

KEUZEN IN SELECTIEF LEZEN¹

De tekstuele basis van feministische theologie

"(...) we read well, and with pleasure, what we already know how to read; and what we know how to read is to a large extent dependent upon what we have already read (works from which we developed our expectations and learned our interpretative strategies). What we then choose to read - and by extension, teach and thereby 'canonize' - usually follows upon our previous reading". (Kolodny, "Dancing Through the Minefield", 154)

Inleiding

Waarom zijn juist die bijbelteksten ons zo goed bekend, die vrouwen beschrijven als nederig, passief en moederlijk, of juist als slechte verleiders? Dat is één van de vragen die opkomen tijdens een in 1980 in het kader van de Wereldraad van Kerken in Amsterdam gehouden consultatie over 'het gezag van de bijbel in het licht van de nieuwe ervaringen van vrouwen'. Een kwestie van selectie, concludeert men. Een aanbeveling aan de kerken luidt dan ook zorgvuldig hun leesroosters te controleren op 'ongelukkige passages' die 'het visioen van een waarlijk menselijke gemeenschap van mannen en vrouwen' in de weg staan (Bakema, "Het gezag van de bijbel", 101-102). In het officiële rapport van de consultatie is een lijst opgenomen van bijbelteksten: een eigen bloemlezing van de verschillende deelnemers; "(...) een persoonlijk getuigenis van de bevrijdende kracht van de Schrift" (Lazareth, *The Lord of Life*, 107).

Iedereen maakt zo haar of zijn eigen selecties. Selectief lezen is een pleonasme. Lezen betekent al verzamelen, uitzoeken. Je kunt niet alles lezen en in wat je leest lees je wat anders dan een ander erin leest. Feministische theologes hebben de afgelopen jaren gewezen op het belang van het feit dat niet alleen de meeste voorgedragen selecties uit de bijbel maar ook de bijbel in z'n geheel, als verzameling van teksten, het resultaat is van door mannen gemaakte keuzen. Theologes als Carol Christ en Rosemary Radford Ruether zijn geheel, respectievelijk gedeeltelijk, buiten de bijbelse canon gaan zoeken naar basisverhalen voor haar theologie.² Theologes die deze verhalen (deels) binnen de canon blijven zoeken leggen vaak een ongekende inventiviteit aan de dag in het toekennen van nieuwe betekenissen aan de traditionele bijbelteksten. Het komt er immers niet alleen op

aan wat we lezen, maar ook hoe we lezen: wat we lezen in wat we lezen.

Lezen is per definitie een selectieve aangelegenheid. Het probleem waar feministes op stuiten is dat de te maken keuzen, zowel in wat we lezen als in hoe we lezen, voorgeprogrammeerd zijn in een op mannen gerichte socialisatie. Dat vrouwen daar niet meer 'mans' van worden maar gespleten door raken is één van de zaken die in dit artikel aan de orde zullen komen. De centrale vraag die ik aan de orde wil stellen is een prioriteitskwestie. Wat is urgenter: het aandragen van andere teksten of het aanleren van andere leesgewoontes? Kiezen we ervoor feministische codes te ontwikkelen om de traditionele, veelal androcentrische, teksten opnieuw te lezen of kiezen we voor nieuwe 'feministisch verantwoorde' teksten? Dat lijkt een theoretische vraag en de neiging zal bestaan om te zeggen dat je 'gewoon' beide moet doen. In de praktijk leidt echter het toekennen van nieuwe, feministische, betekenissen aan de conventionele teksten, hoe nuttig ook, tot een bevestiging van de traditionele canons. Onder het hoofdje 'de ballingschap van de evaluatie' ga ik daar op in.

Daaraan voorafgaand maak ik in 'de oorlog van de interpretaties' een berekening van de kansen van feministische critica's de door haar ontwikkelde codes ingeburgerd te krijgen. Welke doelen stellen zij zich en zijn die haalbaar? Mijn conclusie is dat ze zich alleen gevoed door 'eigen' verhalen staande kunnen houden en zich alleen daarom al zouden moeten engageren in 'de strijd om de bron', de strijd om andere teksten op het programma te krijgen. In dit strijdveld zijn canons, als monopolies van teksten, een belangrijke factor. Na een poging te definiëren wat canons zijn en hoe ze werken stip ik dan tenslotte, onder het hoofdje 'het maken en breken van canons', de vraag aan of feministes het moeten laten bij het doorbreken van androcentrische canons of ook moeten streven naar de vorming van 'een vrouwelijke canon'.

Allereerst echter een drietal theoretische excursies. Zoals gezegd is de centrale vraag van dit artikel waar de prioriteit moet liggen binnen vrouwenstudies, bij het aanleren van feministische leescodes of bij het aandragen van nieuwe teksten. In het eerste geval wordt het accent gelegd op de lezer-es die de tekst maakt, in het tweede geval op de macht van de tekst de lezer-es te (mis)vormen. De paragraaf 'tekst en lezer-es' handelt over de vraag of dat elkaar uitsluitende perspectieven zijn. De stelling dat de lezer-es de tekst maakt wordt geproblematiseerd in 'identiteitsconstructies in en door het lezen', de stelling dat de tekst de lezer-es maakt in 'het heterogene netwerk van de taal'. Want wie is de lezer-es en wat is de tekst? Wie dat allemaal te abstract vindt wordt aangeraden selectief te lezen en te beginnen bij 'de oorlog van de interpretaties'.

I. Tekst en lezer-es

Maakt de tekst de lezer-es of maakt de lezer-es de tekst? Voor de beantwoording van de vraag of we allereerst feministische leescodes moeten ontwikkelen of nieuwe niet-androcentrische teksten moeten aandragen is dat een belangrijke kwestie. Immers, wat maakt het, als de lezer-es de tekst maakt, nog uit welke tekst z-hij leest? Waarom zouden we ons de moeite getroosten nieuwe tekstcollecties samen te stellen en beperken we ons niet tot verrassende nieuwe interpretaties van de geautoriseerde teksten?

Binnen Vrouwenstudies Theologie is tot nu toe de meeste tijd gestoken in de herinterpretatie van reeds geautoriseerde teksten. Verschillende oorzaken zijn daarvoor aan te wijzen. De eigen gehechtheid aan deze teksten en het feit dat feministische herinterpretatie van teksten uit de joodse- en de christelijke traditie, hoe discutabel ook, algemeen erkend wordt als 'theologie'. Verantwoording moet dan wel worden afgelegd van het vrouwenstudies-aspect van het onderzoek, maar niet van het theologische.³ Maria de Groot noemt in haar dissertatie een derde reden, namelijk een verschuiving van de aandacht binnen de literatuurwetenschap van de auteur naar diens werk en vandaar naar de lezers van het werk. Dit heeft haars inziens 'als vanzelf' ruimte gemaakt voor hermeneutische vrouwenstudies (De Groot, *Messiaanse ikonen*, 10-11).

In *On Deconstruction*⁴ analyseert Jonathan Culler deze ontwikkeling. Hij beschrijft hoe de structuralistische nadruk op literaire codes, de constructieve rol die lezers gedwongen worden te spelen in bepaalde experimentele fictie en de noodzaak wegen te vinden om de moeilijkste hedendaagse teksten bespreekbaar te maken, alle hebben bijgedragen tot een meer op de lezer gerichte kritiek (Culler, *On Deconstruction*, 31 e.v.). Roland Barthes is een extreme vertegenwoordiger van het standpunt dat de lezer de tekst maakt. De geboorte van de lezer, stelt hij, is de dood van de auteur (Barthes, *Image, Music, Text*, 148 /O.D., 31). Barthes ziet de centrale rol van de lezer als een centrerende rol. De tekst is een weefsel van citaten, gehaald uit ontelbare cultuurcentra. Er is één plaats waar deze veelvuldigheid op gefocused is en die plaats is de lezer (Barthes, *Image, Music, Text*, 146, 148 /O.D., 32-33). Barthes onderscheidt tussen het 'leesbare' en het 'schrijfbaar'. Codes en conventies zijn verantwoordelijk voor de leesbaarheid van een tekst. Zo beschrijft hij in *S/Z* lezen als een proces waarin de elementen van een tekst gerelateerd worden aan een aantal door hem geïdentificeerde codes (Barthes, *S/Z*, 27 /O.D., 33).

In *Murder and Difference* geeft Mieke Bal aan hoe ook de wetenschappelijke disciplines die gehanteerd worden binnen de bijbelwetenschap functioneren als codes, als regels op grond waarvan lezers aan tekens betekenis

toekennen.⁵ De toenemende aandacht voor de lezer-es als producent van betekenis belicht de, binnen theologie als wetenschap zo gevreesde, subjectieve kant van het leesproces.⁶

Lezen is de rol van lezer spelen en interpreteren is een leeservaring poneren, een leesverhaal vertellen (Culler, *On Deconstruction*, 67). Er zijn veel verschillende soorten leesverhalen: verhalen van lezers die actief gaten invullen (Fiorenza's *In Memory of Her*), meer dramatische of trieste verhalen (Trible's worsteling met bijbelse *Verhalen van Verschrikking*) en verhalen waarin lezers vrolijk gebruik maken van teksten om zichzelf te dupliceren ('Jezus als de eerste feminist'). Als je een corpus van leesverhalen in ogenschouw neemt rijzen er echter een aantal problemen. Culler noemt de kwestie van de controle, de kwestie van wat 'in' de tekst is en de kwestie van de afloop (Culler, *On Deconstruction*, 69 e.v.). Op de kwestie van de afloop kom ik terug onder 'het heterogene netwerk van de taal'.

Allereerst doet zich de kwestie van de controle voor. Een merkwaardige trek van leesverhalen is hoe gemakkelijk tekst en lezer van plaats kunnen wisselen: een verhaal van een lezer die een tekst construeert wordt gemakkelijk het verhaal van een tekst die bepaalde reacties oproept en de lezer actief onder controle houdt. Geen compromis-formulering kan de situatie beschrijven; eerder een nevenschikking van twee niet te integreren perspectieven. Het heen en weer gaan in leesverhalen tussen beslissende acties van de kant van de lezer en automatische reacties is geen vergissing die rechtgezet kan worden, maar duidt op een essentieel, structureel kenmerk van de situatie.

Vervolgens is er de kwestie wat 'in' de tekst is. Is een tekst een veelheid die geen lezer ooit kan bevatten? Een bepaalde structuur met sommige gaten die de lezer op moet vullen? Een serie onbepaalde tekens waar de lezer structuur en betekenis aan toekent? Er bestaat geen steekhoudend onderscheid tussen tekst en interpretatie, dus niets kan geacht worden definitief in de tekst te zijn voorafgaande aan interpretatieve conventies. Leestheorieën geven aan dat het onmogelijk is een gefundeerd onderscheid te maken tussen feit en interpretatie, tussen wat in een tekst gelezen kan worden en wat in een tekst ingelezen wordt, tussen tekst en lezer, en leiden zo tot monisme. Maar waar zijn, in een monisme van interpretatie, interpretaties dan interpretaties van? Theoretisch valt deze vraag niet te beantwoorden, maar in een leesverhaal kan zo'n vraag niet onbeantwoord blijven. Zodra men probeert te praten over interpretatie steekt het dualisme van het verhaal de kop op. Leesverhalen eisen dat er iets als gegeven, als achtergrond, wordt aangenomen, zodat de lezer-es daarop kan antwoorden. De notie van een gegeven tekst met onveranderlijke, ontdekbare eigenschappen, levert een uitstekende achtergrond op voor leesverhalen en verhalen over veranderingen in interpretatie. Theorieën die de tekst zien als constructie van een lezer kunnen voorkomen dat deze variabele, pragma-

tische onderscheidingen vastgeroest raken. Zo kenschetst Culler, de stand van zaken binnen de literatuurwetenschap weergevend, tekst en lezer als twee niet te integreren perspectieven die beide even onhoudbare als 'ware' inzichten opleveren. Dat zou betekenen dat we met evenveel recht kunnen zeggen dat de lezer-es de tekst maakt als het omgekeerde kunnen beweren.

II. Identiteitsconstructies in en door het lezen

Binnen Vrouwenstudies Theologie is tot nu toe vooral gedacht vanuit het perspectief van de lezer-es die de tekst maakt. Feministische exegetes kennen vanuit haar ervaringen van vrouw-zijn nieuwe betekenissen toe aan (bijbel) teksten. Maria de Groot definieert de 'boodschap' van vrouwenstudies als een "kritiese waardering van overgeleverde teksten en presentatie van nieuwe" (De Groot, *Messiaanse ikonen*, 17). Niet alle vrouwen lezen op dezelfde wijze en ook één vrouw zal eenzelfde tekst niet altijd op dezelfde wijze lezen. Dat neemt niet weg dat de meeste feministische critica's het man of vrouw zijn van de lezer-es als een essentiële factor in het proces van betekenisgeving beschouwen. "Mannen worden als mannen gezien en vrouwen als vrouwen; de verhalen over hen zijn verschillend en deze verschillende, ervaren verhalen zullen het leesproces beïnvloeden" (Pattynama, "Mannen onder Vrouwen", 47).

Culler wijst in *On Deconstruction* op enige problemen in dit feministische beroep op de ervaring van de lezer-es. De kwestie van de vrouwelijke lezer maakt het probleem van de verhouding van de leeservaring tot andere ervaringen van de lezer, een probleem dat speelt binnen alle vormen van op de lezer gerichte kritiek, concreet en politiek. Meer dan andere vormen van kritiek geeft de feministische zich zijns inziens rekenschap van de complexiteit van dit probleem en van het begrip ervaring. In de paragraaf 'lezen als een vrouw'⁷ onderscheidt hij drie vormen of fases binnen de feministische literatuurkritiek (Culler, *On Deconstruction*, 43-64).

In eerste instantie wordt de continuïteit benadrukt tussen vrouwenervaring in het algemeen en leeservaring van vrouwen. Sensibiliteit voor de nuances van eigen en andervrouws ervaringen leidt tot inzicht in literatuur. Ter compensatie van het vooroordeel van een kritische traditie die ertoe neigde mannelijke personages, thema's en fantasieën te benadrukken is deze feministische kritiek vooral geïnteresseerd in de situatie en de psychologie van vrouwelijke personages, onderzoekt zij 'beelden van vrouwen' in de werken van een auteur, een genre of een periode. Een dergelijke kritiek is onverschrokken thematisch - gericht op vrouwen als thema in literaire werken - en onverschrokken ook in het beroep dat op de literaire en niet-literaire ervaring van de lezers wordt gedaan.

In tweede instantie wordt vrouwenervaring geïnterpreteerd. Lezen als

vrouw is niet wat noodzakelijkerwijs gebeurt als vrouwen lezen. Een vrouw vragen als vrouw te lezen is enerzijds een beroep doen op haar conditie van vrouw-zijn als 'gegeven', en tegelijkertijd een oproep deze conditie te scheppen of te bereiken. Op dit niveau van feministische kritiek gaat het erom, in de woorden van Elaine Showalter, in hoeverre de hypothese van een vrouwelijke lezer ons begrip van een bepaalde tekst kan wijzigen, doordat het ons attendeert op het belang van zijn seksuele codes (Showalter, "Towards a Feminist Poetics", 25 /O.D., 50). Met deze notie van een hypothese van een vrouwelijke lezer wordt de dubbele/verdeelde structuur van ervaring binnen lezer-geörienteerde kritiek aangegeven die binnen veel mannelijke varianten van deze vorm van kritiek verborgen blijft, wanneer beweerd wordt dat lezers eenvoudig een bepaalde ervaring hebben.

"Lezen is een aangeleerde activiteit die, zoals veel andere aangeleerde interpretatieve strategieën in onze maatschappij, onvermijdelijk naar geslacht gecodeerd en naar sekse verbogen is" (Kolodny, "Reply to Commentaries", 588 /O.D., 51).⁸ Van vrouwen wordt verwacht, schrijft Showalter, dat ze zich identificeren met een mannelijke ervaring en een mannelijk perspectief die gepresenteerd worden als algemeen menselijk (Showalter, "Women and the Literary Curriculum", 856 /O.D., 51). Vrouwen zijn tot subject gevormd door vertogen die de mogelijkheid om als vrouw te lezen niet onderkend, laat staan bevorderd hebben. Feministische kritiek onderneemt de poging om door de hypothese van een vrouwelijke lezer een nieuwe leeservaring teweeg te brengen en lezers - mannen en vrouwen - kritisch te maken ten opzichte van de literaire en politieke vooronderstellingen waarop hun lezing gebaseerd was.

Het is moeilijk in positieve termen aan te geven wat het betekent om als vrouw te lezen. Men komt al gauw bij een zuiver differentiële definitie uit: lezen als vrouw betekent vermijden als man te lezen. Er wordt een beroep gedaan op een potentiële ervaring van een vrouwelijke lezer (die ontkomt aan de beperkingen van mannelijke lezingen) en de poging wordt ondernomen die ervaring mogelijk te maken door vragen en perspectieven te ontwerpen die een vrouw in staat stellen om als vrouw te lezen. In die zin is feministische kritiek een kritiek op traditioneel mannelijke kritiek, bijvoorbeeld door mannelijke lezingen te confronteren met elementen uit een tekst die ze negeren en aan te geven dat ze in feite een voortzetting zijn van de positie van de mannelijke hoofdpersoon, in plaats van een verstandig commentaar. Zo plaatst de feministische kritiek zich in de positie die de mannelijke kritiek gewoonlijk poogt in te nemen. De taak op dit niveau is niet om te komen tot een vrouwelijke lezing parallel aan een mannelijke lezing, maar om argumenten aan te dragen voor een omvattend perspectief, een dwingende lezing. Mannen hebben de tegenstelling man/vrouw ingevuld als rationeel/emotioneel, serieus/frivool, reflexief/spontaan en feministische kritiek is op dit tweede niveau bezig zichzelf te

bewijzen als rationeler, serieuzer en reflexiever dan mannelijke lezingen.

In een derde vorm of fase van feministische kritiek gaat het er echter niet zozeer om de associatie van het mannelijke met het rationele aan te vechten als wel om aan te geven hoe onze ideeën over rationaliteit gebonden zijn aan mannelijke belangen. De (termen van de) literaire kritiek van een patriarchale cultuur worden geproblematiseerd. De taak van de feministische kritiek is dan uit te zoeken of en in hoeverre de procedures, vooronderstellingen en doelen van de gangbare kritiek het veiligstellen van de mannelijke autoriteit dienen en alternatieven te onderzoeken. Het beroep op de ervaring is hier, zij het verhuld, aanwezig als een verwijzing naar moederlijke in plaats van vaderlijke verhoudingen of naar de vrouwelijke positie en ervaring van marginaliteit, die kan leiden tot een gewijzigde interpretatiemethode.

Met name wat Culler de tweede vorm of fase van feministische kritiek noemt is van belang voor mijn vraagstelling. Vandaar dat ik hem op dit punt wat uitvoeriger weergegeven heb. De complexiteit van de uitspraak 'de lezer-es maakt de tekst' wordt hier inzichtelijk. De lezer-es die de tekst maakt is namelijk in zichzelf verdeeld. Z-hij (re)produceert zichzelf al lezend door nieuwe daden van identificatie. In de woorden van Culler: "Voor een vrouw is het lezen als vrouw niet het herhalen van een gegeven identiteit of ervaring, maar het spelen van een rol die ze construeert door te refereren aan haar identiteit als vrouw, die ook weer een constructie is, zodat de reeks door kan gaan: een vrouw, die leest als een vrouw, die leest als een vrouw. Het niet samenvallen maakt een interval zichtbaar, een verdeling binnen de vrouw of binnen ieder lezend subject en de 'ervaring' van dat subject" (Culler, *On Deconstruction*, 64). Culler citeert hier Peggy Kamuf, waarbij hij wat zij zegt over 'schrijven als vrouw' betreft op 'lezen als vrouw': "(...) 'een vrouw (die leest) als een vrouw' - de herhaling van de 'identieke' termen splitst die identiteit, ruimte makend voor een lichte verschuiving, de differentiële betekenis uit-leggend die altijd al aan het werk geweest is in de enkelvoudige term. En de herhaling heeft geen reden om daar te stoppen, (...). Op dezelfde wijze kan men ook slechts willekeurige beginpunten voor de reeksen vinden en geen term die niet al een herhaling is: (...)" (Kamuf, "Writing like a Woman", 298 /O.D., 64).

Kortom: lezen 'als vrouw' (of als wie dan ook) is niet zo eenvoudig als het lijkt. Als vrouwelijke lezer een tekst 'maken' vooronderstelt dat we ons eerst al een identiteit als vrouw bij elkaar gelezen hebben. Deze in voorgaande lezingen geproduceerde identiteit kunnen we al lezend bevestigen of bijstellen, hetgeen weer volgende (her)lezingen beïnvloedt. Een voorbeeld uit de feministische bijbelinterpretatie moge dit verhelderen. Elisabeth Schüssler Fiorenza kiest als hermeneutisch centrum van bijbellesing de 'vrouwenkerk' (Fiorenza, *Bread not Stone*, xiv). Tegelijkertijd construeert zij de identiteit van deze 'vrouwenkerk' door een historische reconstructie

van de oorsprongen van het christendom, dat wil zeggen door een kritische lezing van diezelfde bijbel. Deze (onvermijdelijke) verdeeldheid in het lezen (als 'vrouw' of als 'lid van de vrouwenkerk') doet zich overigens ook voor als het gaat om het selecteren van teksten. Zo schrijft Ruether in haar inleiding op *Womanguides* dat een nieuwe canon moet voortkomen uit een proces van gemeenschapsvorming om even verderop te beweren dat uit het kritisch lezen van de door haar verzamelde teksten een nieuwe norm voortkomt om een nieuwe gemeenschap te construeren (Ruether, *Womanguides*, ix, xi).

III. Het heterogene netwerk van de taal

Zoals binnen Vrouwenstudies Theologie tot nu toe vooral gedacht is vanuit het perspectief van de lezer-es die de tekst maakt, zo is binnen de reformatorische theologie vooral gedacht vanuit het perspectief van de tekst die de lezer maakt. Het beroep op 'de' tekst blijkt echter even problematisch als het beroep op de ervaring van de lezer-es. Zo verdeeld als de lezer-es is, zo verdeeld is de tekst. De eenheid of identiteit die we aan teksten toekennen is evenzeer een constructie als de identiteit van de lezer-es.

Sinds het midden van de vorige eeuw neemt het historisch kritisch onderzoek een centrale plaats in binnen de exegetische wetenschap. Talloze studies zijn gewijd aan bronnensplitsing. De 'Sitz im Leben' en de verdere overlevering van de diverse teksten zijn onderwerp geweest van uitvoerige 'formgeschichtliche' en 'redaktionsgeschichtliche' onderzoekingen (Den Heyer, *Exegetische methoden in discussie*, 2). De werkwijze van de historische kritiek en de resultaten die zij opgeleverd heeft kunnen binnen kerk en theologie echter slechts rekenen op een vorm van repressieve tolerantie. Illustratief is het verloop van de discussie binnen de Wereldraad van Kerken over het gezag en de interpretatie van de bijbel. Wat opvalt in deze discussie is dat zij, met een kleine wending, weer eindigt bij het beginpunt, namelijk bij de eenheid van de Schrift. De theologische consequentie die uiteindelijk getrokken wordt uit de kritische bijbelwetenschap is dat de eenheid van de bijbel een resultaat is van geloof, een 'theologische eenheid'. De eenheid van de Schrift die de eenheid van het geloof zou moeten funderen wordt resultaat van geloof, en vervolgens spreekt men gewoon weer over de 'fundamentele eenheid van de bijbel'.⁹

Ook binnen de bijbelwetenschap vindt een kentering plaats. "Kritiek op het historisch-kritisch onderzoek is er altijd geweest - vooral in orthodoxe kringen -, maar neemt op het ogenblik in bredere kring toe. Doet de historische kritiek de tekst volledig recht? (...) Er ontstaan nieuwe richtingen in het onderzoek van de bijbel, exegeten gaan 'in de leer' bij structuralisten en linguïsten" (*Ibidem*, 2). Het proefschrift van C.J. den Heyer *Exegetische*

methoden in discussie is uit 1979, maar het ligt niet alleen aan deze tijd van ontstaan dat hij het deconstructionisme niet noemt als een leerschool voor bijbel-exegeten. Daarbinnen wordt immers zelfs de eenheid die de historische kritiek nog bood, in de vorm van een te achterhalen en te beschrijven geschiedenis van teksten, aangevochten.

Jacques Derrida, de grondlegger van het deconstructionisme, oppert het idee van 'enten' als een model om over de logica van teksten na te denken. Door zich te richten op plaatsen waar de enten nog zichtbaar zijn verheldert deconstructie de heterogeniteit van een tekst. Het motief van de homogeniteit, 'het theologisch motief bij uitstek', moet geëlimineerd worden (Derrida, *Positions*, 86 /O.D., 135). Een deconstructionistische tekst-analyse richt zich, in de woorden van Barbara Johnson, op 'het voorzichtige ontwarren van elkaar bestrijdende krachten van betekenis(geving) binnen een tekst' (Johnson, *The Critical Difference*, 5 /O.D., 213). De kritiek is daarbij gespitst op de wijze waarop conflicten binnen een tekst gereproduceerd worden als conflicten tussen lezingen van een tekst. Binnen een deconstructionistische tekstanalyse is men alert op alle vormen waarin de tekst verschilt van zichzelf, geïnteresseerd in alles wat een gezaghebbende interpretatie tegensprekt. Deconstructie richt de aandacht op het marginale. Bekeken wordt in hoeverre vorige lezingen, door een tekst te scheiden in essentiële en marginale elementen, voor de tekst een identiteit geschapen hebben die de tekst zelf, door de kracht van z'n marginale elementen, omver kan werpen (Culler, *On Deconstruction*, 213-215). Aandacht voor marginale elementen betekent geen ontkenning van de auteursintentie. De intentie van een auteur is weliswaar niet wat de betekenis van een vertoog bepaalt, maar een 'intentie-effect' speelt wel degelijk een rol. Zo zegt Derrida naar aanleiding van Jean-Jacques Rousseau: 'Hij verklaart wat hij bedoelt te zeggen, maar hij beschrijft wat hij niet wil zeggen' (Derrida, *De la grammatologie*, 326 /O.D., 217).

Kortom, in recente deconstructionistische tekst-analyses heeft het naar voren halen van de heterogeniteit van teksten, hun beschrijving als entingen of intertekstuele constructies, de notie van de organische eenheid verdrongen uit haar vroegere rol van onaangevochten doel van kritische interpretatie. Dit doel werd onder andere nagestreefd door het New Criticism, de vanaf 1930 tot ver in de jaren vijftig meest invloedrijke Amerikaanse literatuurbeschouwing. Zij beschouwen het literaire werk als een voltooide eenheid die, op het moment van voltooid zijn, zijn subjectieve bestaansvoorwaarden achter zich heeft gelaten (Van Luxemburg, *Inleiding in de Literatuurwetenschap*, 66). Binnen de bijbelwetenschappen valt te denken aan de Amsterdamse School. In het woord vooraf van het eerste nummer van *Amsterdamse Cahiers* (1980) citeert de redactie met instemming Martin Buber: "(...) bijbelse teksten moeten als teksten van de *bijbel* bejegend worden, dat wil zeggen: als een eenheid die, hoewel ontstaan, uit

veel en veelvoudige, hele en fragmentarische elementen samengegroeid, toch een echte organische eenheid is en slechts als zodanig waarachtig te begrijpen" (Buber, Werke II, 1185/6).

Binnen het New Criticism gaat men ervan uit dat de betekenis van een tekst gedefinieerd wordt door de context: "Voor literatuur bestaat geen woordenboek dat uitsluitel kan geven. De gebruikte woorden beïnvloeden elkaar voortdurend en treden buiten de woordenboekbetekenis" (Van Luxemburg, *Inleiding in de Literatuurwetenschap*, 66). Om dezelfde reden hanteert men binnen de Amsterdamse School de concordante vertaalmethode. De context die de betekenis van een bijbeltekst bepaald is de bijbel als geheel: "(...) alleen de wijze waarop profeten en apostelen als de primaire getuigen der openbaring het geheel der werkelijkheid hebben ervaren en gekend als een gebeuren van dehârîm mag het raam zijn, waarbinnen wij de bijbelse teksten uitleggen" (Breukelman, *Bijbelse Theologie*, 10).

Ook binnen het deconstructionisme benadrukt men dat de betekenis van een tekst, als een intertekstuele constructie, 'als een weefsel van citaten', contextgebonden is. Men wijst echter op de complicerende factor dat de grenzen van de context niet af te bakenen zijn: betekenis is contextgebonden, maar context is grenzeloos ('meaning is contextbound, but context is boundless', Culler, *On Deconstruction*, 123). Elke context staat open voor een verdere omschrijving; de betekenis van een tekst daarmee voor een voortdurende verandering. Een tweede reden waarom de context van een tekst ongrijpbaar is, is dat elke poging die context te codificeren geënt kan worden in die context en zo een nieuwe context scheidt die ontsnapt aan de gegeven formulering (*ibidem*, 123-125).

Debatten over kritische methode draaien vaak om de vraag wat binnen en wat buiten een literair werk ligt. De onderscheiding tussen kritiek en literatuur stelt een omlijstend vertoog tegenover dat wat het omlijst, of scheidt een externe metataal van het werk dat deze beschrijft. Merkwaardig genoeg hangt de autoriteit van de metalinguïstische positie van de criticus in belangrijke mate af van het linguïstische vertoog binnen het werk. Critici voelen zich zeker en meester over een tekst als ze uit het werk passages kunnen halen die de visie die zij verdedigen uiteenzetten. Maar als de beste voorbeelden van metalinguïstisch vertoog verschijnen binnen een werk, dan is hun autoriteit discutabel: zij kunnen altijd gelezen worden als deel van het werk in plaats van als het werk beschrijvend.

Beslissingen over betekenis - die noodzakelijk en onvermijdelijk zijn - elimineren mogelijkheden in naam van het principe van de beslisbaarheid. Critici zijn geneigd te kijken welke lezing het beste past bij de rest van een tekst en het is precies deze strategie die deconstructie ter discussie stelt. Zij onderzoekt de mogelijkheden die genegeerd of geëlimineerd zijn in voorgaande lezingen, omdat ze de continuïteit van die lezingen doorbreken. En wat geldt voor afzonderlijke teksten geldt evenzeer voor reeksen

van teksten. Critici zijn gewoonlijk geneigd literatuur betekenis te geven met gebruikmaking van historische narratieven. Werken worden gegroepeerd in series, waardoor iets - een genre, een thema, een bepaald type van begrip - gezegd kan worden zich te ontwikkelen. Deconstructionistische critici daarentegen doorbreken historische schematiseringen, waarin het voortschrijden van de tijd geassocieerd wordt met vooruitgang en begrip (Culler, *On Deconstruction*, 246-248).

Leesverhalen lopen over het algemeen goed af, constateert Culler. Dat de uitkomsten nogal eens willen variëren is één van de problemen die rijzen als je een corpus van leesverhalen in ogenschouw neemt (*Ibidem*, 79-80). In de zeventiende eeuw werden lezers uiteindelijk bevestigd in de certitudo salutis, in de achttiende eeuw ontdekten zij de menselijke natuur, in de negentiende eeuw moesten de lezers ontdekken dat de maatschappij macht over hen uitoefende en in de twintigste eeuw betreft de ontdekking het functioneren van ons eigen waarnemingsvermogen. Uiteindelijk verwerft de lezer hoe dan ook kennis. Het is niet verwonderlijk dat sommige critici sceptisch zijn geworden over de vraag of je van lezen veel wijzer wordt.

Leesverhalen die een ideale ontknoping weigeren benadrukken de onmogelijkheid van lezen. Zo stelt Culler, vrij naar Harold Bloom, dat het beste wat een lezer kan bereiken geen juiste maar een sterke lezing is - een lezing die op zijn beurt andere zal produceren. Culler beschrijft hoe ongemakkelijk deze situatie voor critici is (*Ibidem*, 90). Literaire critici, ontmoedigd door de proliferatie van interpretaties en het vooruitzicht dat schrijven altijd meer schrijven zal voortbrengen zolang academische tijdschriften en universiteitspers blijven bestaan, bedenken wegen om een einde aan het schrijven te maken. Door een herformulering van de doelen van de literaire kritiek proberen ze haar tot een echte discipline te maken. Ze definiëren taken die in principe volbracht kunnen worden. Elke discipline moet uitgaan van de mogelijkheid dat een probleem opgelost kan worden. Het idee van een discipline is het idee van een onderzoek waarin schrijven tot een einde gebracht zou kunnen worden. De hoop het laatste woord te zeggen inspireert critici tot schrijven, zelfs al weten ze dat schrijven nooit een einde aan het schrijven zal maken. Paradoxaal genoeg is het zelfs zo dat hoe krachtiger en dwingender een interpretatie is hoe meer schrijven zij oproept.

Toen Bloom in *A Map of Misreading* zijn theorie van de noodzakelijkheid van onjuiste interpretaties ontvouwde, wierpen zijn critici tegen dat het idee van een onjuiste interpretatie de mogelijkheid van een juiste lezing impliceert. Culler geeft aan hoe deze oppositie tussen juiste en onjuiste interpretaties, of tussen begrip en onbegrip, gedeconstrueerd kan worden (*Ibidem*, 175-176). Als een tekst begrepen kan worden kan hij in principe herhaaldelijk begrepen worden, door verschillende lezers in verschillende omstandigheden. Deze leeshandelingen of handelingen van begrip zijn na-

tuurlijk niet identiek. Zij houden wijzigingen en verschillen in, soms verschillen die geacht worden er niet toe te doen. Je zou dus kunnen zeggen dat begrip een bepaalde vorm van onbegrip is: een misverstand waarvan de missers er niet toe doen ('misunderstanding whose misses do not matter'). De bewering dat alle interpretaties onjuiste interpretaties zijn wordt ook bevestigd door de meest vertrouwde aspecten van de kritische en interpretatieve praktijk. Gegeven de complexiteit van teksten kan van elke lezing wel aangegeven worden dat zij partieel is.

IV. De oorlog van de interpretaties

A. Strategieën van herlezing

Binnen de feministische literaire kritiek, in casu de feministische bijbel-exegese, wordt dankbaar gebruik gemaakt van de boven geschetste complexiteit en heterogeniteit van teksten om androcentrische teksten feministisch te lezen. Daarbij worden als deconstructionistisch aan te merken technieken toegepast.

In Memory of Her van Fiorenza is een voorbeeld van het teweegbrengen van betekenisverschuivingen door teksten in andere contexten te lezen, door de beweging te maken 'van androcentrische bijbelteksten naar sociaal-historische contexten' (Fiorenza, *In Memory of Her*, xxiii). Bal's exegese van het boek Ruth is een toonbeeld van aandacht voor het marginale en voor vormen waarin een tekst verschilt van zichzelf. Zij vestigt de aandacht op "(...) een klein, nauwelijks opvallend detail in de bijbeltekst, de versregel 3:10, waarin de verhouding tussen de gulle rijkard en de arme vrouw radicaal wordt omgedraaid: Gij hebt deze uw laatste weldadigheid beter gemaakt dan de eerste, omdat Gij geen jonge gezellen zijt nagegaan, hetzij arm of rijk". Bal geeft aan hoe in deze regel een tegenstrijdigheid in de tekst zelf wordt onthuld: "Wat men niet wil zeggen maar ook niet kan verzwijgen, komt in de verbeelding als detail uit de bus, (...)" (Bal, *En Sara in haar tent lachte...*, 74). Fokkelien van Dijk-Hemmes geeft in haar 'visie (op visies) op Hosea 2' aan, hoe mannelijke commentatoren het drama van de Hosea-tekst, dat zij denken van buitenaf te beschrijven, opnieuw opvoeren (Van Dijk-Hemmes, "Als Hij/hij tot haar hart spreekt", 131-134).

Patrocínio P. Schweickart, hoogleraar Engels aan de universiteit van New Hampshire, waagt zich in haar essay "Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading" aan het schetsen van twee feministische model-leesverhalen, één voor het lezen van teksten van mannen en één voor het lezen van teksten van vrouwen. Hoofdpersoon in Schweickart's leesverhaal van manneteksten is een vrouwelijke lezer die zich een weg vecht uit een doolhof van patriarchale constructies. Dit feministische model-ver-

haal draait om de kwestie van de controle. In eerste instantie wordt aan de tekst de controle toegekend: de tekst vermannelijkt de vrouwelijke lezer. Hierop volgt de erkenning van de cruciale rol die de subjectiviteit van de lezer-es speelt: zonder haar is de tekst niets. Het vermannelijkings-proces is latent in de tekst aanwezig, maar kan alleen geactualiseerd worden door de activiteit van de lezer. In derde instantie - op het moment dat de vrouwelijke lezer, de heldin van het verhaal, feminist wordt - wordt het dilemma doorbroken: als feminist moet de vrouwelijke lezer de mogelijkheid zich te onderwerpen aan de macht van de tekst wel afwijzen en er voor kiezen zelf haar leeservaring te controleren. Daarbij mag ze de androcentriciteit van de tekst en z'n macht haar ervaring te structureren niet uit het oog verliezen (Schweickart, "Reading Ourselves ", 49). Als vrouwelijke lezer de tekst controleren is niet eenvoudig een kwestie van selecteren uit de concretisering die toegestaan zijn door de tekst. Een tekst lezen als vrouw zonder zich in de positie van de ander te manoeuvreren betekent in geval van een androcentrische tekst per definitie tegen de tekst inlezen; de tekst lezen zoals hij niet bedoeld is (*ibidem*, 50).

Dit model-leesverhaal is uiteraard globaal, maar het maakt wel duidelijk waarom feministes bij het lezen van androcentrische teksten kiezen voor het perspectief van de lezer-es die de tekst maakt: ze moeten wel, willen ze niet in een onoplosbare identiteitscrisis geraken. Zo stelt Judith Fetterly, sprekend over de Amerikaanse roman: "Dergelijke romans vereisen van de lezeres dat ze deelt in een ervaring waarvan ze expliciet is uitgesloten; er wordt van haar gevraagd zich te identificeren met een eigenheid waarvan de definitie in strijd is met de hare; ze moet zich identificeren tegen zichzelf in" (Fetterly, *The Resisting Reader*, xii). Fetterly meent dan ook dat het voor een feministische critica noodzakelijk is "(...) een weerstand biedende in plaats van een beamende lezer-es te worden, en door deze weigering amen te zeggen een begin te maken met het uitdrijven van de mannelijke geest die in ons ingeplant is" (Fetterly, *The Resisting Reader*, xxii). 'The resisting reader', de lezer-es die weerstand biedt aan de verleiding van de tekst, is binnen vrouwenstudies de terminus technicus geworden voor de lezer-es die, om met Schweickart te spreken, de tekst leest zoals hij niet bedoeld is. De vraag rijst echter waarom we teksten zouden lezen die we niet willen lezen zoals ze bedoeld zijn, teksten waarin we niet willen meegaan.

B. Waarom lezen feministen androcentrische teksten?

Schweickart, en met haar vele andere feministische critica's, noemt als eerst reden om androcentrische teksten te lezen dat er geen ontkomen aan is. "Een feministe kan niet eenvoudig weigeren om patriarchale teksten te lezen, want ze zijn overal en ze conditioneren haar deelname aan de lite-

raire en kritische onderneming. In feite is het zo dat tegen de tijd dat een vrouw een feministische critica wordt, ze al talloze mannelijke teksten gelezen heeft - in het bijzonder de meest gezaghebbende teksten van de literaire en kritische canons" (Schweickart, "Reading Ourselves", 50).

Schweickart onderkent dat het lezen van androcentrische teksten schadelijk is voor vrouwelijke lezers. Met Lee Edwards noemt ze zelfs schizofrenie 'het bizarre maar logische resultaat van onze opvoeding' (*Ibidem*, 41). Fetterly's *The Resisting Reader* biedt haars inziens tot nu toe de meest uitgewerkte theorie over wat er gebeurt als vrouwen androcentrische teksten lezen. " 'Als lezers en docenten en wetenschappers wordt vrouwen geleerd te denken als mannen, zich te identificeren met een mannelijk gezichtspunt en als normaal en legitiem een mannelijk waardensysteem te accepteren, waarvan misogynie één van de centrale principes uitmaakt'. Het proces van vermannelijking schenkt de vrouwelijke lezer geen viriele kracht. Integendeel, het verdubbelt haar onderdrukking. Zij heeft te lijden 'niet alleen van de machteloosheid die voortkomt uit het niet in kunst gearticuleerd, verhelderd en gelegitimeerd zien van de eigen ervaring, maar belangrijker, van de machteloosheid die voortkomt uit de eindeloze verdeeldheid van het zelf tegen het zelf, de consequentie van de oproep als man te identificeren, ondertussen eraan herinnerd worden dat mannelijk zijn - universeel zijn - ...is niet vrouwelijk zijn'" (*Ibidem*, 41-42).

Het werk van feministische critica's is rijk aan voorbeeldlezingen waarin dit effect van androcentrische teksten op de vrouwelijke lezer gedocumenteerd wordt. Wellicht ten overvloede twee teksten die in dezen voor zich spreken. In het bijbelse Exodus-verhaal van 'De verschijning des HEREN op den Sinaï' heet het - ik citeer uit de vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap - "Toen daalde Mozes den berg af naar het volk; hij heiligde het volk en zij wiesen hun klederen. En hij zeide tot het volk: weest over drie dagen gereed, nadert niet tot een vrouw" (Exodus 19:14-15). In de katholieke rechtvaardiging van het exclusief mannelijke priesterschap heet het: "Vooraf in de Eucharistie wordt op sacramentele wijze de verlossingsdaad van Christus, de Brudegom, ten opzichte van de kerk, de Bruid, uitgedrukt. Dat wordt doorzichtig en ondubbelzinnig als de sacramentele bediening van de Eucharistie, waarin de priester 'in persona Christi' handelt, door een man vervuld wordt".¹⁰ In kerkelijke en theologische teksten worden vrouwen opgeroepen Jezus na te volgen, maar tegelijkertijd worden we eraan herinnerd dat Christus representeren - christen zijn - is: *niet vrouwelijk* zijn.

Waarom lezen feministes nog zulke teksten als ze weten hoe schadelijk deze kunnen zijn voor vrouwen? Omdat er geen ontkomen aan is, zegt Schweickart. "Een feministische lezing - eigenlijk een her-lezing - is dan een vorm van therapeutische analyse. De lezer roept weer op en onderzoekt hoe ze een mannelijke tekst normaal ('naturally') zou lezen om de subjek-

tieve ontvankelijkheden die haar kwetsbaar maakten voor z'n ontwerpen te begrijpen en daarmee te ondermijnen. (...) De feministische lezer hoopt dat andere vrouwen zich herkennen in haar verhaal en zich bij haar voegen in haar strijd om de cultuur te veranderen" (Schweickart, "Reading Ourselves", 50-51). Christine Froula formuleert het als volgt: "Weinigen van ons kunnen zich geheel bevrijden van de machtsideologieën die ingeschreven zijn in het idee van de canon en in veel van z'n teksten louter door deze teksten niet te lezen, omdat we de patriarchale 'archetekst' al ons hele leven gelezen hebben. Maar we kunnen wel, door strategieën van herlezing, een soort collectieve psycho-analyse bedrijven" (Froula, "When Eve Reads Milton", 171). Het idee is door het ontwikkelen en het oefenen van strategieën van herlezing vrouwen te genezen van wat ze al gelezen hebben aan voor universeel doorgaande androcentrische teksten en ze weerbaar te maken voor wat ze 'onvermijdelijk' nog te lezen krijgen. Zo lijkt het paradoxale doel van de resisting reader resistent te worden voor wat ze leest!

Schweickart noemt nog een tweede reden om androcentrische teksten te blijven lezen. Sommige (niet alle) aantoonbaar seksistische teksten blijven haars inziens hun aantrekkingskracht behouden omdat ze appelleren aan authentieke verlangens. Deze teksten verdienen haars inziens een "(...) dubbele hermeneutiek: een negatieve hermeneutiek die hun medeplichtigheid aan de patriarchale ideologie aan het licht brengt en een positieve hermeneutiek die het utopische element herstelt - de authentieke kern - waaruit zij een belangrijk deel van hun emotionele kracht putten" (Schweickart, "Reading Ourselves", 43-44). Binnen een positieve hermeneutiek keert de vrouwelijke lezer bijvoorbeeld bewust de sekserollen om - voorzover ze dat onbewust doet is ze de gevangene van het verhaal - waarbij ze de dan te voorschijn komende absurditeiten onderdrukt (*Ibidem*, 43).

Schweickarts positieve hermeneutiek komt vrijwel neer op de herschrijving van een verhaal. Het verschil tussen her-lezen en her-schrijven is relatief maar niet onbelangrijk. Een (her)interpretatie is een nieuw verhaal, een leesverhaal. Feministische lezingen neigen, door de macht die hierin toegekend wordt aan de lezer-es, al helemaal tot een 'schrijven als revisie'.¹¹ Waar het in het 'schrijven als revisie' echter gaat om het vervangen van androcentrische teksten door gynocentrische gaat het in feministische (her)lezingen om het ontvangen van androcentrische teksten. In feministische (her)lezingen van androcentrische teksten wordt de tekst in kwestie altijd meegenomen. De poging wordt ondernomen deze teksten te ontmanlijken/verzwakken door de lezer-es te versterken. Afgezien van de kwestie hoe nastrevenswaard dit doel is, is het de vraag in hoeverre het bereikt wordt in feministische her-lezingen.

C. De afloop

Hoe lopen feministische leesverhalen af en hoe loopt het af met deze leesverhalen? Fiorenza's leesverhaal van nieuwtestamentische teksten heeft een gelukkig einde: uiteindelijk slaagt de lezer-es erin vrouwen 'terug te schrijven' in de bijbelse geschiedenis (Fiorenza, *In Memory of Her*, xvi). Schweickart meent dat feministische leesverhalen goed moeten aflopen in naam van het revolutionaire élan van de vrouwenbeweging: "Het ligt in de aard van mensen die werken aan revolutionaire verandering om optimistisch te zijn..." (Schweickart, "Reading Ourselves", 55).

Schweickart acht het wel nuttig om er door deconstructionistische theoretici aan herinnerd te worden dat over de geldigheid van een interpretatie niet beslist kan worden met een beroep op wat de auteur bedoelde, op wat 'in' de tekst is of op wat 'in' de ervaring van de lezer-es is. Het is haars inziens echter ook mogelijk over geldigheid te denken niet als een eigenschap van een interpretatie maar als een claim die impliciet is in het geven van een interpretatie. Een interpretatie is dan niet geldig of ongeldig in zichzelf, maar z'n geldigheid hangt af van de instemming van anderen. Een tekst lezen en erover schrijven is niet alleen contact zoeken met de schrijfster (v/m) maar ook met een gemeenschap van lezeressen. Voorzover een critica hierin slaagt is haar interpretatie geldig. Feministisch lezen en schrijven is erop gericht een gemeenschap van lezeressen en schrijfsters voort te brengen, in de hoop dat deze gemeenschap uiteindelijk iedereen zal omvatten (*ibidem*, 56).

Het behoeft geen betoog dat Schweickarts optimisme wel erg ver van de realiteit verwijderd is. Feministische lezingen oefenen weliswaar op een selecte groep een grote wervingskracht uit, maar binnen onze culturele instituten zijn ze nog steeds zeer omstreden. Als begrip een bepaalde vorm is van onbegrip, een misverstand waarvan de missers geacht worden er niet toe te doen, dan mag toch geconstateerd worden dat feministische vormen van onbegrip eerder als zodanig geassocieerd worden dan andere... Nederlandse feministische theologes anticiperen gewoonlijk op deze te verwachten diskwalificatie van haar interpretatie door nadrukkelijk uit te spreken niet de pretentie te hebben dat haar interpretatie de 'ware' is. Zo introduceert Van Dijk-Hemmes het verhaal van haar lezing van Hosea 2 als 'een mogelijke feministische lezing'; daarmee het open-einde karakter van dit verhaal al bij voorbaat aangevend. Tegen de stroom van mannelijke interpretaties wordt niet één 'ware', maar een potentieel eindeloze veelvoud van feministische interpretaties gesteld: "De veelvormige eenzijdigheid van mannelijke interpretaties van de bijbel vraagt om een pluriform eenzijdig feministisch tegenwicht" (Van Dijk-Hemmes, "Als H/hij tot haar hart spreekt", 122).

Ook open-einde leesverhalen als deze zijn in wezen optimistisch. Het

optimisme schuilt hier alleen niet in de overtuiging een allen-veroverende interpretatie te kunnen leveren, maar in de goede hoop dat de in gang gezette reeks feministische interpretaties vrouwen een afdoende tegenwicht biedt tegen de gangbare mannelijke interpretaties. Maar hoe waarschijnlijk is dat in het geval van een androcentrische tekst? Op het terrein van de interpretatie heeft iedereen, om met Showalter te spreken, vrij spel, zodat de feministische kritiek niet veel meer kan doen dan concurreren met andere alternatieve interpretaties. Als kroongetuige voor deze stelling voert Showalter Annette Kolodny op: "Het enige dat de feministe op deze manier verdedigt, is haar eigen gelijkwaardig recht om nieuwe (en misschien andere) betekenissen te ontsluiten in dezelfde teksten, en tegelijkertijd haar recht om zelf te kiezen welke elementen in een tekst zij als relevant wil aanmerken, omdat zij tenslotte aan die teksten nieuwe en andere vragen stelt" (Showalter, "Feministische kritiek", 24).

De vraag is nu hoe sterk de concurrentiepositie van feministische kritiek is als het gaat om lezingen van androcentrische teksten. Een androcentrische tekst is een tekst waarin de notie man/mens geconstrueerd wordt door karakterisering van het vrouwelijke in termen die het mogelijk maken dit te marginaliseren. Het hoort bij de rol van de feministische lezer-es de oppositie man-vrouw in zo'n tekst te deconstrueren, door de marginale elementen in stelling te brengen tegen de centrale. De coherentie van androcentrische lezingen wordt daarmee aangetast, maar deze heeft de neiging zich snel te herstellen.

Eerder citeerde ik Barthes die lezen omschrijft als een proces waarin de elementen van een tekst gerelateerd worden aan een aantal 'codes' (zie p. 115). Dat brengt mij op de prozaïsche vergelijking van lezen met bingo. De lezer-es beschikt over een aantal kaartjes met cijfers (codekaartjes). Er is weinig verbeelding voor nodig om je voor te stellen dat een androcentrisch gecodeerd kaartje bij lezing van een androcentrische tekst eerder volraakt dan een gynocentrisch kaartje. Om haar kansen te vergroten voert de feministische kritiek echter enkele 'deconstructionistische' spelregels in. Ten eerste de regel dat het plaatsen van marginale tekens zeven pluspunten oplevert, het blijven zitten met, respectievelijk het negeren van deze tekens zeven, respectievelijk zeven maal zeven strafpunten. Vervolgens de regel dat niet het aantal volle kaartjes telt maar het aantal kaartjes waar überhaupt tekstelementen naar toegeschreven zijn. Dat pleit namelijk voor inzicht in de complexiteit en heterogeniteit van de tekst. Een vol androcentrisch gecodeerd kaartje is honderd strafpunten, tenzij de lezer kan bewijzen dat hij de tekst niet eenvoudig heeft overgeschreven. Een vol gynocentrisch kaartje is vijftig strafpunten tenzij de lezeres kan bewijzen, dat ze niet gesmokkeld heeft. Androcentrische tekstelementen kunnen geplaatst worden op feministische kaartjes. Het patriarchaat zien ontstaan is immers het zien verdwijnen. Tekstelementen kunnen ten alle tijde naar meerdere

kaartjes weggeschreven worden. Enzovoort...

Er is niets tegen het bedenken van nieuwe spelregels. De kunst is alleen ze geaccepteerd te krijgen en ze niet zo ingewikkeld te maken dat je ze zelf vergeet als de vermoeidheid toeslaat. Ik zal de vergelijking niet tot in het absurde doorzetten. Het gaat mij om het volgende. Om een androcentrische tekst feministisch te lezen moet je sterk en in een goede conditie zijn. En je moet behoorlijke kaarten in handen hebben. Heb je alleen androcentrisch gecodeerde kaarten dan zul je, ingeval van een androcentrische tekst, geneigd zijn met de tekst mee te gaan. Beschik je daarnaast over andere kaarten, dan zul je eerder geneigd zijn weerstand te bieden. Een sterke feministische lezing is afhankelijk van een sterke feministische kaart, van een goed script als lezer-es. De algemene acceptatie van zo'n lezing is afhankelijk van het aantal mensen dat ook met zo'n kaart zit. Zoals de constructieve rol die lezers gedwongen worden te spelen in bepaalde vormen van experimentele fictie een leesmodel verschaft heeft, ook voor het lezen van andere teksten (Culler, *On Deconstruction*, 37), zo zal meer aandacht voor het literaire werk van vrouwen bijdragen aan de acceptatie van een feministische leeswijzer.

Wil de lezer-es weerstand kunnen bieden aan de macht van de tekst haar ervaring te structureren, dan is ze afhankelijk van een sterke 'eigen' tekst. Zo kom ik, ook gedacht via de lijn van 'de lezer-es maakt de tekst', uit op het belang van het verzamelen van verhalen die vrouwen identificatie-mogelijkheden bieden. Verzet tegen androcentrische teksten vereist een moederland, of op z'n minst de droom van een moederland, van een tekstueel landschap waar vrouwen willen wonen. Anders spelen we een spel waarin we technisch wel de sterksten kunnen zijn, maar schade lijden aan onze ziel.

D. Van feministische kritiek naar gynokritiek?

Om haar weerstand te ontwikkelen, betoogde ik, heeft een weerstand biedende lezer-es een sterke 'eigen' tekst nodig. Daarbij is het nog de vraag wat een weerstand biedende lezer-es met haar weerstand bereikt. Een collectieve psycho-analyse? De herwinning van de 'authentieke kern' van meeslepende androcentrische teksten?

Deconstructionistische critica's als Shoshana Felman en Johnson zien lezingen als verhelderende herhalingen van tekstuele structuren (Culler, *On Deconstruction*, 270-272). Het enige wat lezers haars inziens kunnen doen is het uitspelen van in de tekst gedramatiseerde rollen. Toegespitst op feministische lezingen betekent dat, dat het enige wat een critica kan doen het uitspelen is van in mannelijke lezingen nog niet geïdentificeerde rollen. Zo is in de feministische bijbelexegese gelezen door de ogen van Hagar,

Vasthi, Junia en vele andere, al dan niet bij name genoemde vrouwfiguren. Haar nog niet geïdentificeerde rollen zijn, vaak letterlijk, uitgespeeld, en daarmee is voor het nodige tegenspel gezorgd tegenover mannelijke exegese. Het blijven echter vrouwenfiguren in mannenverhalen. Willen we een ander spel gaan spelen, dan moeten we andere teksten gaan lezen.

Showalter gaat in haar al eerder aangehaalde essay zover om te stellen dat feministische kritiek van androcentrische teksten "(...) in de praktijk blijkt (...) terug te vallen op oude grieven en gebaseerd te zijn op bestaande modellen' (Showalter, "Feministische kritiek", 25). Zij stelt daarom voor prioriteit te verlenen aan het onderzoek naar vrouwen als *schrijvers*, een vorm van literatuurkritiek waarvoor zij de term 'gyno-kritiek' introduceert. "Door het literaire werk van vrouwen als voornaamste onderwerp te kiezen worden we gedwongen de sprong te wagen naar een nieuw conceptueel uitgangspunt, en de aard van het theoretische probleem dat voor ons ligt opnieuw te definiëren. Dit is niet langer het ideologische dilemma revisionistische pluralismen met elkaar in overeenstemming te moeten brengen, maar de cruciale vraag naar het kenmerkende verschil. Hoe kunnen wij aan vrouwen als groep binnen de literatuur een eigen gezicht geven? Wat is het *verschil* dat het literaire werk van vrouwen vertoont?" (*Ibidem*, 27).

Waar het Showalter als literatuur-theoretica in eerste instantie gaat om de definiëring van een theoretisch probleem, gaat het mij als theologe om een heilszaak. Vrouwen/mensen hebben verhalen nodig, die zin en samenhang geven aan haar leven, verhalen die haar helpen een eigen identiteit te vormen, verhalen die ze kunnen beamen. Ze hebben behoefte aan verhalen, die ze, zonder deze eerst te moeten decoderen en vertalen, 'gelovig' kunnen lezen. Eerder in deze paragraaf besprak ik Schweickart's feministisch model-leesverhaal van mannen-teksten. Een somber verhaal waarvan de goede afloop te danken is aan de kracht van het door de vrouwen-beweging (en vrouwen-literatuur!) gevoede zelfbesef van de lezeres. Het verhaal dat zij schetst van een feministische lezing van vrouwen-verhalen komt in de richting van wat ik versta onder 'gelovig' lezen. Refererend aan een haars inziens exemplarisch essay van Adrienne Rich "Vesuvius at Home: The Power of Emily Dickinson" poogt Schweickart een bijdrage te leveren aan de ontwikkeling van een paradigma dat bepaalde trekken van feministische lezingen van vrouwenteksten verheldert. Zij constateert dat, als het gaat om vrouwenteksten, de aan de verleiding van de tekst weerstand biedende lezer-es plaats maakt voor een lezer-es die toenadering zoekt. Feministische lezingen van vrouwenteksten worden gedreven door de behoefte verbanden te leggen; de context, de traditie te (re)construeren die vrouwelijke schrijvers met elkaar, met vrouwelijke lezers en critica's, en met de grotere (inclusieve) gemeenschap van vrouwen zouden kunnen verbinden (*Ibidem*, 48).¹²

Als Derrida stelt dat het motief van de homogeniteit vernietigd moet

worden kan ik dat onderschrijven. Hij noemt het motief van de homogeniteit 'het theologisch motief bij uitstek'. Ik zou dat het motief van de orthodoxie noemen. Het streven naar coherentie is echter onopgeefbaar, ook voor een heterodoxe theologie, een theologie waarbinnen men doordrongen is van het feit dat er geen heilsleer bestaat of valt te ontwerpen die iedereen in gelijke mate houvast biedt. In zo'n 'theologie' gaat het om het ontwerpen van heilzame samenhangen van teksten, van mensen, van werkelijkheden. Training in deconstructionistische technieken is daarbij uitermate nuttig. Ten eerste om het besef aan te kweken dat geen enkel zinsverband meer dan een mogelijke constructie onder andere is. Daarnaast zijn deconstructionistische technieken direct van nut om heilloze zinsverbanden te ontleden. Vrijkomende elementen en nog los-zwevende fragmenten kunnen we dan in onze eigen vrijheid samensmeden tot nieuwe sterke verhalen, tot verhalen die ons sterken (schrijven als re-visie).

Charles Altieri beëindigt zijn essay over idee en ideaal van een literaire canon met de vraag 'hoe doceren wij lezen'? Is het ideale lezen een 'proces van groeiend ongeloof', van een 'lezen tégen de tekst'? Maar hoe verdedigen we dan de teksten die we lezen? (Altieri, "An Idea and Ideal of Literary Canon", 60-61). De vraag naar de legitimatie van onze tekstkeuze is een vraag die de feministische kritiek mijns inziens niet serieus genoeg kan nemen. Voor feministische theologen betekent dat het ontwikkelen van morele, religieuze en politieke criteria, bijvoorbeeld voor teksten die geschikt zijn om in kerkelijke bijeenkomsten gelezen te worden.

IV. DE STRIJD OM DE BRON

A. De ballingschap van de evaluatie

Binnen Vrouwenstudies Theologie is tot nu toe opvallend weinig aandacht besteed aan een verantwoording van de teksten die gelezen worden, apologetische opmerkingen betreffende het belang van het lezen van canonieke teksten daargelaten. Zoveel aandacht als er besteed is aan de ontwikkeling van een feministische hermeneutiek, zo weinig aandacht is er besteed aan de ontwikkeling van een literair-theologische waardenleer. De 'strijd om de bron', de strijd om andere teksten op het programma te krijgen, is beperkt gebleven. Voorzover er al andere teksten aangedragen zijn betreft het veelal 'apocriefe', 'deuterocanonieke' en 'ketterse' teksten, randteksten dus van de bijbelse canon en van de canon van de theologiegeschiedenis. Het onuitgesproken criterium voor deze tekstkeuze lijkt, naast een vermoede grotere vrouwvriendelijkheid, de verwantschap van deze teksten met de canonieke.

Dat tekstcriteria zo weinig geëxpliciteerd worden blijkt niet uniek voor

(feministische) theologie. Barbara Herrnstein Smith spreekt ten aanzien van de Amerikaanse literatuurwetenschap zelfs van een 'ballingschap van de evaluatie' (Smith, "Contingencies of Value", 5). Zij vraagt zich af hoe het komt dat, hoewel er de laatste vijftig jaar sprake is van een ongekende theorievorming rond interpretatieve kritiek, niemand zich in het bijzonder heeft beziggehouden met kwesties rond literaire waarde en evaluatie. Als één van de redenen voor deze verwaarlozing ziet zij het gegeven dat de Amerikaanse literatuurwetenschap gevormd wordt door een compromis van twee conflicterende intellectuele tradities: positivistische filologische wetenschap en een humanistische pedagogiek, die zich ten doel stelt de traditionele schatten van een cultuur te eren en te bewaren (*Ibidem*, 5-6). Ook deconstructionistische critici lijken niet geïnteresseerd in de vraag naar de waarde van een bepaalde tekst. In de praktijk leggen zij een voorkeur aan de dag voor de meer complexe teksten van de westerse canon (Culler, *On Deconstruction*, 280). Smith meent dat, hoewel het theoretisch perspectief, de conceptuele structuren en de analytische technieken ontwikkeld door Derrida potentieel van groot belang zijn voor een theorie van waarde en evaluatie, hun radicale axiologische implicaties nog nauwelijks onderzocht zijn. Zij wijst op het begin dat in deze gemaakt is door Arkady Plonitsky in zijn dissertatie *Constraints of the Unbound* (Smith, "Contingencies of Value", 11). De titel *Constraints of the Unbound* "Beperkingen van het grenzeloze" brengt mij op het volgende gedachtenspoor: zou het probleem van de aansluiting tussen deconstructionistische theorieën en theorieën van waarde en evaluatie niet zitten in de beweeglijkheid en onvermoeibaarheid van de deconstructionisten, in hun weigering ooit een wapen-stilstand te sluiten? Eén van de paradoxale axioma's van het deconstructionisme luidt: 'Meaning is contextbound, but context is boundless'. Een theorie van waarde en evaluatie zal een pauze moeten inlassen na 'contextbound'. Evalueren vereist, als het 'bepalen' van waarde, een tijdelijke stilstand (canonvorming is een verdergaande stabilisatie). Een deconstructionistische theorie daarentegen is uit op het in beweging brengen en houden van betekenis. Voor de voor evaluatie vereiste 'stilstand' is geen plaats. Zoals Culler stelt proberen deconstructionistische critici altijd alles in twijfel te trekken wat op een positieve conclusie lijkt en ook hun eigen eindpunten verdeeld, paradoxaal, willekeurig of onbepaald te maken. Het resultaat van deconstructionistische kritiek ligt zijns inziens dan ook meer in het natrekken van de logica van een tekst dan in afsluitende stellingen (Culler, *On Deconstruction*, 259-260).

Zolang de betekenis van een tekst echter onbepaald is kan er niet over zijn waarde gesproken worden, tenzij men de waarde van een tekst afmeet aan zijn bruikbaarheid als object van interpretatie. Het verhaal van tekst en lezer-es (zie p. 116) herhaalt zich. Zoals voor het praten over interpretatie de achtergrond van een 'gegeven' tekst met onveranderlijke, ontdekbare

eigenschappen noodzakelijk is, zo is voor het praten over de waarde van een tekst een zekere consensus over zijn betekenis een noodzakelijke voorwaarde. De waarde van een tekst is dan de mate waarin hij voldoet aan een bepaalde functie.¹³

Als het gaat om bijbelteksten dan staan binnen het theologisch vertoog functie en waarde van deze teksten min of meer vast, hetgeen leidt tot enorme verschuivingen binnen de interpretatie. Een goede illustratie hiervan is het Hooglied, een tekst waaraan in de loop van de theologie-geschiedenis de meest uiteenlopende betekenissen zijn toegekend; van het verhaal van een ongelijkwaardig verbond tussen een liefhebbende en vergevingsgezinde God en een overspelig Israël tot pleidooi voor de zogenaamde seksuele revolutie (Bekkenkamp, *Want ziek van liefde ben ik*). Ook voor feministische theologes staat de waarde van bijbelteksten gewoonlijk niet ter discussie: men acht ze nog steeds de moeite van het grondig bestuderen waard. Naast het sleutelen aan betekenissen - de Schrift verwerpen zou acceptatie betekenen van mannelijke chauvinistische interpretaties (Trible, "Depatriarchalizing", 31) - schrijven zij echter vaker dan haar collega-theologen nieuwe functies toe aan bijbelteksten.

Conflicten over de interpretatie van een tekst leiden tot een opschorting van de vraag naar de waarde van die tekst. In die zin is de 'ballingschap van de evaluatie' een gevolg van de oorlog van de interpretaties. Smith noemt als een effect van het uitbannen van expliciete evaluatie dat bij verstek de gevestigde evaluatieve autoriteit bekrachtigd wordt (Smith, "Contingencies of Value", 11). Misschien kun je zelfs zeggen dat conflicten over de betekenis van een tekst de waarde van die tekst vestigen. Smith merkt op dat de heropening van de vraag naar waarde en evaluatie binnen de Amerikaanse literaire academie vooral komt van hen die geprobeerd hebben haar canon te onderwerpen aan een dramatische revaluatie: feministes met name (*ibidem*, 11). Mutatis mutandis geldt dat ook voor de Europese literaire en theologische academies. Als Barthes stelt dat een tekst een weefsel van citaten is, afkomstig uit ontelbare cultuurcentra, dan tekenen feministes daarbij aan dat de citaten waaruit de gecanoniseerde teksten bestaan toch voornamelijk gehaald zijn uit de hoofdcentra van het patriarchaat, terwijl bij gemarginaliseerde teksten de verhoudingen wel eens anders zouden kunnen liggen. Zij stellen de vraag hoe 'hetero' de heterogeniteit is van de teksten uit de diverse culturele canons, in casu de canons van de literatuur(wetenschap) en de bijbel(wetenschap).

"Literaire theorieën verwerven hun betekenis, zoals iedereen weet, door op één of andere manier aan te haken (ofwel in continuïteit, ofwel in weerlegging) bij Plato, Aristoteles, Augustinus, Descartes, Rousseau, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, of nog een dozijn andere grote namen, alle van mannen... Het is dan wellicht ook niet verwonderlijk dat zoveel vrouwen insisteren op de prioriteit van een andere set vragen over literatuur en

literair onderzoek: Wie wordt toegestaan om te schrijven en waarom? Waarom worden bepaalde theoretici eindeloos aangehaald, bediscussieerd en geïmiteerd, terwijl andere, met een schijnbaar gelijke verdienste, bijna nooit genoemd worden?" (Lipking, "Aristotle's Sister", 102-103). Theologieën verwerven hun betekenis door aan te haken bij Thomas, Augustinus, Schleiermacher, Barth, Tillich, en nog een dozijn andere grote namen, alle van mannen, en deze verwerven op hun beurt betekenis door aan te haken bij teksten uit de bonte verzameling van in de bijbelse canon gebundelde literatuur, grotendeels geschreven door, voor en over mannen...

B. Canons

De term 'canon' is nu al herhaaldelijk gevallen. Alvorens het over de al dan niet wenselijke functies van canons te hebben, eerst een poging tot begripsomschrijving.

Bruce Metzger schetst in een appendix bij zijn boek *The Canon of the New Testament* de geschiedenis van het woord canon. Het woord wordt gebruikt in een veelheid van betekenissen. Het komt van het Griekse woord ὁ κανὼν dat als eerste betekenis heeft 'een rechte staf'. In de talrijke afgeleide betekenissen overheerst het idee van recht-zijn. Figuurlijk gesproken duidt het op het criterium of de standaard waarmee de 'recht-heid' van leer of leven gemeten wordt. Zo spraken de Grieken over een voorbeeldig persoon als over 'de canon van het goede'. De grammatici van Alexandrië betrokken als eersten de term op literatuur en duidden er een reeks werken mee aan die zij als navolgenswaardige modelteksten beschouwden. In het Nieuwe Testament komt het woord slechts vier keer voor, in twee passages; in Gal.6:16 in de gebruikelijke zin van norm of standaard en driemaal in de moeilijke passage 2 Kor.10:13-16. In het kerkelijk spraakgebruik duidt het woord in de eerste drie eeuwen op een innerlijke wet en een bindende geloofsnorm (regel van het geloof en/of regel van de waarheid). Langzamerhand raakt het in gebruik voor concretere zaken; voor een definitieve beslissing of zelfs voor een persoon. Een andere ontwikkeling in het gebruik van het woord is de toepassing op een lijst, index of tabel. Vanaf het midden van de vierde eeuw wordt het woord ook gebruikt in verband met de geschriften van het Oude en het Nieuwe Testament. De geleerden verschillen van mening over de vraag of daarbij de betekenis van norm-/standaard/regel of de betekenis van lijst bepalend is geweest (Metzger, *The Canon of the New Testament*, 289-293).

Het is van belang om op te merken dat deze beide betekenissen tot elkaar neigen, beter gezegd elkaar bevestigen. Het zoeken naar normgevende boeken resulteert allicht in een (rang)lijst. Omgekeerd gaat van het bestaan van boekenlijsten een normatieve werking uit: wat je in eerste instantie voorgeschoteld krijgt als (verplichte) leesstof gaat uiteindelijk je eigen

smaak meebepalen. Je 'leert' bepaalde boeken te waarderen. Kerk en school spelen een belangrijke rol in deze cultivering van de smaak. Daarmee heb ik een derde element genoemd dat van belang is voor het begrip canon, namelijk de intensieve, vaak institutionele, bemiddeling die canonieke boeken ten deel valt - bepaalde boeken canoniek maakt. Zo kom ik tot de volgende werkdefinitie van 'canon': 'Een canon is een netwerk (lijst) van intensief bemiddelde teksten die door een bepaalde groep mensen als norm van literaire of andere waarde beschouwd wordt'. ik prefereer de term 'netwerk' boven 'lijst' omdat in deze term de wisselwerking tussen 'lijst' en 'norm' al verdisconteerd is. Teksten die al in de reeks opgenomen zijn bepalen de norm voor nieuw op te nemen teksten. Zo ontstaat een netwerk van teksten die in het naar elkaar verwijzen een zekere eenheid en ontwikkeling vertonen. Een canon is per definitie een min of meer gesloten systeem.

Met opzet heb ik deze definitie van het begrip canon zo beschrijvend mogelijk gehouden. Definities van het canon-begrip worden evaluatiever naarmate de specifieke functie van een canon(iek werk) nader uitgewerkt wordt. De formele functie van een canon is het stabiliseren van de waarde van de in haar opgenomen teksten. Als monopolie van teksten verschaft een canon controle over de teksten die een cultuur serieus neemt. Het contingente karakter van de waarde van deze teksten wordt verhuld. Canons vormen als het ware het collectieve selectieve geheugen van een samenleving: conserverend en normerend. Ook Altieri noemt dat, in zijn essay "An Idea and Ideal of a Literary Canon", de twee 'basis-functies' van canons. Literaire canons bewaren zijns inziens rijke, complex contrasterende taalstructuren die een culturele grammatica creëren voor het interpreteren van ervaringen. Deze conserverende functie is niet zuiver semantisch. Canons bevatten waarden, zowel in wat ze bewaren als in de principes van bewaring. Zo is de andere basis-functie die canons vervullen noodzakelijkerwijze normatief (Altieri, "Idea and Ideal", 51).

Uit de wijze waarop Altieri de conserverende en normerende functies van canons aanduidt blijkt zijn positieve waardering van canons. Ze bieden ons zijns inziens 'een model van autoriteit dat het empirisme niet kan verschaffen'. Altieri heeft het over literaire canons, maar hij spreekt erover als een theoloog over de bijbel. Daarin is hij niet uitzonderlijk. Froula memoreert dat de literaire academie en haar instituties zich ontwikkeld hebben uit die van de kerk. Zij zetten, in een seculiere vorm, haar uitoefening van sociale en culturele autoriteit voort. Sinds Matthew Arnold is de institutie van de literatuur beschreven in termen die haar autoriteit vergelijken met die van religie. Froula citeert in dit verband het onderstaande veelzeggende 'credo' van J. Hillis Miller: "Ik geloof in de gevestigde canon van de Engelse en Amerikaanse literatuur en in de geldigheid van het concept van geprivilegeerde teksten. Ik denk dat het belangrijker is Spencer,

Shakespeare of Milton te lezen dan Borges in een vertaling of zelfs, eerlijk gezegd, Virginia Woolf" (Froula, *When Eve Reads Milton*, 152).

C. Het maken en breken van canons

Canons beschermen traditionele teksten. Ze vormen een stabiliserende factor op de markt van tekstproductie en receptie. In haar al eerder aangehaalde essay "Contingencies of Value" noemt Smith een aantal redenen waarom een werk, wanneer het eenmaal canonieke status heeft verkregen, niet snel uit de roulatie genomen zal worden.

Ten eerste is het zo dat, wanneer de waarde van een werk eenmaal boven discussie verheven is, die trekken die in een niet-canoniek werk vervreemdend gevonden zouden worden over het hoofd gezien of naar de achtergrond geschoven worden. De neiging zal bestaan de tekst te redden door de aandacht te vestigen op meer formele of structurele kenmerken en/of door zijn vervreemdende ideologie allegoriserend op een meer algemeen ('universeel') niveau te brengen waar zij dragelijker wordt en interpretabel in termen van actuele ideologieën. Zo maken we teksten tijdloos door hun tijdgebondenheid te onderdrukken. Voor hen voor wie de waarde van canonieke teksten nu juist bestaat uit hun belichaming en bewaring van zulke traditionele waarden zal dit uiteraard niet gezien worden als het redden van een tekst maar als verraad aan de tekst.

Ten tweede zal een tekst, afgezien van de variërende functies die hij vervuld heeft voor opeenvolgende generaties van individuen, ook bepaalde karakteristieke culturele functies gaan vervullen dankzij het feit dat hij standgehouden hééft, en op grond daarvan gewaardeerd en beschermd worden. Smith noemt als de functies van een canoniek werk als zodanig: getuigenis van verloren onschuld, vergane glorie en/of blijvende gemeenschappelijke belangen en waarden en dus als banier van een gemeenschappelijke identiteit; reservoir van beelden, archetypen en topoi; modeltekst die de productie van nieuwe teksten stimuleert. In die zin begint een canoniek werk de cultuur waarin z'n waarde is geproduceerd en wordt overgeleverd in toenemende mate ook zelf te vormen en bestendigt daarmee de condities van z'n eigen bloei: 'Nothing endures like endurance!' (niets houdt zo lang stand als wat standgehouden heeft). Het is vervolgens, voorzover we ons ontwikkelen in en gevormd worden door een cultuur die zelf ten dele gevormd is door canonieke teksten, niet verwonderlijk dat deze teksten 'direct' of 'speciaal' tot ons lijken te spreken. Dat komt niet, zoals wel gesuggereerd wordt, omdat deze teksten op unieke wijze zichzelf bemiddelen, maar omdat ze al door en door bemiddeld zijn - geëvalueerd en geïnterpreteerd - door de culturele instituties die deze teksten beschermd en ons gevormd hebben.

Wat doorgaat voor de test van de tijd tenslotte is geen onpersoonlijk of

onpartijdig mechanisme. De culturele instanties waardoor het werkt worden beheerd door mensen die per definitie culturele macht hebben en in de regel ook andere vormen van macht. Vandaar zal het selectiemechanisme z'n eigen ingebouwde partijdigheden hebben die zich mettertijd intensiveren. Zo is één van de karakteristieke bronnen van de dominante groep een 'goede' opleiding waarin men niet alleen een groot aantal culturele codes leert beheersen maar ook diverse 'cosmopolitische' interesses ontwikkelt. Werken die de tijd doorstaan zullen dan ook vaak complex en, in technische zin, informatierijk blijken: de aangeleerde vaardigheden kunnen gebruikt worden, op de gekweekte interesses wordt een beroep gedaan. Ook zullen, zoals al vaak is opgemerkt, de teksten die de tijd doorstaan vaak die teksten blijken te zijn waarin de heersende ideologieën weerspiegeld en versterkt worden. Een canoniek werk zou niet lang in de smaak vallen als het de gevestigde belangen radicaal zou ondermijnen of de heersende ideologie effectief omver zou werpen. Het aanwenden van canonieke teksten met het doel de heersende ideologie te ondermijnen ziet Smith als een karakteristieke manier waarop degenen met tegen het establishment gerichte belangen deelnemen aan de reproductie van canonieke teksten en dus evenzeer aan hun blijvende standing (endurance) (Smith, "Contingencies of Value", 32-33).

De traditionele canons beschermen androcentrische teksten. Iedere zichzelf respecterende feministe stelt zich dan ook op het standpunt dat deze canons doorbroken moeten worden. De vraag is alleen hoe. Doorbreken we canons door canonieke teksten anders te lezen of door andere teksten te gaan lezen? Daarmee herneem ik mijn beginvraag: Kiezen we ervoor feministische codes te ontwikkelen om de traditionele, veelal androcentrische teksten, opnieuw te lezen of kiezen we voor nieuwe, feministisch verantwoorde, teksten? Zoals gezegd bestaat er onder feministische theologes de neiging prioriteit te verlenen aan herinterpretatie van de traditionele, in casu bijbelse, teksten. Als redenen daarvoor noemde ik: de eigen gehechtheid aan deze teksten, de acceptatie van deze bezigheid als zijnde theologisch en een toenemende lezer-gerichtheid binnen de literaire kritiek. De twee eerstgenoemde redenen nu zijn 'canonieke' redenen: de bijbel moet gelezen worden omdat ze gelezen wordt. Bijbelse teksten zijn de moeite van het bestuderen waard omdat ze al zo door en door bemiddeld zijn. Ze maken deel uit van ons 'culturele bewustzijn', (Ruether, *Womanguides*, xi), van onze 'gemeenschappelijke historische ervaring' (Fiorenza, *Bread not Stone*, 19).

In haar inleiding op *Bread not Stone* verwoordt Fiorenza dit inzicht als volgt: "De Bijbel is niet zomaar een godsdienstig boek, maar ook een wezenlijk politiek boek, omdat hij nog steeds een inspiratie blijkt te zijn voor het zelfverstaan van Amerikaanse en Europese 'geseculariseerde' samenlevingen en culturen. De feministische bijbelinterpretaties hebben daarom ook

een kritisch-politieke betekenis, niet alleen voor vrouwen in de bijbelse godsdienst, maar voor alle vrouwen in de westerse samenleving" (*Ibidem*, xi). Van de door Smith gesignaleerde nood - 'nothing endures like endurance' - maakt Fiorenza een deugd: "Hoewel sommigen van ons hebben beweerd dat feministes afstand moeten doen van de bijbel en de bijbelse godsdienst, tracht ik in deze opstellen aan te tonen waarom feministen zich dit niet kunnen veroorloven. Wij moeten de bijbelse godsdienst weer opeisen als ons eigen erfgoed, omdat 'ons erfgoed onze kracht is'" (*Ibidem*, xii-xiii). De bijbel valt weer op te eisen als feministisch erfgoed omdat ze niet alleen gefunctioneerd heeft ter legitimatie van (vrouwen)onderdrukking maar ook als bron van kracht voor tegen armoede, onvrijheid en kleinering strijdende vrouwen. De hermeneutiek die Fiorenza vervolgens aanbeveelt voor de lezing van bijbelteksten is een uitgewerkte versie van Schweickarts 'dubbele hermeneutiek' (zie p. 127).

Allereerst moeten alle bijbelpassages doorgelicht worden op wat zij bijdragen aan de legitimering van, respectievelijk het verzet tegen, het patriarchaat. Beslissend is in deze de 'ervaring van vrouwen die strijden voor bevrijding en heelheid' (*Ibidem*, xvi). Fiorenza noemt deze leeswijze een 'hermeneutiek van de argwaan'. "Men kan bepaalde teksten uit de Schrift gebruiken [om de emancipatie van vrouwen tegen te houden] omdat zij, wat hun oorspronkelijke functie en bedoeling betreft, patriarchaal zijn" (*Ibidem*, xii). Naast deze hermeneutiek van de argwaan zijn haars inziens echter ook een 'hermeneutiek van de verkondiging', een 'hermeneutiek van de herinnering' en een 'hermeneutiek van de creatieve actualisering' van belang. De hermeneutiek van de verkondiging concentreert zich op het onderzoek van de theologische betekenis en kracht van de bijbel voor de hedendaagse geloofsgemeenschap (*Ibidem*, 18/39). Deze "(...) moet in evenwicht gehouden worden door een kritische hermeneutiek van de herinnering die alle bijbelse tradities vernieuwt door de bijbelse geschiedenis vanuit een feministisch perspectief historisch-kritisch te reconstrueren" (*Ibidem*, 19). De historische reconstructie van de bijbelse geschiedenis tenslotte "(...) moet worden aangevuld met een hermeneutiek van de creatieve actualisering als uitdrukking van het actieve engagement van vrouwen in het zich voortzettend bijbels bevrijdingsverhaal" (*Ibidem*, 20).

Fiorenza's hermeneutiek van de argwaan heeft veel weg van een gids bij het spoorzoeken naar een verborgen schat waarvan het bestaan nooit in twijfel getrokken wordt. Gegeven de onderlinge afhankelijkheid tussen de constructie van de identiteit van vrouwen(kerk) en de reconstructie van de oorsprongen van het christendom moet de historische reconstructie iets opleveren. Hetzelfde verhaal dat we eerst met argusogen bekeken hebben en waarachter we gepoogd hebben de 'historische werkelijkheid' te reconstrueren, moeten we vervolgens - in memoriam passionis - op ons nemen en, in een creatieve actualisering, verder uitspelen. Ons 'bijbels erfgoed'

kunnen we in de visie van Fiorenza wel evalueren en transformeren maar niet niet accepteren. Het is duidelijk dat Fiorenza prioriteit legt bij de herinterpretatie van de bijbelse canon. Haar doel is de bijbel weer op te eisen als 'bron voor vrouwenkerk' (*Ibidem*, xxiv).

Smith zou daar tegenin brengen dat ze daarmee op haar wijze deelneemt aan de reproductie van deze canonieke teksten, waarop Fiorenza weer zou antwoorden dat het ten eerste a-historisch is om af te zien van een herinterpretatie van deze teksten en dat ze daarbij het gezag niet legt bij bijbelteksten maar bij 'vrouwenkerk'. Op het moment dat ze deze vrouwenkerk echter omschrijft als "(...) de vergadering van al die vrouwen en mannen die, gesterkt door de Heilige Geest en geïnspireerd door het bijbelse visioen van gerechtigheid, vrijheid en heil, tegen beter weten in doorgaan met de strijd voor bevrijding van patriarchale onderdrukking in maatschappij en religie" (*Ibidem*, xiv) is de cirkel weer rond.

Om uit de ban van deze ring te geraken zouden we mijns inziens voorlopig de prioriteit moeten leggen bij het lezen van andere, gynocentrische, teksten. Onder 'de oorlog van de interpretaties' heb ik betoogd dat het feministisch lezen van androcentrische teksten een sterke 'eigen' tekst vereist. De historische en creatieve verbeelding waar Fiorenza een beroep op doet bij het lezen van bijbelverhalen komt vrouwen niet aanwaaien maar wordt gevoed en gevormd door ander-soortige verhalen. In die zin teert een feministische lezing van androcentrische teksten op de lezing van gynocentrische teksten. Deze worden verzameld, geschreven en overgeleverd binnen de vrouwenbeweging.

D. Een vrouwelijke canon?

In 1985 werd in Nederland de Anna Bijns Stichting opgericht om de ontwikkeling en de erkenning van de vrouwelijke canon in de Nederlandstalige literatuur te bevorderen.

"Een vrouwelijke canon, roept men nu, min of meer schimpend, hoe ziet die er dan uit? Tja, hoe ziet de mannelijke canon er eigenlijk uit? Ik denk dat de vrouwelijke canon, net als de mannelijke op zijn manier, wordt gevormd door het beste van wat alle vrouwen ooit geschreven hebben, te beginnen bij Sappho, en vervolgens door wat mannen geschreven hebben *wat daarop lijkt*. (...) De vrouwelijke canon kan nog alle kanten op. Zij is als wijze van interpreteren van de literatuur nog maar net ontdekt en lijkt als jonggeborene, uiterlijk in elk geval, vooralsnog op haar grote broer: hoofd, romp, armen en benen, van omvang alleen misschien nog wat kleiner allemaal, maar *wel* met een eigen geslacht, en door haar bestaan zal die broer, de mannelijke canon - voor het eerst niet meer alleen - nu ook noodzaak zijn om zichzelf nader te definiëren" (De Waard, *Anna Bijns*, 34, 36). Met een paar kanttekeningen bij deze woorden van Elly de Waard wil ik

dit artikel afsluiten. Ze geven een richting aan voor verder onderzoek.

Feministes stellen de waarde van veel in de traditionele canons opgenomen teksten ter discussie. Ze belichten het proces van canonvorming als een geschiedenis van keuzen, keuzen gemaakt door een selecte groep mensen/mannen. Canons zijn geen resultaat van een proces waarin het beste als vanzelf is komen bovendrijven noch een kwestie van goddelijke voorzienigheid. Binnen vrouwenstudies wordt de controversiële voorgeschiedenis van canons opgerakeld, die men geprobeerd heeft uit te wissen, en wordt getendeerd op het buitengesloten werk van vrouwen. Is het dan niet tegenstrijdig aan nieuwe, feministische, tekstselecties weer eenzelfde canonieke status toe te kennen? Verdoezelen we daarmee niet op onze beurt het contingente karakter van de waarde van teksten? En welke (potentiële) teksten sluiten wij uit? Op het moment dat feministes het woord 'canon' in de mond nemen staan ze aan de verdenking bloot van conservatisme en moralisme, van het willen vervangen van een masculinistische dictatuur door een feministische. Toch zijn er een aantal redenen te noemen om wel met zoveel woorden over canon-vorming te spreken.

Ten eerste kan een vrouwelijk canon, bij wijze van tegenmonopolie van teksten, dienen als instrument om de androcentrische canons te doorbreken. Zoals de Waard stelt verliest de mannelijke canon z'n vanzelfsprekende status en wordt gedwongen zichzelf te definiëren. Daarbij heeft de instelling van de Anna Bijns prijs aangetoond dat de opening van een vrouwelijke canon een ontsluitende werking heeft op de sluiswachters van de mannelijke canon.¹⁴ Ten tweede is (de vorming van) een canon om redenen van communicatieve aard van belang. Zonder canon, zonder gemeenschappelijke verhalen, geen gemeenschap (Bekkenkamp, "Canon en gnosis", 38-40). Tenslotte verschaffen canons ons misschien inderdaad, zoals Altieri stelt, "een model van autoriteit dat het empirisme niet kan verschaffen" (Altieri, "Idea and Ideal", 52). Op het moment echter dat we niet meer, zoals Altieri, denken in termen van één canon van 'de' literatuur zal ook dit 'model van autoriteit' er anders uit komen te zien.

Ten aanzien van het lezen van in de traditionele canons opgenomen teksten wordt regelmatig opgemerkt dat we er niet aan ontkomen. Mijn stelling is dat we niet ontkomen aan canonvorming maar dat we wel degelijk kunnen kiezen welke teksten we hierin opgenomen willen zien en welke niet. De vraag is alleen wie kiest en op grond van welke criteria. Wie maakt bijvoorbeeld uit wat opgenomen moet worden in de vrouwelijke canon van de Nederlandstalige literatuur? Bloem-lezen 'als vrouw' (of als jurylid van de Anna Bijns prijs) is even ingewikkeld als lezen 'als vrouw' (zie p. 119). Welke criteria gelden als het erom gaat wat gerekend mag worden tot 'het beste van wat alle vrouwen ooit geschreven hebben'? Dat hangt uiteraard af van de functie(s) die we aan literatuur toekennen. Functies vestigen criteria. Maar ook het corpus van teksten (van) waaruit we (ver-

der) selecteren vestigt criteria. Zo kan een uit politieke redenen ingegeven keuze het literaire werk van vrouwen centraal te stellen leiden tot nieuwe esthetische- en traditiecriteriën. De Waard duidt hierop als ze zegt dat de vrouwelijke canon gevormd zal worden door een selectie uit het werk van vrouwen 'en vervolgens door wat mannen geschreven hebben *wat daarop lijkt!*' In die zin is de vrouwelijke canon inderdaad een nieuwe 'wijze van interpreteren van de literatuur'.

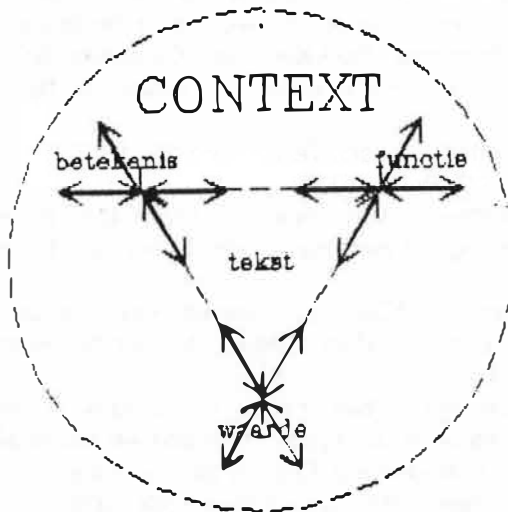
Door haar bestaan zal haar broer, de mannelijke canon, 'voor het eerst niet meer alleen', zichzelf nader moeten definiëren, voorspelt de Waard. Maar zo alleen was die 'grote broer', de mannelijke canon van de Nederlandstalige literatuur', nu ook weer niet. Broers te over, en vermoedelijke vaders, en de bijbelse canon als oud-oom. In een volgend artikel zal ik proberen aan te geven hoe een kleindochter van genoemde oudoom, de canon van de Nederlandse Vrouw en Geloof beweging, vorm begint te krijgen.

Noten

1. Dit artikel is gebaseerd op onderzoek dat ik verricht heb in het kader van het IIMO/IWFT project Feminisme en Theologie. Een verlenging van dit project met vier maanden en een aansluitende aanstelling van drie maanden bij de Interfacultaire Werkgroep Vrouwenstudies van de R.U.U. maakten deze verslaglegging mogelijk. De begeleiding van het onderzoek berust bij prof.dr. Mieke Bal. Daarnaast vindt regelmatig uitwisseling en discussie plaats met drs. Fokkelien van Dijk-Hemmes.
2. Zie voor een bespreking van de wijze waarop zij dit doen: Bekkenkamp, "Canon en gnosis", 33-40.
3. Zie voor de problematiek van het theologische aspect van Vrouwenstudies Theologie: Bekkenkamp e.a., *Van zusters, meiden en vrouwen*, 314-321.
4. In dit artikel, en met name in de theoretische excursies, val ik regelmatig terug op dit standaardwerk van Culler. *On Deconstruction* bevat drie hoofdstukken: I Readers and Reading, II Deconstruction en III Deconstructive Criticism. In hoofdstuk I brengt Culler in kaart wat verschillende vormen van moderne kritiek te zeggen hebben over 'Lezen'. De problemen die hier opdoemen gebruikt hij als ingang voor een discussie over deconstructie, die in hoofdstuk II onder verschillende invalshoeken opgevoerd wordt. Hoofdstuk III tenslotte behandelt enkele proeven van een deconstructionistische kritiek: "(...) exploraties van de tekstuele logica in teksten die literair genoemd worden" (Culler, *On Deconstruction*, 227). Waar ik in dit artikel andere auteurs citeer via Culler is dat aangegeven met O.D. gevolgd door het betreffende paginanummer.
5. Zie het artikel van Fokkelien van Dijk in deze bundel p. 149.
6. "Theologie als wetenschap zal haar queeste naar de ware uitleg van de bijbel niet gauw opgeven of zelfs willen relativeren. Accentuering van de rol van lezers in het hermeneutisch proces brengt de zo gevreesde subjectiviteit weer ten volle in het geding. En toch: is heel de kerkgeschiedenis niet een materialisering van elkaar bestrijdende leeservaringen van de bijbel, waarbij de leeservaring die met de autoriteit van de macht kon worden geponeerd de andere leeservaringen als ketterijen terzijde schoof?" (De Groot, *Messiaanse ikonen*, 13)
7. In *Who's afraid of feminism? Mannen en feministische hermeneutiek*. (Tineke Aarts en Hans Appel, red. Studium Generale K.U.B., 1988) is een vertaling van deze paragraaf opgenomen van de hand van Kathleen Rutten. Bij mijn samenvatting heb ik in sommige passages deze vertaling geheel of gedeeltelijk gevolgd.
8. 'Sex-coded and gender-inflected'. Sex/geslacht slaat op het biologisch gegeven verschil, gender/sekse op het cultureel bepaalde.

9. Voor de discussie binnen de Wereldraad van Kerken baseer ik mij op *Schriftgezag in de oecumene*, een door dr. Ellen Flesseman-van Leer samengestelde bundel van studierapporten over het gezag en de interpretatie van de bijbel. In haar inleiding op deze bundel schrijft zij: "Na de Tweede Wereldoorlog was de eenheid van de bijbel de algemeen aanvaarde premisse. Op de conferentie voor Geloof en Kerkorde te Montreal (1963) werd duidelijk dat deze eenheid, naar de mening van de bijbelwetenschap, gebaseerd was op een te gemakkelijk harmoniëren van het bijbelmateriaal. In de daarop volgende jaren werd de diversiteit van het bijbelse materiaal op de voorgrond geplaatst. Het Loccum-rapport herinnert ons er nu aan dat deze diversiteit niet het laatste woord heeft" (Flesseman-van Leer, *Schriftgezag in de oecumene*, 24-25). Het 'Loccum-rapport' is het in 1977 in Loccum opgestelde rapport *De betekenis van het Oude Testament in zijn relatie tot het Nieuwe*, dat in 1978 werd aangenomen door de Faith and Order Standing Commission. Dit rapport getuigt in de woorden van Flesseman-van Leer van een 'hernieuwde belangstelling voor de theologische eenheid van de bijbel' (*Ibidem*, 24). Het rapport toont haars inziens aan dat de diversiteit binnen de bijbel geen afbreuk doet aan de 'fundamentele eenheid' ervan (*Ibidem*, 26). Vanuit een feministisch perspectief valt de vraag te stellen of de meest aantoonbare 'fundamentele' eenheid van de bijbel niet z'n androcentrisme is. Het is opmerkelijk dat in de in *Schriftgezag in de oecumene* gebundelde studierapporten de bijbelse canon het vanzelfsprekende uitgangspunt vormt. Het probleem dat ter discussie staat is de pluriformiteit binnen deze canon, niet de pluriformiteit die is uitgesloten in het proces van de totstandkoming van deze canon. De tendens bestaat vervolgens om deze pluriformiteit op te lossen door hierin een model van eenheid te zien, een eenheid in verscheidenheid. Geconstateerd wordt dat de onenigheid binnen de oecumenische beweging over de bijbel niet alleen terug te voeren valt op de pluriformiteit van de Schrift maar ook op de pluriformiteit van lees-wijzen, op verschillende hermeneutische sleutels. Deze verschillen in hermeneutische sleutels worden echter overwegend gekoppeld aan de verschillende kerken. De aandacht gaat met andere woorden vooral uit naar de verschillende confessionele codes. Gaandeweg komen ook politieke en culturele codes in het vizier. Het bestaan van sekse-specifieke codes blijft onderbelicht.
10. Uit de Apostolische brief *Mulieris Dignitatem* van Paus Johannes Paulus II over de waardigheid en de roeping van de vrouw ter gelegenheid van het Maria-jaar, zoals opgenomen in *Kerkelijke Documentatie*,¹⁶ (oktober 1988) 8, § 431. Deze tekst verwijst naar *Inter insigniores*, welke in opdracht van Paulus VI is uitgegeven om te antwoorden op het vraagstuk van de toelating van vrouwen tot het gewijde priesterschap.

11. Naar de titel van een essay van Adrienne Rich "Wanneer wij doden ontwaken: schrijven als re-visie" (Rich, *Bloed, Brood en Poëzie*, 5-29).
12. De artikelen van Freda Dröes en Anne-Marie Korte in deze bundel zijn in die zin voorbeeldig.
13. De figuur is een poging de relaties tussen functie, betekenis en waarde van een tekst/context in schema te brengen.



14. De twee schrijfsters die tot nu toe de Anna Bijns-prijs ontvingen - Josepha Mendels in 1986 en Ellen Warmond in 1987 - mochten zich verheugen in de, soms jaloerse, belangstelling van de mannelijke kritiek. Zo schreef Michiel van Diggelen naar aanleiding van de toekenning van de Anna Bijns-prijs aan Ellen Warmond: "De dichteres die ooit verklaarde, toen iemand haar naar haar privé-leven vroeg: 'Het gaat ze niet aan', is wel de laatste die als vrouwelijke dichter onderscheiden dient te worden. Haar gedichten zijn veel meer dan een specifiek vrouwelijke stem; ze is een dichteres, die het na-oorlogse levensgevoel als geen ander heeft vertolkt" (*Hervormd Nederland*, 31 oktober 1987, 30). Ad Zuiderent schrijft voor de gelegenheid in de *Tijd*: "Het woord 'vrouw' moet je in haar werk met net zo'n grote kaars zoeken als het woord 'man'; daardoor laat het zich eerder lezen als uitdrukking van zoiets algemeen als een 'condition humaine'. De rest is annexatie" (*De Tijd*, 13 november 1987, 55).

Aangehaalde literatuur

- Altieri, Charles. "An Idea and Ideal of a Literary Canon" in: Robert von Hallberg, ed. *Canons*. Chicago, 1983.
- Aarts, Tineke en Appel, Hans, red. *Who's afraid of feminism? Mannen en feministische hermeneutiek*. Tilburg: Studium Generale K.U.B., 1988.
- Bakema, Martine. "Het gezag van de bijbel in het licht van de nieuwe ervaringen van vrouwen" in: Hettie Bolkestein-van Binsbergen en Fieke Klaver, red. *Gezichten zien en dromen dromen. Gezichten en dromen van vrouwen in de kerk in de eerste, tweede en derde wereld*. Baarn, 1981.
- Bal, Mieke; Dijk-Hemmes, Fokkelien van; Ginneken, Grietje van. *En Sara in haar tent lachte... Patriarchaat en verzet in bijbelverhalen*. Utrecht, 1984.
- Barthes, Roland. *Image, Music, Text*. New York, 1977.
- Barthes, Roland. *S/Z*. Parijs, 1970.
- Bekkenkamp, Jonneke. *Want ziek van liefde ben ik. Vooronderstellingen binnen de Hooglied-exegese*. Doctoraalscriptie, Universiteit van Amsterdam, 1984.
- Bekkenkamp, Jonneke. "Canon en Gnosis. Vrouwen als samenstelsters van een nieuwe canon?" *Mara, Tijdschrift voor feminisme en theologie*, 2 (1988) 1, 29-41.
- Bekkenkamp, Jonneke; Dröes, Freda; Korte, Anne-Marie, red. *Van zusters, meiden en vrouwen. Tien jaar feminisme en theologie op fakulteiten en hogescholen in Nederland*. Leiden/Utrecht, 1986.
- Bloom, Harold. *A Map of Misreading*. New York, 1975.
- Breukelman, F.H. *Bijbelse Theologie*. Deel I,1. Kampen, 1980.
- Culler, Jonathan. *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*. Londen, 1983.
- Derrida, Jacques. *Positions*. Parijs, 1977.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Parijs, 1967.
- Dijk-Hemmes, Fokkelien van. "Als H/hij tot haar hart spreekt. Een visie op (visies op) Hosea 2" in: Ernst van Alphen en Irene de Jong, red. *Door het oog van de tekst*. Muiderberg, 1988.
- Felman, Shoshana. "Turning the Screw of Interpretation". *Yale French Studies*, 55/56 (1977) 94-207.
- Fetterly, Judith. *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*. Bloomington, 1978.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York, 1983.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler. *Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston, 1985. Nederlandse vertaling: *Geen stenen voor brood. De uitdaging van de feministische bijbelinterpretatie*. Hilversum, 1986.

- Flesseman-van Leer, E. *Schriftgezag in de oecumene*. Kampen, 1982.
- Froula, Christine. "When Eve Reads Milton: Undoing the Canonical Economy" in: Robert von Hallberg, ed. *Canons*. Chicago, 1983.
- Groot, Maria de. *Messiaanse ikonen. Een vrouwenstudie van het evangelie naar Johannes*. Kampen, 1988.
- Heyer, C.J. den. *Exegetische methoden in discussie. Een analyse van Markus 10,46 - 13,37*. Kampen, 1979.
- Johannes Paulus II. "Mulieris Dignitatem". *Kerkelijke Documentatie* 16 (1988) 8.
- Johnson, Barbara. *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading*. Baltimore, 1980.
- Johnson, Barbara. "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida" in: Geoffrey Hartman, ed. *Psychoanalyses and the Question of the Text*. Baltimore, 1978.
- Kamuf, Peggy. "Writing like a Woman" in: S.McConnel-Ginet, ed. *Women and Language in Literature and Society*. New York, 1980.
- Kolodny, Annette. "Dancing Through the Minefield: Some Observations on the Theory, Practice, and Politics of a Feminist Literary Criticism" in: Elaine Showalter, ed. *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*. New York, 1985.
- Kolodny, Annette. "Reply to Commentaries: Women-Writers, Literary Historians, and Martian Readers". *New Literary History*, 11 (1980) 587-592.
- Lazareth, William H., ed. *The Lord of Life. Theological Explorations of the Theme Jesus Christ - the Life of the World*. Genève, 1983.
- Lipking, Lawrence. "Aristotle's Sister" in: Robert von Hallberg, ed. *Canons*. Chicago, 1983.
- Luxemburg, Jan van; Bal, Mieke; Weststeyn, Willem. *Inleiding in de Literatuurwetenschap*. Muiderberg, 1982.
- Metzger, Bruce M. *The Canon of the New Testament. Its Origin, Developments, and Significance*. Oxford, 1987.
- Pattynama, Pamela. "Mannen onder vrouwen" in: Tineke Aarts en Hans Appel, red. *Who's afraid of Feminism? Mannen en feministische hermeneutiek*. Tilburg: Studium Generale K.U.B, 1988.
- Plotnitsky, Arkady. *Constraints of the Unbound: Transformations, Value, and Literary Interpretation*. Ph.D.diss., Universiteit van Pennsylvania, 1982.
- Rich, Adrienne. *Bloed, Brood en Poëzie. Essays 1971-1984*, Amsterdam, 1985.
- Ruether, Rosemary Radford. *Womanguides*. Boston, 1985.
- Schweickart, Patricinio P. "Reading Ourselves: Toward a Feminist Theory of Reading" in: Elisabeth A. Flynn en Patricinio P. Schweickart, ed. *Gender and Reading. Essays on Readers, Texts and Contexts*. Baltimore, 1986.

- Showalter, Elaine. "Towards a Feminist Poetics" in: M. Jacobus, ed. *Women Writing and Writing About Women*. London, 1979.
- Showalter, Elaine. "Women and the Literary Curriculum". *College English* 32 (1971) 855-862.
- Showalter, Elaine. "Feminist Criticism in the Wilderness". *Critical Inquiry*, 8 (1981). "Feministische Literatuurkritiek in de Wildernis. Pluralisme en de feministische kritiek" in: *Sarafaan*, 1 (1986) 2, 21-47. (Vert. Corine Wepster)
- Smith, Barbara Herrnstein. "Contingencies of Value" in: Robert von Hallberg, ed. *Canons*. Chicago, 1983.
- Trible, Phyllis. "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation". *Journal of the Academy of Religion*, 41 (1973) 30-48.
- Trible, Phyllis. *Verhalen van verschrikking. Een literair-feministische lezing van bijbelse verhalen*. Kampen, 1986.
- Waard, Elly de. *Anna Bijns*. Amsterdam, 1985.
- Woolf, Virginia. *Collected Essays*. 4 dln. Hogarth, 1966.