

## THEOLOGISCHE VROUWENTRADITIES<sup>1</sup>

*'Zo komt het, dat bij het lezen  
van historisch werk van lang vervlogen tijden  
de gedenktekens van onze namen  
niets anders lijken te zijn  
dan het spoor van een schip op zee'.*

Anna Maria van Schurman.<sup>2</sup>

### Inleiding

Anna Maria van Schurman, de Nederlandse theologe die deze uitspraak meer dan 350 jaar geleden deed, wist zelf te ontsnappen aan het lot der vrouwen dat ze hier schetst. Ze kreeg er wel een ander voor in de plaats: ze ging de geschiedenis in als 'afvallige', hoewel ze ook geprobeerd heeft een ander en beter beeld van zichzelf als gelovige en geleerde vrouw na te laten.<sup>3</sup>

Hebben vrouwen een geschiedenis in en met theologie?

Wat is er bekend van vrouwen als *theologen*?<sup>4</sup>

Het vrouwenstudies-onderzoek van de afgelopen twee decennia heeft vrouwen in alle soorten en hoedanigheden (her)ontdekt; maar tussen alle arbeidende, moederende, liefhebbende en zich emanciperende vrouwen uit heden en verleden is geen stroom van theologes aangeboord.<sup>5</sup> Op de eerste plaats heeft dat te maken met de aard en de institutionele vormgeving van wetenschapsbeoefening in het algemeen.<sup>6</sup> In het geval van theologie is bovendien sprake van hardnekkige leerstellige verankering van de 'eigen natuur' van vrouwen, waarmee hun positie als theologe op gespannen voet staat.<sup>7</sup> Op het gebied van kerkpolitiek, spiritualiteit en religieuze hervormingsbewegingen zijn vrouwen van naam minder uitzonderlijk, maar het is niet hun kwaliteit als theologe waaraan zij hun bekendheid ontleen.<sup>8</sup> Gebrek aan (betrouwbare) bronnen maakt bestudering van het werk van vrouwen op het punt van theologische reflectie moeilijk: er is weinig overgeleverd van de hand van vrouwen en nog veel minder dat als *theologisch* werk bekend staat.<sup>9</sup> Overschildering en legendevorming hebben het theologisch werk van vrouwen soms ontoegankelijk of onherkenbaar gemaakt. Zo wordt bijvoorbeeld aan theologische duo's van verschillend geslacht een voorbeeldig man-vrouw patroon toegeschreven,<sup>10</sup> en raken teksten van vrouwen vaak primair gekwalificeerd als 'lyriek' of 'mystiek'.<sup>11</sup>

## I. Interne aporieën

Fundamenteler, maar minder eenvoudig aan te geven zijn enkele interne problemen die een inventarisatie en herneming van het theologisch werk van vrouwen bemoeilijken. Een centrale premisse van de feministische kritiek aan het adres van theologie luidt dat vrouwen tot voor kort systematisch uitgesloten zijn geweest van theologie-beoefening.<sup>12</sup> In deze lijn ligt het meer voor de hand de afwezigheid van vrouwen binnen theologie te thematiseren dan hun positieve aandeel. Feministische theologes van het eerste uur hebben deze afwezigheid op verschillende manieren tot uitdrukking gebracht: hun analyses weerspiegelen vooral het standpunt dat er geen vrouwelijke theologen (geweest) zijn. In vroeg-feministische publicaties van de zestiger jaren werden vrouwen niet als *theologen* naar voren gehaald. De auteurs presenteerden zichzelf niet expliciet als theologe, kenden geen vrouwelijke theologen of waren niet gericht op het werk van vrouwen als theologe.<sup>13</sup> Zo blijkt bijvoorbeeld Mary Daly pas in haar latere, radicaal-feministische periode op de hoogte te zijn van het leven en werk van negentiende-eeuwse Noordamerikaanse auteurs als Mary Baker Eddy, Ann Lee, Matilda Joslyn Gage en Elizabeth Cady Stanton.<sup>14</sup>

Bloemlezingen en overzichtswerken uit de zeventiger jaren gaan wel uitvoerig in op de theologie over vrouwen, op de positie van vrouwen in kerken en religieuze bewegingen en op vrouwen als subject van geloof,<sup>15</sup> maar temidden van alle ontdekkingen van 'vrouwen van geest' (apostelen en profetessen, martelaressen en heiligen, heksen en ketters, ordestichters en mystica's) spelen vrouwelijke theologen lange tijd vrijwel geen rol. Zo constateert de historicus Peter Dronke nog in 1984 in zijn tekstuitgave van vrouwelijke auteurs uit de Middeleeuwen hoe groot de discrepantie is tussen wat er tot dan toe over vrouwen in de Middeleeuwen geschreven is en wat er feitelijk aan teksten van hun eigen hand gepubliceerd is.<sup>16</sup> Maar te zelfder tijd stelt de literatuurwetenschapster Katharina Wilson vast dat niet het gebrek aan tekstuitgaven het werkelijke probleem vormt. Zij wijst op series goede Engelse en Latijnse uitgaven van het werk van vrouwen uit de Middeleeuwen. Het zijn volgens haar bloemlezingen en vertalingen, in onderwijs en wetenschap gehanteerde selecties en gebrek aan kritische erkenning die de belangstelling voor en de toegankelijkheid van het werk van vrouwen beperken.<sup>17</sup> De vraag hoe het werk van vrouwen te hernemen valt vormt een groter probleem dan afwezigheid of ontoegankelijkheid van bronnen.

Een tweede intern probleem dat de speurtocht naar het werk van vrouwelijke theologen bemoeilijkt hangt samen met een andere premisse van de feministische kritiek op theologie: de optie dat theologiebeoefening vanuit feministisch perspectief iets anders is dan gangbare, 'traditionele'

theologie. Rationaliteit, abstractie en distantie zijn aangewezen als kenmerken van deze vanuit feministisch perspectief funeste theologie.<sup>18</sup> Voor zover daar iets voor in de plaats zou kunnen komen is dat een theologie die zich kenmerkt als concreet, betrokken, collectief en gebaseerd op ervaringen. De vraag is vervolgens wie in dit licht voor het etiket 'theologe' in aanmerking komt. Roept deze benaming niet per definitie associaties op met de dominante academische en westerse theologie-beoefening? Zo schrijven enkele vrouwen uit de Verenigde Staten in hun speurtocht naar uitgangspunten voor feministische theologie-beoefening: "Zoals iedereen die geschoold is in Euro-Amerikaanse academische- en theologische tradities (...) komen we gemakkelijk en onbewust terecht in privatistische veronderstellingen over de sleutelpositie van de Individuele geest bij creatief denkwerk".<sup>19</sup> Zij noteren een hele reeks van uitgangspunten waaraan volgens hen 'de praxis van conceptuele arbeid' zou moeten voldoen: aanspreekbaarheid, samenwerking, betrokkenheid op de eigen situatie, verwerking van diversiteit aan culturen, en uiteraard strategie- en actiegerichtheid.<sup>20</sup> Onder de last van deze eisen wordt het een bijna onmogelijke opgave 'voorbeeldig' theologisch werk van vrouwen uit het verleden naar voren te halen.

Een derde intern probleem tenslotte bij de bestudering van het theologisch werk van vrouwen betreft de kwestie of en waartoe theologen van het vrouwelijke geslacht op één noemer te brengen zijn. De theoretische discussies binnen vrouwenstudies hebben afdoende duidelijk gemaakt welke valkuilen definiëring van geslacht als selectie criterium met zich meebrengt.<sup>21</sup> Kan de noemer 'vrouwen als theologen' bovendien wel nieuwe inhoudelijke en wetenschapstheoretische aanzetten opleveren? Bezorgt de categorie 'vrouwelijke theologen' ons iets anders dan de historie van stereotypering en diskwalificering?

De drie problemen die hier gesignaleerd zijn vertonen elk het karakter van een aporie wat betreft de mogelijkheid de eigenheid en gemeenschappelijkheid te definiëren van vrouwen als theologen. Tegelijk staat of valt mijns inziens iedere analyse vanuit feministisch perspectief met de nauwkeurigheid en vindingrijkheid waarmee de gemeenschappelijkheid tussen (groepen) vrouwen aangetoond wordt en tegelijk met hun diversiteit en uniciteit rekening gehouden kan worden. Wat hier uitkomst zou kunnen bieden is reflectie op de vooronderstellingen in de feministische analyses die tot de bovengenoemde aporieën voeren. Tegen deze achtergrond wordt in dit artikel de vraag gesteld vanuit welk zicht op de eigenheid en gemeenschappelijkheid van vrouwen als theologen de afgelopen jaren het theologisch werk van vrouwen hernomen en becommentarieerd is. Geprobeerd wordt om de daarin besloten visies op gemeenschappelijkheid en diversiteit, continuïteit

en verandering, (vrouwen)geschiedenis en theologie naar voren te halen en kritisch te bekijken.

## II. Vrouwengeschiedenis en theologie

Een voorbeeld van een omvattende en beredeneerde benadering is te vinden in de geschiedenis van katholieke vrouwen in de Verenigde Staten die Mary Jo Weaver in 1985 gepubliceerd heeft onder de titel *New Catholic Women*.<sup>22</sup> In deze studie beschrijft Weaver de ontwikkeling en de voorgeschiedenis van de vrouwenbeweging in het Noordamerikaanse katholicisme, waarbij ook vrouwelijke theologen naar voren gehaald worden. Weaver geeft zich nadrukkelijk rekenschap van de methodische aspecten van haar 'vrouwengeschiedenis'. "Als we naar de geschiedenis van het Amerikaans katholicisme kijken, is het eenvoudig om geen vrouwen tegen te komen: ze verschijnen zelden in boeken, en de meeste Amerikaanse katholieken kunnen niet meer dan vier belangrijke vrouwen noemen uit de geschiedenis van hun kerk".<sup>23</sup> Het feit dat vrouwen niet zichtbaar zijn binnen deze geschiedenis is volgens Weaver geen toeval. Buiten het feit dat elke geschiedschrijving op dit gebied vanuit het perspectief van mannen heeft plaatsgevonden geldt voor Amerikaanse katholieke geschiedschrijving bovendien dat het de geschiedenis van een clericale minderheid is. Het is niet de vraag of vrouwen binnengebracht kunnen worden in deze geschiedenis, en er hoeft ook niet aangetoond te worden dat vrouwen óók relevant zijn daarbinnen; het gaat erom deze geschiedenis fundamenteel te herschrijven. "Het centrale argument van dit boek richt zich op het feit dat de ervaring van vrouwen weggelaten is uit ieder denkbaar terrein van religieuze identiteit: de geschiedenis van vrouwen, de rolpatronen binnen de kerk, de kerkstructuren - taal, ambt, theologie - zijn allen gedefinieerd door mannen voor mannen, met vrouwen als luistervinken".<sup>24</sup>

Om deze geschiedenis te herschrijven is het volgens Weaver in navolging van de historica Gerda Lerner<sup>25</sup> nodig om in drie fasen te werk te gaan:

- 1) nieuwe historische analyse-categorieën hanteren (seksualiteit, reproductie, rolindoctrinatie, vrouwelijk bewustzijn) naast de oude bekende, en ze op breed terrein toepassen;
- 2) te werk gaan alsof vrouwengeschiedenis de studie is van een aparte vrouwencultuur met eigen, op zich staande bezigheden, status, ervaringen, rituelen en bewustzijn;
- 3) tot een dialectische synthese zien te komen vanuit de spanning tussen de beide culturen.<sup>26</sup>

Wat betekent dat nu concreet? Verloren geraakte vrouwen opsporen en hun bijdragen bekend maken? Weaver verklaart dat dat een cruciale stap is

om tot 'herziening van het terrein' te komen, maar bij lange na niet voldoende om een geschiedenis te schrijven waarin vrouwen hun merkwaardige positie van feitelijke meerderheid (51%) en ideologische minderheid achter zich hebben gelaten. "Opmerkelijke vrouwen aan de vergetelheid ontrukken is slechts een eerste stap, één die ons helden geeft maar ons weinig vertelt over het gros van de vrouwen".<sup>27</sup> De marginalisering van vrouwen ongedaan maken betekent hun geschiedenis opnieuw uitvinden.

Weaver volgt het spoor van katholieke vrouwen in de Verenigde Staten door de achttiende, negentiende en twintigste eeuw tot aan de tweede wereldoorlog waarbij ze namen noemt en activiteiten vermeldt van hun 'voortreksters' (vrouwenrechten, arbeidersbeweging, westwaartse expansie, zendingsbeweging). Haar vondsten brengen haar soms tot meer vragen dan antwoorden, zoals in het geval van Lucy Burns (1879-1966), de enige katholieke vrouw die een vooraanstaand en militant voorvechtster van vrouwenrechten was en, nog verbazender, tot aan haar dood in de katholieke kerk bleef. Enkele van de vele vragen die Weaver hier opwerpt: "Hoe verzoende Burns haar katholieke geloof en haar niet-lage klassestatus met haar rol in de radicale vleugel van de vrouwenkiesrechtbeweging?" "Als Burns wist hoe sterk de Amerikaanse [kerkelijke] hiërarchie zich tegen vrouwenkiesrecht keerde en toch niet week in haar opvattingen of haar radicale gedrag matigde, vertelt ons dit iets over haar, of meer in het algemeen, over zelfbewuste vrouwen?"<sup>28</sup>

Weaver beschrijft vervolgens de positie van vrouwen in de parochies en vrouwelijke religieuzen tegen de achtergrond van de kerkelijke leer over vrouwen (ondergeschiktheid en complementariteit) en geeft aan, in welke ontwikkelingen en conflicten deze vrouwen terecht kwamen als gevolg van Vaticanum II en de vrouwenbeweging. Verschuivingen in het (zelf)bewustzijn van deze vrouwen in het verloop van de afgelopen twee decennia bespreekt zij aan de hand van de boeken die individuele vrouwen in deze periode publiceerden over vrouwen in de katholieke kerk.<sup>29</sup> Zij constateert dat hun toon scherper, hun ongeduld groter en hun vertwijfeling dieper is geworden waar het de veranderingen van en in de kerk betreft. De problemen zijn niet veranderd, de conflicten eerder verscherpt. Toch zit er volgens Weaver letterlijk beweging in de zaak van vrouwen in de kerk. Er zijn verbanden tussen vrouwen ontstaan die als collectieve kracht oplossingen in zich dragen: de vrouw-in-het-ambt organisaties, kerkelijke vrouwengroepen, en sinds kort de vrouwenkerk-beweging. Concrete bondgenootschappen met feministische doelstellingen, in plaats van een algemeen maar vaag gevoel van zusterschap, vormen het enige middel waarmee vrouwen binnen de kerken hun dromen in daden kunnen omzetten.<sup>30</sup>

Feministische theologes zijn onmisbaar voor de theologische onderbouwing van deze onderneming. Weaver wijdt een apart hoofdstuk aan hun

werk, dat volgens haar de intellectuele grondslag voor een nieuwe reformatie van het rooms-katholicisme heeft gelegd.<sup>31</sup> Zij plaatst de feministische theologie tegen de achtergrond van transcendentale- (Rahner), politieke- (Moltmann) en bevrijdingstheologie, legt verband met negentiende-eeuwse feministes "die zich in religieuze zaken begaven" zoals Elizabeth Cady Stanton en Mathilda Joslyn Gage, en schetst de belangrijkste inhoudelijke momenten ervan aan de hand van het werk van Anne Carr, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Rosemary Radford Ruether en Mary Daly. "Carrs bijdragen aan een feministische theologische methode, Schüssler Fiorenza's bevrijdingshermeneutiek, Ruethers profetisch perspectief, en Daly's herschepping van de taal geven rooms-katholieke feministische theologie een buitengewoon brede basis om de theologie van de toekomst op te bouwen".<sup>32</sup> De noemer waarop Weaver deze theologes naast elkaar gezet heeft is die van ieders bijdrage aan 'uitbreiding van het vak', waarbij zij de verschillen tussen deze theologes eerder als accentverschillen dan als tegenstellingen ziet.

In het laatste hoofdstuk, dat handelt over verschillende vormen van feministische spiritualiteit (Godinverering, politieke spiritualiteit, mystieke traditie, Mariaverering) neemt Weaver de kwestie van de feministische geschiedschrijving weer op in verband met de tradities van 'vrouwelijke heiligen' en 'vrouwelijke mystici' binnen het rooms-katholicisme. In dit kader haalt zij de 'heiligen' en 'kerkleraren' Teresa van Avila en Catharina van Siena aan als voorbeelden van vrouwen die uitblinken door hun moed, autonomie en zelfbewust optreden in religieuze zaken. Binnen een traditie waarin vrouwelijke heiligheid identiek lijkt te zijn met zelfvernedering en zelfverminking steken zij opmerkelijk af als sterke vrouwen, en hun officiële erkenning als kerkleraren betekent dat hun opvattingen als theologisch waardevol zijn erkend. In Weavers opzet om het stereotiepe beeld van de vrouwelijke heilige binnen het rooms-katholicisme te doorbreken legt zij alle nadruk op de mate waarin deze heilig verklaarde vrouwen zelfbewust zijn, assertiviteit en macht bezaten, waardoor een feministisch-psychologiserende interpretatie sterk de overhand krijgt op de waardering van de religieuze inzichten en praktijken van deze vrouwen, hoe uitdrukkelijk hun status als kerkleeraar ook vermeld wordt.

Een zelfde soort spanning is aanwezig in de waardering van de betekenis van deze twee vrouwen, aangevuld met het gezelschap van Julian van Norwich, als 'mystica'. Weaver ziet in het voetspoor van Dorothee Sölle<sup>33</sup> hierin positieve aspecten voor vrouwen, omdat de mystieke traditie "(...)ervaring waardeert, een voortgaand proces van bevrijding ondersteunt en openheid vraagt voor een nieuw begrip van de goddelijke natuur en attributen".<sup>34</sup> Omdat de vrouwelijke mysticus feitelijk echter net zo beladen is met voorstellingen van wereldvreemdheid, masochisme en lichaamsvijandigheid als de vrouwelijke heilige kost het Weaver de nodige inspanning om

de trekken van spirituele en andere zelfvernederings bij deze vrouwen van een nieuwe betekenis te voorzien. Zo benadrukt zij dat Catharina van Siena's opvatting van nederigheid als zelfkennis noodzakelijk verbonden was aan handelend optreden: "Ver van het begunstigen van spiritueel masochisme of van het neerdrukken van zichzelf en de eigen gaven, dringt Catharina aan op ontdekking en ontwikkeling van de eigen talenten".<sup>35</sup>

De visioenen en inzichten van Julian van Norwich ("zo waarlijk als God onze Vader is, zo waarlijk is God onze Moeder") hoeft Weaver minder omzichtig te benaderen, want Julians verslag daarvan (waarin Christus niet als gebruikelijk alleen vermanende woorden spreekt, maar meer de goddelijke liefde zelf in praktijk brengt) doet zich aangenaam voor aan twintigste-eeuwse feministische ogen. Weaver schroomt dan ook niet om bij Julians opvattingen kritische kanttekeningen te plaatsen. "Omdat het eenvoudig zou zijn om het 'moederschap' van God te romantiseren moeten we enigszins opletten kritisch te zijn bij het onderschrijven van het belang van dat concept in termen van Julian van Norwich (...). Het feit dat het concept moderne geleerden in verlegenheid brengt en 'theologen laat huiveren' (...) is waarschijnlijk een goed teken wat betreft de kracht van het beeld, maar vormt geen ondersteuning van een algemene opvatting dat het moederschap van God een concept zou zijn ontworpen door en voor vrouwen".<sup>36</sup>

Er zit, terugkijkend, een opvallend verschil tussen Weavers bespreking van de hedendaagse feministische theologes (Carr, Schüssler Fiorenza, Ruether en Daly) en haar benadering van vrouwelijke auteurs (kerkleraren, mystica's) en autoriteiten (suffragettes, activistes, katholieke feministes) uit het verleden. De werkwijze van Gerda Lerner die Weaver aankondigde te zullen gebruiken blijkt alleen in het geval van de hedendaagse auteurs te zijn toegepast: hun leven en werk is - schetsmatig - zowel binnen gangbare theologie-historische kaders geplaatst als vanuit specifieke vrouwenstudies-categorieën benaderd, en is tegelijk in de lijn van een eigen vrouwencultuur gezet. In het andere geval is Weaver eigenlijk niet verder gekomen dan de aanpak die zij zelf als 'te weinig' heeft gekenmerkt; 'vergeten' vrouwen naar voren halen, identificatie met hen mogelijk maken ('heldinnen scheppen') en hun representativiteit trachten in te schatten. Het theologisch werk van deze vrouwen, zagen we, verdwijnt daardoor eerder buiten het zicht dan dat het van dichterbij te bekijken valt.

Heel praktisch speelt de toegankelijkheid van bronnen hierbij zeker ook een rol: voor het leven en werk van vrouwen uit vroegere perioden heeft Weaver zich vaak op secundaire literatuur gebaseerd, en zij komt ook niet tot eigen kenschetsen en interpretaties zoals bij de hedendaagse feministische theologes. Maar meer bepalend voor dit verschil is Weavers opvatting van feministische theologie als 'het intellectuele fundament voor een nieuwe reformatie'.<sup>37</sup> Feministische theologes formuleren 'praktische en

intellectueel verdedigbare alternatieven' voor bestaande kerkelijke opvattingen, structuren en praktijken. Op dit punt ziet Weaver een ingrijpende verandering - een reformatie - plaatsvinden ten opzichte van het verleden, waarin vrouwen geen andere keuze leken te hebben dan tussen "(...) het verlaten van de erfenis van hun religieuze traditie en er in blijven met onderdrukking van alles wat zij horen en weten over de autonomie van vrouwen, hun behoeften om hun eigen ervaring te benoemen en deel te nemen aan de macht".<sup>38</sup> In het verlengde hiervan plaatst Weaver vrouwen uit het verleden primair binnen het dilemma van acceptatie van de religieuze traditie versus het nastreven van autonomie, waarbij zij het theologisch werk van deze vrouwen vrijwel geheel onder de eerste pool laat vallen.

### III. Theologische teksten van vrouwen

Tegenover Weavers geschiedschrijving waarin het theologisch werk van vrouwen uit het verleden uiteindelijk verbleekt in het licht van de nieuwe feministische theologie staat een aantal studies waarin dit werk in hetzelfde licht naar voren geschoven en uitvergroot wordt. Hier worden vier publicaties besproken uit de periode sinds 1980, waarin reflexieve teksten van vrouwen op het gebied van godsdienst en theologie uit het meer of minder recente verleden vanuit feministisch-theologische perspectief bijeen zijn gebracht. Leidraad is de vraag, met welk doel de auteurs tekst(fragment)en van vrouwen bij elkaar zetten en welke criteria zij bij hun selectie gebruiken. Brengen zij de schrijfsters onder de noemer van 'theologes' met elkaar in verband, en wat houdt dat concreet in? Om deze vragen te beantwoorden wordt vooral ingegaan op de inleidingen en de tekstpassages waarin de auteurs hun keuze en werkwijze verantwoorden.

#### A. Religie in de sfeer van vrouwen

(Rosemary Radford Ruether & Rosemary Skinner Keller, *Women and Religion in America*, 1981-1986<sup>39</sup>)

Rosemary Radford Ruether en Rosemary Skinner Keller hebben onder de serietitel *Women and Religion in America* een enorme hoeveelheid documenten van en over vrouwen en religie<sup>40</sup> uit vijf eeuwen Noordamerikaanse geschiedenis gepubliceerd en toegelicht. Het eerste deel, dat de periode van de negentiende eeuw bestrijkt, ontstond volgens de redactrices uit het idee dat de geschiedenis van vrouwen en religie in deze periode geschreven zou moeten worden door een groep van samenwerkende vrouwelijke historici. Het werk begon met verkenning van "(...) de uitgebreide wereld van dienstvervullingen ['ministries'] van vrouwen in de negentiende eeuw"<sup>41</sup> en leverde een grote hoeveelheid onbekend en ongebruikt materiaal op. Veel mensen



werkten mee om archieven te ontsluiten en beeldmateriaal te verzamelen, en verschillende - vrouwelijke - auteurs beschreven bewegingen, kwesties en ontwikkelingen, voornamelijk gerelateerd aan vrouwen in het negentiende-eeuwse Noordamerikaanse protestantisme.<sup>42</sup> Deze formule werd voortgezet bij het tweede en derde deel van de serie, die respectievelijk betrekking hebben op de koloniale en revolutionaire periode (zestiende - achttiende eeuw) en op de twintigste eeuw tot aan het begin van de tweede feministische beweging; met dit verschil dat in de latere delen het terrein van 'religie' zowel geografisch als cultureel breder is geworden en zwarte- en indianenvrouwen eigen geschiedenissen krijgen naast protestantse, katholieke en joodse. Wat Ruether en Keller met dit onderzoek voor ogen hebben is in hun eigen woorden 'het optreden', 'de visie', 'de ervaringen' van vrouwen in religie weer te geven, en 'de verandering', 'de continuïteit' en 'de diversiteit' die daarin zichtbaar wordt. De analyse van de historische en culturele ontwikkelingen in de negentiende eeuw vormt de spil van hun presentatie: vandaaruit trekken zij de grote lijnen voor de perioden daarvoor en daarna.

Ruether en Keller wijzen er op dat de negentiende eeuw een fascinerend beeld te zien geeft van het leiderschap en de deelname van vrouwen in religieuze instituties. "Het is een kleurrijke geschiedenis van de verschillende stromen van vrouwelijke religieuze ervaring".<sup>43</sup> Het betreft hier vrouwen binnen opwekkings-, utopische, leke- en hervormingsbewegingen, vrouwelijke religieuzen, joodse vrouwen en vrouwelijke predikanten, wier ervaringen aan de hand van tractaten, brieven, preken, verklaringen, dagboeken, liederen, krante-artikelen en levensbeschrijvingen ter sprake worden gebracht.<sup>44</sup>

De onderliggende stelling waarmee al deze groepen met elkaar in verband worden gebracht is een cultuur-historische these over de feminisering van de religie ('feminisation of religion') in Noord-Amerika in de negentiende eeuw. Met de afbrokkeling van de gevestigde posities van de grote protestantse groeperingen na de burgeroorlog werd religie steeds meer een privé-zaak, meervormig, persoonlijk en vrijwillig. "De locatie van religie in de huiselijke of persoonlijke kant van het leven versterkte de tendens om religie als een speciaal vrouwelijke sfeer te zien, om vrouwen als religieus te beschouwen en mannen als gepreoccupeerd met de aardse zaken van de 'echte wereld'".<sup>45</sup>

Enerzijds werden hierdoor de traditionele opvattingen omtrent vrouwen bevestigd, maar tegelijk kreeg het zelfbewustzijn van vrouwen versterking zodat zij in de gelegenheid kwamen vaste rolpatronen te doorbreken. Het complementaire denken en de leer van het 'hogere vrouwelijke' werd door vrouwen niet aangevochten ten gunste van een leer van de gelijkheid, maar zij bedienden zich van die wijd verbreide idealistisch-religieuze opvatting om hun claims kracht bij te zetten en hun mogelijkheden te vergroten.<sup>46</sup>

"De Bijbel zelf leverde de sterkste rechtvaardiging voor bevrijding van de mens die negentiende-eeuwse feministen konden aanwenden".<sup>47</sup>

In de religie in negentiende-eeuws Noord-Amerika zien Ruether en Keller een Instrument tot uitbreiding van de vrouwelijke sfeer die tot stand kwam via utopische bewegingen, evangelisatie, ordinatie van vrouwen, zendingswerk en sociale hervormingen. "De winsten die vrouwen door de sanctionering van het geloof behaalden moeten in de context van hun tijd bekeken worden, zoals in dit deel geprobeerd wordt, in plaats van beoordeeld vanuit een gezichtspunt van de late twintigste eeuw. Vanuit dit juiste perspectief heeft eerder het bevrijdende dan het onderdrukkende vermogen van de religie de overhand".<sup>48</sup>

Een dergelijke optimistische conclusie kan door Ruether en Keller niet aan het verzamelde materiaal uit de periode daarvoor verbonden worden. Ambivalentie overheerst in de inleiding van het tweede deel, dat de periode van de zestiende tot aan de negentiende eeuw omvat. Wat zich in dit tijdperk afspeelt is 'het drama van de kolonialisering' en de herhaalde onderdrukking van hoopvolle aanzetten in kringen die de erfgenamen vormen van de radicale reformatiebewegingen.

Voor de kolonialiseringperiode geldt dat vrijwel niets bekend is van degenen die dit proces (waarin bovendien uiteenlopende christelijke visies met elkaar wedijverden) ondergingen, laat staan wat de 'innerlijk tegenstrijdige boodschappen' van de christelijke leer voor Inheemse vrouwen zelf betekende.<sup>49</sup> Dat ligt weliswaar anders voor de vrouwen die de atlantische oceaan overgestoken waren, maar: "Terwijl er een overvloed is aan bronnen die feitelijk door vrouwen geschreven zijn - zoals brieven en geschriften van Spaans katholieke of Frans katholieke nonnen, of de dagboeken van zuidelijke plantersvrouwen - moet men tussen de regels van een vroomheid die strikt ondergeschikte rollen aan vrouwen toekende doorlezen wanneer men zich probeert voor te stellen wat de feitelijke betekenis van deze religieuze uitdrukkingen voor hen was. Slechts een enkele keer treffen we tussen de documenten uit deze periode onduidelijke of rechtstreekse bevestigingen aan van de eigen rechten van vrouwen op autonome religieuze zelf-bepaling".<sup>50</sup>

Het andere drama is dat van de hoopvolle tekenen die van de bewegingen van de radicale reformateurs en vervolgens van de Verlichting en de Amerikaanse Revolutie uitgingen en die "(...) steeds opnieuw verraden werden door de kerk en de politieke leiders die de steun van vrouwen verzamelden voor hervormingen, vernieuwingen en revoluties, maar de voordelen van deze veranderingen niet op hen wilden betrekken".<sup>51</sup>

Vanaf eind zeventiende, begin achttiende eeuw zien Ruether en Keller in de protestantse documenten de verschuiving in de religieuze opvattingen over vrouwen beginnen die in de negentiende eeuw tot een nieuw zelfver-

staan van vrouwen zou leiden. "Het religieuze beeld van vrouwen verschoof van de laat middeleeuwse beklemtoning van de 'veselijkheid' van vrouwen en hun gevaarlijke neigingen tot hekserij naar een toenemende nadruk op de spirituele en morele superioriteit van vrouwen. De vrouw werd gezien als het meer natuurlijke religieuze geslacht, dat de primaire verantwoordelijkheid moest nemen voor de evangelisatie van haar kinderen en de verheffing van haar echtgenoot boven de seculiere en goddeloze invloeden van de wereld. Een nieuwe symboliek ging zich hechten aan de groeiende splitsing tussen de sfeer van vrouwen in het huis en de mannelijke publieke wereld. Het huis en de vrouwelijke sfeer werden de plaats van de religie, terwijl de wereld het rijk van het niet-religieuze werd".<sup>52</sup> In praktijk leidde dit tot inperking van de sociale mobiliteit en de economische rollen van vrouwen, en intensivering van hun bestaan als echtgenote en moeder, maar ook tot in de kiem sluimerende conflicten rond de religieuze autoriteit en zelfbewustwording van vrouwen, die in negentiende eeuw tot nauwe verbindingen tussen feminisme en progressief christendom zouden voeren.

Deze alliantie tussen feminisme en progressief christendom is aan het begin van de twintigste eeuw in elkaar gezakt, constateren Ruether en Keller in hun inleiding van het derde deel over *Women and Religion in America*. De terugkeer van de feministische beweging in de late zestiger jaren voltrekt zich als een seculiere beweging die eerder wantrouwend dan positief ten opzichte van het christendom staat.<sup>53</sup> Wat heeft in de tussentijd plaatsgevonden? Ruether en Keller vermelden dat het hier om een belangrijke, maar vrijwel niet onderzochte periode gaat, waarin groepen vrouwen op het gebied van religie uiteenlopende ontwikkelingen hebben doorgemaakt. Ook hier vormt de these van de privatisering of feminisering van de religie het grote raamwerk waarbinnen zij deze vrouwen plaatsen.

De vrouwenkiesrechtbeweging en haar succes in het begin van de twintigste eeuw vormde volgens Ruether en Keller een verlegging van de grens tussen het religieuze en het seculiere. "Vrouwen die nu de mannelijke publieke wereld van het bedrijfsleven, de universiteit en de politiek binnengingen accepteerden de veronderstelling dat zij dit op mannelijke voorwaarden deden; dat wil zeggen, op een seculiere en niet op een religieus-culturele basis. De vrouwen-voorvechtsters van de twintiger en dertiger jaren spraken opvallend de taal van de sociologie en niet van de theologie bij hun inspanningen om zichzelf en hun zaak naar voren te brengen. Voor deze vrouwen was religie een privé-cultuur geworden die zij niet met zich mee naar het marktplein namen, als ze er eigenlijk al in bleven geloven".<sup>54</sup>

Voor verschillende groepen vrouwen echter nam de secularisatie een andere gestalte aan; katholieke en evangelische vrouwen kregen te maken met het enorme verzet en het groeiende conservatisme van de kant van kerken die vrouwenrechten als een gevaarlijk uitvloeisel van secularisatie opvatten.

Hier wendden de kerken hun invloed aan om de rechten van vrouwen tegen te gaan, zoals in fundamentalistische kringen nu opnieuw plaatsvindt. Daarnaast zijn in de zestiger en zeventiger jaren groeperingen ontstaan die zich in hun feministische- en vredesstrijd juist op het christelijke geloof beroepen. Al deze verschijnselen hebben volgens Ruether en Keller te maken met de verschuivende grens tussen privé en publiek, en tussen het religieuze en het seculiere in relatie tot de positie van vrouwen.<sup>55</sup>

Rosemary Radford Ruether en Rosemary Skinner Keller gebruiken historische, denominationele en godsdienstsociologische onderscheidingen om verschillende 'stromingen van vrouwelijke religieuze ervaring' te schetsen waar teksten van en over vrouwen in onder te brengen vallen. Zij brengen de inhoud van deze religieuze ervaring primair in verband met versterking of belemmering van de autonomie en het zelfbewustzijn van vrouwen. Hun keuze van documentatie en tekstfragmenten is er op gericht de actieve, zelfbewuste deelname van vrouwen aan religieuze instellingen en bewegingen zichtbaar te maken en het emancipatoire beroep van vrouwen op hun geloof, zowel voor hun posities in religieuze als in maatschappelijke context, naar voren te halen. Zij beschouwen de 'christelijke visie' ten aanzien van vrouwen als ambivalent en brengen het positieve - of afwijzende - beroep van vrouwen op het christelijk geloof in verband met cultuur-historische processen die de positie en de invloed van de christelijke kerken ingrijpend veranderd hebben.

Hoe nu precies de verbinding tussen vrouwen, 'vrouwelijke' waarden en religie in elkaar zit die het hart van Ruethers en Kellers analyse vormt blijft echter onduidelijk. Waarom beaamden, zoals uit de tekstfragmenten blijkt, sommige vrouwen in religieuze context de traditionele vrouwelijke waarden in conservatieve zin en deden anderen er een progressief beroep op? Dat lijkt binnen dit perspectief een individuele lotsbepaling tegen de achtergrond van de gelijke uitgangspositie van alle vrouwen binnen het gegeven maatschappelijke, culturele en religieuze klimaat.

Hield de feminisering van de religie ook veranderingen op theologisch gebied in, en wat was het aandeel van vrouwen daarin? Omdat religieuze ervaring door de redactrices primair als een middel verstaan wordt dat het vrouwelijk zelfbewustzijn versterkt of belemmert, komen we weinig te weten over de interesse van vrouwen voor godsdienst in bredere zin, of over hun dilemma's en keuzes op dit gebied.<sup>56</sup>

De benadering van Ruether en Keiler komt in de praktijk dicht bij die van Weaver zoals hierboven besproken, waarbij het theologisch werk van vrouwen primair binnen het dilemma van 'acceptatie van religieuze traditie versus religieuze autonomie' gelezen wordt.

## B. Geletterde vrouwen als beeldverruiming

(Patricia Wilson-Kastner et al., ed. *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, 1981<sup>57</sup>)

Patricia Wilson-Kastner, theologe en patristica, heeft in 1981 Engelse vertalingen en introducties uitgegeven van teksten van vrouwen uit de periode van de vroege kerk. Over het ontstaan van deze uitgave vertelt zij: "In januari 1973 was ik op het rooster gezet om een cursus te geven op United Theological Seminary onder de titel: 'Vrouwelijke theologen van de christelijk traditie'. Een van mijn kollega's reageerde, op enigszins sceptische toon: 'Dat zal wel een korte cursus worden, hè?'"<sup>58</sup> Dat was niet het geval; volgens Wilson-Kastner was er vanaf de Middeleeuwen materiaal in overvloed. Maar het probleem lag voor haar bij gebrek aan teksten uit de patristieke periode: schreven vrouwen niet in deze tijd, ging hun werk verloren, of was het gewoonweg over het hoofd gezien? Zij ontdekte dat er verscheidene teksten van vrouwen bestaan, die echter "(...) nooit geassimileerd zijn in ons algemene bewustzijn van de 'patristieke periode'".<sup>59</sup> Teksten van enige omvang bleken er te zijn van Perpetua, Proba, Egeria en Eudokla.<sup>60</sup>

Wilson-Kastner wijst er op dat de positie van christelijke vrouwen met talent en mogelijkheden in het Romeinse Rijk ambivalent was. In onze ogen mag de institutionele plaats die het christendom hen bood gering zijn, ten opzichte van de romeinse wereld hield deze een verruiming in: "Van de geschriften van vrouwen in het Romeinse Rijk na de dagen van Augustus die we bezitten of waar we zelfs maar weet van hebben heeft alleen een gedeelte van de poëzie van Sulpicia enige omvang; alle andere werken zijn van christelijke vrouwen".<sup>61</sup>

Als algemene inleiding op het werk van de vier vrouwen dat in deze uitgave gepresenteerd wordt behandelt Wilson-Kastner de "(...) bredere vraag hoe deze vrouwelijke auteurs zich verhielden tot de christelijke gemeenschap waarvan zij deel uitmaakten".<sup>62</sup> Deze vraag is minder eenvoudig te beantwoorden dan die naar de voorstellingen van vrouwen die mannelijke auteurs uit de patristiek bezaten. Over de concrete activiteiten van vrouwen binnen de vroege kerk is de informatie bijzonder schaars; Wilson-Kastner probeert niettemin enkele lijnen te schetsen.

Uit de eerste twee eeuwen van onze jaartelling is weinig over de positie van vrouwen bekend, en zijn er geen aanwijzingen over individuele vrouwen; polemieken tégen het actieve optreden van vrouwen zoals uit latere perioden doen zich hier niet voor. In de derde eeuw neemt het aantal verwijzingen naar vrouwen als martelaressen, weduwen, diakens en maagden toe; in dezelfde periode doen negatieve opmerkingen over de natuur van vrouwen in teksten van bisschoppen en kerkleraren hun intrede. Wat verschillende

teksten en bronnen die vooral het orthodoxe kerkelijke standpunt vertegenwoordigen vanaf dit moment te zien geven is het ontstaan van de geïdealiseerde christelijke vrouwengestalte van de maagd, en de verbinding van de kerkelijk-hiërarchische positie van vrouwen aan hun status van respectievelijk maagd, weduwe of gehuwde vrouw. Zij constateert dat de functie van apostel, profeet, leraar of spirituele autoriteit voor vrouwen met het maagdelijke bestaan werd verbonden, zoals de geschriften over Thecla en Macrina, voorbeelden bij uitstek van de 'maagd-lerares', laten zien.

Wilson-Kastner probeert te traceren wat deze ontwikkeling voor christelijke vrouwen concreet inhield. Zij haalt de verschillende invullingen van het leven als maagd (individueel, gemeenschappelijk, monastiek) naar voren die het feitelijke bestaan van veel anonieme vrouwen uitgemaakt moeten hebben. Verreweg de grootste groep christelijke vrouwen was echter die van de gehuwden, en juist over hen is het minste bekend. Voorzover speciaal voor deze groep geschreven werd, bestond de inhoud van de teksten uit vertroosting bij het verlies van hun echtgenoot en de aansporing om een celibatair of monastiek leven te gaan leiden, of in ieder geval hun dochters op te voeden tot aan God gewijde maagden. Individuele verwijzingen naar 'lekevrouwen' betroffen vrouwen uit de heersende klasse, die in beeld komen als familieleden van vorsten en kerkvaders. In hoeverre ontwikkelde getrouwde vrouwen een leraarsfunctie vervulden of nastreefden valt uit de bronnen niet op te maken. Wel is duidelijk dat met de steeds restrictievere kerkelijke wetgeving van de vierde en vijfde eeuw hen dit ook vrijwel onmogelijk gemaakt werd. De scheiding tussen vrouwen die een ascetisch leven leidden (en op grond daarvan een institutioneel-kerkelijke functie konden vervullen) en getrouwde vrouwen werd scherp afgebakend.

Tegen deze achtergrond is het opmerkelijk dat de teksten die Patricia Wilson-Kastner in deze uitgave presenteert overwegend van de hand van lekevrouwen zijn. Zij heeft daar geen verklaring voor; zij merkt alleen op dat hier een opvallend verschil ligt met de teksten van vrouwen uit de periode van de Middeleeuwen, waarin bijna alle religieuze geschriften van vrouwen door religieuzen of ascetisch levende vrouwen zijn voortgebracht. Zij constateert dat de vroege christelijke teksten van vrouwen een heel ander beeld te zien geven van de activiteiten van vrouwen in de vroege kerk dan het werk van hun mannelijke tijdgenoten doet veronderstellen. Tegenover het haast exclusieve beeld van de monastieke vrouw en de diacones van de laatstgenoemden geven deze teksten de indruk dat in werkelijkheid het leven van vrouwen minder beperkt en eenzijdig moet zijn geweest. Ze bevatten: "(...) het laatste getuigenis van een jonge weduwe en moeder (...); zowel het leerplan als de literaire prestatie van een adellijke Romeinse matrone; de religieuze poëzie van een ontwikkelde keizerin; en het reisdagboek van een Spaans lid van een gemeenschap van religieuze vrouwen

die geen monastieken zijn".<sup>63</sup>

Over de aard van het werk van deze vrouwen zegt Wilson-Kastner: "Het zou nogal misleidend zijn te beweren dat we onder deze auteurs een nieuwe Augustinus of Basilius introduceren; niemand met zulke invloed of theologische diepgang komt hier naar voren".<sup>64</sup> Wel gaat het om teksten die zich op hun eigen manier kunnen handhaven temidden van die van tijdgenoten. Nog belangrijker is, dat deze teksten een leemte vullen wat betreft de kennis van de vroege kerk: "(...) de vroege kerk is meer dan de theologen en de controverses".<sup>65</sup>

In hoeverre ziet Patricia Wilson-Kastner de vrouwelijke vroegchristelijke schrijvers waarvan zij het werk in vertaling heeft uitgegeven als theologen? Van alle auteurs die in dit artikel besproken worden is Wilson-Kastner de enige die met betrekking tot het verleden spreekt van "vrouwelijke theologen van de christelijke traditie". Uitdrukkelijk probeert zij in haar inleiding de positie van haar auteurs als geleerde, niet-monastieke vrouwen te schetsen, waarbij zij een grote discrepantie vaststelt tussen het beeld van de 'maagd-lerares' in de dominante, door mannen geschreven literatuur en het leven van de ons bekende vrouwen die zelf teksten geschreven hebben. De feitelijke keuze voor deze teksten is pragmatisch: het betreft vrouwelijke auteurs uit de patristieke periode die werk van enige omvang geschreven hebben dat tot nog toe niet in een moderne taal vertaald is. Zij spreekt zich niet uit over een gemeenschappelijke inhoud van hun teksten; zij stelt alleen dat er geen vrouwelijke *theoloog* van formaat in het spel is.

Te zamen leveren hun teksten tegenwicht in de beeldvorming omtrent de positie van vrouwen in de vroege kerk; deze geletterde vrouwen afzonderlijk bezaten volgens Wilson-Kastner uiteenlopende belangstellingen. De 'verloren traditie' waarvan in de titel van het boek sprake is verwijst naar de herontdekking van een ander beeld van de vroege kerk: "(...) een [beeld] dat geletterde en literaire vrouwen met een veelheid aan belangstellingen insluit".<sup>66</sup>

### C. Zusters in de strijd

(Elisabeth Moltmann-Wendel, *Frau und Religion - Gotteserfahrungen im Patriarchat*, 1983<sup>67</sup>)

Elisabeth Moltmann-Wendel heeft teksten van vrouwen over geloof en kerk uit de negentiende en twintigste eeuw bij elkaar gebracht onder de titel "Vrouw en religie - Godservaringen in het patriarchaat". Haar uitgangsparool ontleent zij aan M. Winternitz: "De vrouw is altijd de beste vriendin van de religie geweest, maar de religie beslist niet altijd een vriendin van de vrouw".<sup>68</sup> De vriend- c.q. vijandschap tussen vrouwen en religie, gerela-

teerd aan de houding ten opzichte van vrouwen binnen verschillende vormen van religie, vormt het kader van Moltmann-Wendels inventarisatie. Het gaat haar erom, vrouwen over deze relatie, zoals die zich in het christendom "in al z'n complexiteit voor doet"<sup>69</sup>, zelf aan het woord te laten. Anders dan de auteurs van *Women and Religion in America* heeft Moltmann-Wendel alleen teksten van vrouwen (brieven, gebeden, (dag)boeken) in haar verzameling opgenomen. Omdat zij ook hedendaagse teksten gebruikt, met name van Noord Amerikaanse auteurs, ontstaat een religieus vrouwenportret op basis van overeenkomsten die tijd, plaats en religieuze scheidslijnen overschrijden. Wat is de rode draad van dit portret?

De vrouwenbeweging van de zestiger jaren van deze eeuw heeft volgens Moltmann-Wendel een sterke aanzet gegeven om het 'conflictveld van vrouw en religie' opnieuw te doordenken. Met name Noord Amerikaanse feministische theologes hebben een kritische analyse gemaakt van het door en door seksistische karakter van religieuze taal en kerkelijke structuren. Het verlaten van de 'falocratische kerk' met zijn 'christolatrie' (Mary Daly) is voor veel vrouwen in naam van hun geloof en hun transcendentie-ervaringen de enige uitweg.

Moltmann-Wendel is van mening dat hier niet mee volstaan kan worden. "Zijn christendom en patriarchaat onlosmakelijk met elkaar verbonden?"<sup>70</sup>, vraagt zij zich af, en zij ziet dit als een centraal vraagstuk waar geen enkele vorm van feministische theologie, van welke origine dan ook, omheen kan. De teksten in *Frau und Religion* blijken zó te zijn verzameld en gerubriceerd dat deze vraag met 'nee!' beantwoord kan worden.

De rubrieken waarin Moltmann-Wendel de tekstfragmenten heeft ondergebracht laten zich lezen als weersprekingen van 'het huwelijk tussen christendom en patriarchaat' vanuit verschillende invalshoeken. Ze geven een beeld van de steun en het zelfbewustzijn die vrouwen in hun strijd voor bevrijding aan het christelijk geloof ontleenden, van het verzet en verweer van vrouwen tegen het onrecht dat de kerken hen aandoen, van hun geloofservaringen 'tegen de verdrukking in' en van hun religieus geïnspireerde sociale en politieke stellingnamen.

Onder "christendom als religie van de vrijheid", het eerste thema, vallen voorbeelden van vrouwen die met een beroep op de vrijheid in Christus (en voor een groot deel tegen de achtergrond van negentiende-eeuwse liberale en sociale hervormingsbewegingen) gelijke rechten en zelfbeschikking voor vrouwen verlangden. Tot het uitspreken van claims op dit punt kwam alleen Louise Otto-Peeters (1819-1895), grondlegster van de Duitse vrouwenbeweging in de negentiende eeuw. Voor de andere door Moltmann-Wendel geciteerde vrouwen geldt dat zij aan de christelijke vrijheid vooral zelfbewustzijn en de moed tot onconventionele keuzes in hun eigen leven ontleenden.



Pas in de zeventiger jaren van deze eeuw is christelijke vrijheid als bevrijding van vrouwen door de feministische theologie een zelfstandig theologisch programmapunt geworden (Letty Russell).

"**Conflicten met de kerk**", het tweede verzamelingsthema, geeft een indruk van de scherpte waarmee ook al meer dan een eeuw geleden vrouwen zich tegen hun tweederangspositie binnen de kerken keerden. Schildering van alle kleinzieligheid en arrogantie van heren theologen en kerkleiders wanneer het om vrouwen gaat (Daly, Marie-Augusta Neal) vormde volgens Moltmann-Wendel al verschillende generaties geleden een uitlaatklep voor de woede, pijn en teleurstelling van vrouwen binnen het christendom. Maar ook de herontdekking van vrouwvriendelijke tegentradities binnen het vroege christendom zoals die momenteel plaatsvindt (Schüssler Fiorenza) heeft al in die eerdere generaties gespeeld.

Het derde thema is "**vroege belevenissen**". Voor veel zelfbewuste vrouwen geldt dat zij vroeger of later in conflict komen met het vrouwbeeld dat hen in hun religieuze opvoeding is bijgebracht. Wisseling van geloof, op zoek gaan naar vrijere religieuze groeperingen en afkeer van de kerk kenmerken hun levensweg. Bij deze vrouwen, uit verleden en heden, vallen tegelijk trekken te zien van wat Moltmann-Wendel in onvertaalbaar Duits een "Grundstimmung von einer eigenen Frauenfrömmigkeit"<sup>71</sup> noemt: de verbinding van God met de oorsprong van het leven, liefde, gerechtigheid, schoonheid en wijsheid. 'Kritische continuïteit' met kerken en kerkelijke tradities is het patroon dat in de twintigste eeuw onder deze vrouwen toeneemt. Inzichten afkomstig uit de vrouwenbeweging maken het vrouwen sinds enkele decennia beter mogelijk hun persoonlijke conflicten met de Vader-God en met de patriarchale kerkstructuren te doorzien.

"**Op zoek naar heelheid - reflectie**" is het vierde thema. Hoewel het begrip 'heelheid' (als verwijzing naar de opheffing van geslachts- en andere tegenstellingen) als zodanig uit de Noordamerikaanse feministische theologie (Nelle Morton) afkomstig is, blijkt dat dit thema al meer dan 150 jaar een centrale rol heeft gespeeld in de religieuze uitdrukking van vrouwen, zonder een equivalent te hebben in de gangbare Duitse theologische literatuur. De teksten van vrouwen hierover maken 'een eigen religieuze wereld'<sup>72</sup> zichtbaar: het grote verlangen naar overstijging van splitsingen waaronder met name vrouwen diep geleden hebben, zoals tussen ziel en lichaam, hemel en aarde, cultuur en natuur. Moltmann-Wendel tekent hierbij aan dat vrouwen met een theologische opleiding weliswaar sinds het begin van de twintigste eeuw hun eigen positie als vrouw meer in hun theologische reflectie zijn gaan betrekken, maar dat het de 'lekevrouwen' zijn die, minder gebonden aan 'mannelijk-theologische vooroordelen', de relatie tussen christelijk geloof, religieuze ervaring en de positie van vrouwen het duidelijkst verwoord hebben. Ricarda Huch en Gertrud von Le Fort zijn onder dit thema opgenomen als voorbeelden van vrouwen met een hoge

opleiding die het 'onder de mistsluiers van het patriarchaat' tot eigenaardige vormen van religieuze verheerlijking van mannelijke kracht en vrouwelijke dienstbaarheid brachten.

Onder het laatste thema, "**praxis en programma's**", staan uiteenlopende teksten bij elkaar die op een of andere manier verband houden met strijd tegen onrecht. De teksten uit de negentiende en begin twintigste eeuw zijn van vrouwen die zich op persoonlijke titel tegen alle verwachtingen van hun tijd in niet met 'liefdewerk' inlieten maar aan sociale acties deelnamen (burgerrechten, vrede, de bestrijding van armoede en prostitutie). Hun oproep aan de kerken om vrouwen op het gebied van sociaal werk ook openlijk eigen taken te geven kreeg rond de eeuwwisseling respons, maar de kerkelijke vrouwenorganisaties die hieruit voortkwamen slaagden er niet in om onder het stempel van de liefdadigheid uit te komen. Theologische onderbouwing van maatschappijkritisch optreden van vrouwen heeft pas de feministische theologie van de zeventiger jaren geleverd (Sölle, Ruether).

Elisabeth Moltmann-Wendel heeft de teksten van vrouwen die zij onder de vijf bovengenoemde thema's gerubriceerd heeft niet verder van afzonderlijk commentaar voorzien. De teksten ontlenen hun betekenis aan de trends en verbindingen waarin ze voorkomen, en die zijn primair vanuit hedendaagse feministisch-theologische vragen opgesteld. Het portret als geheel suggereert dat de problemen en conflicten van vrouwen met het christendom, maar ook hun verzet en hun hoop, een geschiedenis van verscheidene eeuwen hebben. De feministische theologie van dit moment intensiveert dit proces en biedt vrouwen nu op grotere schaal de mogelijkheid hun ervaringen te benoemen, zonder dat er al definitieve oplossingen klaar liggen.

De optiek waaronder Moltmann-Wendel vrouwen uit het verleden aan het woord laat is die van 'zusters in de strijd': ze komen aan bod voorzover ze herkenbaar hetzelfde aan de orde stellen als datgene wat feministisch-theologisch betrokken vrouwen nu aangaat. Daarbij gaat het niet alleen, zoals in het werk van Ruether en Keller, om hun al of niet aanwezig feministisch zelfbewustzijn, maar om het hele scala aan ervaringen en conflicten van vrouwen op het gebied van geloof, kerk en theologie. Met begrippen als 'vrouwentraditie', 'vrouwenspiritualiteit' en 'eigen religieuze wereld van vrouwen' probeert Moltmann-Wendel de positieve ervaringen vast te leggen die de vrouwen uit haar portret met elkaar delen.

Of de vrouwen die deze teksten geschreven hebben theologisch ingevoerd zijn of niet heeft geen rol gespeeld bij de opname van hun teksten: het gaat om hun ervaringen en inzichten, niet om de wijze waarop ze die, conceptueel of anderszins, verwoord hebben. Moltmann-Wendel geeft aan dat juist theologisch opgeleide vrouwen eerder 'in mannelijk-theologische vooroordelen' blijven steken, in vergelijking met hun lekezusters. Zij wijst er

op, dat pas in de twintigste eeuw vrouwelijke theologen over zichzelf theologisch beginnen na te denken en hun strijd en ervaringen in hun werk zijn gaan betrekken. Dat beeld wordt bevestigd door de opgenomen tekstfragmenten: in de verzamelde teksten van vóór 1970 zijn op het werk van Ricarda Huch en Gertrud Von Le Fort na slechts drie fragmenten te vinden van theologisch opgeleide vrouwen die reflexief de positie van vrouwen in geloof en kerk aan de orde stellen, respectievelijk uit 1907, 1910 en 1935.<sup>73</sup> Het aantal teksten van niet theologisch opgeleide vrouwen die zich op persoonlijke, enthousiaste of kritische wijze over hun ervaringen met geloof en kerk uitlaten is in deze verzameling vele malen groter.<sup>74</sup>

#### D. Theologische tegentraditie

(Elisabeth Gössmann, hrsg. *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung*, 1984/85<sup>75</sup>)

Elisabeth Gössmann heeft zich met de opening van de serie *Archiv für philosophie- und theologiegeschichtliche Frauenforschung* een ambitieus doel gesteld. In de inleidingen op de eerste twee delen (waarin ze bijna twintig teksten uit de zeventiende en vroege achttiende eeuw heeft opgenomen, deels vertaald, deels geparafraseerd, en voorzien van commentaar) legt zij uit wat zij met haar reeks beoogt.

Sinds de Oudheid wordt een discussie over het mensbeeld gevoerd in de vorm van debatten over de geschiktheid van vrouwen voor kunsten en wetenschappen en hun bijdragen daaraan. In de periode van de Renaissance tot aan de achttiende eeuw is deze discussie in Europa onder de titel 'Querelle des Femmes' opnieuw intensief gevoerd. Zowel mannen als vrouwen namen deel aan deze discussie en veel van hun publicaties zijn bewaard gebleven.

In Gössmanns inleidingen vallen her en der verschillende redenen te lezen waarom zij het van groot belang acht om deze teksten opnieuw toegankelijk te maken. Het meest extrinsiek is haar argument dat in de huidige herontdekking van deze discussies het Duitse aandeel nog nauwelijks boven water gehaald is.<sup>76</sup> Maar de opname van teksten van vrouwen uit Italië, Frankrijk en Nederland wijst erop dat het haar om meer gaat, zoals ook naar voren komt in de volgende inhoudelijke argumenten:

1) de analyse van deze debatten werpt licht op de wijze waarop de feministische kwestie eeuwen later in de eerste en tweede golf geformuleerd is en kan behulpzaam zijn voor het antwoord op de vraag in hoeverre de ongelijkheid tussen de geslachten door de huidige feministische beweging in een nieuwe fase is beland - of niet.<sup>77</sup>

2) de debatten over de geleerdheid van vrouwen zijn, hoe gestileerd ze op het eerste gezicht ook mogen lijken, vanuit feministisch perspectief van eminent belang vanwege de grote hoeveelheid materiaal die ze bevatten op

het gebied van de filosofisch-theologische antropologie en de psychologie en socialisatie van de geslachten.<sup>78</sup>

3) de debatten uit deze periode bevatten een schat aan materiaal omtrent de deelname van vrouwen aan kunsten en wetenschappen vanaf de Oudheid tot aan de Verlichting: honderden vrouwen worden met naam en toenaam genoemd, gegevens die van essentieel belang zijn voor geschiedschrijving vanuit de optiek van vrouwenstudies.<sup>79</sup>

4) de feitelijke inhoud van deze debatten is - helaas - nog steeds relevant: vandaag de dag is wetenschapsbeoefening door vrouwen nog altijd niet als vanzelfsprekend geaccepteerd, getuige het kleine percentage vrouwen in academische functies ten opzichte van het aanzienlijke aantal vrouwelijke studenten.<sup>80</sup>

5) bijzonder aan deze debatten is dat in tegenstelling tot veel andere teksten over vrouwen vrouwen zelf aan het woord zijn en over andere vrouwen schrijven ('strong-minority-tradition'). Daarbij beroepen zij zich op hun seksegenoten als voorbeelden, mede-strijdsters en deelgenoten in de 'conditio humana der vrouwen'.<sup>81</sup>

Opmerkelijk is Gössmanns eigen conclusie op grond van het door haar verzamelde materiaal.<sup>82</sup> De *Querelle des Femmes* "(...) bevat namelijk aan de vrouwvriendelijke kant niets minder dan de tegentraditie van bijbelexegese en de ontwikkeling van een christelijk mensbeeld ten opzichte van de uit de scholastieke theologie bekende negatieve opvattingen over het vrouwelijk geslacht, die in de huidige nieuw ontstane feministische theologie scherp bekritiseerd is".<sup>83</sup>

Deze tegentraditie is een voortzetting van eerdere pogingen van vrouwen om de scholastiek-theologische antropologische opvattingen te ondergraven. Dat zijn met name de vrouwen geweest die als mystica's bekend zijn. Met een beroep op hun profetische opdracht wisten zij nieuwtestamentische en kerkelijke leerverboden te ontwijken en zij brachten 'tegenaccenten' aan in de vigerende scholastieke opvattingen. "Het is een taak voor de theologie- en filosofiegeschiedschrijving om deze vrouwen, die in de rubriek mystiek en spiritualiteitsgeschiedenis weggezet zijn, te herontdekken als theologes die de formulering van de geloofstaal beïnvloed en christelijke inhouden in eigen vorm overgeleverd hebben".<sup>84</sup>

#### IV. Factoren van betekenis

De redenen waarom de hierboven genoemde auteurs theologische teksten van vrouwen bij elkaar gebracht hebben zijn zoals we zagen uiteenlopend van aard. Wat overheerst is het motief om een andere voorstelling van zaken te geven, een ander *beeld* van de positie en de ervaringen van vrou-

wen ten aanzien van geloof en kerk dan het gangbare androcentrische. De vraag of en waartoe vrouwen individueel of collectief als subject van theologie-beoefening kunnen worden opgevat is bij deze auteurs niet expliciet aan de orde gekomen. Wanneer rechtstreeks of vrijwel letterlijk wordt gesproken over vrouwen als theologen betreft het bij deze auteurs categorieën als: 'feministische theologes' (Weaver en Moltmann-Wendel), 'vrouwelijke theologen van de (vroeg) christelijke traditie' (Wilson-Kastner), en 'vrouwen met een theologische opleiding' (Moltmann-Wendel). Daarnaast zijn als groepen genoemd: 'mystica's' (Weaver, Gössmann), 'vrouwelijke kerkleraren' (Weaver), en 'geleerde vrouwen' (Gössmann). Dat zijn geen categorieën die de gemeenschappelijkheid en de uniciteit van vrouwen als theologen naar voren brengen op een wijze die de aporieën die aan het begin van dit artikel genoemd zijn overstijgt. Dat neemt niet weg dat door de hier besproken auteurs elementen genoemd of verwerkt zijn die daar aan zouden kunnen bijdragen. Die worden hier naar voren gehaald en nader bekeken.

### A. Biografie en levenspatroon

Het ligt voor de hand levensgeschiedenissen en -patronen te nemen ter beschrijving van de gemeenschappelijkheid van vrouwen als theologen, zoals met name Wilson-Kastner en Moltmann-Wendel doen. Dat wordt ook enigszins in de hand gewerkt door de autobiografische inslag die veel werk van vrouwen kenmerkt, en het correspondeert met de voor vrouwenstudies theologie centrale aanname dat de 'ervaring van vrouwen' (in de zin van ontdekkings- en van beleving) het eigene en kenmerkende uitgangspunt van hun theologie-beoefening vormt.<sup>85</sup> De vooronderstelling hierbij is dat de levensgeschiedenissen en -patronen van vrouwen iets gemeenschappelijks bevatten: een te generaliseren samenhang, tekening of ontwikkeling, die in hun individuele levens onderkend kan worden.<sup>86</sup>

Jeugdervaringen, mogelijkheden en grenzen van het leven als vrouw, conflicten met kerkelijke instanties en omtrent kerkelijke opvattingen over vrouwen, confessiewisseling en eigenzinnige invulling van christelijke spiritualiteit en naastenliefde - dat zijn de noemers waaronder Moltmann-Wendel en Wilson-Kastner deze patronen schetsen. Maar zoals deze noemers al aangeven ontlenen dit soort benaderingen op basis van gemeenschappelijke biografische patronen hun betekenis feitelijk aan een omvattender verband waarin ze geplaatst kunnen worden, namelijk de institutionele en leerstellige vormgeving van het leven van vrouwen door kerk en theologie en de uitsluiting van vrouwen binnen theologie-beoefening.

De reden waarom biografie en levenspatroon een belangrijk element vormen bij de herneming van het theologisch werk van vrouwen houdt niet alleen verband met de aard van dat werk en met hedendaagse feministisch-

theologische opvattingen, maar ook met de inhoud van de christelijke opvattingen en kerkelijke praktijken die in sterk restrictieve zin het leven en het zelfverstaan van vrouwen hebben gevormd, met name waar het hun intellectuele, verbeeldende en richtinggevende capaciteiten als christenen betreft.<sup>87</sup>

## B. Stijl en genre

Kan aan de hand van literaire kenmerken het werk van vrouwen als theologen met elkaar in verband worden gebracht? Hierboven is al gewezen op de autobiografische inslag die vaak aanwezig is, maar verdere reflectie hierover is niet bij de besproken auteurs te vinden. Vanuit historisch en literair vrouwenstudiesonderzoek is op dit punt al wel een aantal inzichten onder woorden gebracht.

De historicus Peter Dronke verzorgde een becommentarieerde uitgave van teksten van vrouwen uit de Middeleeuwen waarbij hij zich ten doel stelt de bijdrage van vrouwen aan de westerse literatuur en de christelijke literatuur in het bijzonder te verkennen. Ten aanzien van de door hem verzamelde teksten merkt hij op dat zij een specifieke kwaliteit bezitten die literair en meta-literair tegelijk is en met 'vrouwelijkheid' in verband te brengen valt. Uitdrukkelijk stelt hij dat niet op te vatten als een platoonse idee, een soort vrouwelijkheid-in-het-schrijven ('femininity-in-writing'), aanwijsbaar in elke tekst. De middeleeuwse vrouwelijke auteurs schreven ieder als individu, en in hun teksten is 'vrouwelijkheid' aan te wijzen in omstandigheden zoals het besef als vrouw voor mannelijk publiek te schrijven (Hugeburc, negende eeuw en Hrotswitha, tiende eeuw) of als alleenstaande moeder voor een zoon (Dhuoda, negende eeuw). Daarbij ging het er deze vrouwen niet om, 'literair' te schrijven: de ernst van hun zaak is dringender dan bij mannelijke auteurs, "(...) het is een beantwoording van innerlijke behoeften, meer dan artistieke of didactische gerichtheid".<sup>88</sup> Apriori's en voorgegeven probleemstellingen treft men bij hen minder aan dan bij mannen. In plaats daarvan spannen zij zich in om "(...) met menselijke problemen in hun enkelvoudigheid om te gaan - geen regels of categorieën van buiten opleggend, maar oplossingen zoekend die passend zijn en waarlijk existentieel".<sup>89</sup> De kwaliteit (literair, maar tegelijk meta-literair) die deze vrouwen bij uitstek bezitten is volgens Dronke die van 'onmiddellijkheid': ze kijken meer concreet en onderzoekend naar zichzelf dan veel van hun mannelijke tijdgenoten. Directheid van gevoel en gedachte is wat deze teksten - hoewel ze technisch gesproken minder welsprekend zijn dan die van de bekende mannen uit hun tijd - indringend maakt. Het geheim van de individuele aspecten van hun werk heeft volgens Dronke te maken met het niet-vanzelfsprekende ervan: de mogelijkheid en het vermogen om

te schrijven is door de meeste vrouwen met te veel moeite veroverd om een afstandelijke relatie tot hun eigen teksten te kunnen hebben.

De schets van het gemeenschappelijk karakter van de door hem verzorgde teksten die Dronke in zijn inleiding geeft is niet uitgewerkt bij de weergave en bespreking van de afzonderlijke teksten: het betreft meer een algemene indruk achteraf dan een uitgewerkte hypothese. Het valt op dat hij bij deze algemene indruk geen enkele opmerking maakt over het feit dat het in bijna alle gevallen om *religieuze* teksten van vrouwen gaat.

Katharina Wilson (literatuurwetenschapster), die eveneens een uitgave met teksten van vrouwen uit de Middeleeuwen verzorgde, doet dat wel. Zij stelt dat het juist de religieuze, didactische en visionaire genres zijn waarin vrouwen op de voorgrond treden en waarin hun bijdrage ook in de regel erkend wordt.<sup>90</sup> Zij legt, anders dan Dronke, uitdrukkelijk verband tussen de stijlen en genres waar vrouwen zich van bedienen en de kerkelijke plaatsbepaling ten aanzien van vrouwen, die zich in Europa in de Middeleeuwen ook sociaal, politiek en cultureel breed deed gelden. Met het maagdelijkheidsideaal, zoals monastiek vormgegeven, werd volgens Wilson vrouwen tegelijk ook een mogelijkheid gegeven aspiraties te verwerkelijken die niet samenhangen met de rol van echtgenote en moeder. Een combinatie van voorwaarden om tot literaire productiviteit te komen (zoals scholing, toegang tot materialen, financiële mogelijkheden, patronage, inhoudelijke gedrevenheid en bovenal, geen zwangerschappen en gezinsverplichtingen) werd vrouwen in de vroege en hoge Middeleeuwen door kloosters, en later door de Begijnenbeweging aangereikt.<sup>91</sup> De literaire genres waarin vrouwen zich uitdrukken vinden hierin hun achtergrond.

Het aspect van onmiddellijkheid als expressie van authenticiteit dat Dronke in teksten van vrouwen uit deze periode is opgevallen wordt door Wilson ook opgemerkt. Anders dan Dronke brengt zij dit niet met het leven van vrouwen in het algemeen in verband, maar met hun gevecht om autoriteit en geloofwaardigheid te bereiken binnen een bestel waarin alleen de kerk en haar (mannelijke) vertegenwoordigers recht van spreken bezaten.<sup>92</sup>

Als stilistische eigenaardigheden wijst Wilson verder op het gebruik van deze vrouwen zich met naam en toenaam als vrouw te presenteren in hun teksten, zich van visioenen en lyriek te bedienen en satire en spot, evenals oorlogslof, uit hun werk te houden.<sup>93</sup> Het vrouwelijke geslacht van de auteurs weerspiegelt zich volgens Wilson duidelijk in hun vertellershouding, hun thema's, hun personages en karaktertekeningen. Bij vrouwelijke mystici komt dit tot uiting in hun aanzetten om het vrouwelijke aspect van het goddelijke te benadrukken.<sup>94</sup>

Het meest interessant is echter Wilsons opmerking dat een aantal vrouwen die zich in de genres van religieuze, devotionele en visionaire literatuur uitdrukten door tijdgenoten in de Middeleeuwen en Renaissance zeer

gerespecteerd en gewaardeerd werd. Dit betrof vrouwen die als orthodox beschouwd werden en deel uitmaakten van religieuze orden. Van kerkelijke zijde schoof men hun visioenen naar voren, en in Inleidingen op deze literatuur werd "(...) onveranderlijk het talent van de vrouw voor profetie, inspiratie, christelijke devotie en oorspronkelijke religiositeit benadrukt, niet haar scherpzinnigheid, eruditie of literaire begaafdheid".<sup>95</sup> Waarom inspanningen en bijdragen op mystiek en devotioneel gebied voorzover het orthodoxe vrouwen betrof geen vragen oproepen brengt Wilson in verband met hun kerkelijke inkadering: door te benadrukken dat vrouwen slechts het voertuig van goddelijke Inspiratie zijn (zoals veel vrouwen ook in alle toonaarden beaamden) en géén oorspronkelijke geest, en dat God de zwakkere uitkiest om de sterken te beschamen kreeg het verschijnsel van de leke- of vrouwelijke mystieke inspiratie een gepaste verklaring. Op de achtergrond bevindt zich volgens Wilson hier een al veel ouder geloof in de mystieke, profetische en orakel-vermogens van vrouwen en in de voorkeur van vrouwen voor religieus enthousiasme.

Het verband dat Wilson heeft genoemd tussen de genres waarin vrouwen in de door haar bestudeerde periode zich uitdrukten en hun kerkelijke positie is door de literatuurwetenschapster Elizabeth Alvilda Petroff tot *uitgangspunt* genomen voor een presentatie van teksten van vrouwelijke auteurs, grotendeels dezelfde als die bij Dronke en Wilson, uit de Middeleeuwen.<sup>96</sup> Petroff neemt aan dat vrouwen die samen met leken "(...) uitgesloten waren van ambtsvervulling in de centrale momenten van het christelijke ritueel"<sup>97</sup> een speciaal soort teksten schreven, devotioneel en didactisch, vaak gericht op een publiek dat eveneens uit vrouwen bestond, en waarvan de inhoud zich kenmerkt door het gebruik van visioenen. Petroff spreekt in dit verband van een visionaire traditie in de geschriften van vrouwen, waarin zij steeds terugkerende thema's en stadia onderscheidt. Kenmerkend voor deze literatuur is, dat zij "(...) een basiskennis van het christelijk geloof voor waar houdt en zich niet bezig houdt met het definiëren van leerstellige punten op een systematische manier".<sup>98</sup> Het is literatuur voor gelovigen, gericht op de ontwikkeling van gevoelens van devotie voor God en voor de heiligen.

De interesse en de vaardigheid van vrouwen in dit genre laat zich volgens Petroff vergelijken met het aandeel van vrouwen in de seculiere liefdespoëzie van die tijd: er was geen scholastieke invoering in het Latijn voor nodig, vorm en inhoud konden ontleend worden aan en inspelen op orale tradities, en de inhoud, de uitwerking van subjectieve gewaarwordingen, kon door vrouwen zelfstandig aangepakt worden. Analoot hieraan werden door vrouwen in kloosters en begijnhoven de eigen ondervindingen van de goddelijke liefde verkend en onder woorden gebracht.



Petroff probeert vooral naar voren te halen op welke wijze de geschriften van deze vrouwen als literaire schepping (in de context van orale tradities) ontstaan zijn en hoe de inhoud verwijst naar het zelfverstaan en de houding van de auteur als schrijvende vrouw. Petroff haalt in hun werk een aantal gemeenschappelijke thema's naar voren die zij typerend acht voor hun worstelingen met het schrijverschap: reflectie op de (eigen, spirituele) status als maagd, op ziekte en lichamelijke zwakte (ascese en extase in verband met het vrouwelijk lichaam), en de visionaire overstijging van conflicten rond de eigen autoriteit.<sup>99</sup> Wat opvalt is dat deze thema's, die Petroff op grond van haar literaire- en vrouwenstudiesinteresse heeft uitgezocht, inhoudelijk rechtstreeks ondergebracht zouden kunnen worden bij het grotere verband waarvan hierboven ook bij het onderzoek naar gemeenschappelijke biografische patronen sprake was, namelijk de praktische en theoretische uiteenzetting van vrouwen met de institutionele en leerstellige vormgeving van het vrouwenleven door kerk en theologie en met hun uitsluiting van theologie-beoefening.

### C. Context en situatie

In hoeverre valt gemeenschappelijkheid in het werk van vrouwen als theologen in verband te brengen met hun al of niet essentialistisch geïnterpreteerde algemene situatie of collectieve positie als vrouwen? Zoals in de vorige paragrafen naar voren kwam hebben met name Weaver, Gössmann en Ruether en Keller in aanzetten geprobeerd op deze wijze te werk te gaan. Twee lijnen vallen hierin te ontdekken: als eerste historische benaderingen, georiënteerd op vrouwengeschiedschrijving (Weaver, Ruether en Keller), en ten tweede een filosofisch-antropologische benadering die de 'conditio humana der vrouwen' (Gössmann) centraal stelt.

Wat die eerste lijn betreft: we zagen dat deze historische benaderingen, die bijvoorbeeld van een zelfstandige vrouwencultuur uitgaan (Weaver in navolging van Gerda Lerner) of van 'feminisering van de religie' als sociaal-cultureel verschijnsel (Ruether en Keller), vrouwen als theologen binnen een gemeenschappelijk groter verband plaatsen van maatschappelijke en kerkelijke in- en uitsluiting en emancipatoir bewustzijn. Zoals hier toegepast werpt dit echter niet tegelijk ook nieuw licht op de inhoud van hun werk als theologische reflectie. Wat daarvoor nodig is, is de uitwerking van constructies als 'vrouwencultuur' en 'feminisering van religie' tot contextuele benaderingen in verband met wetenschaps- en theologiebeoefening door vrouwen.

De these bijvoorbeeld van de feminisering of privatisering van religie als cultuur-historisch proces dat in de negentiende eeuw is ingezet schept een kader waarin uiteenlopende 'religieuze ervaringen van vrouwen' ge-

plaatst kunnen worden.<sup>100</sup> Het is een these waarin geprobeerd wordt processen van secularisering en feministische bewegingen met elkaar in verband te brengen.<sup>101</sup> Opvallend is, dat deze benadering voor Ruether en Keller aanleiding is om veranderingen in de positie van vrouwen in de kerken en in het maatschappelijk leven te thematiseren, zonder dat zij dit doortrekken naar wetenschapsbeoefening en theologie. De vraag is in hoeverre de processen van 'feminisering' en 'privatisering' van religie - waarvan het ontstaan zelf van feministische theologie niet losgemaakt kan worden - niet behalve een andere inhoud ook een andere status en functie van theologie met zich meebrengen. Dit is een perspectief dat niet alleen voor de herneming van het theologisch werk van vrouwen uit het verleden van belang is, maar ook voor het huidige zelfverstaan van vrouwenstudies theologie.

Wat de tweede lijn betreft, de (ontologische) 'situatie van vrouwen' als referentiepunt voor gemeenschappelijkheid in het werk van vrouwen als theologen: in de onuitgewerkte verwijzingen hiernaar die bij Gössmann te vinden zijn wordt deze vooral als *lijdenssituatie* geschetst. Die komt voort uit de theologisch-antropologische bestempeling van vrouwen tot deficiënt mens en gelovige, afgeleid van en ondergeschikt aan mannen, en inferieur in de ogen van God. De 'vrouwelijke situatie' en 'menselijke conditie van vrouwen' waarvan Gössmann hier in filosofische termen spreekt is, zoals we hiervoor ook bij de biografische en literaire benaderingen zagen niet los te maken van de inhoud van de christelijke opvattingen en kerkelijke praktijken die in sterk restrictieve zin het leven en het zelfverstaan van vrouwen hebben gevormd. Maar Gössmann spreekt ook meer toegespitst van een 'conditio humana der vrouwen' waaronder vrouwen lijden die gemeenschappelijk is in de zin dat vrouwen die in elkaars werk onderkend en beaamd hebben, zoals zij heeft willen laten zien bij de publieke debatten over vrouwengeleerdheid in de Renaissance-periode. Wat Gössmann hier onder de aandacht brengt, is dat het *bewustzijn* van deze situatie of conditie niet alleen op individuele ondervindingen maar ook op bemiddeling en overlevering van en door vrouwen berust.<sup>102</sup>

#### **D. Vrouwentraditie en tegentraditie**

Tot slot kijken we hier naar de benaderingen van het theologisch werk van vrouwen waarin expliciet van 'vrouwentraditie', 'visionaire traditie' en 'tegentraditie' sprake is (Moltmann-Wendel, Petroff, Gössmann). Het betreft hier een terminologie die expliciet lijkt te verwijzen naar inhoudelijke overeenkomsten tussen (de teksten van) vrouwen. Hebben degenen die deze termen gebruiken een bepaalde gemeenschappelijkheid in het werk van vrouwen als theologen op het oog? En werpen zij daarmee misschien ander

licht op het dilemma 'acceptatie van de religieuze traditie versus religieuze autonomie' voorzover het om de herneming van het theologisch werk van vrouwen gaat?

Elisabeth Moltmann-Wendel spreekt van een seksspecifieke christelijke vrouwen traditie (in de zin van stereotypering) van bijna tweeduizend jaar waar een zelfstandige vrouwen traditie achter schuil gaat die pas nu door het vrouwen studies-onderzoek tevoorschijn is gehaald.<sup>103</sup> Verwarrend werkt hierbij het dubbele gebruik van de term 'vrouwen traditie'; gaat het inderdaad om vergelijkbare zaken? Moltmann-Wendels verdere uitleg wijst uit van niet: "Achter de patriarchaal geredigeerde bijbel bevindt zich een voor de geschiedenis unieke vrouwen-geschiedenis, een emancipatie uit oude rollen en gedragingen. Deze vrouwen traditie is vandaag met de middelen van modern onderzoek blootgelegd. Maar zij heeft in tweeduizend jaar van afwijzing en onderdrukking van de vrouw een verborgen, dynamische, subversieve macht bezeten. Ze heeft vrouwen geleerd vol te houden en hen innerlijk laten overleven. Maar zij heeft ook steeds opnieuw geschiedenis gemaakt. De sectengeschiedenis, de geschiedenis van de Schwärmer, van degenen die tegen hiërarchie en orthodoxie protesteren is bijna altijd begeleid door vrouwen opstanden".<sup>104</sup>

Waar Moltmann-Wendel met haar zelfstandige vrouwen traditie op doelt is op het 'goede nieuws voor vrouwen' in emancipatoire en feministische zin dat potentieel in de bijbel aanwezig is. Als categorie om het theologisch werk van vrouwen uit het verleden (kritisch) te hernemen is deze opvatting van vrouwen traditie echter niet erg bruikbaar. Moltmann-Wendels stelling dat het hier een overlevering betreft wordt in de door haar verzamelde tekstfragmenten niet bevestigd: wat overgeleverd is, is de seksspecifieke christelijke vrouwen traditie van tweeduizend jaar, waar vrouwen van tijd tot tijd tegen in verzet zijn gekomen, al of niet met een beroep op christelijke grondteksten.

Wat Moltmann-Wendel lijkt te willen aangeven is dat zich binnen de christelijke traditie een androcentrische hoofdstroming bevindt die aanvechtbaar is en bestreden kan worden vanuit een betere interpretatie van wat het hart van de christelijke boodschap vormt. Dat is volgens haar een interpretatie die door 'modern onderzoek' en 'vrouwen studies' naar voren wordt gebracht. Vrouwen traditie in deze zin verwijst naar resultaten van feministisch bijbelonderzoek zoals bijvoorbeeld door Elisabeth Schüssler Fiorenza wordt verricht en verwijst eerder naar bijbels-hermeneutisch dan naar theologie-historisch onderzoek.

Elizabeth Alvilda Petroff hanteert zoals we boven zagen als uitgangspunt dat een bepaald soort middeleeuwse teksten, devotieel en didactisch, het genre bij uitstek van vrouwen was. Het waren teksten die zich richtten

op een publiek dat eveneens uit vrouwen bestond, en waarvan de inhoud zich kenmerkte door het gebruik van visioenen. Petroff spreekt in dit verband van een visionaire traditie *in* de geschriften van vrouwen, waarvan zij steeds terugkerende thema's en stadia onderscheidt.

Volgens Petroff gebruikten deze vrouwen "(...) bepaalde strategieën zoals visioen en dialoog ter rechtvaardiging van hun gezag en ter overstijging van hun geslacht".<sup>105</sup> Ondanks het relatieve succes van vrouwen om op deze wijze hun eigen ervaringen en gedachten openbaar te maken mag volgens Petroff niet uit het oog worden verloren dat "(...) de middeleeuwse wereld, met name de institutionele kerk, wantrouwend stond ten opzichte van vrouwen die spirituele autoriteit claimden".<sup>106</sup> Bovendien werd via biecht- en geestelijke vaders nadrukkelijk controle uitgeoefend op de rechtzinnigheid van het geloof van deze vrouwen.

Des te opmerkelijker is het dat deze vrouwen in hun teksten niettemin onomwonden hypocrisie en corruptie in kerkelijke praktijken en in het gedrag van de geestelijkheid aanwezen, sekse-ideologie aanvochten en in hun visioenen vrouwen liturgische en sacramentele functies gaven, terwijl sommigen van hen ook metterdaad onderwijs verzorgden, preekten of biecht hoorden. Petroff stelt: "Feitelijk waren zij denkers op het scherp van de snede van nieuwe ontwikkelingen in de kerk; zelf de meest contemplatieve vrouwen waren vaak actieve hervormers in hun eigen gemeenschappen. Zij ontwikkelden in hun meditaties en visioenen regelmatig nieuwe waarden voor het vrouwelijke, voor Christus, voor menselijke ervaring, en zij ontwikkelden in hun geschriften nieuw taalgebruik om over al deze zaken te spreken".<sup>107</sup>

Petroffs eigen analyse is er niet op gericht deze elementen in het werk van vrouwen systematisch toe te lichten. Zij brengt de vorm en de inhoud van hun teksten uitdrukkelijk in verband met het leven en de specifieke problemen van deze middeleeuwse vrouwen als schrijfsters en gebruikt de term 'visionaire traditie' primair in dit verband.

Elisabeth Gössmann reserveert het begrip tegentraditie voor de historische weerleggingen van filosofische en theologische opvattingen en methoden die de hoofdstroom van het patristieke en latere scholastieke, negatieve vrouwbeeld hebben uitgemaakt. Zij gaat te werk vanuit de teksten, van vrouwen en van mannen, waarin dit plaatsvindt en heeft daarin een aantal lijnen aangebracht. De tegentraditie van deze 'theologie van de vrouw' die Gössmann vanaf Christine de Pisan aanwezig ziet bevat drie centrale thema's:

- 1) een interpretatie van de drie eerste hoofdstukken van Genesis die totaal anders is dan de gangbare, die een mensbeeld heeft neergezet waarvan de betekenis nauwelijks overschat kan worden;
- 2) een voor het vrouwelijke geslacht positieve invulling van de Mariologie:

Maria als voorbeeld van zelfontplooiing in plaats van eenzijdig benadrukt in haar deemoed en nederigheid;

3) een als bevrijdend uitgelegde eschatologische leer van de opheffing van de geslachten tot een stadium van geslachtelijk onbepaald mens-zijn - een leer die echter ambivalent van aard is.<sup>108</sup>

Hoe deze thema's er meer concreet uitzien en waar zij hun wortels in hebben werkt Gössmann uit aan de hand van de teksten van Christine de Pisan, Lucretia Marinella, Marguerite de Navarre en mannelijke auteurs die aan de zeventiende-eeuwse Querelle des Femmes deelnamen.

Het sterke punt van Gössmanns 'tegentraditie' is de verankering in publieke debatten over de rol van de vrouw sinds de Oudheid, waarin kwesties, thema's, namen en voorbeelden ook letterlijk voorgegeven en overgeleverd werden, en waaraan door vrouwen zelf deelgenomen werd.<sup>109</sup> Gössmann werkt deze gedachte uit door te stellen dat deze tegentraditie zoals die aantoonbaar is voor de Renaissance-periode "(...) eigenlijk slechts een voortzetting [is], van wat schrijvende vrouwen in de Middeleeuwen probeerden, toen ze voorzichtig de antropologische uitspraken van de vroeg- en hoogscholastieke theologie infiltreerden".<sup>110</sup>

Opgemerkt moet worden dat door geen van de drie auteurs uitvoerig over de component 'traditie' is nagedacht; het accent ligt bij de bijvoeglijke bepaling die zij aan 'traditie' toekennen. Bij Moltmann-Wendel en Gössmann is de theologische weerlegging van dominante visies op vrouwen binnen de christelijke leer en kerkelijke praktijken de kern van wat zij met vrouwen- en tegentraditie willen aangeven, bij Petroff ligt de nadruk op de manier waarop vrouwen deze dominante visies met eigen vormgeving en expressiemiddelen hebben ontweken en overstegen.

## V. Conclusie

Aan het begin van dit artikel is de vraag gesteld hoe vanuit feministisch perspectief (groepen) vrouwen als theologen in hun gemeenschappelijkheid belicht kunnen worden terwijl tegelijk met hun diversiteit en uniciteit rekening wordt gehouden. Vanuit welke perspectieven op gemeenschappelijkheid en diversiteit, continuïteit en verandering, (vrouwen)geschiedenis en theologie valt het theologisch werk van vrouwen uit het verleden te herkennen?

Een aantal factoren die hiervoor van betekenis kunnen zijn, zijn naar voren gehaald na een analyse van vijf recente voorbeelden van feministisch-theologische herneming van theologische teksten van vrouwen:

- (1) biografie en levenspatroon
- (2) stijl en genre

(3) context en situatie

(4) vrouwentraditie en tegentraditie

Stuk voor stuk gaat het hier om aanzetten die uitwerking verdienen en in hun onderlinge samenhang bekeken zouden moeten worden. Het valt op dat het element 'stijl en genre' vanuit feministisch-theologisch zicht nog vrijwel niet als relevant kenmerk opgemerkt is, terwijl historisch-literaire en vergelijkende literatuurwetenschappen op het gebied van vrouwenstudies op dit punt al bruikbare inzichten en resultaten hebben opgeleverd.

Daarnaast is aan het licht gekomen dat deze factoren zoals ze in de besproken boeken gehanteerd zijn hun betekenis en samenhang voor een belangrijk deel ontleen aan een omvattender analyse-kader. Zonder dat steeds expliciet te vermelden refereren de auteurs aan de institutionele en leerstellige vormgeving van het leven van vrouwen door kerk en theologie en de uitsluiting van vrouwen binnen theologie-beoefening. Biografische, literaire en contextuele benaderingen van het theologisch werk van vrouwen brengen elk op eigen wijze de conflict- en legitimatiesituaties naar voren die samenhangen met deze vormgeving en uitsluiting. Zo keren bijvoorbeeld zelfcensuur en zelfvernedering als vrouw als element vaker terug in hun werk, naarmate de schrijfsters zich dichter in de buurt van de 'officiële' theologie begeven,<sup>111</sup> en hier liggen dan ook, zoals steeds opnieuw naar voren kwam, pregnante voorbeelden van het dilemma 'acceptatie van religieuze traditie versus religieuze autonomie'.

Dit dilemma is zeker niet afwezig in benaderingen van het theologisch van vrouwen waarin expliciet met constructies van 'vrouwentraditie' en 'tegentraditie' gewerkt wordt,<sup>112</sup> maar neemt daarin toch een minder centrale plaats in.<sup>113</sup> In plaats daarvan wordt meer gelet op hoe de voorgegeven religieuze traditie door vrouwen collectief ontweken, bestreden en overstegen is. In deze lijn, in het spoor van de vrouwentradities, liggen vermoedelijk vruchtbare aanzetten voor vrouwenstudies theologie om het theologisch werk van vrouwen anders dan als sporadisch of buitensporig te traceren.

## Noten

1. Dit artikel is geschreven onder begeleiding van prof. dr. C.J.M. Halkes en prof. dr. A.W.J. Houtepen. Regelmatige uitwisseling en discussie met drs. Freda Dröes en drs. Maaike de Haardt is voor de inhoud van grote betekenis geweest.
2. Anna Maria van Schurman, *Opuscula Hebraea, Graeca, Latina, Gallica, Prosaica et Metrica*. (Leiden, 1648) 69-70. Van Schurmans beeld van het schuimspoor van een schip op zee voor de uitwissing van het scheppende werk van vrouwen is vandaag de dag door feministes hernomen: Gisela Breitling, *Die Spuren des Schiffs in den Wellen. Eine autobiografische Suche nach den Frauen in der Kunstgeschichte*. (Berlijn: Fischer, 1980), 7; Monika Bartz, Herta Leistner, Ute Wild, *Hättest du gedacht dass wir so viele sind. Lesbische Frauen in der Kirche*. (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1987) 140.
3. Anna Maria van Schurman, *Eucleria of Uitkiezing van Het Beste Deel*. (Amsterdam: Jacob van de Velde, 1684). Op eeuwen afstand zelfs blijft men haar keuze voor het beste deel, oftewel de huisgemeente van Jean de Labadie, verwerpen. G.D.J. Schotel die een uitvoerige biografie over haar schreef betreurt het diep "(...) dat een vrouw met zo'n buitengewoon verstand tot zo'n zwakheid vervallen kon". G.D.J. Schotel, *Anna Maria van Schurman*. ('s-Hertogenbosch: Gebroeders Muller, 1853) 194. Of: "In ihren Taten war sie nicht so lobwürdig wie in ihren Schriften". Pasch/Planer, geciteerd bij: Elisabeth Gössmann, hrsg. *Eva - Gottes Meisterwerk*. (Archiv für philosophie- und theologieggeschichtliche Frauenforschung, Bd.2; München: Iudicium, 1985) 19.
4. Wat vanuit het perspectief van vrouwengeschiedenis en vrouwenstudies onder theologie en theologen valt te verstaan wanneer het vrouwen als subject betreft wordt in dit artikel als probleem opgeworpen aan de hand van kritische bestudering van recente voorbeelden van receptie van theologische teksten van vrouwen uit het verleden binnen (theologische) vrouwenstudies. Als uitgangspunt wordt aangenomen dat theologische teksten zich van andere (geloofs)teksten onderscheiden door de aanwezigheid van reflexieve en discursieve momenten ten aanzien van het (christelijk) geloof; reflexief verwijst naar het formele, discursief naar het materiële karakter van deze teksten.
5. Uit het onderzoek naar de ontwikkeling van theologische vrouwenstudies in Nederland tussen 1975 en 1985 blijkt dat er aan de theologische opleidingen een aantal scripties is geschreven die het leven en het werk van afzonderlijke vrouwen uit de geschiedenis van kerk en theologie tot onderwerp hebben. In de overzichten van onderwijs en onderzoek uit deze periode en in de schets van belangrijke ontwikkelingen is de vraag naar de betekenis en de herneming van het theolo-

- gisch werk van vrouwen niet naar voren gekomen. Jonneke Bekkenkamp, Freda Dröes, Anne-Marie Korte, red. *Van zusters, meiden en vrouwen. Tien jaar feminisme en theologie op fakulteiten en hogescholen in Nederland*. (Leiden/Utrecht: IIMO i.s.m. IWFT, 1986). Dat hierin verandering komt valt te zien aan het artikel van Freda Dröes in deze bundel.
6. "De wederzijdse uitsluiting van 'vrouwelijkheid' en 'geleerdheid' vormt een rode draad in de geschiedenis van geleerde vrouwen. (...) Mannen worden er niet minder 'mannelijk' om wanneer ze wetenschap bedrijven. Vrouwen daarentegen brengen hun 'vrouwelijkheid' in gevaar door 'te' geleerd te worden, door zich te mengen in wetenschappelijke polemieken, door bepaalde vakken te kiezen. (...) De wederzijdse uitsluiting van vrouwelijkheid en geleerdheid toont dat kennisverwerving van vrouwen in onze cultuur gebonden is aan bepaalde grenzen." Tineke van Loosbroek e.a., red. *Geleerde Vrouwen. Negende Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis*. (Nijmegen: Sun, 1988) 7.  
Voor case-studies en probleemstellingen op dit gebied zie onder andere: Patricia Labalme, ed. *Learned Beyond Their Sex. Learned Women of the European Past*. (New York/Londen: New York University Press 1980); Saskia Grotenhuis, "Over geleerde vrouwen en geleerde feministen", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 6(1985)4, 395-412; Margaret Alic, *Hypatia's Heritage. A History of Women in Science from Antiquity to the Late Nineteenth Century*. (London: The Women's Press, 1986); Brita Rang, "Ausschliessende Einschliessung. Frauen und Wissenschaften" in: Kornelia Hauser, hrsg. *Viele Orte. Ueberall? Feminismus in Bewegung*. (Festschrift für Frigga Haug) (Berlijn/Hamburg: Argument-Verlag, 1987) 177-194.
  7. "Es ist kein Rock noch Kleid, das einer Frau oder Jungfrauen übler anstehet, als wenn sie klug wil sein". Luther, geciteerd bij: Wilma Mohr, *Frauen in der Wissenschaft. Ein Bericht zur Socialen Lage von Studentinnen und Wissenschaftlerinnen in Hochschulbereich*. (Freiburg: Dreisam Verlag, 1987) 15. Voor uitwerking van deze probleemstelling zie bijvoorbeeld: Elisabeth Gössmann, *Die streitbare Schwestern. Was will die Feministische Theologie?* (Freiburg/Bazel/Wenen: Herder, 1981) 67-88; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. (New York: Crossroad, 1983) 41-67; Mary Jo Weaver, *New Catholic Women. A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*. (San Francisco: Harper & Row, 1985) 50-53.
  8. De feministische kerkhistorica Ruth Albrecht onderzocht een standaard kerkhistorisch compendium en constateerde dat vrouwen als keizerinnen en heerseressen, martelaressen en mystica's, maagden, religieuzen en echtgenoten vermeld worden. Vrouwen worden "boven alles in hun



positie als vooraanstaande persoonlijkheden uit de aristocratie waargenomen". Vrouwen verschijnen als op zich staande gestalten, zonder sociale achter-en ondergrond. Ruth Albrecht, "Wir gedenken der Frauen, der bekannten wie der namenlosen. Feministische Kirchengeschichtsschreibung" in: Christine Schaumberger en Monika Maassen, hrsg. *Handbuch Feministische Theologie*. (Münster: Morgana Frauenverlag, 1986) 312-313.

9. Dit probleem wordt in artikelen van recente datum gesignaleerd en geprobeerd wordt, om hierin verandering te brengen. Zie bijvoorbeeld: Andrea Erba, "Il "caso" di Paola Antonia Negri nel Cinquecento italiano" in: Elisja Schulte van Kessel, ed. *Women and Men in spiritual culture. XIV - XVII centuries. A meeting of South and North*. ('s-Gravenhage: Netherlands Government Publishing Office, 1986) 193-211; Beatriz Melano Couch, "Sor Juana Inés de la Cruz: The first Woman Theologian in the Americas" in: John C.B. & Ellen Low Webster, ed. *The Church and Women in the Third World*. (Philadelphia: The Westminster Press, 1985) 51-57.
10. Zie hoeveel aandacht de historicus Peter Dronke besteedt aan de weerlegging van het argument dat het werk van Heloïse grotendeels door Abelard geschreven zou zijn. Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua (+203) to Marguerite Porete (+1310)*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 108; 111; 138; 140-143.
11. Elisabeth Gössmann, hrsg. *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*. (Archiv für philosophie- und theologieggeschichtliche Frauenforschung, Bd.1; München: Iudicium, 1984) 11.
12. Catharina J.M. Halkes, "Feministische theologie; een tussentijdse balans", *Concilium* 16(1980)4, 92-94; Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology*. (Boston: Beacon Press, 1983) 13.
13. Maria Rosseels, *Het woord te voeren past den man*. (Tiel/Den Haag: Lannoo, 1964); Tine Govaart-Halkes, *Storm na de stilte. De plaats van de vrouw in de kerk*. (Utrecht: Ambo, 1964); Elisabeth Gössmann, *De vrouw en haar levensopdracht. Levensvormen van vrouwelijke persoonlijkheden*. (Heerlen: Roosenboom, 1967); Mary Daly, *The Church and the Second Sex*. (New York: Harper & Row, 1967).
14. Zie de latere "New Feminist Postchristian Introduction" die Daly aan *The Church and the Second Sex* in heruitgave toevoegde. Mary Daly, *The Church and the Second Sex. With a new feminist postchristian introduction by the author*. (New York: Harper & Row, 1975) 33.
15. Julia O'Faolain, Lauro Martines, ed. *Not in God's Image. Women in History*. (Londen, 1973); Rosemary Ruether, ed. *Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*. (New York:

- Simon and Schuster, 1974); Auke Jelsma, *Tussen heilige en helleveeg. De vrouw in de geschiedenis van het christendom*. ('s Gravenhage: Boekencentrum, 1975); Rosemary Ruether & Eleanor McLaughlin, ed. *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. (New York: Simon and Schuster, 1978).
16. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, vii.
  17. Katharina M. Wilson, ed. *Medieval Women Writers*. (Manchester: Manchester University Press, 1984) viii. Voorts merkt zij op:  
"The selection process that often excludes women writers from the canon is not necessarily sexist. (...) In fact, in the spheres of mystical and spiritual poetry as well as devotional writings, the literary achievements of women have rarely been questioned on grounds other than orthodoxy. Rather, it is the genres themselves and the spirit that pervades them that seem to have fallen into disfavor. To some degree, exclusion from the canon results from women writers being obscured rather than scorned". *Ibidem*, viii-ix.
  18. Elisabeth Schüssler Fiorenza, "Ten geleide", *Concilium* 21(1985)6, 5-8.
  19. Katie G. Cannon et al., *God's Fierce Whimsey. Christian Feminism and Theological Education*. (New York: The Pilgrim Press, 1985) 22.
  20. *Ibidem*, 23-27.
  21. Mieke Aerts, "Gewoon hetzelfde of nu eenmaal anders? Een feministisch dilemma", *Te Elfder Ure* 29(1986)1, 4-14; Joan W. Scott, "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review* 91(1986) 1053-1075; Irene Costera Meijer, "Welk Geschil maakt het Verschil?", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 8(1987)4, 403-416; Rosi Braidotti, "De politiek van de ontologische differentie", *Tijdschrift voor Vrouwenstudies* 9(1988)4, 375-389.
  22. Mary Jo Weaver, *New Catholic Women. A Contemporary Challenge to Traditional Religious Authority*. (San Francisco: Harper & Row, 1985).
  23. *Ibidem*, 1.
  24. *Ibidem*, 3.
  25. Gerda Lerner, "Placing Women in History: A 1975 Perspective", *Feminist Studies* 3(1975) 5-15.
  26. Weaver, *New Catholic Women*, 9.
  27. *Ibidem*, 10.
  28. *Ibidem*, 20.
  29. *Ibidem*, 66-67; 90-92.
  30. *Ibidem*, 137-142.
  31. *Ibidem*, 146-147.
  32. *Ibidem*, 156.
  33. Dorothee Sölle, *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*. (Philadelphia: Westminster Press, 1984) 47.
  34. Weaver, *New Catholic Women*, 191.

35. *Ibidem*, 195.
36. *Ibidem*, 200.
37. *Ibidem*, 146.
38. *Ibidem*, 69.
39. Rosemary Radford Ruether and Rosemary Skinner Keller, ed. *Women and Religion in America. Volume I: The Nineteenth Century*. (San Francisco: Harper & Row, 1981), *Volume II: The Colonial and Revolutionary Periods*. (San Francisco: Harper & Row, 1983), *Volume III: A Documentary History 1900-1968*. (San Francisco: Harper & Row, 1986).
40. De term 'religion', die Ruether en Keller zowel voor de wereldgodsdiensten als voor inheemse religieuze gebruiken hanteren wordt hier steeds met 'religie' vertaald.
41. Ruether en Keller, *Women and Religion*, Vol.I, vi.
42. *Ibidem*, vi.
43. *Ibidem*, viii.
44. In ongeveer de helft van de gevallen betreft het hier door mannen geschreven teksten.
45. Ruether en Keller, *Women and Religion*, Vol.I, ix.
46. *Ibidem*, xiii.
47. *Ibidem*, x.
48. *Ibidem*, x.
49. Ruether en Keller, *Women and Religion*, Vol.II, xiii-xiv.
50. *Ibidem*, xiv.
51. *Ibidem*, xiv.
52. *Ibidem*, xx.
53. Ruether en Keller, *Women and Religion*, Vol.III, xiii.
54. *Ibidem*, xx.
55. *Ibidem*, xxi.
56. Vergelijk bijvoorbeeld de introductie van het leven en werk, en de keuze van tekstfragmenten, in het geval van Sor Juana Inés de la Cruz bij enerzijds Ruether en Keller in *Women and Religion in America* en anderzijds Beatriz Melano Couch in *The Church and Women in the Third World*. In het tweede geval wordt een fragment gekozen waarin Sor Juana de dood van Christus in theologische problemstellingen van haar tijd behandelt, met als commentaar: "The subject-matter of this debate with Father Antonio Vieira may not be relevant to a twentieth-century audience, but we must recognize that Sor Juana had the freedom and the audacity to debate on equal terms with a male theologian, something unheard of at that time." In het eerste geval is een fragment gekozen waarin Sor Juana voor het recht van vrouwen op theologiestudie pleit. De titel luidt hier: "A Poet, Writer and Nun Speaks on Learned Women and the Church". Ruether en Keller benadrukken de benauwende en repressieve grenzen die het kloosterleven

- aan de intellectuele ontwikkeling van Sor Juana oplegde, Beatriz Melano Couch benadrukt hoezeer Sor Juana temidden van mannelijke theologen als hun gelijke optrad. Ruether and Keller, *Women and Religion in America*, Volume II, xv-xvi; 46; 65-68; John C.B. & Ellen Low Webster, *The Church and Women in the Third World*, 54-56.
57. Patricia Wilson-Kastner et al., ed. *A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*. (Lanham/New York/Londen: University Press of America, 1981)
  58. *Ibidem*, vii.
  59. *Idem*.
  60. De afzonderlijke teksten zijn door de vertalers ingeleid met - indien mogelijk - een levensbeschrijving van de auteur en een uiteenzetting over de (her)ontdekking, stijl en eigenaardigheden van de betreffende tekst, inclusief aspecten die met het vrouwelijke auteurschap samenhangen. In het geval van Perpetua en Proba wordt ook de vraag behandeld waar de relatieve onbekendheid van hun teksten op stoelt. In het geval van Perpetua worden door de vertaalster, Rosemary Rader, meer uitwendige redenen genoemd. Zij constateert dat aanvankelijk het martelaarsverhaal van Perpetua bekend en populair geweest is en dat de persoon van Perpetua als martelares en heilige veel aanzien genoot, maar dat onder andere ontwikkelingen in de kerkelijke traditie (het overwicht van bisschop-martelaren) en in de kerkelijke hiërarchische structuur (de toenemende uitsluiting van vrouwen) haar verhaal naar de achtergrond gedrongen zouden kunnen hebben. *Ibidem*, 11-12.  
 In het geval van Proba noemen de inleiders, G.Ronald Kastner en Ann Millin, inhoudelijke redenen waarom haar tekst, de *Cento*, in de marge van de vroege christelijke literatuur terecht gekomen zou zijn: "Although she does not stray from orthodoxy, Proba takes great liberty to make poetic expansions on the basic bones of the [Gospel] stories so that the point of the story is often lost. Perhaps this lack of pertinent detail to flesh out the theological interests of the stories, and the general obscurity of the text were reasons why Gelasius felt uneasy with the *Cento* and placed it among apocryphal literature". *Ibidem*, 39.
  61. *Ibidem*, viii.
  62. *Idem*.
  63. *Ibidem*, xxiii.
  64. *Ibidem*, xxiv.
  65. *Idem*.
  66. *Idem*.
  67. Elisabeth Moltmann-Wendel, hrsg. *Frau und Religion. Gotteserfahrungen im Patriarchat*. (Frankfurt a. M.: Fischer, 1983).

68. *Ibidem*, 11.
69. *Ibidem*, 16.
70. *Ibidem*, 15.
71. *Ibidem*, 29-30
72. *Ibidem*, 32.
73. Het betreft hier teksten van Lydia Stöcker, Effie Mccollum Jones en Anna Paulsen. Moltmann-Wendel, *Frau und Religion*, 99-109; 198-200; 252-266.
74. Opvallend hieraan is het grote aantal vrouwen onder hen dat dochter, vrouw, zuster of vriendin van een theoloog of predikant is. Moltmann-Wendel, *Frau und Religion*, 252-266. Katharina Wilson stelt vast dat vóór de negentiende eeuw daarentegen schrijvende vrouwen (in tegenstelling tot vrouwelijke schilders en componisten) in de meeste gevallen niet geliëerd waren aan (bekende) mannelijke auteurs. Wilson, *Medieval Women Writers*, xix.
75. Voor volledige titelbeschrijving, zie noot 3.
76. Gössmann, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 7; 17-18.
77. *Ibidem*, 7-8; Idem, *Eva - Gottes Meisterwerk*, 20.
78. Idem, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 10-17; Idem, *Eva - Gottes Meisterwerk*, 8-9.
79. *Ibidem*, 9-13; 14-18.
80. Idem, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 20.
81. Idem, *Eva - Gottes Meisterwerk*, 7-8; 14; 17.
82. En passant gaat Gössmann in op een aantal andere kwesties van terminologie, methode en historiografie op het gebied van vrouwenstudies:
- welke definities van 'feminisme' zijn te gebruiken bij de beoordeling van standpunten uit het verleden voor en tegen de geleerdheid van vrouwen? Op het eerste gezicht vrouwvriendelijke standpunten gaan namelijk tegelijk in andere opzichten met anti-feministische opvattingen samen. Idem, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 8-9; 17.
  - welke relevantie heeft compensatie en invulling van lege plekken in de geschiedenis met gegevens over vrouwen? Gössmann stelt dat een 'positivistisch' onderzoek naar de feitelijke gegevens onontbeerlijk is als voorwerk. In dat kader ziet zij ook haar eigen inspanningen voor het nauwkeurig in kaart brengen van de teksten van mannelijke auteurs. Idem, *Eva - Gottes Meisterwerk*, 8; 20.
  - in hoeverre gaat de historiografische scheidslijn Middeleeuwen-Renaissance op wanneer het vrouwen betreft? De debatten over geleerde vrouwen maken duidelijk dat in de houding ten opzichte van vrouwen de overgang van de zeventiende naar de achttiende eeuw veel meer een scheidslijn vormt, omdat zich daarin een neergang aftekent van tolerantie naar discriminatie van geleerde vrouwen. Vermelding van namen en prestaties van geleerde vrouwen (in catalogi en speciale

- boekwerken, zoals eeuwenlang gebruikelijk is geweest) neemt omstreeks die tijd sterk af. *Ibidem*, 13-14.
83. idem, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 11.
84. *Ibidem*, 11.
85. Zie voor een exemplarische uitwerking en kritische doordenking van dit standpunt: Anne-Marie Korte, *Een gemeenschap waarin te geloven valt. Over de spirituele en de politieke betekenis van het geloof van vrouwen aan de hand van de 'ommekeer' van Anna Maria van Schurman en Mary Daly*. (Nijmegen: Doctoraalscriptie Theologische Fakulteit KUN, 1985), met name 1-17.
86. Heide Göttner-Abendroth veronderstelt dat gemeenschappelijkheid in de levenspatronen van vrouwen in het feministisch onderzoek door de betrokkenheid van de onderzoekster bij haar studie-object(en) aan het licht gebracht wordt:
- "Ist die 'Betroffenheit' der Ausgangspunkt für die Frauenforschung, so kommt der für sie eigentümliche Reflexionsprozess erst im zweiten Schritt in Gang: in der Reflexion auf die eigene Biographie. So be-greift die Biographie-Forscherin den Lebenszusammenhang der von ihr befragten Frau nur dann angemessen, wenn sie zugleich ihre eigene Biographie mitreflektiert. Dadurch wird zugleich der Unterschied in den Arten der 'Betroffenheit', wie auch der gemeinsame Faktor im Leben der Forscherin und der Frau die sie befragt, sichtbar. Sie können sich trotz aller Trennung durch die verschiedenen Arten der 'Betroffenheit' als Personen *innerhalb* einer Gruppe verstehen, die immer durch Unterdrückung bedroht ist bzw. sie erlebt und die da-durch immer der Alternative zwischen Anpassung und Widerstand ausgesetzt ist bzw. das eine oder das andere praktiziert (intersubjektive Biographie)". Heide Göttner-Abendroth, "Zur Methodologie von Frauenforschung am Beispiel Biographie". *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 7, 35.
87. Over de manier waarop biografie en levenspatroon in relatie tot inhoudelijke christelijke themata te onderzoeken vallen is hiermee nog niets gezegd; tijdvak, tekstsoort en overige bronnen spelen daarbij een beslissende rol. Zie voor exemplarische uitwerkingen en reflectie bijvoorbeeld: Ruth Albrecht, "Wir gedenken der Frauen", 312-322; id., "Kleider machen Leute. Entdeckungen feministischer Kirchengeschichtsforschung. Am Beispiel der Katharina von Siena (1347-1380) und der Euphrosyne (5.Jh. n.Chr.)" in: Marie-Theres Wacker, hrsg. *Theologiefeministisch. Disziplinen - Schwerpunkte - Richtungen*. (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1988) 80-114; Grietje Dresen, *Het rijk van de moeders. Over feminisme, moraliteit en mythe van het al aan het voorbeeld van Gertrud Bäumer (1873-1954)*. (Nijmegen: Doctoraalscriptie Theologische Faculteit KUN, 1983)

88. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, x.
89. *Ibidem*, x.
90. Wilson, *Medieval Women Writers*, ix.
91. *Ibidem*.
92. *Ibidem*, xvi. Catherine F. Smith geeft in een essay over het werk van de 17e eeuwse profetes en secteleidster Jane Lead met een tegenovergestelde interpretatie een soortgelijke visie. Zij plaatst Jane Lead op grond van haar visionaire teksten in de lijn van vrouwelijke mystici:
- "[M]ysticism has given women a voice, a literary form capable of describing both their reduced condition and their native powers. It has also provided them with an indirect language for protesting sexual politics. Jane Lead was a woman, a new writer, and an outsider to educated and artistic circles. Mystical writing gave her a tradition, an audience, and a set of conventions that were particularly useful in her circumstances. (...) Lead's style exhibits conventions that some feminist critics suggest may be characteristic of women writing under patriarchy. Their felt powers of energy and competence conflicting with their societal powerlessness, women may rely extensively on techniques of indirection - ambiguity, equivation and elaborate symbolic structure - to express their understanding. Highly contrived, the resultant style reflects the tensions and the convolutions in the author's mind and obliquely challenges the external controls hampering that mind. (...) The literary form brought with it a traditional narrator who is ambivalent about self-expression. Such an authorial voice in mystical writing usually speaks under compelling force of inner conviction or divine command, but speaks only to serve as a guide for others. Jane Lead is clearly drawing on that mystical stance, but perhaps also from her feminine experience of displaced power and equivocal authority [.]"
- Catherine F. Smith, "Jane Lead: The Feminist Mind and Art of a Seventeenth-Century Protestant Mystic" in: Rosemary Ruether & Eleanor McLaughlin, ed. *Women of Spirit. Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*. (New York: Simon and Schuster, 1979) 195-197.
93. Wilson, *Medieval Women Writers*, xix.
94. *Ibidem*, xxi.
95. *Ibidem*, xvii.
96. Elizabeth Alvida Petroff, *Medieval Women's Visionary Literature*. (New York/Oxford: Oxford University Press, 1986).
97. *Ibidem*, 4.
98. *Ibidem*, 3.
99. *Ibidem*, 32-48.

100. Hoewel Ruether en Keller zich met deze visie op de relatie tussen feminisme en de plaats van het christendom en andere religies in de moderne westerse samenlevingen onderscheiden van de overige auteurs die hier besproken zijn is het opmerkelijk dat waar het op tekstkeuzen, rubriceringen en interpretaties aankomt de feitelijke uitkomst dicht bij die van Moltmann-Wendel is komen te liggen. Zie ook noot 56.
101. Deze these is ook binnen niet-theologische vrouwenstudies uitgewerkt: Ann Douglass, *The Feminization of American Culture*. (New York: Knopf, 1977).
102. Gössmann, *Eva - Gottes Meisterwerk*, 17.
103. Moltmann-Wendel, *Frau und Religion*, 15.
104. *Ibidem*, 15-16.
105. *Ibidem*, 48.
106. *Ibidem*, 20.
107. *Ibidem*, 21.
108. Gössmann, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 12.
109. Het traditie-begrip dat Gössmann hier hanteert is formeel niet in strijd met dat van de katholieke kerk, terwijl het inhoudelijk ook correspondeert met opvattingen over traditie van vrouwen binnen vrouwengeschiedenis. Zie bijvoorbeeld: Joan Kelly, *Women, History and Theory*. (Chicago: University of Chicago Press, 1984) 94-95.
110. Gössmann, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 11.
111. Zie bijvoorbeeld: Marieke van Baest, "Vrouwe Juliana van Norwich (1342 - na 1415)", *Werkschrift voor Leerhuis en Liturgie* 6(1986)3, 87-91; Couch, "Sor Juana Inés de la Cruz", 51-57; A. Deblaere, *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677)*, (Gent, 1962); Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, 144-228; Gössmann, *Das Wohlgelehrte Frauenzimmer*, 22-30, 40-53; Weaver, *New Catholic Women*, xiii.
112. In ruime zin valt het werk van alle auteurs die in dit artikel besproken zijn met het creëren van 'vrouwentradities' in verband te brengen op grond van hun keuze om teksten (en religieuze activiteiten) van vrouwen te verzamelen, selecteren en in historische, literaire en/of inhoudelijke samenhang te presenteren.
113. Zo wordt bijvoorbeeld door Elisabeth Moltmann-Wendel het begrip vrouwentraditie zowel in de betekenis van religieuze vrijplaats voor vrouwen als van 'tegentraditie' in de lijn van Elisabeth Gössmann gebruikt. Van de eerste interpretatie getuigt Moltmann-Wendels opmerking dat in het lijden van vrouwen onder hun uitsluiting en ontmenselijking en het verlangen naar heelheid een kenmerkende 'vrouwen-spiritualiteit' gezien worden, of een "eigen religieuze wereld van vrouwen", die "naast de theologisch-mannelijke taal en voorstellingswereld bestaat". Moltmann-Wendel, *Frau und Religion*, 32. De tweede interpretatie is hierboven in de hoofdtekst besproken.