

Het verlangen naar de hemel

Culturele representaties van oude en nieuwe vormen van religiositeit
in de negentiende eeuw

PETER NISSEN

Longing for heaven. Cultural representations of old and new forms of religiosity in the nineteenth century

The 20th century in European cultural history has been described as the age of the disappearance of heaven. This disappearance was already visible in the 19th century, not as the result of a simple linear process of secularization, but through a more complex transformation and migration of religion. This process leads to the paradox that in an age in which heaven seemed to disappear in some domains of life, the longing for heaven simultaneously occurred in other domains. In Dutch cultural history, this is especially true for the early decades of the century, with a late resonance of Romanticism in art and philosophy, and for the *fin de siècle*, with a strong interest in Swedenborg's 'knowledge' of the secrets of heaven, a vigorous desire for communication with the souls of the deceased, both in spiritist circles and in popular Roman Catholicism, and a lively fascination with the spiritual and the mystical in art and literature.

De historicus Hermann von der Dunk heeft de cultuurgeschiedenis van Europa in de twintigste eeuw gekarakteriseerd als die van het verdwijnen van de hemel.¹ Deze metafoer is niet zonder haken of ogen, zoals trouwens geen enkele metafoer. Hij is in vele opzichten adequaat: in de twintigste eeuw, vooral in de tweede helft daarvan, verloren in Europa en zeker ook in Nederland de kerkelijke instituties hun greep op het maatschappelijk leven en op het denken van de mensen. In dat denken verdween de hemel steeds meer naar de achtergrond, zelfs bij kerkelijke christenen. Aan het eind van de twintigste eeuw kan vastgesteld worden dat er geen door Europeanen breed gedeeld geloof meer is in hemelse idealen.

Maar als de metafoer wil duiden op het verdwijnen van het religieuze gevoel in Europa, dan blijkt hij niet adequaat. Want zo min als in de rest van de wereld is in Europa en ook in Nederland uitgekomen wat in het midden van de twintigste eeuw door sociologen als Peter Berger werd voorspeld: het verdwijnen van de religie. Nu, bij het begin van de eenentwintigste eeuw, kunnen we immers vaststellen dat de religiositeit in Europa niet verdwenen is. Zij is wel *veranderd*. Zij heeft een reeks van transformaties ondergaan.

1 Hermann von der Dunk, *De verdwijnende hemel. Over de cultuur van Europa in de twintigste eeuw* (Amsterdam 2000).

Secularisatie of migratie van religie?

Daarmee lijkt de klassieke secularisatiethese door de werkelijkheid ingehaald te zijn. Die these leerde immers dat parallel aan – of als onderdeel van – het proces van modernisering van de westerse samenleving er een lineair proces van – in de inmiddels klassiek geworden metafoor van Max Weber – ‘onttovering van de wereld’ zou plaatsvinden.² Het magische gehalte van de wereld en de presentie van het sacrale in de werkelijkheid van alledag, die zo kenmerkend geweest zouden zijn voor de preïndustriële samenleving, zijn vanaf de vroegmoderne tijd, aldus Weber, alleen maar afgenomen, en de christelijke kerken hebben daar op hun eigen wijze zelfs nog een steentje aan bijgedragen. Was de wereld eerst een tovertuin, waarin wezens en krachten van een andere werkelijkheid – of het nu elfen of engelen, bosgeesten of heiligen zijn – nu en dan binnentraden en werkzaam aanwezig waren, nu werd de wereld in toenemende mate aan zichzelf teruggegeven. Allerlei andere processen zouden aan die onttovering hebben bijgedragen: de verwetenschappelijking en technisering van het wereldbeeld, de sociale differentiatie, de urbanisatie en industrialisatie, de rationalisering van de levenspraktijk. In de lijn van deze lineaire secularisatiethese werd, zoals gezegd, nog in het midden van de twintigste eeuw door sociologen het spoedige verdwijnen van de religiositeit, althans uit de westerse wereld, voorspeld.

Inmiddels is de klassieke secularisatiethese door een hele reeks van alternatieve hypothesen genuanceerd of zelfs vervangen.³ De meeste daarvan erkennen dat de secularisatie in elk geval in historisch opzicht *niet* een lineair proces vanaf de vroegmoderne tijd is geweest. De maatschappelijke verbreiding en de culturele en mentale invloed van religie blijkt een historisch verloop van berg en dal, van pieken en dalen te hebben. De negentiende eeuw laat zien dat die pieken en dalen zich zelfs tegelijkertijd kunnen voordoen: terwijl religie in die eeuw op het ene domein werd teruggedrongen, was haar invloed op andere domeinen sterker dan ooit.

Ook zijn de meeste hypothesen het erover eens dat de religiositeit in de westerse samenleving niet simpelweg verdwijnt, maar dat zij verandert: er is sprake van een transformatie of adaptatie van religie.⁴ Een variant op die transformatiehypothese is die van de migratie van de religiositeit. Die hypothese onderkent dat een religieuze duiding van de werkelijkheid niet meer zo vanzelfsprekend is in alle domeinen van het leven en het samenleven van mensen, zoals zij

2 Johannes Winckelmann, ‘Die Herkunft von Max Webers “Entzauberungs”-Konzeption’, *Kölnher Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 32 (1980), 12–53; Patrick Dassen, *De onttovering van de wereld: Max Weber en het probleem van de moderniteit in Duitsland 1890–1920* (Amsterdam 1999).

3 Zie ondermeer Detlef Pollack, *Säkularisierung. Ein moderner Mythos? Studium zum religiösen Wandel in Deutschland* (Tübingen 2003); idem en Daniel Olson (eds.), *The role of religion in modern societies* (New York 2008). Voor een meer klassieke benadering: Steve Bruce, *God is dead. Secularization in the West* (Oxford 2002).

4 Zo wordt het voortbestaan van bepaalde vormen van magie wel verklaard als het resultaat van een succesvolle adaptatie aan veranderende sociale en culturele omstandigheden. Zie Wouter J. Hanegraaff, ‘How magic survived the disenchantment of the world’, *Religion* 33 (2003) 357–380.

dat in de middeleeuwse cultuur nog wel was. In dat opzicht leven wij inderdaad, om met de Canadese filosoof Charles Taylor te spreken, in een ‘seculiere tijd’.⁵ In die seculiere tijd heeft de religiositeit haar vanzelfsprekendheid en haar maatschappelijke plausibiliteit verloren. Maar zij is niet verdwenen. Zij bevindt zich voortaan op welbepaalde plaatsen, in afgebakende domeinen.

Dat proces van migratie van de religiositeit is in de negentiende eeuw scherp zichtbaar. Het leidt ertoe dat van die eeuw gezegd kan worden dat het *verdwijnen* van de hemel al in volle hevigheid begonnen was, terwijl tegelijk in andere domeinen het *verlangen* naar de hemel luider klonk dan het wellicht ooit daarvoor geklonken heeft. Die merkwaardige paradox staat in deze bijdrage centraal, waarbij de nadruk niet zal liggen op een poging tot verklaring van die paradox – is het verlangen naar de hemel in sommige domeinen wellicht juist een reactie op of een poging tot compensatie van het verdwijnen van de hemel in andere domeinen? –, maar eerder op het aanwijzen van de culturele domeinen en vormen waarin het verlangen naar de hemel – of nog preciezer: naar communicatie met ‘de andere wereld’ – tot uiting komt.

Ik zal mij daarbij dan ook concentreren op culturele representaties van de religieuze beleving of van het religieuze gevoel. Ik ga het hier dus niet hebben over de institutionele ontwikkeling van de religie in de negentiende eeuw en over de politieke en maatschappelijke invloed ervan. Daar is in de afgelopen decennia al veel over gezegd en geschreven.⁶ Ik volsta met te wijzen op het feit dat ook op dat vlak van de institutionele en publieke vormen van religiositeit zich dezelfde paradox voordoet. Enerzijds is de negentiende eeuw de eeuw van, om met Owen Chadwick te spreken, ‘the secularization of the European mind’.⁷ De opkomst van de techniek, de groei van de steden, de verbreiding van de drukpers, de ontwikkeling van de wetenschap en de geboorte van de arbeidersbeweging zorgden in de negentiende eeuw voor een erosie van de greep van de christelijke kerken en hun leer op de Europese samenleving. Maar anderzijds hebben studies over het alledaagse leven in de grote volkskerken van Europa duidelijk gemaakt dat hun greep op de gewone gelovigen in de eigen subculturen, in de Nederlandse literatuur meestal zuilen genoemd, vanaf het midden van de negentiende eeuw tot het midden van de twintigste eeuw groter was dan ooit daarvoor. Tussen de kerken en de seculiere wereld werden in de negentiende en de vroege twintigste eeuw allerlei grensconflicten uitgevochten, ‘Kulturkämpfe’ of ‘culture wars’, bijvoorbeeld over de vraag of het onderwijs een zaak van de kerk is of van de publieke samenleving.⁸ Het gaat mij in deze

5 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge MA/London 2007), vertaald als: *Een seculiere tijd* (Rotterdam 2009).

6 Zelfs de bundel van Julius H. Schoeps (Hrsg.), *Religion und Zeitgeist im 19. Jahrhundert* (Stuttgart-Bonn 1982), waarvan de titel toch andere verwachtingen wekt, handelt vooral over de publieke en politieke gestalte van religie in het proces van Duitse staatsvorming.

7 Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the 19th century* (Cambridge 1975) (en herdrukken, de meest recente van 2000).

8 Christopher Clark and Wolfram Kaiser (eds.), *Culture wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe* (Cambridge 2003).

bijdrage niet om die politieke strijd tussen kerk en wereld, dus tussen de religieuze instituties en de seculiere samenleving, maar om vormen van religieuze beleving, of althans om de culturele representaties daarvan die ons bewaard zijn gebleven. Ik denk dat juist die culturele representaties ons iets kunnen leren over de migratie van religie in de negentiende eeuw.

Die migratie heeft zich gedurende de hele negentiende eeuw voorgedaan, maar wel in twee golven of met twee concentratiepunten. Het eerste concentratiepunt is gelegen in het begin van de negentiende eeuw, toen in Nederland een late echo klonk van de Romantiek⁹, en het tweede in het laatste kwart van de eeuw, het *fin de siècle*. Aan die twee concentratiepunten zijn dan ook de meeste voorbeelden in deze bijdrage ontleend.

Communicatie met het hiernamaals in nieuwe vormen

Het verdwijnen van de hemel wordt in de negentiende eeuw wellicht het meest zichtbaar gerepresenteerd in de quasi-natuurwetenschappelijke pogingen om de hemel te beschrijven. Het idee van de beschrijfbaarheid van de hemel heeft, aldus Colleen McDannell en Bernhard Lang in hun geschiedenis van de hemelvoorstellingen, in zekere zin ook het einde van de hemel ingeluid. De gedachte van de beschrijfbaarheid probeerde te beantwoorden aan een natuurwetenschappelijk verlangen, en het was dan ook een natuurwetenschapper die er in de achttiende eeuw de aanzet toe gaf: de Zweed Emanuel Swedenborg (1699-1772), sinds zijn verheffing in de adelstand in 1719 beter bekend als Swedenborg.¹⁰ Swedenborg had al een reeks van natuurwetenschappelijke werken op zijn naam staan toen hij in april 1745 een religieuze ervaring had, waarin hem werd opgedragen op te schrijven wat hem geopenbaard zou worden. Wat hem vervolgens geopenbaard werd, was hoe de hemel eruit zag.¹¹ Tussen 1749 en 1756 publiceerde Swedenborg acht omvangrijke delen met *Arcana Coelestia*, hemelse geheimen. Swedenborg wist nu dat de hemel uit drie werelden bestond, die nog vooraf werden gegaan door de wereld van de geesten. Veel invloedrijker dan deze topografie van de hemel is Swedenborgs idee geweest dat de mens na het overlijden niet in een statische toestand komt te verkeren, maar dat er in het hiernamaals nog volop ontwikkeling mogelijk is. De mens doet in zijn nieuwe, hemelse bestaan nog nieuwe ervaringen op. Het leven gaat door en wordt niet plotseling stilgezet. Bovendien is volgens hem het leven

9 Over de aard van deze late echo, zie Wessel Krul, 'B.C. Koekkoek en de romantiek', in: Lotte Jensen en Lisa Kuitert (red.), *Geluk in de negentiende eeuw. Eenentwintig auteurs op zoek naar geluk voor Marita Mathijssen, ter gelegenheid van haar afscheid als hoogleraar moderne Nederlandse letterkunde van de Universiteit van Amsterdam* (Amsterdam 2009) 135-150, vooral 136-138.

10 Colleen McDannell en Bernhard Lang, *De hemel. Een aardse geschiedenis*, Haarlem 1991 (vertaling van: *Heaven. A History* (New Haven/London 1988) 197-240; Wouter Hanegraaff, *Swedenborg, Oetinger, Kant: Three Perspectives on the Secrets of Heaven* (West Chester 2007).

11 Hanegraaff, *Swedenborg, Oetinger, Kant*; zie ook idem, *Swedenborg en de andere Kant. Over de droom van de Rede en de geest(en) van de Verlichting* (Amsterdam 2009) (Mededelingen van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, 72:3).

in de hemel een voortzetting van het leven op aarde. Dat betekent dat ook de menselijke relaties van liefde en vriendschap die in het aardse leven bestonden, daar worden voortgezet. Daaruit is het idee ontstaan van de hemel als een soort grote reünie, een hereniging van geliefden, een idee dat tot de dag van vandaag sterk doorwerkt in rouwadvertenties, uitvaartdiensten, grafmonumenten gedachtenisprentjes: ‘vader en moeder zijn nu weer bij elkaar’.¹²

Voor Swedenborgs werk bestond in Nederland in de negentiende eeuw een grote belangstelling.¹³ In 1865 verscheen zijn *De wereld der geesten of de toestand des menschen na den dood* in Nederlandse vertaling in druk – rond 1890 nog eens herdrukt – en in 1880 verscheen *Over de hemel en zijne wonderen en over de hel*, herdrukt in 1899.¹⁴ Die belangstelling zette zich in de eerste decenia van de twintigste eeuw voort en werd vanaf 1926 bekroond met een integrale vertaling van de *Arcana coelestia* onder de titel *Hemelsche verborgenheden*. De Nederlandse belangstelling voor Swedenborg was niet louter instemmend. Van de zijde van protestantse theologen waren er ook kritische reacties op Swedenborgs ideeën, al bleven die toch vrij gematigd, zoals het werkje *De Noordsche Geestenziener* van de Utrechtse hoogleraar J.J. van Oosterzee uit 1873.¹⁵ Een uitgesproken afwijzing zoals die van Immanuel Kant bleef in Nederland echter uit. Kant was aanvankelijk wel nieuwsgierig naar Swedenborgs visie en kocht de acht delen *Arcana Coelestia*. Maar toen hij ze gelezen had, kon hij niet anders concluderen dan dat zij het product waren van een misleide geest.¹⁶ Maar Swedenborg kende in Nederland in de negentiende eeuw ook grote bewonderaars. De bekendste daarvan is zonder twijfel de schrijfster Elise van Calcar (1822-1904). Zij dweept met Swedenborg, ‘de Ziener’, aan wie zij in 1882 een bewonderende biografie wijdde.¹⁷

De gedachte dat het leven in de hemel doorgaat, met nieuwe ervaringen, en dat aardse banden van liefde en vriendschap blijven voortbestaan, gaf in de negentiende eeuw de aanzet tot een sterk verlangen naar communicatie met de zielen of geesten van overledenen, naar communicatie dus met de andere wereld, die van het hiernamaals of de hemel. Dat leidde tot een ogenschijnlijk nieuw religieus fenomeen, dat van het spiritisme: het tijdens bijeenkomsten of séances leggen van contacten tussen overledenen en hun levende verwanten of beminden, ofwel door klopsignalen, ofwel door daadwerkelijk auditieve communicatie, het horen van stemmen dus. Dit fenomeen, dat zich in 1848 voor het eerst voordeed ten huize van de familie Fox in Hydesville in de staat New

12 McDannell en Lang, *De Hemel*, 309.

13 Wellicht mede in de hand gewerkt door zijn eigen langdurige verblijf in Nederland: zie Marty Bax, *Het web der schepping. Theosofie en kunst in Nederland van Lawweriks tot Mondriaan* (Amsterdam 2006) 127, noot 111.

14 Voor bibliografische gegevens, zie Picarta. In 1888 verscheen in de Verenigde Staten nog een Nederlandse vertaling van *Van het nieuwe Jerusalem en zijne hemelsche leer*.

15 Derk Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid. Negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Groningen 1994) 14-16.

16 McDannell en Lang, *De hemel*, 323; Hanegraaff, *Swedenborg en de andere Kant*.

17 Elise van Calcar, *Emanuel Swedenborg, de Ziener* (s-Gravenhage 1882).

York, veroverde in de tweede helft van de negentiende eeuw ook Nederland.¹⁸ In 1859 werd in Den Haag het spiritistisch genootschap Oromase opgericht, een genootschap dat verschillende ministers tot zijn leden mocht rekenen en dat in 1878 tijdens een séance een van de dames Fox uit de Verenigde Staten te gast had.¹⁹ Nog andere genootschappen volgden, zoals ‘Veritas’ in Amsterdam (opgericht in 1869), ‘Onderzoek naar Waarheid’ in Rotterdam (1872) en ‘Anaxamides’ in Maastricht (eveneens 1872).²⁰ Ook was er in Den Haag rond Elise van Calcar een kring, die het spiritisme met het christelijk geloof probeerde te verenigen.²¹

Zij was niet de enige letterkundige die deze combinatie zocht. Ook de Haagse letterkundige Hendrik Jan Schimmel kreeg rond 1872, kort na het overlijden van zijn vrouw, grote belangstelling voor de communicatie met de overledenen.²² Hij verbond een protestants-christelijke geloofsovertuiging (‘onze dooden zijn niet dood’) met inzichten uit de quasi-wetenschappelijke wereld van het spiritisme. In verschillende romans, zoals *Verzoend* (1882), *De Kapitein van de Lijfgarde* (1888) en *Het Zondekind* (1898), klinkt Schimmels fascinatie voor het spiritisme door. In de roman *Verzoend* laat hij de hoofdfiguur Helène Vermeêr door middel van haar pianospel in contact komen met een andere, hogere wereld. ‘Ik geloof dat er een gouden band is geknoopt tusschen beide werelden en dat die gouden band het best wordt gevoeld door den kunstenaar in de ure zijner scheppingen’, zo laat Schimmel een van de figuren in zijn roman verklaren. Het is een bondige samenvatting van zijn eigen spiritistische levensvisie.²³

Séances en spiritistische kringen waren iets voor de welgestelde en ontwikkelde burgerij en zij waren in protestants Nederland niet geheel onomstreden. Sommige theologen, zoals de Groningse hoogleraar Petrus Hofstede de Groot (1802-1886), bezochten zelf séances en zagen in het spiritisme een moderne en in hun ogen zelfs wetenschappelijke bevestiging van het christelijke geloof in de onsterfelijkheid van de ziel en het eeuwige leven.²⁴ Maar anderen bestreden het als een gevaarlijke vorm van syncretisme en als een ijdel ingrijpen in Gods voorzienigheid.

18 Bax, *Web der schepping*, 125-147.

19 Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid*, 82-88 en 101; Bax, *Web der schepping*, 133-141.

20 Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid*, 86. Over Veritas uitvoeriger Bax, *Web der schepping*, 141-145. Anaxamenes ontbreekt helaas in Pierre Ubachs en Ingrid Evers, *Historische Encyclopedie Maastricht* (Zutphen 2005).

21 Bax, *Web der schepping*, 146.

22 Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid*, 105-110.

23 Ibidem, 108-109.

24 Ibidem, 176-179. Over Hofstede de Groot, zie J. van den Berg, ‘Hofstede de Groot, Petrus’, in: *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme II* (Kampen 1983) 248-251, en J. Vree, *De Groninger godgeleerden. De oorsprongen en de eerste periode van hun optreden (1820-1843)* (Kampen 1984) passim.

Communicatie met het hiernamaals in oude vormen

In katholieke kring was men beduidend terughoudender tegenover het spiritisme. Toch was juist daar een aanzienlijk deel van de vroomheidspraktijk gebaseerd op de communicatie met de zielen van de overledenen, een communicatie die gestuurd werd door het verlangen de hemel te mogen binnengaan. De kerk, zo luidde de gangbare katholieke metafoor, bestond uit drie afdelingen; de strijdende kerk, dat is de kerk hier op aarde, de lijdende kerk, dat zijn de zielen van de overledenen die in het vagevuur verblijven om daar straffen te ondergaan alvorens ze de hemel mogen binnengaan, waar zich de zegevierende kerk bevindt. Tussen de drie afdelingen van de kerk bestond, zo was de gangbare voorstelling, een levendige communicatie. Zo was in de negentiende eeuw een groot deel van de katholieke vroomheidspraktijk gericht op het verkorten van het verblijf van de overledenen in het vagevuur, zowel het verblijf van reeds overledenen en als het eigen toekomstige verblijf.²⁵ Daarvoor waren de zielenmissen bedoeld die voor overledenen werden opgedragen, daarvoor was het gebed voor de overledenen bedoeld, daarvoor waren de aflaten bedoeld, daarvoor was de feestdag van Allerzielen (2 november) bedoeld. Er bestonden zelfs broederschappen voor de zielen in het vagevuur en een vroomheidsboekje uit 1841 draagt de hele maand november op aan de zielen in het vagevuur.²⁶

Een succesvol (want enkele malen herdrukt) 'huisboek' voor katholieke gezinnen uit 1863 spoort de gelovigen als volgt aan: 'Laten wij geen enkele dag onzes levens voorbijgaan, zonder iets ten voordeele dezer arme en lijdende zielen te doen. Zorgen wij, het oogenblik harer verlossing te bespoedigen door onze gebeden en goede werken, en bijzonder door voor haar het H. Misoffer te doen opdragen en op haar, althans ten deele, de aflaten, welke wij verdienen, toe te passen.'²⁷ In datzelfde huisboek staat een verhaal over het 'overoud gebruik' om op de feestdag van Allerzielen het graf van de ouders te bezoeken. Bij het zien van het ouderlijk graf wordt de lezer aangespoord het volgende te overdenken: 'Welnu, waar is thans de ziel van uw vader, van uwe moeder? Misschien in het vagevuur, misschien reeds lang, reeds vele jaren lang in het vagevuur, en dit om uwentwil, dewijl zij voor u te goed waren, dewijl zij u te veel hebben ingewilligd. Kunt gij verlangen, dat uwe ouders, die om u op deze wereld reeds zooveel moesten lijden en uitstaan, kunt gij het over uw gemoed krijgen, dat zij ook nog in de andere wereld moeten lijden, om uwentwil?'²⁸ Een van de populairste gebedenboeken in katholiek Nederland in het laatste kwart van de negentiende eeuw was het uit het Duits vertaalde *Volledig gebedenboek tot troost en lavenis der geloovige zielen, benevens eene beschrijving*

25 Voor de achtergronden, zie Peter Nissen, 'De uitgestelde beloning. Tijd en eeuwigheid in de geschiedenis van de volksreligiositeit', *Speling* 51 (1999) nr. 4, 22-28.

26 *De maand november toegewyd aen de gedachtenis van de geloovige zielen in het vagevuur* (Luik 1841).

27 *De Feestvierende Katholieke Kerk in Nederland. Huisboek voor Christelijke Gezinnen* (Venlo 1863), herdrukt in 1878, 1881 en 1887. Ik gebruikte de tweede druk (1878), 377.

28 *Feestvierende Katholieke Kerk*, 382.

van den toestand der lijdenden in het vagevuur.²⁹ Veel godsdienstige inspanningen van gewone katholieken waren in de negentiende eeuw dus gericht op de bevrijding uit het vagevuur van de zielen van overledenen en op hun toelating tot de hemel.

De communicatie met die zielen was doorgaans eenrichtingsverkeer. Maar af en toe liet een ziel ook in omgekeerde richting van zich horen, bijvoorbeeld door in de slaap te verschijnen aan een nabestaande, die nog een testamentkwestie moest regelen of nog missen moest laten opdragen voor de overledene. De verhalen daarover werden tot stichting van de gelovigen gebundeld in boekjes met titels als *Hebt medelijden met de geloovige zielen in het vagevuur. Honderd wonderbare visioenen en openbaringen van de andere zijde des grafs*.³⁰ Het boekje met deze titel, vertaald uit het Duits, werd in de jaren tachtig van de negentiende eeuw enkele malen herdrukt, wellicht als katholiek weerwoord op de juist toen grote publieke belangstelling voor het spiritisme.

Niet alleen tussen de strijdende en de lijdende kerk was er communicatie, ook de hemelbewoners, dus de leden van de zegevierende kerk in de hemel, traden in de katholieke religiebeleving met enige regelmaat het aardse bestaan binnen. Zij deden dat in een figuurlijke zin, namelijk in de vorm van heiligenbeelden, die juist in de negentiende eeuw hun intrede deden in de alledaagse leefomgeving van gewone katholieken, namelijk in het woonhuis. Door de aanwezigheid van houten, stenen of porseleinen beelden van Maria en andere heiligen, al dan niet onder een glazen stolp, traden de hemelbewoners het woonhuis binnen en werden als het ware deel van het huishouden. De vertrouwelijkheid die daarvoor ontstond en die door devotiepraktijken, door gebedenboeken en andere media werd versterkt, is door Ann Taves treffend beschreven als 'the household of faith'.³¹ De religiebeleving werd in de negentiende eeuw huiselijk en omgekeerd werd de huiselijkheid voorzien van een religieuze betekenislaag. De hemelbewoners werden huisgenoten en verwanten en in de rituele devotiepraktijk ontstond een bijna intiem contact met het heilig huisgezin (Jezus, Maria en Jozef) en met andere heiligen.³²

De hemelbewoners traden echter in de negentiende eeuw nog op een andere manier de wereld van het aardse bestaan binnen, namelijk door verschijningen. Vanaf 1830 vond er namelijk her en der in Europa een hausse aan Mariaverschijningen plaats. De negentiende eeuw is wel eens de eeuw van de verschijningen genoemd ('le siècle des apparitions'), al vormt het aantal verschijningen in de twintigste eeuw een veelvoud van die in de negentiende eeuw. De titel

29 De Nijmeegse universiteitsbibliotheek en het Katholiek Documentatiecentrum hebben verschillende exemplaren, gedrukt te 's-Hertogenbosch en Venlo, vanaf 1880. Er zijn zeker zeven drukken van geweest.

30 A. Alberts, *Hebt medelijden met de geloovige zielen in het vagevuur. Honderd wonderbare visioenen en openbaringen van de andere zijde des grafs. Huis- en kerkboek* (Gulpen 1885, 1888). Alphons Alberts was tegelijk de vertaler en de drukker-uitgever van het boekje.

31 Ann Taves, *The Household of Faith. Roman Catholic Devotions in Mid-Nineteenth-Century America* (Notre Dame 1986).

32 Peter J.A. Nissen, "Zoals in het huisje van Nazareth..." Over devoties en rituelen in de kring van het gezin en de religieuze aankleding van het woonhuis', *Trajecta* 4 (1995) 141-157.

‘siècle des apparitions’ is voor de negentiende eeuw wel op zijn plaats, omdat het fenomeen zich toen voor het eerst op grote schaal begon voor te doen. Hoe groot die schaal was, valt moeilijk te zeggen. Franse onderzoekers spreken over ongeveer honderd verschijningen in de negentiende en vierhonderd in de twintigste eeuw.³³ Maar de kenner bij uitstek, René Laurentin, die in zijn recente ruim 1400 pagina’s tellende *Dictionnaire des ‘apparitions’ de la Vierge Marie* maar liefst 2400 gevallen bespreekt, laat zich over aantallen liever niet uit.³⁴ Het waren er veel. Het door Verlichting, Revolutie en modernisering in zijn gezag aangetaste en van zijn vanzelfsprekendheid beroofde katholieke geloof had blijkbaar nood aan bevestiging en versterking. De talrijke Mariaverschijningen moesten daarvoor zorgen. Zij waren een antidotum tegen de moderniteit.

Katholiek Nederland liet zich op dat punt trouwens tot het laatste kwart van de negentiende eeuw betrekkelijk onbetuigd. Er ontstonden in de tweede helft van de negentiende eeuw wel veel nieuwe bedevaartplaatsen in katholiek Nederland, maar daar waren er geen bij die ontstonden als gevolg van een Mariaverschijning die daar zou hebben plaatsgevonden. Hooguit verwezen ze naar verschijningen elders in Europa, zoals die te La Salette in 1846 (Maasbommel 1892) en die te Lourdes in 1858 (Maastricht-Sint Pieter 1874, Tienraij 1875, Zuiddorpe 1876, Monster 1877, Vinkeveen 1883, Merkelbeek en Katwijk aan de Maas 1887, Groede 1890, Cadier en Keer 1892).³⁵ Dit past bij het beeld van terughoudendheid dat de leiding van de katholieke kerk in Nederland in de tweede helft van de negentiende eeuw aan de dag legde ten opzichte van bijzondere religieuze verschijnselen, zoals stigmata en genezingswonderen, in de godsdienstwetenschap hierofanieën genoemd.³⁶ Men wilde de verworven vrijheid van 1796 (scheiding van kerk en staat) en die van 1853 (het herstel van de rooms-katholieke bisschoppelijke hiërarchie) niet op het spel zetten en maakte daarom liever niet al te veel stampij over verschijnselen die de protestantse en liberale burgerij maar vreemd zou vinden.³⁷ Het contact met de hemelbewoners hield men in katholiek Nederland maar liever tot eenrichting-verkeer beperkt: het gebed en de andere devotiehandelingen van de gelovigen die gericht waren op de heiligen. Grensverkeer werd hooguit oogluikend toegestaan in de rafelrand van de volksreligiositeit. Voor het overige was het verlangen naar de hemel gereguleerd en geïnstitutionaliseerd in de kerkelijke geloofsbeleving.

33 Marlène Albert Llorce, ‘Les apparitions et leur histoire’, *Archives de Sciences sociales des Religions* (2001), no. 106, 53-66, met name 53, op basis van een boek van Joachim Boufflet en Philippe Boutry.

34 René Laurentin en Patrick Sbalchiero, *Dictionnaire des ‘apparitions’ de la Vierge Marie. Inventaire des origines à nos jours. Méthodologie, bilan interdisciplinaire, prospective* (Paris 2007), vooral ‘Nombre d’apparitions’ (667-668) en ‘Statistiques’ (898-899).

35 Peter Jan Margry en Charles Caspers, *Bedeavaartplaatsen in Nederland*, deel 4 (Amsterdam-Hilversum 2004) 314-316.

36 De term is door Mircea Eliade in 1949 ingevoerd in zijn werk *Die Religionen und das Heilige*.

37 Dat verklaart ook de tegenhoudendheid van de aartsbisschop van Utrecht tegenover de stigmatisatie van de Gelderse Dorothea Visser. Zie Peter Nissen, ‘Het zalig lijden van Dora Visser (1819-1876)’, in: Charles Caspers, Peter Nissen en Peter Raedts (red.), *Heiligen en hun wonderen. Uit de marge van ons erfgoed, van de late middeleeuwen tot heden* (Budel 2007) 103-117.

Kunst als domein van religieus gevoel

De roman *Verzoend* van Hendrik Jan Schimmel bracht ons terloops nog bij een ander domein waar in de negentiende eeuw het verlangen naar de hemel werd gekoesterd, en wel het domein van de kunst, van de schoonheid, van de esthetiek. De gouden band tussen het aardse en het hemelse werd, zo liet Schimmel immers door een van zijn romanfiguren zeggen, het best gevoeld door de kunstenaar in het uur van zijn scheppen. De kunst werd in de negentiende eeuw bij uitstek een terrein waar het religieuze gevoel tot ontwikkeling kwam. Met enige overdrijving kan men zeggen: de kunst werd voor sommigen een vorm van religiebeleving.³⁸

Doorgaans denkt men daarbij voor de negentiende eeuw dan vooral aan kunstuitingen uit het eind van die eeuw, het *fin de siècle*, zoals het symbolisme (Jan Toorop, Richard Roland Holst, Johan Thorn Prikker, Antoon Derkinderen en de vroege Piet Mondriaan).³⁹ Maar ik denk dat er reden genoeg is om het verlangen naar de hemel als een intrinsiek religieus verlangen ook aanwezig te achten in een deel van de Nederlandse landschapskunst van de eerste helft en het midden van de negentiende eeuw, bij de Nederlandse romantische schilders dus. Aan die romantische landschappen ging een fase van landschapskunst vooraf die beïnvloed werd door het denken van de zogenaamde fysico-theologie. Dat was een stroming in de christelijke theologie, zowel protestants als katholiek, die in de doelmatigheid van de schepping een bewijs voor de volmaaktheid van de Schepper zag. Fysico-theologen bestudeerden de natuurlijke wereld, bijvoorbeeld die van de planten, de insecten, de schelpen of de sterren, om door de doelmatige systematiek van die wereld het intelligente ontwerp van de goddelijke Maker te leren kennen. Alles in de natuur diende ergens toe, was nuttig voor iets. Die gedachte van nuttigheid en doelmatigheid werkte ook door in de minutieuze portretten van landschappen en natuurlijke elementen uit de late achttiende en de vroege negentiende eeuw.⁴⁰

Maar in het tweede kwart van de negentiende eeuw had het nuttigheidsdenken van de fysico-theologie afgedaan. Heinrich Heine had het in zijn *Harzreise* van 1824 grandioos te kijk gezet door te zeggen dat God de neus geschapen heeft zodat wij daar een bril op kunnen zetten en de ezel zodat wij ons met

38 Vanuit een theologische invalshoek bestaat er een sterke neiging om kunst vanaf het eind van de negentiende eeuw als een vervanging, een substituut of (in de termen van Max Weber) een functioneel equivalent voor religie te zien. Zie Erik Borgman, 'Ruimten waar het heilige aan het licht komt. Bepiegelingen over het religieuze van de hedendaagse kunst', in: Philip Verdult (red.), *God en kunst. Over het verdwijnen en het verschijnen van het religieuze in de kunst* (Tiel 2009) 289-307, en, meer polemisch: Gordon Graham, *The re-enchantment of the world. Art versus religion*, (Oxford 2007).

39 Bettina Polak, *Het fin-de-siècle in de Nederlandse schilderkunst. De symbolistische beweging 1890-1900* ('s-Gravenhage 1955), herdrukt als: Bettina Spaanstra-Polak, *Het symbolisme in de Nederlandse schilderkunst 1890-1900* (Bussum 2004); Jan Bank en Maarten van Buuren, 1900. *Hoogtij van burgerlijke cultuur* (Den Haag 2000) 195-228; Mechteld de Bois (red.), *In het diept van mijn gedachten... Symbolisme in Nederland 1890-1935* (Zwolle-Assen 2004); Bax, *Web der schepping*, passim.

40 W. Loos, R. te Rijdt en M. van Heteren (red.), *Langs velden en wegen. De verbeelding van het landschap in de 18^{de} en 19^{de} eeuw* (Blaricum-Amsterdam 1997) 62-65.

hem vergelijken kunnen. De romantische landschapschilders werden dan ook niet langer geraakt door het inzicht in de nuttigheid van de elementen van de natuur, maar door de beleving van de indrukwekkendheid van de natuur, door haar ‘majesteit en grootheid’, om de landschapschilder Barend C. Koekkoek (1803-1862) te citeren, kortom door het sublieme, het verhevene ervan.⁴¹ En die geraaktheid was voor hen een religieuze ervaring. Zij drukten zich daar ook in religieuze termen over uit. Koekkoek publiceerde in 1841 het verslag van zijn studiereis langs de Rijn.⁴² Het staat vol uitroepen van geraaktheid door het sublieme van de natuur, dat voor Koekkoek van goddelijke aard was. ‘Noch het schoonste meesterstuk, noch de verstandigste, gevoeligste en kundigste mensch, zijn in staat u verhevene gedachten der natuur te geven. Zij alleen schenkt u die bij eene aandachtige beschouwing harer majesteit en grootheid’, zo zegt hij, en elders, bij de beschrijving van de Drachenfels, roept hij uit: ‘Hier gevoelt het hart (...) de grootheid en liefde van het Opperwezen.’⁴³

Schoonheid, zo hadden de schilders uit Willem Bilderdijks *Gedachten over het verhevene en naïve* uit 1821 kunnen leren, is een aardse categorie, maar het verhevene is van goddelijke aard.⁴⁴ Het brengt een ontzetting in ons teweeg, het verrukt en vervoert ons, het treft als een bliksem, aldus Bilderdijk.⁴⁵ Het verhevene stelt de mens in staat met het goddelijke en hemelse in aanraking te komen. Voor Koekkoek is dat wat er gebeurt in de natuur. De natuur – en niet langer de kerk – is voor hem, zoals voor zijn Duitse voorbeeld Caspar David Friedrich, de tempel waar hij het goddelijke ontmoet. Dat de kerk heeft afgedaan wordt in zijn doeken uitgedrukt door ruïnes van kloosters of kapellen, met verweerde heiligenbeelden en stukgeslagen altaren.⁴⁶ In de natuur heeft hij de ervaring van samensmelting met het al, een ervaring die door tijdgenoten beschreven wordt in beelden die niet onder doen voor die van de mystieke traditie.⁴⁷

41 Antoon Erfteemeijer, *Groots en meeslepend. Sublieme landschappen uit de Nederlandse romantiek* (Haarlem 2009) 52-61.

42 Over dit verslag Krul, ‘B.C. Koekkoek en de romantiek’.

43 Erfteemeijer, *Groots en meeslepend*, 68 en 40. Krul, ‘B.C. Koekkoek en de romantiek’, 143 en 147, relateert deze uitlatingen als betrekkelijk conventioneel; de romantiek is bij Koekkoek al getemd tot een burgerlijke nagalm ervan.

44 Christophe Madelein en Jürgen Pieters (red.), *Bilderdijk, Kinker en Van Hemert. Als van hooger bestemming en aart* (Groningen 2008) 47.

45 Madelein en Pieters, *Bilderdijk, Kinker en Van Hemert*, 113. De ingewijde hoort hier Friedrich Schleiermachers omschrijving van religie doorklinken. Zie de bijdrage van Patrick Vandermeersch aan dit nummer.

46 Herbert von Einem, *Deutsche Malerei des Klassizismus und der Romantik. 1760 bis 1840* (München 1978) 99. Zie over het gebruik van religieuze objecten door Koekkoek: Krul, ‘B.C. Koekkoek en de romantiek’, 145.

47 Zo bijvoorbeeld door de Duitse domineesoon, dichter en hoogleraar Ludwig Gotthard Kosegarten (1758-1818), die invloed heeft uitgeoefend op Friedrich. Zie Hans Ost, *Einsiedler und Mönche in der deutschen Malerei des 19. Jahrhunderts* (Düsseldorf 1971) 113; het gedicht ‘Das Wehen des Alliebenden’ uit de *Melancholien* (1777). Voor de doorwerking daarvan bij Goethe, zie Elliott Schreiber, ‘Towards an Aesthetics of the Sublime *Augenblick*: Reading Karl Philipp Moritz Reading Goethe’s *Die Leiden des jungen Werthers*’, in: Evelyn K. Moore and Patricia Anne Simpson (eds.), *The Enlightened Eye. Goethe and Visual Culture* (Amsterdam, New York 2007) 193-218.

Die mystieke traditie werd herontdekt door Nederlandse letterkundigen in het laatste kwart van de negentiende eeuw. Zij stonden daarin niet alleen; zij waren voorafgegaan door Franse literatoren als Maurice Maeterlinck en Joris-Karl Huysmans, beiden met wortels in de Lage Landen, die ondermeer gefascineerd waren geraakt door het werk van de Brabantse mysticus Jan van Ruusbroec. Zijn werk en dat van andere mystieke auteurs werd in Nederland gelezen door ondermeer een kring van schrijvers, kunstenaars en componisten uit de kring van Tachtig, zoals Frederik van Eeden, Albert Verwey, Alphons Diepenbroek en Lodewijk van Deyssel.⁴⁸ De belangstelling voor de mystiek stond voor hen los van enige kerkelijke binding, tot ergernis van bijvoorbeeld de broer en zus van Lodewijk van Deyssel, de jezuïet Jan en de schrijfster Catharina Alberdingk Thijm. Zij spanden zich in om aan te tonen dat er maar één waar soort van mystiek kan zijn, namelijk de mystiek die zich beweegt binnen de veilige kaders van de rooms-katholieke kerk.⁴⁹ Maar die kerk had voor de meeste literatoren, de toch braaf katholiek opgevoede Lodewijk van Deyssel inclusief, afgedaan. Voor Van Deyssel was een ander criterium dan het kerkelijke veel belangrijker voor ware mystiek, namelijk dat van de doorleefdheid.⁵⁰ Hij was in de werken van mystici op zoek naar doorleefde ervaringen van geraaktheid door het verhevene, het sublieme, het goddelijke. Die doorleefde ervaringen moesten vervolgens tot uitdrukking gebracht zijn in mooie teksten. Daar, in de literatuur en in ruimere zin in de kunst, vond hij zijn religie. De bron van die religie was een authentieke en doorleefde ervaring van geraaktheid en het medium van de religie was de kunst. Wat voor Van Deyssel gold, gold *mutatis mutandis* voor alle vertegenwoordigers van de zogenaamde nieuwe mystiek in de kunst en de literatuur rond de eeuwwisseling, ook bijvoorbeeld voor Louis Couperus.⁵¹ Het verlangen naar het transcendente, naar een 'stille kracht', naar iets hemels of iets goddelijks, was bij hen niet verdwenen, maar het had niets meer te maken met een kerk of een gevestigde religie. De religiositeit was verhuisd; zij woonde voortaan in de kunst en in de literatuur. Voor sommigen althans.

Peter Nissen, Radboud Universiteit Nijmegen, Faculteit der Religiewetenschappen, Postbus 9103, 6500 HD Nijmegen, p.nissen@rs.ru.nl

48 Peter Nissen, *Eene zachte aanraking van zijn zieleleven. Over 'ware' en 'valse' mystiek rond 1900*, Nijmegen 2008. Zie ook Elisabeth Leijnse, *Symbolisme en nieuwe mystiek in Nederland voor 1900. Een onderzoek naar de Nederlandse receptie van Maurice Maeterlinck, met de uitgave van een handschrift van Lodewijk van Deyssel* (Genève 1995); Annette van Dijk, 'Welk een ketter is die vrouw geweest!' *De plaats van Albert Verwey in de Hadewijchreceptie* (Hilversum 2009).

49 Nissen, *Eene zachte aanraking*, 27-29 en 32-34.

50 Ibidem, 15-18.

51 Jacqueline Bel, 'Het murmelen van Maeterlinck. Couperus en de nieuwe mystiek rond 1900', *Ara-besken* 14 (2006), nr. 27, 4-17. Zie ook Derk Jansen, 'Spiritisme en theosofie in het werk van Louis Couperus, Marcellus Emants en Frederik van Eeden', in: Goffe Jensma en Yme Kuiper (red.), *De god van Nederland is de beste. Elf opstellen over religie in de moderne Nederlandse literatuur* (Kampen 1997) 31-48.