

HET KLEINE ROOMSE GEZIN

Geboortebeperving onder Nederlandse katholieken, 1950-1970

The small Catholic family: family planning among Dutch Catholics, 1950-1970

Compared to those of other denominations, fertility rates among Dutch Catholics remained high in the Netherlands during the twentieth century, only to fall rapidly after 1960. This article focuses on those Catholics who, in spite of Church regulations, practiced family planning between 1950 and 1970. The first paragraph evaluates research on Catholic fertility behaviour and the explanations given for its deviance. The second paragraph discusses the socio-economic and religious characteristics of Catholics who practiced family planning, and the methods they chose. Ego documents, revealing how Catholics got away with family planning under the watchful eye of the Church, are analyzed in the third paragraph. These Catholics oppose the stigma of the large Catholic family and the historiographic value of research on their fertility behaviour is discussed in the conclusion.

De Neo-Malthusiaanse Bond was een vereniging voor luie, egoïstische lieden.¹ Dat was althans de mening van de Nederlandse Rooms Katholieke Kerk die zich met de oprichting van de Bond in 1881 geconfronteerd zag met een geduchte tegenstander van het grote gezin. De Bond stimuleerde gezinsplanning en gaf voorlichting over methoden voor geboortebeperving. Tussen 1881 en 1940 wist de Neo-Malthusiaanse Bond 310.000 exemplaren van *Middelen ter bewuste regeling van het kindertal* te verspreiden.² Nog eens meer dan een miljoen andere brochures en pamfletten van de Bond vonden hun weg naar de Nederlandse huishoudens.³ De Bond wees op de dreiging die de vele zwanger-

1. Mirre Bots en Maria Noordman, *Moederschap als balsem: ervaringen van katholieke vrouwen met huwelijk, seksualiteit en moederschap in de eerste helft van deze eeuw* (Amsterdam 1981) 24.

2. Jan Rutgers, *Middelen ter bewuste regeling van het kindertal: vertrouwelijke inlichtingen van een dokter* (Den Haag 1918).

3. Gé Nabrink, *Seksuele hervorming in Nederland: achtergronden en geschiedenis van de Nieuw-Malthusiaanse Bond (NMB) en de Nederlandse Vereniging voor Seksuele Hervorming (NVSH), 1881-1971* (Nijmegen 1978) 106-107.

schappen vormden voor de gezondheid van vrouwen, droeg economische redenen aan voor geboortebeperking en stelde dat een goede opvoeding gebaat zou zijn bij een kleiner gezin. Hiertegen bracht de Katholieke Kerk in dat het de aard van vrouwen was te verlangen naar het krijgen van kinderen en bevolkingsgroei de economie alleen maar goed zou doen. Het toepassen van geboortebeperking om economische redenen zou getuigen van een gebrek aan vertrouwen in de voorzienigheid van God. Succesvolle mannen die het tiende of vijftiende kind waren geweest, werden als voorbeeld gesteld voor de uitstekende opvoeding in het grote gezin.⁴

De campagne tegen de Neo-Malthusiaanse Bond was een van de initiatieven die de Nederlandse kerkleiding vanaf het einde van de negentiende eeuw ondernam 'ter herkerstening van een zienderogen seculariserende wereld'.⁵ Het was het begin van de verzuiling.⁶ De vorming van een maatschappelijk blok om het Nederlands katholicisme te beschermen tegen moderniserings-tendensen was zeer gebaat bij gehoorzaamheid van gelovigen ten aanzien van de kerkleiding. Het katholieke gemeenschapsleven kreeg tussen 1900 en 1960 dan ook een sterk 'klerikaal-autoritair karakter'.⁷ De clerus stond aan de wieg van de Rooms-Katholieke Staats Partij en stelde sancties op het stemgedrag van gelovigen.⁸ In dezelfde geest werden alle katholieke organisaties voorzien van een geestelijk adviseur die, tot na de Tweede Wereldoorlog, het zedelijke en godsdienstige karakter van de groepen in de gaten hield.⁹

De daling van het geboortecijfer in Nederland vanaf de late negentiende eeuw maakte de katholieke doctrines ten aanzien van huwelijk en seksualiteit actueel.¹⁰ Besef van het sacrament van huwelijk, het louter procreatieve doel van seksualiteit en de 'natuurlijke' taakverdeling tussen man en vrouw moest gestimuleerd worden. Het promoten van het moederschapsideaal onder katholieken zou een van de belangrijkste wapens worden in de strijd tegen het neomalthusianisme.¹¹ Een verbod op de meeste methoden van geboortebeperking moest de daling van de vruchtbaarheid stuiten. Zowel het uitvoeren als het ondergaan van een abortus werd in het Wetboek van Strafrecht algemeen verboden in Nederland.¹² In december 1930 verscheen de encycliek *Casti Con-*

4. Bots en Noordman, *Moederschap als balsem*, 24-26.

5. Paul Luykx, *Andere katholieken: opstellen over Nederlandse katholieken in de twintigste eeuw* (Nijmegen 2000) 269.

6. Siep Stuurman, *Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat* (Nijmegen 1983) 12.

7. Luykx, *Andere katholieken*, 279.

8. Stuurman, *Verzuiling, kapitalisme en patriarchaat*, 278.

9. *Ibid.*, 274-275.

10. Luykx, *Andere katholieken*, 21.

11. F. van de Ven, 'Positieve bestrijding van het Neo-Malthusianisme door de overheid, pers en individu', in: *Handelingen van het Rooms-Katholieke Diosecaan Congres over het huwelijk* (Den Bosch 1928) 50-76.

12. R. Bonneur, *Criminele en therapeutische abortus rond 1900* (Nijmegen 1992) 3-4.

nubii ('Over het Christelijke huwelijk') waarin paus Pius XI elke methode om de voortplanting te belemmeren een misdrijf tegen de wet van God en de natuur verklaarde.¹³ Het condoom, het pessarium, het spiraaltje, *coïtus interruptus* en sterilisatie werden daarmee verboden voor katholieken. In 1968 publiceerde paus Paulus VI zijn encycliek *Humanae Vitae* ('Over de regulering van geboorten').¹⁴ De zogenaamde barrièremiddelen, zoals het condoom en het pessarium, werden nogmaals aangemerkt als moreel ontoelaatbaar en ook chemische middelen – de pil – kwamen officieel buiten bereik van katholieken. Onthouding, geheel of periodiek van aard, kon in uitzonderlijke situaties toegestaan worden, maar alleen na consultatie van een priester.¹⁵ Periodieke onthouding kreeg zo de bijnaam 'Vaticaanse roulette'.

De relatief hoge vruchtbaarheid van de Nederlandse katholieken tijdens de eerste driekwart van de twintigste eeuw lijkt te getuigen van gehoorzaamheid aan de reproductieve regels van de kerk.¹⁶ Maar nog voor de Eerste Wereldoorlog begon de fertiliteit in de katholieke streken langzaam te dalen. Na 1960 vertoonde hun vruchtbaarheid zelfs een vrije val en in 1970 bereikte het een niveau dat onder dat van het niet-katholieke deel van Nederland lag.¹⁷ De daling van de katholieke fertiliteit laat zien dat een deel van de katholieke bevolkingsgroep niet toegaf aan de pronatalistische druk van de kerk. Zij hadden redenen om geboortebeperving toe te passen die sterker wogen dan de sancties die de kerk zette op ongeoorloofde gezinsplanning. Hoe kon, in het licht van de zeer succesvolle verzuiling van katholiek Nederland en de lange arm van de clerus, die ontwikkeling tussen 1900 en 1970 doorzetten?

Dit artikel gaat over Nederlandse katholieken die geboortebeperving toepasten. Centraal staat de periode 1950-1970, maar ook de aanloop tot de snelle daling van de katholieke vruchtbaarheid zal behandeld worden. Dat dit onderwerp in de historiografie veelal buiten beschouwing is gebleven, blijkt uit de eerste paragraaf. Wat hebben decennia aan demografisch onderzoek opgeleverd aan kennis over katholiek vruchtbaarheidsgedrag? Welke verklaringen zijn aangedragen voor de mate waarin katholieke fertiliteit afweek van die van andere gezindten? Aan de hand van cultuurhistorische visies op wat Paul Luykx de 'andere katholieken' heeft genoemd, zal de ruimte die deze verklaringen laat voor niet-karakteristiek katholiek vruchtbaarheidsgedrag worden

13. Pius XI, 'Casti Connubii', Papal Encyclicals Online. <http://www.papalencyclicals.net/PiusII/PIICASTI.HTM> (30 april 2006).

14. Paulus VI, 'Humanae Vita', Papal Encyclicals Online. <http://www.papalencyclicals.net/Paulo6/p6humana.htm> (30 april 2006).

15. John Noonan, *Contraception: a history of its treatment by the Catholic theologians and canonists* (Cambridge 1986) 444-445.

16. Marloes Schoonheim, *Mixing ovaries and rosaries: Catholic religion and reproduction in the Netherlands, 1870-1970* (Amsterdam 2005).

17. *Ibidem*, 16-20.

geëvalueerd.¹⁸ In de tweede paragraaf wordt aan de hand van vier *surveys* uit de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw gereconstrueerd welk deel van de katholieke bevolkingsgroep gezinsplanning praktiseerde. In opdracht van het Instituut voor Sociaal Onderzoek van het Nederlandse Volk (ISONEVO) werden in 1949 en 1950 766 vrouwen uit heel Nederland geïnterviewd over hun mening ten aanzien van gezinsplanning.¹⁹ Lokaal onderzoek naar het toepassen van geboortebeperking werd verricht in 1960 in Limburg, toen een huisarts 500 jonggehuwde echtparen interviewde.²⁰ Meer bekend is het nationale onderzoek 'Sex in Nederland'.²¹ De opiniepeiling onder 2093 mannen, vrouwen en jongeren bracht niet alleen visies op seksualiteit in kaart, maar ook op geboortebeperking. De laatste *survey* uit de onderzoeksperiode betreft gezinsplanning in de jaren zestig onder 400 vrouwen uit de provincie Utrecht.²² Hoewel de onderzoeken de nodige context bieden voor de daling van de vruchtbaarheid onder katholieken, worden de resultaten zelden aangehaald in de demografische historiografie. Welke methoden voor geboortebeperking werden toegepast? In welke mate was het gebruik van ongeoorloofde middelen genormaliseerd? Hoe determineerden de sociaal-economische positie en mate van vroomheid het al dan niet praktiseren van gezinsplanning? In de derde paragraaf wordt aan de hand van egodocumenten van katholieke vrouwen gekeken hoe katholieken de kerkelijke reguleringen ten aanzien van huwelijk en seksualiteit in de praktijk ontdoken. Hoe kon toestemming voor het praktiseren van periodieke onthouding worden verkregen? Hoe ontlieden katholieken de verdoemenis als toch een verboden methode voor geboortebeperking was gebruikt? En waar haalden zij informatie over gezinsplanning vandaan? Het vruchtbaarheidsgedrag van deze 'andere katholieken' relateert het cliché-beeld van het grote Roomse gezin. In de conclusie wordt dan ook de balans opgemaakt van geboortebeperking onder katholieken na de Tweede Wereldoorlog.

18. Luykx, *Andere katholieken*.

19. A.E. Diels en Sjoerd Groenman, 'Gesprekken met getrouwde vrouwen omtrent geboorteregeling', in: *Sociaal-wetenschappelijke verkenningen: uitgave bij gelegenheid van het 15-jarig bestaan van het Instituut voor Sociaal Onderzoek van het Nederlandse Volk* (Assen 1957).

20. Lambert Timmermans, *Huwelijksbeleving van katholieke jonggehuwden: een onderzoek middels een enquête in de westelijke mijnstreek van Limburg* (Utrecht 1964).

21. Pierre Dupuis, *Sex in Nederland* (Utrecht 1969).

22. Hendrik Heeren en Hein Moors, *Gezinnen in groei: een onderzoek naar de gezinsplanning van vrouwen van het huwelijkskohort – 1961 te Utrecht* (Utrecht 1968).

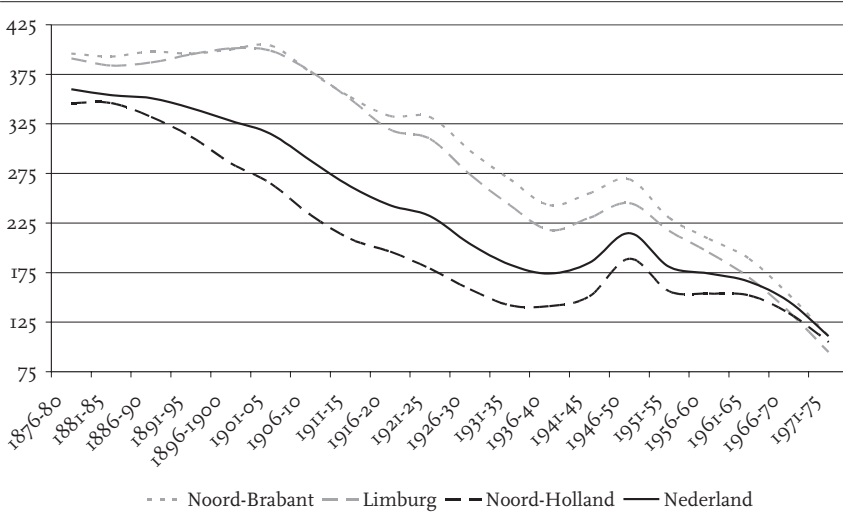
De katholieken, hun vruchtbaarheid en de verzuiling

De bevolkingsontwikkeling van West-Europa werd in de negentiende en twintigste eeuw gekenmerkt door de demografische transitie. Deze transitie omvatte de overgang van een hoge naar een lage sterfte (vooral onder zuigelingen), de daling van het geboortecijfer, de stijging van het percentage gehuwden en de daling van de huwelijksleeftijd. Achter dit proces gingen verschillende maatschappelijke ontwikkelingen schuil: verbeteringen van hygiëne en leefomstandigheden en de ontwikkeling van de medische wetenschap, maar ook het einde van een huwelijkspatroon dat typerend was voor West-Europa. Lang werd de groei van de bevolking beteugeld door de nuptialiteit: alleen binnen het huwelijk waren kinderen mogelijk, en bij onvoldoende inkomsten werden huwelijken uit- of afgesteld. Dit remde de bevolkingsgroei zodat bevolkingscrises, zoals hongersnoden, werden beperkt. Maar tijdens de demografische transitie veranderde de relatie tussen huwelijk en vruchtbaarheid. Met de komst van gezinsplanning was het uitstellen of afstellen van een huwelijk niet meer nodig om de vruchtbaarheid aan banden te leggen.²³

Het verloop van de demografische transitie in Nederland werd gekenmerkt door grote regionale verschillen. Zo bleef het geboortecijfer in Limburg en Noord-Brabant tot in de jaren zeventig hoger dan in andere provincies; in Noord-Holland daalde het geboortecijfer juist sterker dan elders. Grafiek 1 toont deze extremen en zet de ontwikkeling van de huwelijksvruchtbaarheid in Noord-Brabant en Limburg en Noord-Holland af tegen het Nederlandse gemiddelde. Terwijl de daling van de huwelijksvruchtbaarheid in Noord-Holland al in de jaren tachtig van de negentiende eeuw inzette, liet deze in de twee zuidelijke provincies tot het begin van de twintigste eeuw op zich wachten. In de eerste helft van de twintigste eeuw waren de verschillen in huwelijksvruchtbaarheid tussen de provincies daardoor zeer groot. Voor het cohort 1921-1925 telden Noord-Brabant en Limburg respectievelijk 153 en 131 geboorten per duizend gehuwde vrouwen meer dan in Noord-Holland. Maar aan het einde van de vruchtbaarheidstransitie veranderden de verhoudingen tussen de provincies dramatisch. In 1960 hadden Noord-Brabant en Limburg nog de hoogste huwelijksvruchtbaarheid van alle provinciale gemiddelden; in 1970 had Noord-Brabant een van de laagste en Limburg de laagste fertiliteit van Nederland. Tussen 1971 en 1975 telde Noord-Holland 105 geboorten per 1000 gehuwde vrouwen in de vruchtbare leeftijd; in Noord-Brabant lag dat aantal op 111, gelijk met het landelijk gemiddelde. Limburg telde slechts 95 geboorten per 1000 vrouwen van 15 tot 45 jaar.

23. Frans van Poppel, *Trouwen in Nederland: een historisch-demografische studie van de 19e en vroeg-20e eeuw* (Wageningen 1992).

GRAFIEK 1 *Huwelijksvruchtbaarheid in Nederland, 1876-1975: geboorten per 1000 gehuwde vrouwen (15-45 jaar) per vijfjarige huwelijkscohorten*



Bron: Hofstee (1981) 132.

Naast de grote regionale verschillen had de Nederlandse vruchtbaarheidsdaling een tweede kenmerk. Deze transitie onderscheidde zich namelijk op verschillende punten van die in de meeste andere West-Europese landen.²⁴ De fertiliteitsdaling begon later: pas na 1875 zette de afname van de huwelijksvruchtbaarheid in.²⁵ Bovendien daalde de vruchtbaarheid trager dan elders en duurde het dus langer voordat Nederland het lage fertiliteitsniveau van de omliggende landen had bereikt. Het contrast met België bijvoorbeeld was groot: in de negentiende eeuw was de gemiddelde huwelijksvruchtbaarheid nog gelijk en telden beide landen ongeveer 355 levend geboren per 1000 gehuwde vrouwen. Tussen 1900 en 1970 bleef de Nederlandse huwelijksvruchtbaarheid echter zo'n 35 procent hoger dan die van de Belgische bevolking.²⁶

24. Ansley Coale en Roy Treadway, 'A summary of the changing distribution of overall fertility, marital fertility, and the proportion married in the provinces of Europe', in: Ansley Coale en Susan Cotts Watkins (eds.), *The decline of fertility in Europe* (Princeton 1986) 31-181.

25. Onno Boonstra en Ad van der Woude, 'Demographic transition in the Netherlands: a statistical analysis of regional differences in the level and development of the birth rate and of fertility, 1850-1890', in: *A.A.G. Bijdragen* 24 (Wageningen 1984) 12.

26. Evert Hofstee, *Korte demografische geschiedenis van Nederland van 1800 tot heden* (Haarlem 1981) 132; Ron Lesthaeghe, 'Vruchtbaarheidscontrole, nuptialiteit en sociaal-economische veranderingen in België, 1846-1910', in: *Bevolking en gezin* 72 (1972) 251-305.



Demonstratie van Dolle Mina ca. 1970 (Collectie IISG BG A24/318).

In tegenstelling tot Nederland volgde de vruchtbaarheidsdaling in België het Europese patroon. Recent onderzoek van Jan van Bavel liet zien dat in Leuven al in de tweede helft van de negentiende eeuw uitstel van zwangerschap een algemeen toegepaste wijze van gezinsplanning was.²⁷ Het nieuwe aspect aan de fertiliteitsdaling tijdens de demografische transitie was het afstel van geboorten. De Leuvense bourgeoisie nam daarbij het voortouw. De strijd voor prestige en macht eiste in de late negentiende eeuw steeds meer investeringen in zonen en dochters. Kinderen werden relatief steeds duurder. De daling van de zuigelingen- en kindersterfte zorgde er bovendien voor dat meer kinderen in leven bleven. Een geringer aantal kinderen werd voor de gegoede burgerij, die het eerst aan informatie over methoden kwam, daarom de beste manier om het nageslacht te reguleren. De burgerij bleek een voorbeeldfunctie te vervullen voor de lagere sociale klassen in de Vlaamse stad: tijdens de late negentiende eeuw ging ook de arbeidersklasse geboortebeperving toepassen.²⁸ Sociale determinanten, liet van Bavel zien, waren in België doorslaggevend waar het de daling van de fertiliteit betrof.

27. Jan van Bavel, *Van natuurlijke naar gecontroleerde vruchtbaarheid? Geboortebeperving in Leuven (1846-1910)* (Leuven 2002).

28. Jan van Bavel, 'Van uitstel tot afstel: oude en nieuwe vormen van vruchtbaarheidscontrole in Leuven, 1846-1910', in: *Bevolking en Gezin* 31 (2002) 95-116 aldaar 106-112.

Hoe hebben demografisch historici de regionale verschillen en de wijze waarop de Nederlandse vruchtbaarheidsdaling afweek van die van andere landen verklaard? Anders dan in België stond de rol van religie centraal binnen deze historiografie. In 1954 publiceerde Frederik van Heek zijn studie over de vruchtbaarheid onder Nederlandse katholieken.²⁹ Volgens hem zorgde voornamelijk hun hoge fertiliteit voor het feit dat Nederland achter bleef bij de Europese vruchtbaarheidsdaling.³⁰ Nederlandse katholieken verschilden daarbij van Belgische en Duitse geloofsgenoten omdat zij als minderheidsgroep een ‘frontmentaliteit’ en een groter religieuze animo zouden hebben. Kerkelijke regels, ook die ten aanzien van huwelijk en seksualiteit, werden nauwkeuriger nageleefd.³¹ Van Heek zocht aansluiting bij een internationale discussie over het verband tussen een minderheidspositie en de demografische kenmerken van een bevolkingsgroep. Zijn ideeën kregen in Nederland navolging. John Buissink bevestigde dat de sterke weerstand van de Rooms Katholieke Kerk tegen geboortebeperving schuilging achter regionale verschillen in fertiliteit.³² Het verschil was aanzienlijk: de huwelijksvruchtbaarheid in katholieke streken daalde zo’n 25 jaar later dan in vergelijkbare streken met een niet-katholieke bevolking.³³

Evert Hofstee werd niet overtuigd door Van Heek en Buissink. Juist het verschil in vruchtbaarheid tussen katholieken in Nederland en België deed hem twifelen aan de invloed van hun religieuze ideologie. Belgen waren volgens hem even vroom als hun katholieke noorderburen en toch daalde hun vruchtbaarheid decennia eerder. De oorzaak van de afwijkende Nederlandse demografie moest volgens Hofstee worden gezocht in de verzuiling. De religieuze gezindten waren vanaf 1875 uitstekend georganiseerd en konden het niet-confessionele deel van de samenleving behoudendheid afdwingen, een fenomeen dat hij ‘asymmetrische tolerantie’ noemde.³⁴ Religie zelf was van ondergeschikt belang waar het de late en trage vruchtbaarheidsdaling in Nederland betrof, aldus Hofstee.

Onno Boonstra en Ad van der Woude meenden dat de historiografie zich teveel had geconcentreerd op de kwestie religie versus regio en betrokken ook andere factoren bij het verklaren van demografisch gedrag, zoals mortaliteit,

29. Frederik van Heek, *Het geboorte-niveau der Nederlandse Rooms-Katholieken. Een demografisch-sociologische studie van een geëmancipeerde minderheidsgroep* (Leiden 1954).

30. Idem, ‘Het Nederlandse geboortepatroon en de godsdienstfactor gedurende de laatste halve eeuw’, in: *Mens en Maatschappij* 38 (1963) 103.

31. Idem, *Het geboorte-niveau der Nederlandse Rooms-Katholieken*, 77-115.

32. Lincoln Day, ‘Natality and ethnocentrism: some relationships suggested by an analysis of Catholic-Protestant differentials’, in: *Population Studies* 22 (1968) 27-50.

33. John Buissink, *De analyse van regionale verschillen in de huwelijksvruchtbaarheid: een methodologisch-historische verkenning* (Delft 1970) 342-346.

34. Hofstee, *Korte demografische geschiedenis*, 58-64.

migratie, urbanisatie en analfabetisme.³⁵ Bovendien maakten zij onderscheid tussen het niveau en de ontwikkeling van de vruchtbaarheid. Regionale verschillen in de ontwikkeling van de fertiliteit in de 375 gemeenten, die ze voor de periode 1850-1890 onder de loep namen, bleken voornamelijk verklaard te worden door verschillen in mortaliteit en grondtype (zand of klei). Voor verschillen in het vruchtbaarheidsniveau bleek echter ook het percentage katholieken in de gemeenten mee te spelen. De rol van religie in de late start van de vruchtbaarheidsdaling, stelden Boonstra en Van der Woude, moest niet worden onderschat.³⁶

Frans van Poppel volgde met een onderzoek naar de vruchtbaarheidsdaling in de twintigste eeuw.³⁷ Gebruik makend van de volkstelling van 1960 betrok hij niet alleen gezinsgrootte in zijn onderzoek maar ook beroep, religie, inkomensgroep, huwelijksleeftijd en huwelijkscohort. Net als Boonstra en Van der Woude vond Van Poppel causale verbanden tussen de katholieke gezindte en het vruchtbaarheidsniveau. Die relatie was vooral sterk onder katholieken uit de lagere inkomensgroepen, maar economische status bleek geen volledige verklaring te bieden voor de correlatie. Het katholieke moralisme en intellectuele milieu, concludeerde Van Poppel, was verantwoordelijk voor de vertraging in de fertiliteitsdaling.³⁸

De verzuiling werd op indirecte wijze weer bij de discussie rond de Nederlandse vruchtbaarheidsdaling betrokken door Theo Engelen en Hans Hillebrand.³⁹ Data op provinciaal niveau uit de periode 1850-1960 lieten zien dat economische redenen, met name de trage industrialisatie, doorslaggevend waren voor de ontwikkeling van de vruchtbaarheidsdaling.⁴⁰ Net als in het onderzoek van Boonstra en Van der Woude bleek religie echter doorslaggevend voor het fertiliteitsniveau.⁴¹ Engelen en Hillebrand meenden dat de oorzaak van de afwijkende Nederlandse demografie op een breder gebied gezocht moest worden dan louter bij het katholieke geloof. Zij presenteerden het concept van het 'mentale filter' als factor die de introductie van geboortebeperving zou hebben uitgesteld en sloegen daarmee een brug naar Hofstees asymmetri-

35. Boonstra en Van der Woude, 'Demographic transition in the Netherlands'.

36. Ibidem, 12-13.

37. Frans van Poppel, 'Late Fertility Decline in the Netherlands. The influence of Religious Denomination, Socio-Economic Group and Region', in: *European Journal of Population* 1 (1985) 347-373

38. Ibidem, 361-371.

39. Theo Engelen en Hans Hillebrand, 'De daling van de vruchtbaarheid in de negentiende en twintigste eeuw. Een historiografisch overzicht met bijzondere aandacht voor Nederland', in: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 105 (1990) 354-367; Theo Engelen en Hans Hillebrand, 'Fertility and nuptiality in the Netherlands, 1850-1960', in: *Population Studies* 40 (1986) 487-503.

40. Ibidem, 499-501.

41. Ibidem, 501-502.

sche tolerantie.⁴² Net als Hofstee meenden zij dat niet zozeer religie maar een conservatisme van meer algemene aard achter het hoge vruchtbaarheidsniveau schulde.

Het 'mentale filter', dat economische stimulansen voor geboortebepanking zou hebben afgezwakt, keerde terug in Engelen's studie van de vruchtbaarheidsdaling in Limburg.⁴³ In deze homogeen katholieke provincie bleken alleen economische motieven de verschillen in vruchtbaarheid tussen gemeenten te verklaren – en dat verband werd sterker in de loop van de onderzochte periode (1850-1960). Engelen leidde daaruit af dat de culturele conventies en regionale cultuur die achter het 'mentale filter' scholen wel degelijk een rol speelden in het beïnvloeden van de Limburgse vruchtbaarheid, maar dat het effect gedurende de twintigste eeuw steeds zwakker werd.

Niet alleen Hofstees ideeën over de rol van de verzuiling maar ook die van Van Heek over de rol van de minderheidspositie van de Nederlandse katholieken keerden recent terug in de historiografie. In het onderzoek van Van Poppel en Jona Schellekens naar religieuze verschillen in huwelijksvruchtbaarheid bleken sociaal-economische variabelen de hoge fertiliteit van katholieken niet te kunnen verklaren.⁴⁴ Van een hogere huwelijksvruchtbaarheid onder katholieken is vaker sprake in situaties waar zij een minderheid vormen dan wanneer zij de meerderheid van de bevolking uitmaken, zoals in België, stelden Van Poppel en Schellekens. De minderheidspositie van katholieken in Nederland moest dus van invloed zijn geweest op hun fertiliteit, concludeerden zij.⁴⁵

Recent en nauwgezet onderzoek naar de wijze waarop religieuze gezindten de start en het verloop van de fertiliteitsdaling beïnvloed hebben, werd gedaan door Jan van Bavel en Jan Kok.⁴⁶ Zij bestudeerden correlaties tussen het tijdstip van de eerste geboorte ('starting'), de lengte van de intervallen tussen de geboorten ('spacing') en het tijdstip van de laatste geboorte ('stopping') onder echtelieden in de provincie Utrecht tussen 1845 en 1945. Nederlands hervormden bleken daarbij eerder en vaker 'stopping' gedrag te vertonen dan katholieken en gereformeerden. Dit weten Van Bavel en Kok aan de behoudende mentaliteit die deze gezindten kenmerkten.

42. Engelen en Hillebrand, 'De daling van de vruchtbaarheid', 364.

43. Theo Engelen, *Fertiliteit, arbeid, mentaliteit: de vruchtbaarheidsdaling in Nederlands-Limburg, 1850-1960* (Assen 1987).

44. Frans van Poppel en Jona Schellekens, 'Religious differentials in marital fertility in Holland 1860-1910'. Ongepubliceerd paper Social Science History Association Conference (Baltimore 2003).

45. Ibidem, 14.

46. Jan van Bavel en Jan Kok, 'The role of religion in the Dutch fertility transition: starting, spacing, and stopping in the heart of the Netherlands, 1845-1945', in: *Continuity and Change. A Journal of Social Structure, Law and Demography in Past Societies* 20:2 (2005) 247-263.

Sinds de eerste publicaties van Van Heek en Hofstee heeft het demografisch onderzoek naar de vruchtbaarheidsdaling in Nederland een vraag onbeantwoord gelaten. Aangetoond is dat religie, en met name katholicisme, fertiliteit determineerde, maar hoe kwam deze invloed tot stand? De oorzaken die zijn geopperd – een traditionele mentaliteit, een ‘mentale filter’, een frontmentaliteit, asymmetrische tolerantie, een minderheidspositie – roepen meer vragen op dan ze beantwoorden. Het mechanisme achter de invloed van religie op vruchtbaarheid onder katholieken laat zich niet vangen in een mentale gesteldheid, maar bestaat uit een cluster van factoren. Ten eerste bood de verzuiling landelijk een netwerk aan organisaties waardoor directieven efficiënt konden worden overgebracht. Door de trage industrialisatie bleven daarnaast op lokaal niveau sociaal-economische stimulansen voor de introductie van geboortebeperving uit. Op individueel niveau ten slotte hadden katholieke geestelijken de exclusieve rechten op de religieuze symboliek die betrekking had op alle grote en kleine gebeurtenissen in het leven, waardoor zij naleving van gedragsregels ten aanzien van seksualiteit en huwelijk konden afdwingen.⁴⁷

De vraag hoe religie het vruchtbaarheidsgedrag van katholieken beïnvloedde, leidt onherroepelijk tot een tweede vraag. Als een relatief hoge vruchtbaarheid zo kenmerkend was voor katholieken in Nederland, hoe moet de vrije val die hun fertiliteit in de jaren zestig van de vorige eeuw doormaakte, dan worden verklaard? Het antwoord op deze vraag moet niet worden gezocht bij de demografisch historici. Hofstee meende bijvoorbeeld dat de confessionelen zich zo sterk hadden georganiseerd dat zij zelfs de introductie van geboortebeperving onder het seculiere deel van de samenleving wisten te vertragen.⁴⁸ Hoe valt dan te verklaren dat de vruchtbaarheid in de katholieke provincies Limburg en Noord-Brabant in 1960, tijdens het hoogtepunt van de verzuiling, sneller daalde dan in de meest seculiere provincie Noord-Holland?

Niet alleen demografisch historici hebben ‘afwijkende’ katholieken tekort gedaan. Cultuurhistorici hebben de afgelopen decennia veel aandacht geschonken aan het systeem van de maatschappelijke verzuiling in Nederland.⁴⁹ Katholieken die tegen dat proces rebelleerden hebben echter weinig aandacht gekregen.⁵⁰ Onderzoek naar de verzuilde samenleving heeft volgens Paul Luykx ten onrechte een monolithisch beeld geschapen van het Nederlandse katholicisme.⁵¹ Welke verschillen in mentaliteit schuilgingen achter het katholieke blok en het uitgebreide netwerk aan katholieke organisaties dat het vorm gaf,

47. Schoonheim, *Mixing ovaries and rosaries*.

48. Hofstee, *Korte demografische geschiedenis*, 58-64.

49. Hans Blom en Jaap Talsma, *De verzuiling voorbij: Godsdienst, stand en natie in de lange negentiende eeuw* (Amsterdam 2000); Schoonheim, *Mixing ovaries and rosaries*, 72-82.

50. Judith de Raat, Gian Ackermans en Peter Nissen, *De verleiding van het vreemde. Katholieke eigenzinnigheid in de twintigste eeuw* (Hilversum 2002).

51. Luykx, *Andere katholieken*, 39-40.

laat Luykx zien in zijn bundel *Andere katholieken*. 'In talrijke opzichten bleven confessionalisering en verzuiling onder de Nederlandse katholieken van beperkte aard en omvang,' stelt Luykx, 'en als die bewegingen al tot succes leidden, ging dat vaak genoeg met eindeloze fricties en conflicten van allerlei slag gepaard'.⁵² Interconfessionele organisaties en electorale steun voor 'rode' partijen in katholieke regio's waren niet voorbehouden aan de jaren zestig van de vorige eeuw. Ook tussen 1920 en 1960, de bloeiperiode van de verzuiling, kwam dit soort 'onverzuild denken' voor.⁵³ De effecten van de jaren zestig, stelt Luykx zelfs, zijn pas te begrijpen 'wanneer men zich de kracht en de omvang van de tegengestelde tendenties onder katholieken vanaf het begin van het verzuilingsproces bewust is'.⁵⁴ Hoe groot de 'ontzuilende kracht' precies was, valt af te leiden uit de studie van Paul Pennings naar verzuiling en ontzuiling op lokaal niveau.⁵⁵ De verzuilde netwerken van lokale organisaties verschilden niet alleen in soort en uitgebreidheid tussen protestanten, katholieken en socialisten, maar ook tussen katholieken onderling.

De snelle daling van de vruchtbaarheid onder Nederlandse katholieken tussen 1960 en 1970 was een versterkte vorm van bereidheid tot gezinsplanning binnen deze bevolkingsgroep die dateerde van voor de Tweede Wereldoorlog. Luykx stelt dat weerstand binnen de katholieke zuil 'ingegeven kan zijn geweest door de strijdigheid van het verzuilingsbelang met een ander, persoonlijk of groepsbelang'.⁵⁶ Kerkelijke directieven die de fertiliteit betroffen, raakten, naarmate de twintigste eeuw vorderde, steeds meer in strijd met sociaal-economische stimulansen tot gezinsplanning. De vruchtbaarheidsdaling onder katholieken in de eerste helft van de twintigste eeuw, maar vooral tussen 1960 en 1970, lijkt de logische consequentie van die strijd te zijn. Maar wat weten we eigenlijk over die 'andere katholieken' die ondanks de kerkelijke voorschriften gezinsplanning praktiseerden? Welke methoden voor geboortebeperving pasten zij toe en hoe verschilden zij in dat opzicht van andere gezindten? Kort na de Tweede Wereldoorlog brachten *surveys* de bereidheid tot gezinsplanning onder katholieken in kaart.

52. Ibidem, 7.

53. Hans Righart, *De katholieke zuil in Europa: een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk, Zwitserland, België en Nederland* (Meppel 1986) 221-236; Koen Vossen, *Vrij vissen in het Vondelpark: kleine politieke partijen in Nederland 1918-1940* (Amsterdam 2003) 69.

54. Luykx, *Andere katholieken*, 41.

55. Paul Pennings, *Verzuiling en ontzuiling: de lokale verschillen. Opbouw, instandhouding en neergang van plaatselijke zuilen in verschillende delen van Nederland na 1880* (Kampen 1991).

56. Luykx, *Andere katholieken*, 12.

‘Andere katholieken’ over gezinsplanning

In de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw rustte onder de redactieleden van *Beatrijs*, een tijdschrift voor katholieke vrouwen dat uitkwam tussen 1939 en 1967, nog een taboe op het schrijven over het onderwerp gezinsplanning.⁵⁷ Tijdens de periode waarin het tijdschrift uitkwam, kregen persoonlijke kwesties steeds meer aandacht, bijvoorbeeld in artikelen van psychologen over problemen van jonge vrouwen. Maar *Beatrijs* bleef samengesteld in de geest van de traditionele katholieke ideologie ten aanzien van seksualiteit en moederschap. Grote gezinnen, hoewel nooit als vanzelfsprekend beschouwd, waren veelvuldig het onderwerp van reportages en werden met veel eerbied behandeld. Niet geboorteregeling maar migratie naar Canada of Australië werd als dé oplossing voor het probleem van de overbevolking gepresenteerd. Problemen rond zwangerschappen, in het bijzonder ongewenste zwangerschappen, kwamen in *Beatrijs* niet aan bod. Moederschap betekende beslist hard werken, maar het werd wel voorgesteld als het ultieme doel van een vrouwenleven. De jaren zestig brachten geen verandering in de visie van *Beatrijs* op gezinsplanning en genderrolverdelingen. De bijdrage van mannen in het huishouden werd meer gestimuleerd, en hun bemoeienis met de zorg voor kinderen. De positie van de man als de autoriteit binnen en het hoofd van het gezin werd echter niet ter discussie gesteld.⁵⁸

Surveys uit de periode waarin *Beatrijs* uitkwam lieten zien dat het tijdschrift niet alle katholieken vertegenwoordigde waar het hun vruchtbaarheidsgedrag betrof. Zelfs in het katholieke hart van Nederland, Limburg, werd geboortebepanking toegepast. Het kerkelijke verbod op het gebruik van barrièremiddelen werd daarbij wel gerespecteerd. Rond 1960 voerde de arts Lambert Timmermans gesprekken over ‘huwelijksbeleving’ met 500 jonggehuwde katholieke stellen in het westelijke mijndistrict.⁵⁹ Meer dan de helft van de respondenten bleek periodieke onthouding toe te passen.⁶⁰ Een groot nadeel van periodieke onthouding was dat de cyclus regelmatig moest zijn en nauwkeurig moest worden bijgehouden. Succes van de methode was alleen verzekerd als instructies van een arts goed werden begrepen en opgevolgd. Het is dan ook weinig verwonderlijk dan een kwart van de Limburgse jonggehuwden aangaf *coïtus interruptus* toe te passen, of de periodieke onthouding daarmee te combineren.⁶¹

57. Marloes Hülsken, ‘Vrouwenbladen als zedenhervormers? *Beatrijs*, weekblad voor de katholieke vrouwen 1939-1967’, in: Margreet Hagdorn en Angelie Sens (eds.), *Van zeep tot soap: continuïteit en verandering in geïllustreerde vrouwentijdschriften* (Amsterdam 2004) 54-67.

58. *Ibidem*, 61-62.

59. Timmermans, *Huwelijksbeleving van katholieke jonggehuwden*.

60. *Ibidem*, 82-83.

61. *Ibidem*.



Voorkant van 'Beatrijs. Katholiek weekblad voor de vrouw', 9 okt. 1965
(Collectie Nederlands Permuseum ZK 54730).

Gegevens over de gangbaarheid van periodieke onthouding onder katholieken in de eerste helft van de twintigste eeuw ontbreken, maar waarschijnlijk werd de methode toen al binnen alle sociale lagen van de katholieke zuil toegepast. Het was een katholieke arts, Joannes Smulders, die in 1930 een boek over periodieke onthouding schreef.⁶² De confrontatie met de armoedige omstandig-

62. Joannes Smulders, *Periodieke onthouding in het huwelijk: methode: Ogino-Knaus* (Nijmegen 1930).

heden waarin grote gezinnen op het platteland van Brabant soms leefden, bracht Smulders ertoe het boek in ‘eenvoudig Nederlands’ te schrijven. Het werd een groot succes: de oplage liep op tot zo’n 30.000 exemplaren en in 1939 beleefde *Periodieke onthouding in het huwelijk* een zevende herdruk. Ook na de Tweede Wereldoorlog was de kennis over periodieke onthouding verre van statisch.⁶³ Meer en betere informatie over periodieke onthouding in combinatie met meer uitgebreide basale biologische kennis is de effectiviteit van de methode ten goede gekomen.

De introductie van de pil (Lyndiol-5) door Organon in 1962 betekende een revolutie op het gebied van gezinsplanning. Het middel was makkelijker verkrijgbaar dan het condoom en het pessarium, die officieel alleen via de NVSH verkregen konden worden omdat het ‘ongevraagd demonstreren’ van deze producten strafbaar was. Het nadeel was dat de pil moest worden voorgeschreven door een arts, en zeker in katholieke streken waren niet alle huisartsen bereid mee te werken aan deze ‘onnatuurlijke’ methode voor geboortebeperving. Uit een enquête onder artsen in 1960, twee jaar voor de komst van de pil, bleek namelijk al dat katholieke artsen slechts over een beperkt aantal methoden voor geboortebeperving informatie wilden verstrekken.⁶⁴ Niet alleen onder artsen was het middel omstreden; ook de kerkleiding had moeite de juiste visie op de pil te ontwikkelen. Gepresenteerd als middel om de menstruatie te reguleren, had het Vaticaan aanvankelijk geen bezwaar tegen de pil. Op 21 maart 1963 verklaarde Bekkers op televisie zelfs dat geboorteregeling de verantwoordelijkheid van echtelieden was, ‘hun gewetenszaak waarin niemand treden mag’.⁶⁵ Maar met de encycliek *Humanae Vitae* uit 1968 van paus Paulus VI werd de pil verboden voor katholieken.⁶⁶

Een opiniepeiling onder 2093 mannen en vrouwen in opdracht van het vrouwentijdschrift *Margriet* over hun visies op seksualiteit in 1965 indiceert dat de pil geen massale aftrek vond onder katholieken in de jaren zestig van de vorige eeuw.⁶⁷ De introductie ervan kan dus geen sluitende verklaring bieden voor de snelle fertilitiedaling die plaatsvond onder katholieken. Zij leken nog huiverig voor het ‘chemische middel’ en namen veelal hun toevlucht tot de ‘natuurlijke’ methoden voor geboortebeperving. Daarin verschilden katholieken sterk van vrijzinnige protestanten. Zo’n 44 procent van de katholieke res-

63. Hanneke Westhoff, *Natuurlijk geboorteregelen in de twintigste eeuw: de ontwikkeling van de periodieke onthouding door de Nederlandse arts J.N.J. Smulders in de jaren dertig* (Baarn 1986).

64. Stichting Welzijn en Bevolkingsgroei, *Tal en last: contactorgaan van de Stichting Welzijn en Bevolkingsgroei* 1 (1962) 23.

65. Schoonheim, *Mixing ovaries and rosaries*, 248; S.n., ‘De pil: geschiedenis van een anti-conceptiemiddel’, in: *Geschiedenis*. <http://geschiedenis.vpro.nl/programmas/9836086/afleveringen/10441922/items/10442305/> (9 juni 2006).

66. Schoonheim, *Mixing ovaries and rosaries*, 181.

67. Dupuis, *Sex in Nederland*.

pondenten van het *Margriet*-onderzoek praktiseerde periodieke onthouding tegen slechts 37 procent van de Nederlands hervormden. Nog eens 41 procent van de katholieke ondervraagden gaf aan *coïtus interruptus* toe te passen; van de Nederlands hervormden 69 procent.⁶⁸ De pil werd door het merendeel van de katholieke respondenten (65 procent) echter wel beschouwd als een acceptabel middel voor geboortebeperking en scoorde zelfs hoger dan het condoom (52 procent). De *Margriet*-enquête liet zien dat het merendeel van de katholieken weliswaar de pil accepteerden, maar dat zij voor het praktiseren van geboortebeperking toch ‘natuurlijke’ methoden kozen. Periodieke onthouding was dan de eerste keuze, maar ook *coïtus interruptus* was wijdverbreid.

In 1968 werden de resultaten gepubliceerd van analyses van interviews met 400 vrouwen. De ondervraagden woonden allen in de provincie Utrecht en waren in 1961 getrouwd.⁶⁹ Waar het de voorkeur onder katholieken voor het gebruik van ‘natuurlijke’ methoden voor geboortebeperking betrof, kwamen de onderzoeksresultaten in grote lijnen overeen met die van de *Margriet*-enquête. Van de katholieke ondervraagden in Utrecht praktiseerde 51 procent periodieke onthouding tegen slechts 24 procent van de Nederlands hervormden. Bijna de helft van die groep (48 procent) gaf aan het condoom te gebruiken, 41 procent gebruikte de pil. Opvallend was dat ook onder katholieke respondenten het gebruik van barrière- en chemische middelen hoog was: 35 procent van hen gaf aan condooms te gebruiken en iets meer dan een derde slikte de pil. Het percentage katholieken dat *coïtus interruptus* toepaste, was zelfs lager (21 procent).⁷⁰ Het is moeilijk voor te stellen dat de publicatie van *Humanae Vitae*, vlak na het verschijnen van de onderzoeksresultaten, katholiek Utrecht weer van de pil af zou hebben gebracht.

De relatie tussen religiositeit en het toepassen van geboortebeperking heeft in de Nederlandse *surveys* veel aandacht gekregen. Vanuit het perspectief van de verzuilde maatschappij was die preoccupatie niet vreemd. Religiositeit, gedefinieerd als het belang dat respondenten hechtten aan religie, indiceert daarbij de mate waarin respondenten ‘verzuild’ dachten. Het beroemde *Chesser report* uit 1956 toonde aan dat in Engeland religiositeit negatief correleerde met het toepassen van geboortebeperking.⁷¹ Die samenhang ging ook op voor Nederland. Tijdens de interviews met de Limburgse jonggehuwden hanteerde Timmermans de frequentie van de biecht als maat voor de religiositeit van zijn respondenten. Hij deelde zijn mannelijke respondenten in in vier categorieën. De eerste groep, die zelden ter biecht gingen, praktiseerde *coïtus interruptus*. De tweede categorie mannen, die iets vaker biechtte, paste zowel periodieke

68. Ibidem, 224-225.

69. Heeren en Moors, *Gezinnen in groei*.

70. Ibidem, 82.

71. Eustace Chesser, *The sexual, marital and family relationships of the English woman* (Londen 1956) 274.

onthouding als *coïtus interruptus* toe. De derde groep, die weer iets trouwer ter biecht ging, paste alleen periodieke onthouding toe. De respondenten die het meest biechtten, deden in het geheel niet aan gezinsplanning.⁷² De vrouwelijke respondenten vertoonden een soortgelijke samenhang tussen de mate van religiositeit en het toepassen van geboortebeperking.

Meer inzicht in de rol die religiositeit speelde bij het al dan niet toepassen van geboortebeperking biedt een *survey* van het Instituut voor Sociaal Onderzoek van het Nederlandse Volk (ISONEVO). In 1949 en 1950 werden op verzoek van het ISONEVO ruim 700 gehuwde vrouwen door hun huisarts geïnterviewd over hun mening ten aanzien van gezinsplanning.⁷³ Aan de hand van verzuiming van de paasplicht, de verplichte biecht voor Pasen, werd onderscheid gemaakt tussen ‘praktiserende’ en ‘nominale’ katholieken.⁷⁴ Vrouwen uit die eerste categorie bleken minder geneigd hun gezinsgrootte te beperken dan nominale katholieken en respondenten die een andere religieuze gezindte hadden. Slechts zeven procent van de vrouwen die zich al voor hun huwelijk voor hadden genomen hun gezinsgrootte aan banden te leggen en dat ook gedaan hadden, was katholiek – en in deze categorie betrof dat alleen ‘nominale’ katholieken. Van de respondenten die nooit van plan waren geboortebepaling te gaan toepassen, maar dat tijdens hun huwelijk toch waren gaan doen, was zestien procent katholiek en vier procent praktiserend katholiek. Van de respondenten die al voor hun huwelijk wisten geen gezinsbeperking te willen toepassen en zich aan dat voornemen gehouden hadden, was twintig procent katholiek en zeven procent praktiserend katholiek.⁷⁵ Als reden voor het weigeren van gezinsplanning gaf 64 procent van de respondenten aan de vruchtbaarheid ‘natuurlijk’ te willen laten verlopen. Slechts achttien procent van de respondenten uit deze groep wilde bewust een groot gezin.⁷⁶

De enquête van het ISONEVO is een van de weinige onderzoeken geweest die niet alleen liet zien welke rol religiositeit speelde bij het toepassen van geboortebepaling, maar ook de sociaal-economische positie van katholieken onder de loep nam. Onder de vrouwen die zich al voor hun huwelijk hadden voorgenomen gezinsplanning te gaan toepassen, waren de witteboordenberoepsgroepen oververtegenwoordigd. In de andere twee categorieën van respondenten, vrouwen die zich voor hun huwelijk niet voorgenomen hadden geboortebepaling te gaan toepassen maar het tijdens hun huwelijk wel deden en vrouwen die dat voornemen niet hadden en tijdens hun huwelijk ook geen geboortebepaling toepasten, was deze sociale middenklasse ondervertegen-

72. Timmermans, *Huwelijksbeleving van katholieke jonggehuwden*, 109.

73. Diels en Groenman, ‘Gesprekken met getrouwde vrouwen omtrent geboorteregeling’.

74. Ibidem, 98.

75. Ibidem, 101.

76. Ibidem, 103.

woordigd.⁷⁷ Een onderzoek naar gezinsplanning in 1959 onder de bevolking van het toenmalige West-Duitsland wees overigens hetzelfde uit. Voor de respondenten van alle gezindten gold dat religie, inkomen, beroep en arbeidsparticipatie van de vrouw correleerden met de verwachte, verlangde en ideale gezinsgrootte.⁷⁸ Dit stond in tegenstelling tot het opleidingsniveau, dat geen correlatie vertoonde met de ideeën die onder de West-Duitse bevolking heersten over de gezinsgrootte.⁷⁹

De naoorlogse *surveys* hebben de gezinsplanning onder katholieken nauwkeurig in kaart gebracht. Een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking ten behoeve van de *Margriet*-enquête wees uit dat in 1965 de meerderheid van de katholieken de pil accepteerde. Periodieke onthouding was echter de meest gangbare methode voor geboortebeperking binnen deze bevolkingsgroep, al dan niet gecombineerd met *coïtus interruptus*. De katholieken die het condoom of de pil gebruikten, in de Utrechtse *survey* ongeveer een derde van de respondenten met die gezindte, behoorden vaker tot de middenklasse dan de arbeidersklasse. Bovendien betrof het vooral 'nominale' katholieken die barrièremiddelen en de pil gebruikten. De interviews met echtparen in de mijnstreek van Limburg lieten echter zien dat ook katholieken uit de arbeidersklasse in het Roomse hart van Nederland aan gezinsplanning deden. De snelle daling van de fertiliteit in de jaren zestig bewijst dat katholieken met behulp van effectievere methoden, zowel 'technisch' als 'natuurlijk' van aard, daar toen in slaagden.

De enquêtes uit de late jaren zestig tonen dat katholieken conservatiever waren dan andere gezindten waar het huwelijk en seksualiteit betrof. Het waren veelal katholieken onder de respondenten van de *Margriet*-enquête die in 1965 aangaven kinderen als het primaire doel van het huwelijk te zien. Zij beschouwden kinderrijke huwelijken bovendien als waardevoller dan kinderloze huwelijken.⁸⁰ In dat opzicht weerspiegelden de antwoorden van de katholieke respondenten de normen van hun kerk. Uit egodocumenten blijkt dat veel katholieken, zodra het de grootte van hun eigen gezin betrof, zeer 'creatief' om wisten te gaan met directieven ten aanzien van huwelijk en seksualiteit.

77. Ibidem, 101.

78. Norman Ryder en Charles Westoff, 'Fertility planning status: United States 1965', in: *Demography* 6 (1969) 435-444.

79. Ronald Freedman, Gerhard Baumert en Martin Bolte, 'Expected family size and family size values in West Germany', in: *Population Studies* 13 (1959) 136-150.

80. Dupuis, *Sex in Nederland*, 214-219.

Katholieke weerstand: gezinsplanning in egodocumenten

Cultuurhistorici als Paul Luykx hebben laten zien dat de verzuiling de mogelijkheid bood de samenleving als geheel maar ook individuele levens te doordrenken met religieuze ideologie. 'Op de meest verregaande manier werd waar het maar enigszins kon het katholieke element benadrukt en de katholieke identiteit vormgegeven,' stelt Paul Luykx, 'zodat op bijna ieder gebied van politiek, samenleving of cultuur een katholiek alternatief voorhanden was'.⁸¹ De vorming van die katholieke identiteit begon met een conventionele katholieke opvoeding inclusief het bezoeken van een katholieke school, onderwijs in catechese, de dagelijkse gebeden, het bijwonen van de heilige mis op zondag en vaak ook diensten door de week, de eerste communie op zevenjarige leeftijd en de plechtige communie als twaalfjarige, en, met enige regelmaat, te biecht gaan.⁸² Dat geestelijken respect verdienden en met protestanten niet omgegaan werd, was zelfsprekend.

Man en vrouw werden geacht verschillende levenstaken te hebben. Het onderwijs aan jongens en meisjes was dan ook gescheiden en verschilde in het soort vakken dat werd gegeven en het tempo waarmee leerstof werd behandeld. Meisjesonderwijs richtte zich op het perfectioneren van de 'vrouwelijke aard' en het voorbereiden op de toekomstige taken als moeder en huisvrouw. Katholieke meisjes uit de middenklasse gingen na de basisschool naar de Middelbare Meisjes School (MMS) waar pedagogiek, gezondheidsleer en eenvoudige boekhouding tot het curriculum behoorden.⁸³ Katholieke meisjes uit de arbeidersklasse bezochten het mulo (Meer Uitgebreid Lager Onderwijs). Verder was de huishoudschool populair: in 1930 bestond 93 procent van de leerlingen op de Nederlandse huishoudscholen uit katholieken.⁸⁴ Net als teveel onderwijs werd werk niet geschikt geacht voor de vrouw. Binnen de katholieke vrouwenorganisaties heerste de mening dat niet alle werkzaamheden voor vrouwen geschikt waren.⁸⁵ Gepast werk was de kinderopvang, de verpleging of het onderwijs, die de zorgende eigenschappen van vrouwen aanspraken. Dat het alleen om ongetrouwde werkende vrouwen ging, was voor veel katholieken (en overigens ook niet-katholieken) vanzelfsprekend. Toen de katholieke staatssecretaris Romme in 1935 een wetsvoorstel indiende dat arbeid van getrouwde vrouwen moest verbieden, kreeg zijn voorstel alle steun van de Rooms Katho-

81. Luykx, *Andere katholieken*, 282-283.

82. Bots en Noordman, *Moederschap als balsem*, 50-52.

83. *Ibidem*, 32-33.

84. CBS, *De ontwikkeling van het onderwijs in Nederland* (Den Haag 1966) 69.

85. Marjet Derks, Catharina Halkes en Annelies van Heyst (eds.), *'Roomse dochters': katholieke vrouwen en hun beweging* (Baarn 1992).

lieke Vrouwenbond.⁸⁶ Na te zijn getrouwd moest de vrouw alle energie hebben voor moederschap en het opvoeden van de kinderen.

Het leven van een katholieke vrouw was doordrongen van de moederschapsideologie, maar de dalende vruchtbaarheid na de Tweede Wereldoorlog laat zien dat ook in katholieke kringen het kleine gezin een ideaal werd. Hoe slaagden katholieke vrouwen erin geboortebeperving toe te passen onder het waakzame oog van de geestelijkheid en met de sociale controle van de verzuilde omgeving? Inzicht hierin bieden egodocumenten verzameld door Marga Kerklaan. Ten behoeve van een televisiedocumentaire plaatste Kerklaan in 1985 een advertentie in de radio- en televisiegids van de KRO waarin ze moeders van grote gezinnen opriep te schrijven over hun ervaringen. Ze vroeg ondermeer of vrouwen een groot gezin hadden omdat ze dat zelf wilden en of de strenge seksuele moraal hen uit de kerk had gejaagd.⁸⁷ Kerklaan ontving in januari en februari 1985 ruim 300 brieven.

De samenstelling van de groep vrouwen die Kerklaan hun ervaringen stuurde, is divers. De respondenten waren geboren tussen 1894 en 1934 en getrouwd tussen 1920 en 1970. De vrouwen kwamen uit een 'praktiserend' katholiek milieu en hadden veelal alleen basisschool genoten.⁸⁸ De meeste respondenten (Kerklaan geeft geen aantallen) woonden in katholieke regio's boven de rivieren zoals West-Friesland en de bollenstreek, en in een aantal van de grote steden in het westen van Nederland (vooral Den Haag, Utrecht en Rotterdam). Vrouwen uit Noord-Brabant en Limburg zijn in de verzameling egodocumenten dus ondervertegenwoordigd. Vooral katholieke vrouwen uit een voornamelijk protestantse omgeving, die hun reproductieve waarden af hadden kunnen zetten tegen die van andere denominaties, voelden zich kennelijk aangesproken door de oproep van Kerklaan.

Juist door de samenstelling van de groep respondenten moet het gebruik van deze brieven voor een analyse van de wijze waarop vrouwen met de katholieke pronatalistische ideologie omgingen, met enige behoedzaamheid plaatsvinden. De selectie van respondenten door Kerklaan was niet willekeurig: ze riep specifiek moeders van grote gezinnen op om te reageren. Bovendien heeft ze de vragen in haar oproep zo geformuleerd dat ze respondenten zouden prikkelen tot een reactie – veel schreven dat het hen opluchtte eindelijk hun ervaringen te kunnen beschrijven. Maar juist het feit dat de ervaringen van de brieven-schrijfsters waarschijnlijk afweken van die van de meeste katholieken, maakt hen geschikt voor deze analyse. Doel is immers inzicht te krijgen in de

86. A. Schoot-Uiterkamp, 'Terug naar het paradijs? Akties tegen de beperking van vrouwenarbeid in de jaren dertig', in: *Jaarboek voor de geschiedenis van socialisme en arbeidersbeweging in Nederland* (Nijmegen 1978).

87. Marga Kerklaan (ed.), 'Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen': 300 brieven over het roomse huwelijksleven (Baarn 1987) 7.

88. Ibidem, 8.

uiteenlopende manieren waarop katholieke vrouwen onder de kerkelijke regels die hun vruchtbaarheid betroffen uit probeerden te komen.

Door algehele en periodieke onthouding konden katholieken gezinsplanning praktiseren, mits toestemming werd gegeven door een priester. Voor verschillende respondenten bleek geen van beide methoden succesvol: ‘Natuurlijk hebben wij ook onze problemen gekend, als er weer een kleintje zich aankondigde. Vooral na de eerste, toen de vrouwenarts aanraadde het voorlopig bij één kindje te laten. Op zijn advies volgden wij periodieke onthouding, zogenaamd tien dagen liefde. Maar jammer genoeg voor mij klopte er niets van bij mij. Dus spraken wij af mekaar te ontzien, wat niet meevalt als men jong is en veel van elkander houdt’.⁸⁹ Periodieke onthouding vereiste een regelmatige cyclus en voor algehele onthouding was een haast bovenmenselijke zelfdiscipline nodig. Als de priester echter geen toestemming gaf voor periodieke onthouding, was algehele onthouding de enige mogelijkheid om geboortebeperving toe te passen: ‘Keurig als maagd getrouwd op 13 april 1950. Eerste kind(eren) (tweeling) 14 januari 1951. Derde kind (drie weken te vroeg) 25 december 1951. Hierna aan mijn biechtvader gevraagd of we – al was het maar voor een half jaar – met periodieke onthouding mochten leven. “Nee”, was het antwoord, “want als God wil dat jullie geen kinderen meer krijgen, dan krijg je ze ook niet.” Toen maar onthouding’.⁹⁰

De *surveys* uit de jaren vijftig en zestig van de vorige eeuw lieten zien dat *coïtus interruptus* volop door katholieken werd gepraktiseerd. Deze methode voor geboortebeperving gold als een doodzonde. Deze categorie van ernstige zonden, waartoe ook het niet bijwonen van de mis op zondag en het plegen van overspel behoorden, zou de mens toegang tot de hemel onthouden. Absolutie kon worden verkregen door oprecht berouw te hebben, de zonde te biechten bij een priester en een straf, doorgaans het reciteren van gebeden, te ondergaan.⁹¹ Een (mannelijke) respondent schreef Kerklaan: ‘Wanneer je na een *coïtus interruptus* weer naar je biechtvader holde, dan zei deze: “Wees maar blij dat je niet overreden bent bij het oversteken, want dan was er een poel van vuur voor je opengegaan”’.⁹² De biecht bood priesters een aanleiding om echtelieden aan hun huwelijkse plichten te herinneren. Verschillende respondenten hielden de cirkel van het praktiseren van *coïtus interruptus*, te biecht gaan en absolutie krijgen om daarmee weer *coïtus interruptus* toe te passen, hun hele leven vol.⁹³ Anderen namen het risico in de ‘poel van vuur’ terecht te komen en gaven er de voorkeur aan niet alles op te biechten.⁹⁴

89. Ibidem, 80.

90. Ibidem, 89.

91. Ibidem, 117.

92. Ibidem, 106-107.

93. Ibidem, 89.

94. Ibidem, 65.

De bereidheid van priesters een zonde op het gebied van de reproductie te vergeven, verschilde erg. Sommige priesters waren streng en gaven gelovigen ‘het schuifje’. Dit betekende dat het luikje in de biechtstoel werd dichtgeschoven en de gelovige geen absolutie kreeg. Katholieken die uit vrees voor het krijgen van ‘het schuifje’ de biechtstoel meden, liepen kans thuis bezoek te krijgen van de priester.⁹⁵ Een geestelijke kon die gelegenheid ook aangrijpen om vragen te stellen over de gezinsgrootte – hoewel de verbreidheid van deze praktijk omstreden is.⁹⁶ Maar niet alle priesters hielden vast aan de letter van de wet en gelovigen maakten daar natuurlijk gebruik van: ‘De dokter had tegen mijn moeder gezegd dat ze maar beter geen kinderen meer kon krijgen vanwege haar gezondheid. Toen mijn vader met Pasen ging biechten, kwam hij betuurd uit de biechtstoel. Mijn moeder, die nog niet aan de beurt was, vroeg wat er aan de hand was. Vader fluisterde dat hij het schuifje had gekregen. Mijn moeder werd heel kwaad en zei: “Kom mee, naar Rotterdam”. Ze namen de bus en gingen biechten bij de paters op de Goudse Rijweg. Mijn vader was zo eerlijk om te zeggen dat hij van zijn dorpspastor het schuifje had gekregen. “Zeker een wereldheer [een priester die geen kloosterling is, ms]”, zei de pater, “die zijn altijd al zo kinderachtig geweest”’.⁹⁷

Veel respondenten waren zich bewust van de gradaties in conservatisme onder de geestelijkheid waar het gebruik van methoden voor geboortebepanking betrof. Zij zochten eenvoudigweg naar liberale priesters om te bekennen dat ze *coïtus interruptus* hadden toegepast, of te biechten dat ze zonder toestemming periodieke onthouding hadden gepraktiseerd. ‘Een andere dokter nemen was in die tijd niet zo gemakkelijk, maar een andere biechtvader kon je altijd kiezen. Dat was een geluk bij een ongeluk; je was niet verplicht in je eigen parochie te biechten en je kon net zo lang zoeken tot je iemand vond die een beetje in jouw straatje dacht. Je moest er wel enigszins ondernemend voor zijn en in een dorp lag het wat moeilijker dan in een stad, waar meerdere parochies waren’.⁹⁸ De geografische verdeling van geestelijken die zonden in verband met geboortebepanking vergaven, lijkt willekeurig te zijn geweest. De brieven maken melding van liberale priesters in zowel het zuiden als in de westerse, voornamelijk protestantse regio’s. Een emeritus pastoor herinnert zich: ‘In de jaren veertig en vijftig was ik kapelaan in Roermond. Er zijn toen heel wat mensen die in ’t Zand (een andere parochie) het schuifje hadden gekregen bij mij

95. Schoonheim, *Mixing ovaries and rosaries*, 223-225.

96. Angelo Somers en Frans van Poppel, ‘Het vergaan der huwelijkskuisheid: de invloed van priesters op de geboorteregeling onder katholieken in Nederland in de periode 1935-1970’, in: *Mens en Maatschappij* 4 (2003) 317-318.

97. Ibidem, 124.

98. Ibid, 103.

terechtgekomen. En ik heb ze altijd met open armen ontvangen en niemand zonder absolutie weggestuurd'.⁹⁹

Met of zonder instemming van de priester was voor veel katholieken de huisarts uiteindelijk de enige bron van informatie voor methoden voor geboortebeperving. Het gebruik van 'ongeoorloofde' voorbehoedsmiddelen hing dan ook in sterke mate af van de bereidheid van de huisarts medewerking te verlenen. Zo kwam een respondent aan de pil via een niet-katholieke arts: 'Op medisch advies heb ik na zeven jaar huwelijk "de pil" voorgeschreven gekregen, dank zij een niet-katholieke vrouwenarts. De pillen zelf kreeg ik van mijn katholieke huisarts, allemaal uitgedrukt in een flesje zonder bijsluiters'.¹⁰⁰ Een andere respondent werd door haar huisarts naar de pastoor gestuurd voor toestemming voor geboortebeperving. De situatie veranderde pas toen haar huisarts opgevolgd werd door een jonge arts: 'In mijn huwelijk woonden we bij de ouders van mijn man in. Met nog twee ongetrouwde zussen. (...) We zaten met zware financiële lasten. Ik hielp de hele dag in onze winkel. (...) Toen er drie kinderen waren, vroeg ik de huisarts om raad. Die verwees me naar de pastoor. "U bent zo'n flinke vrouw, als ik dat zo links en rechts hoor, u kunt er best nog een paar bij hebben". Na het vijfde kind (we hadden toen een jonge huisarts), gaf die me een van de eerste "pillen". Hij had begrip voor onze situatie, te meer omdat ik met de anderen [de andere kinderen, m s] bij hem kwam met klachten die alle voortkwamen uit spanningen, die weer te maken hadden met het samenwonen van twee generaties en het zakengezin'.¹⁰¹

De egodocumenten laten zien dat artsen sterk verschilden in hun bereidheid 'ongeoorloofde' anticonceptiemiddelen voor te schrijven. Net als in het geval van de biechtvader, slaagden sommige katholieken erin een liberale dokter te vinden die informatie wilde geven over geboortebeperving. Anderen profiteerden van het feit dat artsen soms niet precies wisten welke methoden voor geboortebeperving door het Vaticaan verboden waren. Zo meende een arts van het katholieke Radboud ziekenhuis in Nijmegen ten onrechte dat sterilisatie toegestaan was: 'Vier kinderen kwamen vlot achter elkaar: in '55, '56, '57 en '58. (...) Mijn man weigerde periodieke onthouding. Stiekem kocht ik (in het buitenland) condoms. Hij kon daar echter niet mee omgaan. Toch had ik daarmee bereikt dat het daarna iets langer duurde voor de volgende kinderen kwamen: nummer vijf in 1961 en nummer zes in 1962. De pil kwam in. Mijn rooms-katholieke huisarts weigerde die mij te geven, omdat we beiden katholiek waren. De gynaecoloog op de rooms-katholieke Radboud Universiteit mocht ook geen pil verstrekken. Wel bood hij aan me te laten steriliseren, want

99. Ibid, 124.

100. Kerklaan, *Zodoende was de vrouw maar een mens om kinderen te krijgen*, 95.

101. Ibidem, 104.

dat was wel toegestaan'.¹⁰² De kansen dat een arts bij vergissing een 'verboden' anticonceptiemiddel gaf, waren natuurlijk klein. Maar het zoeken van een meer liberale huisarts was mogelijk, zeker in meer verstedelijkte gebieden en in de overwegend protestantse provincies.

Uit de brieven aan Marga Kerklaan blijkt hoe groot de invloed was van de geestelijkheid op het kiezen voor (methoden voor) geboortebeperking. Priesters moesten om toestemming worden gevraagd voor het praktiseren van periodieke onthouding. Noch medische, noch economische redenen verzekerden katholieken van het krijgen van toestemming. Daarbij kwam periodieke onthouding weinig succesvol was voor veel vrouwen. Algehele onthouding was in dat geval volgens de kerk de enige toegestane methode voor gezinsplanning. Werd *coitus interruptus* toegepast, dan moest deze 'zonde' worden gebiecht. Dit bood de priester niet alleen de mogelijkheid 'amoreel' seksueel gedrag te corrigeren, maar ook te blijven volgen. Juist die biecht gaf katholieken echter de kans periodieke onthouding zonder toestemming van de kerk toe te passen, of een 'ongeoorloofde' methode voor geboortebeperking. Ze konden immers een biechtvader zoeken die een meer liberale visie had op gezinsplanning en zo verzekerd zijn van absolutie.

Priesters waren zich zeer bewust van de emotionele en psychologische last die de katholieke huwelijksethiek vormde voor gelovigen, zo blijkt uit gesprekken die Angelo Somers en Frans van Poppel hadden met 22 priesters die tussen 1940 en 1970 actief waren in het bisdom Breda. De geestelijken suggereerden zelfs dat de directieven ten aanzien van huwelijk en seksualiteit voor veel katholieken een belangrijke reden vormde voor het verlaten van de kerk.¹⁰³ In het animo waarmee de Nederlandse geestelijkheid de gelederen van de katholieke zuil sloot, onderscheidde zij zich dan ook van collega's elders in West-Europa. Het Nederlandse episcopaat was bijvoorbeeld fanatieker in het bestrijden van interconfessionele organisaties dan bisschoppen in andere landen.¹⁰⁴ 'De organisatorische verzuiling, het isolement en de gettovorming werden voortdurend opgevoerd', aldus Luykx, en dat was allemaal te danken aan de inzet van de clerus.¹⁰⁵ Vanuit dat perspectief is het weinig verrassend dat het demografisch profiel van Nederlandse katholieken afweek van geloofsgenoten elders.

102. Ibidem, 175-177.

103. Somers en Van Poppel, 'Het vergaan der huwelijkskuisheid', 300-330.

104. Luykx, *Andere katholieken*, 77-116.

105. Ibidem, 282.

Geboortebeperving onder Nederlandse katholieken, 1950-1970: conclusie

‘Het grote gezin is het meest gezegend door God en bijzonder geliefd en geprezen door de kerk als haar meest kostbare schat’, betoogde Paus Pius XI in 1958. ‘Een groot gezin getuigt van de fysieke en morele gezondheid van christelijke mensen; van een levendig geloof in God en vertrouwen in Zijn voorzienigheid: de vruchtbaarheid en vreugdevolle heiligheid van het katholieke huwelijk’.¹⁰⁶ Deze lofprijzing op het grote gezin kwam op een moment dat de huwelijksvruchtbaarheid in het katholieke zuiden van Nederland hoger was dan die in andere, overwegend protestantse provincies. Een decennium later had Limburg de laagste vruchtbaarheid van alle provinciale gemiddelden.

Historisch-demografisch onderzoek heeft, zowel op provinciaal als gemeentelijk en individueel niveau, de samenhang tussen een hoge vruchtbaarheid en de katholieke gezindte aangetoond. Specifiek is geweest op het katholieke moralisme waar de correlatie tussen de katholieke gezindte en het hoge vruchtbaarheidsniveau uit zou zijn voorgekomen.¹⁰⁷ Als tweede verklaring is gesuggereerd dat hun minderheidspositie de Nederlandse katholieken noopten kerkelijke directieven, bijvoorbeeld die ten aanzien van vruchtbaarheid, strikter na te volgen dan geloofsgenoten elders.¹⁰⁸ Een bredere verklaring bood de behoudende mentaliteit van de confessionele gezindten die met hun ‘preutsheid’ de vruchtbaarheid in Nederland hoog hielden.¹⁰⁹ Deze verklaringen houden echter geen rekening met het feit dat na 1960 de vruchtbaarheid onder katholieken snel daalde – terwijl aan de pronatalistische ideologie, de minderheidspositie en het georganiseerde confessionalisme nog niets veranderd was.

De verandering in het katholieke vruchtbaarheidsgedrag na de Tweede Wereldoorlog moet worden geplaatst in het licht van de fricties en tegengestelde tendenties die de katholieke zuil al tijdens de bloeiperiode van de verzuiling kenmerkten. Weerstand werd geboden wanneer het belang van de zuil inging tegen een ander belang.¹¹⁰ De pronatalistische ideologie van de kerk raakte in conflict met toenemende sociaal-economische stimulansen voor geboortebeperving. Niet alle katholieken legden zich zondermeer neer bij de gedrags-

106. Pius XI, ‘The Large Family Address to the Associations of Large Families of Rome and Italy, Jan. 19, 1958’, in: *The Pope Speaks* 4 (1958) 363-364.

107. Van Poppel, ‘Late Fertility Decline in the Netherlands’, 361-371.

108. Van Heek, *Het geboorte-niveau der Nederlandse Rooms-Katholieken*, 77-115; Van Poppel en Schellekens, ‘Religious differentials in marital fertility in Holland’, 14.

109. Hofstee, *Korte demografische geschiedenis*, 58-64; Van Bavel en Kok, ‘The role of religion in the Dutch fertility transition’; Engelen en Hillebrand, ‘De daling van de vruchtbaarheid’, 364.

110. Luykx, *Andere katholieken*, 12.

codes die de kerk hen voorschreef. Al na 1910 begon de huwelijksvruchtbaarheid in Noord-Brabant en Limburg een dalende lijn te vertonen.

Surveys laten niet alleen zien hoe het toepassen van geboortebeperking genormaliseerd was onder katholieken, maar ook welke methoden ze kozen. In 1960 pasten meer dan de helft van ondervraagde jonggehuwden uit de westelijke mijnstreek van Limburg periodieke onthouding toe; een kwart gebruikte *coïtus interruptus* om de gezinsgroei aan banden te leggen.¹¹¹ Vijf jaar later bleek zo'n 65 procent van de katholieke respondenten van de *Margriet*-enquête de pil te accepteren als middel voor geboortebeperking; ruim een derde slikte zelf de pil.¹¹² In dezelfde periode praktiseerde meer dan de helft van katholieke respondenten uit Utrecht periodieke onthouding; ruim een derde gebruikte het condoom en een even groot aantal de pil.¹¹³ De onderzoeken lieten zien dat religiositeit de bereidheid tot geboortebeperking beïnvloedde. 'Praktiserende' katholieken pasten minder vaak geboortebeperking toe en namen hun toevlucht tot periodieke onthouding, de 'natuurlijke' methode die was toegestaan. De 'nominale' katholieken daarentegen gebruikten schijnbaar zonder scrupules de verboden, 'technische' methoden.¹¹⁴ De *surveys* tonen dat de snelle vruchtbaarheidsdaling onder katholieken niet geheel is toe te schrijven aan de pil. Periodieke onthouding bleef de meest populaire methode voor geboortecontrolé onder Nederlandse katholieken; verbetering van de kennis die nodig was voor het succesvol praktiseren ervan, moet ook een rol hebben gespeeld bij de daling van de vruchtbaarheid.

De egodocumenten van katholieke vrouwen vormen een interessante bron voor manieren waarop kerkelijke directieven ten aanzien van huwelijk en seksualiteit konden worden ontdoken. Toestemming voor het praktiseren van (periodieke) onthouding was niet makkelijk te krijgen: economische en medische problemen, bijvoorbeeld, werden niet altijd als geldige redenen beschouwd. Niet alle priesters waren echter even behoudend en ondernemende gelovigen zochten de meer liberale geestelijken op voor toestemming. Als periodieke onthouding werd toegepast zonder toestemming, of men had de 'doodzonde' van *coïtus interruptus* begaan, bood de biecht uitkomst. Daarbij konden katholieken ervoor kiezen op zoek te gaan naar een meer ruimdenkende biechtvader die absolutie garandeerde. Artsen vormden voor veel katholieken de belangrijkste bron voor informatie over gezinsplanning. Wie een door de kerk verboden middel als de pil wilde krijgen, moest op zoek naar een liberale of niet-katholieke arts.

111. Timmermans, *Huwelijksbeleving van katholieke jonggehuwden*, 82-83.

112. Dupuis, *Sex in Nederland*, 224-225.

113. Heeren en Moors, *Gezinnen in groei*, 82.

114. Diels en Groenman, 'Gesprekken met getrouwde vrouwen omtrent geboorteregeling', 101.

Aan het einde van de negentiende en begin van de twintigste eeuw, nog voor het verzuilde bestel voltooid was, werden investeringen in kinderen een vereiste en werd het kleine gezin ook voor katholieken een logisch ideaal. 'Niets is zo slecht voor verzuiling, isolement en gezagsverhoudingen,' stelde Luykx, 'als het economisch en daarmee sociaal en cultureel onafhankelijker worden van grote groepen mensen'.¹¹⁵ Ondanks de kerkelijke voorschriften daalde de fertilititeit van katholieke bevolkingsgroep, vooral na de Tweede Wereldoorlog. Nederlandse katholieken kozen echter wel andere methoden voor het praktiseren van geboortebepanking en bleven zich in hun vruchtbaarheidsgedrag dus onderscheiden van andere gezindten. Verder onderzoek zou dus moeten laten zien of het katholieke karakter van demografisch gedrag werkelijk verdween bij de convergentie van katholieke en protestantse geboortecijfers.

Over de auteur

Marloes Schoonheim (1976) studeerde geschiedenis aan de Universiteit Leiden. Ze specialiseerde zich in de historische demografie en gendergeschiedenis. In 2005 promoveerde ze aan de Radboud Universiteit Nijmegen op *Mixing ovaries and rosaries: Catholic religion and reproduction in the Netherlands, 1870-1970*. Momenteel is Schoonheim als postdoc verbonden aan de Academia Sinica in Taipei (Taiwan). Haar publicaties zijn te vinden op www.marloes-schoonheim.com/cv.

E-mail: marloes@grachtnet.nl

115. Luykx, *Andere katholieken*, 40.