

# Een glas-in-lood plafond?

‘De Vrouw 1813-1913’ en andere verbeeldingen van vrouwen, religie en emancipatie<sup>1</sup>

MARJET DERKS

123

*A Leaded-Glass Ceiling?: ‘Women 1813-1913’ and Other Visions of Women, Religion and Emancipation*

The exhibition ‘Women 1813-1913’ was a key moment in the visibility of women’s religiosity in the public realm. However, it was so because it accentuated the feminist framework of women’s formal rights and projected it on the ecclesiastical domain. This one-sided representation, which excluded Catholic women among others, has remained unacknowledged in historiography. Focusing on motivations and aims of female subjects, this article addresses Catholic women’s attempts to gain an authoritative position and have a public voice in the religious realm, despite opposition. It analyses both their resentment of the formal rights discourse and their appropriations. By doing so, the article emphasises the historical diversity of female religious agency and the experience of empowerment, as well as the importance of religion as a category for identity. The last is typified as a source of difference rather than a unifying factor among women, both in 1813 and 1913 and in the twenty-first century.

De tentoonstelling ‘De Vrouw 1813-1913’ was een scharnierpunt in de zichtbaarmaking van de religiositeit van vrouwen in de publieke sfeer, maar accentueerde het feministische denkkader van ‘formele rechten’ van vrouwen in de kerken. De geschiedschrijving heeft het eenzijdige karakter van deze representatie, die onder meer katholieke vrouwen uitsloot, niet onderkend. Vertrekkend vanuit de denkkaders van de vrouwelijke subjecten zélf, hun doelstellingen en motivatie, belicht deze bijdrage de pogingen van katholieke vrouwen (religieuze bewegingen, politica’s en feministisch theologen) in de jaren ná 1913 om religieuze spreekposities in te nemen en de weerstanden die ze ontmoetten. Soms stonden de pogingen

haaks op het rechtendiscours, soms eigenden vrouwen zich dat toe. De bijdrage benadrukt de historische diversiteit van vrouwelijke religieuze *agency* en ervaringen van *empowerment*, alsmede het belang van religie voor identiteit. Religie komt erin naar voren als bron van verschil tussen vrouwen, zowel in 1813 en 1913 als een eeuw later.

## Inleiding: vrouw en ambt

‘Zie, hier ben ik!’ Met deze verwijzing naar Bijbelvers 1 Samuel 3:4 stond op 24 november 1910 voor het eerst een vrouw op de preekstoel. Het was de jonge, bijna afgestudeerde theologe Anne Zernike. Gekleed in stemmig zwart sprak ze die dag als ‘leerares’, een gezaghebbende positie, in de doopsgezinde gemeente van Stadskanaal. Hoewel godsdienstonderwijzeressen en lekenprediksters geen bijster goede reputatie hadden (hun verstaanbaarheid en de inhoud van hun preken weken af van het galmende geluid dat gemeenten gewend waren) werden haar woorden ‘met groote ingenomenheid gevolgd’. Waar Zernike preekte waren de kerken overvol.<sup>2</sup> Landelijke belangstelling viel haar ten deel toen ze een jaar later in het Friese Bovenknijpe in het ambt van predikante bevestigd werd.

Er was niet uitsluitend jubel, maar ook twijfel en regelrechte oppositie. In haar mooie proefschrift over Zernike laat Froukje Pitstra<sup>3</sup> zien dat tegenstanders de vermeende vrouwelijke aard aanhaalden om hun argumenten kracht bij te zetten. Bronnen daarvoor waren er vele. Natuurlijk beriepen opposenten zich op de Bijbel, vooral op de brieven van de apostel Paulus waarin deze namens God vrouwen opdraagt te zwijgen in de gemeenten.<sup>4</sup> In de mede hierop gebaseerde traditie waren Bijbelkennis en theologie voorbehouden aan (gewijde) mannen. Vrouwen konden hooguit assisteren in het godsdienstonderwijs en waren, via de *caritas*, het barmhartige gezicht van de kerk. Een spiritueel leidende positie was uitsluitend mogelijk via de weg van het profetisch of charismatisch alternatief, als ze door visioenen of goddelijke influisteringen rechtstreeks door God

1 Graag wil ik de organisatie van het congres ‘De Vrouw 1813-1913-2013’, de redactie van de *BMGN-Low Countries Historical Review* en de anonieme referenten bedanken voor hun opmerkingen bij de totstandkoming van deze bijdrage.

2 *Het nieuws van den dag*, 31 juli 1911; *De Graafschap-bode*, 2 augustus en 25 oktober 1911.

3 Froukje Pitstra, *Ontelbare enkelvoudens. Dr. A. Mankes-Zernike (1887-1972). Een biografie* (Groningen 2014).

4 1 Kor. 14:34-35: ‘Laten uw vrouwen in de gemeenten zwijgen. Het is hun immers niet toegestaan te spreken, maar bevolen onderdanig te zijn, zoals ook de wet zegt. En als zij iets willen leren, laten zij dat dan thuis aan hun eigen man vragen. Het is immers schandelijk voor vrouwen om in de gemeente te spreken’.

tot spreken waren gebracht, maar dan nog alleen als die rol van vrouwelijke *prophetus* door clerici was bekrachtigd.<sup>5</sup> Anno 1911 leverde ook de moderne wetenschap argumenten tegen vrouwen in het kerkelijk ambt. Dienstig voor dat laatste was *Die Psychologie der Frauen* van de Groninger psycholoog Gerard Heymans, dat juist toen in een Nederlandse vertaling verscheen. Op basis van ‘wetenschappelijk onderzoek’ zag hij de vrouwelijke bestemming primair in het gezin vanwege haar ‘naar het emotionele neigende aard’. Haar ‘verstandspreaestaties’ ontbeerden onafhankelijkheid en diepte in het denken.<sup>6</sup>

Tegenstand ten spijt was in 1898 de eerste (remonstrantse) vrouw theologie gaan studeren in Utrecht. Zernike volgde in 1905 in haar voetsporen aan de Gemeentelijke Universiteit in Amsterdam. In dat jaar kondigde de vrijzinnige Algemeene Doopsgezinde Sociëteit aan ook het predikambt voor vrouwen open te stellen. Dergelijke stappen duiden erop dat er iets aan het veranderen was voor vrouwen, óók in het patriarchale bastion van de religie. Naast zorg en caritas leek ook de spreekpositie, en daarmee religieus gezag, binnen handbereik te komen.

Dat trok de aandacht van feministes. Johanna Nabers eerste feministisch-biografische werk *Wegbereidsters* (1909) typeerde bekende Engelse protestantse vrouwen als Elisabeth Fry, Florence Nightingale en Josephine Butler als voormoeders van het feminisme. Enkele jaren later deed ze dat ook met de Nederlandse Anna van Hogendorp uit de Reveilbeweging.<sup>7</sup> Belangstellend waren ook de organisatoren van de tentoonstelling ‘De Vrouw 1813-1913’, die honderd jaar vrouwen in het koninkrijk herdachten. De voorbereidingen daarop begonnen rond de tijd dat Zernike in haar ambt bevestigd werd. De organisatie wilde de vooruitgang in de vrouwenbeweging tonen sinds de Nationale Tentoonstelling van Vrouwenarbeid van 1898 en de toetreding van vrouwen tot de kansel wás zo’n progressie. Het was dan ook geen toeval dat zij Zernike en haar geestverwanten uitnodigden het onderdeel ‘De vrouw in het openbaar godsdienstig leven’ op zich te nemen.

In dit artikel ga ik in op de wijze waarop dit geësceneerd werd en betoog dat de representatie nieuw, maar selectief was. Bij het opmaken van de godsdienstige stand van zaken overheerste bij de organisatie het verlangen om 1913 te presenteren als scharnierpunt tussen heden en verleden. De bemoeienis van religieuze vrouwen met caritas en liefdadigheid werd verbeeld

5 Carolyn Walker Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, etc. 1982) 264-265; idem, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion* (New York 1992) 136. Voor Nederland zie: Mirjam de Baar, ‘Ik moet spreken’. *Het spiritueel leiderschap van Antoinette Bourignon* (1616-1680) (Zutphen 2004) 57-58.

6 Pitstra, *Ontelbare enkelvoudens*, 42-44, 60-61; Gerard Heymans, *Psychologie der vrouwen*, J.F. van Hees (ed.) (Amsterdam 1911) 130-131.

7 Maria Grever, *Strijd tegen de stilte. Johanna Naber (1859-1941) en de vrouwenstem in de geschiedenis* (Hilversum 1994) 188-190.

als iets van het verleden. De toekomst kreeg een andere agenda: de strijd voor formele rechten en spreekposities van daartoe opgeleide vrouwen in de kerk. Anders gezegd werd de toon gezet voor een nieuwe herinneringscultuur, terwijl het ijveren voor formele vrouwenrechten in de kerk in het verlengde van vrouwelijke kiesrecht- en burgerschapsdiscoursen werd geplaatst.

Hoewel de tentoonstelling van 1913 ‘de vrouw’ en derhalve de positie van vrouwen in alle gezindten leek te representeren, was dat maar schijn. Met name de meeste katholieke vrouwen herkenden zich niet in de opzet en haakten al in een vroeg stadium af. Dat werd niet gethematiseerd – noch op de tentoonstelling, noch in de geschiedschrijving. In veel studies is de toelating van vrouwen tot het ambt in verschillende kerkgenootschappen uitvoerig gedocumenteerd, van de Remonstrantse Broederschap (1915) en de Evangelisch-Lutherse Kerk (1922), tot de Generale Synode van de Nederlands Hervormde Kerk (1957) en de Gereformeerde kerken (1969) en uiteindelijk de Oud-Katholieke Kerk (1998), de Baptistengemeenten (2001), de Nederlands Gereformeerde Kerken (2007) en de liberale joden (2008). Dat heeft te maken met grotere aandacht voor religie binnen vrouwen- en gendergeschiedenis (wel getypeerd als een ‘religious turn’<sup>8</sup>), maar ook met de interpretatie van de strijd om het ambt als synoniem voor vrouwelijke *agency* en *empowerment* op godsdienstig domein. Over katholieke vrouwen, die zich buiten deze chronologie bevonden, is toen – en ook eerder al – in dit verband opgemerkt dat ze ‘nog niet gewonnen waren voor de emancipatie’<sup>9</sup> of dat ze in de ontwikkeling ‘achterbleven’.<sup>10</sup>

Dit perspectief echoot niet alleen het rechtendiscours, het gaat ook voorbij aan de historische betekenis van religieuze verschillen tussen vrouwen en aan het belang van religie voor identiteit. De kracht van religie als heuristische categorie binnen (gender)geschiedenis is het onderkennen van de meerduidigheid van betekenissen die vrouwen daaraan hebben toegekend en het veelvoud aan toe-eigeningen. In plaats van over ‘godsdienst en de vrouw’ is het beter om te spreken van ‘religieuze culturen’ in meervoud, waarin de ambigue effecten van religieuze discoursen en praktijken worden verkend. Door te denken in termen van intersectionaliteit, waarbij meerdere, samenhangende identiteitscategorieën ertoe doen, kan religie worden

8 Joanna de Groot en Sue Morgan, ‘Beyond the “Religious Turn”?: Past, Present and Future Perspectives in Gender History’, in: idem (eds.), *Sex, Gender and the Sacred: Reconfiguring Religion in Gender History* (Londen 2014) 1-29.

9 Willemien Posthumus-van der Goot en Anna de Waal, *Van moeder op dochter. Het aandeel van de vrouw in een veranderende wereld* (derde druk; Utrecht 1986) 148.

10 Mirjam de Baar e.a. (eds.), *Honderd jaar vrouwen op de kansel 1911-2011* (Hilversum 2011) 8; zie ook Koen Kyungkeun Lim, *Het spoor van de vrouw in het ambt. Een historische studie naar de openstelling van het ambt voor de vrouw in de sow-kerken* (Kampen 2001).

meegedacht als bron van verschil tussen vrouwen, zowel in 1813 en 1913 als een eeuw later.<sup>11</sup>

De focus van het tweede deel van dit artikel ligt daarom op enkele uiteenlopende pogingen die katholieke vrouwen na 1913 ondernamen om in hun kerk ‘aan het woord te komen’, ook zonder formele rechten. Een eenduidige koers was er allerminst, controverses des te meer. Tot slot ga ik kort in op de betekenis van het rechtendiscours en de confessionele verschillen tussen vrouwen in de eenentwintigste eeuw.

### 1913: Godsdienst en het ‘cultuurbeeld van de vrouw’

Hoewel de tentoonstelling van 1913 minder een ‘stoutmoedige, typisch feministische daad’ was dan die van 1898, speelde de kwestie van vrouwenrechten een belangrijke rol. De hoofdorganisatrices, Mia Boissevain en Rosa Manus, beiden in 1908 oprichters van de Propagandacommissie van de Vereniging voor Vrouwenkiesrecht (vvk), en ook andere betrokken vrouwen waren actief in de strijd van het in 1913 nog niet behaalde vrouwenkiesrecht en dat tekende mede hun aanpak. ‘Ik beschouw het vrouwenkiesrecht als het allerbelangrijkste, wat de naaste toekomst ons brengen kan’, zei Boissevain in een interview.<sup>12</sup> Aanvankelijk werd dan ook voor een sterk politieke opzet van de tentoonstelling gekozen waarbinnen het vraagstuk van het vrouwenkiesrecht een centrale plaats moest krijgen. Pas later werd het thema verbreed tot het geven van een ‘zo objectief mogelijk cultuurbeeld van de vrouw’. Hierbinnen focuste men op wat vrouwen hadden bereikt van 1813 tot 1913 én werd aan de orde gesteld dat vrouwen in veel gevallen nog werden gezien als tweederangs burgers. Welke ongelijkheden moesten nog worden opgeheven?<sup>13</sup>

Bij een breed cultuurbeeld mocht het thema godsdienst niet ontbreken. Maar hoe dat te presenteren? Buiten de waardering voor de eerste voorzichtige schreden van enkele vrouwen op het pad van de theologiestudie en het ambt waren er ook controverses. De vvk en verschillende kerkgenootschappen hadden een ongemakkelijke relatie. Bestuurslid Anna van Hogendorp, zelf afkomstig uit de orthodox-gereformeerde Reveilkring, spande zich, met wisselend succes, in om ‘op grond der H. Schrift’ het vrouwenkiesrecht

11 Kimberlé Crenshaw, ‘Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color’, *Stanford Law Review* 43:6 (1991) 1241-1299, aldaar 1245; De Groot en Morgan, ‘Beyond the “Religious Turn”’, 2-7.

12 Toos Brondgeest, *Dr. Mia Boissevain over de Tentoonstelling ‘De Vrouw 1813-1913’* (z.pl., z.j.) 9.

13 Agnes van Steen, “‘De gehuwde vrouw moet maatschappelijk voelen’”. De tentoonstelling ‘De Vrouw 1813-1913’ en het maatschappelijk werk van Leidse vrouwen’, *Jaarboek Dirk van Eck-Stichting* 25 (2013) 134-184, aldaar 140.

vanuit christelijk standpunt bespreekbaar te maken.<sup>14</sup> Ook voorzitter Aletta Jacobs probeerde tijdens lezingen door het land godsdienstige bezwaren weg te nemen. Op het congres van de Wereldbond voor Vrouwenkiesrecht van juni 1908 in Amsterdam was een afzonderlijke zitting gewijd aan ‘vrouwenkiesrecht vanuit christelijk standpunt’. Met name met katholieken was de verhouding desondanks ronduit gespannen omdat de uitgangspunten als tegengesteld werden gezien: feministen streefden naar gelijkheid, katholieken zouden juist het verschil tussen man en vrouw beklemtonen.<sup>15</sup> De oprichtster van de vvk, Wilhelmina Drucker, die als dochter van een ongehuwde moeder op weerstanden was gestuit en afstand had genomen van haar katholieke wortels, droeg bij tot de animositeit door in haar blad *Evolutie* regelmatig uit te halen naar het katholicisme. In 1895 schreef ze ronduit: ‘het Catholieke en de vrije vrouw kunnen niet samengaan’.<sup>16</sup>

Desondanks had de vvk enkele katholieke leden, zoals Clara Mulder van der Graaf-de Bruyn en Cato van der Pijl, die op hun beurt tijdens spreekbeurten probeerden uit te leggen dat katholicisme en feminisme elkaar geenszins uitsloten, al waren er zeker verschillen. Katholieke schrijfsters als Marie Sloot, Stephanie Vetter en Albertine Steenhoff-Smulders schreven en hielden voordrachten over het belang van emancipatie en de traditie van studie, wetenschap en vrouwenarbeid die via de vrouwenkloosters bewaard was gebleven en doorgegeven – een culturele herinnering die door feministe Johanna Naber werd beaamd.<sup>17</sup> Vetter stelde expliciet dat haar geloof geen beletsel was voor haar feminisme, al maakte de vrouwenbeweging het haar wel vaak moeilijk omdat, zoals zij meende, men katholieke vrouwen zag als ‘achterlijk, als behept met legendarische gevoelens en als geremd door haar geloof’.<sup>18</sup> Omgekeerd werd elders in katholieke kring een hevige ideologische strijd gevoerd tegen ‘de suffragettes’. Binnen de leer was er volop ruimte voor de charitatieve en sociale activiteiten van vrouwen in het openbare leven. Het vrouwenkiesrecht werd echter gezien als strijdig met de vrouwelijke natuur en het feminisme als een verwerpelijke Verlichtingsproduct dat vrouwen gelijk

14 Petra de Vries, ‘Hogendorp, jkvr. Anna van (1841-1915)’, op: <http://resources.huygens.knaw.nl/bwn1880-2000/lemmata/bwn6/hogendorpanna> (22 januari 2015).

15 Mieke Aerts, ‘Politiek die verschil maakt. Een uitdaging aan het feminisme’, in: Catharina Halkes, Vefie Poels en Dorry de Beijer (eds.), *Boeiende beelden. Feministische en christelijke visies op de mens als vrouw en man* (Baarn 1992) 62-74, aldaar 63-64.

16 Wilhelmina Drucker, ‘De vrouw en het Catholicisme’, *Evolutie* 3:35 (1895) 273-274.

17 Grever, *Strijd tegen de stilte*, 228-230.

18 C.J. Vetter, ‘Ingezonden’, *Evolutie* 18:24 (1 maart 1911) 192.

wilde maken aan mannen en daarmee onvrij. Alleen het katholicisme zou de eigen aard van mannen en vrouwen erkennen en daarmee hun vrijheid.<sup>19</sup>

De katholieke weerstand strekte zich ook uit tot wat gezien werd als een tentoonstelling in het verlengde van de moderniteit, ter bevordering van de vrouwenstrijd en bedreiging van het gezin en de standen. Daarom schreven *De Tijd* en *De Maasbode* in 1913 er negatief over. Het strijdbare vooraanstaande Tweede Kamerlid baron A. van Wijnbergen meende dat ‘alleen reeds de namen der personen van het dagelijksch bestuur’ de indruk vestigden dat ‘[...] zeer, zeer weinig rekening er mede gehouden is, dat in Nederland ook nog Katholieken, en orthodox-protestanten gevonden worden’. Voorts was hij kritisch over de participatie van vrouwen van de Sociaal-Democratische Arbeiderspartij (SDAP) (‘socialisten zijn canaille’) en het onzichtbaar blijven van het werk van kloosterzusters. Die laatsten waren in 1898 nog wel onderdeel van de tentoonstelling dankzij de inspanningen van ‘onze Melati van Java’, pseudoniem van Marie Sloot.<sup>20</sup> Door dit ‘zoo geprononceerd tendentius karakter’ had het ‘zelfs de Katholieke vrouwen eenmaal afgestooten, en vermoedelijk niet de Katholieke alleen’, aldus de baron.<sup>21</sup>

Toen begin 1913, net vóór de tentoonstelling, een RK Vrouwenbond werd opgericht die juist het stimuleren van georganiseerde liefdadigheid als belangrijk speerpunt had, leek dat de tegenstellingen te verscherpen. Volgens Drucker bewees deze door de kerkelijke hiërarchie gesuperviseerde vrouwenvereniging dat katholieke vrouwen slechts durfden te denken als de kerkelijke leiding het toestond en dat deze kerk was gebouwd op het prestige van de man, ‘de Godeszoon’, dat door niets in het gedrang mocht komen.<sup>22</sup> Zij leek gelijk te krijgen toen sommigen van hen, eerst nog actief in de organisatie, zich terugtrokken na de antipropaganda in de roomse pers. Anderen – waarover later meer – bleven desondanks wel meewerken en binnen de RK Vrouwenbond bestond wel degelijk ook sympathie voor feminisme en vrouwenstrijd, zij het in aangepast vorm.<sup>23</sup>

19 Met name jezuïeten schreven kritische artikelen over ‘de vrouwenquaestie’, onder wie Paulus Bruin in het invloedrijke tijdschrift *Studiën*, onder andere in 32:54 (1899) 233-247; 34:58 (1901-1902) 323-352; 35:59 (1902-1903) 413-441. Zie verder Derks, ‘Dienende liefde en feministerij. Het ontstaan van de katholieke vrouwenbeweging in Nederland’, in: Marit Monteiro, Gerard Rooijackers en Joost Rosendaal (eds.), *De dynamiek van religie en cultuur. Geschiedenis van het Nederlands katholicisme* (Kampen 1993) 182-208.

20 Melati van Java [pseudoniem van Marie Sloot], ‘De sociale arbeid der R.K. Kloosterzusters

in Nederland’, *Vrouwenarbeid. Orgaan van de Vereniging Nationale Tentoonstelling van Vrouwenarbeid*, 16 juli 1898, 25-31; 19 juli 1898, 39-42. Sloot was zelf oud-leerlinge van een ursulinenpensionaat in Batavia.

21 Baron van Wijnbergen, ‘Tentoonstelling “De Vrouw 1813-1913”’, *De Maasbode*, 11 januari 1913; zie ook: Van Steen, “‘De gehuwde vrouw moet maatschappelijk voelen’”, 138.

22 Drucker, ‘Toch maar één doel!’, *Evolutie* 20:25 (1913) 193-195.

23 Derks, ‘Dienende liefde en feministerij’, 192-194.

## Vrouw en godsdienst verbeeld

Hoe werd onder deze complexe omstandigheden het thema ‘vrouw en godsdienst’ op de tentoonstelling voorbereid en gepresenteerd? De voorbereiding gebeurde enerzijds in de zogeheten historische commissie. Daarin zaten verschillende historica’s en archivariissen die het hele spectrum van vrouwen in de periode 1813-1913 moesten vormgeven, waaronder godsdienst. Omdat ze vonden dat godsdienst in de negentiende eeuw ‘een groote plaats in de harten der vrouwen in (nam, M.D.)’, zoals het eigenlijk alle eeuwen door ‘een bijzondere eigenschap der vrouwen’ was geweest (aldus commissielid en predikantendochter Hermine Mocquette) werd ervoor gekozen om aan de hand van voorwerpen, geschriften en afbeeldingen de religieuze en kerkelijke beleving te tonen.<sup>24</sup>

Op de tentoonstelling resulteerde dat in een presentatie binnen de afdeling De Vrouw in armenzorg en kerkelijk leven. Met andere woorden: zorg en caritas waren de focus waarmee het kerkelijk leven van de vrouw in de achterliggende eeuw werd gevisualiseerd. Getoond werden psalmboekjes, platen met kerkgangsters en stichtelijke lectuur door en voor vrouwen, met liefdadige thema’s. Daarbij hoorde bijvoorbeeld een tabel met beginregels van kerkgezangen die vrouwen aan het begin van de negentiende eeuw hadden geschreven, onder wie Petronella Moens, die met haar poëzie kinderen wilde opvoeden tot rechtschapen en liefdadige burgers. Uit de actualiteit toonde men geen liefdadigheid maar een vitrine met foto’s van de doopsgezinde kerk van Bovenknijpe en Anne Zernike op de kansel.<sup>25</sup> Met 55 voorwerpen uit protestantse en slechts acht uit katholieke hoek was de protestantse natie dominant. Ook voorwerpen uit het jodendom waren schaars.<sup>26</sup>

Naast de genoemde historische commissie was ten behoeve van de tentoonstelling ook een speciale subcommissie godsdienst ingesteld. Deze ging over ‘het aandeel van de vrouw in het openbaar godsdienstig leven’. Het tentoonstellingssecretariaat schreef alle kerkgenootschappen aan die het kende met het verzoek een vertegenwoordigster te noemen. Hoewel het enige tijd duurde voordat de commissie rond was (vele genodigden behoorden tot een klein, veelal hoofdstedelijk, netwerk en bleken ook al voor andere taken te zijn benaderd) kwam er uiteindelijk een gewenste staalkaart uit van de gezindten in Nederland: van Nederlands hervormd tot luthers, hersteld luthers, Waals, joods, remonstrants en – in tegenstelling tot wat later in *Van moeder op dochter* werd gesuggereerd – rooms-katholiek. Ook de christelijke en de vrijgemaakte zondagsscholen waren vertegenwoordigd en de theosofen

24 H.C.M. Mocquette, ‘De tentoonstelling “De Vrouw” 1813-1913’, *Onze Eeuw* 13 (1913) 67-89, aldaar 72-73.

25 Pitstra, *Ontelbare enkelvoudens*, 59.

26 *Gedenkboek van de Tentoonstelling ‘De Vrouw 1813-1913’* (Amsterdam 1913).



hadden hun propagandiste Corrie Dijkgraaf zelf aangemeld met als argument dat de Theosofische Vereniging door vrouwen was opgericht en vrouw en man daarin gelijk waren.<sup>27</sup> Bij elkaar een opmerkelijk gezelschap, waarin voor het eerst vrouwen van zoveel gezindten bij elkaar kwamen om te bedenken hoe de godsdienstige stand van het land publiekelijk in beeld kon worden gebracht – en dat in een tijd van een zich steeds scherper manifesterende verzuiling.

In de praktijk bleek echter geen sprake van oecumene *avant-la-lettre*. In de subcommissie waren geschoolde experts op het gebied van openbaar godsdienstig leven oververtegenwoordigd. Daaronder waren Jacoba Mossel, de eerste gediplomeerde godsdienstlerares, en Zernike, haar leerlinge. Mossel had tijdens de Vrouwententoonstelling in 1898 in een lezing al vurig gepleit voor toelating van vrouwen tot de theologiestudie en het ambt. Ook uitgenodigd was Constance Gerlings, die vlak vóór de tentoonstelling, op 9 juli 1913 in Groningen, als eerste Nederlandse vrouw binnen de theologie promoveerde op het proefschrift *De vrouw in het oud-christelijke gemeentelven*.<sup>28</sup> De toon van Gerlings' proefschrift was opvallend feministisch; zo stelde zij dat de positie van vrouwen in de kerk sinds het vroege christendom alleen maar was verslechterd en bepleitte openstelling van het predikantenambt voor vrouwen. Met dat feit én de promotie zelf waren hoofdorganisators Boissevain en Manus enorm ingenomen, zoals zij haar in een uitbundige felicitatiebrief lieten weten. Gerlings werd uitgenodigd om ter gelegenheid van de tentoonstelling ook een lezing over het onderwerp van haar proefschrift te houden. In de ogen van de organisatie was zij de aangewezen persoon om een stevig stempel op de commissie te drukken.<sup>29</sup> Mede daarom, en omdat er *sub rosa* kritiek was gekomen op de al te grote vanzelfsprekendheid waarmee oudgediende Mossel het voorzitterschap opeiste, had Boissevain Gerlings gevraagd om voorzitter van de subcommissie godsdienst te worden.<sup>30</sup> Volgens Pitstra was het echter vice-voorzitter Zernike die in de praktijk de organisatorische touwtjes in handen had. Ook tussen deze pioniers schuurde het. Gerlings werd aanvankelijk in beslag genomen door de afronding van haar proefschrift, een studie waarover Zernike zich kritisch uitliet: te weinig wetenschappelijk en qua kerkpolitiek niet adequaat, want geen substantiële argumenten bevattend voor de openstelling van het ambt in haar kerk.<sup>31</sup>

27 Stadsarchief Amsterdam, Archief van de Vereeniging Tentoonstelling De Vrouw, nr. 125, Brieven van A. Cnoop Coopmans aan Boissevain, 30 december 1912, 10 januari 1913; Notulen vergadering commissie godsdienst (januari 1913).

28 De Baar e.a. (eds.), *Honderd jaar vrouwen op de kansel*, 71-136; Inge de Wilde, *Nieuwe deelgenoten in de wetenschap. Vrouwelijke docenten en studenten aan de Rijksuniversiteit Groningen 1871-1919* (Assen 1998) 94-96.

29 Archief van de Vereeniging, nr. 125, Brief van Manus en Boissevain aan Gerlings (15 juli 1913).

30 *Ibidem*, Brief van Goverta Hylkema aan Boissevain, 13 december 1912. Over Mossel schreef zij: '[...] haar roem heeft zij geloof ik wat overleefd en wat samenwerking betreft, wordt zij niet erg gewaardeerd'.

31 Pitstra, *Ontelbare enkelvoudens*, 58-60.

De subcommissie bracht het aandeel van vrouwen in het godsdienstig leven van 1913 op drie manieren voor het voetlicht: allereerst via statistieken, vervolgens met de bovengenoemde lezing van Gerlings en ten derde met een tekst voor de tentoonstellingscatalogus. De statistieken liet de subcommissie zelf maken via door de commissieleden zelf opgestelde vragenlijsten. De volgende vragen werden gesteld: Hoeveel vrouwelijke lidmaten telt uw kerkgenootschap of vereniging vergeleken bij mannelijke? Hebben vrouwen stemrecht, actief, passief? Welke functies mag de vrouw in het bestuur bekleden? Zijn zij beroepbaar tot predikant of voorzanger? Hoeveel zondagsschool-onderwijzeressen telt uw kerkgenootschap of vereniging vergeleken bij mannelijke? Hoeveel godsdienstonderwijzeressen?<sup>32</sup> Ondanks de gemengd-religieuze samenstelling van de commissie waren deze vragen in feite afgestemd op de kerkorde binnen de protestantse kerkgenootschappen, omdat ze gingen over vrouwen in de rol van geloofsonderwijzer, voorganger, of eigenaar van stemrecht in de kerk. Het meeste daarvan was in de katholieke kerk simpelweg niet aan de orde en evenmin binnen het Jodendom. Het katholieke commissielid Geertruida Verschure-Roël zegde dan ook haar medewerking aan de subcommissie op ('het heeft voor mij geen nut, lid te zijn') toen bleek dat alleen de eerste vraag op de lijst voor katholieken te beantwoorden was.<sup>33</sup>

De toon van de subcommissie godsdienst werd verder gezet door een lezing van Gerlings tijdens de tentoonstelling en een artikel van haar hand dat in de catalogus verscheen. Ook die echoden stilzwijgend de protestantse kerkbeleving en de strijd om meer invloed en rechten die vrouwen in verschillende protestantse kerken voerden. Gerlings constateerde dat, hoewel er meer vrouwen bij kerkgenootschappen waren aangesloten dan mannen, ze nauwelijks rechten hadden. Ze herhaalde een stelling uit haar proefschrift, die luidde dat de kerkhervorming van de zestiende eeuw nog niet voltooid was zolang vrouwen niet op de kansel mochten staan. Kerken moesten met hun tijd meegaan en 'niet als versteende antiquiteiten worden op zijde geschoven'.<sup>34</sup>

De nadruk op het opkomen voor kerkelijke rechten van vrouwen werd door de maaksters van de tentoonstelling positief gepercipieerd. Zo was historica Johanna Naber, zelf lid van de historische commissie, lovend over de statistieken en vragenlijsten. Ze vond dat het expositiegedeelte over vrouwen in de kerkelijke armenzorg vooral 'uiterlijke dingen' liet zien, maar dat Gerlings' subcommissie het thema had verbreed:

32 Archief van de Vereeniging, nr. 125, Vragenlijst voor de afdeling 'Het aandeel der vrouw in het godsdienstig leven', 14 januari 1913.

33 *Ibidem*, Brief van G. Verschure-Roël aan tentoonstellingssecretariaat, 28 januari 1913.

34 Constance Gerlings, 'Het aandeel van de vrouw in het openbaar godsdienstig leven', in: *Gedenkboek*, 500.

[...] en hoe opwekkend stemt dit tegenover veler klagen over achteruitgang in het godsdienstige, want hier hooren wij van arbeid der vrouw bij de zending, in de Zondagsschool, bij het godsdienstonderwijs, laatstelijk ook bij de prediking.<sup>35</sup>

Uiterlijke dingen en vanuit het geloof aan armenzorg doen zette Naber dus tegenover vooruitgang in de vorm van het streven naar meer invloed en rechten. Het eerste betrof het verleden, het tweede had de toekomst. Die polariteit werd maatgevend en voor katholieken en joden betekende dat een vrijwel automatische diskwalificatie.

Een tussentijdse conclusie is dat er op de tentoonstelling een protestantse grondtoon overheerste, die werd versterkt door het werk van de subcommissie godsdienst. Van alle religies die in de subcommissie zaten, vonden protestantse vrouwen het meest aansluiting bij de teneur van de hele tentoonstelling omdat het in verschillende protestantse kerken, juist in die periode, ging over toegang van vrouwen tot de theologiestudie en het ambt. Hoewel die ambtsdiscussies binnen de verschillende kerkgenootschappen pas later in de twintigste eeuw beslecht zouden worden, vertoonde hun strijd op kerkelijk vlak een parallel met de vrouwenstrijd in 1913 voor kiesrecht. Katholieke maar ook joodse vrouwen streden echter niet voor toegang tot de theologiestudie (die alleen aan mannen was voorbehouden) of om in het ambt te mogen, waardoor zij deel van de kerkelijke hiërarchie zouden gaan uitmaken. Daarmee voldeden ze niet aan de meetlat die op de tentoonstelling en in de receptie ervan stilzwijgend werd aangelegd om de godsdienstige vooruitgang van vrouwen aan af te meten. Zagen zij dat zelf ook zo?

### Andere vormen van publieke godsdienstige zichtbaarheid

Van een beweging van naar formele rechten in de kerk strevende katholieke vrouwen kwam het in Nederland lange tijd niet, evenmin trouwens als in de rest van Europa. De meest radicale organisatie bevond zich in Engeland, waar – in 1912 – in het kielzorg van de kiesrechtstrijd de Catholic Woman Suffrage Society was gevormd om op te komen voor politieke, sociale en economische rechten van vrouwen. Het thema van de ongelijke kerkelijke rechten werd niet openlijk gebezigd, al stelde de Society zich wel opvallend onafhankelijk van de kerkelijke hiërarchie op. Terwijl er vertakkingen in verschillende Europese landen en ook daarbuiten kwamen, bleef een Nederlandse afdeling uit, mede door de sterke positie van de kerk- en traditiegetrouwe RK Vrouwenbond.<sup>36</sup>

35 Johanna W. Naber, ‘Om en bij de tentoonstelling “De Vrouw 1813-1913”’, *Het nieuws van den dag*, 7 augustus 1913.

36 Elaine Clark, ‘Catholics and the Campaign for Women’s Suffrage in England’, *Church History* 73:3 (2004) 635-665.

Toch zochten sommige katholieke vrouwen in de periode na 1913 naar manieren om zichzelf in het publieke domein zichtbaar te maken teneinde op godsdienstig gebied invloed uit te oefenen.<sup>37</sup> Een eerste voorbeeld zijn enkele bewegingen van radicaal-katholieke vrouwen, deels bekeerlingen, die zich tijdens het interbellum manifesteerden om de samenleving in religieus opzicht te veranderen: de Vrouwen van Bethanië en de Vrouwen van Nazareth. Hun doelstellingen waren niet theologie studeren of toelating tot het priesterambt, al kozen zij nadrukkelijk niet voor de gangbare katholieke kaders van huwelijk of klooster. Deze jonge en academisch opgeleide vrouwen, van wie er ettelijken gepromoveerd waren, ambieerden iets anders. In een moderne variant van het spiritueel alternatief probeerden ze onder verwijzing naar roeping en uitverkiezing toch een bepaalde godsdienstige spreekpositie in te nemen, ook zonder officieel priester te zijn (al stelden ze zich wel onder de leiding van een priesterstichter). Ze eigenden zich daarmee een traditie van 'grote vrouwen' in het christendom toe en legitimeerden zo hun vrouwenstem.<sup>38</sup>

Het doel van deze vrouwenbewegingen was te werken aan een verhevigde beleving van het katholicisme en aan de bekering van de wereld, om te beginnen in Nederland. Ze vormden religieuze leef- en werkgemeenschappen die hen in staat stelden zich te ontplooiën in de publieke ruimte. Al werkende groeide hun radicaliteit. Ondanks hun spiegeling aan het verleden maakten ze tevens gebruik van moderne transport- en communicatiemiddelen en nieuwe inzichten uit de psychologie, het club- en buurthuiswerk, de sport- en dans beweging en padvinderij. Zo beoogden ze kinderen en jongeren te bereiken en godsdienstig te beïnvloeden. Dat was hun manier om een religieus actorschap te realiseren en zich in het openbare domein te manifesteren. '[...] de heidenwereld zal bewerkt worden en voortaan niet meer alleen door gestudeerde geestelijken, maar ook door leekbroeders en zusters', schreef predikant Guillaume van der Bruggen en wat het binnentreden van vrouwen in de wereld der katholieke verkondiging betrof, had hij gelijk.<sup>39</sup>

Een van die manieren was straatprediking, waarin leden van het bonte gezelschap van de Vrouwen van Bethanië actief waren. An Huf bijvoorbeeld, telg uit een welgestelde Amsterdamse koopmansfamilie en talenstudente, en Francisca van Leer, een tot het katholicisme bekeerde joodse vrouw en voormalig anarchiste, hielden predicaties op de Nieuwmarkt, de Wallen en

37 Ik beperk mij, gezien het thema, tot bewegingen op godsdienstige grondslag én met de intentie om religieus gesproken verschil te maken.

38 Derks, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig* (Hilversum 2007).

39 G.A. van der Bruggen, 'Open brief aan Pater van Ginneken', *Stemmen voor waarheid en vrede* 61:2 (1924) 767-789, aldaar 774.

het Waterlooplein. De teksten maakten ze zelf aan de hand van voorbeelden van de Engelse Catholic Evidence Guild.<sup>40</sup> Ook gaven zij en andere Bethaniërs geloofsonderricht aan groepen jonge arbeidsters, met wie ze kennismaakten door zelf in de fabriek aan de lopende band te gaan staan, en leidden ze op bekering gerichte clubhuizen voor stadskinderen. Op die manier schiepen ze een eigen kring van gelovigen en bekeerlingen.

Een andere manier was de publieke religieuze manifestatie, zoals gebeurde door de Vrouwen van Nazareth geleide Graalbeweging. Deze in 1928 begonnen katholieke meisjesbeweging was met tienduizenden leden de grootste meisjesbeweging in Nederland en had daarnaast afdelingen in Duitsland, Engeland, Schotland, de Verenigde Staten en Australië. Ze werd geprotegeerd door de Haarlemse bisschop Aengenent en gedirigeerd door de jezuïet Jacques van Ginneken, maar stond onder de dagelijkse leiding van jonge vrouwen. Die vrouwen richtten tal van grotere en kleinere clubhuizen op in de grotere steden waaraan ze zelf leiding gaven en waar ook religieuze oefeningen en bijeenkomsten werden gehouden zonder tussenkomst van een priester. Ze hadden eigen filmclubs, padvindingsafdelingen en sportclubs, alles ten dienste van het hogere doel. Het motto was dat van de ‘fiere, sterke vrouw’, die haar kracht inzette om ook het katholicisme sterker te maken en daarvan getuigde men bij voorkeur met spreekkoren op straat, getooid in kleurige uniformen en met vlaggen.<sup>41</sup>

De Graal werd vooral bekend door de massaspelen, zelf geschreven en opgevoerde spelen met een religieus thema. Zij traden daarmee onder andere op in het Amsterdamse Olympisch Stadion en bereikten een groter publiek dan welke priester dan ook. Ze waren niet vrij en zelfstandig overeenkomstig Wilhelmina Druckers ideaalbeeld, maar dachten daar zelf heel anders over. De Graalvrouwen stelden zich tamelijk eigenmachtig op tegenover de hiërarchie in kerk en samenleving, waardoor ze in het rechtendiscours leken te passen. Tegelijkertijd was er een andere kant: ze verwoordden hun inzet als bijdrage aan een ideaal waartoe zij zich geroepen voelden, niet waarbinnen ze hun persoonlijke ambitie waar wilden maken. Dat paste in het gangbare genderbeeld, maar ook in de gangbare romantische benadering van het katholieke emancipatieproces met zijn strijdbare en opofferende boegbeelden. Zij cultiveerden een lijdenscultuur, onderwierpen zich aan hun mannelijke leider en deden dat uit naam van de religie, terwijl ze neerkeken op kloosterzusters omdat ze hen veel te onderworpen en afhankelijk vonden.

Verschillende katholieke tijdgenoten – klerikale mannen, maar zeker ook vrouwen – zagen niets in de Graal omdat ze die, hoe intens religieus ook, veel te vrijgevochten vonden. Kritiek kwam onder andere vanuit

40 Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven, Archief Vrouwen van Bethanië, nr. 1391, Krantenknipsels (z.d.).

41 *De Vrouwen van Nazareth* (z.pl. 1933); Mia van der Kallen, ‘Fierheid’, *De zilveren trompet* 11:3 (1931).



De Graalbeweging publiekelijk getuigend op de Dam, jaren dertig.

Archief Graalbeweging Nederland.

Katholiek Documentatie Centrum, Radboud Universiteit Nijmegen.

kloosterzusters. Zij vonden dat de Graalbeweging een te grote invloed had op de jonge meisjesleerlingen van hun scholen, die vaak geheel opgingen in die grote massaspelen. Kritiek had ook Florentine Steenberghe-Engeringh, de voorzitter van zowel de Nederlandse Federatie van RK Vrouwenbonden als de internationale Union des Ligues Féminines Catholiques, de wereldwijde koepel van alle katholieke vrouwenverenigingen. Zij was de machtigste katholieke vrouw in de jaren twintig en dertig *tout court* en leidde 25 miljoen katholieke vrouwen. Zij onderhield zeer goede contacten met de hogere clerus en had persoonlijk toegang tot paus Pius XI. Haar doel was om alle katholieke vrouwen te verenigen als kracht binnen het katholicisme en tégen andersdenkenden, maar dan wel binnen de kerkelijke kaders, dus altijd onder leiding van de kerkelijke hiërarchie. Religieus militantisme was ook haar niet vreemd; zij zag zichzelf aan het hoofd staan van ‘een vredelievend leger van apostelen, die de zielen voor Christus en de Kerk willen veroveren’, maar anders dan de Graalbeweging vond zij dat katholieke vrouwen daarbij ‘gehoorzame dochters’ moesten zijn. Volgens haar waren de Graalvrouwen dat niet.<sup>42</sup>

Mede op instigatie van Steenberghe-Engeringh werd de Graal in 1936 ingeordend in de Katholieke Actie, de beweging waarin leken onder leiding van de kerkelijke hiërarchie werkten aan kerkverbreiding. De aldus mede door vrouwelijke geloofsgenoten getemde Graalleiding werd onderdeel van de RK Vrouwenbond en min of meer onder curatele gesteld van de parochiegeestelijkheid. Het was gedaan met de relatief zelfstandige koers, de kleurige uniformen en de massale geloofsverkondiging.

Toen tijdens de oorlog tal van missionarissen werkloos in Nederland zaten omdat ze niet terugkonden naar hun missiegebied, werd het bekeringswerk geïntensiveerd. Dit bood voor de Vrouwen van Bethanië en Nazareth nieuwe mogelijkheden. Daarbij werkten ze echter niet met maar eerder tegen elkaar, concurrerend om een aandeel in het werk. Anderzijds waren er ook problemen met de paters over wie ze zeggenschap zouden krijgen. De missionarissen speelden de formele kaart en beschouwden beide vrouwengezelschappen als handige hulpen, maar in wezen onbevoegd. Daar dachten de vrouwen zelf heel anders over. De Vrouwen van Bethanië hadden jaren van studie doorlopen in hun eigen studiehuis en inmiddels een jarenlang opgebouwde werkervaring. Ze beschouwden zich als een elitecorps onder de vrouwelijke religieuzen en waren trots op hun zelf ontwikkelde methodiek in het bekeringswerk. De Vrouwen van Nazareth waren eveneens hoogopgeleid. Toch legden beide gezelschappen het in leiderszaken af tegen de clerus.<sup>43</sup>

42 Florentine Steenberghe-Engeringh, *La femme catholique dans le monde contemporaine* (Parijs 1939) 1-8.

43 Katholiek Documentatie Centrum (KDC), Archief Open Deur, nr. 11, Verslag bijeenkomst, 24 november 1942; Archief Vrouwen van Bethanië, nr. 5, Bestuursnotulen, 24 augustus 1944.

Deze gebeurtenissen tonen dat katholieke vrouwen voor en ook tijdens de oorlog geen strijd voor rechten streden, maar wel degelijk publiekelijk present waren: dat gold voor de Vrouwen van Bethanië en Nazareth en zeker ook voor Steenberghe-Engheringh. Hoe de katholieke publieke aanwezigheid van vrouwen eruit moest zien, was een onderwerp van strijd. Er waren geen eensluidende doelen en er bestond niet één visie. Wel kan worden gezegd dat geen van de betrokken vrouwen dacht in termen van ‘strijden voor rechten’. Al hadden ze zeker moeite met de grenzen die sommige clericale tegenstanders trokken, toch vonden ze zelf bovenal dat het doel was mee te werken aan de vooruitgang van kerk en samenleving.

### **Omstreden katholiek feminisme**

In de jaren zestig vond wederom een omslag plaats in de geschiedenis van de positie van vrouwen in de kerk en de publieke representatie van die kwestie. In 1963 begon een prominente katholieke vrouw aan een boek over katholieke vrouwen en hun kerkelijke rechten. Het was de neerlandica Tine Govaart-Halkes, voorzitter van de in 1946 opgerichte academische elitevereniging Katholiek Vrouwendispuut (KVD), die bovendien ook als enige vrouw – naast de koninklijke voorzitter – lid was van het nationale comité dat toen honderdvijftig jaar koninkrijk herdacht. In deze tijd vond in Rome het Tweede Vaticaans Concilie plaats (1962-1965), dat zowel voor haar als andere katholieke vrouwen wereldwijd een katalysator werd in het denken over hun positie in de kerk.

Dat bleek al in de aanloop ernaartoe. Het initiatief lag in eerste instantie bij oud-staatssecretaris Anna de Waal, een katholieke bekeerlinge, op dat moment presidente van het KVD en leidster van het instituut ‘De vrouw in de kerk’, dat (met bisschoppelijke goedkeuring) was ingesteld om de positie van katholieke vrouwen te onderzoeken. Zij had contacten met St. Joan’s International Alliance, de naam waaronder de eerdergenoemde Catholic Woman Suffrage Society sinds 1923 door het leven ging. Met name enkele Duitse, Zwitserse en Amerikaanse leden begonnen in deze periode naast de sociale agenda van St. Joan’s ook aandacht te vragen voor de kerkelijke positie van katholieke vrouwen. Niet toevallig waren de meest strijdbare leden juristes, vertrouwd en geschoold in wetten en formele regels. Daarnaast braken de eerste theologisch geschoolde vrouwen in katholieke kring door. Het KVD was op dat moment als organisatie lid van St. Joan’s en zowel De Waal als mede-KVD-oprichtsters Marga Klompé en Wally van Lanschot onderhielden vriendschappelijke betrekkingen met vooraanstaande leden ervan. In het verleden hadden Klompé en Van Lanschot nog geprobeerd een branche van



St. Joan’s in Nederland te vestigen, maar daar waren ‘de geesten niet rijp voor’, aldus Klompé.<sup>44</sup>

Als directeur van haar instituut stelde De Waal in 1959, nadat het concilie was aangekondigd, dat de Nederlandse bisschoppen in de voorbereidingen ook iets moesten inbrengen over de belangen van vrouwen. Ze kaartte dat aan via de Unie van de Katholieke Vrouwenbeweging, waarin alle grote katholieke vrouwenorganisaties waren vertegenwoordigd en stelde voor een ontwerptekst te maken die moest gaan over het onder vrouwen levende verlangen om kerkrechtelijke bepalingen aan te passen. De brief aan aartsbisschop Alfrink (door de vrouwen informeel veelzeggend het ‘smeekschrift der geuzen’ genoemd) vermeldde dat het ging om ‘het verlangen van katholieke vrouwen om een principiële vaststelling van de juridische plaats van de vrouw in het zichtbare bestel van de Kerk’. Katholieke vrouwen voelden zich, vanuit hun liefde voor de kerk, geroepen mee te werken aan de bezinning op hun taak:

Wij zijn ons ervan bewust, dat deze suggesties behalve een verzoek ook een opdracht vormen voor onszelf. De Unie van Katholieke Vrouwenbewegingen in Nederland wil al haar krachten aanwenden, om de deskundigheid van de katholieke vrouw in zake theologie en kerkelijk recht te doen toenemen, opdat de katholieke vrouw haar functie en plaats, als verlangd in de suggesties, kan waarmaken.<sup>45</sup>

Vond hier nu een inhaalslag van katholieke vrouwen ten opzichte van 1913 plaats? In aanzet zeker, maar de praktijk bleek weerbarstiger: deze formuleringen gingen de meeste vrouwen veel te ver en waren teveel verwijderd van hun dagelijkse ervaringen en behoeften. De grote vrouwenorganisaties binnen de Unie herkenden zich niet in een stuk dat zoveel nadruk legde op kerkrecht, theologie en vrouwen en het ambt en vonden het ‘holle frasen’.<sup>46</sup> Zelfs het voorlijke KVD was niet unaniem positief. Zo vroeg de Dispuutkring van Den Bosch, in vergadering bijeen op 22 januari 1960, zich af of het wel waar was dat bij de katholieke vrouw het verlangen leefde naar een actieve en leidende deelname aan de liturgie. Christus had toch geen vrouwen maar mannen als apostel gekozen? Ook was veel meer behoefte aan een zorgende, niet zo sterk op de voorgrond tredende vrouw. Goede moeders hadden bovendien helemaal geen tijd om ook nog een taak in de

44 KDC, Archief Tine Halkes, nr. 17, Bijlage bij brief van Phyllis Challoner [secretaris] aan Govaart-Halkes, 6 juni 1963; Brief van Klompé aan Govaart-Halkes, 1 oktober 1965.

45 Atria, Archief Anna de Waal, nr. 26, Agenda voor bespreking concepttekst, 3 december 1959.

46 *Ibidem*, Brief van De Waal aan Stringa, 29 december 1959.

cultus op zich te nemen. Wat werkelijk nodig was, was betere opvoeding, dan kwamen er vanzelf meer en betere priesters.<sup>47</sup>

De Waal bood het ‘smeekschrijf’ aan Alfrink aan, niet toevallig samen met vertegenwoordigsters van de Vrouwen van Bethanië en de Graal (‘avant-garde groepjes’, volgens De Waal). Alfrink besprak het welwillend en had volgens De Waal zóveel begrip dat ze betwijfelde of hij het probleem wel als zodanig erkende en de weerstanden niet schromelijk onderschatte. Waren zijn woorden werkelijk een bemoediging of was het vooral diplomatieke beleefdheid?<sup>48</sup> Het initiatief stierf daarop een stille dood, maar werkte wel degelijk door. Het prikkelde bij Tine Govaart-Halkes – die er zijdelings bij betrokken was geweest – de interesse voor de achtergestelde formele positie van vrouwen in de katholieke kerk. Ze zag mede hierdoor het Vaticaanse Concilie, waarvan ze als verslaggever getuige was, met andere ogen: al die gemijterde mannen en nergens een vrouw te bekennen! Internationaal hadden vrouwen, mede op instigatie van St. Joan’s, geëist om ten minste als klein groepje toehoorders aanwezig te mogen zijn bij de 2500 vergaderende bisschoppen. Hun uitsluiting stimuleerde de onvrede. Gertrud Heinzlmann, een Zwitserse juriste en prominent St. Joan’s-lid, schreef het boekje: *Wir schweigen nicht länger*. Duitse en Amerikaanse theologes sloten zich hierbij aan.<sup>49</sup> Daarop haakte Govaart-Halkes in, eerst met artikelen in *De Tijd* en aansluitend met haar boek *Storm na de stilte*. Het was nieuw dat een katholieke vrouw zélf een boek schreef over dit onderwerp. Ze documenteerde daarin de achterstelling van de vrouw en probeerde met bijbelse en theologische argumenten te onderbouwen dat vrouwen een gelijkwaardige positie moesten hebben omdat het de kern van het christelijk geloof zou zijn.<sup>50</sup> Ondanks enkele kritische besprekingen, waarvan de scherpste kwamen van andere katholieke vrouwen (onder wie de politici Marga Klompé en Agnes Nolte en de hoogleraar klassieke Christine Mohrmann), werden in 1965 van *Storm na de stilte* 1616 exemplaren verkocht en volgde een tweede druk.

In deze tijd probeerde Govaart-Halkes ook, samen met enkele prominente katholieke vrouwen, via een rechtstreeks aan de paus gerichte petitie om toelating van vrouwelijke toehoorders te bepleiten. Een beleefde ontvangstbevestiging was hun deel, maar mede door dergelijke acties werden in 1964 voor het eerst vrouwen in de concilie-aula toegelaten. Govaart-Halkes was daar, tot haar verdriet, niet bij; het Vaticaan koos voor oversten van internationale kloosterorden en voorzitters van internationale

47 *Ibidem*, Brief van KVD-kring Den Bosch aan De Waal, 22 januari 1960.

48 *Ibidem*, Verslag van audiëntie door De Waal, 2 juni 1960.

49 Gertrud Heinzlmann, *Wir schweigen nicht länger. Frauen äußern sich zum 2. Vatikanischen Konzil* (Zürich 1964).

50 Tine Govaart-Halkes, *Storm na de stilte. De plaats van de vrouw in de kerk* (Utrecht 1964). Het boek kreeg zowel een Engelse als Duitse vertaling.

vrouwenorganisaties. Rie Vendrik en Anne Marie Roeloffzen, beiden bestuursleden van de Fédération Mondiale des Jeunes Femmes Catholiques, kregen wel een uitnodiging; met name Vendrik kon door haar ervaring en grote netwerk enige invloed op een van de conciliedecreten uitoefenen en trad na afloop ook toe tot een Romeinse commissie, de eerste waarin lekenvrouwen zitting hadden.<sup>51</sup>

Ging Vendrik de lange mars door het kerkelijk instituut, Govaart-Halkes gooide het noodgedwongen over een andere boeg en werd meer een eigenwijze stem in het publieke domein. Zij schreef, hield lezingen en werd een publieke figuur die de confrontatie niet uit de weg ging. Ze betuigde nadrukkelijk haar instemming met een resolutie die werd aangenomen tijdens de jaarlijkse algemene vergadering in 1965 in Rome van St. Joan’s Alliance, waar op dat moment het Concilie voor de laatste periode bijeen was. Govaart-Halkes was inmiddels – net als Klompé – op persoonlijke titel lid, maar werd als de ‘Dutch section’ beschouwd. Uit de correspondentie bleek bovendien dat het bestuur meende met een Nederlandse gepromoveerde theologe van doen te hebben.<sup>52</sup> Vanuit het groeiende idee dat ‘the subject of women’s ordination’ steeds meer steun bij kardinalen en bisschoppen kreeg, spraken vrouwen uit 24 landen toen vrijwel unaniem als verlangen uit dat ‘[...] als de katholieke Kerk in haar wijsheid en te zijner tijd zou besluiten de waardigheid van het priesterambt uit te breiden tot de vrouw de vrouwen daaraan gaarne en bereidwillig zullen beantwoorden’. Ook verzocht men dat vrouwen tot het ambt van diaken zouden kunnen worden toegelaten en vollediger werden betrokken bij de eredienst.<sup>53</sup> Via St. Joan’s kwam Govaart-Halkes in contact met de internationale voorhoede van de feministische katholieke vrouwen. Een jaar later sprak ze zelf de leden van St. Joan’s toe.

In 1967 tarte Govaart-Halkes in het Amerikaanse tijdschrift *Time Magazine* het kerkelijk leergezag door in een interview te vermelden dat ze al enige jaren de pil gebruikte en door te verklaren dat een besluit over geboorteregeling aan echtparen toekwam, niet aan kerkleiders.<sup>54</sup> Ook zocht ze steeds meer oecumenische contacten. Samen met anderen initieerde ze in 1968 de eerste Nederlandse interkerkelijke commissie Samenwerking van Man en Vrouw in de Kerk. Toen het jaar daarop de toelating van vrouwen tot het ambt in de Gereformeerde kerken echter gerealiseerd werd, sloeg dat de gemeenschappelijke bodem uit onder de groep. De protestanten in de commissie vonden dat hun doel was bereikt. Govaart-Halkes was het daarmee

51 Derks, ‘Changing Lanes: Dutch Women Witnessing the Second Vatican Council’, *Trajecta: Religion, Culture and Society in the Low Countries* 22:1 (2013) 81-102.

52 KVD, Archief Halkes, nr. 17, Brief van Challoner aan Govaart-Halkes, 18 april 1966.

53 ‘Versterkte actie priesterambt open te stellen voor de vrouw’, *Limburgs Dagblad*, 28 september 1965.

54 ‘Avant-garde’, *De Tijd*, 7 april 1967.



Bijeenkomst van de interkerkelijke commissie Samenwerking van Man en Vrouw in de Kerk (1968). Rechts Will Timmermans (hervormde kerk), daarnaast Tine Govaart-Halkes. Privébezit erven Halkes.

niet eens: zij raakte er steeds meer van overtuigd dat vrouwen zich teveel schikten naar wat de dominante cultuur van hen wilde.

In de jaren zestig en zeventig stuitte Govaart-Halkes, altijd onderweg naar de volgende lezing of conferentie, op een paradoxaal feit. Door te pleiten voor vrouwen in het priesterambt, hield ze vrijwel alleen aanhangers over die met de kerk hadden gebroken. Wilde ze zelf in de kerk blijven (als loyale katholiek was dat haar keuze) dan zette ze zich buitenspel door het priesterambt op te eisen. Voor zulke vrouwen was in de katholieke kerk geen plaats. Daarom gooide ze het beurteling over de ene en dan weer over de andere boeg. Tot halverwege de jaren zeventig pleitte ze voor samenwerking van man en vrouw in de kerk, een milde vorm van gelijkwaardigheid. Vanaf 1977, inmiddels gescheiden, poneerde ze zichzelf als de feministische theologe Catharina Halkes en pleitte voor feministische theologie als een vorm van cultuurkritiek en cultuurverandering. Zouden mannen en vrouwen in de kerk minder patriarchaal gaan denken – zo verwachtte ze – dan zouden vrouwen als vanzelf op leidinggevende posities in de kerk komen en mogen voorgaan in de eredienst.<sup>55</sup>

In 1985 werd Halkes op slag een Bekende Nederlander door wat er gebeurde rond het bezoek van paus Johannes Paulus II. Katholieke vrouwenverenigingen hadden de uitnodiging aanvaard om een door hen voorgedragen vertegenwoordigster de paus te laten toespreken. Halkes wilde dat wel doen en kardinaal Simonis keurde in eerste instantie haar tekst goed. Enige weken later had hij signalen gekregen dat Halkes niet onomstreden was. Met name de behoudende Vereniging van Vrouwen binnen de RK Kerk, die ervoor koos om onder de leiding van de kerkelijke hiërarchie te staan, was het zeer met haar oneens. Uiteindelijk bereikte Simonis een compromis met de vrouwenverenigingen: naast Halkes zou ook een vrouw spreken die een heel ander geluid liet horen. Halkes weigerde dit ‘zwaktebod’ en dat ging als ‘het spreekverbod’ de geschiedenis in.<sup>56</sup> De media zetten het beeld neer van een genuïlkorfde vrouw, die de paus durfde te tarten en daarom het zwijgen was opgelegd. Strikt genomen was er echter, vanwege het bereikte compromis, geen spreekverbod meer. Er was de spreekwéigering van Halkes zelf. Aan de vooravond van het pausbezoek oogstte zij als spreekster bij de bijeenkomst van de Acht Mei Beweging, ‘het andere gezicht van de kerk’, groot applaus en zette zo de vrouw in de katholieke kerk neer als nooit tevoren.

55 Van Heijst, ‘Catharina Halkes. Een biografische schets’, in: Johanna Jäger-Sommer (ed.), *God opnieuw gedacht. Theologische essays voor Catharina Halkes* (Baarn 1995) 13-32, aldaar 25.

56 Deze kwestie wordt uitvoerig behandeld in de biografie van Halkes die ik samen met Annelies van Heijst voorbereid en in 2015 zal verschijnen.

## Conclusie

In de op 24 november 2013 gepubliceerde brief *Evangelii Gaudium* schrijft paus Franciscus:

De Kerk erkent de onmisbare inbreng van de vrouw in de maatschappij met een gevoeligheid, intuïtie en bepaalde bijzondere capaciteiten die gewoonlijk meer eigen zijn aan vrouwen dan aan mannen.

Er moet ruimte worden geboden voor ‘een meer doorslaggevende vrouwelijke tegenwoordigheid in de Kerk’, al hoort daar nadrukkelijk niet het ambtelijk priesterschap bij.<sup>57</sup> In de hier gebezigde argumenten resoneren de bezwaren tegen de beroeping van Anne Zernike meer dan honderd jaar eerder en wat dat betreft is het met de rechten van vrouwen in bepaalde kerkgenootschappen niet veel opgeschoten.

Die constatering ten spijt verkende ik in deze bijdrage echter ook andere aspecten van dit thema, vanuit de argumentatie dat een focus op het rechtendiscours en de strijd om het ambt als synoniem voor vrouwelijke *agency* en *empowerment* tal van andere ervaringen én obstakels onbelicht laat. Ook blijven dan overeenkomsten en verschillen tussen en binnen religies buiten beeld. Er was niet alleen nauwelijks enige langdurige samenwerking tussen vrouwen van verschillende denominaties, ook binnen de confessies liepen de controverses soms hoog op. Wat het betekende om religieus te zijn en daaraan binnen bepaalde kaders vorm te geven is altijd ten nauwste verbonden geweest met andere identiteitscategorieën: ‘difference writ large’, aldus Joanna de Groot en Sue Morgan in hun mooie inleiding op een bundel die als ondertitel ‘Refiguring Religion in Gender History’ heeft.<sup>58</sup>

Die refiguratie lijkt me anno 2014 des te meer van belang, nu zich naast toenemende secularisering (of de-christianisering) tegelijkertijd toenemende religiositeit manifesteert, met tal van terugkerende vragen en discussies. Het gaat daarbij niet langer alleen om christen- en jodendom in hun veelvormigheid, maar ook om de islam. In het ene discours ligt de nadruk op hoe patriarchale godsdiensten vrouwen onderdrukken en achterstellen op het gebied van gelijke rechten, terwijl in het andere gelovige vrouwen dat met klem weerspreken. Die laatsten wijzen dan op hun religieus gelegitimeerde

57 Paus Franciscus I, *Evangelii Gaudium*. Over de verkondiging van het Evangelie in de wereld van vandaag (22 januari 2015), op: <http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=4984>.

58 De Groot en Morgan, ‘Beyond the “Religious Turn”’, 7.

*agency* in de thuisfeer maar ook in de samenleving. In beide gevallen draait het om de vraag welke uitdrukking van vrouwenemancipatie als legitiem wordt gezien en wie dat mag definiëren. Een benadering van elke religie als een historisch complexe identiteitssectie die dan weer convergeert, dan weer divergeert met andere identiteiten zou de soms moeizame communicatie tussen geseculariseerden (van welke oorspronkelijke religieuze achtergrond dan ook) en religieuze vrouwen kunnen bevorderen. Het debat rond gender en religie is gebaat bij een historisering van de representatie die verschil laat zien. ◀

**Marjet Derks** (1958) is als universitair docent Cultuurgeschiedenis verbonden aan de Radboud Universiteit Nijmegen. Zij doet onderzoek naar religieuze vrouwenbewegingen en radicalisme in de twintigste eeuw; daarnaast publiceert zij over de geschiedenis van sport- en bewegingscultuur in relatie tot identiteit. Recente publicaties: Marjet Derks, 'Een andere tijdgeest. Conservatieven, 'normaal-katholieken' en het dominante beeld van vernieuwing in postconcliair Nederland (1962-1985)', in: Peter van Dam, James Kennedy en Friso Wielenga (eds.), *Achter de zuilen. Op zoek naar religie in naoorlogs Nederland* (Amsterdam 2014) 201-229; Marjet Derks, 'Sportlife: Medals, Media and Life Courses of Female Dutch Olympic Champions, 1928-1940', *Historical Social Research / Historische Sozialforschung* 39:1 (2014) 144-162; Marjet Derks, 'Changing Lanes: Dutch Women Witnessing the Second Vatican Council', *Trajecta. Tijdschrift voor de geschiedenis van het katholiek leven in de Nederlanden* 22:1 (2013) 81-102. E-mail: m.derks@let.ru.nl.