

Hoofdstuk 8

MOTIEVEN VAN DE 19de EEUWSE RELIGIOSITEIT

Jef Demolder

Wat waren de motieven van de 19e eeuwse katholieke activiteiten op sociaal en politiek vlak? Men moet hier veel minder vragen naar de algemene kerkgeschiedenis en de geschiedenis van de theologie, dan wel naar de beleefde religiositeit en de concreet werkzame spiritualiteit. Hoewel het onderzoek naar particuliere aspecten van de 19e eeuwse religiositeit reeds flink op gang gekomen is,¹ zal misschien pas deze generatie tot een meer algemene benadering in staat zijn. Werkend vanuit het perspectief van dit boek, dat wil zeggen vragend naar de motieven en de ideeën die schuilgaan achter de beoefening van de "caritas" in bijvoorbeeld de krankzinnigenzorg, wordt men onvermijdelijk tot zo'n algemene benadering verplicht. Want het blijkt dat "caritas" een van de meest centrale, zonet de belangrijkste sleutel is tot het begrijpen van de 19e eeuwse religiositeit. Deze invalshoek voert tot algemene uitspraken over de 19e eeuwse religiositeit die zich slechts als hypothetisch en voorlopig mogen aandienen.

De caritas vormde in de 19e eeuw een innerlijke impuls die zich onmiddellijk wilde exterioriseren in goede werken. Maar de inwendige aanzet en de uitwendige activiteiten staan in een dialectische verhouding. Of de christelijke weldadigheid voortkwam uit een innerlijke impuls dan wel of deze motivatie inspeelde op de uitwendige omstandigheden, is niet meer te achterhalen. In elk geval is de manier waarop beide zich aandienen nieuw in de 19e eeuw, en dat de christelijke caritas zich uit in "menselijke instellingen" en aldus bijdraagt tot de maatschappijopbouw, was toen nog niet zo vanzelfsprekend: "Het is onzinnig en bovendien beledigend voor de Kerk om de nood aan haar restauratie of regeneratie primair te stellen onder het voorwendsel in haar behoud of groei te voorzien. Zou de Kerk dan kunnen blootgesteld worden aan wankeling, aan verduistering of soortgelijke kwalen? De Kerk is gesticht door Jezus Christus en zijn apostelen; zij wordt onderwezen door de heilige Geest, eerste en onophoudelijke bron van alle waarheid. Zij is goddelijk en het doel van de vernieuwers die haar willen regenereren en doen groeien, is om er een puur menselijke instelling van te maken", aldus Gregorius XVI in de encycliek *Mirari vos* van 15 augustus 1832. Deze tekst illustreert zeer duidelijk de dubbelzinnige positie van de Kerk in de 19e eeuw. Een van de wegen om de bij de Revolutie verloren maatschappelijke invloed

1. Voor een overzicht zie G. CHOLVY, *Réalités de la religion populaire dans la France contemporaine XIXe-début XXe siècle*, in B. PLONGERON, *La religion populaire. Approches historiques*, p. 149-194. J.M. MAYEUR (ed.), *L'histoire religieuse de la France, XIXe-XXe siècle. Problèmes et méthodes*, Parijs, 1981.

te herwinnen was het hanteren van "menselijke instellingen" zoals de weldadigheid of het onderwijs. Maar vanuit ultramontanistisch oogpunt was dit reeds een "meeheulen" met het liberalisme en een hanteren van liberale middelen. Dit compromis met de nieuwe maatschappijordening van de 19e eeuw, met de Belgische grondwet als prototype, wordt hier dus in 1832 door het Vaticaan nog afgewezen. Gevolg is dat de verdeling van de publieke opinie in liberaal en katholiek zich nog eens herhaalt binnen het katholicisme: ultramontanen en meer liberale katholieken staan er tegenover elkaar. Men kan niet ontkennen dat de spiritualiteit die de uitbouw van het 19e eeuw katholiek instellingswezen motiveert mede geïnspireerd is door een humanistische moraal die van het liberalisme afkomstig is. Dit moraliteitsdenken zal de hele 19e eeuwse samenleving doortrekken.

Van de andere kant wordt de weldadigheid in het katholicisme van de 19e eeuw ook beoefend vanuit een heel eigen religieuze motivatie: de spiritualiteit van de caritas. Vanuit dit standpunt is de weldadigheid allesbehalve een menselijke instelling: "De caritas is een christelijke deugd, die uit de hemel is neergedaald. Van zodra zij op aarde verscheen werd zij, als ik me zo mag uitdrukken, gekerstend en vergoddelijkt. Om haar vandaag te seculariseren zou men zelfs God en de hemel moeten seculariseren... Haar motieven zijn religieus, want zij put ze uit de liefde van God en de hoop op een beter leven. Haar handelingen zijn religieus, want het voorschrift van de liefde maakt deel uit van Gods geboden en de aalmoes koopt de zonden vrij. Haar middelen zijn religieus, want de traditie toont ons dat de bedienaars en dienaars van God steeds de bemiddelaars zijn geweest tussen de armen en de rijken. De caritas, in één woord, behoort tot de religie en vervolledigt haar. Het is onmogelijk haar te seculariseren zonder te raken aan de vrijheid van eredienst, de rechten van de Kerk en het geweten van de christenen".² Hoewel de bisschop van Brugge blijkens het einde van dit citaat zich ook spontaan beroept op de liberale vrijheden, blijkt hier dat de weldadigheid in de spiritualiteit van de caritas een eigen religieuze motivatie bezit.

De studie van de katholieke motieven van de weldadigheid zal dus in twee richtingen moeten verlopen. Eerstens is er de caritas als vorm van engagement in (en dus ook van een zich compromitteren met) de 19e eeuwse samenleving, dus ook als strategie om maatschappelijk terrein te winnen. Dit motief sluit aan bij een humanistische moraal. Vervolgens is de caritas een typische uiting van het 19e eeuwse religieuze gevoel. Beide motieven vullen elkaar aan en ondersteunen elkaar. De "dwang" tot maatschappelijk engagement, zo typisch voor de liberale maatschappijopvatting, zal spiritueel onderbouwd worden. En de eigen religieuze motivatie heeft institutionele gevolgen, want de 19e eeuwse religiositeit is zeer sterk op het uiterlijke

2. Mgr MALOU, bisschop van Brugge, *De la liberté de la charité*, 1854, p. 8.33v.

gericht. Meer bepaald zal het bindmiddel tussen beide motivaties gevormd worden door een aantal expliciet gehanteerde opvattingen over "zieleheil" en eschatologie.

Motieven uit de humanistische moraal

De liberale politieke ideeën ontsproten aan het Verlichtingsdenken. Dit was niet onverdeeld anti-religieus en de situatie verschilt daarbij nogal per land. In Duitsland was de Aufklärung helemaal niet zo ongodsdienstig als vaak wordt gedacht. De Verlichting, die de rede centraal stelt, kon daar zelfs gemakkelijk aansluiting vinden bij een vroomheidsbeweging als het piëtisme, die zich baseert op het gevoel. Ze vonden elkaar in een gemeenschappelijk individualisme. De Aufklärung behelst het ideaal van de vrije zelfbepaling van het ik door de rede en het piëtisme situeert de religiositeit in het subjectieve innerlijk. Beide bewegingen hebben dan ook een instinctieve hekel aan het kerkinstituut en haar gezagsaffirmaties, aan het positief-historische in de religie. Godsdienst als een pakket geopenbaarde waarheden die niet uit de eigen ondervinding zijn gewonnen is voor hen onvaanvaardbaar. Dat de Aufklärung en het piëtisme samengaan is een typisch Duits verschijnsel dat doet begrijpen waarom verlichtingsdenkers als Kant, Lessing, Schleiermacher en ook wel Hegel het wezen van de religie tot een centraal thema in hun denken maakten.

In Frankrijk en Engeland is de situatie anders. Daar neemt het verlichtingsdenken wel een anti-godsdienstige allure aan, al bleef er meestal een vaag Deïsme over. In Frankrijk vindt men bij Concorcet, Helvetius en d'Holbach een heus materialisme, dat in Duitsland onmogelijk was. Dit verklaart waarom de Franse Revolutie (waarvan het cultuurhistorisch belang niet mag overschat worden), die aanvankelijk gesteund werd door de geestelijke stand, zich tenslotte toch tegen de Kerk keerde.

Maar hoe divers de houding van het verlichtingsdenken tegenover religie ook was, er is een gemeenschappelijk element. Dit heeft te maken met de morele kant van het rationalisme. Redelijkheid en humanisme gaan immers sinds de Renaissance hand in hand. Wanneer het verlichtingsdenken dan de christelijke traditie evalueert vanuit het standpunt van de Rede, is het precies de moreel-humanistische kant ervan die men bewaart. In Duitsland leidt dit tot de opvatting dat de historische religie een opvoedende waarde heeft, maar eens zal overstegen worden door een zuivere religie van de morele praxis. In Frankrijk leidt dit tot de religies van de revolutie: een "religion de l'humanité" vermengd met nationale gevoelens, waarbij men niet meer wil erkennen hoezeer men hiervoor door het christendom geïnspireerd werd. Of men er nu een religieus tintje aan geeft of niet, of men er met Hegel een soort mystiek van de heilsgeschiedenis aan verbindt, of in Frankrijk revolutie pleegt onder de

leuzen *fraternité-liberté-égalité*, het gaat om een humanistisch ideaal. In deze humanistische moraliteit zal de 19e eeuwse burgerlijke maatschappij zich van haar beste zijde tonen. Het is de eeuw van de liberale filantropie, van Florence Nightingale, van het Rode Kruis (1864) en het Leger des Heils van Booth (1861). Dit humanisme, dit moraliteitsdenken zal ook een belangrijke ingrediënt gaan vormen van het christelijk ideaal van de caritas. Hoe komt dit?

Eerst en vooral kan dit humanisme zelf beschouwd worden als een vereenzijdiging van de christelijke traditie (zoals men zegt dat Marx het joods-christelijk rechtvaardigheidsideaal heeft vereenzijdigd). Het kon sociologisch vat krijgen op basis van een globaal christelijke cultuur. Het kon ook tot de spiritualiteit gaan behoren omdat het in de grond reeds christelijk was. Een liberaal katholicisme als dat van Lamennais, met de sociale inzet vandien, behoorde dus reëel tot de mogelijkheden. Het is precies dat wat de vorming van de Belgische staat mogelijk maakte en er structuur aan kon geven. Dit moraliteitsdenken zal de Kerk in staat stellen zich in te schakelen in de nieuwe burgerlijke maatschappij. En precies daar verschijnt de Kerk (in kwesties van onderwijs, weldadigheid en vrijheid van vereniging) als concurrent van het liberalisme, omdat beide zich op hetzelfde terrein bewegen.

Vervolgens heerste er in de 19e eeuw reeds een soort dwang tot sociaal engagement, behorend tot de conformiteitsdwang van de burgerlijke cultuur. Een goede burger moest zich inzetten voor de maatschappijopbouw en er zich verantwoordelijk voor achten. Niemand in de 19e eeuw hield dan ook van contemplatieven die zich uit de maatschappij terugtrokken, zeker niet de liberale levensbeschouwing,³ maar ook niet de kerkelijke instanties. Contemplatieven werden beschouwd als profiteurs die leefden op de rug van de maatschappij⁴ een gedachte die regelrecht stamt uit de Verlichting, denk maar aan Jozef II. Bij de liberalen én bij de kerkelijke instanties speelde ook mee dat contemplatieven een impliciete maatschappijkritiek beoefenen, iets wat het steeds centraler en steviger uitgebouwde kerkelijke bestuursapparaat moeilijk kon verdragen. Rond 1850 was men algemeen de mening toegedaan dat men al een flink geretardeerde romanticus moest zijn om het contemplatieve kloosterleven in stand te willen houden.

De dwang tot sociale inzet deed de caritatieve congregaties als paddestoelen uit de grond schieten. In de grote bloeiperiode, tussen 1840 en 1865, ontstonden 182 dergelijke congregaties. In België alleen al ontstonden tussen

3. Zo bijvoorbeeld de Belgische liberale krant *Le National* van 29 november 1858 over de begijnen: "Elles sont vouées à la vie contemplative. Mais quand cette vie d'oisiveté les ennuie et les fatigue, et cela c'est vu, elles sont libres de fausses compagnies au béguinage dans lequel elles s'étaient ensevelies".

4. Cfr E. DUCPETIAUX, *Les ordres monastiques et religieux*, Brussel, 1865, p. 36: "On range les Chartreux parmi les ordres contemplatifs, et, à ce titre, on les condamne a priori, et sans hésiter, comme des parasites et des êtres inutiles qui déshonorent la société".

1800 en 1892, 11 nieuwe mannencongregaties en 71 nieuwe vrouwencongregaties. Terwijl er in België in 1829 alles samen 4.971 religieuzen zijn, wordt dit een eeuw later, in 1920, 9.858 mannelijke religieuzen en 44.653 vrouwelijke religieuzen tegenover 6.000 wereldpriesters. Tegenover deze enorme opbloei van de actieve congregaties is het achterblijven van de contemplatieve orden des ter opmerkelijker. Terwijl in 1789 nog twee derden van alle religieuzen contemplatieven zijn, is dit in België in 1846 nog een tiende, en dit percentage daalt nog verder doorheen de eeuw.⁵ Statistisch gezien maakten de oude ordes na hun restauratie en tot 1900 geen vooruitgang meer,⁶ tenzij ze gingen missioneren. De trappisten van Westmalle zijn in België tot het einde van de eeuw de enig officieel erkende contemplatieve vereniging gebleven, maar zij ontginden dan ook de Antwerpse Kempen, zodat ze toch nog nuttig waren. Wanneer E. Ducpétiaux het in zijn verdediging van het religieuze leven ook heeft over de contemplatieven zijn het precies deze argumenten die hij aanhaalt: de monniken zijn noeste ontginners, geduldige cultuurbrengers en onvervaard missionarissen.⁷ Ze waren enkel aanvaardbaar in de mate dat ze zich toch nog nuttig maakten voor de maatschappij. Dit contrast met de contemplatieven toont duidelijk hoezeer men zich in de 19e eeuw gedwongen voelde tot sociale inzet. "La vraie piété est agissante, elle est créatrice de bonnes oeuvres", aldus Frédéric Ozanam, de stichter van de Vincentiusgenootschappen.⁸

Nog een derde element toont in welke mate het christelijk ideaal van de caritas beïnvloed werd door de eigen moraliteit van de liberale maatschappij. Hoe onstuimig de 19e eeuwse drang tot weldadigheid ook was, ze kende toch beheersing. De liefde werd beoefend, maar elk op zijn plaats. Men kan hier spreken van het burgerlijk paternalisme. Er werd gezorgd voor de behoeftigen, maar zonder een reële relatie met hen aan te gaan. Er werden aalmoezen uitgedeeld, maar zonder de sociale problemen structureel door te denken.⁹ Dit vond een dogmatische rechtvaardiging die voor ons, na *Rerum*

5. Uitgebreide statistieken op basis van de volkstellingen bij E. DUCPETIAUX, *La question de la charité*, Brussel, 2e ed., 1859, p. 189vv.

6. Zo de Franciscanen van 22.000 in 1850 tot 14.000 in 1885. De Capucijnen van 11.152 in 1847 naar 7.582 in 1889. De Dominicanen van 4.562 in 1850 naar 3.341 in 1867. De Miniemen van 5.000 in 1789 naar 500 in 1850 en 200 in 1900. Cfr R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, p. 458-459.

7. E. DUCPETIAUX, *Les ordres monastiques et religieux*, p. 23vv. Als voorbeelden uit de hedendaagse tijd haalt hij father Matthew aan, die in Ierland het alcoholisme bestreed, en de gastvrije broeders van de Mont-Saint-Bernard, die ook Napoleon (om strategische redenen) belangrijk vond.

8. Aangehaald bij H. POURRAT, *Histoire de la spiritualité*, T. IV, p. 606.

9. Zo AUBERT, *o.c.*, p. 121 over Armand de Melun, de grote man van de caritas in Frankrijk, die de *Annales de la charité* stichtte, in 1855 de Société d'Economie charitable en in 1859 het Comité consultatif des Oeuvres et Instituts charitables: "Malheureusement les résultats de l'immense effort de la Société d'Economie charitable sont plutôt décevants, faute d'une doctrine sociale sérieuse-

Novarum onbegrijpelijk is geworden. De 19e eeuw was er vast van overtuigd dat de goddelijke voorzienigheid het wijs beschikt had de wereld in te delen in welgestelden en behoeftigen. In een 19e eeuwse meditatieboekje krijgt de ziel die protesteert tegen de sociale ongelijkheid als antwoord van God: "Omdat er een Voorzienigheid is, moet er ongelijkheid zijn van levensvoorwaarden en bezittingen. De alles omvattende wijsheid heeft het zo beschikt dat de mensen aan elkaar gebonden zijn door relaties van ondergeschiktheid en afhankelijkheid, opdat de gelukkige de teneergeslagene zou troosten en de rijke de arme ter hulp zou komen".¹⁰ Armen en gebrekkigen waren er nodig, want hoe zouden de rijken anders hun zieleheil kunnen winnen als ze geen weldadigheid konden beoefenen? Nu zou men zich afvragen: voor welke "rite d'expiation"? Feit is alleszins dat deze absolute scheiding tussen weldoeners en behoeftigen zich doortrekt tot in de materiële organisatie van de liefdadigheidsinstellingen. Zo bepaalt kanunnik Maes voor zijn instelling te Brugge "dat er in het kwartier der krankzinnigen altijd een surveillante zij, zelfs gedurende de maeltijd, het officie en de recreatie". Maar iedere gemeenzaamheid met de pensionnaires is een zware overtreding, en komt het voor, dan moet de zuster in kwestie uit de zalen verwijderd worden.¹¹

Het religieuze gevoel

De humanistische moraliteit verklaart al heel wat, maar dit zegt nog weinig over de typisch 19e eeuwse religieuze achtergrond van de beoefening van de weldadigheid. We moeten nagaan wat de eigen religieuze motivatie is die de christelijke caritas onderscheidt van de liberale filantropie. Die typische kleur en smaak is een erfenis van de romantiek.

De romantiek

Behalve een lichte opbloei in Duitsland, was het intellectuele leven in de Kerk in de eerste helft van de eeuw nagenoeg dood. Lamennais met zijn wrede pen noteerde: "Nooit is de clerus, globaal genomen, zo onwetend geweest als de dag van vandaag, en toch is nooit als voorheen de ware wetenschap zo noodzakelijk geworden". En Renan schrijft over Saint-Sulpice, eens hét intellectu-

ment élaborée".

10. BAUDRARD, *L'âme élevée à Dieu par les réflexions et les sentiments pour chaque jour du mois. Suivie de l'Ame Pénitente*, Lille, 1845, p. 40.

11. Kan. MAES, *Regel en constitutie voor de vergadering der religieuzen van de barmhertigheid Jezus van het order van den H. Augustinus*, Brugge, 1847, p. 90. Opvallende uitzondering op deze geest van afstandelijkheid vormen de "Kleine Zusterkes der Armen", eigenlijk een voorloper van een 20e eeuwse spiritualiteit in de lijn van Charles de Foucauld.

ele centrum van de Franse kerk: "Saint-Sulpice is even ver verwijderd van de hedendaagse tijd alsof drieduizend mijlen van stilte het zouden omringen.¹² Er was inderdaad weinig intellectuele weerbaarheid tegenover de nieuwe problemen die zich aandienen in deze eeuw. Zo zou het gesprek met de psychiatrie en de moderne psychologie pas op gang komen bij de heropbloei van het Thomisme aan het einde van de eeuw.

Religiositeit was in deze eeuw geen kwestie van intellect en leer, maar van gevoel en esthetiek. En dé christelijke schrijvers waren geen theologen, maar apologeten als de Chateaubriand, de Bonald en de Maistre die het minder moesten hebben van een filosofisch of theologische argumentatie dan wel van de inwerking op het gemoed.

De romantici voelden zich niet thuis in hun tijd. De romantische ziel is een banneling, en dus heeft hij heimwee. Hij wordt gekweld door een melancholie, nostalgie, een hevige passie die zijn object niet vindt. "Is het een onbepaald instinct, een innerlijke leegte die wij nooit zullen kunnen vullen die ons kwelt? Ook ik heb het ervaren, deze honger naar 'iets'. Oh mens, is het uw lot om in uw binnenste een hart te dragen dat ondermijnd wordt door een onbekend verlangen?"¹³ En René: "Helaas, ik zoek iets onbekends, waarheen het instinct mij drijft. Maar is het mijn schuld als ik overal op grenzen stoot, als het eindige voor mij van geen enkele waarde is?"¹⁴ Toch krijgt dit onbekende iets een naam: het is God dat men zoekt, of minstens "het oneindige". Maar vindt men het wel? Over zijn tijd schrijft Alfred de Vigny: "Aan welke wrakstukken kunnen de zielen zich nog vastklampen in deze universele schipbreuk van het geloof? De leiders van de katholieke partijen hanteren het katholicisme als een ordewoord en een vlag, maar welk geloof hebben zij in haar wonderen, en hoe volgen zij haar wet in hun eigen leven? De kunstenaars zetten haar in het licht als een precieuze schat en baden in haar dogma's als in een epische bron voor de poëzie. Maar hoevelen zijn er die zich op de knieën zetten in de kerken die zij decoreren? Veel filosofen behartigen haar zaak en pleiten voor haar als milde advocaten voor een arme en verlaten cliënt. Hun geschriften tooien zich met gothische verguldsels en hun werk weeft een labyrint van argumenten rondom het kruis. Maar zelden is dit kruis aan hun zijde in hun eenzaamheid. De soldaten strijden en vallen zonder zich God te herinneren. Onze eeuw weet dat het zo is, zou anders willen zijn, maar kan niet."¹⁵ "Notre siècle ... voudrait être autrement et ne le

12. Beide geciteerd bij A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Parijs, 1965, p. 189.

13. CHATEAUBRIAND, *Essai sur les révolutions*. Geciteerd in CHATEAUBRIAND, *Atala. René*, Chronologie et préface par Pierre REBOUL, Parijs, 1964, p. 21.

14. *Ibid.*, p. 22.

15. Geciteerd bij A. LATREILLE en R. REMOND., *Histoire du catholicisme en France*, T. 3: La période contemporaine, Parijs, 3e ed., 1962, p. 271.

peut pas". Dit lijkt de romantici op het lijf geschreven. Ze zoeken "het" overal, in het verleden, in exotische landen en culturen, in de ongerepte natuur, maar ze vinden het niet. De wil is er, de ontroering die de overgave moet begeleiden wordt al bij voorbaat opgewekt - zelfs Napoleon weende bij het lezen van Chateaubriands *Génie du Christianisme* - maar het blijft iets artificieels. Dat is het christendom voor de romantici, in casu Chateaubriand: een artifice, een kunstwerk. Er is een diepe onmacht tot authenticiteit, die door geen enkele wilskracht of geforceerde passie kan opgeheven worden. De romantici, als cultuurcritici, zijn in zekere zin ook mede het exponent van de godverlorenheid van hun cultuur. Toch heeft men gezegd dat de romantiek het spirituele leven van de ondergang heeft gered. De romantici keerden zich tegen de kwalen van hun tijd: 1) een groeiende onverschilligheid voor het innerlijke of transcendentale universum; 2) de aanbidding van de maatschappij en de vergoddelijking van een toekomst die een soort mechanisch paradijs op aarde zou zijn; 3) het recupereren van de religieuze krachten voor de rede en voor de Staat, de verandering van de priester in een moralist en functionaris van de burgerlijke macht.¹⁶ Maurice Nédoncelle spreekt dan ook met Brémond van een "romantisme éternel", die niet enkel erfenis is van de 19e eeuw, maar die de ontmoeting uitdrukt van het oneindige met de menselijke ziel.¹⁷ Maar treft dit wel ten diepste de romantiek als cultuurperiode? Het verlangen is er, maar komt het werkelijk tot een ontmoeting van de ziel met God? Het lijkt alsof de romantici veeleer hun onmacht tot uitdrukking brengen.

De onmachtspitatie van de romantiek is niet uit te houden. De eigenlijke romantiek is een kort intermezzo in de cultuurgeschiedenis, dat als ervaringstotaliteit reeds verdwenen is rond 1830. Wat er overbleef van de romantiek is wat voor nuttigheids-doeleinden werd gerecupereerd: het typisch 19e eeuwse nationalisme en de verheerlijking van de volksziel, de hang naar het verleden, de gothiek en de gregoriaanse zang voor de vormgeving van de Kerk en de liturgie, en het vleugje sentimentalisme dat nuttig en geoorloofd is voor de burger. Dit sentiment gaf aan het woord romantiek de betekenis die wij er nu nog verkeerdelijk aan toekennen. Dit sentiment, dat niet behoort tot de romantiek zelf, maar er een erfenis van is, wordt belangrijk voor de 19e eeuwse religiositeit.

16. M. NEDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIXe siècle*, Parijs, 1936, p. 9-10. "Tel est le poids mortel dont ils (nos aïeux romantiques) ont délivré l'Occident".

17. M. NEDONCELLE, *Ibid.*, p. 22.

Het verdwijnen van de grote spirituele tradities

De romantische intuïtie heeft haar gelijk. We moeten voor ogen houden dat de grote tradities van de spiritualiteit omstreeks 1750 op een merkwaardige manier aan levendigheid en kracht hebben ingeboet, de tijd die Brémond aanduidt met "le procès des mystiques" en Pourrat met "l'éclipse des mystiques". Er blijft dan weinig meer over dan een droge dogmatiek, een geïsoleerde moraal en devotionele praktijken: het is de volksdevotie die het wegvallen van de "grote" spiritualiteit heeft opgevangen. In plaats van dit verdwijnen van de grote spirituele tradities zoals gebruikelijk te verklaren vanuit het verlichtingsdenken en de secularisatie, lijkt het belangrijker te zien wat binnen de spiritualiteit zelf gebeurde.

De hele middeleeuwse spiritualiteit tot en met Ruusbroec, en met verschillende accenten, was er een van het zich intentioneel richten op de werkelijkheid Gods, met als doel de Godsschouwing, de "visio beata". Deze spiritualiteit is "amoreel" in die zin dat ze het morele leven van de mens en de moraal niet geïsoleerd beschouwt en evenmin op de eerste plaats stelt. Het morele is er, men kan denken aan de secunda pars van Thomas' *Summa*, een deel van de weg naar God. Toch is deze spiritualiteit niet individualistisch: de ziel die op weg is naar God vervoegt immers de "reditus" van de hele schepping. Iemand die zijn hele leven afstemt op de werkelijkheid Gods, zal wel vanzelf de naastenliefde beoefenen op de plaats waar hij staat. Hier is nog geen sprake van de (moderne) scheiding van de moraal en dogmatiek, omdat een grote spiritualiteit de "theoria" van de werkelijkheid Gods en de concrete weg van het menselijk leven met elkaar verbindt.

Vanuit deze samenhang is duidelijk dat het wegvallen van de grote spiritualiteit van het Godsschouwen grote gevolgen heeft. Moraal en dogmatiek gaan uit elkaar. En waar hoort de spiritualiteit dan thuis? Historisch gezien is ze langs de kant van de moraal gevallen. Er zou hier meer over te zeggen zijn, maar beperken we ons tot de gevolgen voor de spiritualiteit van de caritas. Eerstens krijgt die geen plaats meer in een meer omvattend theologische kader. Van Alphonsus van Liguori af ziet men duidelijk hoe morele perfectie het verzelfstandigde doel wordt van de spiritualiteit. De naastenliefde is dan niet meer iets dat er als het ware vanzelf bijkomt, maar iets waar speciaal op moet gewezen worden als een morele plicht. De caritas wordt opgenomen als een plicht binnen een ascetiek van de morele perfectie. Zo'n naastenliefde behoeft dan inderdaad geen echte relatie met de behoeftige in kwestie. We zien hier dat het moraliteitselement dat we koppelden aan het verlichtingsdenken, zijn pendant heeft in de evolutie van de christelijke spiritualiteit zelf.

Een tweede grote strekking in de spiritualiteit komt het voorgaande nuanceren en aanvullen. Het is de spiritualiteit van het innerlijke, zoals die eind 15e eeuw met de "devotio moderna" begon. Men noemde ze "devotio

moderna" omdat ze toen ervaren werd als iets geheel nieuws, al reiken haar wortels tot in Augustinus. De weg van de ziel is hier niet meer het "uitgaan" en "opgaan" naar het Godsschouwen, maar de weg naar binnen: daalt men diep genoeg af in het eigen innerlijk, dan vindt men opnieuw Christus, stoot men door tot een exterioriteit en relatie. "Innerlijkheid" betekent in deze traditie niet "gevoel", maar een bepaalde intensiteit van relatie.

De spiritualiteit van het innerlijke nam een grote vlucht. Van de moderne devotie af zijn historische lijnen te trekken naar de Spaanse liefdesmystiek van de barok en vandaar naar de Franse School en Franciscus van Sales. Het is precies deze traditie die halverwege de achttiende eeuw een duidelijk einde kent, als én het jansenisme, én het quietisme zijn veroordeeld, en de Jezuïeten afgeschaft. Vanaf 1750 vindt men in de westerse traditie geen mystiek meer die te vergelijken is met die van Johannes van het Kruis of Ruusbroec. Pourrat schrijft hierover:¹⁸ "Wanneer men te weten kwam dat een uitzonderlijk aantal boeken op de Index waren gekomen en dat een Franse aartsbisschop, Fénelon, veroordeeld was, ontstond er een soort paniek onder de spirituele auteurs. Was de mystiek niet gevaarlijk? Was het niet zekerder zijn weg te banen langs de gewone paden van de ascese, en met zorg te vermijden zich te begeven op de weg van de mystiek? Dit was de redenering van bijna allen die met spiritualiteit bezig waren... In de 18e eeuw werd deze houding gemeengoed. De meest verstandige mensen dachten dat het het beste was om helemaal niet meer over mystiek te praten, en te doen alsof die er in de Kerk nooit was geweest". Dit bevestigt de ascetisch-moralistische richting waarin de spiritualiteit evolueerde. Maar er is nog meer: er treedt een veruiterlijking op van de religiositeit, terwijl de wereld van het innerlijke beperkt blijft tot het "religieuze gevoel". Deze veruiterlijking kan verschillende vormen aannemen. Er is wat L. J. Rogier zegt: "De godsdienst was voor velen minder een zaak van overtuiging dan een van gehoorzaamheid aan de verenigde machten van Staat en Kerk, een zich schikken naar het complex van tradities, wetten en conventies, dat de samenleving in haar voegen hield".¹⁹ Deze veruiterlijking is ook werkzaam in de wijze waarop de religieuze bewogenheid gedreven werd tot "goede werken", in een vroomheid die zich hecht aan uitwendige objecten en zich manifesteert in afbeeldingen, medailles, processies en het opkomen van talloze nieuwe bedevaartplaatsen.²⁰ Dezelfde veruiterlijking zien we ook in de beweging die zich keerde tégen het sentimentalisme in de

18. POURRAT, *Histoire de la Spiritualité*, T. 4, p. 319-322.

19. L. J. ROGIER, *De Kerk in het tijdperk van Verlichting en Revolutie*, Antwerpen-Hilversum, 1964, p. 9.

20. BAUDRARD, *L'âme élevée à Dieu*, p. 47: "avoir une dévotion, un respect particulier pour les plus petites pratiques de piété consacrées par la foi, avoir de l'eau bénite chez soi, porter toujours sur soi-même quelque monument de piété, se procurer autant qu'on peut les trésors précieux des indulgences, honorer les images des saints".

vroomheid: de benedictijnen van Prosper Guéranger die de volmaakt uitgevoerde Romeinse liturgie centraal stelden.

Een intermediaire symbolenwereld

Religiositeit is in de 19e eeuw niet de hevige romantische passie, maar het sentiment dat een afgezwakte erfenis is van de romantiek. De plaats van het religieuze in de mens wordt het gevoel, het religieuze wordt gelijkgesteld met "le sentiment religieux". De morele plicht om de naaste te helpen, wordt met gevoelerigheid ingekleurd, en wordt liefde in 19e eeuwse zin. Op basis van het gevoel en de veruiterlijking van de religiositeit kwam het in de 19e eeuw tot een katholiek reveil: in de sociaal-politieke inzet, de weldadigheid, een ascetisch-moralistische spiritualiteit van zonde, schuld en lijden en devotionele praktijken. Toch is hier sprake van een reëel religieus reveil. Men kan zich afvragen hoe dit mogelijk was, als de romantiek echt het exponent was van de godsverduistering in de cultuur.

Het lijkt alsof, maar dit dient voorzichtig en met voorbehoud geformuleerd, zoals men inbond op de sterke romantische passie, men ook minder eisen ging stellen aan het religieuze object. Men zocht niet meer het "oneindige", het "absolute", maar stelde zich als het ware tevreden met de intermediaire objecten die het transcendente bemiddelen. Veel meer dan de romantiek, heeft dit wellicht de continuïteit van een spirituele traditie verzekerd.

Het lijkt alsof men zich in zijn religiositeit niet richtte tot God als onpeilbaar mysterie, maar de Kerk en haar onfeilbare waarheden. Vaak ziet men in vroomheidsliteratuur hoe het hoofdstuk over het geloof ingevuld wordt met een discours over de Kerk. In het reeds geciteerde boek van Baudrard handelt de hele meditatie over het geloof feitelijk over de Kerk: "L'Eglise, le corps des pasteurs unis à leur chef, voilà le règle, voilà l'oracle". En ook de akten van geloof gelden de Kerk: "akte van onderwerping, akte van aanhanke-lijkheid, akte van ijver om haar belangen te verdedigen".²¹ Het geloof in Christus richt zich niet tot de Verheerlijkte, maar tot het vleeselijke hart van Christus, de eucharistische presentie en zijn plaatsvervanger op aarde. De 19e eeuw is "de eeuw van het Heilig Hart" genoemd. Hoewel deze devotie dateert van het einde van de 17e eeuw, is ze pas in de 19e eeuw tot bloei gekomen,²² en werd de belangrijkste vroomheid van deze eeuw. Het is de eigenlijke spirituele keerzijde van de caritas als activiteit. Van "le coeur de

21. BAUDRARD, *L'âme élevée à Dieu*, p. 40-42.

22. Het boek van P. CROISSET, *La dévotion au Sacré-Coeur de Notre Seigneur Jésus Christ*, Lyon, 1691, werd in 1704 nog op de Index geplaatst, en de devotie wordt nog verworpen in 1729. Cfr P. POURRAT, *La Spiritualité Chrétienne*, T. IV, p. 445.

chair de Jésus" waarover Marguerite-Marie Alacoque het had, wordt het tot het omvattende symbool van Christus' liefde.

De heilige Geest was afwezig in de 19e eeuwse spiritualiteit. Maar wel was er een zeer grote Mariale devotie. Men richtte zich tot Maria in haar aardse leven (Catharina Emmerich) en zoals ze sensibel verschijnt (1830: rue du Bac, Parijs; 1836: Notre Dame des Victoires; 1842 Rome; 1846: La Salette; 1858: Lourdes...). Al deze zeer nabije, bijna grijpbare objecten van de 19e eeuwse vroomheid sluiten aan bij het gevoel als plaats van de religiositeit. En de 19e eeuw legde een koortsachtige ijver aan de dag om deze intermediaire symbolenwereld op te vullen en in te richten, soms tot het overdrevene en smakeloze toe.²³

Hoe ervaarde men het religieuze innerlijke in de 19e eeuw? De verschuiving in de zelfbeleving van de mens vanaf de moderne tijd (Descartes), zou op bredere cultureel-antropologische basis moeten onderzocht worden. Alleszins is het zo dat het innerlijke in de 19e eeuw niet meer ervaren wordt als open, als doorstotend naar exterioriteit en relatie, maar als gesloten. De bodem van de ziel wordt een soort modderpoel van schuldgevoelens en verderfelijke begeertes. Het religieuze innerlijke is niet meer het schouwende intellect, maar bewogenheid, liefde. Die liefde is niet meer het lustprieel van de ziel, niet meer de onbelemmerde religieuze erotiek van een Johannes van het Kruis. Het is ook niet meer de alreeds gekwelde doch schaamteloze passie van de romantiek. Het is de gekwelde, kleine begeerte van het eigen gesloten subject. De naastenliefde, uit plicht beoefend, vergroot nog dit heerlijke zelfgevoel én de pijn. Het geeft soms de indruk van: je mag de naaste helpen, maar je moet er jezelf bij afbeulen, zoals Hilarion Tissot steevast de nacht doorbracht gezeten op een stoel bij de gevaarlijkste krankzinnige van de instelling waar hij op doortocht was. De liefde wordt opgevat als een offer, en situeert zich onmiddellijk in een doloristische atmosfeer. De globale sfeer waarin de religiositeit van de 19e eeuw baadt, met de vele afbeeldingen van doornenkronen en van bloed druipende harten, komt alleszins niet over als blij en verheven, maar als gekweld en alsof men het lijden zoekt.²⁴

23. Zo de reactie van Mgr Dupanloup in *Le Correspondant* van 25 maart 1874: "une certaine imagerie religieuse, qui s'est affranchie également de tout contrôle, et qui atteint quelquefois, on peut le dire, les dernières limites du ridicule et de la fadeur".

24. Maar: "L'atmosphère romantique a contribué parfois à faire appeler souffrance ce qui n'était qu'une condition normale et un peu dure de l'existence", M. NEDONCELLE, *Les leçons spirituelles*, p. 52.

Het zieleheil

Het wordt tijd om de twee factoren, de moraliteit en de sentimentaliteit, met elkaar te verbinden. We komen dan noodzakelijk uit bij een spiritualiteit van zonde en schuld, zo typisch voor de 19e eeuw. Hier moeten als laatste bindmiddel bepaalde ideeën over de eschatologie worden toegevoegd. De logica van het geheel kan aangetoond worden met een citaat van Prosper Guéranger. De benedictijnse spiritualiteit in deze eeuw verzette zich tegen het sentimentalisme, en is dan ook over het algemeen gekenmerkt door evenwicht, rust en werkelijkheidszin. Waar Guéranger toch kind is van zijn tijd, formuleert hij de 19e eeuwse logica op zuivere wijze en zonder overdrijving: "De vreeze Gods is beslist noodzakelijk. De tegenwoordige laksheid die een ander fundament wil geven aan het religieuze leven is een onbegrijpelijke vergissing. Zonder twijfel staat er geschreven dat de liefde de vrees uitbant. Maar wie kan zich verhoorvaardigen de volmaakte liefde te bezitten? En trouwens, als de liefde de vrees uitbant, bewijst dit toch duidelijk dat de vrees voorafgaat aan de liefde?... De broeders zullen dus gewillig mediteren over de dood. Dit onvermijdelijke einde van het huidige leven, waarvan het uur onbekend is, dat ieder ogenblik naderbij komt, en dat ons voor altijd zal bestemmen tot de ene of de andere eeuwigheid. Zij zullen niet vrezen om vaak na te denken over de eeuwige straffen van de hel, en de steriele wanhoop van hen die er eeuwig branden. Zij zullen de afgrond peilen van de goddelijke rechtvaardigheid, die zelfs zijn eigen Zoon niet heeft gespaard, omdat hij de voorstelling vormde van de zondaars. Naar het voorbeeld van de heiligen zullen zij altijd hun zonden voor ogen houden, en ze des te minder vergeten naarmate God ze met meer erbarmen vergeeft. Zij zullen overtuigd zijn dat de beste aanwijzing van de vergeving het berouw is dat zij zonder ophouden voelen. En zij zullen zich verre houden van de lichtzinnigheid van zovelen de dag van vandaag, die geen kwestie meer maken van hun zonden zodra ze de absolutie ontvangen hebben, alsof er niet geschreven staat dat de zonde, zelfs al is ze vergeven, de zondige ziel blijvend vrees moet inboezemen".²⁵

Het spreekt vanzelf dat een gevoelsmatige spiritualiteit van de morele perfectie zich moet bewegen in de sfeer van zonde, schuld, beloning en straf. Het is een spiritualiteit van de "justificatio", niet van de "sanctificatio".²⁶ We zijn hier ver van de trouwens veroordeelde ideeën van Fénelon over "le pur amour", de volmaakte gedesinteresseerde, genietende liefde. De liefde is hier steeds "amour d'espérance", liefde die een meester dient, hopen op erkenning van de verdienste en vrezend voor straf. Daarbij was men niet alleen verant-

25. P. GUERANGER, *Notions sur la vie religieuse et monastique*, Solesmes, postume uitgave, 1885, p. 58-59.

26. Zo ziet Guéranger in het uitboeten van begane zonden het eerste doel van het religieuze leven, *Ibid.*, p. 58.

woordelijk voor zijn eigen zonden, maar moest men ook het lijden van Christus vervolledigen door de zonden van anderen op zich te nemen (en bidden om eerherstel),²⁷ en denken aan de zielen in het vagevuur (en aflaten voor hen verdienen). Men beoefende dus de naastenliefde (als penitentie) met het oog op het eigen zieleheil en met het oog op het zieleheil in het hierna-maals van de behoeftige in kwestie. Dit voegt twee aspecten toe aan de scheiding en de niet-relatie van weldoener en behoeftige. Als eerste zou men kunnen zeggen dat het er niet gewoon op aankwam de zieke of noodlijdende in kwestie zo goed mogelijk eenvoudigweg te helpen, maar dit mede te zien als een gelegenheid om verdiensten te verzamelen. Ten tweede lijkt het alsof het er niet zozeer op aankwam de zieke krankzinnige in kwestie in de eigenheid van zijn kwaal of lijden tegemoet te treden, dan wel hem te brengen tot lotsaanvaarding, dulzaamheid en offervaardigheid met het oog op het komende oordeel. Zo zegt kanunnik Maes in zijn regel: "Den dienst welken wy aen de ongelukkige krankzinnigen bewyzen voor de gezondheid van hun ligchaem, heeft ook betrek op de zaligheyd hunner ziel. Het is immers om hun te leeren met eene christelyke verdueligheyd hunne ziekten verdragen en gelukzaliglyk uyt deze wereld te scheyden, wanneer het God behagen zal hen tot zich te roepen, dat wy dezelve in onzen huysen nemen ... in dier voege dat, om zoo te zeggen, onze bediening bestaet in de druppels van het dierbaer bloed van Jezus Christus te verzamelen en ze door onzen kleynen arbeyd toe te passen tot de zaligheyd der zielen waarvoor zij zijn gestort geweest". En: "De zusters moeten bij de zieken akten verwekken van geloof, hoop, liefde, onderwerping, opoffering van haer lyden, aanveerding van hare pynen en van de dood zelve; zij zullen deze geestelijke oefening niet mogen nalaten, zelfs bij deze die niet schynen tegenwoordig van geest te zijn".²⁸

Dit verklaart mede waarom het in de psychiatrie tot een vruchtbare samenwerking kon komen tussen de psychiaters-medici en de congregaties. Beide hadden hun eigen (beperkte) visie op het "heil" van de mens. Ze vulden elkaar aan, zonder dat ze daarom echt in dialoog, laat staan discussie dienden te treden. Op deze wijze heeft de religieuze caritas in de 19e eeuw ongelooflijk veel werk verzet, ook al werkte de ambiguïteit van de religieuze achtergrond aan liberale zijde de kritiek los dat de liefdadigheid bij de katholieken slechts een voorwendsel was om heel andere doelen te dienen. Ook al is de 19e eeuw niet meer de onze, en is haar belevingswereld voor de huidige generatie al volkomen vreemd en soms onbegrijpelijk geworden, toch laat ook zij op onzichtbare wijze, positieve sporen na in onze geschiedenis.

27. Zo R. PLUS, *La folie de la Croix*, Toulouse, 1927, die in de spiritualiteit van het kruis drie historische stadia onderscheidt: het "compatir" in de Middeleeuwen, en het "compenser"(bidden voor eerherstel) en "compléter"(het lijden van Christus aanvullen) in zijn eigen tijd.

28. Kan. MAES, *Regel en constitutien*, p.84-85; 96.