beeldvorming over de hoofddoek niet veranderd: onderdrukte vrouwen zijn minder bedreigend dan vrouwen die de samenleving afwijzen. Voor Turks-Nederlandse en Marokkaans-Nederlandse meisjes en vrouwen is dat nog te verdedigen – die komen 'van buiten' – voor Nederlandse bekeerlingen is het

mogelijk te zien als verraad. De hoofddoek wordt daarmee een symbool voor 'de onderdrukte en/of niet loyale Ander' en staat dan in feite haaks op de lijn van het integratiebeleid, dat ervan uitgaat dat integratie en emancipatie samenvallen en waarbij de Nederlandse cultuur als voorbeeld wordt genomen. Vanuit die gedachte dient de hoofddoek te verdwijnen. Het gaat in deze opvatting dus niet alleen om islam als een 'vrouwonderdrukkende godsdienst' maar ook om islam als een godsdienst die niet bij de Nederlandse samenleving past en die niet geaccepteerd kan worden in de publieke ruimte.

### Emancipatie in islam

Hoe denken moslima's hierover? Migrantenvrouwen staan zoals gezegd voor een dubbele emancipatie, als vrouw en als migrant. Maar niet alle moslima's zijn migrant. Het gaat ook om de in Nederland geboren tweede en derde generatie en om bekeerde vrouwen. Zij staan ook voor een dubbele emancipatie, als vrouw en als lid van de Nederlandse samenleving. We kunnen onderscheid maken in machtsverhoudingen: tussen mannen en vrouwen in relatie tot islam en machtsverhoudingen tussen moslima's en de bredere Nederlandse samenleving. Deze vraag was voor E-Quality zo centraal dat er een Factsheet (2004) over is verschenen. Daarin worden drie posities onderscheiden: islam afzweren, islam herinterpreteren en islam als compatibel zien met emancipatie. De eerste, islam afzweren, gaat ervan uit dat emancipatie alleen kan plaatsvinden door de islam los te laten. De islam is premodern en onverenigbaar met feminisme, dat modern is. Dit standpunt, dat zeker in het begin van de tweede feministi-

sche golf opging, met centrale noties van autonomie en zelfbeschikking voor vrouwen en een scheiding tussen feminisme en religie, is te vinden bij Hirsir Ali en met nuances bij het tijdschrift *Opzij*. Woordvoerders zijn Cisca Dresselhuys, Jolande Withuis en Nahed Selim. De vraag is of deze liberale visie op emancipatie wel vol te houden is als we uitgaan van vrouwen als actor van diversiteit (Mulder 2004).

We zijn hier bij de tweede positie, islam herinterpreteren zodat emancipatie kan (en moet) plaatsvinden binnen de islam. Wat nodig is, is een vernieuwde lezing en een (vrouwelijke)

(her)interpretatie van de Koran. Uitgangspunt is dat de Koran geen verschil maakt tussen mensen, maar dat ongelijkheid tussen mannen en vrouwen wordt veroorzaakt door patriarchale uitleg en interpretaties. Vanderwaeren (2005:15) gaat na waarop man en vrouw in de Koran worden vergeleken. Uiteindelijk ligt het ultieme oordeel van mensen bij God op de dag van de Opstanding. De Koran beklemtoont de gelijkheid van mannen en vrouwen in het aanschijn van God. In Mekka, tijdens de *hadji*, zijn mannen en vrouwen in het wit gekleed om verschillen weg te werken op het hoogtepunt van geloofsbeleving. Daar kunnen mannen en vrouwen ook ongescheiden bidden. Deze religieuze gelijkheid wordt echter door patriarchale uitleg en interpretatie tot genderongelijkheid in het dagelijks leven en leidt tot ongelijke behandeling (Vanderwaeren 2005:23). Sociologen als Fatima Mernissi, theologen als Amina Wadud, Riffat Hasan, politicologen als Asma Barlas en in Nederland Ceylan Pektas-Weber proberen tot een alternatieve interpretatie te komen.

Van Tilborgh (2006:230) beschrijft hoe moslima's omgaan met Ayaan Hirsi Ali en haar islamkritiek. Uit deze analyse blijkt dat moslima's zich assertief en pragmatisch opstellen. "Zij zijn het publiekelijk volslagen oneens met Ayaan Hirsi Ali, maar de meesten willen af van het juk van mannen, hogerop komen in de samenleving of hun stem laten horen in de media." Dat doen ze via strategieën die ingebed zijn in de bredere samenleving. Een belangrijke strategie die moslima's hanteren is 'normontlening': moslima's doen uitspraken die de standpunten van de islamcritica naderen of zelfs overtreffen. Het begrip 'normontlening' gaat uit van bestaande maatschappelijke verhoudingen, ondergeschikten gebruiken strategieën van dominanten. Maar deze moslima's blijven zich wel bewegen binnen de islam. Islam zelf wordt ontzien. Het belangrijkste probleem voor deze moslima's is juist de aanval op hun geloof. Door verschil te maken tussen religie en cultuur (religie zijn de heilige teksten, dat wat door God is geopenbaard, en cultuur is de interpretatie vanuit vaak patriarchaal mannelijk den-

ken) en aan eigen interpretatie van de teksten te doen, is het mogelijk de islam als bron van *agency* en *empowerment* te gebruiken. Ook de rol van mannen wordt hierbinnen geplaatst. Emancipatie vindt voor deze moslima's plaats in islam, niet tegen mannen maar juist mét hen ten behoeve van de gemeenschap en familie. Het Islamitisch Vrouwen Manifest (IV/M) van stichting Al Nisa is daar een voorbeeld van.

De derde positie die E-Quality onderscheidt, gaat er vanuit dat religie, islam, verenigbaar is met emancipatie. Emancipatie vindt plaats door de positie van vrouwen in concrete situaties te

### Meisje met hoofddoek.

verbeteren. Om positie twee en drie te kunnen begrijpen, is het noodzakelijk om afstand te nemen van het beeld van de hoofddoek als symbool van onderdrukking en van disloyaliteit.

### Waarom bedekken moslimvrouwen zich?

Tijdens een focusgroepdiscussie in moskee An-Nour (Gouda) tussen VU-studenten culturele antropologie en Marokkaans-Nederlandse moslimmeiden werd deze vraag ook gesteld: 'waarom bedekken jullie je eigenlijk?' Het antwoord was bijna unaniem dat dit in de Koran wordt voorgeschreven. Als plaats werd aangegeven: sura el Nisa. Nalezen leert dat deze sura niet rept over de hoofddoek of bedekken. Deze sura is getiteld 'de vrouwen' en lijkt voor deze meiden het makkelijkste antwoord op de vraag naar het waarom van het bedekken. Veel moslima's gaan mee in opvattingen die als vanzelfsprekend 'waar' lijken te zijn. Meisjes maken ook niet altijd een bewuste keus om een hoofddoek te dragen. Vaak beginnen ze omdat hun zussen en tantes die dragen en ze erbij willen horen. Als ze er 'ingegroeid' zijn en gaan bidden, erkennen ze wel bewust de hoofddoek te dragen. Soms zijn meisjes wel direct bewust de hoofddoek gaan dragen, ogenschijnlijk van de een op de andere dag, meestal tijdens de ramadan. Vaak gaat daar een tijd van nadenken aan vooraf. Soms ook wordt de hoofddoek na een tijd dra-

gen afgedaan en later weer aangenomen.

*"Phoe..., als je weet wat ik allemaal heb gedaan... zelfs in cafés en zo. Maar je gaat toch nadenken. Wat als mij iets overkomt. Dan heb je voor niets geleefd. In mijn familie dragen alle vrouwen een hoofddoek. Toen werd het ramadan en ben ik begonnen."*

Amina, 18 jaar, Gouda.

*"Ik was de hoofddoek gaan dragen in de ramadan. Toen heb ik die gehouden. Maar later was er school en zo. Toen heb ik het weer afgedaan. Later dacht ik: waar ben je mee bezig. Ik heb de hoofddoek toen weer gedaan."*

Fatima, 20 jaar, Gouda.

De keuze voor de hoofddoek is dus niet altijd een lineair proces dat van de ene op de andere dag plaatsvindt. Wel stellen de meeste Turkse en Marokkaanse meisjes dat ze later de hoofddoek gaan dragen, "wanneer ze er klaar voor zijn". "Klaar zijn voor de hoofddoek" betekent: de verleidingen van het leven te kunnen weerstaan. Daarmee bedoelen ze dat het niet gaat om de hoofddoek alleen, maar vooral om passend gedrag dat bij de hoofddoek hoort (Bartels 2005). Wanneer meiden definitief voor de hoofddoek gekozen hebben, proberen ze vaak door studie en interpretatie de Koran te leren kennen. De keuze voor de hoofddoek heeft

voor moslima's dus niet te maken met afwijzen van de Nederlandse samenleving, maar eerder met het accepteren van verantwoordelijkheid voor hun geloof en van gedrag in overeenstemming met het geloof. Wat zijn voor hen dan de religieuze voorschriften voor het bedekken?

De rechtstreekse aanleiding voor de wijze van kleden van de moslimvrouw is een vers uit sura an-Noer (24:31), uit de Koran: "en zeg tegen de gelovige vrouwen... dat zij hun sieraad niet tonen behalve wat daarvan zichtbaar is. En zij moeten hun sluiers over hun boezems dragen en hun schoonheid niet openlijk tonen...". In de Koran staat niet wat met "behalve wat daarvan zichtbaar is" precies wordt bedoeld. Door vrouwen die een hoofddoek dragen, wordt daarom vaak verwezen naar een uitspraak (hadith) van de profeet Mohammed. Hij wees naar zijn gezicht en handen om aan te geven wat zichtbaar mag zijn. Vaak dragen moslima's kleding die de vorm van hun lichaam verhult. Culturele achtergrond en mode spelen ook een rol in kledingkeuzes. Ook zijn er moslima's die uit overtuiging geen make-up gebruiken, geen nagellak op doen en geen ringen of andere sieraden dragen. Als het goed is zijn dit zaken die elke moslimvrouw zelf beslist. Er staat in de Koran: "Er is geen dwang in de religie". Niet alle moslimvrouwen zijn ervan overtuigd dat een hoofddoek een religieuze verplichting is. Er zijn moslimvrouwen die menen dat het eerder als een aanbeveling zou moeten >>

worden opgevat. Hoewel de hoofddoek een symbool is geworden voor de kleding van de moslimvrouw, gaat het in feite om een bredere opvatting. Het Arabische woord *hijab* wordt meestal vertaald als hoofddoek maar is net zo goed een concept als een kledingstuk. Het staat voor een bescheiden verschijning in de openbare ruimte en houdt rekening met de seksuele aantrekkingskracht tussen mannen en vrouwen. In feite gaat het erom verwijzingen naar seksualiteit uit de publieke ruimte te weren.

## Emancipatie door islam: religieuze symbolen in de publieke ruimte

Grenzen van de publieke ruimte zijn steeds vager geworden. Ze worden opgerekt en verschoven. Ook de aard van de publieke ruimte is veranderd en wordt ter discussie gesteld. Juist het 'neutrale' karakter roept vragen op. De vraag is dan: wat is neutraal? Als religie een privé-aangelegenheid is die zich dient af te spelen achter de voordeur, wie heeft dat dan zo bepaald? Ook seksualiteit kan als een privé-aangelegenheid gezien worden. Seksualiteit in de publieke ruimte staat wel ter discussie (bijvoorbeeld kleding van meisjes waarbij de buik bloot blijft en heel korte rokken, de gayparade, de bimbosubcultuur) maar ligt minder onder vuur dan de hoofddoek. In alle gevallen gaat het om de vraag wie bepaalt hoe mensen zich mogen kleden in de publieke ruimte en wie bepaalt welke betekenis daaraan gehecht wordt. Wie bepaalt wat religieuze symbolen zijn, hoe ze geïnterpreteerd kunnen worden en wie het recht heeft die symbolen te gebruiken en te interpreteren. Maar ook: wat zijn de grenzen van de publieke ruimte en wie bepaalt dat. En daarmee zijn we terug bij machtsverhoudingen. Met de komst van islam en de opkomst van moslima's die emanciperen in islam, wordt ook de openbare ruimte onderdeel van emancipatie, van strijd om erkenning als moslima, niet als 'de onderdrukte en/of afwijzende Ander' maar als behorend tot de Nederlandse samenleving met een eigen visie op emancipatie.

De hoofddoek is een kledingstuk omgeven door stereotypen. Dit valt in het bijzonder bekeerde moslima's op, omdat die het verschil kennen tussen een leven zonder en met hoofddoek. Een enkele positieve ervaring daargelaten hebben velen negatieve momenten meegeemaakt die rechtstreeks verband houden met de hoofddoek. Het kan gebeuren dat je bureneens niet meer met je willen praten, je wordt uitgescholden op straat, bespuugd in de bus, of je ouders of je kinderen worden liever niet meer met je in het openbaar gezien. Bekeerde meisjes die nog thuis bij hun ouders wonen, dragen soms stiekem een hoofddoek, bang dat hun ouders het afkeuren. De meeste bekeerde moslima's doen wel eens een concessie: ze dragen geen hoofddoek op bezoek bij hun ouders of leggen zich erbij neer dat het niet kan op hun werk. Aangezien het merendeel de hoofddoek beschouwt als een verplichting, levert dit wel een dilemma op en velen worden de strijd op den duur wel eens moe. Compensatie biedt het

elkaar herkennen op straat, dat als een positief aspect wordt gewaardeerd. Dat je elkaar kan groeten met de moslimgroet, *as-salamu aleikum*, of dat je in de ramadan weet: zij vast ook. Die lotsverbondenheid – zusterschap zouden sommige moslima's zeggen – is een onderdeel van wat de hoofddoek aantrekkelijk maakt en wat de moeilijke momenten compenseert.

## Conclusie

In welke machtsprocessen zijn moslima's verwickeld als we zoeken naar hun emancipatieprocessen, de toenemende invloed en veranderingen van religie en de transformatie in het publieke domein? Het gaat hier om analyse van de onzichtbare machtsmechanismen, door Komter de macht van de vanzelfsprekendheid genoemd. In het emancipatiebeleid staat arbeidsparticipatie centraal. Het beleid is gericht op allochtone vrouwen en de Nederlandse dominante cultuur is de norm. Deze lijn wordt afgewezen door moslima's die hun eigen weg zoeken, in en door islam. Door zelfstandige lezing van de bronnen proberen moslima's te komen tot (her)interpretatie en door hun presenta-

tie als moslima in de openbare ruimte proberen ze te komen tot acceptatie van hun geloof in de Nederlandse samenleving. Pas als diversiteit een uitgangspunt is dat meegenomen wordt in het denken over emancipatie, als vrouwen gezien kunnen worden als actor, niet als object maar als subject, kan emancipatie als moslima, in en door islam, bestudeerd worden. De betekenis van islam verandert dan naar bron van *agency* en *empowerment*. Dat betekent dat religie niet afgewezen moet worden in naam van emancipatie en dat er juist ruimte voor gemaakt moet worden. Diversiteit als uitgangspunt en als doel om te komen tot insluiten, speelt ook binnen het emancipatiedenken. Belangrijk is dat religie ook binnen genderstudies een plek krijgt. Speciale aandacht verdient de publieke ruimte in relatie tot emancipatie van moslima's. Voor moslima's is erkenning van hun emancipatie verbonden met acceptatie in de publieke ruimte. Dat betekent strijd om erkenning van de bedekking, niet als middel voor uitsluiting maar juist voor erkenning als volwaardige geëmancipeerde vrouw in haar geloof, en loyaal aan de Nederlandse samenleving. ///

**Dr. Edien Bartels is antropologe en werkzaam aan de Vrije Universiteit, afdeling sociale en culturele antropologie. Zij doet onderzoek naar Marokkaanse vrouwen en jongeren in Nederland en in Marokko. Drs. Vanessa Vroon-Najem is antropologe en werkzaam bij het Amsterdams Historisch Museum. Zij doet onderzoek naar vrouwen en meisjes die zich tot islam hebben bekeerd.**

## Literatuur

- // Edien Bartels, 'Wearing a headscarf is my personal choice', in: *Journal of Islam and Christian-Muslim Relations*, jrg. 16, nr. 1 (2005), pp.15-29.
- // Sarah Bracke, "'Niet in onze naam". Een hartenkreet tegen de inzet van het feminisme in de 'beschavingsoorlog', in: *Ethiek en Maatschappij*, jrg. 4, nr. 4 (2004), pp. 112-128.
- // Gily Coene en Chia Longman, 'Voorbij de onzichtbaarheid of naar een verdere stigmatisering van 'de allochtone vrouw' in een actief pluralistisch Vlaanderen?', in: *Migrantstudies*, nr. 4 (2006), pp. 179-199.
- // G. Dekker, T. Bernts en J. de Hart, *God in Nederland*. Kampen Ten Have, 2007.
- // Wim van de Donk en Petra Jonkers, 'Geloven in het publieke domein: een introductie van deze verkenning', in: W.B.H.J. van de Donk, A.P. Jonkers, G.J. Kronjee en R.J.J.M. Plum (red.), *Geloven in het publieke domein. Verkenningen van een dubbele transformatie*. Amsterdam, 2006. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid.
- // Emancipatiemonitor (2006). Wil Portegijs, Brigitte Hermans, Vinodh Latta. Den Haag, Sociaal Cultureel Planbureau, publicatie 2006/22.
- // E-Quality (2004). Factsheet: *Emancipatie van Vrouwen met een Islamitische achtergrond*, 23 december 2004. <http://www.e-quality.nl/assets/e-quality/publicaties/Factsheets/FactsheetEmancipatievanvrouwenmeteenislamitischeachtergrond.pdf>, 16 januari 2007.
- // Martijn de Koning, <http://martijn.religionresearch.org/?p=1869>, 16 januari 2007.
- // Anne-Claire Mulder, 'Twee geloven op een kussen: over feminisme en religie', in: *Tijdschrift voor Genderstudies*, nr. 1 (2004), pp. 2-8.
- // K. Phalet en F. Haker, *Diversiteit en verandering in religieuze betrokkenheid: Turken en Marokkanen in Nederland 1998-2002*. SCP werkdokument 106b: *Moslim in Nederland*. K.Phalet en J. Ter Wal (red.). Den Haag, 2004.
- // Conny Roggeband en Mieke Verloo, 'Nederlandse vrouwen zijn geëmancipeerd, allochtone vrouwen zijn een probleem. De ontwikkeling van beleidskaders over gender en migratie in Nederland (1995-2005)', in: *Migrantstudies*, nr. 4 (2006), pp 158-179.
- // W. Shadid en P.S.van Koningsveld, 'Muslim dress in Europe: Debates on the Headscarf', in: *Journal of Islamic Studies*, jrg. 16, nr. 1 (2005), pp.35-61.
- // Yolanda van Tilborgh, *Wij zijn Nederland. Moslima's over Ayaan Hirsi Ali*. Amsterdam, 2006.
- // Els Vanderwaeren, 'Wat heet gelijkheid van vrouwen en mannen in islam?' *PSW Papers, Faculteit Politieke en Sociale Wetenschappen, Universiteit Antwerpen* (2005).

## Ayaan Hirsi Ali en de relatie tussen religie, secularisme en feminisme

# Geloof in Feminisme

In maart 2001 zei Cisca Dresselhuys in een interview met *de Volkskrant* dat zij gesluisde vrouwen niet toelaat tot de redactie van *Opzij*: "In het koffiehuis verdraag ik geen seksisme, vrouwenbesnijdenis is bij mij taboe en redactrices met een hoofddoek komen er bij *Opzij* niet in" (Dresselhuys, 2001). De redactrice is van mening dat de hoofddoek een teken van onderdrukking is; elke vrouw die een dergelijke kledingstijl kiest, kan geen feminist zijn en dus ook niet schrijven voor een feministisch tijdschrift. De woorden van Dresselhuys leidden tot een hevig debat in Nederland, niet in de laatste plaats omdat het waarschijnlijk illegaal was voor haar, als werkgever, vrouwen zo te oordelen op hun uiterlijk. Daarnaast refereerde haar pleidooi aan een essentieel thema binnen het feminisme: de relatie tussen religie en emancipatie.

/ Eva Midden /

**M**ainstream westers feminisme staat over het algemeen bekend als seculier. Vrouwen in deze beweging hebben gestreden, en strijden nog steeds, tegen religieuze dogma's en paternalistische genderpatronen in religieuze teksten en tradities. Echter, voor veel vrouwen over de hele wereld is religie ook een belangrijk onderdeel van hun leven. Sommigen van hen proberen hun religieuze en feministische levensbeschouwing te combineren. Lange tijd zijn hun discussies en argumenten in de marge gebleven, maar de laatste jaren lijken seculiere feministen gedwongen te worden hun standpunten over religie te heroverwegen. Velen kiezen voor een positie vergelijkbaar met die van Dresselhuys, anderen vinden dat de verschillen tussen vrouwen meer ruimte zouden moeten kunnen krijgen binnen het feminisme. Het onderwerp van dit artikel is de relatie tussen feminisme, religie en secularisme. Na het analyseren van het werk van Ayaan Hirsi Ali, zal ik betogen dat feministen hun betrokkenheid met een strikt secularisme moeten heroverwegen.

### Religie, secularisme en emancipatie in het publieke debat in Nederland

In november 2004 werd de controversiële regisseur en columnist Theo van Gogh vermoord in Amsterdam. De film *Submission* die hij daarvoor had gemaakt met Ayaan Hirsi Ali wordt over het algemeen gezien als de directe aanleiding voor deze moord. Met een brief op het lijf van de regisseur bedreigde de moordenaar ook Ayaan Hirsi Ali met de dood. Deze gebeurtenissen maakten de Nederlands-Somalische politica wereldberoemd en zette de islam (wederom) boven aan de politieke agenda. Meestal waren de discussies erg kritisch tegenover de

islam en stond er een vraag centraal: hoe tolerant willen we zijn ten opzichte van deze religie?

Volgens de Groningse filosofe Baukje Prins wijzen de harde discussies over multiculturalisme en islam in Nederland op een nieuw publiek discours in dit land, dat sinds de jaren negentig opmars maakt. Dit 'neorealistische' discours kenmerkt zich met name door het feit dat men zogenaamde taboes in het publieke debat over multiculturalisme wil doorbreken en daarbij voornamelijk meer waarde wil hechten aan de mening van 'normale Nederlanders' (Prins, 2002). Een essentieel element van neorealisme is het belang van emancipatie in de debatten. De meeste neorealisten hebben over het algemeen nooit interesse getoond voor feminisme en de emancipatie van vrouwen, nu lijken ze deze thema's te gebruiken om zichzelf te positioneren tegenover anderen in de samenleving. Volgens Prins is naast emancipatie gender in het algemeen ook een belangrijk element in neorealistische debatten. Ten eerste gaan de meeste discussies over de levens en lichamen van vrouwen, bovendien refereren bijna alle argumenten aan genderpatronen. Prins zegt bijvoorbeeld dat bijna altijd migrantenmannen worden aangesproken: zij moeten veranderen en leven volgens Nederlandse waarden. Migrantenvrouwen daarentegen worden over het algemeen niet aangesproken, maar besproken: als slachtoffers van hun cultuur en religie (Prins, 2004).

Ayaan Hirsi Ali is een van de centrale figuren in de Nederlandse debatten over multiculturalisme, zeker wat betreft het thema vrouwenemancipatie. Maar niet alleen is zij een belangrijke woordvoerder in de publieke debatten over dit thema, ook vertegenwoordigt zij een groeiende groep feministen die zich zorgen maakt over de invloed van religie op de levens van veel vrouwen. Om deze redenen zal ik dan ook het werk van Ayaan Hirsi Ali analyseren en problematiseren, om vervolgens in te gaan op de mogelijke alternatieven. Hirsi Ali is van me-

ning dat de islam een bedreiging is voor de emancipatie van vrouwen. In haar ogen moeten liberale samenlevingen dan ook kritisch kijken naar deze religie en bijvoorbeeld geen tradities toestaan die vrouwonvriendelijk zijn.

Veel van Hirsi Ali's artikelen gaan over een specifieke groep: moslimvrouwen. Over het algemeen worden deze vrouwen gepresenteerd als 'slachtoffers': gedwongen huwelijken, besnijdenis en de hoofddoek zijn voorbeelden van de thema's die Hirsi Ali bespreekt. In het artikel 'Hoezo uiting van trots?' gaat zij bijvoorbeeld in op het 'hoofddoekendebate' (Hirsi Ali, 2004b). Volgens de politica kan het dragen van een hoofddoek nooit een uiting van trots zijn, in haar ogen is het juist altijd een teken van onderwerping aan mannen (Hirsi Ali, 2004b). Vrouwen die zeggen de hoofddoek te dragen om aan anderen te laten zien wie zij zijn en waar ze voor staan, of om beter te kunnen functioneren in de publieke sfeer, houden zichzelf voor de gek. Ze zijn gewend geraakt aan de onderdruk-

#### Submission.

king en accepteren die als een gegeven in hun leven (Hirsi Ali, 2004a). Hirsi Ali vergelijkt hun houding met die van slaven die besloten in slavernij te blijven, zelfs na hun vrijlating. Vals bewustzijn is dan ook een regelmatig terugkerend thema in het werk van Hirsi Ali.

In 'De maagdenkooi' werkt ze deze gedachte verder uit door middel van een categorisering van moslims in 'het Westen' (Hirsi Ali, 2004a). Ten eerste onderscheidt ze een 'stille minderheid'. Deze groep is niet erg religieus meer en 'weet' bovendien dat de islam geen toekomst heeft in het Westen, maar is niet actief bezig met verandering. De tweede groep wordt door Hirsi Ali beschreven als 'gekwetst', zij zijn boos over de kritiek op hun godsdienst en zouden zichzelf wijsmaken dat de problemen in hun leven niets te maken hebben met >>

de islam. Tot slot is er een groep progressieve moslims die verandering wil. Volgens Hirs Ali wordt deze groep gehinderd door relativisten die van mening zijn dat we de tradities van andere culturen moeten respecteren. Naar mijn mening, geeft deze categorisering een duidelijk beeld van Hirs Ali's visie op islam: er is geen categorie voor moslims die vrijwillig en bewust gelovig en religieus zijn. Moslims bestrijden hun geloof, passief of actief, of ze zijn gekwetst en beseffen nog niet dat de problemen die zij hebben, gerelateerd zijn aan de islam.

Een tweede element uit het werk van Ayaan Hirs Ali dat ik hier wil aanhalen, is de tweedeling die zij creëert tussen het 'liberale en tolerante' Westen aan de ene kant en een 'achtergebleven en fundamentalistische' islam aan de andere kant. In deze context worden termen als secularisme, vooruitgang, rechtvaardigheid en vrijheid geassocieerd met het Westen en zaken als ongelijke man-vrouwverhoudingen, machtsmisbruik en ouderwetse tradities gekoppeld aan de islam (en 'het Oosten'). In het publieke debat wordt veelal de angst gewekt dat migranten deze zaken terug zullen brengen

terloper op het Westen. Dit uit zich bijvoorbeeld in het artikel 'De maagdenkooi'. Vragen die ze daarin wil beantwoorden, luiden: "Wat is het toch dat de vooruitgang van moslims zo in de weg staat? Waarom kunnen ze de kloof met het Westen maar niet dichten, en waarom kunnen ze niet gewoon meedoen in de westerse samenleving?" (Hirs Ali, 2004a, p. 8). Volgens Hirs Ali heeft de islam een Verlichting nodig, moet de religie veranderen en westerse waarden, zoals de vrijheid van het individu, overnemen. In een dergelijk presentatie van de verschillen tussen het zogenaamde 'Verlichte' Westen en een 'traditionele' islam fungeert het Westen als de norm, alleen de Ander hoeft te veranderen. Bovendien worden de verschillen binnen beide groepen genegeerd.

### **Submission: Ayaan Hirs Ali na de moord op Theo van Gogh**

Na de moord op Theo van Gogh vertrok Hirs Ali voor een aantal maanden naar het buitenland. Na haar terugkomst leek ze actiever dan ooit tevoren: ze gaf speeches over de hele wereld, schreef artikelen en werkte ondertussen aan haar autobiografie, die inmiddels ook is verschenen. Ze zou echter na een jaar weer vertrekken uit Nederland. Na een affaire rond haar paspoort verhuisde ze naar de Verenigde Staten.

In het jaar dat Ayaan Hirs Ali weer in Nederland was, heeft naar mijn inzicht een verschuiving plaats gevonden in de focus van haar werk. Waar de jaren daarvoor de spanning tussen islam en vrouwenemancipatie centraal stond, lijkt nu de relatie tussen 'het Westen' en 'de islam' meer op de voorgrond te komen. Verscheidene thema's keren in dit verband regelmatig terug: de agressie van radicale moslims, de 'softe' reacties van Nederlandse politici op aan de islam gerelateerde problemen en de onverenigbaarheid van de islam en (liberale) democratie. Volgens Ali is de islam op dit moment de grootste bedreiging voor de vrijheid van meningsuiting in het Westen (Hirs Ali, 2005a, p. 198). Theo van Gogh, bijvoorbeeld, was nooit vermoord als de islam niet naar Nederland was gekomen (Hirs Ali, 2005b, p. 188). Ook al is deze bewering waarschijnlijk juist, ze insinueert op deze manier dingen die

waarschijnlijk niet kloppen (dat de islam verantwoordelijk is voor deze moord) en ze haalt de moord bovendien compleet uit zijn context.

Zoals eerder gezegd, refereert Hirs Ali in haar werk regelmatig aan de softe en relativistische reacties van Nederlandse politici, journalisten en opiniemakers als het gaat om de islam. Over de moord op Van Gogh schrijft ze bijvoorbeeld dat te veel mensen probeerden te begrijpen of verklaren wat er gebeurd was: de dood van Mohammed B's moeder, armoede of racisme bijvoorbeeld. Maar weinig mensen durfden te zeggen dat deze gebeurtenis aan toont dat vrijheid van meningsuiting en de islam onverenigbaar zijn (Hirs Ali, 2005b, p. 190). In het artikel 'Confrontatie, geen verzoening' vergelijkt ze de pogingen van Nederlandse politici die zich willen verzoenen met moslims met de politiek van Chamberlain, die dacht dat hij oorlog kon voorkomen door toe te geven aan Hitler en Mussolini (Hirs Ali, 2006, p. 241). Ze erkent de verschillen tussen radicale moslims en de nazi's wel, maar gelooft ook dat een dergelijke relativistische politiek wederom gevaarlijk kan zijn voor joden, vrouwen en homo's (Hirs Ali, 2006, p. 242).

Tot slot wil ik nog ingaan op het laatste en wellicht belangrijkste standpunt van Ayaan Hirs Ali, betreffende de relatie tussen 'het Westen' en 'de islam'. In het voorgaande liet ik al zien dat ze een tegenstelling creëert tussen een zogenaamd liberaal en tolerant Westen en een traditionele en fundamentalistische islam. In haar latere werk maakt ze deze tegenstelling nog explicieter. Een jaar na de moord op van Gogh publiceert ze een brief aan hem in een nationaal dagblad. Hierin beschrijft zij hoe de moordenaar heel duidelijk heeft laten zien waar het hier om gaat: "Om de tegenstelling tussen jouw overtuiging dat het vrije woord het hoogste goed is en zijn overtuiging dat de heilige opdracht van Allah en zijn profeet op de eerste plaats komt. Beschaving tegenover barbarij. Moderniteit tegenover premoderniteit. Burgers tegenover stamverband. Verlichting tegenover bijgeloof. Kritisch denken tegenover absolutisme. Vooruitgang tegenover stagnatie. Gelijkaardigheid tegenover dominantie. Een vrij individu tegenover de tirannie van een collectief" (Hirs Ali, 2005b, p. 192). Deze tekst is geen uitzondering, ook in andere artikelen beschrijft ze dergelijke verschillen tussen de (radicale) islam en het Westen (zie bijvoorbeeld Hirs Ali, 2006).

Ayaan Hirs Ali haalt belangrijke thema's aan die niet genegeerd kunnen worden door feministen. In mijn ogen is haar aanpak echter zeer problematisch en contraproductief. Zij legt de argumenten van moslima's zelf terzijde en creëert een problematische tweedeling tussen een 'Verlicht Westen' en een 'fundamentalistische islam'.

### **Religie versus secularisme: een problematische tweedeling**

In het voorgaande heb ik laten zien hoe Ayaan Hirs Ali het thema vrouwenemancipatie benadert vanuit een zogenaamde tegenstelling tussen religie en secularisme. Uitgangspunt is dat

Bron: <http://mortara.georgetown.edu/archive.html>

Ayaan Hirs Ali.

naar het Westen (Prins, 2004). Het woord *terug* is belangrijk in deze context, omdat het een lineaire ontwikkeling in de geschiedenis impliceert. Ayaan Hirs Ali zegt bijvoorbeeld dat het tijd wordt dat moslims kritischer naar hun religie gaan kijken en elementen veranderen die het Westen al een tijd geleden heeft aangepast. Met andere woorden: ze vindt dat moslims ach-

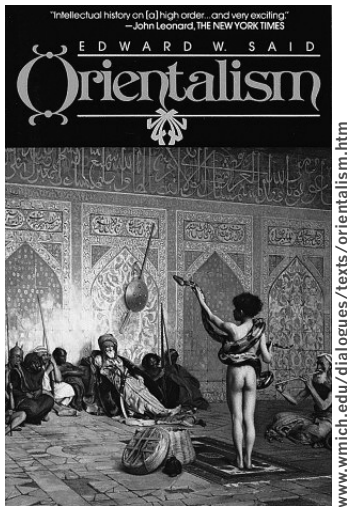
religie, met name de islam, een bedreiging vormt voor gelijkheid tussen mannen en vrouwen en dat secularisme de oplossing is. Dit is om meerdere redenen problematisch.

Ten eerste is de term 'secularisme' geen helder of eenduidig concept dat lijnrecht tegenover religie geplaatst kan worden. Zo wijzen Bracke en Fadil erop dat secularisme contextgebonden is: het is een reactie op een bepaalde situatie (Bracke en Fadil, 2006). Dit betekent dat secularisme in verschillende delen van de

## In de huidige debatten over religie en vrouwenemancipatie wordt vaak gezegd dat moslimvrouwen gered moeten worden van hun onderdrukkende cultuur of religie.

wereld een andere betekenis kan hebben.

Bolette Blaagaard geeft bijvoorbeeld aan dat seculiere en Verlichtingsidealen in West-Europa sterke banden hebben met het christendom; alleen onwetendheid maakt een sterke scheiding mogelijk. Volgens Blaagaard werden religie en vrijheid van meningsuiting niet gescheiden door de Verlichtingsfilosofen, maar juist



Cover van het boek *Orientalism* van Edward Said.

gecombineerd. Men wilde vrijheid van meningsuiting zodat mensen hun geloof konden uiten en de vrijheid van religie maakte dat mensen zorgeloos hun mening konden uiten (Blaagaard, 2007). Asad voegt hieraan toe dat secularisme beschreven kan worden als een politieke stroming die de scheiding tussen religieuze en politieke instituten wil bevorderen. Het seculiere echter, is meer een levensbeschouwing waarbinnen politieke, religieuze en ethische zaken geherdefinieerd worden. Dit maakt het begrip sterk gerelateerd aan religie en is daar dus niet het tegenovergestelde van.

Tot slot is de tegenstelling tussen religie en secularisme nauw verbonden aan een oriëntalistisch wereldbeeld. Hierbij definieert het Westen zichzelf door zich tegenover een 'oos-

terse' Ander te plaatsen (Bracke en Fadil, 2006). Het Westen zou gemoderniseerd en geseculariseerd zijn, het Oosten daarentegen sterk religieus. Secularisme wordt dus gebruikt om westerse landen te beschrijven en hen te onderscheiden van bijvoorbeeld islamitische landen. Dit betekent dat er geen rekening wordt gehouden met de verschillen tussen westerse landen onderling. Bovendien wordt de rol van religie in het Westen en secularisme in het Oosten compleet genegeerd. Tot slot worden even-

tuele verschillen tussen het Oosten en het Westen gepresenteerd als verschillen in ontwikkeling. Het Oosten is dus niet gewoon anders dan het Westen, maar *loopt achter* in het moderniseringsproces. Met andere woorden, religie is een teken van achterstand. De aanname in dergelijke redeneringen is dat als oosterse landen willen moderniseren, zij hun religieuze en culturele systemen moeten loslaten en vervangen voor liberale waardesystemen. Dit oriëntalistische wereldbeeld treedt nog explicieter op de voorgrond wanneer over vrouwenemancipatie gesproken wordt (Yegenoglu, 2002). Vrouwen zijn namelijk een symbool geworden voor de 'achterlijkheid' van de islam.

### Vrouwen, religie en emancipatie

In de huidige debatten over religie en vrouwenemancipatie wordt vaak gezegd dat moslimvrouwen gered moeten worden van hun onderdrukkende cultuur en/of religie. Deze vorm van argumentatie is niet nieuw of onproblematisch. Volgens Kwok Pui-Lan vormt dit 'missionaire' denken niet alleen een belangrijk onderdeel van het koloniale gedachtegoed, maar is het ook doorgedrongen in het witte vrouwelijke bewustzijn, en komt het bovendien regelmatig terug in recente discussies over vrouwen en religie (Pui-Lan, 2002, p. 630). De 'White Man's Burden', ofwel de notie dat het Westen een verantwoordelijkheid heeft om de waarden van de christelijke beschaving over te brengen naar niet-westerse landen, heeft een gendercomponent. Ten eerste gaat het over het algemeen om witte *mannen* die zwarte *vrouwen* willen redden van hun *mannen*. Maar ook witte *vrouwen* hebben een belangrijke rol gehad in deze koloniale zendingsdrang, en kennen dan ook een 'white woman's burden' (zie bijvoorbeeld Burton, 1994). Ondanks het feit dat zij werden achtergesteld op basis van hun sekse, hadden ze wel degelijk profijt van hun huidskleur. Westerse vrouwen voerden dan ook regelmatig belangrijke functies uit in de koloniën, veelal gerelateerd aan het bewaken van de westerse moraal in de 'overzeese gebieden'.

Het overgrote deel van de feministen in die tijd beschouwde de vrouwen uit de koloniën niet als bondgenoten in de strijd voor emancipatie, maar als slachtoffers van hun 'brute mannen en cultuur'. Dit betekende ten eerste dat het lijden van deze vrouwen (en mannen)

als gevolg van het koloniale regime werd genegeerd. Ten tweede had dit perspectief tot gevolg dat deze vrouwen niet als gesprekspartners of lotgenoten werden behandeld, maar als 'zielige vrouwen die hulp nodig hadden'. Om dit soort redeneringen te voorkomen, noemt Pui-Lan een aantal belangrijke aandachtspunten: presenteer de andere cultuur niet als onveranderlijk of tijdloos, probeer de verschillen binnen een bepaalde cultuur of religie te herkennen en tot slot, luister naar de ervaringen, strategieën en argumenten van de vrouwen over wie je praat of naar wie je onderzoek doet (Pui-Lan, 2002, pp. 70-72).

In het publieke debat in Nederland over religie en vrouwenemancipatie kunnen we bovenstaande redeneringen duidelijk herkennen. Ook Ayaan Hirsi Ali presenteert moslims over het algemeen als een homogene groep, wil moslims's redden en is nauwelijks geïnteresseerd in



Cover van het boek *De maagdenkooi* van Ayaan Hirsi Ali.

hun eigen ideeën over de problematiek. Ik ben mij ervan bewust dat Hirsi Ali niet de 'typische witte man' met een 'white man's burden' is, maar haar argumenten lijken sterk op dit discours en vragen dan ook om een alternatief.

### Naar een inclusiever feminisme

In de vorige paragrafen heb ik een aantal problemen aangestipt die voortkomen uit het debat zoals het, door onder andere Ayaan Hirsi Ali, gevoerd wordt in Nederland. Zo blijkt de strikte tegenstelling tussen religie en secularisme niet houdbaar, en is deze bovendien verbonden aan een oriëntalistisch wereldbeeld. Bovendien heeft de gepresenteerde tegenstelling tussen feminisme en religie een koloniale achtergrond. Tot slot wordt er met deze aanpak te weinig waarde gehecht aan de ideeën en ervaringen van de vrouwen over wie gepraat wordt. Maar hoe moeten feministen dan omgaan religieuze diversiteit? Na bespreking van het voorgaande zou ik willen beargumenteren dat strikt secularisme geen adequate reactie is op complexe problemen van deze tijd. Om deze reden wil ik >>



graag ingaan op de voorstellen vanuit een nieuw perspectief: postsecularisme.

Postseculiere theoretici willen een beter begrip ontwikkelen over aan religie gerelateerde onderwerpen door voorbij te gaan aan de sterke



anjameulenbelt.sp.nl/weblog/

tegenstelling tussen religie en secularisme. Ze bekritisieren zowel religieus fundamentalisme als strikt secularisme en beargumenteren dat beide stromingen een essentialistisch perspectief hebben op religie (Tuin, 2007, p. 4). Wiliam Connolly zegt bijvoorbeeld dat we moeten erkennen dat secularisme in sommige gevallen te strikt wordt geïnterpreteerd en daardoor intolerant wordt (Connolly, 1999). Hij stelt dan ook een radicale vorm van pluralisme voor, wat betekent dat we met z'n allen moeten onderhandelen over de waarden en normen die we willen naleven in onze samenlevingen. Rosi Braidotti voegt daaraan toe dat feministen een positiever beeld moeten ontwikkelen van verschillen tussen mensen. Dus in plaats van die verschillen te deconstrueren moeten we ze juist bevestigen, en onderzoeken wat voor mogelijkheden ze ons te bieden hebben.

De hiervoor beschreven postseculiere theorieën hebben minstens een ding gemeen: allen benadrukken dat het belangrijk is om de optie open te houden dat we van anderen kunnen leren. Een interessant en belangrijk voorbeeld van dergelijk onderzoek is dat van Sabah Mahmood, naar de Egyptische moskeebeving. Volgens deze auteur moeten feministen hun definitie van 'agency' aanpassen om de levens van bijvoorbeeld streng islamitische vrouwen beter te kunnen begrijpen. Over het algemeen wordt vrouwelijke deelname aan sterk patriarchale groeperingen als paradoxaal gezien. Immers, deze vrouwen werken de mogelijkheid tot vrijheid en gelijkheid tegen. Als we echter de definitie van 'agency' uit de traditionele context van onderdrukking tegenover verzet halen, kunnen we onze ogen openen voor andere mogelijkheden om vorm te geven aan je leven of de wereld te veranderen. Volgens Mahmood hoeven feministen niet hun kritiek op patriarchale tradities aan de kant te zetten, maar moeten zij wel met een open blik de keuzes van anderen analyseren, en eventueel de mogelijkheid bewaren om naar aanleiding van een dergelijke analyse onze opvattingen over bepaalde dingen aanpassen.

Wat kunnen deze theorieën nu toevoegen aan de discussies in Nederland over religie en secu-

larisme? De alternatieven die door postsecularisten geboden worden, klinken wellicht niet concreet genoeg om de huidige problemen in onze samenlevingen op te lossen. Echter, in mijn ogen is een feminisme dat de polarisatie in onze samenleving versterkt, gedoemd te mislukken. De onderwerpen die Ayaan Hirsi Ali bespreekt zijn complex en gelaagd en vragen dan ook om genuanceerde oplossingen. Dit betekent dat we onze geschiedenissen, scheve machtsverhoudingen en racisme niet mogen negeren en met respect voor elkaar in dialoog moeten gaan. Bovendien moeten we het idee dat er maar een manier van emanciperen bestaat, loslaten en ons openstellen voor de strijd, ervaringen en strategieën van andere vrouwen. Postsecularisten bieden ons enkele handvaten voor een dergelijke aanpak.

## Conclusie

In dit artikel heb ik de relatie tussen religie, secularisme en feminisme onderzocht. Ayaan Hirsi Ali is ervan overtuigd dat (bepaalde) islamitische tradities een bedreiging vormen voor gendergelijkheid. Zij vindt dan ook dat liberale democratieën niet toe moeten geven aan dergelijke gebruiken, maar juist de personen moeten steunen die een proces van Verlichting willen

bewerkstelligen binnen de Islam. Naar mijn mening is dit echter geen productieve weg voor feministen. De door haar voorgestelde relatie tussen 'het Westen' en 'de islam' en het feit dat zij in haar analyse niet openstaat voor de argumenten en ervaringen van moslimvrouwen, maken haar strijd zeer problematisch. Als alternatief heb ik gesproken over postseculiere theorieën. Auteurs binnen deze stroming zijn van mening dat we meer open moeten staan voor de levens van anderen. Dit betekent onder andere dat we een dialoog moeten aangaan en de verschillen tussen mensen positiever moeten benaderen. Mijns inziens kunnen we op deze manier een meer inclusieve vorm van feminisme ontwikkelen; een feminisme dat actief strijdt tegen racisme en geen vrouwen buiten sluit. ///

**Eva Midden doet promotieonderzoek naar de relatie tussen multiculturalisme en feminisme. Zij is tevens redactielid van *Historica*.**

## Literatuur

- // A. Hirsi Ali, 'De Maagdenkooi', in: *De Maagdenkooi*. Amsterdam, 2004a, pp. 7-25.
- // A. Hirsi Ali, 'Hoezo uiting van trots?', in: *De Maagdenkooi*. Amsterdam, 2004b, pp. 36-39.
- // A. Hirsi Ali, 'Wat ik had willen zeggen', in: *De Volkskrant*. 2 november 2005.
- // A. Hirsi Ali, 'Weg met de zelfcensuur', Rede voor de NVJ (Nederlandse Vereniging Journalisten) ter gelegenheid van de Dag van de Persvrijheid op 3 mei 2005.
- // A. Hirsi Ali, 'Confrontatie, geen verzoening', in: *De Volkskrant*. 8 april 2006.
- // T. Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam and Modernity*. Stanford, 2003.
- // B.B. Blaagaard, 'Gender or Discrimination. Rethinking the cartoon controversy', in: *Historica*, Jrg. 30, Nr. 2, juni 2007.
- // S. Bracke en N. Fadil, 'Islam and Secular Modernity under Western Eyes: A genealogy of a Constitutive Relationship', Working Paper European Institute Firenze, 2006.
- // R. Braidotti, 'Post-secular Feminist Ethics', Paper presented at the 6th European Gender Research Conference: 'Gender and Citizenship in a Multicultural Context', University of Lodz, Poland, August 31, 2006.
- // A. Burton, *Burdens of History. British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915*. Chapel Hill en London, 1994.
- // W.E. Connolly, *Why I am not a Secularist*. Minneapolis, 1999.
- // C. Dresselhuys C, geciteerd in: X. Van Gelder and M. Schottelndreier, 'Het feminisme bloeit waanzinnig, in Overijssel', in: *De Volkskrant*, 8 maart, 2001.
- // S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton en Oxford, 2005.
- // B. Prins, 'Het lef om taboes te doorbreken. Nieuw realisme in het Nederlandse discours over multiculturalisme', in: *Migrantenstudies*, vol. 18, nr. 4, 2002, pp. 241-254.
- // B. Prins, *Voorbij de Onschuld. Het debat over integratie in Nederland*. Amsterdam, 2004.
- // K. Pui-lan, 'Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse', in: L.E. Donaldson en K. Pui-lan (red.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. London en New York, 2002, pp. 62-82.
- // I. van der Tuin, 'Foundationalism Revisited: How Third-wave Feminist Epistemology Represents Materialism and Secularism', work in progress, 2007.
- // M. Yegenoglu M, 'Sartorial Fabrications: Enlightenment and Western Feminism', in: L.E. Donaldson en K. Pui-lan (red.), *Postcolonialism, Feminism and Religious Discourse*. London en New York, 2002, pp. 82-100.

## Suggesties voor onderzoek naar mannelijkheid, katholicisme en antiklerikalisme

# Is de katholieke man wel een echte vent?

Het is merkwaardig dat in de stortvloed aan *men's studies* er zo weinig publicaties bestaan over de wisselwerking tussen katholicisme en mannelijkheidsopvattingen. Over het belang van het protestantisme wordt namelijk veel onderzoek verricht. De terughoudendheid van katholieke historici zou deels kunnen toegeschreven worden aan de stellingnamen van het leergezag. Deze hebben moeite met het erkennen van de historische contextgebondenheid van bijvoorbeeld het priesterschap, binnen de *catholica*, een exclusief mannenberoep. De studie van historische veranderlijkheid van de mannelijkheidsopvatting in de katholieke Kerk wordt dan ook gedragen door diegenen die het 'natuurwettelijke' karakter van het binnen hun kring hegemonische manbeeld aanvechten: zij die de historiciteit van de klerikale celibaatsverplichting willen aantonen en de uitsluiting van de vrouw van het priesterschap als een historisch gegroeide, en dus herzienbare maatregel voorstellen.

/ Jan Art en Thomas Buerman /

Wat in 'Latijnse' ogen opvalt bij het lezen van de hoofdzakelijk Engelstalige historische literatuur rond het hegemoniale en andere manbeelden is de vanzelfsprekendheid waarmee, kort uitgedrukt, de *WHASP* als het quasi enige Westerse ideale manbeeld wordt voorgesteld. Als Belgische contemporanisten, waarvan één reeds een goed deel van zijn activiteiten heeft gewijd aan het bestuderen van de katholieke zuil of *milieu* in de negentiende en vroege twintigste eeuw, en beiden in die zuil opgevoed, kan dit alleen verwondering wekken. Het ideale manbeeld dat de katholieke jongeling in de negentiende en vroege twintigste eeuw werd voorgedragen was dat van de ongehuwde priester of religieus, en, in tweede orde, dat van de katholieke huisvader. Een studie van het mannelijkheidsideaal in landen met een katholieke dominant zou daarom best beginnen met een bestuderen van het katholieke priesterideaal dat vele eeuwen hét criterium was waartegen andere mannelijkheidsinvullingen werden afgewogen. Er bestaat over het priesterbeeld een enorme literatuur: weinige 'beroeven' zijn zo indringend onderzocht wat achtergrond, opleiding, levensregel en concreet gedrag betreft als die van priester of religieus, en het zou de moeite lonen al die bronnen en studies vanuit genderperspectief te herlezen. Hoe zat het met de spanning tussen het monnikenideaal en dat van de seculiere priester? Was de klerikalisering van het katholieke mannelijkheidsideaal (en de daaraan beantwoordende devaluatie van de leek) altijd even sterk als in de 19de eeuw? Heeft de oproep van de Katho-

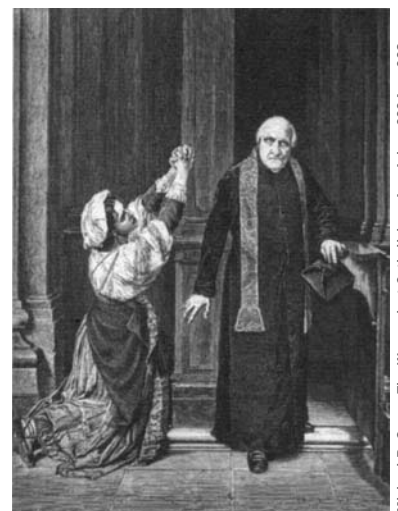
lieke Actie, waarmee Pius XI in 1922 leken aanspoorde om onder leiding van priesters meer aan pastorale activiteiten te doen, ook zijn weerslag gehad op het door de Kerk voorgestane mannelijkheidsideaal?

De meeste van de bestaande bronnen en studies bespreken de geschiedenis van het priester- en religieuze ideaal aan de hand van informatie die door de instelling zelf werd gegenereerd. De gegevens die door de tegenpartij, de antipapisten in protestantse landen en de antiklerikalen in katholieke regio's, worden naar voor gebracht, worden minder dikwijls in rekening genomen. Nochtans kunnen ze, eenmaal de duidelijk polemische inslag weggefilterd, interessante facetten aan het licht brengen, zowel over het priester- en religieuze ideaal als over het ideaalbeeld van de antiklerikalen en antipapisten zelf.

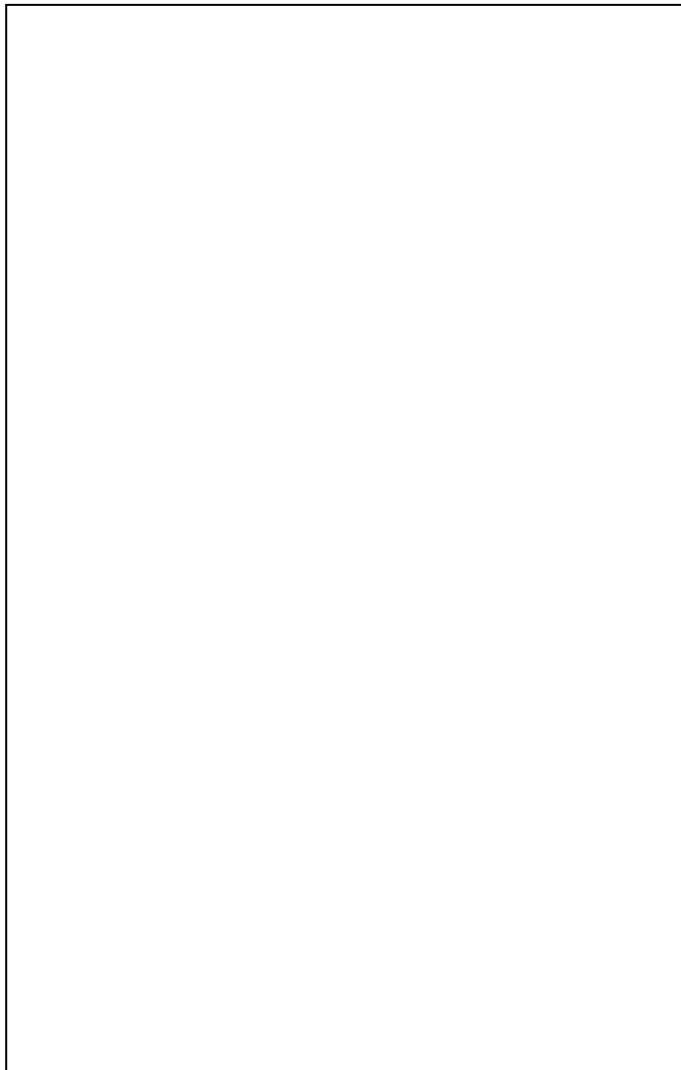
Vele aanvechtingen van het katholieke hegemoniale manbeeld zijn onder te brengen onder de noemer 'antiklerikaal'. Dit opent wijde onderzoeksperspectieven, want al dateert het woord uit de vroege negentiende eeuw – en zou het een Belgisch neologisme zijn – de attitude dateert al van zolang er een of andere vorm van klerikalisme kon waargenomen worden en heeft dus zijn wortels in een ver verleden. Bij nader toezien zou zo ieder geschil tussen de wereldlijke en geestelijke macht, en tussen (de vele!) reformaties en contrareformaties in de geschiedenis van West-Europa verdienen ook vanuit genderperspectief, en misschien als een strijd tussen mannelijkheidsopvattingen, bekeken te worden. In wat volgt wordt snel getoetst in hoeverre de gecombineerde zoekterm 'mannelijkheid-antiklerikalisme' resultaten oplevert wanneer naar de negentiende eeuw wordt gekeken.

Tijdens de *culture wars* van de negentiende eeuw werd niet alleen rationeel over en weer geargumenteed, maar speelden, zoals in alle grote ideologische confrontaties, ook wat de Franse historicus René Rémond noemt "des réactions instinctives, des craintes ataviques et des sentiments élémentaires du grand nombre". Dit geldt zeker voor de antiklerikale geschriften die in katholiek Franstalig Europa tijdens de negentiende eeuw circuleerden. Alhoewel het volgens de aan de katholieke universiteit van Leuven gepromoveerde historicus Achille Erba dikwijls ging om rationeel gestructureerde, historisch toegelichte en goed geargumenteerde weerleggingen van aanspraken van het negentiende-eeuwse pausdom, betrof het vaak ook karikaturale vertekeningen die meer vertellen over degene die ze neerschrijft dan over datgene dat wordt geheld. Als zodanig kunnen die teksten gelezen worden als het negatief van het ideale antiklerikale manbeeld, als een verwoording van de angsten van die man en lichten ze in over hoe het katholieke ideale manbeeld – want dat was de priester als *alter Christus* toch – werd gepercipieerd en in een bepaald segment van de publieke opinie werd voorgesteld.

&gt;&gt;

Michael B. Gross, *The War against Catholicism*. Ann Arbor, 2004, p. 208.

'Aan de biechtstoel', in: *Gartenlaube*, 1874, p. 151. Een Duitse illustratie klaagt de vrijwillige onderwerping van de vrouw aan haar biechtvader aan. Het onderschrift luidt: "Genoeg, vrouw! Stop met jezelf te vernederen!"



Deze karikatuur uit 1946 geeft aan dat toen het kiesrecht voor vrouwen werd bediscussieerd, de vrees voor de invloed van de clerus op de vrouw nog steeds bestond.

## Het negatief van de ideale antiklerikale man

Een kernthema binnen de klerikaal-antiklerikale pennenstrijd was het onderwijs, meer bepaald het middelbaar onderwijs dat in de negentiende eeuw zo goed als alleen voor jongens bestond. In de ogen van de antiklerikale polemisten werkt het katholieke middelbaar onderwijs, door het bij de leerlingen benadrukken van de paus als hoogste autoriteit, 'denationaliserend'. Het levert slechte Fransen of Belgen af die zich in geweten konden verplicht voelen de wetten van hun land te overtreden en hun geloofsbelang op het nationale lieten primeren. Een echte man daarentegen moet een 'patriot' zijn, die zich onvoorwaardelijk naar de wetten van zijn land voegt en bereid is zijn leven voor zijn vaderland te geven.

Volgens de polemisten werkt het katholieke onderwijs ook 'deviriliserend': het cultiveert de gelatenheid, passieve volgzzaamheid en blinde gehoorzaamheid. Een 'echte' man moet daarentegen zin voor verantwoordelijkheid, initiatief en zelfontplooiing worden bijgebracht en hij moet blijik geven van grote wilskracht.

De colleges leveren 'onredelijke' jongelui af, dogmatici, onverdraagzame fanatici aan wie het tegennatuurlijke celibaat als hoogste levensstaat wordt voorgehouden. Een levensstaat die nochtans, zeker in zijn kloosterlijke beleevingsvorm, eigenlijk het oorkussen van de duivel vormt. Het zich niet willen inschakelen in het 'echte' beroepsleven leidt tot luiheid en nietsdoen, en om aan de behoefte die daaruit voortkomt te ontsnappen, tracht de bedelende kloosterling op alle manieren, o.m. door het in de wacht slepen van erfenissen, geld van de goegemeente af te troggelen. Wereldafwijzing en celibaat liggen bovendien aan de oorsprong van vele klerikale ondeugden zoals heerszucht en kindermisbruik. Volgens Rémond muntte de ideale jongeman daarentegen in de ogen van de antiklerikaal uit door zijn geloof in de rede, de wetenschap en de vooruitgang, door zijn verlichte verdraagzaamheid en hij laat zijn menselijke natuur door arbeid en in echtelijke liefde tot volle ontplooiing komen.

Ook het publiceren van karikaturen was een onderdeel van de klerikaal-antiklerikale controverse. Een snelle blik op karikaturen gericht te

gen de invloed van de geestelijkheid, aan de hand van een studie van de Franse historicus Michel Leroy, levert alvast het inzicht op dat volgens antiklerikalen de geestelijke hetzij tot het endomorfe, meer gezette lichaamstype behoort, hetzij tot de leptosome, magere soort en dus niet over de derde en laatste, de mesomorfe, atletische gestalte zou beschikken, het klassieke ideaal.

## Antiklerikale angsten

De angsten van de antiklerikale man komen vooral aan de dag wanneer de invloed van de priester in zijn rol als biechtvader of geestelijk directeur op de vrouw ter sprake komt. Jules Michelets *Du prêtre, de la femme et de la religion* uit 1844, aangehaald door Leroy en Geofrey Cubitt, vormt hier de oertekst. Daar waar in de 18de eeuw de biechtstoel werd voorgesteld als de plaats waar de geestelijke zijn penitent daadwerkelijk verleidde, komt bij Michelet en zijn epigonen de geestelijke invloed die de biechtvader over de biechteling verwerft centraal te staan. Er wordt gesteld dat de biechtvader een wig drijft tussen vader en kinderen en tussen man en vrouw. Meisjes worden het klooster ingelokt en moeders worden aangezet om hun zoons naar katholieke scholen te sturen, ook al denkt de vader daar anders over. Het patriarchale gezag van de man als gezinshoofd wordt aldus ondergraven... tot in het bed. Dat laatste wordt, veelzeggend, slechts zelden expliciet tot uitdrukking gebracht. Een uitzondering: "The husband imagines himself in private with his wife: he is wrong: the *directeur* is present as a third party. The *Directeur's* thoughts reach into the bedroom, into the alcove, slide into the bed between husband and wife and there watch and supervise the most secret privileges of wedlock" zo schrijft Génin al in 1844 (geciteerd bij Cubitt, 1993, p. 238). Michelet eechoot hem het jaar daarop al in veel bedektere bewoordingen: "It is necessary (...) that we do not find (...) that our wife or our child do not tell us *on the pillow* (onze nadruk) a lesson they have learnt and the words of another man" (geciteerd bij Cubitt, 1993, p. 238). Dat in dat bed niet alleen over schoolkeuze of de keuze van de levensstaat van de kinderen wordt gediscuteerd ligt nochtans voor de hand maar wordt in de negentiende-eeuwse polemiek zelden zoals hiervoor geëxpliciteerd. Gelet op de obsessie aandacht van de negentiende-eeuwse biechtvader voor het *sextum* zal ook wel over de echtelijke betrekkingen van gedachten gewisseld zijn. De houding van de biechtvaders t.o.v. het toepassen van anticonceptieve praktijken was in de negentiende eeuw resoluut afwijzend, maar volgens de Belgische historicus Jean Stengers werd de vrouw in deze aangelegenheden als onwillig en machteloos slachtoffer en dus vergeeflijk aanzien, terwijl de man, als rechthebbende op het lichaam van zijn vrouw, als de eigenlijke zondaar. De klerikale vijandigheid t.o.v. al wat naar lichamelijk genot zweemde, moet de verlangens van menig echtgenoot die met een devote vrouw het bed deelde, doorkruist hebben. En misschien vice versa. Het is niet onwaarschijnlijk dat hier een van de diepste motivaties ligt van het – quasi altijd



Uit: Vinciane Votron, 'L'image de la femme à travers la caricature politique belge francophone de 1893 à 1914', in: *De qui se moque-t-on? Caricatures d'hier et d'aujourd'hui*, de Rops à Kroll, Morlanwez, 2001, p. 113.

'De echtgenoot, de vrouw en de biechtvader', in: *Le Baudet*, 6 juli 1902. Deze Belgische prent drijft niet alleen de spot met de invloed van de clerus op de vrouw maar verwerpt ook de mogelijke machtspositie van de clerus op de man via de echtgenote.

mannelijke – antiklerikalisme (en misschien ook, maar dat is een ander verhaal, een van de oorzaken van de fameuze 'dubbele moraal' van de bourgeois). De priester is de man die de lekenman treft in datgene wat deze tot de kern van zijn mannelijkheid rekent: de seksuele betrekking met zijn vrouw. De priester, en bij uitbreiding iedere man die aan de priesterlijke richtlijnen gevolg geeft, is in de ogen van de antiklerikaal niet alleen door zijn seksuele abstinentie slechts een halve man, een tegennatuurlijk wezen, hij is ook een tegenstander die de echtgenoten in hun 'natuurlijke' rechten dwarsboomt. Zo bekeken gaat de klerikaal-antiklerikale strijd in de negentiende eeuw niet alleen over de scheiding van Kerk en Staat, over het nut van orden en congregaties of over de inspraak van de geestelijkheid in het onderwijs, maar is er ook een strijd gaande tussen mannen om de vrouw en gaat het om een botsing tussen verschillende ideale manbeelden.

Maar het volstond blijkbaar in bedekte bewoordingen op die dimensie van het conflict te alluderen, vermits het algemeen geweten was. De Engelse historicus Roger Magraw besluit na lezing van de vele monografieën die aan het kerkelijke leven op het negentiende-eeuwse platteland werden gewijd: "Anticlericalism may be viewed as an expression of *machismo*. Not only was churchgoing seen as diminishing manhood and independence, but the priest was viewed with suspicion as a rival to the husband, as a threat to a man's control over his womenfolk. In particular men resented the use of the confessional to ban birth-control." (Magraw, 1987, p. 361) De historici Louis Pérouas en Ralph Gibson komen in bepaalde publicaties tot een zelfde besluit.

### Een merkwaardige omissie

Leren de antiklerikale schrijfsels ons ook iets over het klerikale ideaalbeeld? Het verwijt van 'gelatenheid, passieve volgzzaamheid en blinde gehoorzaamheid' verdient zeker uitgediept te worden. Gehoorzaamheid en onderworpenheid aan het gezag zijn namelijk ook in kerkelijke bronnen, zij het in positieve bewoordingen aan de orde. Daarnaast is het ontbreken van zin voor avontuurlijkheid een terugkerende trek bij

zaligverklarde religieuzen waarvan het persoonlijkheidsprofiel door Jan Art en Filip De Fruyt werd onderzocht. Maar binnen het bestek van deze korte verkenning willen we hier alleen wijzen op de afwezigheid van een verwijt binnen het negentiende-eeuwse antiklerikale discours dat vandaag wél wordt geformuleerd door critici van het katholieke priesterbeeld. Namelijk de vrouwonvriendelijkheid, de misogynie die kenmerkend voor de geestelijkheid zou zijn. De negentiende-eeuwse antiklerikalen vermoeden integendeel een onderlinge verstandhouding en wederzijds begrip, zelfs een duister verbond tussen de priester en de vrouw tegen de heerschappij van de patriarch. Het lijkt inderdaad niet onwaarschijnlijk dat het althans in principe aseksuele of seksueel ongevaarlijke karakter van de door gelofte levens-

lang celibataire priester ruimte liet voor een andere man-vrouwverhouding dan deze die in 'de wereld' gold. Een vrouw kon met haar biechtvader over zaken praten die in een gesprek met een 'gewone' man hoe dan ook niet onder woorden mochten worden gebracht. Het zou de moeite lonen na te gaan in hoeverre die onderlinge openheid ook als een eigenschap van de verhouding tussen een katholieke man en zijn echtgenote als ideaal werd voorgehouden. Als dat inderdaad het geval zou blijken te zijn, dan zou de ideale katholieke man in een belangrijk opzicht verschillen van de hegemoniale, negentiende-eeuwse patriarch.

### Conclusie

We hopen met dit kort stuk aangetoond te hebben dat het katholieke manbeeld, dat voor bepaalde groepen en bepaalde landen in de negentiende eeuw toch voor het hegemoniale mocht doorgaan, in nogal wat opzichten afweek van dat van de *WHASP*, en bij uitbreiding, van dat van de antiklerikale fractie binnen de publieke opinie, zeker als men ervan uitgaat dat in het katholieke milieu de priester of religieus als de ideale man werd voorgehouden. Dit bevestigt de al door anderen geponeerde stelling dat er van (*Western*) *masculinities* (onze nadruk) dient gesproken te worden, en de strijd tussen de mannen onderling nadere aandacht verdient. Een vluchtige excursie in Franstalige negentiende-eeuwse antiklerikale literatuur toont dat dit geenszins een buiten beschouwing laten van de verhouding tussen man en vrouw betekent: ze blijkt in het centrum van de onderlinge mannenstrijd te staan. *Cherchez la femme*, zoals altijd. In hoeverre dit ook geldt voor anderstalige antiklerikale geschriften verdient te worden onderzocht. ///

Jan Art (Universiteit Gent) is gewoon hoogleraar Nieuwste Geschiedenis. Hij publiceerde over de culturele en religieuze geschiedenis van de negentiende en twintigste eeuw.

Thomas Buerman (Universiteit Gent) is onderzoeksmedewerker van het project "Op zoek naar de goede katholiek M/V. Feminisering en masculiniteit in het catholicisme in België sinds de vroegmoderne tijd (ca. 1750-1950)" van het Fonds Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen. Hij bereidt een proefschrift voor over de katholieke inspanningen om via middelbaar onderwijs ideale katholieken te vormen.

### Literatuur

- // Jan Art en Filip De Fruyt, 'Psychological history: towards a profile of the beatified catholic', in: *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, XXXI (2001), pp. 5-25.
- // Robert W. Connell, *Masculinities*. Cambridge, 2005.
- // Geoffrey Cubitt, *The jesuit myth. Conspiracy theory and politics in nineteenth-century France*. Oxford, 1993.
- // Achille Erba, *L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement liberal doctrinaire (1857-1870) d'après les brochures politiques*. Louvain, 1967.
- // Ralph Gibson, 'Le Catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle', in: *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, 74 (1993), pp. 61-93.
- // Michel Leroy, *Le mythe jésuite. De Béranger à Michelet*. Paris, 1992.
- // Roger Magraw, 'Popular anticlericalism in nineteenth-century rural France', in: J. Obelkevich, *Disciplines of faith. Studies in religion, politics and patriarchy*. Londen, 1987, pp. 351-371.
- // Louis Pérouas, *Refus d'une religion, religion d'un refus en Limousin rural 1880-1940*. Paris, 1985.
- // René Remond, *L'anticlericalisme en France de 1815 à nos jours*. Paris, 1999.
- // Jean Stengers, 'Les pratiques anticonceptionnelles dans le mariage au XIXe et XXe siècle: problèmes humains et attitudes religieuses', in: *Revue belge de philologie et d'histoire*, XLIX (1971), pp. 403-481.

# Baas in eigen kerk

/ Elkie Jordans /

**B**“Baas in eigen kerk”: een wel zeer toepasselijk thema voor ons op het IIAV. We zijn immers gehuisvest in een oude kerk, de Gerardus Majellakerk aan het Obiplein. Waar eens het altaar was, is nu onze studiezaal en waar de gelovigen zich richtten tot god, staat nu onze bibliotheekcollectie opgesteld. Het lijkt lichtelijk blasfemisch om met een vrouwencollectie in een kerk te zijn ondergebracht. Immers, veel mensen denken bij het Archief van de Vrouwenbeweging aan een collectie met uitsluitend een feministische achtergrond. Niets is minder waar. Natuurlijk vormt het feminisme een belangrijk onderdeel van de collectie, maar we verzamelen alles wat met vrouwen te maken heeft. De term “beweging” vatten wij in de breedste zin op. Zo ontvingen wij ook graag het archief van bijvoorbeeld de Rooms Katholieke Diaconesane Vrouwenbeweging. Deze werd ons in november 2006 geschonken. Een zeer fraai vaandel was hier een onderdeel van. Deze werd overgebracht naar het beeldarchief. Hij hangt nu te pronken in de gang. Wel zo toepasselijk in deze kerkelijke omgeving!

Over het onderwerp religie/kerk heeft het beeldarchief veel verzameld. Van foto's van softballende nonnen tot demonstrerende moslima's. Speerpunt in ons huidige beleid is het verzamelen van materiaal over zwarte-, migranten- en vluchtelingenvrouwen. En daar komt dan toch vaak religie om de hoek kijken. Het debat over de hoofddoek en de positie van allochtone vrouwen trekt bijvoorbeeld onze aandacht.

De Gerardus Majellakerk waarin wij zijn gehuisvest, is ontworpen met als inspiratiebron de Aya Sophia in Istanboel. Dit was oorspronkelijk natuurlijk ook een kerk, die later als moskee is gebruikt en nu als museum dienst doet. Toch niet zo verwonderlijk dat wij als IIAV in deze mooie koepelkerk zijn gehuisvest. Past toch eigenlijk best wel. ///

Elkie Jordans, beeldarchivaris IIAV  
beeld@iiaav.nl



# Service / Nieuwe boeken

## Service / In memoriam: dr. Margrith Wilke (1958-2007)

Op 18 maart 2007 overleed Margrith Wilke, universitair docent bij de Afdeling Geschiedenis van de Rijksuniversiteit Groningen. Margrith Wilke studeerde kunstgeschiedenis en geschiedenis. In haar onderzoekswerk hield zij zich bezig met genderonderzoek op beide terreinen. Voor *Historica* heeft zij veelvuldig artikelen en recensies geschreven. Haar laatste bijdrage betrof een artikel over *first ladies* in de Verenigde Staten in het themanummer 'Over de top' (juni 2005). Ook liep zij regelmatig even bij mij binnen om te praten over leuke ideeën rond *Historica* en VVG. Margrith Wilke werd slechts 48 jaar.

*Mariken Schuur*

## Service / tentoonstelling: Anna Maria van Schurman als internationale ster

In 2007 is het vierhonderd jaar geleden dat Anna Maria van Schurman (Keulen 1607-1678) werd geboren. Museum Martena in Franeker organiseert van 26 mei tot en met 30 september 2007 de tentoonstelling *Vrouw van de wereld. Anna Maria van Schurman als internationale ster*.

Museum Martena heeft dé collectie op het gebied van Anna Maria van Schurman en wil daarom in dit vierhonderdste geboortjaar extra aandacht aan deze bijzondere vrouw schenken.

**Waar:** Museum Martena,  
Voorstraat 35  
Franeker

**Wanneer:** 26 mei t/m  
30 september 2007

**Informatie:**  
marjanbrouwer@museummartena.nl  
manonborst@museummartena.nl,  
tel. 0517-392192

## Service / rectificatie /

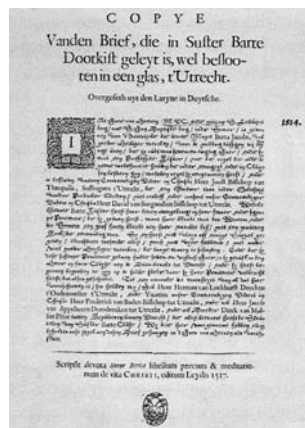
De auteur van het in het februari-nummer 2007 verschenen artikel over Grace Schneiders-Howard is Rosemarijn Hoefte. Haar naam stond foutief vermeld.



**Anneke B. Mulder-Bakker**  
*Verborgene vrouwen. Kluiszenuaresen in de middeleeuwse stad*

In de jonge steden van Noordwest-Europa, in de twaalfde en dertiende eeuw, verscheen een nieuw type vrouw: de stadskluiszenuares. Het waren vrouwen die zich terugtrokken uit het gewone leven, in kluisen aan de zijkant van de stadskerk, maar contact hielden met de stadsbevolking binnen de kerk of via raampjes aan de straatkant. Dit boek schetst de betekenis van stadskluiszenuaresen aan de hand van zes biografieën en toont in even zoveel beeldverhalen de religieuze stadscultuur waarin zij functioneerden.  
*Verloren, 2007. ca. €25,-*

José van Aelst, Fons van Buuren en Annemeike Tan  
*Mi quam een schoon geluit in mijn oren. Het werk van Suster Bertken opnieuw uitgegeven en toegelicht.*



Het werk van Suster Bertken, dat gerekend wordt tot de literaire canon, wordt opnieuw uitgegeven. De Middelnederlandse teksten zijn voorzien van een moderne vertaling en een uitgebreide toelichting. In de inleiding wordt een beeld geschetst van leven en denkwereld van deze kluiszenuares.  
*Verloren, 2007. ca. €19,-*

**Evrard Raskin**  
*Prinses Lilian. De vrouw die Leopold III ten val bracht*

Evrard Raskin schreef met dit boek de eerste echte biografie van prinses Lilian (1916-2002) en het eerste boek over het tweede huwelijk van Leopold III. Hij had toegang tot archieven die tot voor kort gesloten waren of waarvan men het bestaan niet kende. Raskin sprak daarnaast met mensen die prinses Lilian van nabij hebben gekend.  
*Houtekiet, 2007. €19,95*



**Dorine Hermans en Daniela Hooghiemstra**  
*'Vertel dit toch aan niemand'. Leven aan het hof*  
Na de full price-editie komt Mouria nu met een midprice-editie van dit populaire boek van historica's Dorine Hermans en Daniela Hooghiemstra over de Nederlandse hofcultuur.  
*Mouria, 2007. €10,-*



**Brand Overeem en Bert Paasman**  
*Mariahoeve. Drie gezusters en de strijd om het bestaan*

Literatuurhistoricus Bert Paasman schreef het sobere levensverhaal van de drie zusters. Fotograaf Brand Overeem legde de laatste kwarteeuw van het dagelijkse bestaan op de Mariahoeve in beelden vast.

*De Fontein, 2007. €17,50*

**Cornelie van Uuden en Pieter Stokvis**  
*De gezusters Van Vloten. De vrouwen achter Frederik van Eeden, Willem Witsen en Albert Verwey*

In de laatste decennia van de negentiende eeuw trouwden de kunstenaars Frederik van Eeden, Willem Witsen en Albert Verwey met Martha, Betsy en Kitty van Vloten. Het leven van de drie zusters is in tegenstelling tot dat van hun echtgenoten vrijwel onbekend. In *De gezusters Van Vloten* brengen de auteurs aan de hand van egodocumenten de levens van deze drie vrouwen in kaart. Hun levensloop illustreert bovendien de veranderingen die zich tussen 1850 en 1940 in de Nederlandse samenleving voltrokken.

*Bert Bakker, 2007. €19,95*

