

Feministisch christendom in Vlaanderen 1979-1990: een nieuwe “vervrouwelijking”?¹

door

Bart LATRÉ

Abstract

Influenced by feminist theology, feminist christians in Flanders aimed at a ‘feminisation’ of christian religion. Compared with the ‘feminisation’ of religion in the nineteenth century, there are differences as well as similarities in content. Nevertheless, the context in which the gender construction of feminist christians is placed, has changed radically. In the nineteenth century, women were still associated with the private sphere, while in the 1960s and 1970s, the ‘second feminist wave’ refused the connection of male and public on the one hand, and women and private on the other hand. Consequently, the ‘feminisation’ of christian religion of feminist christians was also applied to more ‘public’ aspects of christian faith, such as theology, church government and church history. It’s also remarkable that the way of believing of feminist christians was clearly influenced by the dechristianised society in which they lived. Consequently, the phenomenon of feminist christians doesn’t contradict Calum Browns thesis that women, rejecting christian discourse as a cornerstone of their identity, caused dechristianisation in the 1960s.

INLEIDING

De tweede feministische golf van de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw ging niet onopgemerkt voorbij in de westerse katholieke wereld. Met name het ontstaan van de feministische theologie vanaf het begin van de jaren zeventig paste duidelijk in de context van de nieuwe vrouwenbeweging.² Centraal stond de kritiek op de mannelijke eenzijdigheid van het theologisch discours. Daarom moesten de

¹ Een uitgebreider Engelstalige versie van dit artikel verscheen eerder in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, CI (2006), nr. 2, p. 656-681.

² Gibellini, R. *Panorama de la théologie au XXe Siècle* (Parijs, 1994), p. 482-484.

ervaring en het gezichtspunt van de vrouw ingebracht worden.³ In Vlaanderen waren geen gereputeerde feministische theologen actief, maar dat wil niet zeggen dat er niets bewoog: aan de basis ontwikkelde zich vanaf eind de jaren zeventig geleidelijk aan een heel netwerk van feministische christenen.⁴ Dit artikel gaat nader in op deze beweging, en dat vanuit het genderperspectief dat de laatste jaren sterk op de voorgrond is getreden in de religieuze geschiedschrijving van vooral de negentiende eeuw.

Verschillende auteurs tonen dat er in die periode, zowel bij protestanten als bij katholieken en zowel in de Verenigde Staten als in West-Europa, een sterke "feminisering" van religie plaatsvond.⁵ Dat bleek uit kwantitatieve gegevens, maar ook de aard van de religie zelf werd "vervrouwelijkt". Volksdevoties vertoonden steeds meer een irrationeel, sentimenteel en mysterieus karakter. Vrouwelijke heiligen, met Maria op kop, kwamen op de voorgrond. God zelf werd in zachtere en meer sentimentele beelden beschreven, met nadruk op eigenschappen als liefde, vergevingsgezindheid en zorgzaamheid. Er ontstond een onlosmakelijke symbiose tussen christelijke religie en vrouwen: het reli-

³ Loades, A. "Feminist Theology" in: D.F. Ford, ed. *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century* (Oxford, 1997), p. 575; Danavey S. "Continuing the Story, but Departing the Text" in: R.S. Chopp en S.G. Danavey, ed. *Horizons in Feminist Theology. Identity, Tradition and Norms* (Minneapolis, 1997), p. 198.

⁴ De term "feministische christenen" is een eigen benaming. De verschillende groepen noemden zichzelf "Vrouw en Geloof", "Vrouw en Kristendom", "Kristendom en Feminisme",...

⁵ Blackbourn, D. "The Catholic Church in Europe: A Review Article" in: *Comparative Studies in Society and History*, XXXIII (1991), nr. 4, p. 782, 785; Ford, C. "Religion and Popular Culture in Modern Europe" in: *Journal of Modern History*, LXV (1993), nr. 1, p. 154, 167-170; McLeod, H. *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (New York, 2000), p. 125-126, 135; Langlois, C. "Féminisation du catholicisme" in: J. Le Goff en R. Rémond, ed. *Histoire de la France religieuse* vol. 3: Philippe Boutry et al. *XVIIIe-XIXe siècles* (Parijs, 1991), p. 292-293, 296-298; Langlois, C. *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle* (Parijs, 1984), p. 13-14; Gibson, R. *A Social History of French Catholicism, 1789-1914* (Londen, 1989), p. 104, 180-183, 186; Porterfield, *The Transformation...*, p. 164-165; Juster, S. "The spirit and the flesh. Gender, Language, and Sexuality in American Protestantism" in: H.S. Stout en D.G. Hart, ed. *New Directions in American Religious History* (New York, Oxford, 1997), p. 336, 345-346; Gill, S. *Women and the Church of England. From the Eighteenth Century to the Present* (Londen, 1994), p. 11, 15, 84; Bendroth, M. *Fundamentalism and Gender. 1875 to the Present* (New Haven en Londen, 1993), p. 3; Welter, B. *Dimity Convictions. The American Woman in the Nineteenth Century* (Ohio, Athene, 1976), p. 84, 86, 87, 102; Buerman T. en Van Osselaer, T. "'Feminisation' thesis: a survey of international historiography and a probing of Belgian grounds" te verschijnen in: *Revue d'histoire ecclésiastique*, CIII (2008), nr. 2. Zie ook de bijdrage van Buerman en Van Osselaer in dit nummer.

gieuze discours bepaalde (mee) de vrouwelijke identiteit en religie zelf was voornamelijk een vrouwenaangelegenheid. Aan vrouwen werd een natuurlijke, aangeboren religiositeit toegedicht.

Calum Brown staat met zijn boek *The Death of Christian Britain* in voor één van de scherpste verwoordingen van de these die een negentiende-eeuwse “vervrouwelijking” van de christelijke religie vooropstelt.⁶ Hij stelde dat het christendom in de negentiende en een groot deel van de twintigste eeuw in Groot-Brittannië vooral een discursieve invloed uitoefende.⁷ Het christelijke vertoog was volgens hem de voornaamste bron waaruit vrouwen hun identiteit putten. Dat veranderde in de jaren zestig, toen vooral nieuwe populaire media als radio, televisie en magazines die rol van het christelijk discours overnamen. Gevolg was een plotse, onomkeerbare en drastische vermindering van de invloed van het christendom in de samenleving.

De these van een “vervrouwelijkt” christendom lijkt op het eerste gezicht in contrast te staan met het fenomeen van het feministisch christendom tijdens de laatste decennia van de twintigste eeuw. Ondanks de negentiende-eeuwse “feminisering” streefden feministische theologen en feministische christenen aan de basis immers naar een “vervrouwelijking” van het christendom, omdat ze de christelijke traditie als homogeen mannelijk gekleurd beschouwden.⁸ Een logische verklaring voor deze contradictie lijkt te zijn dat de vrouwelijke identiteitsinvulling die de feministische christenen hanteerden van een heel andere aard is dan die van de negentiende eeuw, waardoor de “feminisering” van de negentiende eeuw hen als het ware ontgaat. Dit artikel

⁶ Brown, C.G. *The death of Christian Britain. Understanding secularisation 1800-2000* (Londen en New York, 2001).

⁷ Andere auteurs hebben aangetoond dat er na 1900 wel wat reactie kwam tegen deze “vervrouwelijking” van de christelijke religie (zie onder meer Busch N. “Die Feminisierung der Frömmigkeit” in: G. von Olenhusen, ed. *Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert* (Paderborn, 1995), p. 216-219). Zelfs sommige vrouwengroepen getuigden van een ‘vermannelijkte’ christelijke beleving (zie onder meer M. Derks, *Heilig moeten. Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig* (Hilversum, 2007)). Bovendien worden in de tegenwoordige wetenschappelijke discussie de termen “feminisering” en “masculinisering” steeds meer in vraag gesteld (zie onder meer de nog te verschijnen bijdrage van T. Van Osselaer op het Congres ‘Dieu changea de sexe? - Christian Feminisation and Masculinisation in Europe: Comparative Perspectives’ (04-05 januari 2008): “‘From that moment on, I was a man!’ Images of the catholic male in the Sacred Heart Devotion”). Toch blijft de feminiseringstheze van Brown een zinvolle invalshoek voor dit artikel.

⁸ Chopp, R.S. “Feminist and womanist theologies” in: D.F. Ford, ed. *The modern theologians. An introduction to christian theology in the twentieth century* (Oxford, 1997), p. 389-404; Loades, “Feminist Theology”, p. 580.

toont echter aan dat de zaken iets ingewikkelder liggen: de door christelijke feministen nagestreefde “vervrouwelijking” verschilt inderdaad wel van die van de negentiende eeuw, maar vertoont ook opvallende gelijkenissen. Ook de door Brown geïntroduceerde koppeling van “vervrouwelijking” en dechristianisering lijkt tegengesproken te worden door het fenomeen van de feministische christenen aan het einde van de twintigste eeuw. Geëmancipeerde middenklassevrouwen als zij zijn, streven zij toch naar een verbinding van hun vrouwelijke identiteit met het christelijk geloof. Toch blijkt uit dit artikel dat het bestaan van een beweging van feministische christenen niet in strijd is met de these van Brown.

In dit artikel wordt dus gesuggereerd dat de twee aangehaalde tegenstellingen slechts schijn zijn: zowel de these van de “feminisering” van het christendom in de negentiende eeuw als de koppeling daarvan door Brown met dechristianisering worden door de beweging van het feministisch christendom niet tegengesproken. We beargumenteren deze stellingname door een onderzoek naar het netwerk en de inhoudelijke standpunten en ideeën van de christelijke feministen in Vlaanderen. Deze beweging was niet massaal: het ging hooguit om enkele honderden mensen, vooral vrouwen. Maar ze vertegenwoordigden wel een bredere stroming in Kerk en samenleving.

EEN NIEUWE BEWEGING

De eerste groep feministische christenen in Vlaanderen ontstond in het kader van de Universitaire Parochie van Leuven, die in 1963 officieel was opgericht.⁹ De parochie vormde een vruchtbare voedingsbodemp voor de nieuwe beweging, omdat de leiding in handen lag van een pastoraal team van priesters en leken, waarin sinds 1967 vrouwen waren opgenomen. In 1979 ging binnen de parochie de werkgroep “Kristendom en Feminisme” van start.¹⁰ Een jaar later werd de naam veranderd in “Vrouw en Kristendom”. De bedoeling van de groep was “vrouwen (en mannen) de kans [te] geven om beter te kunnen werken aan veranderingen in de kerk vanuit feministisch perspectief”.¹¹

⁹ Zie Latré, B. *Aggiornamento in Leuven. Geschiedenis van de Universitaire Parochie 1959-1974* (Leuven, 2002).

¹⁰ “Kristendom en feminisme” in: *Universitaire Parochie*, XVI, nr. 1 (1979-1980), p. 15; “Vrouw en Kristendom” in: *Universitaire Parochie*, XVII, nr. 1 (oktober 1980), p. 14.

¹¹ Universiteitsarchief Katholieke Universiteit Leuven, archief Universitaire Parochie (ongeklaseerd), Korte voorstelling van basisgroep vrouw en kristendom (ongedateerd).

Op 5 mei 1984 werd in de crypte van de basiliek van Koekelberg in Brussel een dag voor feministische christelijke vrouwen georganiseerd onder de slagzin "Zuster maak mij zichtbaar". Twee jaar later werd in Leuven opnieuw een dergelijke "ontmoetingsdag voor gelovige vrouwen" georganiseerd op 31 mei, ditmaal met de slogan "Wat vrouwen te zeggen hebben!". Bij de voorbereiding viel op dat de beweging zich stilaan over heel Vlaanderen begon te verspreiden.¹² De Leuvense kern bleef echter bepalend: het was pastor Roos Maes¹³ die het initiatief op gang trok en de praktische organisatie en administratie werden geregeld door de Universitaire Parochie.

Op 10 december 1985 werd een coördinatieproject "Vrouw en Geloof" voor de beweging opgestart. Twee vrouwen werden halftijds vrijgesteld om groepen en initiatieven van diverse aard te ondersteunen: vormingsdagen feministische theologie, bijbelleesgroepen voor vrouwen, leesgroepen rond boeken van feministische theologen, Vanaf 1987 publiceerde "Vrouw en Geloof" om de drie maanden de *Vrouw en geloof-krant*. Voordien bestond enkel de periodiek *Levend Water*, die was opgestart in 1986. Op 19 mei 1990 organiseerde "Vrouw en Geloof" in Drongen een derde ontmoetingsdag voor gelovige vrouwen, onder de titel "Beeld van mij ben jij".¹⁴

Buitenlandse inspiratiebronnen waren erg belangrijk voor de Vlaamse beweging van feministische christenen. In de beginfase was vooral Catharina Halkes¹⁵ erg belangrijk. Ze was af en toe aanwezig op activiteiten, zoals in 1981 op een studieweekend van "Vrouw en Kristendom".¹⁶ Ideeën van andere feministische theologen werden eveneens druk besproken en oogstten veel bijval. Het werk van de Roemeense, maar in West-Duitsland verblijvende Elisabeth Schüssler-

¹² Universiteitsarchief KU Leuven, archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), verslag bijeenkomst (25 april 1986) en brief van Roos Maes (eind juli 1985); Aankondiging in: *UP-Info*, I (1985-1986), nr. 25 (30 april 1986).

¹³ Roos Maes (°1953) was vanaf 1976 pastor aan de Universitaire Parochie van Leuven. In 1991 ging ze bij de kerkelijke Derde Wereldorganisatie Broederlijk Delen werken. Momenteel is ze pastor bij de Katholieke Arbeiders Vrouwen KAV.

¹⁴ "Beeld van mij ben jij – 19 mei 1990 Drongen. Ontmoetingsdag voor gelovige vrouwen" in: *Vrouw en geloof-krant. Driemaandelijks tijdschrift*, II, winternummer (21 december 1989), p. 32-33.

¹⁵ Catharina Halkes (°1920) schreef in de jaren zestig al over de positie van de vrouw in de katholieke Kerk en pleitte in die periode voor de priesterwijding van vrouwen. Sinds 1975 was ze als theoloog verbonden aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, waar ze een leerstoel 'Feminisme en Christendom' bekleedde. In 1982 ontving ze een eredoctoraat aan de Amerikaanse universiteit Yale.

¹⁶ Delbecque, N. "Beelden en symbolen in feministisch perspectief" in: *Universitaire Parochie*, XVII, nr. 7-8 (maart 1981, p. 11-12).

Fiorenza¹⁷ kreeg veel waardering.¹⁸ Ook teksten van de West-Duitse theologen Dorothee Sölle¹⁹ en Elisabeth Moltmann-Wendel²⁰ werden gretig bestudeerd. De belangrijkste inspiratiebronnen waren de feministische christelijke bewegingen van de Verenigde Staten en Nederland. In april 1988 trok een groep van vijftien Vlaamse en Nederlandse vrouwen naar de Verenigde Staten, om kennis te maken met de feministische christelijke beweging daar²¹. Ze hadden er onder meer contact met Mary Daly²², Rosemary Ruether²³ en Elisabeth Schüssler-Fiorenza.

NAAR EEN "VERVROUWELIJKING" VAN DE CHRISTELIJKE RELIGIE

Naast de reactie tegen kerkelijke discriminatie van vrouwen, uitten de feministische christenen nog een veel fundamentele kritiek. Volgens hen was niet alleen de Kerk als instituut, maar de gehele christelijke geloofsbeleving en traditie mannelijk gekleurd. Daarom drong een ver-

¹⁷ De katholieke feministische theoloog Elisabeth Schüssler-Fiorenza (°1938) werd vooral bekend met haar boek *In memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of christian Origins*. Daarin vroeg ze aandacht voor de 'vergeten' bijdrage van vrouwen aan de vroege christelijke kerk. Zij is medestichter en uitgever van het *Journal of Feminist Studies in Religion*. Momenteel is zij professor aan de *Harvard Divinity School*.

¹⁸ Laurysens, A. "Zij spreekt... omdat vrouwen horen" in: *Vrouw en geloof-krant. Driemaandelijks tijdschrift*, I (1987-1988), nr. 1, p. 22, 24; "Kadervorming voor begeleidsters en groepen. Werkwijze en denken van E. Schüssler-Fiorenza" in: *Vrouw en geloof-krant. Driemaandelijks tijdschrift*, I, nr. 2 (oktober 1987), p. 28; "Zaterdag 5 december. Ik ben geboren in deze eerste wereld, als vrouw. Leesseminarie met Dorothee Sölle" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 4 (april 1988), p. 24-36; "Martha van Bethanië, een brave huisvrouw" in: *Levend Water. Vrouwen in Kerk en wereld*, II, nr. 1 (lente 1987), p. 9-11.

¹⁹ Dorothee Sölle (1929-2003) was van 1975 tot 1987 als hoogleraar verbonden aan de systematische theologie aan het Union Theological Seminary in New York. Naast feministische theologie had haar werk ook in sterke mate betrekking op de politieke theologie: haar 'Politischen Nachtgebete' die ze in 1968 in Keulen opzette, kenden veel navolging.

²⁰ De protestantse Elisabeth Moltmann-Wendel (°1926) studeerde theologie in Berlijn en Göttingen. Ze was getrouwd met de bekende politieke theoloog Jürgen Moltmann. Ze was als vrije medewerkster verbonden aan de *Evangelischen Akademie Tutzing*.

²¹ "Kalender" in: *Vrouw en geloof-krant*, I (1987-1988), nr. 1, p. 7; "Kalender" en "Ter herinnering aan haar" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 4 (april 1988), p. 1.

²² Mary Daly (°1928) was van 1967 tot 1999 verbonden aan de jezuïetenuniversiteit Boston College in Chestnut Hill, Massachusetts. Haar bekendste werk *Beyond God the Father* was een baanbrekend werk in de ontwikkeling van de feministische theologie.

²³ Rosemary Ruether (°1936) is momenteel gastprofessor in de feministische theologie aan de *Claremont School of Theology* en *Claremont Graduate University*. Voordien was ze verbonden aan de *Pacific School of Religion* en *Graduate Theological Union*. Ze was een pionier van de feministische theologie in Noord-Amerika.

regaande “vervrouwelijking” zich op.²⁴ Allereerst gaven heel wat vrouwen te kennen dat zij niet zomaar in het huidig bestaande priesterambt wilden stappen, zelfs als dit kerkjuridisch mogelijk zou zijn. Dat ambt moest eerst helemaal herdacht worden.²⁵ Zo hamerde Hilde Coolen er in de *Vrouw en geloof-krant* op dat er ruimte moest komen “om priesterschap op een eigen vrouwelijke manier vorm te geven”.²⁶ “Vervrouwelijking” niet alleen van het ambt, maar ook van de hele christelijke traditie en geloofsbeleving was één van de voornaamste doelstellingen van bekende feministische theologen. Zij wilden die “feminisering” doorvoeren op het gebied van bijbelinterpretatie, geschiedenis van de eerste christelijke kerk, godsbeeld en theologie.²⁷ Vooral Schüssler-Fiorenza deed pogingen om de patriarchale interpretatie van bijbel en vroege kerkgeschiedenis te doorprikken. De Vlaamse feministische christenen namen haar inzichten en argumentaties enthousiast over.²⁸

Ook de geschiedenis van de vroege christelijke gemeenschap was door de patriarchale traditie helemaal vertekend, aldus de feministische christenen. Volgens hen wees historisch-kritische studie uit dat vrouwen op alle vlakken volwaardig participeerden in die eerste christelijke groepen.²⁹ Maria Magdalena bijvoorbeeld zou zo’n invloedrijke christelijke leidster geweest zijn. Ook de Jezusfiguur zelf was voorwerp van de vrouwvriendelijkere herinterpretatie van de kerkelijke geschiedenis. Hij zou “op een vanzelfsprekende wijze emancipatief” met vrouwen zijn omgegaan, en dat ondanks het patriarchale milieu waarin hij optrad.³⁰

²⁴ Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), artikel “Vrouw en Kristendom” van Berthe Racymackers...

²⁵ Maes, R. “Het woord te voeren past de vrouw” in: *KUC. Tijdschrift van het Katholiek Universitair Centrum*, XLI (1980-1981), nr. 3, p. 10-11.

²⁶ Coolen, H. “Martha en Maria van Bethanië”, in: *Vrouw en geloof-krant*, II, herfstnummer (7 oktober 1989), p. 14-15.

²⁷ Gibellini, R. *Panorama de la théologie...*, p. 498-499, 501, 506-507; Carr, A. “The new vision of feminist theology” in: C.M. LaCugna, ed. *Freeing Theology. The essentials of theology in feminist perspective* (New York, 1993), p. 18-21.

²⁸ “Vrouwen... geloof... een proces van openbaar worden” in: “t Brevier, IV (1985-1986), nr. 9 (18 juni 1986), p. 22.

²⁹ Universiteitsarchief, archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), verslagboek van het eerste weekend van de werkgroep “Vrouw en Kristendom” (1-2 maart 1980).

³⁰ Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), verslagboek van het eerste weekend van de werkgroep “Vrouw en Kristendom” (1-2 maart 1980); “Lentegroet van Levend Water” in: *Levend Water*, I, nr. 1 (lente 1986), p. 1; Laurysens, A. “Ontstaan, groei en vindplaats van de vrouwenekklesia” in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 3 (januari 1988), p. 6; Verheyen, M. “De vrouw in India en de womenmovement” in: *Vrouw en geloof-krant*, II, winternummer (21 december 1989), p. 13; Vereeck, L. “Konflikt en

Naast de bijbelinterpretatie en vroege kerkgeschiedenis waren het godsbeeld, de liturgische taal en de theologie belangrijke domeinen waarop christelijke feministen een "vervrouwelijking" wilden doorvoeren. Ze hadden kritiek op "dat eenzijdig-mannelijk beeld van God" dat zelfs in nieuwe liturgische teksten van na het Tweede Vaticaans Concilie sterk naar voren kwam.³¹ Sommige christelijke feministen hadden zo'n afkeer voor het in hun ogen te mannelijke godsbeeld dat ze God met vrouwelijke voornaamwoorden als "Zij" en "Haar" gingen aanspreken.³² Het was trouwens niet alleen het godsbeeld dat te mannelijk was. De liturgische taal en praktijken waren in hetzelfde bedje ziek.³³ Om daar wat aan te doen, deelden vrouwen van *Levend Water* eind oktober 1986 op een liturgisch congres in Houthalen een tekst uit om te protesteren tegen de "vrouwonvriendelijke liturgie". Verder werden ook de theologiebeoefening en theologische opleiding als te androcentrisch van de hand gewezen.³⁴

De hele idee van de "vervrouwelijking" van verschillende aspecten van de christelijke religie lag vervat in het bij christelijke feministen erg populaire internationale concept van de "woman church" of "vrouwenkerk". Het begrip ontstond bij kleine vrouwengroepen die elkaar ontmoetten en zichzelf kerk noemden. Essentieel voor deze groepen was hun sacramentele dimensie en het gebruik van vrouwvriendelijk liturgisch materiaal.³⁵ Sommigen stelden zelfs dat dat de "vrouwenkerk" in feite de echte, ware kerk was "omdat zij beantwoordt aan het model van leerlingenschap van gelijken zoals we dat terugvinden in de bijbelse

harmonie in de Kerk" in: *Vrouw en geloof-krant*, III, lentenummer (21 maart 1990), p. 12; Verbeelen, M. "Ervaringen rond het lezen van Elisabeth Schussler Fiorenza: ter herinnering aan haar" in: *Vrouw en geloof-krant*, III, herfstnummer (25 september 1990) p. 25; "Uit de postbus" in: *Levend Water*, V, nr. 3 (herfst 1990), p. 36-40.

³¹ "Wat vrouwen te zeggen hebben" in: *Levend Water*, I, nr. 3 (herfst 1986), p. 6-7; "Verslagen van de inrijpoorten" in: *Zuster maak mij zichtbaar. Extra-nummer*, p. 50.

³² Laurysens, A. "Ontstaan, groei en vindplaats van de vrouwenekklesia" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 3 (januari 1988), p. 7; Storms, L. "Post!" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 5 (december 1988), p. 15.

³³ Delbecque, N. "Beelden en symbolen in feministisch perspectief" in: *Universitaire Parochie*, XVII, nr. 7-8 (maart 1981), p. 11; "Gedoopt in water en Geest": taal en teken in de doopliturgie" in: *Levend Water*, I, nr. 1 (lente 1986), p. 4-5; "Aktie" in: *Levend Water*, I, nr. 3 (herfst 1986), p. 18; "Evaluatie van het liturgisch congres" in: *Levend Water*, I, nr. 4 (winter 1986-1987), p. 7-8; "Vrouwenzangdag - 11 maart 1990" in: *Vrouw en geloof-krant*, II, winternummer (21 december 1989), p. 14.

³⁴ Laurysens, A. "Zij spreekt... omdat vrouwen horen" in: *Vrouw en geloof-krant*, I (1987-1988), nr. 1, p. 19.

³⁵ Isherwood, L. en McEwan, D. *Introducing Feminist Theology* (Sheffield, 1993), p. 131; Ruether, R.R. "The emergence...", p. 8.

geschriften van de eerste messiaanse gemeenschappen en waarin vrouwen een belangrijke rol hebben gehad. In het belang van vrouwen en in het belang van de hele wereld zou de kerk van vandaag zo'n gemeenschap moeten zijn".³⁶

AFWIJZING VAN DE "KLASSIEKE" VROUWELIJKE IDENTITEIT...

Christelijke feministen wilden de christelijke religie dus op diverse vlakken vervrouwelijken. De bredere maatschappelijke context waarin zij dat deden, was die van de tweede feministische golf. Daarin was de zoektocht naar een nieuwe vrouwelijke identiteit juist een centraal gegeven.³⁷ Daarbij zette de nieuwe vrouwenbeweging zich sterk af tegen de als inauthentiek ervaren "klassieke" identiteit waarmee vrouwen vanuit het verleden waren opgezadeld. Het wekt dan ook geen verwondering dat de vrouwelijke identiteitsinvulling van christelijke feministen op het eerste gezicht helemaal diametraal lijkt te staan op de – overigens christelijk religieus onderbouwde³⁸ – "klassieke" identiteit.

Een eerste element van de traditionele vrouwelijke identiteit was een morele zuiverheid en vroomheid gebaseerd op matigheid inzake alcoholgebruik en vooral seksuele begeerte.³⁹ Radicale feministen van de jaren 1960 en 1970 namen volledig afstand van het ideaalbeeld van de aseksuele vrouw. De feministische christenen reageerden sterk tegen het taboe op vrouwelijke seksualiteit en tegen de kerkelijke moraal die dat taboe mee in stand had gehouden. Ze verweten de Kerk haar "angst voor de vrouwelijke seksualiteit, lichamelijkheid, menstruatie, erotiek" en stelden zelfs dat vrouwelijke seksualiteit een sterke en sacrale kracht was.⁴⁰

³⁶ Bogaerts-Janssens, L. "Vrouwenkerk" in: *Vrouw en geloof-krant*, III, herfstnummer (25 september 1990), p. 17-21.

³⁷ Van Molle, L. "De nieuwe vrouwenbeweging in Vlaanderen, een andere lezing" in: *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, XXXIV (2004), nr. 3, p. 383; Fougeyrollas-Schwebel, D. "Le féminisme des années 1970" in: C. Fauré, ed. *Encyclopédie politique et historique des femmes* (Parijs, 1997), p. 760-761; Lockwood, C.M. *The New Feminist Movement* (New York, 1974), p. 31.

³⁸ Cf. *Supra*, p. 2.

³⁹ McLeod, H. *Secularization in Western Europe...*, p. 135; Juster, S. "The spirit and the flesh...", p. 346; Welter, B. *Dimity Convictions...*, p. 102; Banks, O. *Faces of feminism. A Study of Feminism as a Social Movement* (Oxford, 1981), p. 63-85, 231.

⁴⁰ "Vrouw en geloof. Levensgetuigenis van een feministische theologe. Tina Halkes" in: *Levend Water*, II, nr. 1 (lente 1987), p. 4; "Open brief aan de Vlaamse kerkgemeenschap" in: *Le Brevier*, III (1984-1985), nr. 7 (15 april 1985), p. 56; "Mama, waar komt God vandaan? Kindercatechese" in: *Wat vrouwen te zeggen hebben...*

De verheerlijking van het moederschap was een andere bijzonder belangrijke component van het "klassieke" vrouwelijke identiteitsbegrip.⁴¹ In overeenstemming met de ideeën van de tweede feministische golf reageerden feministische christenen daartegen. Ze wilden de stereotiepe rolverdeling tussen man en vrouw doorbreken en de eenzijdige beklemtoning van het moederschap was volgens hen één van de belangrijkste rolpatronen die tot een inperking van vrouwelijke ontplooiingskansen leidden.⁴² In de traditionele ideeën over vrouwelijkheid was het moederschap sterk verbonden met andere eigenschappen die als typisch vrouwelijk werden beschouwd. Anders dan mannen zouden vrouwen in staat geweest zijn om zichzelf helemaal weg te cijferen voor hun echtgenoten en kinderen, waarbij ze dan een vergaande zachtheid, nederigheid, dienstbaarheid, geduldigheid en zelfs passiviteit aan de dag legden. Die karakteristieken leidden in het "klassieke" identiteitsconcept dan tot een natuurlijke onderworpenheid aan de man.⁴³ De werkgroep "Vrouw en Kristendom" uitte een vernietigende kritiek aan het adres van de Kerk die mee verantwoordelijk was voor een dergelijke typering van de vrouw. Volgens haar had de katholieke leer vrouwen van jongs af aan een ideaal voorgehouden "van belangloze dienstbaarheid en van grenzeloze offervaardigheid [...] dat in grote mate de ontplooiing van hun eigen mogelijkheden afgeknot" had.⁴⁴

In plaats van deze onderworpenheid en dienstbare opofferingsgezindheid stelden feministische christenen strijdbaarheid en onafhankelijkheid als wezenlijke vrouwelijke kenmerken voor. Vrouwen waren in staat om "met woede in hun buik" op te staan wanneer het leven zelf bedreigd was.⁴⁵ Opvallend was dat feministische christenen ijverden voor een nieuwe, meer strijdbare interpretatie van de Mariafiguur, een streefdoel dat ze trouwens gemeen hadden met heel wat feministische

⁴¹ Peeters, D. "Féminisme chrétien...", p. 221.; Gill, S. *Women and the Church of England...*, p. 11, 15; Lockwood, C.M. *The New Feminist Movement*, p. 10-11.

⁴² Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), verslag vergadering Feminisme en Kristendom (1 november 1979); Maes, R. "Zuster maak mij zichtbaar. Koekelberg, 5 mei 1984" in: *ʻt Brevier*, II, (1983-1984), nr. 9 (6 juni 1984), p. 27.

⁴³ Langlois, C. "Féminisation du catholicisme", p. 301 ; Porterfield, A. *The Transformation of American religion...*, p. 182; Lockwood, C.M. *The New Feminist Movement*, p. 11; Banks, O. *Faces of feminism...*, p. 85-86; Gill, S. *Women and the Church of England...*, p. 15, 79.

⁴⁴ Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), Artikel "Vrouw en Kristendom" van Berthe Raeymaekers.

⁴⁵ "Een drieluik over Maria 12 september 1987" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 2 (oktober 1987), p. 4-5; Laurysens, A. "Ontstaan, groei en vindplaats van de vrouwenkerklesia" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 3 (januari 1988), p. 7-8.

theologen.⁴⁶ Traditioneel geïnterpreteerd was Maria immers de belichaming van het "klassieke" vrouwelijk ideaalbeeld: een moeder-maagd die zich totaal beschikbaar stelde van God en daarbij nog eens getuigde van een onovertroffen nederigheid en zachtheid. Volgens feministische christenen was dat Mariabeeld een vervorming van de ware aard van Maria. Haar maagdelijkheid mocht niet gekoppeld worden aan een ideaalbeeld van seksuele ascese, maar stond symbool voor de onafhankelijke positie ten opzichte van mannen.⁴⁷

... OF RECUPERATIE ERVAN?

Ten opzichte van het "klassieke" concept van vrouwelijke identiteit ontwikkelden feministische christenen een nieuw model van strijdbaarheid en onafhankelijkheid, dat met vroegere noties schijnbaar niets gemeen had. Toch waren er in het nieuwe aanvoelen van vrouwelijke eigenheid heel wat elementen die duidelijk terug te voeren waren op eigenschappen die in de traditionele benadering centraal hadden gestaan. Zo was emotionaliteit een belangrijk kenmerk van zowel de "oude" als de "nieuwe" identiteit van vrouwen.⁴⁸ Op de ontmoetingsdagen voor gelovige vrouwen stelde men dat vrouwen hun eigen emotionele stijl moesten behouden.⁴⁹ De tegenstelling tussen mannelijk en rationeel aan de ene kant en vrouwelijk en emotioneel aan de andere kant bleek volgens feministische christenen trouwens ook in bijbelgroepen: gemengde groepen hanteerden volgens hen gemakkelijk een rationeel taalgebruik terwijl in exclusief vrouwelijke groepen meer vanuit de eigen gevoelens en ervaringen werd gediscussieerd.

Feministische christenen vonden handelen en denken in verbondenheid met anderen een duidelijk vrouwelijke manier van doen.⁵⁰ Met deze notie van relationaliteit recupereerde men het vroegere en fel

⁴⁶ Blackbourn, D. "The Catholic Church in Europe..." p. 788; Gibellini, R. *Panorma de la théologie...*, p. 510.

⁴⁷ "Een drieluik over Maria. 12 september" in: *Levend Water*, II, nr. 3 (herfst-winter 1987), p. 12; "Vrouw en geloof. Levensgetuigenis van een feministische theologe. Tina Halkes" in: *Levend Water*, p. 4; Delbecque, N. "Beelden en symbolen in feministisch perspectief" in: *Universitaire Parochie*, XVII, nr. 7-8 (maart 1981), p. 11; "Maria Tenhemelopneming of Maria Hemelvaart?" in: *Levend Water*, I, nr. 2 (zomer 1986), p. 1-3.

⁴⁸ Banks, O. *Faces of feminism...*, p. 85-86.

⁴⁹ "(N)iets te zeggen over weerbaarheid" in: *Wat vrouwen te zeggen hebben...*; "Verslagen van de inrijpoorten" in: *Zuster maak mij zichtbaar. Extra-nummer*, p. 59.

⁵⁰ Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd archief), verslag vergadering (17 januari 1984); Staut, D. "Wat moet het zalig zijn om hier te wonen" in: *Symfórosa*, II, nr. 6 (maart-april 1990), p. 14.

bekritiseerde identiteitskenmerk van dienstbaarheid ten opzichte van anderen, al was de invulling daarvan wel sterk vernieuwd. Het ideaal van de zich wegcijferende vrouw klonk ook nog door in de afkeer voor machtsdenken en hiërarchie die vrouwen volgens feministische christenen eigen was. Vroeger al mannelijk gedefinieerde karakteristieken als kracht, macht en autoriteit, die toen stonden tegenover de lieve en zachte vrouwelijke opofferingsgezindheid, bleven ook nu nog met mannen geassocieerd.⁵¹ De hiërarchische structuur van de Kerk was een logisch en jammerlijk gevolg van haar mannelijke inslag. De "vervrouwelijking" van het godsbeeld moest vooral betrekking hebben op een heroriëntatie van een almachtige, geweldige en streng straffende God (die met veelzeggende namen als Koning, Heerser, Rechter, Krijgsman, ... werd aangesproken) naar een levengevende God van liefde, troost en tedere zachtheid.⁵² De gelijkenis met de "vervrouwelijking" van het godsbeeld in de negentiende eeuw (ook daar een meer liefdevolle, vergevingsgezinde God en Christus) is hier frappant en bevestigt dat toenmalige vrouwelijke identiteitsbegrippen lang niet allemaal verdwenen waren bij de feministische christenen.⁵³

Moederschap was wellicht het kernbegrip van de "klassieke" vrouwelijke identiteit en hoewel christelijke feministen niet te vinden waren voor een herleiding van vrouwelijkheid tot moeder-zijn, bleef het moederschap, gelinkt met het Leven en de kosmos, een centrale plaats innemen in hun typering van het vrouwelijke. Daarenboven hadden heel wat feministische theologen een soort van ecologische feministische theologie ontwikkeld. De associatie tussen vrouwen, het Leven en de kosmos was volgens feministische christenen heel sterk en natuurlijk. Zij verweten de Kerk een mannelijke geloofsbeleving te propageren die veel te weinig op levenservaring was geënt. Door hun voeling

⁵¹ Gibson, R. *A Social History of French Catholicism...*, p. 186; Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), werkje van Roos Maes en Trui De Ruytter over het conciliair proces; "Gedoopt in water en Geest": taal en teken in de doopliturgie" in: *Levend Water*, I, nr. 1 (lente 1986), p. 3-4; Willems, R. "De zonde waaronder mannen leven. De zonde waaronder vrouwen leven" in: *Levend Water*, V, nr. 4 (winter 1990-1991) p. 7; "Open brief aan de Vlaamse kerkgemeenschap" in: *i Brevier*, III (1984-1985), nr. 7 (15 april 1985), p. 55-56; Bogaerts-Janssens, L. "Vrouwenkerk" in: *Vrouw en geloofkrant*, III, herfstnummer (25 september 1990), p. 18.

⁵² Universiteitsarchief, Archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), "Wat vrouwen te zeggen hebben". Ontmoetingsdag voor gelovige vrouwen; "Is liturgie gebed voor jou?" in: *Levend Water...*, I, nr. 2 (zomer 1986), p. 4; "Brief-wisseling" in: *Levend Water...*, I, nr. 3 (herfst 1986), p. 16; "Vier verhalen over kerkmodellen" in: *Zuster maak mij zichtbaar. Extra-nummer*, p. 73; "Mama, waar komt God vandaan?" in: *Wat vrouwen te zeggen hebben...*

⁵³ Welter, B. *Dimity Convictions...*, p. 88.

met het concrete leven waren vrouwen bij uitstek geschikt om die ervaring in te brengen.⁵⁴ Sommigen gingen zelfs nog een stap verder en beschreven hun verbondenheid als vrouw met het Leven als een soort van sacrale kracht.⁵⁵ Het Leven, in verbondenheid met de aarde en de hele kosmos, was zelf goddelijk.⁵⁶ De verbinding van de vrouw met het Leven en de kosmos hield een recuperatie van de klassieke vrouwelijke identiteitscomponent van het moederschap in, omdat deze verbinding via het moederschap en de vruchtbaarheid tot stand kwam: "Leven geven, leven behoeden, leven laten groeien, daar leven vrouwen voor. Kinderen worden uit hen geboren, zij dragen ze het leven door".⁵⁷

De relatie tussen de religieus onderbouwde vrouwelijke identiteit van de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw, en de nieuwe vrouwelijke eigenheid die feministische christenen propageerden, was erg dubbelzinnig. Er was wel felle kritiek op een aantal aspecten van de "klassieke" genderconstructie, maar evenzeer een gedeeltelijke recuperatie van diezelfde en andere elementen. Christelijke feministen bleven vasthouden aan het differentiedenken, dat sterk de verschillen tussen mannen en vrouwen benadrukte. Wat dat betreft was er dus een grote gelijkenis met de traditionele identiteitsinvulling: zowel de daarop geënte "vervrouwelijking" van religie in de negentiende eeuw als de door feministische christenen nagestreefde "feminisering" gingen ervan uit dat mannen en vrouwen fundamenteel anders waren. En toch was er tussen beide concepten van "vervrouwelijking" een groot verschil, groot genoeg alleszins om te verklaren dat het "vervrouwelijkt" karakter van de overgeleverde geloofsbeleving de feministische christenen bijna volledig ontging. Dat verschil berustte gedeeltelijk op de nieuwe identiteitselementen die de christelijke feministen invoerden en op het nieuwe kleedje waarin gerecupereerde kenmerken van vrouwelijke eigenheid waren gestoken. Maar het belang-

⁵⁴ Swinnen, M. "Aktiviteit" in: *Vrouw en geloof-krant*, II, lentenummer (1989), p. 32; "Noodkreet uit de ziekenpastoraal" in: *Levend Water*, I, nr. 3 (herfst 1986), p. 5; "Verslagen van de intjijpoorten" in: *Zuster maak mij zichtbaar. Extra-nummer*, p. 60.

⁵⁵ "Vier verhalen over kerkmodellen" in: *Zuster maak mij zichtbaar. Extra-nummer*, p. 67.

⁵⁶ Lauryskens, A. "Ontstaan, groei en vindplaats van de vrouwenekklesia" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 3 (januari 1988), p. 7-8; "The journey is home". Onze reis naar vrouwen in USA april '88" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 4 (april 1988), p. 3; Storms, L. "Post!" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 5 (december 1988), p. 15; "Vrouw en geloof. Levensgetuigenis van een feministische theologe. Tina Halkes" in: *Levend Water*, II, nr. 1 (lente 1987), p. 4; "Vier verhalen over kerkmodellen" in: *Zuster maak mij zichtbaar... Extra-nummer*, p. 73

⁵⁷ Donvil, M. "Als vrouw meewerken in Pax Christi" in: *Levend Water*, p. 32; "Een driehulk over Maria 12 september 1987" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 2 (oktober 1987), p. 4-5.

rijkst was dat de *locus* waarin de twee genderconstructies geplaatst werden, grondig was veranderd.

In het "klassieke" concept van de negentiende eeuw was de privé-sfeer de plaats waar de vrouw van nature thuis hoorde. Haar typische vrouwelijke kwaliteiten kwamen daar het best tot ontplooiing.⁵⁸ Nochtans bood de "feminisering" van religie in die negentiende eeuw vrouwen kansen voor engagement in het publieke. In de succesvolle religieuze ordes van die periode namen vrouwen leidende publieke posities in die ze in de rest van de maatschappij nauwelijks konden bereiken.⁵⁹ Desondanks bleef men vasthouden aan de traditionele *locus* van vrouwelijke identiteit. De publieke activiteiten van kloosterzusters bleven beperkt tot de caritatieve en opvoedingssector en de controle van mannelijke priesters was nooit ver weg. Het ging hier dus slechts om een aanwending van vrouwelijk gedefinieerde kwaliteiten uit de privé-sfeer (zich wegcijferen voor anderen en kinderen opvoeden) in de zeer beperkte domeinen van de publieke sfeer waar die van pas konden komen.

De scheiding tussen een mannelijke publieke sfeer en een vrouwelijke sfeer van huiselijkheid en gezin werd radicaal doorbroken in de tweede feministische golf.⁶⁰ Terwijl familie en huwelijk voordien het natuurlijke biotoop van de vrouwelijke identiteit vormden, pleitten radicale feministen soms zelfs voor de radicale afschaffing daarvan. Feministische christenen zetten zich eveneens sterk af tegen de verbinding van vrouwelijke eigenheid met de privé-sfeer. "Vrouw en Kristendom" reageerde tegen de onder meer door de Kerk aangeprete schuldgevoelens die een vrouw overvielen wanneer ze "naast haar huishouden nog iets anders" deed.⁶¹ Feministische christenen plaatsten de

⁵⁸ Gill, S. *Women and the Church of England...*, p. 30-31, 77; Bendroth, M. *Fundamentalism and Gender...*, p. 3.

⁵⁹ Langlois, C. "Féminisation du catholicisme", p. 307; Langlois, C. *Le Catholicisme au féminin...*, p. 640, p. 643-644; Blackbourn, D. "The Catholic Church in Europe...", p. 781; Gill, S. *Women and the Church of England...*, p. 26, 29, 31, 79, 146, 154-155, 224, 264; Van Molle, L. "De nieuwe vrouwenbeweging in Vlaanderen...", p. 377-378; Peeters, D. "Féminisme chrétien...", p. 221, 224; Banks, O. *Faces of feminism...*, p. 14, 26, 84, 85-86, 88, 90, 96, 242-243; Ford, C. "Religion and Popular Culture...", p. 167

⁶⁰ Gill, S. *Women and the Church of England...*, p. 225; Banks, O. *Faces of feminism...*, p. 260.

⁶¹ Universiteitsarchief, archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), verslag vergadering (1 november 1979) en artikel "Vrouw en Kristendom" van Berthe Raeymaekers; "De Synode: alleen verguisde hoop? Deel 2" in: *Universitaire Parochie*, XVII, nr. 4 (januari 1981), p. 18; "De erfenis van Eva. Kabaret over en door vrouwen" in: *Wat vrouwen te zeggen hebben...*; Universiteitsarchief, archief Universitaire Parochie (ongeklasseerd), werkje van Roos Maes en Trui De Ruytter over het conciliair proces (december 1988); Coolen, H. "Martha en Maria van Bethanië" in: *Vrouw en geloof-krant*, p. 10-11..

gedeeltelijk vernieuwde, gedeeltelijk gerecupereerde constructie van vrouwelijke identiteit in een vergaand emancipatorisch kader. De openbare sfeer zelf moest aan de vrouwelijke eigenheid worden aangepast. De familiale en huiselijke *locus* van het vrouwelijke werd definitief achtergelaten en juist dat maakte het grote verschil uit tussen de "feminisering" van de negentiende eeuw en de door feministische christenen nagestreefde "vervrouwelijking" van religie. In de negentiende eeuw waren de inhoudelijke veranderingen beperkt gebleven tot domeinen als het godsbeeld en de heiligenverering. Feministische christenen wilden veel meer domeinen zien veranderen: de theologie, de kerkgeschiedenis, het kerkelijk bestuur,... niet toevallig stuk voor stuk *publieke* aspecten van de katholieke traditie en geloofsbeleving, en van de kerkelijke organisatie.

FEMINISTISCH CHRISTENDOM EN DECHRISTIANISERING

Volgens Brown was het christelijk religieus discours vanaf de jaren 1960 niet langer een bepalende factor in de identiteitsvorming van vrouwen. Hoe kwamen geëmancipeerde vrouwen uit de middenklasse er dan toch toe om te streven naar een verbinding tussen hun vrouwelijke identiteit en het christelijk geloof? De verklaring ligt in het feit dat de geloofsbeleving van feministische christenen de sporen droeg van de gedechristianiseerde context waarin ze plaatsvond. Hun vergaande sacralisering van het aardse, de kosmos en het dagelijks leven wees duidelijk op een spiritualiteit van het immanente.⁶² De beklemtoning van het immanente ten koste van het transcendente kwam neer op een "horizontalisering" en dat hield onmiskenbaar een vorm van aanpassing aan de gedechristianiseerde wereld in.⁶³

Een andere belangrijke invloed van de geseclariseerde wereld was dat er ten opzichte van de negentiende eeuw een vergaande omkering kwam inzake de verhouding tussen christelijke religie en vrouwelijke identiteit. Het godsdienstig discours was lange tijd mee bepalend geweest voor de heersende genderconstructies. Bij feministische christenen gebeurde eigenlijk het omgekeerde: de deels vernieuwde opvattingen over vrouwelijkheid bepaalden het uitzicht van hun religieuze beleving. Het christendom was voor hen slechts zinvol en aanvaardbaar als het werd vervrouwelijkt, aangepast aan wat zij als vrou-

⁶² Cf. supra, p. 10-11.

⁶³ Dobbelaere, K. *Secularization. An Analysis at Three Levels* (Brussel, 2002), p. 190-191.

welijk definieerden. En die definitie van vrouwelijke eigenheid was niet langer religieus geïnspireerd, maar bepaald door het seculier gegroeide discours van de tweede feministische golf.

Voor sommige feministische christenen volstond die adaptatie aan de gedeeltelijk vernieuwde vrouwelijke identiteit niet. Zij namen in het in 1988 gelanceerde tijdschrift *Symforosa* steeds meer afstand van het christendom. Dit blad wilde "de oude spirituele Stem van vrouwen" laten weerklinken⁶⁴. Het tijdschrift was niet langer expliciet christelijk, maar algemeen op vrouwelijke spiritualiteit gericht. Meer nog, in de ogen van de redactie stelde het christendom als bron voor vrouwelijke religieuze beleving niets voor in vergelijking met oeroude matriarchale spirituele tradities. Al was er ook regelmatig aandacht voor sterke spirituele vrouwen binnen of aan de rand van de christelijke traditie (zoals Hildegard van Bingen, Hadewijch en de begijnenbeweging), de voorkeur van *Symforosa* ging toch duidelijk uit naar de godinnencultus. De "religie van de godin" was een eerder kleine stroming binnen de feministische theologie die zich van de christelijke traditie had afgekeerd.⁶⁵ De godinnenverering was een nog verdere stap inzake immanente spiritualiteit. Het was een soort van natuurgodsdienst waarbij de aarde zelf, de cyclus van leven en dood en van de vier seizoenen met de godin geassocieerd werden.

BESLUIT

Vanaf het einde van de jaren zeventig ontstond in het milieu van de Universitaire Parochie van Leuven een beweging van feministische christenen, die zich in de jaren tachtig over heel Vlaanderen zou verspreiden. Deze beweging stond onder sterke invloed van de feministische theologie en de tweede feministische golf die zich in het Westen sterk had doorgezet in de jaren 1960 en 1970. Sommigen legden vooral de nadruk op gelijke rechten voor de vrouw in de Kerk. Anderen gingen nog veel verder: zij eisten een totale herdenking en herinvulling van de hele kerkelijke geschiedschrijving, theologie, godsbeelden en bijbelinterpretatie. De hele Kerk moest aangepast worden aan wat zij als de typisch vrouwelijke eigenheid beschouwden. De eis tot een nieuwe "vervrouwelijking" en de zoektocht naar een vernieuwde vrouwelijke identiteit stonden centraal in de beweging.

⁶⁴ "Symforosa" in: *Vrouw en geloof-krant*, I, nr. 4 (april 1988), p. 18-19; Achterflap in: *Symforosa*, I, nr. 1 (winter 1988).

⁶⁵ *Panorama de la théologie...*, p. 490; Isherwood, L. en McEwan, D. *Introducing Feminist Theology*, p. 128-129.

Op het eerste gezicht leek de beweging van feministische christenen in contrast te staan met de these van de negentiende-eeuwse "vervrouwelijking" van de christelijke religie. Waarom streefden zij naar een "vervrouwelijking", als er al een "feminisering" had plaatsgevonden in de negentiende eeuw? Het antwoord op deze vraag lag niet simpelweg in het feit dat de "vervrouwelijking" die in de twintigste eeuw werd nagestreefd, van een heel andere aard geweest zou zijn dan die van de negentiende eeuw. Er is een dubbelzinnige relatie tussen de ideeën van het feministische christendom en die van de negentiende-eeuwse mee op het christelijk discours gebaseerde vrouwelijke identiteitsopvatting, die gehanteerd wordt in de these van de "vervrouwelijking" van religie in de negentiende eeuw. Er waren wel verschillen tussen de "vervrouwelijking" van het christendom in de negentiende eeuw en de door de christelijke feministen van de twintigste eeuw nagestreefde "feminisering", maar even goed was er sprake van gelijkenissen.

Van groot belang was echter de *locus*, de context waarin de vrouwelijke identiteit werd gesitueerd. In de negentiende eeuw bleef de verbinding van de vrouw met het gezin en de huiselijke privésfeer in stand. Dat veranderde radicaal bij de feministische christenen van de twintigste eeuw. Vrouwen moesten een volwaardige plaats krijgen in de publieke sfeer, zowel op kerkelijk als op maatschappelijk vlak. Daartoe moesten Kerk en samenleving aan de "vrouwelijke eigenheid" worden aangepast. Vooral wegens deze verschuiving inzake de *locus* van de vrouwelijke identiteit kan men spreken van een werkelijk nieuwe "vervrouwelijking", en dat ondanks de opvallende inhoudelijke gelijkenissen. De beweging van de feministische christenen spreekt de "feminisering" van de negentiende eeuw dan ook niet tegen. Door haar andere aard enerzijds én de opvallende gelijkenissen anderzijds is er sprake van zowel tegenstelling als analogie. Ook Browns koppeling van de these van "vervrouwelijking" aan dechristianisering wordt door het fenomeen van de feministische christenen niet tegengesproken. De geloofsbeleving van deze christenen had duidelijk de invloed van de gedechristianiseerde omgeving ondergaan.