

Ongeschoeide
karmelietessen in
de Nederlandse
katholieke kerk,
1872-2020

Radicaal Kloosterleven

Brian Heffernan

Amsterdam
University
Press



Radicaal kloosterleven

Ongeschoeide
karmelietessen in
de Nederlandse
katholieke kerk,
1872-2020

Radicaal Kloosterleven

Brian Heffernan

Amsterdam University Press



Amsterdam
University
Press

Voor Naomi, Ezra en Salyna

Afbeelding omslag: Twee heilige karmelietessen en een engel op een glas-in-loodraam in de kapel van het karmelklooster te Roermond. Links (vooromslag) Theresia Margaretha van het Heilig Hart van Jezus (Anna Maria Redi, 1747-1770), heilig verklaard in 1934. Rechts (achteromslag) Theresia van Lisieux (Thérèse Martin, 1873-1897), heilig verklaard in 1925. Dit raam van Frans Cox (1917-1997) was een geschenk bij het 75-jarig jubileum van het klooster in 1957. Foto Maxim Linssen, Geldrop.

Ontwerp omslag: Prezns – Marco Bolsenbroek, Zutphen

Ontwerp binnenwerk: Prezns – Marco Bolsenbroek, Zutphen

ISBN 978 94 6372 237 7

e-ISBN 978 90 4855 539 0

NUR 704

© B. Heffernan / Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2021

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974, Stb. 351, zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, Stb. 471 en artikel 17 Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 3051, 2130 KB Hoofddorp). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet 1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

De uitgeverij heeft ernaar gestreefd alle copyrights van in deze uitgave opgenomen illustraties te achterhalen. Aan hen die desondanks menen alsnog rechten te kunnen doen gelden, wordt verzocht contact op te nemen met Amsterdam University Press.

Inhoud

Inleiding	11
Historisch onderzoek naar vrouwelijke religieuzen 13 Contemplatieve zusters en de ongeschoeide karmelietessen 17 Een boek over de ongeschoeide karmelietessen 19 Structuur en leeswijzer 21 Bronnen 22 Nomenclatuur 29	
1 Van de berg Karmel naar de karmel van Roermond.	
Wat voorafging	33
Karmelietessen en karmelieten 33 Teresa van Avila, Johannes van het Kruis en het begin van de ongeschoeide karmel 38 Ongeschoeide karmelietessen in de Nederlanden 46 's-Hertogenbosch 48 Oirschot 50 Roermond 53	
Deel I	
Strijdbare slachtoffers. Belgische, Duitse en Franse karmelietessen in Nederland, 1872-1920	57
2 Bestemming Nederland. Stichtingen	61
Katholicisme <i>au féminin</i> : de opmars van vrouwelijke religieuzen 61 Vrouwelijk kloosterleven in Nederland in 1872 65 Motieven voor de stichting 67 Belgische stichteressen in 's-Hertogenbosch 69 Karmelarchitectuur 72 De <i>Kulturkampf</i> 74 De Rijnlandse karmels 76 Duitse vluchtelingen in Nederland 78 Terug naar Duitsland 83 Franse ballingen 85 Een koninklijke karmel in Limburg 88 Franse karmels in Noord-Brabant 90 Terug naar Frankrijk 95	
3 Vreemdelingen in een vreemd land. Leden en rekrutering	99
Aantallen 99 Rekrutering 104 Motivaties 108 Achtergrond van de postulanten 113 Reacties van ouders 120 Intreden en proeftijd 122 Koorzusters en lekenzusters 128 Buitenzusters 134 Uittreden 138 Conclusie 141	

4 Vaders, moeders, dochters. Bestuur en machtsverhoudingen ... 143
 De priorin 143 | Geestelijk moederschap 146 | Vrouwen met gezag 150 |
 Andere gezagsdragers in de karmel 154 | De ongeschoeide karmelieten 156
 | De provinciaal 161 | Twee vaders: de dubbele jurisdictie 162 | Ultramon-
 taanse ijver 165 | De bisschop 167 | Een geheel toegewijde vader: de ideale
 bisschop 168 | Andere priesters 172 | Netwerken in de samenleving 177 |
 Financiën 181 | Conclusie 185

5 Dorst naar lijden. Spiritualiteit en identiteit 187
 Spirituele tradities, meerstemmigheid en cultuurstrijd 187 | Ascese 189 |
 Het slot 192 | Lijden in de karmel 195 | Zieke zusters 199 | Verstervingen
 203 | Vasten 209 | Lijden als wapen 212 | Gelijk aan tien priesters 216 | De
 karmel en de natie 219 | Gebed, vertroosting en dorheid 223 | Mystieke ga-
 ven 228 | Scrupules 230 | Devoties 231 | Conclusie 235

Deel II

Thesianen. Expansie en vernieuwing, 1920-1970 237

6 Heel Holland aan den Carmel. Stichtingen 241
 Expansie 241 | Schiedam 242 | Egmond aan den Hoef 246 | Heilig Land-
 stichting 248 | Arnhem 251 | Oirschot 252 | Eerste missiekarmel: Drachten
 254 | Hulst 259 | Beek 260 | Buitenlandse missie: IJsland 263 | Java, Sint
 Agatha en Flores 266 | Sulawesi 269 | Gods dolende vrouwen 271 | Haaren
 273

7 De vette jaren. Leden en rekrutering 279
 Aantallen 279 | Zuiver Nederlands georiënteerd 282 | Rekrutering 286 |
 Motivaties 291 | Roepingencrisis en werving 293 | Achtergrond van de pos-
 tulanten 295 | Gediplomeerde zusters 298 | Reacties van ouders 300 | In-
 treden en proeftijd 303 | Diepere vorming op Carmelitaans gebied 307 | Ver-
 trek tijdens de proeftijd 309 | Canon 647 310 | De hoogste rang: plechtige
 geloften 313 | Witkopjes en zwarte sluiers 318 | Opkomen voor de lekezus-
 jes 321 | Eén klasse van zusters 324 | De buitenzusters 326 | Een slotzuster is
 nu eenmaal geen buitenzuster 329 | Leven in het buitenhuis 331 | Secularisa-
 tie en exclaustatie 333 | Conclusie 338

8 Tweede orde. Bestuur en machtsverhoudingen 339

De priorin: verkiezingen 339 | Dominatieve macht 341 | Moeder der zielen 343 | Alles voor allen 345 | Andere gezagsdragers 347 | Kleur en klasse 350 | Nieuwe constituties 355 | De groeiende invloed van de ongeschoeide karmelieten 358 | Reacties van de zusters 360 | Federatievorming 362 | Beter op de hoogte: karmelieten, karmelietessen en vernieuwing 365 | Samenwerkende karmelietessen 369 | De bisschop 373 | Bijna onwrikbare wetten buiten werking gesteld 376 | Karmelietessen in de kerkprovincie 379 | Rectoren en biechtvaders 382 | Retraitepaters en vakkundige groepscoaches 387 | Netwerken in de samenleving 389 | Notabele vrienden 391 | In overleg met den dokter 393 | Samenwerkende monialen 394 | Financiën 395 | Kerkelijk rechtspersoon 401 | Conclusie 402

9 De Tweede Wereldoorlog 405

Karmelietessen, antisemitisme en de opkomst van het nationaalsocialisme 405 | De karmel als toevluchtsoord 408 | Gij schrijft de geschiedenis der H. Kerk 410 | Het begin van de bezetting 411 | Oorlogservaringen 415 | Joodse karmelietessen, onderduikers en Duitse priesters 417 | De bevrijding 421 | De impact van de oorlog 426 | Wederopbouw 428 | Conclusie 431

10 Kleine, oude en nieuwe wegen. Spiritualiteit en identiteit..... 433

Theresia van Lisieux 433 | Van Thérèse naar Sint-Theresia 435 | Nederlandse karmelietessen en Theresia van Lisieux 436 | Heilige koenheid, de liefde als roeping en de ontbladerde roos 439 | Het gesluierd legioen 443 | Uw lijdensroeping: priesters over de offerspiritualiteit 446 | Geen juffrouwenleven: zusters over de offerspiritualiteit 448 | Het barmhartigheid-afsmekende element 451 | Kritiek op de offerspiritualiteit 453 | Inwendig gebed: Teresa en Johannes 455 | Ware en valse mystiek 459 | Bidster van beroep 461 | Liturgisch gebed: het goddelijk officie 464 | Geheel van Maria 466 | Fátima, het Onbevlekt Hart van Maria en de Bossche karmel 469 | Het Kindje Jezus 474 | Karmelietessen als heiligen 476 | Edith Stein 478 | De Heilige Non 479 | Vernieuwing 482 | Gezond kloosterleven 483 | Het nieuwe type karmelietes 486 | Liturgie, slot, verstervingen 488 | Het officiële vernieuwingsproces 492 | Bloemendaal 494 | Discussie over de tralies 497 | Bisschoppelijke interventie 498 | Veranderingen in de slotbeleving 500 | Vernieuwing op lokaal niveau 503 | Verzet en verdeeldheid 507 | Beeldvorming 509 | Conclusie 516

Deel III

Contemplatieve zusters. Karmelietessen tussen vergrijzing en vitaliteit, 1970-2020 519

11 Sluiting, samenvoeging, splitsing, stichting..... 523

De sluiting van 's-Hertogenbosch 523 | De Karmelgroep 527 | Verhuizing in Maastricht 532 | Een kloosterbejaardenoord 532 | Fusie en/of hergroepering: de federatie denkt aan de toekomst 537 | De eerste fusie 539 | Subida 542 | Een conservatief complot 545 | Kerkpolitiek in Limburg 548 | Kloosterlijke stoelendans 551 | Kritiek op het federale fusiebeleid 555 | Tweede fusieronde: Arnhem, Huijbergen, Oirschot en Hulst 557 | De jaren negentig: Drachten, Egmond, Roermond en de Heilig Landstichting 562 | Haaren en Beek en de KVH's onder druk 566 | Internationalisering 570

12 Oud, middelbaar en jong. Leden 573

Aantallen en leeftijdsopbouw 573 | Rekrutering en motivaties 575 | Werving en intreden 578 | Vorming 581 | Jongeren 583 | Ouderen 586 | Buitenzusters 588 | Uittredingen en excludatie 590 | Conclusie 594

13 Beslissen over vernieuwing. Bestuur en machtsverhoudingen... 595

Nieuwe wetgeving, eerste bedrijf: het Statuut over het slot 595 | Nieuwe wetgeving, tweede bedrijf: de Fundamentele wet 598 | Nieuwe wetgeving, derde bedrijf: de Verklaringen 601 | Nieuwe wetgeving, vierde bedrijf: de brief van kardinaal Casaroli 605 | Nieuwe wetgeving, vijfde bedrijf: de constituties van 1990 608 | Nieuwe wetgeving, slotakte: de constituties van 1991 611 | Een delicaat plan zonder precedent 614 | Het federale bestuur 615 | De opmars van de federatie 619 | De religieus assistent 621 | Het zelfstandig denken van de zusters 623 | Priorinnen, delegaten en vicaressen 627 | Een nieuwe federale structuur 631 | Bisschoppen 633 | De paters ongeschoeide karmelieten en andere priesters 636 | Netwerken in samenleving en kerk 639 | Financiën 642 | Conclusie 646

14 Contemplatie in een expressieve cultuur. Spiritualiteit en identiteit..... 647

Monialen in een gepolariseerde kerk 647 | Oude en nieuwe vormen 650 | Slotbeleving 653 | Plaatsvervanging en aanbidding: traditionele gebedsvormen 658 | Spontaan, charismatisch, Bijbels: bidden nieuwe stijl 661 | Zusters over het gebedsleven 666 | Liturgie 670 | Karmelitaanse spiritualiteit 673 | Draggers van spiritualiteit? 679 | Devoties 681 | Edith Stein 684 | De schaduw van de Tweede Wereldoorlog 688 | Beeldvorming over de karmel 690 | Herinneringsplaatsen 692 | Conclusie 697

Epiloog	699
Dankwoord	703
Afkortingen	705
Vestigingsplaatsen van gemeenschappen van ongeschoeide karmelietessen in Nederland	709
Verklarende woordenlijst	711
Geraadpleegde bronnen	721
Verantwoording van de illustraties	757
Register	761

Kaarten

Kloosters van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1872-1919 ..	60
Kloosters van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1920-1970 ..	240
Kloosters van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 2020	522

Schema's

2.1. Aankomende en vertrekkende buitenlandse kloosters van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1872-1922	97
6.1. Stichtingen en verplaatsingen van Nederlandse kloosters van ongeschoeide karmelietessen, 1920-1970	277
11.1. Fusies en verplaatsingen van kloosters van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1983-2006	572

Grafieken

3.1. Aantallen ongeschoeide karmelietessen in Nederland uitgesplitst naar categorie, 1875-1920	100
3.2. Leeftijdsopbouw van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1905	101
3.3. Leeftijdsopbouw van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1920	102
3.4. Landen van herkomst (geboorte) van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1880	103
3.5. Landen van herkomst (geboorte) van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1920	103
4.1. Formele en informele gezagsdragers in en rond de karmel	186
7.1. Aantallen ongeschoeide karmelietessen in Nederland uitgesplitst naar categorie, 1920-1970	279

7.2. Leeftijdsopbouw van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1945	281
7.3. Leeftijdsopbouw van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1970	282
7.4. Landen van herkomst (geboorte) van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1945	283
12.1. Aantallen ongeschoeide karmelietessen in Nederland uitgesplitst naar categorie, 1970-2020	573
12.2. Leeftijdsopbouw van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 1995	574
12.3. Leeftijdsopbouw van ongeschoeide karmelietessen in Nederland, 1 januari 2020	575

Tabellen

3.1. Sociale achtergronden van ongeschoeide karmelietessen in Nederland in percentages, 1 januari 1880.....	115
3.2. Sociale achtergronden van ongeschoeide karmelietessen in Nederland in percentages, 1 januari 1905.....	116
3.3. Sociale achtergronden van ongeschoeide karmelietessen in Nederland in percentages, 1 januari 1920.....	117
7.1. Sociale achtergronden van ongeschoeide karmelietessen in Nederland in percentages, 1 januari 1970.....	295
8.1. Bedienaars van de karmelkapellen in Nederland, 1920-1970.....	383

Inleiding

Op donderdag 13 november 1969 overleed Zuster Maria Stephanie van de Apostelen, in de wereld Anna Semmelmann, op de leeftijd van 79 jaar, in het karmelietessenklooster aan de Venloseweg te Roermond. Zij was afkomstig uit een dorpje nabij Regensburg in Beieren en de dochter van een schoenmaker. Volgens haar in memoriam deed ze als 'elk energiek dorpsmeisje in die tijd: ze ontvluchtte het dorp waar ze niets kon leren of verdienen en waar niets te beleven viel'. In Regensburg vond ze werk in de keuken van een studentenpension. Maar 'stilaan kwam het verlangen geheel en al, in eenzaamheid en stilte voor God alleen te leven'.¹ Tijdens gesprekken met een priester kwam zij op het spoor van een leven als contemplatieve zuster in een slotklooster, en de priester bracht haar in contact met de ongeschoeide karmelietessen in Roermond. Bij haar intrede in januari 1916 verdween ze in het 'slot', het gedeelte van het gebouw dat alleen voor de slotzusters was en dat door muren, vergrendelde deuren en tralies van de buitenwereld was afgescheiden. 53 jaar leefde zij daar. Ze verliet het slot maar een paar keer, voor noodgevallen. 'Zij begreep waarom het ging', aldus de auteur van haar levensbeschrijving.²

Anna Semmelmanns verlangen naar radicaal kloosterleven was uitzonderlijk, maar niet uniek. Rond de tijd van haar dood waren er in Nederland zo'n 28.000 katholieke vrouwelijke religieuzen, dat wil zeggen leden van een orde of congregatie, die de 3 kloostergeloften van armoede, kuisheid en gehoorzaamheid hadden afgelegd.³ De meeste vrouwelijke religieuzen leefden weliswaar in kloosters en besteedden tijd aan gebed, maar verrichtten bovendien extern dienstwerk. Naast deze actieve of apostolische religieuzen waren er contemplatieve zusters, die zich uitsluitend toelegden op het gebed, de beschouwing en werkzaamheden binnenshuis. Het onderscheid is meer ideëel dan reëel, want het was een spectrum met vele mogelijke posities, maar vooral voor de contem-

1 Levensbeschrijving Maria Stephanie Semmelmann, dodenboek Roermond, 97 (KR, 186).

2 *Ibid.*

3 W. Goddijn et al. (red.), *Pastoraal Concilie van de Nederlandse Kerkprovincie, 6. Vijfde plenaire vergadering. De religieuzen en de ambtsbediening* (Amersfoort 1970) 13.

platieven speelde het ideaalbeeld van leven ‘geheel en al voor God alleen’ een belangrijke rol in het identiteitsbewustzijn.⁴

Rond 1969 maakten de contemplatieven een kleine minderheid uit van de groep vrouwelijke religieuzen in Nederland: zo’n 1500, dat wil zeggen rond de 5 procent.⁵ Zij werden slotzusters of monialen genoemd en behoorden tot verschillende ordes. De ongeschoeide karmelietessen waren de grootste van deze ordes; ongeveer 20 procent van de slotzusters behoorde daartoe.⁶ De contemplatieven waren niet altijd in de minderheid geweest. Aan het begin van de negentiende eeuw waren in Nederland wel enkele slotkloosters doch geen actieve vrouwelijke instituten, alleen ‘geestelijke maagden’ of ‘kloppen’, die in de wereld leefden.⁷ Maar de grote opbloei van het vrouwelijke religieuze leven in de negentiende eeuw vond vooral plaats door stichting en groei van apostolische congregaties.

Het zou echter onjuist zijn hierin de marginalisering van het vrouwelijke contemplatieve leven te zien.⁸ Ook de slotzusters maakten in numeriek opzicht een bloeitijd mee, en wel min of meer volgens dezelfde curve als de actieve zusters. De spiritualiteit van de slotzusters was toonaangevend voor het geestelijk leven in actieve congregaties, en trouwens ook breder, zoals de grote populariteit van de karmelheilige Theresia van Lisieux (1873-1897) aantoont.⁹ Bovendien waren slotzusters in veel opzichten beeldbepalend voor ‘de non’, een categorie waartoe ook de actieve zuster vaak werd gerekend. Kernpunt in de beeldvorming was afzondering van de wereld. In het klooster van Roermond waar Anna Semmelmann leefde, werd die op dramatische wijze geënsceeneerd. Voorbijgangers zagen hoge muren en kleine raampjes, en bezoekers in de spreekkamer zaten voor dubbele tralies met uitstekende pinnen, terwijl de zusters daarachter niet alleen hun haar, maar ook hun gezicht met een sluier bedekten.

Deze zorgvuldig gecultiveerde uitstraling van *contemptus mundi* (‘wereldverachting’) sprak tot de verbeelding, bij niet-katholieken evengoed als bij katholieken. Het beeld dat de buitenwereld had van slotzusters werd beïnvloed door hoe diverse geledingen van de maatschappij de moderne samenleving waardeerden, positief of negatief. Het leverde contrasterende stereotypen op,

4 Carmen M. Mangion, *Catholic Nuns and Sisters in a Secular Age. Britain, 1945-90* (Manchester 2020) 14-15.

5 Goddijn, *Concilie*, 13.

6 Patricia Romijn, *Vrouwen achter slot en grendel. Een antropologische studie over de religieuze vernieuwing in een klooster van slotzusters* (Amsterdam 1986) 51, geeft de situatie in 1982 weer.

7 A.J.M. Alkemade, *Vrouwen XLX. Geschiedenis van negentien religieuze congregaties 1800-1850* (’s-Hertogenbosch 1966) 34-39; Marit Monteiro, *Geestelijke maagden. Leven tussen klooster en wereld in Noord-Nederland gedurende de zeventiende eeuw* (Hilversum 1996).

8 Romijn, *Vrouwen*, 42-53; Hazel Mills, ‘Negotiating the Divide: Women, Philanthropy and the “Public Sphere” in Nineteenth-Century France’, in Frank Tallett en Nicholas Atkin (red.), *Religion, Society and Politics in France since 1789* (Londen en Rio Grande 1991) 29-54, aldaar 45.

9 Vesna Drapac, ‘Thérèse of Lisieux: The Appeal of a French Saint at a Time of International Crisis’, *French History and Civilization. Papers from the George Rudé Seminar* 4 (2011) 118-132, aldaar 121.

van kloosters als sinistere plaatsen van onvrijheid en fanatisme, versus kloosters als oases van rust en harmonie in een jachtige kapitalistische wereld.¹⁰

Dit boek bespreekt het radicale kloosterleven van slotzusters in Nederland vanaf de negentiende eeuw, en wel door het verhaal te vertellen van de ongeschoeide karmelietessen. Zij leven in autonome kloosters die in los verband staan met elkaar en met de paters ongeschoeide karmelieten. Verwante instituten van slotzusters zijn de karmelietessen van de oude observantie, de clarissen, en de monialen dominicanessen en augustinessen. Daarnaast zijn er contemplatieve zusters van monastieke en kanonikale ordes, zoals de benedictinessen, norbertinessen en cisterciënzerinnen, en van congregaties, zoals de Dienaresen van de Heilige Geest, redemptoristinnen en visitandinnen. Deze diverse types vrouwelijke contemplatieven kennen onderlinge accentverschillen, zoals habijt, nomenclatuur en spirituele tradities, maar zij hebben met elkaar gemeen dat ze zich op het contemplatief-actieve spectrum dicht bij de contemplatieve pool bevinden. Waarschijnlijk is veel van wat in dit boek over de ongeschoeide karmelietessen gezegd wordt ook van toepassing op hen.

Historisch onderzoek naar vrouwelijke religieuzen

Dit boek is lang niet de eerste historische studie over vrouwelijke religieuzen in Nederland, maar wel de eerste die specifiek kijkt naar contemplatieve zusters. Vrouwelijke religieuzen waren lang een vergeten groep in de historiografie.¹¹ De seculiere geschiedschrijving was vooral geïnteresseerd in de daden van grote mannen, en beschouwde godsdienst als een achterhaald randfenomeen van weinig belang. Kerkhistorici hadden natuurlijk wel interesse in religie, maar vooral in het kerkelijke instituut en zijn mannelijke ambtsdragers, behoudens enkele grote vrouwelijke heiligen. Kloosterzusters als groep stonden niet in de aandacht.¹²

In de jaren zestig en zeventig van de twintigste eeuw werd de historische vergetelheid waarin vrouwen geraakt waren aan de kaak gesteld door de opkomst van de vrouwengeschiedenis. Die zocht naar verwaarloosde bijdragen van vrouwen aan de samenleving en naar voorbeelden van *female agency*, het vermogen van vrouwen om zelf persoonlijke en maatschappelijke doelstellin-

10 Mangion, *Nuns*, 2.

11 Jan Roes en Hans de Valk, 'A World Apart? Religious Orders and Congregations in the Netherlands', in Jan De Maeyer, Sofie Leplae en Joachim Schmiedl (red.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position* (Leuven 2004) 135-162, aldaar 152-158.

12 José Eijt, *Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties, 1820-1940* (Nijmegen en Hilversum 1995) 19-24; zie echter Joep van Gennip, 'Veranderende getijden. Een impressie van de Nederlandse geschiedschrijving naar orden en congregaties over ruim één eeuw', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 17/3 (2014) 100-109, aldaar 102.

gen te definiëren en na te streven.¹³ Dat betekende niet meteen aandacht voor kloosterzusters. Vanuit het feministische perspectief beschouwd waren die te zeer ingekapseld in de patriarchale structuren van de kerk om een voor de hand liggend onderzoeksonderwerp te zijn. Het leverde niettemin enkele pioniersstudies op naar de geschiedenis van vrouwelijke religieuzen in Nederland waarin de ervaringen van de vrouwen zelf centraal stonden en hun invloed op de vrouwenemancipatie werd gewogen.¹⁴

Historische aandacht voor vrouwelijke religieuzen kreeg een belangrijke impuls door de zogenaamde feminiseringstheorie die in de jaren tachtig van de vorige eeuw opgeld deed. Deze theorie veronderstelt dat het westerse christendom in de negentiende eeuw gefeminiseerd was, enerzijds omdat het percentage vrouwen onder de praktiserende gelovigen en de religieuzen was gegroeid, anderzijds omdat de vroomheid een ‘vrouwelijker’ gelaat zou hebben gekregen.¹⁵ De groei van actieve vrouwencongregaties was een belangrijk bewijsstuk in deze argumentatie. De feminiseringstheorie en nadere belangstelling voor religieuzen vanuit de vrouwengeschiedenis leidden tot een golf historische studies, waaronder bijvoorbeeld het overzichtswerk *Le catholicisme au féminin* van de Franse historicus Claude Langlois uit 1984, en een boek van de Nederlandse theologe Annelies van Heijst over de emancipatie van actieve vrouwelijke religieuzen.¹⁶

Onder invloed van een *cultural turn* in de geesteswetenschappen veranderde de benadering in de jaren negentig. In de geschiedschrijving verlegde de aandacht zich van politieke en sociaaleconomische geschiedenis naar cultuur, gedefinieerd als de collectieve voorstellingen die menselijke waarneming, betekenisgeving, gevoel en ervaring constitueren.¹⁷ Voor de kerkgeschiedenis betekende dit nieuwe aandacht voor *lived religion*, waarin de institutionele kerk en de theologie niet langer als norm en synecdoche voor de godsdienstgeschiedenis gehanteerd werden, maar ervaringen en voorstellingen van gelovigen zelf onderzocht werden.¹⁸ Voor vrouwengeschiedenis betekende het een

13 Marjet Derks en Marit Monteiro, ‘Met wijsheid opent zij haar mond. Vroomheid, visie en vrouwelijkheid’, in Mirjam Cornelis et al. (red.), *Vrome vrouwen. Betekenissen van geloof voor vrouwen in de geschiedenis* (Hilversum 1996) 9-26, aldaar 16.

14 Alkemade, *Vrouwen*; Alice Lauret, *Per imperatief mandaat. Bijdrage tot de geschiedenis van onderwijs en opvoeding door katholieken in Nederland, in het bijzonder door de Tilburgse Zusters van Liefde* (Tilburg 1967).

15 Patrick Pasture, ‘Beyond the Feminization Thesis. Gendering the History of Christianity in the Nineteenth and Twentieth Centuries’, in idem, Jan Art en Thomas Buerman (red.), *Gender and Christianity in Modern Europe. Beyond the Feminization Thesis* (Leuven 2012) 7-35; Tine Van Osselaer, *The Pious Sex. Catholic Constructions of Masculinity and Femininity in Belgium, c. 1800-1940* (Leuven 2013) 15-20.

16 Claude Langlois, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle* (Parijs 1984); Annelies van Heijst, *Zusters, vrouwen van de wereld. Actieve religieuzen en haar emancipatie* (Amsterdam 1985).

17 Peter Burke, *What is Cultural History?* (3e druk; Cambridge en Malden 2019).

18 Willem Frijhoff, ‘Van “histoire de l’église” naar “histoire religieuse”. De invloed van de “Annales”-groep op de ontwikkeling van de kerkgeschiedenis in Frankrijk en de perspectieven daarvan voor Nederland’, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 61/2 (1981) 113-153.

verschuiving naar gendergeschiedenis, waarbij representaties van genderrollen en -identiteiten gehistoriseerd werden. Dat leidde er bijvoorbeeld toe dat de categorieën die de feminiseringstheorie hanteerde om ‘feminisering’ te meten zelf geproblematiseerd werden.¹⁹ De opkomst van gendergeschiedenis maakte het trouwens ook mogelijk om voorstellingen van mannelijkheid en mannelijke vroomheid te analyseren, en dat was een tweede correctie op de feminiseringstheorie.²⁰

Deze veranderingen brachten onderzoek naar de geschiedenis van vrouwelijke religieuzen op het voorplan, met onderwerpen als de ‘geest van nederigheid en zelfvergetelheid’ in de kloosters en de *performance* oftewel vertolking van identiteit door zusters.²¹ Er kwam bovendien aandacht voor de ‘meerduidigheid van betekenissen’ die vrouwen aan religie geven en ‘het veelvoud van toe-eigeningen’ van religieuze representaties.²² De Nijmeegse wetenschappers Annelies van Heijst en Marjet Derks vonden in het werk van de Amerikaanse auteur Elaine Showalter een heuristisch concept dat bruikbaar bleek om deze meerduidigheid op het spoor te komen: *double-voiced discourse* (door Van Heijst en Derks vertaald als ‘meerstemmigheid’). De gedachtegang is dat ondergeschikte of gemarginaliseerde groepen niet anders kunnen dan de taal van dominante groepen gebruiken, zodat in hun taaluitingen zowel de stem van deze dominante groepen weerklinkt als hun eigen stem: ‘[...] verstrengeling van de monddode stemmen in het dominante vertoog [...] meepraten én tegenspreken binnen dezelfde taalruimte.’²³

Van Heijst en Derks en diverse vakgenoten gebruikten het concept om de historische ervaringen van vrouwelijke religieuzen te duiden. Van Heijst heeft benadrukt dat gangbare religieuze taal in de mond van zusters niet beschouwd moet worden als ‘ruis’ die een alternatieve agenda maskeert. Het was daarentegen de ‘enige taal waarin [zij] konden uitdrukken *wie* zij waren of *wat* zij wilden’,

19 Joan W. Scott, ‘Gender: A Useful Category of Historical Analysis’, *American Historical Review* 91/5 (1986) 1053-1075; Lynn Abrams, *The Making of Modern Woman. Europe 1789-1918* (Harlow en Londen 2002) 17; Pasture, ‘Feminization’; Van Osselaer, *Pious Sex*.

20 Diverse bijdragen in Pasture, Art en Buerman, *Gender*; Van Osselaer, *Pious Sex*.

21 Susan O’Brien, ‘Terra Incognita: The Nun in Nineteenth-Century England’, *Past and Present* 121 (1988) 110-140, aldaar 118; Annelies van Heijst, ‘Het passie-paradigma: zorg om eeuwig te leven’, in Marjet Derks, José Eijt en Marit Monteiro (red.), *Sterven voor de wereld. Een religieus ideaal in meervoud* (Hilversum 1997) 17-33; Carmen M. Mangion, *Contested Identities. Catholic Women Religious in Nineteenth-Century England and Wales* (Manchester en New York, 2008).

22 Marjet Derks, ‘Een glas-in-lood plafond? “De Vrouw 1813-1913” en andere verbeeldingen van vrouwen, religie en emancipatie’, *BMGN – Low Countries Historical Review* 130/2 (2015) 123-145, aldaar 128.

23 Elaine Showalter, ‘Feminist Criticism in the Wilderness’, *Critical Inquiry* 8/2 (1981) 179-205, aldaar 201; Annelies van Heijst en Marjet Derks, ‘Godsvrucht en gender: naar een geschiedschrijving in meervoud’, in idem (red.), *Terra incognita. Historisch onderzoek naar katholicisme en vrouwelijkheid* (Kampen 1994) 7-38, aldaar 25-32, citaat 29; ook Marjet Derks en Annelies van Heijst, ‘Katholieke vrouwencultuur. Een theoretische terreinverkenning’, in Marjet Derks, Catharina Halkes, Annelies van Heijst (red.), *Roomse dochters. Katholieke vrouwen en hun beweging* (Baarn 1992) 325-346, aldaar 338-343.

aldus Monteiro.²⁴ Deze benadering vindt nog steeds navolging, bijvoorbeeld in een recente biografie van vier Belgische congregatiestichteressen door de historica Kristien Suenens. Zij wijst erop dat *female agency* genuanceerd opgevat moet worden, niet louter als bewust ingaan tegen onderdrukkende structuren, maar ook als de mogelijkheid om überhaupt te handelen, zelfs binnen gevestigde structuren.²⁵

Marjet Derks, José Eijt en Marit Monteiro richtten in 1995 de Stichting Echo op ter bevordering van historisch onderzoek naar de wisselwerking tussen geloof en sekse en naar religieuzen in het algemeen. Onder auspiciën van deze stichting – en anderszins – zijn sindsdien vele publicaties verschenen, waaronder de thematische serie *Metamorfosen. Studies in religieuze geschiedenis*.²⁶ In *Ex caritate*, een overzichtswerk uit 2010, pasten Van Heijst, Derks en Monteiro de jongste inzichten toe op de negentiende- en twintigste-eeuwse geschiedenis van werkzaamheid en leven van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland.²⁷

Veel publicaties die door bemiddeling van Stichting Echo tot stand zijn gekomen zijn geïnitieerd en gefinancierd door religieuze instituten zelf. De aandacht van religieuzen voor hun eigen geschiedenis bleek ook uit de oprichting in 1990 van het Dienstencentrum Kloosterarchieven te Sint Agatha, vanaf 2002 het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven. Deze interesse kwam onder meer voort uit het herbronningsproces dat zich na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) in alle religieuze instituten voordeed en dat de religieuzen aanmoedigde op zoek te gaan naar hun ‘authentieke’ identiteit. Dat heeft het historisch onderzoek bevorderd, maar zoals Monteiro, Derks en Van Heijst hebben opgemerkt zijn er ook risico’s verbonden aan de inkadering van onderzoek in herbronning. Zo is zulk onderzoek vaak op afzonderlijke instituten gericht, waardoor bredere thematische verbanden onopgemerkt blijven en een ahistorisch particularisme voeding krijgt. Bovendien bestaat het gevaar dat de historicus ingeschakeld wordt in het proces van *self-historicizing* dat met herbronning gepaard gaat, en het verleden herschrijft naar de maatstaven van het postconcliaire zelfbeeld.²⁸

24 Van Heijst, ‘Passie-paradigma’, 31; Monteiro, *Maagden*, 270.

25 Kristien Suenens, *Humble Women, Powerful Nuns. A Female Struggle for Autonomy in a Men’s Church* (Leuven 2020) 25-26, 334.

26 Van Gennip, ‘Getijden’, 105.

27 Annelies van Heijst, Marjet Derks en Marit Monteiro, *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19e en 20e eeuw* (Hilversum 2010).

28 Marit Monteiro, Marjet Derks en Annelies van Heijst, ‘Changing Narratives. The Stories the Religious Have Lived By Since the 1960’s’, in R. Ruard Ganzevoort, Maaïke de Haardt en Michael Scherer-Rath (red.), *Religious Stories We Live By. Narrative Approaches in Theology and Religious Studies* (Leiden 2014) 221-240, aldaar 224-236.

Contemplatieve zusters en de ongeschoeide karmelietessen

De zojuist beschreven Nederlandse historiografische aandacht is vooral uitgegaan naar actieve vrouwelijke religieuzen.²⁹ Dat heeft verschillende oorzaken. Ten eerste waren de negentiende en twintigste eeuw onmiskenbaar *hun* glorie-tijd: hun groei was spectaculairder, hun aantallen waren hoger en hun zichtbaarheid in de samenleving was groter dan die van de contemplatieven.³⁰ Ten tweede is het postconcliaire vernieuwingsproces bij de contemplatieven anders verlopen dan bij veel apostolische congregaties. Bij contemplatieven bestonden al lang vóór het concilie uitgesproken tradities van reflectie op de eigen identiteit. Bovendien ontbrak bij hen het besef van urgentie dat het wegvallen van de congregatiewerken bij de actieve religieuzen teweegbracht. Weliswaar woedde de strijd om vernieuwing ook bij contemplatieven hevig en werden ook zij geconfronteerd met vergrijzing en uitsterven, maar de breuk met het verleden en de daaruit voortvloeiende identiteitscrisis waren minder groot. Het gevolg was dat ook de aandacht voor de eigen geschiedenis – of de wens om een nieuw-herwonnen verhaal over de eigen identiteit in het verleden bevestigd te zien – geringer was. Dit, en wellicht een minder gunstige financiële positie, kan verklaren waarom contemplatieven in Nederland niet eerder opdracht verleenden tot het uitvoeren van historisch onderzoek.³¹

Middeleeuwse en vroegmoderne kloostervrouwen, vooral de vrouwelijke mystici van de dertiende eeuw en daarna, zijn daarentegen een frequent onderzoeksonderwerp gebleken voor internationale historici en literatuurwetenschappers. Caroline Walker Bynum en Alison Weber bijvoorbeeld hebben in hun onderzoek naar de geschriften van vrouwelijke heiligen aandacht besteed aan genderaspecten, aan de *embodied spirituality* van deze vrouwen en aan de retorische strategieën die zij gebruikten om een spreekpositie voor zichzelf te creëren.³² Webers opmerking dat de mystiek een groot vermogen had ‘om traditionele genderrollen uit te dagen en te bevestigen, mogelijkheden voor vrouwen te openen en uit te sluiten, ze te verheffen en te kleineren’ sluit aan bij het pleidooi voor meerduidigheid dat in het onderzoek naar moderne actieve religieuzen gehouden is.³³ De Franse historicus Antoine Rouillet heeft in zijn studie naar lichamelijke en boetvaardigheid bij Spaanse ongeschoeide karmelietessen eind zestiende, begin zeventiende eeuw evenzo gesproken van de *polysémie* (‘meerduidigheid’) van hun boetepraktijken.³⁴

29 Zie echter het interviewboek van Brigitte Weusten, *Ontsloten stilte. Nederlandse clarissen over roeping, verlangen en kloosterleven in de twintigste eeuw* (z.p. 2007).

30 Romijn, *Vrouwen*, 47.

31 Zie echter A. van Heijst en M. Derks, *Trappisten van de Achelse Kluis. Een bewogen geschiedenis* (z.p. z.j.).

32 Alison Weber, ‘Gender’, in Amy Hollywood en Patricia Z. Beckman (red.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* (Cambridge 2012) 315-327; Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley, Los Angeles en Londen 1987); Alison Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton 1990).

33 Weber, ‘Gender’, 327.

34 Antoine Rouillet, *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)* (Madrid 2015) 5, 147-149.

Deze historiografie van de spiritualiteit van middeleeuwse en vroegmoderne contemplatieve vrouwen volgt dus hetzelfde cultuurhistorische spoor als de boven besproken geschiedschrijving van moderne actieve vrouwelijke religieuzen. In België en Frankrijk bestaat wel uitgebreide literatuur over slotzusters in de negentiende en twintigste eeuw.³⁵ Zo publiceerde de Belgische historica Anne-Dolorès Marcélis in 2012 een uitvoerige studie over ongeschoeide karmelietessen en clarissen in de provincie Namen, getiteld *Femmes cloîtrées des temps contemporains*.³⁶ Zij had bij de bestudering van haar bronnen oog voor drie dimensies: de normatieve, die van de verbeelding, en de reële dimensie.³⁷ Deze gelaagdheid geeft haar boek een synthetisch karakter, waarbij maatschappelijke en kerkelijke context, voorstellingen van identiteit en spiritualiteit, genderrollen en de persoonlijke verhalen van zusters in samenhang beschreven worden. Zij is bovendien geïnspireerd door de Franse psychoanalytische godsdienstsociologie van Jacques Maître, een benadering die in de bovengenoemde Nederlands- en Engelstalige historiografie slechts geringe weerklank heeft gevonden.³⁸ Dat levert inzichten op die enige verwantschap vertonen met de *double-voiced*-analyse, ofschoon de gehanteerde terminologie vaak steunt op psychoanalytische theoretisering.

De Franstalige geschiedschrijving bevat nóg een uitgebreid corpus dat relevant is voor het huidige onderzoek, namelijk het werk van Claude Langlois over de ongeschoeide karmelietes Theresia van Lisieux. In zijn vele boeken over deze Franse heilige beschrijft Langlois haar als een zelfbewuste schrijfster die enerzijds geworteld was in de karmelitaanse en godsdienstige context, maar anderzijds een originele spirituele en literaire bijdrage leverde aan het denken van haar tijd.³⁹ In deze context is ook van belang het werk *La mystique bien tempérée* van de norbertijn en historicus Dominique-Marie Dauzet, waarin hij de geschriften bestudeert van verschillende negentiende- en twintigste-eeuwse geestelijke schrijfsters, meest kloosterzusters.⁴⁰ Hun stemmen zijn ‘andere stemmen’ over het geestelijk leven, naast de stemmen die in de gepubliceerde werken van mannelijke clerici weerklanken. Deze andere stemmen zijn echter ‘getemperd’ door de geestelijken met wie deze vrouwen in onderhandeling waren over hun werk.⁴¹

35 Zie bijvoorbeeld *Filles du silence. Moniales en Belgique et Luxembourg, du Moyen âge à nos jours* (Bastogne 1998); Bernard Hours (red.), *Carmes et carmélites en France du XVII^e siècle à nos jours* (Parijs 2001); en het werk van Antoinette Guise-Castelnuovo.

36 Anne-Dolorès Marcélis, *Femmes cloîtrées des temps contemporains. Vies et histoires de carmélites et de clarisses en Namurois, 1837-2000* (Louvain-la-Neuve 2012).

37 Marcélis, *Femmes*, 21.

38 *Ibid.*, 10-11.

39 Guillaume Cuchet, ‘Claude Langlois, lecteur de Thérèse de Lisieux’, *Historical Reflections* 39/1 (2013) 101-107.

40 Dominique-Marie Dauzet, *La mystique bien tempérée. Écriture féminine de l'expérience spirituelle XIX^e-XX^e siècle* (Parijs 2006).

41 ‘Onderhandeling’: Monteiro, *Maagden*, 272-274; Suenens, *Women*, 26.

Over de ongeschoeide karmelietessen in Nederland zijn enkele werken van belang gepubliceerd. Allereerst zijn er gedenkboeken, meestal geschreven door zusters of bevriende auteurs. De Keulse karmelietes Teresia Renata de Spiritu Sancto (Resi Posselt, 1891-1961) publiceerde in 1937 een jubileumboek over de geschiedenis van het karmelklooster van Keulen, een werk dat voor de voorgeschiedenis van de Nederlandse karmelietessen onmisbare informatie bevat.⁴² In 1948 verscheen een gedenkboek over het karmelietessenklooster van 's-Hertogenbosch, en in 1962 een documentenstudie over het vroegmoderne Roermondse karmelklooster, van de hand van Josephine Theresia van de Heilige Geest (Mia Pepels, 1917-1990).⁴³ Van recentere datum zijn de gedenkboeken over het klooster van Drachten van de historicus Harm Oldenhof uit 1985 en over de Egmondse gemeenschap van Dick Meiners uit 2000.⁴⁴ Bovendien leverden de vele historische onderzoeken van Isabel van de Heilige Drieëenheid (Bella Speyart van Woerden, 1926-2003) 'grijze' literatuur op, zoals 'Karmelites in den vreemde', een overzicht van Nederlandse vrouwen in buitenlandse karmelkloosters.⁴⁵ Denise de Costa publiceerde in 2010 *Wonen in een klooster*, een geschiedenis van het Bossche klooster waarin het gebouw leidraad is voor het verhaal.⁴⁶ Ook het werk van Antoine Jacobs, vooral *Kroniek van de karmel in Nederland 1840-1970*, bevat veel relevante gegevens.⁴⁷

Een boek over de ongeschoeide karmelietessen

Dit boek is schatplichtig aan verschillende zojuist beschreven historiografische tradities. Om te beginnen is het voortgekomen uit een door de Stichting Echo bemiddeld project dat ik in opdracht van ongeschoeide karmelietessen heb uitgevoerd. De opdrachtgever was de Federatie van de Monialen van de Ongeschoeide Karmel in Nederland, een samenwerkingsverband dat in 1971 is opgericht en dat de meeste Nederlandse kloosters van ongeschoeide karmelietessen vertegenwoordigt. De gevaren die bij zulke opdrachten op de loer liggen waren in potentie ook bij dit project aanwezig, en om ze te ondervangen zijn bepaalde keuzes gemaakt. Het boek gaat uitsluitend over één instituut, maar is bedoeld als casestudy en niet als gedenkboek ter accentuering van de eigenheid van de karmeltraditie. In de tekst is bovendien gepoogd gebruik te maken van historiografische onderzoeksresultaten, om de casus van de ongeschoeide kar-

42 Teresia Renata de Spiritu Sancto, *Unter dem Zepter der Friedenskönigin. 300 Jahre Kölner Karmel, 1637-1937* (Keulen 1937).

43 M. van Woesik (red.), *De zusters ongeschoeide karmelietessen te 's-Hertogenbosch. Uitgave ter gelegenheid van het 75-jarig bestaan van de Bossche Carmel 1872-1947* (Amsterdam 1948); Hermans [Josephine Pepels], *A Deo et rege. De eerste Roermondse karmel 1698-1797. Documentenstudie* (Roermond 1962).

44 H.J. Oldenhof, *Karmel Drachten 1935-1985*; D. Meiners, *Van binnenuit. De geschiedenis van 'De Karmel en haar gemeenschap' te Egmond aan den Hoef 1930-1997* (z.p. z.j.).

45 Isabel van de Heilige Drieëenheid, *Karmelites in den vreemde* (herziene oplage; Beek 1992).

46 Denise de Costa, *Wonen in een klooster. Clarissen, Theresiaantjes, gastarbeiders en kunstenaars* (Zwolle 2010).

47 Antoine Jacobs, *Kroniek van de karmel in Nederland 1840-1970* (Hilversum 2017).

meliëtessen in bredere context te plaatsen. Daarbij zijn vooral de reeds genoemde boeken *Femmes cloîtrées des temps contemporains* van Marcélis en *Ex caritate* van Van Heijst, Derks en Monteiro nuttig gebleken.

De opdrachtverlening door de federatie houdt onvermijdelijk verband met de *self-historicizing* van de herinneringsgemeenschap die de ongeschoeide karmeliëtessen zijn.⁴⁸ Om te voorkomen dat het boek ook inhoudelijk in dit proces meegesleept zou worden zijn enkele maatregelen getroffen ter bescherming van de academische vrijheid. Zo heb ik zelf het onderzoeksplan opgesteld dat onderdeel werd van de opdracht, en is in de overeenkomst van opdracht bepaald dat de federatie zich buiten het onderzoeksplan om diende te onthouden van aanwijzingen omtrent het resultaat.⁴⁹ Bovendien is gedurende de looptijd van het onderzoek (2016-2021) een begeleidingscommissie actief geweest, onder voorzitterschap van Joep van Gennip van de Stichting Echo, voorts bestaande uit Zuster Bernadette Koenegras o.c.d. en Liesbeth Cooijmans namens de federatie, en een tweede historicus in de persoon van Paul van Geest. In de praktijk is alles met respect voor ieders verantwoordelijkheden verlopen, zonder dat ik van de kant van de federatie inhoudelijke druk heb ervaren om het boek in een of andere richting om te buigen.

Dat wil overigens niet zeggen dat dit werk de objectieve geschiedenis van de ongeschoeide karmeliëtessen zou bevatten. Zoiets bestaat niet, ook niet als de schrijver van externe druk verschoond is gebleven. Het is één verhaal naast vele andere verhalen over het leven van de karmeliëtessen, geschreven door een buitenstaander op basis van bronnen en indrukken, maar onvermijdelijk ook van eigen subjectiviteit. Het verhaal ambieert dan ook niet het laatste woord over de geschiedenis van de karmeliëtessen te zijn. Het is geschreven in het besef dat elke zin die het bevat andere en even legitieme zinnen ongeschreven laat.⁵⁰ De legitimiteit van het betoog dat hier gevoerd wordt moet – hopelijk – blijken door de verantwoording, in tekst en bronverwijzing, van de diverse stellingnames.

Het boek staat bovendien in de cultuurhistorische lijn waarin representaties van betekenissen centraal staan. De kernvraag is welke betekenissen het radicale kloosterleven van de ongeschoeide karmeliëtessen had, allereerst voor henzelf, maar ook voor families en financiers, voor de Nederlandse katholieke kerk en voor de bredere samenleving. Betekenissen liggen verrat in ‘teksten’ zoals verhalen, afbeeldingen, kledingstukken, voorwerpen en gebouwen, die ‘gelezen’ worden door de toeschouwer, terwijl elke tekst meerdere lezingen toelaat. Dit boek vertelt dus niet hoe het ‘echt’ was, maar bevat één verhaal

48 Monteiro, Derks en Van Heijst, ‘Narratives’, 227; Mangion, *Nuns*, 13.

49 Brian Heffernan, Een geschiedenis van de ongeschoeide karmeliëtessen in Nederland. Rapport van een oriënterend onderzoek uitgevoerd in opdracht van de Federatie van de Monialen van de Ongeschoeide Karmel in Nederland, 16 december 2016; overeenkomst van opdracht, 27 december 2016, artikel 2.4.

50 Christine L.M. Gervais, *Beyond the Altar. Women Religious, Patriarchal Power, and the Church* (Waterloo 2018) 14-15.

over de betekenissen van dit leven voor diverse groepen betrokkenen, en over de grote lijnen die in de evolutie van deze betekenissen kunnen worden ontwaard.

Bij de constructie van het narratief van dit boek was één overweging fundamenteel: de afzondering van de ongeschoeide karmelietessen is geen vaststaand en onherleidbaar basisgegeven, maar is juist zelf zo'n verhaal dat gehistoriseerd moet worden. In andere woorden: de afzondering van het slot is de vertolking van een bepaalde identiteit, een boodschap die geanalyseerd moet worden. Dit impliceert dat de karmelietessen in dit boek niet gezien worden als mensen die buiten de geschiedenis stonden, maar juist als vrouwen die in gesprek waren met de bredere context waarin zij leefden. Naarmate die context chronologisch en geografisch veranderde, waren ook de betekenissen van het karmelleven anders, en die verschuivingen staan in dit boek centraal.

De titel, *Radicaal kloosterleven. Ongeschoeide karmelietessen in de Nederlandse katholieke kerk, 1872-2020*, verraadt reeds de geografische en chronologische afbakening. Het boek beperkt zich tot de ongeschoeide karmelietessen in Nederland, en bespreekt buitenlandse zusters alleen voor zover die relevant zijn voor de geschiedenis van de karmelietessen in Nederland. Dat biedt overigens nog voldoende basis voor een waarlijk transnationaal verhaal, want buitenlandse ontwikkelingen waren vaak uiterst betekenisvol voor de Nederlandse karmelietessen, en bovendien vallen buitenlandse zusters in Nederland binnen het onderzoeksgebied. Het zal blijken dat de geschiedenis van de ongeschoeide karmelietessen in Nederland zelfs voor een belangrijk deel de geschiedenis van buitenlandse vrouwen in Nederland is. Het hoofdbestanddeel van de tekst vangt aan in 1872, toen de ongeschoeide karmelietessen voor het eerst sinds de Franse Revolutie weer naar Nederland kwamen, en eindigt in 2020, het jaar voordat het onderzoek afgerond werd.

Structuur en leeswijzer

Dit boek is een chronologisch georganiseerd overzichtswerk, en dat brengt een zeker methodologisch eclecticisme met zich mee. Het boek bestaat uit drie delen, voorzien van een korte inleiding, die elk een periode van ongeveer vijftig jaar behandelen: deel I, 'Strijdbare slachtoffers. Belgische, Duitse en Franse karmelietessen in Nederland, 1872-1920', deel II, 'Thesianen. Expansie en vernieuwing, 1920-1970', en deel III, 'Contemplatieve zusters. Karmelietessen tussen vergrijzing en vitaliteit, 1970-2020'. Deel I wordt voorafgegaan door een hoofdstuk over de voorgeschiedenis. Elk deel bestaat zelf weer uit vier hoofdstukken, die over specifieke aspecten van het betreffende tijdvak gaan; deel II bevat bovendien een hoofdstuk over de Tweede Wereldoorlog (hoofdstuk 9). De chronologische opzet weerspiegelt de hypothese dat slotzusters kinderen van hun tijd zijn en dat zij, ondanks de stabiliteit van hun leefstructuur, veel ge-

meen hebben met hun tijdgenoten, misschien wel meer dan met medezusters van eerdere tijdvakken.⁵¹

Deze vier deelhoofdstukken zijn per deel telkens in dezelfde volgorde geplaatst. Het eerste van deze hoofdstukken (2, 6 en 11) bevat een *event-based* overzicht van het tijdvak in kwestie, opgehangen aan de stichtingen en sluitingen van karmelietessenkloosters. In het tweede (3, 7 en 12) wordt de karmelietessenpopulatie voor dat tijdvak bestudeerd; het heeft daarom een meer sociaalwetenschappelijke insteek. Ook intrede- en uittredemotieven komen ter sprake, evenals de statusverschillen tussen verschillende categorieën zusters, en tussen zusters van verschillende sociale en etnische achtergronden. Het derde deelhoofdstuk (4, 8 en 13) gaat telkens over bestuur en macht. Het bevat klassieke kerkhistorische en kerkjuridische benaderingen, maar gaat ook in op genderrollen en de complexe dynamiek van machtsrelaties. In dit hoofdstuk komen veel mannen voor, namelijk de geestelijken en leken die de zusters omringden. Het vierde deelhoofdstuk (5, 10 en 14) ten slotte handelt over de geschiedenis van de spiritualiteit en identiteitsvoorstellingen van de zusters, waarbij gebruikgemaakt wordt van cultuurhistorische methoden zoals discoursanalyse.

Het voordeel van deze structuur is dat het gehaaste lezers in staat stelt zich te beperken tot de deelhoofdstukken die hun bijzondere belangstelling hebben. Wie alleen wil weten waar de karmelietessen in Nederland gewoond hebben en van wanneer tot wanneer, kan zich tevredenstellen met hoofdstuk 2, 6 en 11; en wie zich bijvoorbeeld vooral interesseert in de ontwikkeling van de spiritualiteit en van representaties van identiteit met hoofdstuk 5, 10 en 14. Lezers die in nog korter bestek een indruk willen krijgen van het boek, kunnen na deze inleiding en hoofdstuk 1 de korte inleidingen bij elk deel raadplegen, evenals de hoofdstukconclusies (in hoofdstuk 2, 6 en 11 nemen visuele schema's de plaats in van deze conclusies) en de epiloog.

Bronnen

Het boek is gebaseerd op drie hoofdcategorieën van bronnen: archiefmateriaal, gedrukt bronnenmateriaal en interviews. Het archiefonderzoek voor delen I en II betrof op de eerste plaats de archieven van de afzonderlijke karmelkloosters, die geheel voor mij toegankelijk waren, met uitzondering van dat van de gemeenschap van Echt. Deze karmelgemeenschap heeft zich in 1987 in het klooster aldaar gevestigd en is sinds 1990 geen lid meer van de federatie. Zij was dan ook geen partij bij de opdrachtverlening en heeft geen medewerking verleend aan het onderzoek. Wel was de priorin, Zuster Paula Koppelman o.c.d., bereid om delen van het manuscript te lezen en te commentariëren. Het archief van de karmelgemeenschap die vóór 1987 in Echt gevestigd was, stond wel tot mijn beschikking.

51 Van Heijst, Derks en Monteiro, *Ex caritate*, 44; Marcéls, *Femmes*, 7.

Bij het begin van het onderzoek lagen de voor mij toegankelijke archieven verspreid over maar liefst acht verschillende bewaarplaatsen: het archief van het klooster van Aalst in het karmelklooster van Gent, dat van Arnhem in het klooster aldaar, de archieven van de karmelgemeenschappen van Beek, Drachten, Echt, Hafnarfjörður (IJsland), 's-Hertogenbosch, Maastricht, Roermond en Schiedam/Egmond aan den Hoef in het zogenaamde Zusterhuis oftewel Liduinapaviljoen van Woonzorgcentrum De Beyart in Maastricht, die van Bergen op Zoom/Huijbergen, Haaren, Hulst en Oirschot in het karmelklooster van Oirschot, het archief van de gemeente van de Heilig Landstichting in het Erfgoedcentrum Nederlands Kloosterleven te Sint Agatha, dat van Chartres/Bergen op Zoom in het klooster van Frileuse (Essonne, Frankrijk), dat van Moulins/Dussen in het karmelietessenklooster van Moulins (Allier, Frankrijk) en dat van Versailles/Baarlo in het klooster van Pontoise (Val d'Oise, Frankrijk). Deze plaatsen zijn allemaal bezocht, met uitzondering van Moulins; de archivaris van dat klooster was zo vriendelijk om per post uittreksels te verstrekken. Sindsdien zijn alle archieven die in De Beyart lagen overgebracht naar het Erfgoedcentrum, net als de archieven van Bergen op Zoom/Huijbergen en Hulst, die in Oirschot lagen. Veel van deze archieven zijn op het moment van schrijven nog niet afgesloten. De beheerder voegt nog regelmatig nieuwontdekte of -ontvangen stukken toe en hevelt soms stukken van het ene archief naar het andere over om anomalieën in de archiefvorming te rectificeren.⁵²

Naast de kloosterarchieven zijn diverse archieven van paters ongeschoeide karmelieten bezocht, specifiek die van de Vlaamse provincie in Gent, de Nederlandse (semi-)provincie in het Erfgoedcentrum in Sint Agatha, het persoonlijke archief in Maastricht van de religieus assistent van de federatie, pater Ignace Wishaupt, en het generaal archief in Rome. Ook verschillende bisdomarchieven werden geraadpleegd: die van Haarlem-Amsterdam (Vogelenzang), 's-Hertogenbosch ('s-Hertogenbosch), Roermond (in het Regionaal Historisch Centrum Limburg te Maastricht en bij het bisdom zelf), Breda (in het Stadsarchief Breda) en Utrecht (Het Utrechts Archief).

Toen de tijd aanbrak voor het onderzoek voor deel III was de coronacrisis uitgebroken. De karmelietessenkloosters en de studiezalen weerden bezoekers, en sluiting van de grens en strenge quarantaineregels maakten het moeilijk om vanuit mijn woonplaats Brussel naar Nederland te reizen. Het onderzoek kon worden voortgezet via bruikleenovereenkomsten ten aanzien van de federatiearchieven en het kloosterarchief van Arnhem, de kloosterarchieven in het Erfgoedcentrum en het archief van pater Wishaupt. Ofschoon deel III dus alsnog op een breed scala bronnen is gebaseerd, zijn er enkele lacunes in de selectie. Omdat de federatiearchieven en het archief van pater Wishaupt voor de jaren 1970-2020 verreweg de rijkste bronnen zijn, is het mogelijk geweest de gevolgen hiervan grotendeels te ondervangen. Sommige externe archieven zouden

52 Informatie van Liesbeth Cooijmans.



1. De kroniek van de karmel van Schiedam, begonnen in 1933.

trouwens sowieso niet toegankelijk zijn geweest omdat zij aan toegangsbeperkingen voor dit tijdvak onderhevig zijn. Bij de verwijzing naar bronnen in de voetnoten is gebruikgemaakt van afkortingen ter aanduiding van de archiefcollectie. De afkortingen worden op p. 705 verklaard; in het overzicht van de geraadpleegde archieven op p. 721 vindt de lezer de plaats waar de betreffende archiefcollectie wordt bewaard.⁵³

De archieven bevatten wetgevende teksten, toespraken, retraites, zakelijke correspondentie, rekeningen en allerlei ander materiaal, maar weinig egodocumenten. Veel is verloren gegaan of niet bewaard, terwijl de productie van geschreven bronnen gereguleerd was. Zusters hadden weinig gelegenheid om egodocumenten te creëren. Correspondentie werd door de priorin geopend, met uitzondering van brieven van en aan kerkelijke autoriteiten. Juist deze uitzondering betekent dat de bisdomarchieven erg nuttig zijn, omdat daar veel brieven van individuele zusters liggen die niet of nauwelijks meer aanwezig zijn in de karmelarchieven. Tot de nog bestaande egodocumenten behoren enkele schriften met geestelijke aantekeningen, bijvoorbeeld van retraites, of met citatenverzamelingen. De teksten van liederen en gedichten, meestal voor professies of jubilea, waren een andere bruikbare bron.

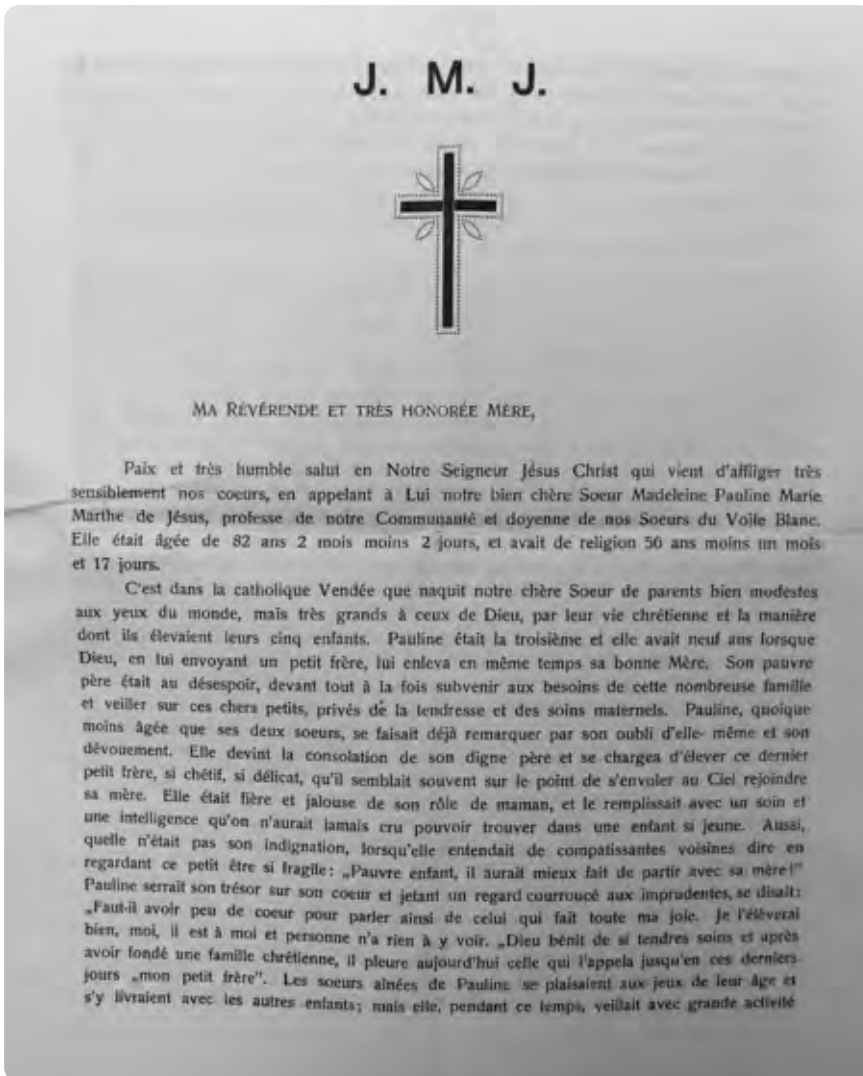
Van twee soorten schriftelijke bronnen is zeer intensief gebruikgemaakt: kloosterkronieken en levensbeschrijvingen. Elk karmelklooster werd geacht een kroniek bij te houden waarin de belangrijke gebeurtenissen in het leven van de gemeenschap werden opgetekend. Vanouds dienden de kronieken twee doelen. Enerzijds verschaffen zij informatie aan de mannelijke clericus-visitor, en anderzijds fungeerden zij als monument voor de kloostergeschiedenis ten behoeve van de eigen gemeenschap.⁵⁴ De kronieken kunnen daarom dienen als bron voor het beeld dat de kroniekschrijfster wilde voorhouden aan kerkelijke inspecteurs en toekomstige generaties medezusters. De kronieken zijn als fysiek object vaak voornamelijk: grote, stevig ingebonden boeken, met de hand beschreven, en verlucht met tekeningen en schilderijen, ingeplakte archiefstukken, krantenknipsels, fotoreportages, enzovoorts.⁵⁵ Vanaf het midden van de twintigste eeuw werden professiefeesten en obituaria de belangrijkste stof.

De vraag is wiens stem precies weerklinkt in deze kronieken. Om dit te kunnen beoordelen moeten we kijken naar hoe en door wie ze geschreven werden. Sommige kronieken werden als dagboek bijgehouden met afzonderlijke tekstjes voor elke dag waarop iets te melden was. Maar meestal werd per jaar één aaneengesloten tekst ingeschreven. De vaak anonieme kroniekschrijfster werkte de jaartekst dan van tevoren in klad uit op basis van aantekeningen en herin-

53 Als één voetnoot meerdere archiefstukken met hetzelfde inventarisnummer bevat, is de verwijzingsplaats maar éénmaal genoemd, aan het einde van de reeks.

54 Kroniek Heilig Landstichting, 1-2 (KN, 1); kroniek Beek, 1987/7 (KB, 2).

55 De kronieken van de van oorsprong Duitse karmels (Echt, Roermond, Maastricht) zijn tot ver in de twintigste eeuw geschreven in *Sütterlinschrift*, een moeilijk te ontcijferen Duits handschrift. Voor zover mogelijk is gebruikgemaakt van afschriften in moderne hand; alle citaten uit niet-Nederlandse bronnen zijn door de auteur vertaald.



2. Levensbeschrijving van Marie-Marthe de Jésus (Pauline Bertrand) uit de karmel van Baarlo, 22 juli 1916.

neringen.⁵⁶ Dat de priorin de rol van censor vervulde bij de vaststelling van de definitieve tekst laat zich raden. Vervelende voorvallen, disharmonie of incompetentie komen zelden voor. Soms is er een omfloerste verwijzing of een vrijmoedige verzuchting. Over het algemeen gaat het om een gepolijst relaas, waarin door materiaalselectie en toon de visie van de bestuurslaag van het klooster vertolkt is. De kronieken zijn dus in eerste instantie bronnen voor de voorstel-

⁵⁶ Voor zo'n kladversie, zie bijvoorbeeld: schrift 'Kroniek klad verbouwing '86' van het klooster van Beek, kroniek Beek (KB, 2).

lingen van die geleding. De goede verstaander kan tussen de regels door van tijd tot tijd ook andere visies ontwaren, zeker in samenhang met andere bronnen, zoals correspondentie.

Een tweede veel door mij geraadpleegde bron zijn de levensbeschrijvingen, necrologieën oftewel in memoriams van overleden zusters. Vooral in de Franse karmels was het gebruikelijk om na de dood van een medezuster een biografie van enkele pagina's op te stellen, die vervolgens gedrukt werd en andere karmels werd toegestuurd met het verzoek om de vereiste gebeden voor de overledene te verrichten. In de Duitse karmels en de Nederlandse stichtingen werden tevens levensbeschrijvingen opgesteld, maar die werden ingeschreven in een dodenboek en waren dus vermoedelijk alleen bedoeld voor de medezusters van het eigen klooster. Vanaf de jaren zestig werden deze biografieën vervangen door obituaria, die veelal gepubliceerd werden in het interne contactblad. Wie de auteurs zijn van de biografieën is lang niet altijd duidelijk. De Franse teksten stonden immer op naam van de priorin, maar het is niet onmogelijk dat zij het schrijfwerk uitbesteedde, en de dodenboeken vermelden vaak geen auteur. Het is echter niet waarschijnlijk dat zulke teksten zonder goedkeuring van de priorin opgesteld werden.

Dauzet heeft uitgebreid studie gemaakt van de Franse levensbeschrijvingen oftewel *circulaires* eind negentiende eeuw, en zijn observaties zijn ook geldig voor het huidige onderzoek. Veel teksten bevatten hagiografische elementen, maar zij bespreken vaak eveneens de natuurlijke eigenschappen van de overledene, bijvoorbeeld in het boven geciteerde in memoriam van Zuster Stephanie Semmelmann. Soms werden verrassend kritische noten gekraakt over karakterfouten of gebreken in het geestelijk leven. Het gebruikelijke compositorische stramien was als volgt: jeugd en roepingsgeschiedenis, de karmelloopbaan, inclusief beschrijving van het geestelijk leven, vaak gelardeerd met anekdotes en citaten, en ten slotte ziek- en sterfbed.⁵⁷ Zeker in de Franse karmels speelden de *circulaires* een belangrijke rol in het leven van de zusters, als postume maar definitieve vaststelling van hun reputatie als karmelietes. Zij bieden zicht op het gangbare discours over roeping, geestelijk leven en sterven. Door citaten uit brieven of aantekeningen van de overledenen is soms ook de stem van de overledene zelf te vernemen.

Tot de gedrukte primaire bronnen die geraadpleegd zijn behoren de kranten, die via de onlinedatabase *Delpher* en een knipselcollectie in het Katholiek Documentatiecentrum te Nijmegen zijn doorzocht, en de interne contactbladen *Nederlands Ongeschoeide Carmel* (1936-1955), *Tegenwoordig* (1964-1969) en *Samen* (1969-2000). Ten aanzien van deze laatste twee gooide de coronacrisis roet in het eten, want de bestudering daarvan was gepland voor 2020, toen reizen naar Nederland nauwelijks mogelijk was. Pas op de valreep in 2021 kon

57 Dauzet, *Mystique*, 120-123; idem, 'Les vocations du carmel français au 19^e siècle, d'après les « circulaires ». Premières réflexions sur une source documentaire', *Revue d'histoire ecclésiastique* 99/1 (2004) 658-699, aldaar 674-684.

ik de hand leggen op de verzamelde jaargangen. Vooral ten aanzien van *Samen* moest het onderzoek daarom beperkt blijven tot enkele steekproeven.

Ik heb zeventien betrokkenen kunnen interviewen: vijftien ongeschoeide karmelietessen, één voormalige karmelietes en de religieus assistent. *Oral history* vergt de nodige hermeneutische alertheid, zoals trouwens alle historische bronnen. Mensen herinneren zich het verleden vanuit het heden en naar het heden toe, zodat de verhalen die zij vertellen niet primair bronnen over het verleden zijn, maar voorstellingen van het zelf en van de eigen geschiedenis, die mede gevormd zijn door bredere culturele narratieven. Bovendien beïnvloedt de interactie tussen de interviewer-historicus en de geïnterviewde het verhaal, door inhoud en toon van de vragen, maar ook door de interpersoonlijke dynamiek. De geïnterviewden moeten mij beschouwd hebben als mannelijke buitenstaander die hun leven niet van binnenuit kende, en die hun verhaal wilde gebruiken voor eigen doeleinden, namelijk een academische studie. Anderzijds kwam in het gesprek soms de kennis naar voren die ik door het onderzoek heb kunnen opdoen van taal, gebruiken en verhalen van de karmel, evenals mijn persoonlijke affiniteit met het katholicisme, zodat ik in sommige opzichten niet alleen als buitenstaander maar ook als ingewijde moet zijn beschouwd. Hoe de geïnterviewde mij inschatte – en dit kan tijdens het gesprek zelf meerdere malen verschoven zijn – heeft de vertelde verhalen en het taalgebruik beïnvloed.⁵⁸ Bij de interpretatie van de interviews is gepoogd met deze factoren rekening te houden.

De interviews waren semigestructureerd, dat wil zeggen op basis van een standaardvragenlijst, maar zonder daar strak aan vast te houden, en zij duurden doorgaans twee uur. In eerste instantie vonden de interviews in de kloosters of bij de geïnterviewde thuis plaats, maar tijdens de coronacrisis ook enkele malen via videolink. Enkele van de zeventien geïnterviewde personen waren op hoge leeftijd, en zeven van hen zijn inmiddels overleden. Om de technische kant van het interviewen te vergemakkelijken en de verwerkingstijd te verkorten heb ik de interviews niet opgenomen, maar ter plaatse aantekeningen gemaakt. De consequentie hiervan is dat het interviewproject geen nieuw archief van stemmen heeft opgeleverd in de vorm van geluidsopnames en transcripten.

Wel zijn er de geschreven gespreksverslagen. Aanvankelijk stuurde ik de uitgeschreven verslagen op naar de geïnterviewden voor aanvulling of correctie, vanuit de overweging dat zij recht hebben op controle over hun eigen verhaal.⁵⁹ De hoge leeftijd van sommige respondenten bleek deze opzet soms te fnuiken, en ten slotte is in samenspraak met de overste besloten hiervan af te zien en in plaats daarvan de respondenten volledige anonimiteit te geven. Daarom verwijzen de bronvermeldingen nergens naar specifieke interviews, behalve als uit de context onmiskenbaar duidelijk is om wie het ging.

⁵⁸ Mangion, *Nuns*, 10-12.

⁵⁹ Gervais, *Altars*, 14-15.



3. Het wapen van de ongeschoeide karmel: het op de berg Karmel geplante kruis en het zwaard van Elia. Het motto luidt 'Vol ijver heb ik geijverd voor de Heer der heerscharen' (1 Koningen 19,10).

Nomenclatuur

Een boek over ongeschoeide karmelietessen bevat onvermijdelijk veel katholiek, kloosterlijk en karmelitaans jargon, ook nog eens in diverse talen, omdat de karmelietessen vanuit het buitenland naar Nederland kwamen. Voor wie het spoor bijster dreigt te raken of het geheugen wil opfrissen is er op p. 711 een verklarende woordenlijst. Eén term moet hier echter al uitgelegd worden: 'karmel'. Van oorsprong is dat de naam van een berg, maar het woord heeft daarna ook andere betekenissen gekregen. Op de eerste plaats heten de kloosters van karmelieten en karmelietessen karmels. Maar 'de karmel' betekent ook de karmelorde als geheel, en nog breder, de levenswijze, traditie en spiritualiteit van de orde. Intreden 'in de karmel' betekent dus niet alleen intreden in één specifiek klooster, maar ook 'binnengaan in het land van de karmel', deel gaan uitmaken van een wereld met een heel stelsel van eigen culturele verwijzingen,

beteknissen en gebruiken.⁶⁰ Of, zoals de zegswijze in de Vulgaatvertaling van Jeremia 2,7 luidt: *Et induxi vos in terram Carmeli, ut comederitis fructum eius et optima illius* ('En ik heb u in het land van de Karmel binnengeleid, om er de vruchten en de beste dingen van te eten.')⁶¹

Behoudens enkele meer exotische schrijfwijzen, kent het Nederlands vier gebruikelijke spellingsvarianten voor de vrouwelijke karmelzusters: carmelitessen, carmelietessen, karmelitessen en karmelietessen. Op gezag van Van Dale gebruik ik in dit boek karmelietessen, behalve natuurlijk in letterlijke citaten. Naast de ongeschoeide karmelietessen zijn er in Nederland nog andere karmelietessen, namelijk de slotzusters van de oude observantie en de congregatiezusters 'van de Kollenberg', de karmelietessen van het Goddelijk Hart van Jezus. Omdat dit boek over de ongeschoeiden gaat, heeft het woord 'karmelietessen' ook zonder bijvoeglijk naamwoord hier alleen betrekking op hen, tenzij specifiek anders vermeld. Deze stijl is door praktische overwegingen ingegeven en impliceert niet dat de ongeschoeiden meer recht zouden hebben op de naam dan anderen. In de volksmond heetten de ongeschoeide karmelietessen trouwens ook wel 'theresianen' of 'theresiaantjes', naar hun stichteres Teresa van Avila, een benaming die in de titel van deel II terugkeert, om redenen die op p. 239 worden uitgelegd. De naam van de stichteres zelf kent trouwens ook vier spellingsvarianten: Teresa, Teresia, Theresa en Theresia. In dit boek wordt 'Teresa' gebruikt voor de heilige van Avila en 'Theresia' voor die van Lisieux, behoudens in citaten.

Dan nog iets over de namen van de zusters. Die hadden natuurlijk een burgerlijke voor- en achternaam, en kregen bij hun intrede een kloosternaam. Om het voorbeeld te nemen van Maria Beckers, die in 1868 in Aken intrad: zij kreeg toen de kloosternaam Maria Aloysia van de Heilige Vijf Wonden van Jezus. Karmelitaanse kloosternamen bestaan uit twee delen: de eigenlijke naam, Maria Aloysia – in de wandeling werd 'Maria' vaak weggelaten –, en de 'adellijke titel', een soort kloosterachternaam, hier 'van de Heilige Vijf Wonden van Jezus'.⁶² In dit boek is telkens bij eerste vermelding van een zuster de volledige naam genoemd, met de burgerlijke naam en levensjaren. Maar tot ver in de twintigste eeuw was de voertaal in veel Nederlandse karmels Duits of Frans. Ook de kloosternamen werden in die talen gehanteerd: Maria Aloysia von den heiligen fünf Wunden Jesu, of, als zij in een Franse karmel had geleefd, Marie-Louise des Cinq Saintes Plaies de Jésus, en in Latijnse correspondentie Maria Aloysia a Sacratissimis Quinque Vulneribus Iesu. De verschillende versies werden door elkaar heen gebruikt, ook door de zusters zelf. De vernederlandsing van de karmelietessenpopulatie in de loop van het interbellum zorgde voor de geleidelijke uitfasering van de Duitse en Franse namen. In de zeventiger jaren werd

60 Mangion, *Nuns*, 13.

61 Kees Waaijman, *De mystieke ruimte van de karmel. Een uitleg van de karmelregel* (Kampen en Gent 1995) 8.

62 Kroniek Echt, 1947/1 (KE, 1).

het steeds minder gebruikelijk om de volle kloosternaam te voeren. De karmels kregen toen meer contact met elkaar, en om de vele Maria's en Theresia's uit elkaar te houden ging men van tijd tot tijd ook de burgerlijke achternaam weer gebruiken. In ons voorbeeld zou dat Aloysia Beckers zijn geweest, zij het dat zij al in 1924 is overleden.

Om enige orde in de chaos te scheppen is in dit boek gekozen om in deel I consequent de Duitse of Franse namen te gebruiken (al naar gelang het om een zuster uit een Frans- of Duitstalig klooster ging), in deel II de Nederlandse versies, en in deel III de achternaam. Alleen Edith Stein wordt altijd Edith Stein genoemd, omdat zij nu eenmaal zo bekend is. Dat betekent wel dat sommige zusters in het ene deel onder één naam, en in het andere onder een andere naam verschijnen. Toch is het de minst verwarrende oplossing.

De karmels hadden elk een eigen patroonheilige die de officiële naamgever was. De karmel van 's-Hertogenbosch heette bijvoorbeeld de 'karmel van de Heilige Anna'. In feite werden deze patroonsnamen weinig gebruikt. Om al te veelvuldige herhaling van het woord 'karmel' of 'klooster' te vermijden wordt in dit boek alleen de plaatsnaam gebruikt: 'In Beek ging het zus of zo', betekent dus: 'In het karmelklooster van Beek ging het zus of zo.' In de context is het hopelijk duidelijk wat precies bedoeld is. Ten slotte nog dit: de karmel van Bergen op Zoom behoorde tot een grenscorrectie in 1962 officieel tot de gemeente Halsteren. De zusters zelf waren echter gewoon over 'Bergen op Zoom' te spreken, en dat is in dit boek ook gedaan.⁶³ En de karmel van de Heilig Landstichting wordt van tijd tot tijd gemakshalve ook als de karmel van Nijmegen aangeduid.

63 <https://www.bhic.nl/ontdekken/verhalen/karmelietessenklooster-in-bergen-op-zoom> (geraadpleegd 6 mei 2020).