

**DE MARGINALISERING VAN 'RELIGIE' BINNEN
GENDERSTUDIES.**

**Een pleidooi voor een intersectionele benadering via de
sociale wetenschappen**

Chia Longman

1. INLEIDING

In dit artikel wordt de marginale positie van de studie van religie binnen genderstudies als een interdisciplinair onderzoeksveld aangekaart. Ondanks het toenemende belang van kennis over de relatie tussen religie en gender, wordt de studie hiervan hoofdzakelijk uitgevoerd door feministische theologen die zelf actief zijn binnen een autonome tak van de discipline theologie. Dit onderzoek wordt op haar beurt dikwijls veronachtzaamd binnen genderstudies, wat hoofdzakelijk kan worden toegeschreven aan de 'moeilijke verhouding' tussen feminisme en religie in het algemeen. Deze uitsluiting wordt mede in stand gehouden doordat er in de feministische studie van religie weinig aandacht wordt geschonken aan religieuze diversiteit als zowel diversiteit in termen van onderzoeksrelaties. Mijns inziens kan een sociaal-wetenschappelijke benadering bijdragen aan een oplossing voor het probleem van de uitsluiting van de studie van religie binnen genderstudies. Ik beargumenteer dat er meer ruimte moet zijn voor interdisciplinariteit waarbij zowel gender als religie als multidimensionele en gecontextualiseerde categorieën van onderzoek worden gehanteerd.

Maatschappelijk en vooral globaal gezien kan het moeilijk ontkend worden dat aan het begin van de eenentwintigste eeuw 'religie' slechts van weinig belang zou zijn als dimensie van individuele of groepsidentiteit. Sociaalwetenschappers die een aantal decennia terug beïnvloed werden door de zogenaamde secularisatiethesis, waarbij werd voorgehouden dat het belang van religie zowel in haar geïnstitutionaliseerde

vorm als in de individuele beleving zou tanen, tenminste in het westen, zien zich nu geconfronteerd met een heel ander verhaal. In de context van modernisering, globalisering en interculturalisering blijkt religie integendeel niet naar de achtergrond te zijn verdwenen, maar blijft ze een rol spelen in allerlei maatschappelijke dynamieken en conflicten op het individuele, interpersoonlijke en zelfs politieke vlak.

De genderdimensie in deze ontwikkelingen is groot. Hoewel de invloed van de gevestigde godsdiensten in West-Europa op het persoonlijke leven daalt sinds de Tweede Wereldoorlog, neemt bijvoorbeeld de belangstelling voor alternatieve spirituele beleving en gemeenschappen alsmaar toe. Vrouwen in het bijzonder blijken te participeren aan de zogenaamde nieuwe religieuze bewegingen (*NRM's*) (Puttick 1997). Mannen én vrouwen nemen echter ook deel aan het groeiende aantal 'christelijke rechtse' bewegingen, waarin conservatieve genderrollen worden voorgeschreven en de 'vrouw aan de haard' ideologie wordt gepropageerd (bijvoorbeeld: Gerami 1996; Rose 1999). Binnen vele strekkingen van de gevestigde godsdiensten zoals het jodendom en het christendom bestaat er, net zoals op andere terreinen (onderwijs, arbeid, politiek), institutionele gelijkheid tussen de seksen (in theorie). In huidige joodorthodoxe gemeenschappen blijven nochtans kwesties zoals de mogelijkheid van religieuze echtscheiding voor vrouwen problematisch (bijvoorbeeld Porter 1995), terwijl het officiële standpunt van het Vaticaan gekant blijft tegen de wijding tot priester van vrouwen (Chaves 1997; Kissling 1999). Op transnationaal niveau worden zelfs interreligieuze allianties gesmeed, gericht op de beperking van politieke, seksuele en reproductieve rechten van vrouwen, homoseksuelen en kinderen, die grote beroering wekken bij voorstanders van de universele rechten van de mens (*The Washington Post* 17/06/02).

In de context van het postkolonialisme, de globalisering en het fenomeen van religieus geweld, is meer dan ooit de vraag naar kennis over en aandacht voor religieuze tradities en de verschillende religieuze discours cruciaal geworden. In eigen contreinen waar over de multiculturele samenleving en het omgaan met diversiteit wordt gediscussieerd, bemerken we hoe 'godsdienstvrijheid' geen eenduidige betekenis heeft. Cultureel relativistische argumenten botsen met de idealen van de liberale seculiere vrijheid en gelijkheid en het eveneens liberale onderscheid tussen de publieke en privé-sfeer. Ook in de feministische academische literatuur vinden we tegenstrijdige standpunten terug. Okin (1999) bijvoorbeeld verzet zich heftig tegen het multiculturele ideaal van groepsrechten, die nefast zouden zijn voor vrouwen aangezien hun onderdrukking vaak wordt gelegitimeerd in de naam van religie en cultuur (met hete hangijzers zoals genitale verminking, sluiers en gearrangeerde huwelijken). Sahgal en Yuval-Davis (1992) wijzen, op een meer genuanceerde manier, naar de manier waarop een essentialistische visie op cultuur kan bijdragen aan de groei van het fundamentalisme in seculiere samenlevingen. Gezien vaak mannen met conservatieve visies op de rol van de vrouw worden aanzien als 'gezagdragers' en representatief voor de minderheidsgemeenschap, worden op deze wijze anti-emancipatoire visies op de rol van de vrouw niet alleen getolereerd maar dikwijls zelfs versterkt.

2. FEMINISME EN RELIGIE: EEN MOEILIJKE VERHOUDING

Daar de aandacht voor diversiteit en culturele verschillen binnen genderstudies de laatste decennia is toegenomen, zien we ook dat veel niet-westerse feministische critici stilaan de aandacht beginnen te vestigen op de manier waarop westerse feministen te vaak religie als synoniem hebben beschouwd aan 'vrouwenonderdrukking'. Indien feminisme/n, om zélf meer verscheiden te worden, zich van hun oriëntalistische en koloniale juk moeten ontdoen, dan wordt het stilaan duidelijk dat religie, zoals 'cultuur', niet langer op een essentialistische manier geconcipieerd kan worden. Voor veel vrouwen kan religie immers ook als een mogelijke emancipatorische kracht of bron fungeren. Dergelijke complexe en schijnbaar contradictoire ontwikkelingen behoren in elk geval tot de huidige realiteit en kunnen bijgevolg niet zomaar worden genegeerd.

Toch kan vastgesteld worden dat het onderwerp religie niet bijzonder populair is geweest in feministisch onderzoek en genderstudies, zoals die zich ontwikkeld hebben als een zogenaamd interdisciplinair veld (zie ook Townes 1998; Lelwica 1998). Huidige handboeken en readers, cursussen en conferenties, die pretenderen verschillende onderzoeksgebieden te bestrijken, trouw aan het interdisciplinair ideaal van genderstudies, zullen zelden een bijdrage vanuit bijvoorbeeld de feministische theologie incorporeren. Als een autonome discipline is de feministische theologie nochtans momenteel volop in bloei. Sinds de publicatie van Mary Dalys *The Church and the Second Sex* (1968), gevolgd door klassiekers zoals Carol P. Christ en Judith Plaskows *Womanspirit Rising* (1979), of Elizabeth Schüssler Fiorenzas (1983) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, hebben feministische theologen kritieken geformuleerd tegen het androcentrisme en disciplinaire herconceptualisaties gedaan zoals dat in vele andere vakgebieden is gebeurd sinds de jaren zeventig. Bijdragen in internationale tijdschriften zoals de *Journal of Feminist Studies in Religion* (V.S.) en het jaarboek van de *European Society of Women in Theological Research* tonen hoe feministische theologen en godsdienstwetenschappers op hun beurt maar al te goed de algemene ontwikkelingen op het gebied van theorievorming en methodologie in genderstudies hebben gevolgd en toegepast op hun eigen domein.

De reden waarom desondanks de studie van religie wordt gemarginaliseerd binnen genderstudies kan mijns inziens in de eerste plaats toegeschreven worden aan het basisinzicht dat religie altijd als 'verdacht' werd beschouwd tijdens de tweede feministische golf. Vooral wat de West-Europese context betreft, ontwikkelde de tweede feministische beweging zich in een algemeen klimaat van 'anti-establishment', waarbij traditionele waarden en normen, waaronder de heersende religieuze moraal ten aanzien van seksualiteit het moest ontgelden. Seksisme en de onderdrukking van de vrouw werd met het 'patriarchaat' geïdentificeerd, hetgeen werd toegeschreven aan verschillende instellingen, ideologieën maar ook op het interpersoonlijke en individuele vlak van attitudes, gedrag en het onbewuste. Voor de meest bekende vormen van feminisme en feministische theorievorming zoals het liberaal,

socialistisch en het radicale feminisme werd de christelijke ideologie als vrouwonvriendelijk geïnterpreteerd en 'de kerk' beschouwd als één van de meest pertinente patriarchale bastions die moest worden omvergeworpen.

Daarnaast wordt religie ook vandaag de dag verwaarloosd in feministische theorieën, die nu beïnvloed door het postmodern en poststructuralistisch denken het universaliserend karakter van het vroegere liberaal feminisme aan de kaak stellen als een product van de Verlichting (bijvoorbeeld Nicholson 1990). In feministische postmoderne epistemologieën die de zogenaamde waardevrijheid en objectiviteit van de moderne wetenschap hebben ontmaskerd als genderbepaald en machtsgebonden, moet religie het eveneens ontgelden in haar bijzondere relatie met de moderniteit. Volgens Lelwica (1998) wordt het moderne wetenschappelijke ideaal van objectiviteit immers door deze critici gewoonweg beschouwd in termen van continuïteit, van een godsdienstig wereldbeeld waarin 'ware' kennis mogelijk is. Religieus discours wordt hierbij doorgaans gezien als één van de vele machtsvertoegen in de historische context van het westen die ongelijke maatschappelijke genderverhoudingen hebben gelegitimeerd en ideologisch hebben genaturaliseerd (1).

De bijzondere positie van de feministische theologie en religiestudies wordt daarmee gekenmerkt door een dubbele marginalisatie, tegenover genderstudies enerzijds, maar ook binnen de eigen disciplines waar de 'hoofdstroom' hoofdzakelijk androcentrisch beschouwd kan worden. Typerend voor de androcentrische houding in de studie van religie is de wijze waarop de man als het normatieve model wordt gehanteerd voor de mens en algemene religieuze ervaring (bijvoorbeeld Saiving 1979/1960; Gross 1977, 1996; Christ 1991). Vrouwelijke religiositeit of symboliek wordt dan voorgesteld als een afwijking op het algemene, het uitzonderlijke, met de vrouw als 'ander' tegenover de *homo religiosus* die in werkelijkheid mannelijk blijkt te zijn.

3. METHODOLOGISCHE UITDAGINGEN VOOR DE FEMINISTISCHE STUDIE VAN RELIGIE: ENKELE ONTWIKKELINGEN

Het inzicht dat vrouwen onzichtbaar, genegeerd, of vereenzelvigd werden met het mannelijke als het 'menselijke' in wetenschappelijk onderzoek bood een platform aan van waaruit nieuwe vragen gesteld konden worden, vertrekkende vanuit het eigen leven en de ervaringen van vrouwen zelf. Het initiële aanpakken van androcentrisch onderzoek verschoof hierbij in de ontwikkeling van vrouwenstudies naar een fase waarin de methodologische implicaties van deze nieuwe vragen steeds zichtbaarder werden. De ontwikkeling van bijvoorbeeld standpuntepistemologie (Harding 1986; 1991; 1993), gebaseerd op het werk van sociale wetenschappers Nancy Hartsock (1997/1983) en Dorothy Smith (*The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* uit 1987), gaf aan dat, vertrekkende vanuit 'vrouwenlevens', andere plaatsen en onderwerpen op de voorgrond werden gebracht, die eerder als irrelevant werden bestempeld of over het hoofd werden gezien in de gebruikelijke wetenschappelijke onderzoekspraktijk. Het dagelijkse werk dat door ontelbare vrouwen werd verricht en

hun activiteiten in de huishoudelijke sfeer waren dergelijke thema en type van ruimten die doorgaans verwaarloosd en niet geïmpliciteerd werden.

Zo hebben feministische wetenskapskritiek en vrouwenstudies ook de studie van religie bereikt. Er werden vragen gesteld over vrouwen als religieuze subjecten en nagegaan welke uitdagingen deze vragen met zich mee zouden brengen voor vroegere vooronderstellingen binnen de methodologieën van de theologie en godsdienstwetenschappen. King (1997) vernoemt twee clusters van onderzoek die zich langzamerhand hebben ontwikkeld. Het eerste type van onderzoek bestudeert vooral de *rollen* en de *status* van vrouwen, zoals deze wordt voorgeschreven door religieuze tradities, heilige geschriften en godsdienstige leerstelsels. Het tweede type onderzoek betreft vooral het *beeld* van vrouwen eerder dan hun rol, het niveau van hun *representatie* in religieuze taal en ideologie. Beide perspectieven behandelen echter voornamelijk androcentrisch materiaal. Vooral wat de oorspronkelijk patriarchale religieuze tradities betreft (bijvoorbeeld de Mediterrane godsdiensten jodendom, christendom en islam) blijken deze invalshoeken problematisch, aangezien de bronnen van onderzoek juist getekend worden door een mannelijk perspectief. De data worden veelal beperkt tot wat mannen en mannelijke religieuze schriftgeleerden en elites hebben beweerd en voorgeschreven over vrouwen en vrouwelijkheid, in plaats van wat vrouwen mogelijks zelf zouden hebben ervaren of gemeend.

Feministische theologen en godsdienstwetenschappers hebben antwoord geboden op dit probleem door alternatieve methodes van onderzoek en interpretatie in te voeren. In overzichten van de ontwikkelingen die de laatste decennia hebben plaatsgevonden, zullen velen beargumenteren dat de methodologische verschuivingen in de richting gaan van een noodzakelijke reconstructie van de disciplines. King (1995, 22) bijvoorbeeld stelt dat methodes zoals een 'hermeneutiek van verdenking' ten aanzien van traditionele bronnen en methodes leiden tot een 'kritische deconstructie en reconstructie van de sleutelementen van de discipline'. Volgens June O'Connor (1989) hebben zich drie fases of types van onderzoek afgetekend. Ten eerste is er de taak van het herlezen van religieuze bronnen gericht op het herontdekken van de stemmen van vrouwen, maar ook de stiltes en afwezigheid, waarvan de reden achterhaald dient te worden. Ten tweede moeten de religieuze levens van vrouwen geherconceptualiseerd worden, wat andere methodologische instrumenten vereist. Zo verwijst O'Connor naar Elisabeth Schüssler Fiorenza's NT exegese die methoden uit de sociale geschiedschrijving en historisch-kritische bijbelse hermeneutiek gebruikt, alsook naar Carol Christ's interesse in het herconceptualiseren van religie via marginale, niet-officiële of 'ketterse' bronnen. Het derde gebied van onderzoek betreft de reconstructie van het verleden, die dient plaats te vinden op basis van nieuwe gegevens, maar via het gebruik van een 'historische verbeelding'. Voor O'Connor, zoals voor menig andere feministische theoloog, gaat het hierbij om een eigenlijke theologische reconstructie, het 'herdenken van een gehele traditie vanuit een feministisch perspectief' zoals in de feministische spiritualiteit of theologie (zie ook Buchanan 1987; Hogan 2001). Binnen de islamitische traditie herdenken en herconceptualiseren op soortgelijke wijze geleerden zoals Fatima Mernissi, Leila Ahmed en Riffat Hassan de islam vanuit feministisch perspectief, door kritiek te

leveren op mannelijke interpretaties van islamitisch recht gebaseerd op de Koran (Juschka 2001).

Binnen de religiestudies of godsdienstwetenschappen waar fenomenologische of historische methodes worden aangewend, vormt het androcentrische karakter van het bronnenmateriaal voor sommige onderzoeksters dan weer een onoverkomelijk obstakel. Gross (1977, 1996) beweert dat vanuit een methodologisch oogpunt het irrelevant zou moeten zijn of de religieuze ideeën en praktijken - de data - mannelijk vervaardigd of gedomineerd zijn. Het werkelijke probleem zou met de androcentrische vooronderstellingen te maken hebben van de onderzoekers die vrouwelijke religieuze ervaringen en subjectiviteit verwaarlozen, ook al zou de religieuze traditie in kwestie patriarchaal getekend zijn. Young (1987) meent echter dat hoewel we 'nu beter weten dan te denken dat vrouwen altijd maar een marginale rol hebben gespeeld', de fenomenologische methode ons eenvoudigweg niet toelaat verder te kijken dan het schriftelijke bewijsmateriaal die de religieuze teksten bieden.

Andere onderzoekers suggereren dat de culturele of sociale antropologie en sociologie een uitweg kunnen bieden voorbij dergelijke traditionele methodologische paradigma's, aangezien via empirisch onderzoek de alledaagse religieuze praktijken en ervaringen van 'gewone' vrouwen kunnen worden achterhaald. Sociologisch onderzoek kijkt daarbij naar de rollen en professionele functies die vrouwen vervullen binnen westerse christelijke en joodse denominaties (bijvoorbeeld Swatos 1994; Wessinger 1996), alsook naar de positie van vrouwen in verschillende traditionalistische en nieuwe religieuze bewegingen (Woodhead 2001). Hoewel veel religieuze tradities door mannen worden geleid, kan de discussie aanzienlijk verbreed worden door vragen te stellen naar hoe vrouwen zichzelf en hun rol zien (bijvoorbeeld Hoch-Smith en Spring 1978; Holden 1983; Falk en Gross 2001). Zo pleit Ruth Wallace (1996) voor een introductie van het feministische standpuntdenken van Dorothy Smith en Patricia Hill Collins in de sociologie van religie. Cultuurvergelijkend onderzoek kan gericht zijn op religieuze tradities waar vrouwen gelijkwaardige of zelfs dominante posities vervullen (bijvoorbeeld Sered 1994a), maar ook daar waar vrouwen religieuze teksten hebben geschreven of aan bepaalde rituelen of praktijken participeren, die buiten het veld liggen van wat doorgaans wordt beschouwd als de 'officiële' institutionele religieuze sfeer. Dergelijk kwalitatief empirisch onderzoek naar 'vrouwen als religieuze actoren' vindt door de impact van genderstudies in toenemende mate plaats in zowel de sociologie als de antropologie van religie.

4. RELIGIEUZE RECONSTRUCTIE OF DISCIPLINAIRE TRANSFORMATIE?

Hoewel er een variëteit aan perspectieven bestaat over hoe een methodologische transformatie van de studie van religie vanuit feministisch perspectief er zou moeten uitzien, geeft bovenstaand overzicht aan dat voor velen dit tegelijkertijd een *religieuze transformatie* zou meebrengen. Of een reïnterpretatie of reformatie van de religieuze

traditie in kwestie nu mogelijk wordt geacht, dan wel 'hopeloos patriarchaal' wordt bevonden met het oog op de creatie van nieuwe vormen van feministische religieuze beleving, gemeenschap en spiritualiteit, onderzoeken feministische theo/alogen 'religie' niet zozeer als een studieobject, maar vormt het het eigenlijke referentiekader van hun persoonlijke én wetenschappelijke werk. Binnen de godsdienstwetenschappen waar fenomenologische of historische methodes worden aangewend, zien we dan weer dat voor sommigen een dergelijk 'confessioneel' perspectief gecombineerd met een (radicaal) feministisch engagement problematisch wordt bevonden. Wat de kritische wetenschappelijke studie van religie zou moeten zijn, wordt immers vereenzelvd met het importeren of construeren van een nieuwe feministische religieuze ideologie (Hewitt 1999; Young 1999a; 1999b).

Discussies over insider/outsider-grenzen, essentialisme/reductionisme en de mogelijkheid en/of wenselijkheid van religiestudies als een ware 'objectieve' wetenschap onderscheiden van het confessioneel perspectief in de theologie zijn echter zelfs binnen de hoofdstroom verre van beslecht (zie bijvoorbeeld McCutcheon 1999 voor een overzicht). Deze kwesties krijgen echter, naar mijn mening, een bijzonder problematisch karakter vanuit het oogpunt van feministische kritiek en theorievorming. Zoals hoger aangegeven en voortgezet in postmoderne en poststructuralistische feministische epistemologieën, staat de ontmaskering van zagezegde objectiviteit en waardevrijheid immers juist centraal in de huidige genderstudies en feministische theorie. Postmoderne feministische kritieken op androcentrische methodologie kunnen bijgevolg leiden tot het in vraag stellen van het onderscheid tussen het confessioneel perspectief (theologie) en de wetenschappelijke studie van religie, zoals in de religiestudies als autonome discipline, alsook de antropologie en sociologie van religie.

Een aantal feministische onderzoeksters binnen de religiestudies (vooral de fenomenologische en historische godsdienstwetenschappen) heeft recentelijk eveneens kritiek geuit op de universaliserende retoriek en objectiverende methodologie van de hoofdstroom religiestudies die een genderperspectief in de weg staat. Shaw (1995), Hackett (2000), Castelli (2001) en Knott (2001) alluderen op het feit dat de religiestudies een gedecontextualiseerde visie op religie hanteert. 'Religie' wordt daarbij als een fenomeen of studieobject gezien dat losstaat van zijn concrete historische, politieke, institutionele en discursieve contexten. Shaw noemt deze essentialistische benadering het 'perspectief van bovenaf', waarbij de notie van een abstract religieus subject (de *homo religiosus*) wordt gehanteerd. Kenmerkend voor deze benadering is zoals hoger aangegeven niet alleen de wijze waarop 'religie als tekst' wordt bestudeerd, maar ook de manier waarop religie wordt beschouwd als een *sui generis* fenomeen. Het 'uniek religieuze' kan daarbij enkel in zijn eigen termen worden bestudeerd, als een sociaal gedecontextualiseerd gegeven. Vragen met betrekking tot politiek, macht, ongelijkheid en daarmee ook gender worden daarbij in het beste geval als secundair of als bijzaken behandeld, maar worden niet inherent of constitutief gezien voor het religieuze veld.

Dergelijke bedenkingen geven aan dat de implicaties van een feministische kritiek op de 'hoofdstroom' religiestudies verregaand kunnen zijn. Het staat vast dat het 'toevoegen van - religieuze - vrouwen' ook in de studie van religie niet meer volstaat.

Zoals bij andere traditionele disciplines kan in het geval van de religiestudies de vraag gesteld worden in hoeverre een paradigmatische transformatie van de hoofdstroom naar meer gender-inclusiviteit mogelijk of überhaupt wenselijk zou zijn (zie infra). Deze bredere discussie terzijde, hebben de genderstudies in ieder geval volledige interdisciplinariteit gepretendeerd; de feministische studie van religie wordt daarbij echter voorlopig gemarginaliseerd. Zo stelt Shaw (1995: 73) dat de huidige feministische studie van religie op haar beurt vaak het essentialisme dat zo typerend is voor religiestudies met zich mee blijft dragen door het abstract religieus subject te vervangen door een even essentialistische en ge-decontextualiseerde visie op een vrouwelijke *homo religiosus*.

Aan dit soort onderzoek, waar volgens Shaw te weinig rekening wordt gehouden met de diversiteit tussen vrouwen, wordt dan ook weinig aandacht geschonken van de kant van genderstudies, waar multi-dimensionele en gecontextualiseerde benaderingen van gender en macht centraal staan. In de volgende paragrafen beargumenteer ik dat meer aandacht voor 'diversiteit' inderdaad de weg zou kunnen effenen naar meer openheid voor de feministische studie van religie en de uiteindelijke opname van 'religie' binnen genderstudies. Het gaat hier echter om meerdere vormen van diversiteit. Opdat de genderstudies aandacht zullen schenken aan diversiteit (zoals het rekening houden met de religieuze verschillen tussen vrouwen), dient ook de feministische studie van religie die vooralsnog synoniem lijkt met de feministische theologie, eveneens 'diversiteit' te problematiseren. Een eerste stap hiertoe is het gebruik van gender als analytisch concept boven dat van 'vrouwen'.

5. VAN VROUWEN NAAR GENDER

In de compilatie *Religion and Gender* gepubliceerd naar aanleiding van een gelijknamig panel op een congres van de prestigieuze *International Association for the History of Religions* pleitte Ursula King (1995) voor een paradigmatische verschuiving van de religiestudies. Ze beoogde een godsdienstwetenschap die waarachtig genderinclusief zou zijn, die ruimte zou geven aan de perspectieven en nieuwe onderzoeksagenda's die vanuit feministische kritieken en de ontwikkeling van genderstudies waren geïntroduceerd. In een recent interview met Elisabeth Schüssler Fiorenza (in *Religious Studies News* 2002) beweert Fiorenza nochtans dat er niet veel is veranderd in de theologie en de godsdienstwetenschappen, waar nieuwe stemmen slechts 'met tegenzin in de marges worden getolereerd'. De recente publicatie van een speciaal themanummer over 'gender en de studie van religie' in het gekende internationale tijdschrift *Method and Theory in the Study of Religion* (Warne 2001a) is illustratief voor die tolerantie. Zoals de redacteur van het nummer Randi R. Warne (2001b) beweert kan er geen sprake zijn van een daadwerkelijke transformatie van de hoofdstroom, alhoewel gender- en feministische benaderingen een toegenomen respectabiliteit genieten. De genderoptiek blijft als een speciaal thema behandeld

worden, terwijl de abstracte *homo religiosus* in de hoofdstroom nog altijd wordt gehanteerd.

Parallel aan de ontwikkelingen in vele andere disciplines en onderzoeksvelden, nemen we binnen de feministische studie van religie recentelijk een verschuiving van 'vrouwen' naar 'gender' waar. De introductie van gender als een analytisch concept zou een meer sociaal constructivistisch kader bieden, met de nadruk op historische en interculturele flexibiliteit in definities van vrouwelijkheid en mannelijkheid. Binnen de godsdienstwetenschappen is een aantal feministische onderzoeksters nochtans eveneens sceptisch tegenover deze ontwikkelingen en vooral de manier waarop de invoering van 'gender' en de winst aan respectabiliteit ten koste zou kunnen gaan van de maatschappijkritische en politieke elementen van feministisch onderzoek.

Fiorenza (1995) meent bijvoorbeeld dat 'genderstudies in religie' zich niet expliciet positioneert achter een vrouwenbeweging die gericht is op maatschappelijke verandering ten aanzien van sekseongelijkheid. Juschka (1999) stelt dat gender als een heuristische categorie in de studie van religie zich voordoet als 'neutraal', terwijl in werkelijkheid 'vrouwen' het onderwerp van studie blijven en daarbij het politiekritische element wordt geweerd. Vooral de manier waarop gender in toenemende mate een politiek correcte term aan het worden is in onderzoek en in de politiek, de media en het alledaags taalgebruik baart nogal wat onderzoekers zorgen. Wat oorspronkelijk werd geïntroduceerd als een concept dat zou toelaten biologisch deterministische visies op vrouw- en manzijn te bevechten, wordt immers vaak gebruikt om het op een 'beleefdere' manier over 'geslacht' of 'seks' te hebben. Outshoorn (1998, 5-6) merkt op hoe daarnaast 'gender' vaak niet meer automatisch naar macht verwijst: 'alleen binnen bepaalde theoretische contexten wordt gender gezien als uitkomst van machtsprocessen'. Hoewel de verschuiving van 'vrouwen' naar 'gender' toch een feit is geworden gedurende de jaren negentig, zijn discussies rond terminologie en strategie in feministische theorie in het algemeen tot op heden verre van beslecht (2). Over de implicaties van een genderperspectief binnen de feministische studie van religie in het bijzonder is mijns inziens nog niet serieus gereflecteerd. De vraag hoe een 'genderstudies van religie' er zou kunnen uitzien, wordt dan ook nauwelijks gesteld.

6. HET ONTBREKEN VAN AANDACHT VOOR RELIGIEUZE DIVERSITEIT IN DE FEMINISTISCHE STUDIE VAN RELIGIE

Een genderperspectief kan een *intersectionele* benadering toelaten, in de eerste plaats door rekening te houden met de factor *diversiteit*. Voor wat de geschiedenis van genderstudies in Nederland betreft (onder invloed van het Angelsaksische debat), spreekt Helma Lutz (2002: 10) van een opeenvolgende paradigmawisseling van a) sekse naar gender, b) van gender naar gender en etniciteit (het diversiteitsdenken), en c) van diversiteit naar intersectionaliteit. Aandacht voor diversiteit gekoppeld aan het inzicht dat gender slechts één dimensie of as vormt in de sociale constructie van

identiteit in de context van machtsongelijkheid, naast andere vormen van verschil en categorieën zoals etniciteit, klasse, leeftijd, seksuele oriëntatie is stilaan gemeengoed aan het worden binnen de genderstudies. Sinds de allereerste kritieken door lesbische vrouwen en gekleurde vrouwen in de jaren zeventig en tachtig op het dominante heteroseksuele, witte en liberale karakter van feminisme, is ondertussen binnen de feministische theorievorming doorgedrongen dat 'vrouwen' geen eenduidige categorie uitmaken. De betekenissen van vrouwelijkheid (en mannelijkheid) en begrippen als 'vrouwelijke ervaring' of 'vrouwenonderdrukking' zijn immers relatief en dynamisch en worden altijd medebepaald door andere aspecten van identiteit en machtsprocessen. Er is voornamelijk verzet gerezen tegen het *essentialisme* dat vroeger onderzoek met zich mee bracht, waarbij vrouwelijke ervaring of vrouwzijn werd verklaard vanuit universele en onderliggende kernelementen, of deze nu in de 'biologie', 'psychologie' of 'cultuur' werden gelokaliseerd. Hoewel in de onderzoekspraktijk niet altijd rekening wordt gehouden met de manier waarop machtsongelijkheid verschillend gestructureerd of ervaren wordt naar gelang iemands positie binnen dergelijke configuraties van identiteit, is op het theoretische niveau het belang van diversiteit ondertussen geïntegreerd in allerlei velden van genderonderzoek, gaande van sociologie, literatuurwetenschappen (vooral via postkoloniale studies), mediastudies, tot geschiedenis, etcetera.

Speciale themanummers en diverse bijdragen in bijvoorbeeld de *Journal of Feminist Studies in Religion* van de afgelopen jaren, tonen aan hoe discussies rond diversiteit ook niet aan de feministische studie van religie zijn voorbijgegaan. De variëteit en de verschillen in religieuze identiteit en beleving bij gekleurde vrouwen in de V.S. wordt geuit in het zogenaamde *womanism* (afro-Amerikaanse feministische christelijke spiritualiteit) of de Latina *mujerista*-theologie. Kings reader *Feminist Theology from the Third World* (1994) is illustratief voor deze trend in de feministische theologie en in het algemeen voor de internationalisering van het feminisme. Er komt steeds meer ruimte voor diversiteit in een globale context die nog verder gaat dan de bijdragen vanuit minderheidsgroepen in westerse samenlevingen. Zo zijn in deze reader de stemmen vertegenwoordigd van vrouwen uit Azië, Afrika en Latijns-Amerika.

Wanneer Shaw (1995) pleit voor een 'de-essentialisering' van de feministische studie van religie door meer rekening te houden met de factor 'diversiteit', dan denk ik toch dat er *meerdere* vormen van diversiteit geproblematiseerd moeten worden, naast louter die van 'etniciteit' of cultuur. Wanneer deze vormen van diversiteit en hun methodologische implicaties worden onderkend, kan mogelijks een uitweg gevonden worden voor de marginale positie van feministische religiestudies tegenover genderstudies in het algemeen. Een fundamentele en tot hertoe weinig opgemerkte tekortkoming binnen de huidige feministische studie van religie is immers het gebrek aan aandacht voor *religieuze* diversiteit. Zo merkt Gross (1996) op dat hoewel gedurende de eerste jaren van het ontstaan van de feministische studie van religie zowel joodse als christelijke perspectieven waren vertegenwoordigd, heden ten dage dialoog tussen de religies binnen dit veld ver zijn te zoeken. Als feministische boeddhistische academica betreurt Gross het dan ook dat ondanks de aandacht voor culturele en etnische diversiteit *binnen* het christendom, discussies rond religieuze verschillen en religieuze diversiteit beperkt zijn (2000). Dit gebrek is niet toevallig en

kan, meen ik, vooral verklaard worden door het feit dat de feministische studie van religie of genderstudies in religie vooralsnog synoniem zijn met de feministische theologie, waar het confessioneel perspectief wordt gehanteerd.

7. VAN DIVERSITEIT NAAR INTERSECTIONALITEIT IN DE STUDIE VAN GENDER EN RELIGIE

Mijns inziens kan de marginalisatie van de feministische studie van religie binnen genderstudies mogelijk verholpen worden wanneer gender als een analytisch concept en vanuit een intersectioneel perspectief zou worden angewend, waarbij aandacht is voor 'diversiteit', inclusief religieuze diversiteit. Vooralsnog domineert de christelijke religieuze traditie niet alleen als onderzoeksobject, maar ook als het vertrekpunt van elke genderanalyse binnen de studie van religie. De invloed van feminisme en vrouwenstudies op de studie van godsdiensten heeft zich immers voornamelijk voltrokken binnen de theologie, waar het confessioneel perspectief domineert. Deze beperkt zich begrijpelijkerwijze steeds tot de studie van slechts één religieuze traditie (christelijk of postchristelijk en in mindere mate joods of post-joods). Hierdoor is er geen aandacht voor verschillen tussen religieuze tradities en wordt bijvoorbeeld ook 'diversiteit' in termen van de verschillen en de relatie tussen onderzoeker/onderzochte niet geïntegreerd.

Mijn suggestie is de mogelijkheden te onderzoeken van de opname van religie als studieobject binnen genderstudies, waarbij er rekening wordt gehouden met zowel het confessionele paradigma binnen de theologie, alsook de reductionistische beperkingen van de fenomenologische benadering zoals die in de godsdienstwetenschappen of de historische studie van religie primeert. Zoals hoger aangegeven, kan een sociaal-wetenschappelijke benadering hiertoe een wezenlijke bijdrage leveren. Een genderperspectief toont immers aan waar de tekortkomingen liggen en waaruit de methodologische uitdagingen bestaan wanneer men zich beperkt tot de studie van religieuze geschriften en specialisten, vooral wanneer patriarchale religieuze tradities worden geïntegreerd. De feministische theologie kan op haar beurt een verrijking vormen als studieobject binnen genderstudies. In het onderzoek dat binnen religieuze tradities wordt gedaan, situeert zich een uitgebreide kennis over (de eigen) religieuze traditie en het religieuze discours wordt mee opgebouwd door theologes/n.

7.1. Gender als analytisch concept: interdisciplinariteit via het gelaagd model

Ten eerste pleit ik voor het gebruik van gender als een analytisch concept, dat zal bijdragen tot een meer interdisciplinaire benadering van religie en gender, zoals die typerend is voor genderstudies in het algemeen. Joan W. Scotts (1996) definitie van gender als een heuristisch instrument biedt hiertoe nog altijd een geschikt

uitgangspunt. Het multi-dimensionele karakter ervan laat een integratie toe van de studie van verschillende aspecten of niveaus in de studie van gender en religie, die vooralsnog dikwijls los van elkaar werden behandeld door disciplinaire gebondenheid. Scott (1996: 167) ziet gender als 'een constitutief element van sociale relaties gebaseerd op de veronderstelde verschillen tussen de seksen'. Ten tweede stelt Scott (169) dat gender gezien kan worden als 'een primair veld waarin of door dewelke macht wordt gearticuleerd'. Zoals Halsema en Schreurs (1998: 11) opmerken, wordt Scotts tweede propositie waarbij de constructie van gender inherent wordt beschouwd aan machtsrelaties helaas niet voldoende getheoretiseerd of vaak simpelweg over het hoofd gezien in het huidige genderonderzoek. Scotts eerste propositie heeft betrekking op vier gerelateerde elementen die gesitueerd kunnen worden binnen een gelaagd model of multi-dimensionaal schema. Ten eerste is er het niveau van de symbolen of symbolische representaties. Ten tweede verwijst Scott naar normatieve concepten die de interpretaties en betekenissen van symbolen duiden en ten derde is er het niveau van sociale instituties en organisaties die kunnen gaan van verwantschapsstructuren tot de politieke arena. Tot slot is er het niveau van het individu en de subjectieve identiteit of de zelfidentificatie of het 'gevoel' man of vrouw te zijn.

Dergelijke gelaagde modellen van gender (zie ook Harding 1986) kunnen een richtlijn bieden voor de studie van de machts- en genderdimensies op verschillende gerelateerde domeinen, gaande van religieuze voorschriften, ideologie, filosofie en symboliek (teksten, discours, beeldmateriaal), religieuze instellingen en structuren (functionarissen, rollen, specialisten, hiërarchieën), tot religieuze ervaringen, rituelen en uitdrukkingen bij groepen van aanhangers of beoefenaars tot en met de individuele ervaring en psychologie. Een zeldzaam voorbeeld van onderzoek waar zowel het niveau van religieuze symboliek en ideologie wordt betrokken op de religieuze ervaringen van mensen als 'gegendered' betreft de bijdragen in Bynum, Harrell en Richmans *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols* (1986). In de algemene inleiding van dit werk stelt Bynum (1986: 2-3) dat onderzoek in gender en religie verder moet gaan dan de remediërende benadering van het 'toevoegen van informatie over het religieuze leven van vrouwen' aan bestaande kennis, alsook de kritiek op en het verklaren van mannelijke dominantie in religieuze tradities:

"Gender-gerelateerde symbolen kunnen in hun volle complexiteit verwijzen naar gender op manieren die het bevestigen of omkeren, ondersteunen of juist in vraag stellen; of ze kunnen aan de basis slechts weinig te maken hebben met concrete mannen- en vrouwenrollen. Onze analyse geeft toe dat gender-gerelateerde symbolen aldus soms betrekking hebben op andere waarden dan die van gender. Maar onze analyse veronderstelt ook dat alle mensen altijd 'gendered' zijn. Ze suggereert daarom, op een ander niveau, dat niet alleen gender-gerelateerde symbolen, maar alle symbolen voortkomen uit de ervaringen van 'gegenderde' gebruikers. Het is nimmer mogelijk de vraag te stellen Wat en hoe een symbool - welk symbool dan ook - betekent? Zonder te vragen Voor wie draagt het betekenis?"

Bynum's vragen gaan al meer in de richting van, wat ik zie als, een flexibele, multi-dimensionele benadering van de relatie tussen gender en religie, waarbij verschillende niveaus worden geïncorporeerd en de relaties tussen die niveaus kunnen worden onderzocht. Een dergelijk kader sluit beter aan bij meer vergelijkende, sociaal-wetenschappelijke vraagstellingen. Hoe wordt religie ervaren of geconstrueerd doorheen gender? En omgekeerd: Hoe construeren religies gender op verschillende manieren? Hoe functioneert religie als een vehikel voor de productie en reproductie van genderconstructies en relaties?

Antropologe Susan S. Sered (1999) pleit eveneens voor een toenadering tussen de sociale wetenschappen en geesteswetenschappen in de studie van gender en religie. De analyse van gender binnen religieuze systemen zou daarbij een onderscheid moeten hanteren tussen 'vrouwen' als echte handelende personen of religieuze subjecten en anderzijds 'Vrouwen' als een symbolische constructie zoals in allegorieën, ideologieën, metaforen, projecties, etc. Terwijl 'Vrouwen' (bijvoorbeeld Godinnen, in mythes, etc.) vooral het studieonderwerp hebben gevormd in de geesteswetenschappelijke benadering van religie (theologie, geschiedenis, fenomenologie), hebben sociale wetenschappers zich voornamelijk beziggehouden met 'vrouwen' in hun religieuze rollen en activiteiten. Hoewel Sered de notie 'vrouwen' hanteert, is dit onderscheid evengoed van toepassing op 'gender' en sluit het aan bij Scotts analytisch model dat een interdisciplinair perspectief impliceert. Zowel sociaal-wetenschappelijke als geesteswetenschappelijke benaderingen zouden baat hebben bij het onderzoek naar de intersecties en de genderdynamieken tussen religieuze symbolen, teksten of discours enerzijds en echte mensen, praktijken en instituties anderzijds.

7.2. Intersectionaliteit of het kruispuntdenken: religie als ontbrekende 'as' van identiteit

Een intersectioneel perspectief ten aanzien van de constructie van (gender)identiteit, zoals ontwikkeld in de jaren negentig, bouwt verder op de uitwerking van gelaagde modellen van gender en op het diversiteitsdenken (Collins 1999; Crenshaw 1994; Essed 2001; Lutz 2002: 11). Individuele en groepsidentiteiten worden altijd simultaan en dynamisch geconstrueerd door meerdere factoren of 'assen' van identiteit zoals gender, etniciteit, nationaliteit, klasse en seksuele oriëntatie. Zoals benadrukt voor het gelaagd model van gender als een analytisch instrument, dient ook bij het kruispuntdenken benadrukt te worden dat het in genderstudies gaat om het blootleggen van machtsprocessen en -ongelijkheden die tot de constructie en reproductie van deze identiteitscategorieën leiden, bijvoorbeeld de intersecties tussen seksisme en racisme als 'meervoudige' vormen van onderdrukking.

In aansluiting met de marginale positie van religie binnen genderstudies, hebben Lelwica (1998) en andere onderzoeksters in de feministische religiestudies opgemerkt dat 'religie' vaak ontbreekt als variabele van identiteit in het intersectiedenken vanuit genderperspectief. Op basis van kritieken op het ontbreken van andere assen van sociale identiteit en positionering in relatie tot gender, heeft Lutz (2002) recentelijk

een model voorgesteld met maar liefst veertien assen van differentiatie, waartoe naast de meest vermelde variabelen zoals etniciteit, klasse, etcetera ook gezondheid, leeftijd, bezit en stand van maatschappelijke ontwikkeling behoren. De categorie 'religie' wordt eveneens tot de opsomming gerekend, die Lutz terugvoert op een geconstrueerd of 'genaturaliseerd' hiërarchisch basisdualisme van 'seculier versus religieus'. Lutz stelt dat, zoals voor andere categorieën van bijvoorbeeld gender (mannelijk versus vrouwelijk), 'ras' (wit versus zwart), gezondheid (niet-gehandicapt versus gehandicapt), de bipolaire differentielijnen heimelijke hiërarchieën voorstellen, waarbij het eerste steeds de dominante of begeerde categorie voorstelt tegenover het tweede als de afwijking op het 'normale'.

Het lijkt me een taak van genderstudies indien 'religie' wordt opgenomen als relevante identiteitsdimensie binnen de intersectionele aanpak, om de polarisatie die Lutz voorstelt - seculier/religieus - op haar eigen terrein te deconstrueren. Religiositeit kan immers op het niveau van het persoonlijke, het sociale en het symbolische 'gegenderde' machtsongelijkheden uitdrukken, maar ook als bron van 'agency' of 'empowerment' fungeren. Naast de erkenning van deze vormen van diversiteit, dient diversiteit eveneens in termen van de onderzoeksrelatie geïmpliciteerd te worden. De onderzoeker/ster bevindt zich evengoed op het kruispunt van een bepaalde identiteitsconfiguratie in termen van macht, gender, etniciteit, maar ook het al dan niet seculier zijn en/of afkomstig of behorende tot een bepaalde religieuze of culturele traditie. Feministische kritieken op de 'hoofdstroom' hebben bij uitstek aangetoond hoe de wetenschapper/ster nooit 'neutraal' kan zijn, maar altijd zelf getekend of geïmpliceerd is, hetgeen gevolgen heeft voor het proces en de resultaten van onderzoek en de theorieën die zij/hij schrijft (bijvoorbeeld Haraway 1991; Harding 1986, 1991; Stanley & Wise 1993).

Tenslotte dient benadrukt dat de politieke en machtsdimensies in kritische genderstudies van religie centraal blijven. 'Religie', religieuze tradities, noch de *homo religiosus* zijn abstracte entiteiten, maar dienen bestudeerd te worden als sociale fenomenen, steeds in hun historische, lokale en globale context en in relatie tot andere sociale processen en discoursen waarin machtsdynamieken veelal zijn geïmpliceerd. Een aantal van de actuele en prangende voorbeelden omtrent de complexe relaties tussen, gender, religie en moderniteit die aan het begin van deze tekst werden geboden, illustreren deze noodzakelijkheid bij uitstek.

VOETNOTEN

- (1) Anne-Claire Mulder (2002) heeft recentelijk beargumenteerd dat postmoderne feministische epistemologieën wel verenigbaar zouden zijn met en kunnen bijdragen tot een opener houding tegenover godsdienst vanuit feministisch perspectief. Postmoderne feministische kritieken op noties als het autonome en redelijke subject of de objectiviteit en waarheid van het 'vertoog' zouden immers vaak overeenkomen met ontwikkelingen binnen de godsdienstwetenschap en theologie, waar in termen van 'gesituerde' en 'relationele' waarheid wordt gedacht. Carol Wayne White (2002)

beargumenteert dan weer dat religieus denken veel kan bijdragen aan een feministische kritiek van het niet-religieuze poststructuralisme.

- (2) Zie de voorbeelden die hierover gegeven worden in het artikel van Veerle Draulans, eerder in dit themanummer.

BIBLIOGRAFIE

2002. An Interview with Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Religious Studies News: SBL Edition*, March 2002 (<http://www.hds.harvard.edu/jfsr>).
2002. Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby U.N., *The Washington Post* 17/06/2002 (<http://www.washingtonpost.com>).
- Buchanan, C.H. (1987), Women's Studies, pp. 433-440 in M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York and London: Macmillan.
- Bynum, C.W. (1986), Introduction: The Complexity of Symbols, pp. 1-20 in C.W. Bynum, S. Harrell & P. Richman (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Press.
- Bynum, C.W., S. Harrell & P. Richman (1986) (eds.), *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*. Boston: Beacon Press.
- Castelli, E.A. (2001), Women, Gender, Religion: Troubling Categories and Transforming Knowledge, pp. 3-25 in E.A. Castelli (ed.), *Women, Gender, Religion: A Reader*. New York and Houndmills: Palgrave.
- Chaves, M. (1997), *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Christ, C.P. (1991), Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 7(2), 75-94.
- Christ, C.P. & J. Plaskow (1979) (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. New York, Hagerstown, San Francisco and London: Harper and Row.
- Collins, P.H. (1999), Moving Beyond Gender: Intersectionality and Scientific Knowledge, pp. 261-284, in M.M. Ferree, J. Lorber & B.B. Hess (eds.), *Revising Gender*. Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage.
- Crenshaw, K.W. (1994), Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color, pp. 93-118, in M.A. Fineman & R. Mykitiuk (eds.), *The Public Nature of Private Violence*. New York: Routledge (<http://www.hsph.harvard.edu/grhf/WoC/feminisms/crenshaw.html>).
- Daly, M. (1968), *The Church and the Second Sex*. London, Dublin and Melbourne: Geoffrey Chapman.
- Essed, Ph. (2001), *Towards a Methodology to Identify Converging Forms of Everyday Discrimination*. Internet Publication: 45th Session of the UN Commission on the Status of Women. United Nations: New York (<http://www.un.org/womenwatch/daw/csw/essed45.html>).
- Falk, N.A. & R.M. Gross (2001) (eds.), *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives*. Belmont, California: Wadsworth/Thomson Learning.
- Fiorenza, E.S. (1990), *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroads.
- Gerami, S. (1996), *Women and Fundamentalism: Islam and Christianity*. New York and London: Garland Publishing.
- Gross, R.M. (1977), Androcentrism and Androgyny in the Methodology of History of Religions, pp. 7-19, in R.M. Gross (ed.), *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion*. Missoula, Montana: Scholars Press.
- Gross, R.M. (1996), *Feminism and Religion: An Introduction*. Boston: Beacon Press.

-
- Gross, R.M. (2000), Roundtable: Feminist Theology and Religious Diversity. Feminist Theology: Religiously Diverse Neighborhood or Christian Ghetto?, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 16(2), 73-78.
- Hackett, R.I.J. (2000), Power and Periphery: Studies of Gender and Religion in Africa, *Method and Theory in the Study of Religion*, 12(1-2), 238-244.
- Halsema, L. & P. Schreurs (1998), Genderherfst: Kanttekeningen bij de theoretische ruimte en verklarende kracht van het begrip gender, *Tijdschrift voor Genderstudies*, 1(1), 10-12.
- Haraway, D. (1991), Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective, pp. 183-201, in D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harding, S. (1986), *The Science Question in Feminism*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Harding, S. (1991), *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Harding, S. (1993), Rethinking Standpoint Epistemology: What Is 'Strong Objectivity'?, pp. 49-82, in L. Alcoff & E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*. New York and London: Routledge.
- Hartsock, N.C.M. (1997), The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism, pp. 461-483 in D.T. Meyers (ed.), *Feminist Social Thought: A Reader*. New York and London: Routledge (orig. in S. Harding & M. Hintikka (1983) (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel).
- Hewitt, M.A. (1999), Ideology Critique, Feminism and the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, 11, 47-63.
- Hoch-Smith, J. & A. Spring (1978) (eds.), *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York and London: Plenum Press.
- Hogan, L. (2001), Feminist Research in Theology, *E-paper 4*, originally presented at the Centre For Interdisciplinary Gender Studies Founding Seminar Series 1997-1998, University of Leeds (<http://www.leeds.ac.uk/gender-studies/epapers/hogan>).
- Holden, P. (1983) (ed.), *Women's Religious Experience*. London, Canberra and Totowa, New Jersey: Croom Helm and Barnes and Noble Books.
- Juschka, D. (1999), The Category of Gender in the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, 11, 77-105.
- Juschka, D.M. (2001) (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. London and New York: Continuum.
- King, U. (1994) (ed.), *Feminist Theology from the Third World: A Reader*. London and Maryknoll, New York: Society for Promoting Christian Knowledge and Orbis Books.
- King, U. (1995), Introduction: Gender and the Study of Religion, pp. 1-38 in U. King (ed.), *Religion and Gender*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- King, U. (1997), Religion and Gender, pp. 647-666 in J.R. Hinnells (ed.), *A New Handbook of Living Religions*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Kissling, F. (1999), Roman Catholic Fundamentalism: What's Sex (And Power) Got to Do with It?, pp. 193-202 in C.W. Howland (ed.), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan.
- Knott, K. (2001), Religious Studies, Feminist Research and Gender Studies, *E-paper 6*, originally presented at the Centre For Interdisciplinary Gender Studies Founding Seminar Series 1997-1998, University of Leeds (<http://www.leeds.ac.uk/gender-studies/epapers/knott>).
- Lelwica, M.M. (1998), 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, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(2), 108-123.
- Lutz, H. (2002), Zonder blikken of blozen: Het standpunt van de (nieuw-)realisten, *Tijdschrift voor genderstudies*, 5(3), 7-17.
- McCutcheon, R.T. (1999) (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*. London and New York: Cassell.
- Mulder, A. (2002), (Over) 'God' spreken in een multiculturele samenleving, *Tijdschrift voor genderstudies*, 5(3), 48-55.
- Nicholson, L.J. (1990) (ed.), *Feminism/Postmodernism*. New York and London: Routledge.
- O'Connor, J. (1989), Rereading, Reconceiving and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion, *Women's Studies*, 17(1), 101-123.
- Okin, S.M. (1999), Is Multiculturalism Bad for Women?, pp. 924 in J. Cohen, M. Howard & M.C. Nussbaum (eds.), *Is Multiculturalism Bad for Women? Susan Moller Okin with Respondents*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Outshoorn, J. (1998), Gender: Revolutie en risico, *Tijdschrift voor Genderstudies*, 1(1), 5-6.
- Porter, J.N. (1995) (ed.), *Women in Chains: A Sourcebook on the Agunah*. Northvale, New Jersey and London: Jason Aronson Inc.
- Puttick, E. (1997), *Women in New Religions: In Search of Community, Sexuality and Spiritual Power*. Basingstoke: Macmillan.
- Rose, S.D. (1999), Christian Fundamentalism: Patriarchy, Sexuality, and Human Rights, pp. 9-20 in C.W. Howland (ed.), *Religious Fundamentalisms and the Human Rights of Women*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire and London: Macmillan.
- Sahgal, G. & N. Yuval-Davis (1992), Introduction: Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain, pp. 1-25 in G. Sahgal & N. Yuval-Davis (eds.), *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. London: Virago Press.
- Saiving, V. (1979), The Human Experience: A Feminine View, pp. 25-42 in C.P. Christ & J. Plaskow (eds.), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. New York, Hagerstown, San Francisco and London: Harper and Row, (orig. in *The Journal of Religion*, April 1960).

-
- Scott, J.W. (1996), Gender: A Useful Category of Historical Analysis, pp. 152-180 in J.W. Scott (ed.), *Feminism and History*. Oxford and New York: Oxford University Press (orig. in *American History Review*, 1986, 51, 97-124).
- Sered, S.S. (1994), *Priestess, Mother, Sacred Sister: Religions Dominated by Women*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Sered, S.S. (1999), 'Woman' as Symbol and Women as Agents: Gendered Religious Discourses and Practices, pp. 193-221 in M.M. Ferree, J. Lorber & B.B. Hess (eds.), *Revisioning Gender*. Thousand Oaks, London and New Delhi: Sage Publications.
- Shaw, R. (1995), Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies, pp. 65-76 in U. King (ed.), *Religion and Gender*. Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Stanley, L. & S. Wise (1993). *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*. London and New York: Routledge.
- Swatos, W.H. Jr. (1994) (ed.), *Gender and Religion*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Townes, E.M. (1998), Contribution to Roundtable: Feminists and Religion: Roundtable Introduction, *Journal of Feminist Studies in Religion*, 14(2), 106-107.
- Wallace, R.A. (1996), Feminist Theory in North America: New Insights for the Sociology of Religion, *Social Compass*, 43(3), 467-479.
- Warne, R.R. (2001a), Introduction: Gender and the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, 13(2), 141-152.
- Warne, R.R. (2001b), (En)gendering Religious Studies, pp. 147-156 in D.M. Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. London and New York: Continuum (orig. in *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 1998, 25, 427-436).
- Wessinger, C. (1996) (ed.), *Religious Institutions and Women's Leadership: New Roles inside the Mainstream*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.
- White, C.W. (2002), *Poststructuralism, Feminism, and Religion: Triangulating Positions*. Amherst, N.Y.: Humanity Books.
- Woodhead, L. (2001), Feminism and the Sociology of Religion: From Gender-blindness to Gendered Difference, pp. 67-84 in R.K. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford and Malden: Blackwell.
- Young, K.K. (1987), Introduction, pp. 1-36 in A. Sharma (ed.), *Women in World Religions*. Albany: State University of New York Press.
- Young, K.K. (1999a), Review Essay: Having Your Cake and Eating it Too: Feminism and Religion, *Journal of the American Academy of Religion*, 67(1), 167-184.
- Young, K.K. (1999b), Rejoinder to Rita M. Gross, *Journal of the American Academy of Religion*, 67(1), 195-198.