

# Het beroep op het religieuze gevoel in de negentiende eeuw

PATRICK VANDERMEERSCH

## Appeals to religious feeling in the nineteenth century\*

The conviction that feeling was crucial for religion is epitomized by the work of Friedrich Schleiermacher. At around the same time, René de Chateaubriand had already written about the way feeling could be used. The nineteenth-century discussion about the various types of religious feeling has close connections with the way religion was made instrumental to the nationalist or humanitarian needs of the newly emerging society. A tension remained, too, between rationalist theology and pleas for the importance of feeling, and it is too simple to equate this tension with an opposition between Protestantism and Catholicism. As Dutch revivalism (Réveil) and Belgian liberal Catholicism demonstrate, the religious history of the Low Countries deserves a separate treatment.<sup>1</sup>

De term ‘religieus gevoel’ is een typisch negentiende-eeuwse term. Het suggereert dat er ‘ergens’ een ware kern van de religie is, iets dat ontsnapt aan tijd en ruimte, aan maatschappelijke en kerkelijke geschiedenis. Het thema brengt je onvermijdelijk in de buurt van Michel Foucault die bij het begin van zijn carrière in 1956-57 een lessenreeks in Uppsala wijdde aan *L’expérience religieuse dans la littérature française de Chateaubriand à Bernanos*.<sup>2</sup> Wat Foucault in deze lessenreeks heeft verteld, weten wij niet, maar wanneer je zijn later ontwikkelde analysemethode toepast, zie je dat hét religieuze gevoel misschien ooit ergens *à l’état pur* bestaat, maar dat het begrip doorgaans de uitdrukking is van verzuchtingen om vormen van gebruik en misbruik van religie te keren. Of men hiermee de kern van de religie te pakken krijgt en of die überhaupt bestaat, is zeer de vraag.

Dit geldt in het bijzonder voor de negentiende eeuw. De nadruk op het religieuze gevoel is bijzonder in deze periode een reactie op de nieuwe wijze

\* Met dank aan dr. Herman Westerink en dr. Hans Geybels voor hun correcties en suggesties.

1 In deze tekst probeert de auteur na veertig jaar godsdienstpsychologisch werk rond deze thematiek de grote lijnen van de problematiek te schetsen. Het is dus niet het werk van een historicus maar een essayistisch stuk dat op een gegeven moment wil samenvatten hoe de geschiedenis ons denken rond bepaalde termen – hier ‘religieus gevoel’ – bepaald heeft. Het weerspiegelt de mentaliteitshistorische benadering van een psychoanalyticus waarvan men de verantwoording vindt in zijn boek over de geschiedenis van de zelfgeseling *La chair de la passion* (Parijs 2003). Een gedetailleerde opgave van de historische bronnen waarop dit essay steunt, vindt men in het eerste deel van het boek dat hij met Herman Westerink schreef: *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief* (Amsterdam 2007).

2 Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)* (Parijs 1989) 100.

waarop men de religie dienstbaar wilde maken aan de maatschappij en aan nieuwe vormen van kerkelijkheid, wat het protest uitlokte van denkers die de zelfstandigheid van de religie wilden verdedigen. Met andere woorden: spreken over hét religieuze gevoel betekende doorgaans de waarde van de religie op zich verdedigen en reageren tegen opvattingen en praktijken die binnen de religie bepaalde gevoelens wel en andere niet wilden bespelen, en haar enkel van waarde achtten wanneer zij nuttig was. Het heeft echter niet gebaat: het 'zuivere' religieuze gevoel, waarvan men droomde, werd met specifieke inhoud geladen al naar gelang de context waarin het moest dienen.

Hoewel de specificiteit van de negentiende eeuw in deze tekst centraal staat, moeten wij eerst kort iets zeggen over wat eraan vooraf ging om, een schijn van continuïteit ten spijt, het nieuwe goed in het licht te kunnen plaatsen. Men heeft geloven namelijk doorgaans met iets gevoelsmatig verbonden, maar dat was op een andere wijze dan in de negentiende eeuw. Hierbij beperk ik mij tot West-Europa en ga ik bewust niet in op de Verenigde Staten van Amerika. Die kennen namelijk een heel aparte geschiedenis op religieus gebied, iets wat men vaak vergeet wanneer men psychologische of sociologische theorieën over religiositeit, *civil religion* en secularisatie uit deze hoek op Europa wil betrekken.

## Geloof en religie

Religie is niet hetzelfde als geloof, en geloof is vaak minder cognitie dan gevoel. In Nederland, en gaandeweg ook in België, gaat men tegenwoordig steeds meer de term 'geloof' gebruiken wanneer men 'religie' bedoelt. Dit werkt verwarring in de hand. 'Geloof' suggereert namelijk bij velen de inhoud van wat men voor waar houdt zonder dat er een bewijs voor is. Het lijkt iets dat primair niet van emotionele, maar van cognitieve aard is. En dit 'voor waar houden' zou dan de kern van de religie uitmaken. Nu is niet iedere religie gebaseerd op 'voor waar houden'. Heel veel religies bestaan hoofdzakelijk uit leefregels, vanzelfsprekende omgangsvormen, rituelen en nader te benoemen gevoelens. Men staat er helemaal niet bij de vraag stil: Maak ik wel diep in mijn innerlijke de keuze dat ik deze voorstelling van zaken voor waar wil houden terwijl er geen bewijs voor is? Deze 'geloofsdaad' vinden we echter wel degelijk in het christendom. Alleen werden er over de vraag wat geloven precies betekent en over het gevoelsmatig aspect ervan heel wisselende posities ingenomen.<sup>3</sup>

In dit debat zijn Reformatie en Contrareformatie uiterst belangrijk geweest. Bij zijn terugrijpen naar de originele Griekse tekst van het evangelie ontdekte Luther dat er voor het Latijnse woord voor geloof (*fides*) in het Grieks vertrouwen (*pistis*) stond. Het geloof was dus een daad van vertrouwvolle overgave

3 Het onovertroffen basiswerk is nog steeds dit van Roger Aubert, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (Leuven 1945), waarin 700 van de 800 pagina's over de negentiende eeuw gaan. Een korter maar heel invloedrijk werk: Paul Tillich, *The Dynamics of Faith* (New York 1958), Ned. vert.: *De dynamiek van het geloof* (Utrecht 1958).

aan God. Het geloven, begrepen als het voor waar houden van leerstellingen, was secundair. Het Concilie van Trente (1545-63) gaf op dit punt Luther weliswaar enigszins gelijk, maar stelde niettemin de intellectuele kennis van God en zijn openbaring voorop. Het gevoel bij de protestanten, het intellect bij de katholieken? Zo eenvoudig was het niet, en zo is het zeker niet gebleven. In het calvinisme werd de leer snel weer belangrijk, vooral daar waar verschillende denominaties elkaar bevochten. Bij de katholieken werd het intellectuele debat over het wezen van de 'genade' en het samenhangende 'geloven' met de controverses over het jansenisme stilgelegd. Van de gewone gelovigen werd er gehoorzaamheid en emotionele deelname aan de religieuze rituelen verwacht. En zo is het tot op heden gebleven.

In beide kampen vindt men in de achttiende eeuw echter heel wat contesterende bewegingen en vreemde bochten. Tegen de calvinistische toespitsing op de rechte leer vinden wij in het protestantisme de opwekkingsbewegingen, *revivals* en *reveils*, die de emotionele kant van religie op de voorgrond brachten en dat verbonden met fervente bijbellezing. Dit privilegiëren van het emotionele was een reactie tegen het rationele van de Verlichting. Daarbij maakte het de gelovigen immuun voor de opkomende bijbelkritiek die aantoonde dat de bijbel een allesbehalve historisch boek was. Deze *revivals* brachten allerlei kerkelijke afscheidingen tot stand, wat de symbiose tussen Kerk en Staat bemoeilijkte. Maar niet alleen emotionele religiositeit was voor het samengaan van Kerk en Staat gevaarlijk. In het katholicisme werd deze symbiose bedreigd doordat men in het spoor van de Verlichting het katholicisme een sociaalgerichte en rationele koers deed varen. Jozef II moest ervaren dat mensen een meer op emoties inspelende religie wilden en dat die zelfs een revolutie kon uitlokken. Zijn progressieve en sociaalvoelende religie werd afgewezen.

Bij het aanbreken van de negentiende eeuw wist men dus van het bestaan en de kracht van religieuze emoties. Daarbij kwam de Franse Revolutie, die het denken van Rousseau als ideologie had aangenomen maar in terreur was geëindigd. Emoties konden dus zeer gevaarlijk zijn, maar met de pure rede leidde je de mensen evenmin. In deze context kwam op een nieuwe wijze de vraag op naar de plaats en het mogelijke nut van de religie in de nieuwe maatschappij die in de negentiende eeuw ging ontstaan.

### Protestants en katholiek schuldgevoel

In een religieuze sfeer kunnen verschillende gevoelens opgeroepen en beleefd worden: fierheid, geborgenheid, vertrouwen, fascinatie, maar ook gevoelens van waardeloosheid, eenzaamheid, angst en afkeer. Wellicht zijn er nog meer. Een van de gevoelens waarop het onderzoek en de pastorale praktijk zich het meest hebben gericht, is het schuldgevoel. Dit lijkt op het eerste gezicht het gevoel bij uitstek te zijn waardoor mensen ertoe bewogen worden ethisch te leven. Wat men vanuit sociaal oogpunt van religie verwacht is dan ook dat re-

ligie het schuldgevoel onderhoudt, en wat men in een opwelling van vrijheidsstreven aan de religie vaak verwijt is ‘dat verdomde schuldgevoel’.

Voor het verband tussen schuldgevoel en sociaal nut van de religie grijpt men klassiek naar Norbert Elias’ (1897-1990) theorie over het civilisatieproces. Volgens hem evolueert de cultuur door het feit dat mensen uiterlijk opgelegde normen verinnerlijken en zichzelf gaan controleren. De disciplinerende gaat van *Fremdzwang* naar *Selbstzwang*. Vanuit deze gedachte ligt het voor de hand na te gaan wat protestantisme en katholicisme in West-Europa aan dit proces hebben bijgedragen – een thema dat in Elias’ *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) minder aan bod komt. Voor psychologen is dat evenwel een essentiële vraag. Daarom moeten wij kort ingaan op het verschillend type van schuldgevoel dat men in beide gevallen in de hand werkt. Hiermee gaat overigens ook het onderscheid in kerkelijke gezagsuitoefening gepaard.

In het protestantisme, vooral in zijn calvinistische variant, bestaat het schuldgevoel in het diepgaande besef door de zonde van Adam zo verdorven te zijn, dat men niets waard is en tot niets goeds in staat. Dit schuldgevoel kan erg verlamdend werken. In zijn klassieke werk *De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme* (1905) stelt Max Weber (1864-1920) dat het ethisch motiveren daar dus minder het schuldgevoel bespeelt dan wel aan het besef ‘geroepen te zijn’ appelleert, zodat de protestant hard gaat werken zonder dat die van zijn werk moet genieten.

In het katholicisme is het schuldgevoel niet massief. Het is verbonden met concrete, grote en kleine verkeerde daden die de betrokkene in een gewetensonderzoek naar hoeveelheid en zwaarte moet leren wegen met het vaste voornemen zich te beteren. De zondaar is dus allesbehalve machteloos. Het schuldgevoel dat hij moet cultiveren, bestaat in een ingeoeffende afkeer van concrete slechte daden. Dit wordt in het biechtinstituut verbonden met de onderwerping aan een gezagsfiguur, die echter geen gezagsfiguur is die men als dusdanig in het gewone sociale leven tegenkomt.<sup>4</sup> Je biecht in het geheim, bij iemand die je niet noodzakelijk kent en die als biechtvader geen rol heeft buiten de biechtstoel. Zo wordt op een abstracte maar efficiënte wijze autoriteit verinnerlijkt. De abstractie ligt hierin dat het niet de gezagsvolle uitspraken zijn van iemand die je vanuit je eigen sociale omgeving kent die je hoort te verinnerlijken.

In het protestantisme is dat wel het geval. Dit hangt samen met het geïnstitutionaliseerde kerkmodel dat, zeker in het calvinisme, niet voor het katholieke onderdoet. De institutionalisering werkt er echter anders. Terwijl de band tussen de individuele gelovige en de katholieke institutie via de priester loopt, en niemand in de sociale context verondersteld wordt te weten of iemand met zijn geweten in orde is, staat in het calvinisme het wederzijdse toezicht van de gemeenteleden op elkaar centraal. Er is zelfs de plicht om elkaar corrigerend toe te spreken.

Reformatie en contrareformatie brachten dus twee verschillende psycholo-

4 Een nog steeds lezenswaardig artikel: J. van Laarhoven, ‘Een geschiedenis van de biechtvader’, *Tijdschrift voor Theologie* 7 (1967) 375-422.

gische ideaaltypes voort. De katholiek werd door het schuldgevoel met zijn neus op het feit gedrukt dat hij verkeerde dingen deed en dat hij daar best iets aan kon doen, maar hij was minder aan het controlerend oog onderworpen van de eigen sociale kring waarin hij leefde. Was hij zondig? Hij kon gebiecht hebben en niemand kon dat weten. De calvinist hoorde te beseffen dat hij zelf niets aan zijn zondigheid kon doen, dat hij moest werken maar niet moest denken daarmee zijn eigen heil te bewerken, en de ogen van zijn omgeving waren waakzaam op hem gericht. Dat leidde vanzelfsprekend telkens tot andere omgangsvormen met elkaar.

De twee psychologische types kan men vaak nog steeds herkennen ook daar waar de religieuze inbedding ervan weggevallen is. Zij werden overigens beide in de twintigste eeuw aan zware psychologische kritiek onderworpen. In het katholicisme was er de grote controverse over het ongezonde schuldgevoel die ingeleid werd door het werk van Angelo Hesnard, *Morale sans péché* (Moraal zonder zonde), in het protestantisme leidde het boek van Aleid Schilder, *Hulpeloos maar schuldig*, tot heel wat beroering.<sup>5</sup> Intussen had zich echter een fundamentele omwenteling voorgedaan. Zolang het toebehoren tot een kerk en tot een staat symbiotisch in elkaar overliep, konden beide psychologische types in hun apart ecosysteem gedijen. Dat veranderde drastisch in de negentiende eeuw.

### Kerk en Staat in de negentiende eeuw

Lang had het *cujus regio, illius religio* gegolden (men moet de religie van de heersende vorst aanhangen). Er mocht maar één religie zijn, maar de Staat bekommerde zich niet om de vraag hoe deze precies werkte. Het enige dat telde was dat men in staatsverband even gehoorzaam was als in kerkelijk verband. Men vertrouwde hierbij op de natuurlijke symbiose tussen Kerk en Staat. Met de Franse Revolutie kwam aan deze symbiose een eind. De terreur had snel doen beseffen dat religie nuttig was om de cohesie te onderhouden in het sociale leven. Religie enkel met de rede verbinden, werkte niet. Men moest in de religie emoties bespelen, maar welke? Het schuldgevoel zonder meer in de hand willen werken, functioneerde niet. Dat bleek uit de ervaring van een nieuwe praktijk die wij vanuit ons huidig standpunt hier niet verwacht zouden hebben: de psychiatrie.

De psychiatrie is namelijk in het begin van de negentiende eeuw als eerste ‘menschwetenschap’ ontstaan en zij had een programmatische functie. Zeker, zij was een medisch specialisme, maar zij was allesbehalve ‘medisch’ in de zin die wij spontaan aan het woord zouden geven. Voor de nieuw opkomende discipline waar Philippe Pinel (1745-1826) postuum en eigenlijk ten onrechte als

<sup>5</sup> Angelo Hesnard, *L'univers morbide de la faute* (Parijs 1949) en *Morale sans péché* (Parijs 1954); Aleid Schilder, *Hulpeloos maar schuldig. Het verband tussen een gereformeerde paradox en depressie* (Kampen 1987).

stichter van werd geproclameerd,<sup>6</sup> was de ‘mentale aliënantie’ of waanzin slechts in uitzonderlijke gevallen het gevolg van lichamelijke oorzaken. Doorgaans lagen er passies aan ten grondslag, waarvan de meest pernicious de religieuze passie was. Er was echter een therapie voor, de ‘morele behandeling’: de patiënt aan een onontkoombare gezagsfiguur onderwerpen zodat die niet anders kon dan dit gezag tot gehoorzaamheid verinnerlijken.<sup>7</sup> Men verwachtte van deze therapievorm heel veel en er werden reuzengebouwen opgericht waarin de morele behandeling optimaal moest kunnen functioneren. Helaas, na enkele decennia bleek de therapie toch niet het verhoopte resultaat af te leveren. De gebouwen stonden er echter en daarmee was ook de beroepserkenning van de psychiater gevestigd, ook al bleven de genezingen uit.

Wat in de psychiatrie duidelijk was geworden, gold ook voor andere terreinen: mensen onder dwang gezag doen verinnerlijken gaf geen, of ten hoogste tijdelijke resultaten. Het therapeutisch proces hardhandig opdrijven, hielp niet. Om mensen gehoorzaam te maken moest je ook op andere gevoelens inspelen. Welke? Dit hing af van het beoogde doel. Wanneer wij vanuit ons huidig inzicht in de toen gemaakte keuzes scherpe lijnen proberen te trekken, bemerken wij twee verschillende doelstellingen. Ofwel, je hebt een samenhangende groep voor ogen die zich oppositioneel opstelt tegen een andere groep. In de praktijk vind je dit in het nationalisme dat de religie voor zijn kar wil spannen. Dit vereist dat je in de religies de collectief-narcistische en agressieve gevoelens naar boven haalt (of moet je zeggen: dat je de religie met deze gevoelens verbindt?). Ofwel, je wil motieven van wederzijds begrip, hulpbetoon en meevoelen met anderen privilegeïren. Dit veronderstelt een levendig inspelen op medelijden en schuldgevoelens, maar deze gaan zich ook naar niet-leden van de groep richten. De trouw aan de eigen groep wordt er minder door.

Europa heeft in de negentiende eeuw herhaaldelijk gepoogd religie in dienst van het nationalisme te plaatsen. Men kan zich de vraag stellen of dit gemakkelijker ging met het protestantisme of met het katholicisme, maar in beide gevallen heeft men het met wisselend succes geprobeerd. In Duitsland werd het lutheranisme symbool van de tot stand gekomen Duitse eenheid. Ook in Nederland werd na de afscheiding van België aan predikanten gevraagd om nationale gevoelens te ondersteunen.<sup>8</sup> In Vlaanderen speelde de katholieke Kerk in op het opkomende Vlaamse gevoel dat zich tegen de Franstalige burgerij keerde om zodoende aan het opkomende socialisme weerwerk te bieden.

6 J. Postel, ‘Philippe Pinel et le mythe fondateur de la psychiatrie française’, *Psychanalyse à l’Université* 4 (1979) 197-244.

7 De onverwachte ontdekking van het grote belang dat de psychiatrie destijds voor het omgaan met religie had, vond ik met mijn medewerkers in het onderzoeksproject dat tot het boek leidde: Patrick Vandermeersch (red.), *Psychiatrie, godsdienst en gezag. De ontstaansgeschiedenis van de psychiatrie in België als paradigma* (Leuven 1984). Een beknopte vraagstelling: P. Vandermeersch, ‘De religie en het ontstaan van de psychiatrie. Rond de relatie tussen theologie en de wetenschappen van de psychè’, *Tijdschrift voor Theologie* 19 (1979) 329-351.

8 Nikolaj H. Bijleveld, *Voor God, volk en vaderland. De plaats van de hervormde predikant binnen de nationale eenwordingsprocessen in Nederland in de eerste helft van de negentiende eeuw* (Delft 2007).

Onze-Lieve-Vrouw van Vlaanderen is een exponent van dit programma. Een probleem was wel dat je in een aantal landen met verschillende religies<sup>9</sup> te maken had. Soms was één van die religies sociaal niet zo belangrijk, zoals het katholicisme in de net aangehaalde voorbeelden van Duitsland en Nederland en kon men die over het hoofd zien. Het zou de moeite waard zijn te bekijken hoe het in andere landen is gelopen, in het bijzonder wanneer men verschillende religies samen voor één staatskar wilde spannen zodat zij niet, zoals in Griekenland, het vehikel kon worden van revolutionair nationalisme. Een ander probleem was het feit dat in heel wat landen een georganiseerde militant-antikerkelijke beweging naast de religie opkwam. Dat maakt bijvoorbeeld de Franse religieus-politieke geschiedenis zo complex, want het is niet zomaar zo dat gelovigen in het conservatieve en ongelovigen in het progressieve kamp zaten. Evenmin was het zo dat gelovigen er steeds toe negen greep op het maatschappelijk bestel te houden of te nemen. De Franse liberaal-katholieken met Félicité de Lamennais (1782-1854) als spilfiguur hadden bijvoorbeeld als lijfspreuk: 'een vrije Kerk in een vrije Staat'.<sup>10</sup> In dit verband zijn zowel de bouw van de Sacré-Coeur door de Franse overheid te Parijs en de zaligverklaring van Jeanne d'Arc (1909) hybride constructies die geplaatst moeten worden na de nederlaag tegen Duitsland in 1870 en de secularisatiewetten in Frankrijk (1905). Het katholicisme moest de Fransen weer verenigen.

Het nationalistisch gebruik van religie is dus vrij complex en het was zeker niet steeds succesvol. Overigens: de groep in wiens dienst een aantal religieuze gevoelens bespeeld moesten worden, was niet noodzakelijk de natie: het kon ook de eigen religieuze groep zijn die zich wilde afzetten tegen de rest van de maatschappij. De Franse Saint-Sulpicedevotie is hiervan een tekenende exponent. In tegenstelling tot dit op de groep gericht gebruik van bepaalde gevoelens in de religieuze sfeer zijn er echter ook tendensen die religie in een grensoverschrijdend medemenselijk perspectief willen plaatsen. Die passen goed bij de universalistische wortels van het christendom of 'katholicisme', een term die men vaak onterecht voor het Rooms-katholicisme reserveert. De taak van de religie bestaat volgens deze opvatting in het kneden van het innerlijk van de burger op zo'n wijze dat die een betrouwbaar medeburger werd en een goed 'medemens'. Hiermee ging men in tegen de emotionele constellatie die door een op de natie of de eigen groep gerichte religie gewenst werd. Ook gehoorzaamheid werd er anders door gekleurd: eiste het nationalisme absolute gehoorzaamheid aan bevelen, in het andere geval kon Gods wil tegen de wil van het op de eigen groep gerichte burgerlijke (en eventueel ook kerkelijke) gezag ingeroepen worden.<sup>11</sup>

9 Ik vermijd bewust het woord 'confessie' dat ten onrechte zou suggereren dat de leer de belangrijkste kern van de religie zou uitmaken.

10 José Cabanis, *Lacordaire et quelques autres* (Parijs 1982).

11 Op gebied van de theoretische reflectie zal dit in het katholicisme leiden tot het herbeklemtomen van het thomistisch natuurwetsdenken, de overtuiging dat iedereen in principe via reflectie de voor hem of haar geldende ethische regels kan ontdekken.

## Het religieuze gevoel

Ook al beklemtoonde men in de negentiende eeuw steeds meer de scheiding van Kerk en Staat, men beseftte wel dat de religie in het sociale leven nuttig kon zijn, dit zowel vanuit een nationalistisch als universalistisch perspectief. Werd de religie daarmee niet tot iets nuttigs gereduceerd, tot iets ‘functioneels’ – om een hedendaagse term te gebruiken? Vanaf het begin werd daartegen geageerd. Een van de belangrijkste theologen die meteen opkwam voor de autonome waarde van religie en veel gehoor kreeg, is Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Het is in zijn spoor dat men over de specificiteit van het religieuze gevoel is gaan spreken. In zijn *Betogen over de religie* (1799) heeft deze grote theoloog een klassieke formule nagelaten: religie is ‘noch denken noch handelen, maar schouwing en gevoel’ of anders gezegd: ‘smaak voor het absolute’.<sup>12</sup> De waarde van religie ligt niet in haar nut. Religie berust op een aparte, diepe ervaring en die moet je blijven beklemtonen, ook als wist Schleiermacher maar al te goed dat zij meestal wordt misbruikt. Merk overigens op dat Schleiermacher het niet enkel over gevoel heeft, maar over schouwing én gevoel. Het is echter het gevoelsaspect dat men uit zijn oeuvre zal onthouden.

Wanneer wij vandaag de dag de term ‘religieuze ervaring’ in de mond nemen, bedoelen wij er doorgaans de ervaring van een specifieke realiteit mee, het religieuze, zoals men *daarnaast* ook andere realiteiten kan ervaren: kunst, wetenschap of politiek bijvoorbeeld. Wij gaan hierbij uit van een splitsing van onze leefwereld in verschillende domeinen met elk hun eigen logica, regels en mogelijkheden tot ervaring. Dit is niet Schleiermachers opvatting. Hij bedoelt dat in de religie een menselijke grondervaring aan bod komt, en deze is nodig opdat de meer specifieke ervaringen van ethische en intellectueel-begrijpende aard zouden kunnen plaatsvinden. Je zou het de ervaring van het sacrale kunnen noemen, maar deze term riskeert gauw religie en ethiek weer op één hoop te gooien. Historici van de negentiende eeuw moeten maar aan ‘amour sacré de la patrie’ denken, de aria uit *De Stomme van Portici* die de Belgische opstand tegen de Oranjes inluidde.

Het benadrukken van de sacraal-emotionele kant van religie houdt haar niet noodzakelijk vrij van maatschappelijke dienstbaarheid. Ook de ervaring van het sacrale kan nuttig gemaakt worden. Zonder dat men direct en brutaal de boodschap ‘zo moet het’ voorhoudt, kan men via een geruststellende omweg ervoor zorgen dat mensen normen verinnerlijken. Die omweg wordt precies door de geborgenheid van het sacrale geboden. Er wordt op die wijze dus een positief complement toegevoegd aan het schuldgevoel. Dat zag men gelijktijdig met Schleiermachers protest in en het wordt onverbloemd gesteld in het cynische werk van Chateaubriand (1768-1848), *Génie du Christianisme ou beautés de la religion chrétienne* (1802). De programmatische inleiding van dit boek dat bewust geschreven werd om het Concordaat van Napoleon te verantwoorden,

<sup>12</sup> Friedrich Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Ned. vert.: *Over de religie. Betogen voor de ontwikkelden onder haar verachters* (Amsterdam 2007) 25.



valt als volgt te resumeren: totnogtoe heeft men geprobeerd het Christendom te verdedigen door te bewijzen dat het met de waarheid overeenkomt. Dat was een verkeerde weg. Men moet aantonen dat het christendom mooi en nuttig is, zo mooi en nuttig dat het niet anders dan waar kan zijn.

Het katholicisme heeft in de negentiende eeuw ter bevordering van de sociale cohesie het schuldgevoel met het gevoel voor het sacrale verbonden. Dat vinden we terug in de negentiende-eeuwse katholieke bezorgdheid om een sacrale liturgie weer in ere te herstellen (Solemnes met het gregoriaans, Michael Sailer's theologie van het mystieke lichaam). Dichter bij het gewone volk vinden wij een intense promotie van de volksvroomheid die mogelijk opkomende individuele mystieke ervaring kanaliseerde in simpele en uniforme devoties. Massaal werden identieke medailles, beelden en prentkaarten verspreid. Die gaven aan het individu een gevoel van veiligheid mee terwijl dit zich ook deel voelde uitmaken van een coherente maatschappij. Men wees graag naar de romantisch opgesmukte Middeleeuwen, toen er dankzij de uniforme christelijke maatschappij nog geen klassenstrijd was, en men bouwde graag in neogotiek.

Men bracht ook geruststellende moederbeelden binnen. De negentiende eeuw is een mariale eeuw bij uitstek.<sup>13</sup> Maria werd een goddelijke figuur die op zich bestond en als een goede moeder voor haar kinderen zorgde: vanaf de negentiende eeuw werd zij veelal zonder Jezus afgebeeld – dus niet langer in haar functie van dienaar van de Incarnatie – en begon zij als zelfstandige figuur steeds frequenter te verschijnen. Daarbij wekte zij ook de fantasma's over zelfgenoegzame vrouwelijkheid op. Maria werd de 'Onbevleete Ontvangenis' (niet te verwarren met de maagdelijkheid van Maria!), de enige mens die niet met de erfzonde was behept. Zij werd een quasi-goddelijk wezen:<sup>14</sup> een fallische moeder, zouden psychoanalytici zeggen. De verbeelding werd dus op allerlei wijzen bevredigd. Minder geprononceerd vindt men analoge tendensen ook in het protestantisme. Er ontstond een rijke literatuur waarin na te volgen vrome levens beschreven werden met bekeringsverhalen en sterfbedscènes. In de negentiende eeuw werden ook bid- en dankdagen ingesteld. Ook werden eenvoudig te zingen liedjes met een simpele tekst gepropageerd. In Nederland zijn de meest bekende die van Johannes de Heer, waarvan de eerste bundel in 1905 zal verschijnen.

Hiermee samengaand werden psychologische technieken ontwikkeld om greep te krijgen op het innerlijk van de gelovigen. Op dit stuk verschillen katholieken en protestanten radicaal. Het negentiende-eeuwse ideaal van de vrome eenvoudige pastoor is dit van een outsider, die weliswaar in de parochie leeft maar toch buiten het leven van zijn parochianen staat. Het celibaat, dat na de Franse Revolutie opnieuw (en wellicht voor de eerste keer in de geschiede-

13 Els Maeckelberghe, *Desperately Looking for Mary* (Kampen 1991).

14 De dogmaverklaring van de Onbevleete Ontvangenis in 1854 zal dan ook tot hevig protest leiden want het leek erop dat men een godin had binnengesmokkeld in het Christendom. Mgr Marie-Dominique Sibour, Aartsbisschop van Parijs, werd in 1857 door een priester in volle kerk vermoord met de kreet: 'Weg met de godin!'. Noteer dat het tweede (en tot nog toe: laatste) *ex cathedra* verklaard dogma ook Maria betreft, nl. dat zij met lichaam en ziel ter hemel opgenomen werd (1950).

nis) geürgeerd werd, maakte van hem nog meer een figuur apart.<sup>15</sup> Natuurlijk behoorde de pastoor vaak *de facto* met de onderwijzer en de notaris tot de geleerde groep, maar het ideaal was toch anders, zoals de verheerlijking van de pastoor van Ars aanduidt. Zeker naar Frans model moest de pastoor arm zijn, medelijden opwekken en op die wijze aan het schuldgevoel appelleren. Dat was heel wat anders dan het protestantse ideaalbeeld van de intellectuele predikant die zijn preken uitvoert op de grondtekst van de Bijbel voorbereidt en op een correct salaris staat.<sup>16</sup>

Op die wijze zien wij hoe de door Schleiermacher uitgedachte zuivere religieuze ervaring gecontamineerd werd. Wat men bijvoorbeeld als het typische katholieke religieuze gevoel zal aanduiden is eigenlijk een mengeling van de ervaring van het sacrale, de ervaring van geborgen te zijn en de medelijdende waardering van het kleine en het nederige. Zo vallen er nog meer mengsels met het sacrale te beschrijven, die naar tijd en plaats verschillen: fierheid, zich afzetten tegen anderen, ‘durven’ voor je religieuze opvattingen uitkomen, narcisme dus, of toch meevoelen met anderen, graag mensen helpen, graag hebben dat er mensen te helpen zijn, met gehoorzaamheid of verzet aan concrete of abstracte vader- en moederbeelden, en dat alles gedragen door rituelen, orgel, bedwelmings door Bach of gregoriaans, en het vermoeden, neen de zekerheid, neen het vertrouwen dat er iets is, dat mensen iets zijn, of toch weer niets... Waar is het échte, zuivere religieuze gevoel gebleven? Heeft het overigens ooit bestaan? Had Schleiermacher nog sterker moeten stellen – wat hij wel zegt – dat het religieuze gevoel, dat schouwen en de smaak van het absolute, nergens in zuivere vorm bestaat en dat het enkel als ver ideaal kan fungeren voor wie orde wil scheppen in het verwarrende, irriterende en soms gevaarlijke amalgaam dat onder de term religie schuil gaat? Met andere woorden: is het spreken over het religieuze gevoel niet vooral een protestkreet wanneer je het verder te analyseren mengsel ‘religie’ misbruikt ziet? Of kan religie misschien enkel bestaan wanneer zij gebruikt en misbruikt wordt?

15 Ter herinnering: het celibaat (dat niets te maken heeft met de kuisheidsgelofte van het monnikenleven) werd op het concilie van Lateranen I in 1223 ingevoerd, wat tot gevolg had dat zonen van priesters hun vader niet langer konden opvolgen in een kerk. Zo beklagt Aelread van Rievaulx zich erover dat hij zijn vader en grootvader niet mocht opvolgen terwijl die van hun kerk in Hexham toch zo’n bloeiende familiezaak gemaakt hadden. (Aelread van Rievaulx, *De sanctis ecclesiae Hagulstradensis*, in: Martha L. Dutton, *The Lives of the Northern Saints*, (Cistercian Fathers Studies 71) (Kalamazoo 2006) 89-93. Omdat het toch niet gerespecteerd werd, heeft men op het Concilie van Trente de seminaries opgericht. Of dit tot een beter observeren van de celibaatswet in de eeuwen daarna heeft geleid, weten wij niet. Met de Franse Revolutie hield de geassermiteerde clerus er zich niet aan, wat bij het concordaat tot de afspraak leidde dat gehuwde priesters hun vrouw mochten behouden maar dat aan nieuwgewijde priesters opnieuw verboden werd te huwen. Het boek dat bij de discussie na Vaticanum II over de verwachte afschaffing van het celibaat een centrale rol speelde: Roger Gryson, *Les origines du célibat ecclésiastique* (Gembloux 1970). Een recenter werk, dat op het eerste gezicht interessant lijkt omdat het een vergelijkend godsdienstwetenschappelijk perspectief inneemt, slaat helaas celibaat en maagdelijkheid door elkaar: Elisabeth Abbott, *A History of Celibacy* (Toronto 1999). Het beste historische overzicht biedt nog steeds Georg Denzler, *Das Papsttum und der Amtszölibat* (2 delen, Stuttgart 1973 en 1976).

16 David J. Bos, *In dienst van het Koninkrijk. Beroepsontwikkeling van de hervormde predikant in negentiende-eeuw Nederland* (Amsterdam 1999).

## Rede en gevoel

Hebben de theologen dit probleem niet gezien? Toch wel, maar om het kort te resumeren: hun ideeën hebben weinig effect gesorteerd. Misschien is dat precies het proces dat in de negentiende eeuw begon: wat theologen ook mogen zeggen, het heeft geen effect. De religie wordt door andere, niet-rationele krachten voortgestuwd. Maar die niet-rationele krachten zijn niet het religieuze gevoel dat Schleiermacher voorop plaatste.

Voor het katholicisme moet dan het zogeheten ‘traditionalisme’ ter sprake komen. Onder deze misleidende term verbergt zich geen traditionele, maar een hypermoderne theorie die erop wees dat wij niet kunnen denken of spreken zonder uit te gaan van de woorden en de begrippen die de traditie ons heeft doorgegeven. Dat het emotionele hierbij een rol speelt, is duidelijk, en hier lag de kans om Schleiermachers religieus gevoel te preciseren vanuit wat ons aangeleerd werd. Het traditionalisme, dat onder meer in Leuven hoogtij vierde, werd echter door Rome veroordeeld.<sup>17</sup> Een nieuwe kans van reflectie op het religieuze gevoel kwam met het concilie van Vaticanum I (1869-70) dat het katholicisme naar zijn kern wilde terugvoeren door de algemeen menselijke mogelijkheid tot religieuze ervaring voorop te plaatsen (los dus van iedere kerkelijkheid!). De tekst hierover mag er zijn, maar het concilie onttaarde in een discussie over de pauselijke onfeilbaarheid terwijl de troepen van Garibaldi de Pauselijke Staten innamen. Nadien heeft het Vaticaan in zijn kerkpolitiek opnieuw de kaart van de volksreligiositeit getrokken en denkers die de Kerk intellectueel bij de tijd wilden brengen de mond gesnoerd. De katholieke negentiende eeuw liep uit in de strijd tegen het ‘modernisme’.

Het protestantisme heeft, in Europa althans, veel minder deze anti-intellectuele kaart getrokken. De invloed van de opkomende Bijbelkritiek en het besef dat je in de Bijbel geen betrouwbaar relaas van echt gebeurde feiten moest zoeken, werd daar directer gerecipieerd. Predikanten werden verondersteld geen zielepoten stijl de Pastoor van Ars te zijn maar mensen die intellectueel hun mannetje konden staan. In de geest van Schleiermacher werd daar overigens nog vaak gezocht om de wezenskern van het religieuze gevoel dieper te vatten, wat de blik van de Bijbelse geschriften afwendde naar wat men gemeenschappelijk met de andere godsdiensten had. Daar liggen de wortels van theologie begrepen als godsdienstwetenschap. Een typisch exponent hiervan is Rudolf Otto's *Das Heilige* (1917). In Nederland vinden wij deze benadering voor het eerst verwoord door de Leidse hoogleraar Cornelius Petrus Tiele (1830-1902): ‘De verschillende godsdiensten zijn uitingen van de godsdienst die in aanleg sluimert in iederen mensch’.<sup>18</sup> Deze idee zal over Pierre Daniel Chantepie de la

17 Leo Kenis, *De theologische faculteit te Leuven in de negentiende eeuw: 1834-1880*, Verhandelingen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België 54 (1992) nr. 143.

18 Geciteerd door A. L. Molendijk, ‘Cornelius Petrus Tiele en de godsdienstwetenschap’, in: Eric H. Cossee en H.D. Tjalsma ed., *Geloof en onderzoek. Uit het werk van C.P. Tiele (1830-1902)* (Rotterdam 2002) 227.

Saussaye (1848-1920) bij diens leerling Gerardus Van der Leeuw (1890-1950) terechtkomen. Aan de Groningse faculteit onderzocht hij deze universele menselijke aanleg in aansluiting bij Lucien Lévy-Bruhls (1857-1939) theorie over de ‘primitieve mentaliteit’, dit oergevoel van participatie in een groter geheel. Dit oergevoel zorgt er overigens voor dat de kiem van religie nog steeds bij iedereen aanwezig is. Ter vervollediging: deze lijn zet zich dan door in de huidige godsdienstpsychologische theorieën die *basic trust* en de ‘transitionele ruimte’ vooropstellen als ruimte voor de religie, deze kinderlijke ervaringsruimte waar alles nog tussen het positief tastbare en de louter fantasie zweeft en waar ook volwassenen nog vaak behoefte aan hebben.

Groningen was echter een uitzondering, want intussen was Karl Barth (1886-1968) gekomen die brede navolging kreeg toen hij stelde dat het evangelie niets te maken had met algemeen menselijke religieuze ervaring. Hiermee was het thema ook voor het protestantisme van de baan. Er was wel een eenzame, Franse geest, Henri Bremond (1865-1933), die op het eind van de negentiende eeuw opnieuw interesse kreeg voor mystiek en een elfdelig werk produceerde over het religieuze gevoel.<sup>19</sup> Hij ontsnapte nipt aan een veroordeling door Rome. Zeer onlangs werd zijn werk weer uitgegeven. Teken dat wij beseffen een belangrijke vraagstelling kwijt geraakt te zijn?

## Besluit

Tot zover de grote lijnen waaruit wel een tendens duidelijk wordt maar tevens ook blijkt hoe belangrijk particuliere geschiedenis is. Ook al lijkt je met religie op een universeel menselijk gegeven te stoten, een welomlijnd en onveranderlijk religieus gevoel valt er niet direct in te onderkennen. Je kunt alleen Foucault bijeenbrengen met Schleiermacher en constateren dat religie misschien overal aanwezig is en steeds weer terugkomt, maar dat onze denkcategorieën moeite hebben om het fenomeen te grijpen. Duidelijk is in ieder geval dat de historische terugblik die zo’n poging vereist ons terugbrengt naar de negentiende eeuw. Daar moest religie apart komen te staan van het door allen gedeelde sociale leven, maar het moest toch voor dit sociale leven nuttig zijn. Er niet toe behorend, moest zij er toch toe bijdragen. Hoe dat is gebeurd, verschilt echter sterk van land tot land. In deze context strijdt men om de specificiteit van de religie maar, zodra je van godsdienst iets apart maakt, blijkt het geen religie meer te zijn. Toch blijft Schleiermacher er ons niet zonder reden op wijzen dat religie eenvoudig maar grondig bekeken schouwing en gevoel is voor het absolute dat achter alles steekt, het smaken ervan, een smaak die verdwijnt wanneer hij zich moet plooiën naar het maatschappelijk nut. Foucault zegt ons dan weer dat wij moeten bekijken waarom wij zozeer aan dit ideaalbeeld van religie hechten. Het antwoord luidt vaak: om ons geloof en ook om ons

<sup>19</sup> Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 vol., 1916-1933 (heruitg.: Grenoble 2006).

onderzoeksobject zuiver te houden. Daarom moeten wij dus de historische gelaagdheid van ons denken traceren. Is dat wellicht het Sisyphuswerk van de historicus?

Over de specificiteit van België en Nederland kunnen we hier slechts summiere aanduidingen geven. Wat zich in beide landen heeft afgespeeld spoor vaak niet met de rest van West-Europa. Verantwoordelijk hiervoor zijn de specifieke politieke ontwikkelingen, die vaak niet synchroon liepen met die in andere landen. Zo heeft protestants Nederland nog in de eerste helft van de negentiende eeuw een levendig reveil gekend, terwijl dat in andere Europese landen, Zwitserland uitgezonderd, reeds op zijn retour was.<sup>20</sup> Bij nader toezien werd dit echter al snel meer dan een pure binnenkerkelijke reactie op een overdaad aan leerstelligheid, wat het elders geweest was. De maatschappelijke implicaties gingen domineren: men wilde sociaal-progressief zijn, maar op heel wat punten van het individuele en familiale leven was men conservatief. Het weigeren van de inenting tegen ziekten was daar het symbool van. Ook in Nederland waren de katholieken na de afscheiding van België in een minderheidspositie terechtgekomen en heel hun streven was op 'emancipatie' gericht. Zij richtten zich dan naar Rome, wat de term 'Roomsk-katholicisme' verklaart – een term die in België schier onbegrijpelijk is. In dit kader mogen wij het 'Rijke Roomse leven' niet zonder meer gelijk stellen met de wijze waarop devoties elders in het katholicisme beleefd werden. Zij kregen in Nederland de betekenis van militante zelf-affirmatie van één groep binnen één Staat, wat overigens een andere psychologie impliceert dan die van het nationalisme.

België had een heel andere traditie waarbij liberaal-katholieken een belangrijke rol hadden gespeeld, zij het dat hun sympathie voor de verlichte ideeën van regerende buitenlandse vorsten (Jozef II van Oostenrijk, Willem I van Nederland) hun niet steeds in dank werd afgenomen. Terwijl de Franse Revolutie van 1830 antiklerikaal van aard was, werd die in België door de clerus gefiatteerd. Latere historici zullen de Belgische Revolutie later als een 'monsterverbond van liberalen en katholieken' betitelen, maar het is de vraag of dit destijds zo beleefd werd. Veel Belgische katholieken waren destijds liberaal en omgekeerd, en de tegenstellingen werden pas scherp toen de vrijmetselaars door Rome in de ban van de Kerk geslagen werden en het Belgisch episcopaat een conservatieve koers ging varen. Aanvankelijk was dit niet zo. Typerend is dat direct bij de onafhankelijkheid de Belgische bisschoppen als eerste ter wereld een katholieke universiteit oprichtten en dat zij aanvankelijk niet van plan waren om Rome daar maar enigszins in te kennen. Aartsbisschop Engelbert Sterckx (1792-1867) moest ertoe gedwongen worden.<sup>21</sup> Deze kort daarop naar Leuven verhuisde universiteit is in de negentiende eeuw regelmatig de speelbal van progressieve en conservatieve krachten geweest, terwijl de eersten soms

20 Een standaardwerk: Marie E. Kluit, *Het protestantse reveil in Nederland en daarbuiten* (Amsterdam 1970).

21 Richard Mathes, *Löwen und Rom. Zur Gründung der katholischen Universität Löwen unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Bildungspolitik Papst Gregors XVI* (Essen 1975).

merkwaardig genoeg op de steun van Rome konden rekenen. Met de steun van Rome kon Désiré Mercier (1851-1926) zijn Hoger Instituut voor Wijsbegeerte oprichten waar hij in hetzelfde jaar als Genève en Groningen (1892) een psychologisch laboratorium oprichtte in navolging van dat van Wilhelm Wundt (1832-1920). Het doel was er expliciet de ziel empirisch te onderzoeken. En zo staan wij ook hier weer bij de vraag naar de religieuze ervaring.

*Patrick Vandermeersch Predikherenstraat 12, B-3000 Leuven, pvandermeersch@gmail.com*