

Tot oorlog bekeerd

Religieuze radicalisering in West-Europa 1870-1918

Converted to war. Religious radicalization in Western-Europe 1870-1918
(with a summary in English)

Proefschrift

ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Utrecht
op gezag van de rector magnificus prof.dr. G.J. van der Zwaan,
ingevolge het besluit van het college voor promoties
in het openbaar te verdedigen op vrijdag 4 november 2011
des middags te 12.45 uur

door

Ewoud Matthijs Kieft

geboren op 12 september 1977
te Groningen

Promotor: Prof.dr. G. Buelens
Co-promotoren: Dr. M. de Keizer
Dr. W. Smulders

Inhoudsopgave

Introductie

- 1 Opstand tegen de Verlichting**
- 2 Decadenten: verval en regeneratie**
- 3 Occultisten: Tussen God en Satan**
- 4 Burgersocialisten: Utopie en desillusie**
- 5 De crisis van het rationalisme**
- 6 Drie Franse bekeerlingen**
- 7 Twee Nederlandse bekeerlingen**
- 8 Radicalisering**
- 9 Frans oorlogsenthouiasme**
- 10 Nederlands oorlogsenthouiasme**
- 11 Oorlogsenthouiasme en de avant-garde**
- 12 Na de roes**

Epiloog

Dankwoord

Noten

Literatuurlijst

Summary

Introductie

Jij moet mij eens een keer wat meer over het *fascisme* vertellen. Had het niet veel romantieser, en vooral aristokratiser allures dan het nationaal-socialisme? Waren het niet allerlei katholieke geëksalteerden, en zonderlinge halfkunstenaars die er de dienst uitmaakten, terwijl de grote nazibeweging veel meer het echte gepeupel en de rancuneuze middenstand aantrok?

Gerard Reve in een brief aan Tiny en Simon Carmiggelt, 1971¹

In de tweede helft van de negentiende eeuw ontstond er in Frankrijk een beweging die lijnrecht tegen de loop van de geschiedenis leek in te druisen. Frankrijk, de bakermat van de Verlichting, waar de Revolutie van 1789 het failliet van de oude Europese koninkrijken en de Kerk had aangekondigd, datzelfde Frankrijk was ook het land waar ruim een halve eeuw later een groeiende groep schrijvers en kunstenaars vol bravoure verklaarde weer katholiek te zijn. Natuurlijk, er waren in het negentiende-eeuwse Frankrijk van meet af aan conservatieven geweest die zich verzet hadden tegen de Republiek en tegen de Verlichting. Maar wat er nu gebeurde was iets anders: dit waren geen reactionairen, dit waren revolutionairen, van een heel nieuw soort.

Het begon met een kleine groep mensen in de literatuur. Excentrieke schrijvers, die koketteerden met hun eigen onaangepastheid en seksuele verdorvenheid, bekeerden zich tot de katholieke kerk zonder ook maar één moment de indruk te wekken volgzame gelovigen te zijn. Het waren dandys en langharige bohémiens, anarchisten en homoseksuelen, het waren kunstenaars die hun publiek graag shockeerden met sadistische fantasieën en grove tirades tegen het burgerpubliek. Deze golf van katholieke bekeerlingen vertoonde alle kenmerken van een rebelse tegenbeweging. En toch waren ze bloedserius in hun wending tot het geloof.

Onder de bekeerde schrijvers bevonden zich de grootste namen uit de Franse moderne literatuur van dat moment. Jules Barbey d'Aureville, ook wel de 'koning der losbandigen' genoemd, Joris-Karl Huysmans, die Frankrijk in beroering had gebracht met zijn boeken over perversie en satanisme, Paul Verlaine, die zijn minderjarige minnaar Arthur Rimbaud met een pistool door de pols had geschoten. Niet bepaald types die ernaar verlangden om een keurig leven volgens de voorschriften van de kerk te gaan leiden, en dat was ook zeker niet wat ze na hun bekering zouden doen.

Hun katholicisme was een goedgevoelt door henzelf bijeengeraapte hoop van mystieke tradities en half occulte denkbeelden, die zij zelf uiteraard presenteerden als het enige ware christendom. Het was een nieuwe, eigentijdse vorm van geloof. Deze bekeerde schrijvers onthulden de sluimerende behoeftes die aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw begonnen te groeien in Europa. Juist in de meest seculiere,

vooruitstrevende milieus, in de bourgeoisie van de grote steden, vonden de bekeerde schrijvers van het Franse modernisme hun navolgers.

Zoals Léon Bloy, een van de hoofdfiguren van dit boek. Bloy was de zoon van een civiel ingenieur die heilig in de Verlichtingswaarden geloofde. Onder invloed van de eclatante dandy Barbey d'Aurevilly, die zich als een mentor over hem ontfermde, bekeerde hij zich tot de katholieke kerk. In Huysmans en Paul Verlaine vond hij al snel geestverwanten. Bloy's bekering was in eerste instantie een daad van verzet, maar al snel werd het meer dan dat. In het katholiek geloof vond hij manieren om de wereld te *her-toveren*, en dat was precies waar steeds meer mensen in Europa, juist diegenen die met de rationalistische Verlichting waren opgegroeid, behoefte aan kregen.

En zo kon het gebeuren dat het mystieke katholicisme van Bloy, Huysmans, Verlaine en nog een hele reeks bekeerde schrijvers en kunstenaars met hen, een grote aantrekkingskracht uitoefende op een nieuwe generatie kunstenaars, dromers, skeptici – getourmenteerde zielen die worstelden met het nihilisme en zich volledig in de boeken van Nietzsche en Dostojewski herkenden.

Dit boek gaat over de geschiedenis van deze bekeringsgolf die zich binnen de Europese moderne cultuur verspreidde: vanuit Frankrijk naar onder meer Nederland, Engeland, Italië, Rusland en Zwitserland. Van de negentiende-eeuwse decadente literatuur naar de filosofie en de politiek: want onder de nationalist en fascist van de twintigste eeuw bevonden zich vele bekeerde katholieke mystici.

Ik heb geprobeerd om te achterhalen waarom deze mensen zich tot deze nieuwe, door en door moderne vorm van religie aangesproken voelden. Het woord 'modern' gebruik ik hier heel welbewust. Lang hebben historici, kunst- en literatuurwetenschappers de bekeringsgolf die eind negentiende, begin twintigste eeuw in Europa optrad beschreven als een reactionair verschijnsel, als een uiting van nostalgische gevoelens, van onvermogen om met de moderne tijd mee te gaan. En daarmee hebben ze volgens mij een verkeerde interpretatie van de periode 1870-1918 gegeven. Want de bekeringsgevallen uit deze periode leggen veel bloot van wat er giste in de Europese samenlevingen van dat moment.²

Tijdens mijn onderzoek voor dit boek stuitte ik voortdurend op drijfveren en conflicten die ik met geen mogelijkheid reactionair kon noemen. De bekeerlingen in kwestie bleken vaak socialist of anarchist geweest te zijn. Ze waren getroffen door de sociale tweedeling die met de industrialisatie van Europa ontstaan was. Ze hadden zich aangesloten bij de artistieke avant-gardes, die naar nieuwe vormen in de kunst zochten om antwoorden te bieden op de algehele verwarring die de moderniteit veroorzaakte.

Veel bekeringsgeschiedenissen bleken nauwelijks iets met het katholieke geloof zoals de kerk het dicteerde te maken te hebben, veel meer dan dat zeggen ze iets over de toestand van de Europese moderne cultuur, over de obsessie met decadentie die in veel kringen heerste, over de teleurstelling in de nieuwe socialistische politiek, de nieuwe ontdekkingen in de natuurwetenschappen, de ontwikkelingen in de psychologie en de filosofie, de opkomst van allerlei occulte sekten en genootschappen in de grote steden. En, wat mij het meest fascineerde, deze bekeerlingen bleken een unieke inkijk te bieden in wat nog steeds als een van de meest verbijsterende episoden uit de Europese geschiedenis geldt: het oorlogsenthouziasme van 1914.

Oorlogsenthouiasme en regeneratie

Toen in de zomer van 1914 de Eerste Wereldoorlog uitbrak was een overgroot deel van de Europese kunstenaars en intellectuelen laaiend enthousiast. Alsof de verlossing zelve over de landen was gekomen. De citaten uit brieven, de gedichten en krantenartikelen laten er geen enkel misverstand over bestaan: de meerderheid van Europa's culturele elites was ervan overtuigd dat de oorlog iets bracht wat hard nodig was: een ontwaking uit een 'loden slaap', een 'wederopstanding' die net zo schitterend zou zijn als die van Christus, een zuivering van de 'innerlijke, onzichtbare vijand van de Europese geest.'³

Iedereen die wel eens een boek over het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog heeft gelezen zal dit soort uitspraken bekend in de oren klinken. Maar de vraag is wat deze jubelkreten precies betekenden. Het is duidelijk dat de mensen die ze uitslaakten iets groots en positiefs van de oorlog verwachtten, een vorm van nieuw leven, een eind aan een periode die kennelijk afschuwelijk moet zijn geweest.

'Regeneratie' is het sleutelwoord in dit verband, de term die historici vaak gebruiken om het verlangen van de oorlogsenthouiasstelingen mee te verduidelijken. Dat verlangen had namelijk ook altijd te maken met de idee van een natuurlijke toestand van de mens, de terugkeer naar een meer simpele, pure manier van leven.

Dat is wat het woord regeneratie beschrijft: na een periode van verval komt een mens, een stam of een natie weer tot zichzelf. Een periode van wederopbloei breekt aan. Antropologen herkennen de drang naar regeneratie in de rituelen van primitieve culturen, godsdienstwetenschappers herkennen haar in alle vormen van religie, of het nu gaat over het leven na de dood, de wederopstanding van Christus, of de spirituele wedergeboorte van het 'ik'. Sommige cultuurhistorici herkennen zowat overall vormen van regeneratiedenken: Nietzsche's droom van de übermensch, Freuds psychoanalyse, de padvinderij, socialistische utopieën, nationalisme en fascisme.⁴

Regeneratie is zo'n algemene term geworden dat je er eindeloos veel voorbeelden van kan vinden. Mensen zijn altijd geïnspireerd geweest door de hoop dat alles beter zal worden, dat alles weer zal zijn zoals het hoort te zijn. Maar in de loop van de negentiende eeuw ontstond er een nieuw soort regeneratiedenken, één die moest concurreren met andere vormen van toekomstoptimisme. Sinds de Verlichting was het idee van vooruitgang in één rechte lijn ontstaan: door zich rationeel te ontwikkelen zou de mens een beter leven krijgen. En ook de evolutietheorie ging uit van een voortdurende opwaartse ontwikkeling. Dat stond in contrast met het regeneratiedenken zoals dat in de laatnegentiende-eeuwse modernistische kunst en literatuur groeide: daar zocht men het ware menselijke geluk juist in een ver primitief verleden, toen de mensheid nog in contact met zijn eigen natuur had gestaan, toen de wereld nog vol zat met magische betekenissen en goddelijke bedoelingen.

Volgens het modernistische regeneratiedenken was het door de komst van de grote steden, het klinische rationele wereldbeeld en het toenemende materialisme hard nodig om de mens weer in contact te brengen met zijn primitieve oertoestand. De geschiedenis hoefde niet in één opwaartse rechte lijn te lopen, de geschiedenis kon ook in cirkels gaan, zoals elk jaar opnieuw de lente aanbreekt.⁵

Regeneratie was precies wat de schrijvers en kunstenaars die zich tot het katholicisme bekeerden hoopten te bereiken: hun keuze voor de kerk kwam voort uit dezelfde zoektocht naar de 'primitieve' en 'zuivere' mens die de hele modernistische kunst en literatuur van dat moment begeesterde. Hun religieuze bekering beleefden zij als een spirituele wedergeboorte die niet alleen zichzelf maar de samenleving in haar geheel zou moeten doormaken. Het was niet toevallig dat de overgrote meerderheid van de bekeerlingen die bij leven en welzijn de zomer van 1914 meemaakten zich tot vurige oorlogsenthouiasstelingen ontpopten.

En met die laatste ontdekking kwam ik op de vraag waar ik mijn onderzoek om wilde laten draaien: zou de bekeringsgolf die halverwege de negentiende eeuw in Frankrijk begon, en zich vanaf dat moment verder in Europa verspreidde, het ontstaan van het oorlogsenthouiasme van 1914 begrijpelijk kunnen maken? Zonder de pretentie te hebben om zo een volledige geschiedenis van het oorlogsenthouiasme van 1914 te kunnen schrijven, hoopte ik dat ik via de levensgeschiedenissen van een aantal bekeerlingen iets concretere aanwijzingen zou kunnen vinden over wat de oorlogsenthouiasstellingen van de Eerste Wereldoorlog nu werkelijk bewoog.

De bekeerlingen die in dit boek centraal staan heb ik welbewust uitgekozen. Het zijn mensen die zich aan het eind van de negentiende eeuw of het begin van de twintigste hebben bekeerd tot de katholieke kerk. Daarbij koos ik voor mensen uit gesecculariseerde milieus die diep in de moderne cultuur van West-Europa geworteld waren; bijvoorbeeld kunstenaars en schrijvers die zich bewogen in de modernistische en avant-gardistische kunst en literatuur, emancipatiestrijders uit de socialistische en feministische beweging, of filosofen en natuurwetenschappers die de laatste wetenschappelijke ontwikkelingen van nabij meemaakten. In veel gevallen liepen deze categorieën dwars door elkaar heen.

Natuurlijk moesten mijn hoofdpersonen het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog hebben meegemaakt, en liefst ook de daaropvolgende oorlogsjaren, zodat ik kon nagaan of hun houding nog veranderde naarmate de oorlog zijn glans verloor. Wat dat laatste betreft was het aantrekkelijk om bekeerlingen uit een oorlogvoerend land te vergelijken met bekeerlingen uit een neutraal land, waar de verleiding waarschijnlijk een stuk minder groot was om met oorlogsretoriek en nationalisme mee te gaan.

Mijn keuze viel op Frankrijk en Nederland. Frankrijk, omdat de bekeerlingengolf daar was ontstaan en verreweg het succesvolst was. Nederland, omdat het neutraal was tijdens de oorlog en omdat er een paar bekeerlingen waren die volledig waren geïntegreerd in de Franse subcultuur van bekeerlingen. Op deze manier was het mogelijk om een geschiedenis te schrijven die de landsgrenzen overschreed.

Met name de Nederlandse socialistische schrijver Pieter van der Meer de Walcheren, die zich in 1911 onder invloed van Léon Bloy tot de katholieke kerk bekeerde, was een rijke bron van informatie. Hij had een enorm sociaal netwerk van medebekeerlingen, van avant-gardisten, occultisten, socialisten, nationalisten en oorlogsfanatici uit zowel Frankrijk als Nederland. Via zijn dagboeken, die hij tijdens de Eerste Wereldoorlog nauwgezet bijhield, en zijn dagbladartikelen die hij vanuit Parijs als oorlogscorrespondent schreef, ging er een hele wereld voor mij open.

Hoewel de focus van mijn onderzoek zich tot Frankrijk en Nederland beperkte doken er in het sociale netwerk van Van der Meer de Walcheren en Bloy regelmatig bekeerlingen uit andere Europese landen op. Dat bood de mogelijkheid om de scoop af en toe iets te verbreden: zo kwamen twee van Van der Meers vrienden en medebekeerlingen, Otto en Adya van Rees, tijdens de oorlog in de Dada-beweging van Zürich terecht, waar Hugo Ball op dat moment zó door de Franse bekeerlingengolf gegrepen werd dat hij zich een paar jaar later zelf ook bekeerde. Via Léon Bloy en diens navolger Jacques Maritain kwamen Italiaanse Futuristen als Gino Severini en Ardengo Soffici in beeld, maar bijvoorbeeld ook T.S. Eliot in Engeland, die zich in 1927 tot de Anglicaanse kerk bekeerde.

Onder de centrale figuren in dit boek komen relatief weinig vrouwen voor. Dat komt in de eerste plaats omdat het geloof waartoe de Franse en Nederlandse modernisten zich bekeerden een *mannen*religie was: al vanaf het ontstaan van de bekeerlingengolf in de negentiende eeuw voelden de schrijvers van het decadentisme zich aangetrokken door een katholieke mystiek waarin vrouwen verheerlijkt werden als lijdende heiligen, óf gevreesd werden vanwege hun seksuele verdorvenheid. Gewone mensen van vlees en bloed waren ze in elk geval niet.⁶

Deze decadente mystiek trok zelfs vrouwen aan: in dit boek komen meerdere voorbeelden voor van vrouwen die vrijwillig en vol overgave de rol van lijdende mystica op zich namen. Maar het waren hun mannen die dit ideaal in het openbaar uitdroegen – hún bekeringsgeschiedenissen waren dus ook het beste gedocumenteerd. En zeker zo belangrijk: het waren hoofdzakelijk mannen die hun geloof met oorlog in verband brachten, het waren mannen die hun geloof in politiek vertaalden. Ik heb slechts één uitzondering op deze regel kunnen vinden, de feministe Cecile de Jong van Beek en Donk liet zich in 1915 katholiek dopen en was al vanaf het uitbreken van de oorlog een fervent pro-Frans nationaliste, een vurig aanhanger van de extreem-rechtse Action française.

Religieuze heropleving en het fascisme-debat

Dit boek is een groepsbiografie. Het gaat over een sociaal netwerk van geestverwanten, van mensen die allemaal dezelfde ontwikkeling doormaakten, vaak in navolging van elkaar. De bekeerlingen profileerden zich tegenover de buitenwereld graag als een hechte beweging. Ze sterkten elkaar in hun persoonlijke overtuiging, hoewel velen na een paar jaar weer uit elkaar groeiden, sommigen kwamen na verloop van tijd zelfs lijnrecht tegenover elkaar te staan. Uit een netwerk van meer dan honderd bekeerlingen heb ik een tiental hoofdpersonen voor dit boek uitgekozen, bekeerlingen die onderling hecht met elkaar verbonden waren en die midden in het toenmalige culturele en politieke leven stonden.

De belangrijkste vragen die ik aan de hand van hun levens wilde stellen waren biografisch van aard: wat bezielde deze mensen, deze vrijgevochten, vooruitstrevende mannen, en ja, een aantal vrouwen toch ook, om lid te worden van de katholieke kerk? Wat bezielde deze mensen om vervolgens de oorlog te verheerlijken?⁷

Vaak waren hun motieven heel specifiek; soms hadden die te maken met depressiviteit, of met een vadercomplex, er was liefdesverdriet, alcoholisme, drugsverslaving, worsteling met de eigen homoseksualiteit, teleurgestelde idealen. Maar tegelijkertijd speelden er ook steeds levensbeschouwelijke motieven mee, en die vertoonden opmerkelijk veel overeenkomsten met ideeën die al lang bekend zijn in de geschiedschrijving: de levensbeschouwelijke ontwikkeling die de bekeerlingen uit de periode 1870-1918 doormaakten leek bijzonder veel op het ontstaan van het fascistische denken, zoals cultuurhistorici dat hebben beschreven.

In 1978 zwengelde de Israëlitische historicus Zeev Sternhell de discussie over de 'culturele wortels' van het fascisme aan, door te beweren dat 'er geen enkel belangrijk idee' bestond binnen de West-Europese fascistische bewegingen dat al niet 'geleidelijk tot bloei was gekomen in de kwart eeuw die aan augustus 1914 voorafging.' Sternhell wees vooral het vooroorlogse intellectuele milieu in Frankrijk aan als de broedplaats van vroege fascistische ideeën, precies hetzelfde milieu waar de bekeringsgolf tot hetatholicisme plaatsvond.⁸

In 2007 bracht de Engelse historicus Roger Griffin de discussie over het ontstaan van het fascisme op een abstracter niveau door er talloze varianten van het modernistische regeneratiedenken op te betrekken. Daarmee schiep hij een breder kader voor het begrijpen van de vroegtwintigste-eeuwse geschiedenis: allerlei bewegingen en verschijnselen in de moderne Europese cultuur die vroeger nauwelijks met elkaar in verband werden gebracht bleken belangrijke overeenkomsten met elkaar te hebben: socialisten, occultisten, vegetariërs, nationalisten en avant-gardisten streefden in de kern hetzelfde na: regeneratie. Dit simpele inzicht bleek een sleutel om de grillige levensloop van mijn hoofdpersonen beter te kunnen begrijpen: de overgang van socialisme of avant-garde naar hetatholicisme was voor veel bekeerlingen helemaal niet zo groot of zelfs helemaal niet van belang, omdat het achterliggende regeneratie-ideaal voor hen hetzelfde was gebleven.

Naast historische studies over het fascisme zijn er de laatste vijftien jaar veel boeken over de oorlogscultuur van 1914-1918 verschenen, die van groot belang zijn geweest voor mijn onderzoek. WOI-kenners als Annette Becker en Jay Winter schreven daarin over de grote rol die religie speelde tijdens de Eerste Wereldoorlog: soldaten en burgers omarmden religieuze ideeën over een Heilige Oorlog, over een duivelse vijand, ze geloofden in goddelijke tekenen, berichten die hun overleden makers en familieleden aan hen doorspeelden, ze geloofden in Mariaverschijningen en de naderende komst van een zuiverende Apocalyps. Veel bekeerlingen bleken belangrijke actoren te zijn in deze religieuze heropleving.⁹

Er bleek dus niet alleen een verband te zijn tussen de bekeerlingengolf en het oorlogsenthouziasme van 1914, maar ook met de daaropvolgende massale religieuze oorlogscultuur die in alle oorlogvoerende landen de kop opstak. Kon de vooroorlogse golf van enkele honderden bekeerlingen dan ook iets duidelijk maken over de algehele heropbloei van religie tijdens de Eerste Wereldoorlog? Wat viel er in de levensloop van de bekeerlingen te ontdekken over de versmelting van politiek en religie die volgens veel historici tussen 1914 en 1918 plaatsvond? Was de bekeerlingengolf van de vroege twintigste eeuw een aanwijzing dat mensen op de ene of de andere manier altijd een religieuze behoefte blijven houden, hoe rationalistisch en seculier ze ook zijn opgevoed?

Volgens sommige historici van het fascisme bestaat er inderdaad een soort 'wet van behoud van religieuze energie'. Het fascisme is volgens hen te begrijpen als een 'politieke religie', een 'surrogaatgodsdienst', die inspeelde op de spirituele honger die in Europa was ontstaan. Eigenlijk had de Verlichting met al zijn vertrouwen in de ratio niets meer bereikt dan dat de bevolking van Europa zich verweesd en ontheemd voelde, vreemdelingen in een ziellose, onttoverde wereld, waardoor mensen vatbaar werden voor 'Ersatzreligionen'. De secularisering had gezorgd voor een groeiende behoefte aan nieuwe religies, nieuwe volksmythen, zoals het fascisme en het nazisme die verkondigden.¹⁰

Deze redenering lijkt wat te dwingend: als religie inderdaad een onuitroeibare kracht vormt in de samenleving zou je de eerste kiemen van de fascistische 'Ersatzreligion' dus al kunnen situeren op het moment dat de Nederlandse en Franse Verlichtingsfilosofen in de zeventiende en achttiende eeuw hun kritiek op het christendom op papier zetten.¹¹

Dat wil niet zeggen dat het concept 'politieke religie' onbruikbaar is. In veel concrete gevallen geeft het goed de denkwijzen van nationalist en fascist weer: hun overtuiging dat de samenleving een mystieke binding nodig had, een 'bezield verband', speelde inderdaad een belangrijke rol in hun politieke keuzes. De fascistische politici van de jaren twintig en dertig deden veel moeite om hun politiek een sacraal aanschijn te geven. Mussolini, Hitler en hun partij-ideologen speelden welbewust in op de religieuze behoeften van mensen. Maar of daarmee hun succes afdoende verklaard is blijft de vraag. Om dat na te gaan zou je op z'n minst moeten kijken of er tijdens de vroege twintigste eeuw inderdaad een nieuw soort religieuze ontvankelijkheid ontstond in Europa, die met de fascistische politiek te harmoniëren viel.¹²

Volgens de hoofdpersonen van dit boek was dat precies wat er in Europa plaatsgreep: de Eerste Wereldoorlog had de mensen weer wakker geschud en vatbaar gemaakt voor religieuze zingeving. Miljoenen burgers en soldaten klampten zich vast aan sterk godsdienstig gekleurde mythen over de geestelijke wederopstanding van hun volk. Religie en nationalisme gingen hand in hand. Voor veel bekeerlingen was deze opbloei van oorlogsmystiek en religieus beladen nationalisme een overweldigende bevestiging van hun gelijk: de wereld maakte nu eindelijk de wedergeboorte door die zij zelf in hun eigen leven hadden meegemaakt. De vooroorlogse bekeringsgolf van hoogstens een paar duizend kunstenaars en intellectuelen werd nu een massabeweging van miljoenen.

De religieuze beleving van de Eerste Wereldoorlog heeft een enorme invloed gehad, op tijdgenoten en op de latere herinnering aan 1914-1918. Meteen al met het uitbreken van de oorlog beleefden bekeerde schrijvers en kunstenaars hun *finest hour*. In Frankrijk behoorden ze tot de actiefste oorlogspropagandisten. Hun boeken werden bestsellers, en degenen onder hen die aan het front waren gesneuveld werden martelaren van het nieuwe mystieke Frankrijk. De Franse religieuze heropleving kreeg een mythisch aanschijn, en zelfs in neutrale landen als Nederland en Zwitserland stonden jonge idealistische schrijvers en kunstenaars te popelen om deel te mogen uitmaken van deze nieuwe vitale beweging.

Ook al was de oorlogsverheerlijking van een kleine groep religieuze bekeerlingen een volstrekt subjectieve poging om de geschiedenis aan hun kant te krijgen, hun oorlogsmeynen begonnen zich vanaf 1914 inderdaad over de massa's te verspreiden. De Amerikaanse historicus Robert Wohl merkte hierover op dat wat vóór de oorlog slechts een generatiebesef van een elite was geweest, tijdens en na de oorlog uitgroeide tot een breed gedragen identificatie met de idealen en het martelaarschap van de 'generatie van 1914'. En de Franse historica Annette Becker spreekt over een 'messianistische' oorlogscultuur die in de oorlogvoerende landen uitgroeide tot de totalitaristische bewegingen van de jaren twintig en dertig.¹³

Overigens zijn lang niet alle historici het eens met deze analyses. De geschiedenis van de Eerste Wereldoorlog en het ontstaan van het fascisme was niet hoofdzakelijk een kwestie van religieuze en politieke ideeën over regeneratie, stellen zij, sociaal-economische factoren en machtspolitiek waren veel doorslaggevend. Dat er vóór 1914 een kleine elite bestond die hetzelfde soort denkbeelden had als de fascistten tijdens de jaren twintig zegt op zichzelf genomen niet zo veel: 'je kan de connectie tussen vooroorlogse en naoorlogse ideeën niet zomaar aannemen; je moet haar aantonen', merkte de Britse historicus Philip Morgan hierover op.¹⁴ En juist hierin zijn cultuurhistorici als Zeev Sternhell en Roger Griffin in gebreke gebleven. Zij hebben nauwelijks aandacht geschonken aan de Eerste Wereldoorlog terwijl die nu juist de cruciale overgangperiode vormde waarin de vooroorlogse 'opstand tegen de Verlichting' onder de culturele elites transformeerde in massapolitiek.¹⁵

Dit boek gaat over die transformatieperiode. Tot het kleinste detail dat ik kon vinden, wilde ik mijn hoofdpersonen volgen in hun ontwikkeling. Vanaf het einde van de negentiende eeuw tot diep in de Eerste Wereldoorlog heb ik hun levens gevolgd en zo geprobeerd de continuïteiten tussen de periode vóór 1914 en die erna bloot te leggen. Bijna alle West-Europese bekeerlingen uit deze periode maakten toen een radicaliseringsproces door, in veel gevallen al tijdens de periode 1905-1914, maar tijdens de Eerste Wereldoorlog bereikte dat proces een hoogtepunt. Wat was begonnen als een uiting van cultureel onbehagen, van een persoonlijke identiteitscrisis, kreeg een politieke lading die in veel gevallen inderdaad rechtstreeks tot het fascisme voerde.

Het overgrote deel van de bekeerlingen die ik heb bestudeerd werden actieve aanhangers of sympathisanten van het antisemitische Action française of van de Italiaanse fascistten. Waar dat tijdens de naoorlogse jaren allemaal toe leidde valt buiten het bestek van dit boek. Mijn verhaal stopt in het najaar van 1917, toen de oorlog al meer dan drie jaar had gewoed. Op dat moment hadden de meeste oorlogsenthoustelingen van weleer hun keuzes voor de komende jaren gemaakt: een deel had zijn geloof in de heilbrengende werking van de oorlog verloren, onder de indruk van de zinloze slachting van miljoenen soldaten en burgers. Een ander deel bleef trouw aan de idealen van 1914. Zij bleven geloven dat door de oorlog een nieuwe gelouterde mensheid, of natie, geboren zou worden, sterker nog, dit was al gebeurd. Voor deze hardnekkige oorlogsfanatici had de Grote Oorlog een samenlevingsmodel voor de toekomst gebracht. Een nieuw bezielde Europa was aan het

verrijzen, een Europa waarin de mensen weer in harmonie met God, volk en vaderland zouden leven.

Wat de Europese politiek na 1918 aan totalitaire bewegingen zou brengen vond zijn oorsprong in de Grote Oorlog, een oorlog die in de ogen van de vroege fascist en nazi's allesbehalve beëindigd was.¹⁶ De levensgeschiedenissen van een kleine groep bekeerlingen vormen slechts een miniem onderdeel van die grote ontwikkeling. Wat ze wél laten zien is een mentaliteitsomslag die er onder een belangrijk deel van de Europese elites plaatsvond tijdens de vroege twintigste eeuw: hoe de meest ontwikkelde laag van de bevolking zijn heil zocht in mythische toekomstvisioenen en heilstaatsbeloften. In dat opzicht biedt deze groep van geradicaliseerde bekeerlingen ons de gelegenheid om de meest beladen episode van onze recente geschiedenis, die tot op de dag van vandaag onderwerp is van onze eigen mythen en misverstanden, beter te begrijpen.

Hoofdstuk 1 Opstand tegen de Verlichting

Hij zei tegen hen: 'Ik verzeker jullie, er is niemand die zijn huis, zijn vrouw, broers en zusters, ouders of kinderen heeft achtergelaten omwille van het koninkrijk van God, of hij krijgt dat in deze tijd veelvoudig vergoed, en in de komende wereld krijgt hij eeuwig leven.'

Lucas 18: 29-30¹

De Franse schrijver en polemist Léon Bloy was in alle opzichten een excentriekeling. Hij bracht zijn leven door in armoede, in het gezelschap van dandy's, prostituees en occulte profeten. Als hij van iemand geld leende, vond hij dat hij diegene daarmee een gunst verleende. Hij noemde zichzelf 'de ondankbare bedelaar'. In zijn boeken en krantenartikelen schold en foeterde hij richting alles en iedereen die het waagde om het met zijn bovennatuurlijke, apocalyptische wereldbeeld oneens te zijn. In 1869 bekeerde hij zich tot de katholieke kerk, om zijn demonen te bezweren, en omdat hij geloofde dat de wereld om hem heen bestond uit tekenen van God, een duistere, onbegrijpbare God, en dat alleen hij, zijn visionaire minnaressen en zijn volgelingen waren uitverkoren om deze tekenen te kunnen begrijpen. Ondanks dat zijn geloof meer met occultisme te maken had dan met de katholieke kerkleer, beschouwde Bloy zichzelf als een van de weinige orthodoxe katholieken, misschien wel de enige. Hij verklaarde zichzelf de 'Pelgrim naar het Absolute', een profeet en verkondiger van waarheden die verder niemand wilde horen.

Bloy cultiveerde zijn onaangepastheid. In een brief aan zijn verloofde beschreef hij zijn donkere natuur, en hoe hij al vanaf zijn jeugd welbewust de rol van verschoppeling had opgezocht. 'Ik ben triest *van nature*, zoals men klein is of zoals men blond is. Ik ben triest geboren, diepgeworteld, afschuwelijk triest en als ik bevangen word door een dwingend verlangen naar vreugde, is dat krachtens de mysterieuze wet die tegenpolen doet aantrekken.' Bloy vertelde hoe hij als kind met opzet geweigerd had deel te nemen aan de spelletjes van andere kinderen, omdat alleen al het idee dat die weigering hem dan zou doen lijden, hem vreugde bezorgde. 'Ik houd instinctief van ongeluk, ik zou ongelukkig willen zijn. Alleen al het woord *ongeluk* vervult mij met enthousiasme.'²

Het is moeilijk voor te stellen dat deze man, die zo zelfbewust een buitenstaanderrol opzocht, representatief zou kunnen zijn voor een grotere groep mensen. Toch werd Bloy een invloedrijke cultfiguur in het West-Europese modernisme van de vroege twintigste eeuw: Ernst Jünger, de Franse fauvist Georges Rouault, de dadaïsten Hugo Ball, Richard Huelsenbeck en Fritz Glauser, de Italiaanse avant-gardist Ardengo Soffici; ze raakten allemaal in de ban van Bloy. Beroemde Franse schrijvers als Joris-Karl Huysmans en Paul Bourget zochten hem op, en onder zijn invloed bekeerden zij zich tot de katholieke kerk. Bloy's discipelen Jacques Maritain en Pieter van der Meer de Walcheren zorgden voor een verdergaande bekeerlingengolf in de Franse en Nederlandse kunst en literatuur: de bekeringen van Jean Cocteau, Erik Satie, Igor Strawinski, Frederik van Eeden en het succes van de zogenaamde 'jongkatholieke beweging' in de Nederlandse literatuur tijdens de jaren 1920 kan zo aan de indirecte invloed van Léon Bloy worden toegeschreven.³

Léon Bloy was in de jaren 1880 bekend geworden als columnist. Hij schreef niet in de katholieke media, maar in typisch modernistische en vrijzinnige kranten en tijdschriften

als *Le Chat Noir*, *Gil Blas*, *Le Figaro* en *Mercure de France*. In *Le Figaro* kreeg hij korte tijd zelfs een column op de voorpagina, waar hij geïntroduceerd werd als 'een jonge schrijver met spirituele branie' die in reactie op de doorgesloten democratisering in de Franse literatuur 'de originaliteit heeft om passioneel conservatief en katholiek te zijn tot het intolerante aan toe'. Bloy's tirades waren zo provocerend dat ze ludiek konden worden opgevat. Ze zorgden stevast voor abonnementsopzeggingen, maar tegelijkertijd waren ze altijd goed voor sensatie en ophef. Toch moest *Le Figaro* reeds na 5 columns constateren dat haar nieuwe columnist veel te fanatiek was om ludiek te kunnen heten. Het dagblad zette de samenwerking stop, tot verbazing van Bloy. Hij was toch juist als 'ondernemer in slooppartijen' aangenomen?⁴

De onverzoenlijkheid van Bloy's religieuze radicalisme maakte hem voor sommigen alleen maar des te aantrekkelijker, en opvallend genoeg ging het hier veelal om mensen die zelf uit de meest vrijzinnige milieus afkomstig waren: modernistische schrijvers, kunstenaars en intellectuelen, opgegroeid in liberale burgergezinnen.

Generatieconflict

De levensloop van Léon Bloy is verwoven met de geschiedenis van de bekeringsgolf die zich tussen 1870 en 1918 in West Europa verspreidde. Uit Bloy's leven wordt ook duidelijk wat die bekeringsgolf met het modernisme uit die periode te maken had. Modernisme wordt volgens literatuurhistorici gekenmerkt door een crisisgevoel, een obsessie met decadentie en verval, een afkeer van de idealen van de Verlichting en een hevig verlangen naar direct contact met het bovennatuurlijke. Dit zijn precies de thema's die een hoofdrol speelden in Bloy's leven.⁵

Tijdens zijn jeugd dacht Bloy dat hij alleen stond in zijn gevoelens, die hij verder bij niemand in zijn familie of in zijn omgeving herkende. Op zijn veertiende had hij ontdekt dat hij een donkere, gewelddadige kant in zich had en die vervulde hem met angst. In zijn dagboek schreef hij op geschrokken toon over een nachtmerrie die hij had gehad, waarin hij zijn jongere broer had willen wurgen: 'ik dacht zijn arme kleine handjes te voelen die zich krampachtig aan mij vastklampten in de laatste martelingen van zijn doodstrijd, waarna door een prompte terugkeer van medelijden ik hem plotseling losliet (...) en op duizend manieren probeerde ik hem te reanimeren, maar ik zag beetje bij beetje zijn lippen blauw worden en zijn ogen dof worden, ik dacht dat ik gek werd'.⁶

Als tiener wist Léon Bloy niet hoe hij met zichzelf om moest gaan. Hij was van het Lyceum gestuurd omdat hij zijn klasgenoten had aangevallen met een mes.⁷ Zijn vader regelde een baantje voor hem in Parijs. Daar kon de achttienjarige Léon evenmin zijn draai vinden. In een brief aan zijn vader schreef hij hoe eenzaam hij zich voelde.

En bedenk vervolgens hoe ik ben, wat ik nodig heb, mijn smaken, mijn verleden; die lijken in niets op die van de anderen, ik voel me als verloren temidden van de meesten van hen. Ik wil geen kameraden maken, ik geloof daar niet in; ik moet een vriend hebben die ik altijd dicht bij me voel, wiens steun me nooit zou ontbreken, in geen enkele omstandigheid, kortom: ik moet kunnen liefhebben: want, ik voel het heel goed, ik weet dat niets schadelijker voor mij is dan eenzaamheid. Maar ik ben het type dat, ondanks zichzelf, eindigt met haar uiteindelijk boven alles lief te hebben, en die neiging bevreest mij.⁸

Léon Bloy had een beschermde en bevoorrechte jeugd gehad in het provinciestadje Périgueux, in de Dordogne. Zijn vader, Jean-Baptiste Bloy, was een hooggeplaatste ambtenaar in de weg- en waterbouw, onder meer verantwoordelijk voor de aanleg van de

spoorweg die door Orléans liep. Jean-Baptiste Bloy geloofde heilig in de heilzame effecten die techniek, wetenschap, onderwijs, discipline en sober burgerschap op de samenleving zouden hebben. Zijn baan reflecteerde zijn opvattingen: het uitbreidende spoornet was de motor van de industrialisatie van Frankrijk en zou zorgen voor economische groei, verdere verspreiding van welvaart en kennis. Voor zijn zoon had hij een gelijksoortige industriële carrière in gedachten. Jean-Baptiste Bloy drukte Léon op het hart dat in de industrie de grootste kansen op een welvend leven lagen. Het baantje dat hij voor Léon geregeld had in Parijs was bij een architectenbureau dat was belast met de constructie van het Parijse treinstation Gare d'Austerlitz.

Toen Jean-Baptiste Bloy van zijn zoon hoorde dat hij zich niet thuis voelde in zijn nieuwe werkomgeving drukte hij hem op het hart om zich in Parijs aan zijn omgeving aan te passen: 'als ze vrolijk zijn en met je gekscheren, lach dan nog harder dan zij, maar laat je pantser van beleefdheid nooit vallen.' Léon moest elk detail van zijn leven doorgeven aan hem, alsof hij zijn dagboek bij hield. 'Als ik precies op de hoogte ben van een detail is het makkelijker om observaties te maken, die ik jou zal kunnen doorgeven met mijn adviezen over wat je moet doen om jezelf te perfectioneren.'⁹

Dit waren typische opvoedingsidealen uit de Verlichting: Jean-Baptiste Bloy sprak over 'observaties' die hij geheel wetenschappelijk verantwoord zou gebruiken om zijn educatieve adviezen op te baseren. Het doel was zelfontplooiing en sociaal aanpassingsvermogen. Dit waren de ideeën van de nieuwe tijd, en Jean-Baptiste Bloy paste ze geduldig toe op zijn zoon. In de brieven die hij aan Léon stuurde praatte hij eindeloos op hem in, wees hij Léon op zijn ongeduld en onredelijkheid, alles op een toon van gelijkwaardigheid. Jean-Baptiste Bloy wilde geen autoriteitsfiguur zijn voor zijn zoon, maar een vriend. En zo ondertekende hij zijn brieven ook: 'Je vriend en vader, Bloy'.

Het is alleen de vraag of in het geval van Léon Bloy deze verlichte pedagogische idealen niet averechts hebben gewerkt. Het ideaal van 'perfectie' was ook beklemmend. Vader en moeder Bloy bemoeiden zich met alle mogelijke dingen, bijvoorbeeld met de manier waarop Léon met zijn broertje omging. Léons brieven aan hem werden van ouderlijk commentaar in de kantlijn voorzien: Léon moest niet zo lang over zijn pianolessen en zijn schilderen uitwijden, en meer vertellen over wat zijn broer interessant zou vinden.¹⁰

Jean-Baptiste Bloy probeerde zijn zoon in te tomen. Hij wees hem op zijn wispelturigheid. Daar kwamen zijn trieste en eenzame buien vandaan en die situatie zou alleen maar erger worden, ja zelfs 'eindigen in een catastrofe', als er niets zou veranderen in zijn houding, zo vreesde hij. Léon moest gedisciplineerder worden, vond zijn vader. Al zijn hele jeugd had hij zonder enige zelfbeheersing zich op de ene na de andere artistieke ambitie gestort. Eerst had hij een carrière als dichter nagejaagd, zonder ook maar enige literaire en filosofische kennis te bezitten, voegde Jean Baptiste Bloy daar fijntjes aan toe, 'later hebben enige successen met tekeningen jou doen geloven dat je een geboren schilder bent', en nu, in Parijs, was Léon overtuigd dat zijn toekomst lag in een combinatie van schrijven en pentekeningen. Het stoorde Jean Baptiste Bloy dat Léon al zijn adviezen in de wind had geslagen, dat hij niet tevreden kon zijn met de baan en de contacten die hij via zijn sociale netwerk voor hem had geregeld.¹¹

Léon voelde zich door zijn vader niet serieus genomen in zijn artistieke ambities. En dat is hij hem altijd kwalijk blijven nemen. In zijn latere autobiografische roman *Le Désespéré* (de ontroostbare) schetste hij zijn vader als een koude, afstandelijke man, die door zijn strenge ideeën over discipline en maatschappelijke vooruitgang niet meer in staat is om zijn kinderen warmte geven. In *Le Désespéré* staat de vader zichzelf niet eens meer toe om een omarming van zijn zoon te ontvangen.¹²

Toen zijn vader hem verweet dat hij te wispelturig was en de kansen die hij kreeg niet op waarde wist te schatten was Léon Bloy's reactie radicaal. Hij verbrak het contact met

zijn ouders. In de daaropvolgende jaren probeerden die weer grip op hun zoon te krijgen, maar Léon was nauwelijks benaderbaar.¹³

Hij stortte zich in de artistieke bohémienkringen van Parijs, belandde tussen schrijvers en kunstenaars die, net als hij, de banden met de burgerwereld verbroken hadden om een zelfstandig leven te kunnen leiden. Ze waren straatarm, maar stonden wel op eigen benen. Dit was de wereld van de kinderen uit de gegoede milieus, die gebroken hadden met de burgerwereld van hun ouders. Die burgerwereld draaide in hun ogen alleen maar om het veiligstellen van de eigen belangen.

Bohemiens waren de anti-burgers, en in het Parijs van de negentiende eeuw werden ze steeds talrijker. In 1843 was er een boekje verschenen, *Les bohémiens de Paris*, waarin deze nieuwe subcultuur in de Franse hoofdstad met veel sympathie omschreven werd: 'Met bohemiens bedoel ik die klasse van individuen wier bestaan een probleem is, voor wie sociale onaangepastheid niet bestaat, voor wie fortuin een raadsel is, diegenen die geen vaste woonplek hebben, geen erkend dak boven het hoofd, diegenen die nergens wonen en die men overal tegenkomt! diegenen die niet één specifieke baan hebben maar vijftig beroepen uitoefenen; diegenen van wie de meeste 's ochtends opstaan zonder te weten waar ze 's avonds zullen eten; rijk vandaag, morgen uitgehongerd, bereid om eerlijk te leven als dat lukt, en op een andere manier als dat niet lukt.'¹⁴

Toen Léon Bloy in 1864 het contact met zijn ouders verbrak was er in Parijs een alternatieve manier van leven voorhanden, een manier van leven waar veel meer jongeren, die net zo opstandig waren als hij, zich in thuis voelden. De subcultuur van de Parijse bohemiens was een tegenbeweging binnen de burgercultuur waar modernistische schrijvers als Charles Baudelaire, Paul Verlaine en Guillaume Apollinaire uit voortkwamen. Kunstenaars die leefden aan de zelfkant van de samenleving, in de cabarets, cafés en hoerenbuurten, en juist door hun maatschappelijke ongebondenheid in staat waren de meest vernieuwende kunst te maken. Dit mechanisme van artistieke onafhankelijkheid is precies wat de Franse socioloog Pierre Bourdieu heeft beschreven in zijn beroemde boek *De regels van de kunst*: in de negentiende eeuw maakten Franse schrijvers en kunstenaars zich los van de beknellingen van de burgerlijke afkomst, kozen voor een armoedig bestaan buiten de gevestigde orde, en ontwikkelden zo de maatschappelijke ruimte om autonome kunst te gaan maken.¹⁵

Uit de negentiende-eeuwse bohémienmilieus groeiden in de twintigste eeuw de Franse avant-gardes, die deze alternatieve tegencultuur als wegbereider nodig hadden om hun artistieke onafhankelijkheid optimaal te kunnen benutten. En al die tijd bleef de tegencultuur van Bohemia vervlochten met de liberale burgercultuur waar zij zich tegen afzette. Bohemiens, avant-gardisten en dandy's dramatiseerden de identiteitscrisis waar de geëmancipeerde burgerklasse in verzeild was geraakt. Zowel bohemiens als burgers worstelden met hetzelfde probleem, het kernprobleem van de negentiende eeuw: hoe moesten de nieuwe generaties, die dankzij de Franse Revolutie met individuele vrijheid waren opgegroeid, met hun pasverworven keuzemogelijkheden omgaan? Hoe verhieldden die zich tot de vertrouwde harmonie en stabiliteit van de oude orde?¹⁶

Een van de pioniers van de Parijse bohémienbeweging was een schrijver die nooit zijn huis verliet zonder eerst zijn smetteloos witte handschoenen aan te doen, die liever een paar dagen niet at dan dat hij gesignaleerd zou worden in een restaurant dat minder dan voortreffelijk was, een schrijver die zich erop liet voorstaan uren over zijn toilet te doen – dat wilde zeggen: zijn lange haar strak naar achter te kammen, zijn opvallende snor zorgvuldig richting onderkaken te trimmen, en zich uitbundig te parfumeren.

Jules Barbey d'Aurevilly stond bekend als de 'eerste dandy van Frankrijk'. Hij beschouwde zijn extravagante levensstijl als levenskunst. Dandy zijn draaide volgens hem om

het opwekken van verbazing, om de tactiek van het shockeren. In een boekje dat hij in 1847 schreef over de principes van het dandyisme verklaarde Barbey: 'Onafhankelijkheid maakt iemand tot een Dandy. Of anders: als er een wetgeving van het Dandyisme zou zijn, zou hij ophouden te bestaan.' De dandy was de principiële autonoom, de eeuwige outsider en opponent van de status quo.¹⁷

Barbey d'Aurevilly woonde aan de Rue Rousselet, aan de linkeroever van de Seine, tussen de Jardin du Luxembourg en de Champs de Mars. Het was een rustige wijk voor welgestelde Parijzenaars, waar de excentrieke dandy een opvallende verschijning was. Het was hier, vlak voor zijn huis op nummer 25, dat Barbey een toevallige ontmoeting had met een jonge schrijver in spe, die door Parijs zwierf met zijn ziel onder zijn arm. Léon Bloy was inmiddels eenentwintig. Het was drie jaar nadat hij het contact met zijn ouders had gebroken. Een vriend van hem, een van de weinige die hij had weten te maken sinds hij naar de grote stad was verhuisd, had een kamer aan de Rue Rousselet weten te bemachtigen. Bloy stond op het punt een bezoek bij hem te gaan brengen toen hij aan de praat raakte met deze wonderlijke, gedistingeerde verschijning, een echte schrijver bovendien. Het gesprek moet haast wel snel op het onderwerp van de literatuur zijn beland, en Léon Bloy zal zijn eigen literaire ambities nauwelijks hebben kunnen verhullen. Niet lang daarna werd Bloy Barbey's vaste corrector, voornamelijk voor diens artikelen voor de krant. Hij werd kind aan huis bij de schrijver, die gevoelig was voor jeugdige bewonderaars.¹⁸

Barbey d'Aurevilly was een beruchte naam in de schrijverswereld van Parijs, vanwege zijn agressieve polemieken waarin hij vol op de man speelde en vanwege de religieus en seksueel beladen horror in zijn romans. Die stonden vol moreel verval, erotiek en sadisme: incest, necrofilie en seksueel getinte wreedheden, zoals het met gloeiende bijenwas 'verzegelen' van het vrouwelijk geslachtsdeel.¹⁹ D'Aurevilly's werk is wel met dat van Markies De Sade vergeleken, alleen krijgt het erotisch en sadistisch genoegen in zijn werk een extra spanning door de dimensie van eeuwige verdoemenis, eigenlijk precies zoals religieuze elementen nog steeds in horrorfilms fungeren.²⁰

Dat was heel wat anders dan de stichtelijke romans die de zichzelf katholiek noemende schrijvers van die tijd fabriceerden. En toch noemde Barbey d'Aurevilly's zich ook zo: een katholiek schrijver. In 1855 had hij zich tot de katholieke kerk bekeerd, na een leven vol losbandigheid. Enkele jaren daarvoor, ten tijde van de sociale oproeren in 1848, had hij al zijn Republikeinse sympathieën verruild voor monarchistische, en in het gepolariseerde negentiende-eeuwse Frankrijk betekende dat in zekere zin ook meteen een keuze voor het kamp van de katholieke kerk. Voor Barbey speelde het katholicisme eerst alleen in politieke zin: als theoretische bekrachtiging van een hiërarchisch, organisch samenlevingsmodel, wier 'sociale wetten' gebaseerd zouden moeten zijn op 'eeuwige waarheden'. Pas op Paaszondag 1855 omarmde hij het katholicisme als persoonlijk geloof: met het ontvangen van de Heilige Communie begon hij toen daadwerkelijk zijn geloof te praktiseren.²¹

Barbey d'Aurevilly's bekering veranderde niets aan de tegendraadsheid van zijn schrijverschap, aan de shocktactieken van zijn dandyisme. Zijn meest omstreden romans en polemieken stamden van ná 1855, bijvoorbeeld *Les Diaboliques* uit 1874. Barbey vond dat hij als katholiek schrijver niet verplicht was om moraliserende romans te maken. In de kunst draaide het om wat waar en krachtig was, niet om wat goed was, zo verdedigde hij zich tegen de vele aantijgingen dat zijn romans tegen de katholieke moraal indruisten. Toch kan zijn geloofsopvatting moeilijk orthodox katholiek genoemd worden. Zijn religieus besef leek veel op dat van zijn goede vriend Charles Baudelaire: God en Duivel waren in een constante strijd verwickeld, waren gelijkwaardige vijanden, en in die zin ook inwisselbaar met elkaar. In het voorwoord van de tweede druk (1874) van *Les Diaboliques*, schreef Barbey: 'De Duivel is als

God. Het Manicheïsme, die de bron van de grote ketterijen van de Middeleeuwen was, het Manicheïsme is niet zo onzinnig.²²

Het was door toedoen van Barbey d'Aurevilly dat de jonge Léon Bloy in contact kwam met een bonte mengelmoes van katholieke en occulte ideeën, én denkbeelden over de autonomie van moderne literatuur. Vol van de wending die zijn leven had genomen schreef Bloy over de invloed die Barbey op hem uitoefende.

Ik heb een man ontmoet, een groot katholiek schrijver, in mijn ogen de grootste van al diegenen die vandaag de dag hun stem verheffen ten gunste van de waarheid, u moet hem kennen, dhr. Barbey d'Aurevilly. Hij heeft mij overwonnen, de ongelofelijke invloed die hij bezit heeft mij getransformeerd en, van de ene dag op de andere, ben ik overgegaan van radicale goddeloosheid tot een grenzeloos geloof.²³

Met het vinden van zo'n sterke geloofsovertuiging achtte hij de tijd rijp om weer contact met zijn ouders op te nemen. De radicale overgang die hij zelf in de bovenstaande brief beschreef, viel ook zijn vader op. In een brief van 10 januari 1869 schreef Jean-Baptiste Bloy: 'Mijn arme Léon... Je fabriceert religie zoals je onlangs sociale sentimenten fabriceerde. Van Babouvist ben je een Dominicaan van de school van Torquemada geworden.' Van de meest radicale sociale tak van de Verlichting (de beweging van Gracchus Babeuf werd later door communisten als hun voorloper beschouwd) naar de Spaanse Inquisitie!

Maar Jean-Baptiste Bloy vergiste zich als hij dacht dat hij hier met de zoveelste gril van zijn zoon te maken had: wispelturig zou Léon Bloy altijd blijven, maar zijn nieuw gevonden geloof zou tot zijn dood het centrum van zijn leven uitmaken. De observatie dat Léon een geloof *fabriceerde*, in plaats van aanhing, was wel raak. Ook al zou hij later vaak verkondigen dat 'er buiten de kerk geen waarheid' is, hij heeft zich nooit veel van de officiële kerkleer aangetrokken.

Toen Léon aan zijn vader meedeelde dat hij zijn waarheid in de katholieke kerk had gevonden, moet hij dit op bijzonder provocatieve manier hebben gedaan. Ook al had hij technisch gesproken het geloof van zijn jeugd weer omarmd – Léon was bij zijn geboorte katholiek gedoopt, in veel gezinnen slechts een formaliteit – uit de reactie van zijn vader blijkt dat zijn bekering niets te maken had met het vrijzinnige christendom dat hij van zijn ouders had meegekregen.

'Mijn religie is die van Christus', verklaarde Jean-Baptiste Bloy aan zijn zoon, 'Of die mens of God was, doet er voor mij niet toe. Zijn moraal was goddelijk (...)' . En met die moraal bedoelde vader Bloy heel letterlijk de moraal van de Verlichting: 'Democratie, vrijheid, vooruitgang zijn de heilige woorden aangezien zij betekenen, in de eerste plaats, eenheid in hetzelfde denken voor allen; ten tweede, complete zelfontplooiing van de mens; ten derde, vooruitgang.'

Léons pasgevonden geloof stond daar lijnrecht tegenover, het stond recht tegenover de Verlichting. Hij verklaarde aan zijn vader dat feodaliteit en royalisme te verkiezen waren boven vrijheid en vooruitgang. Alle pogingen om de materiële omstandigheden in de samenleving te verbeteren deden er niet toe, waren vanuit godsdienstig opzicht zelfs uit den boze. Léon Bloy had het dualistisch wereldbeeld van zijn bekeerder Barbey d'Aurevilly overgenomen en verkondigde een absolute scheiding tussen geest en materie, waarbij de laatste als volstrekt inferieur gold. Daarmee waren ook fysiek lijden en materiële nood van futiel belang geworden en het hele Verlichtingsidee van vooruitgang dus ook. Sterker nog,

Léon Bloy prees het lijden juist aan, als een middel om één met God te worden. Het enige middel.

De God waar Léon Bloy in geloofde had niets te maken met de materiële werkelijkheid waarin hij en alle andere mensen leefden. Bloy verkondigde dat de mens nooit in staat zou zijn om iets van God te weten te komen zonder zich te verdiepen in het mysterie van de vleeswording van Christus. Op zich een orthodox katholieke opvatting, maar Léon Bloy's verheerlijking van de eenwording met Christus had wel erg veel weg van de occulte ideeën die toentertijd populair waren in de Parijse bohemienmilieus, ideeën waarin alles draaide om op mystieke wijze godgelijk te worden. 'Mijn God, wij zijn bijna de evenknieën van uw zoon. De doeltreffendheid van Zijn bloed, verspreid over onze zondige hoofden, is zodanig dat de zeggenschap die wij over u hebben bijna gelijk is aan die van hem', schreef hij aan een vrouw die hij vlak na zijn bekering ontmoet had, en die hij onmiddellijk probeerde te overtuigen van zijn pasgevonden geloof. De manier waarop Léon Bloy 'gelijk' wilde zijn met God had niets te maken met moraal of naastenliefde, iets waar zijn vader nog wel begrip voor had kunnen opbrengen. Léon Bloy wilde in mystieke zin gelijk zijn aan God: hij wilde niet in de materiële wereld leven, maar in de goddelijke.²⁴

Jean-Baptiste Bloy reageerde scherp op de stellige religieuze overtuigingen van zijn zoon. Niet alleen vermoedde hij dat Léons geloof meer met zijn persoonlijke verlangens te maken had dan met een onderwerping aan een waarheid die groter was dan hijzelf, ook haalde hij tussen de regels door vinnig uit naar de feodale politiek die de katholieke kerk nog steeds voorstond.

Degene die feodaliteit predikt overtuigt mij op de dag dat hij vrijwillig slaaf wordt (...) Degene die mij vertelt over nederigheid, afstand van de geneugten van de aarde en tegelijkertijd toebehoort aan de Kerk, die van jou, zal mij bewijs moeten leveren van zijn armoede; maar als hij deel uitmaakt van een gierige corporatie, zonder medelijden, trots als Satan, zal ik mijn oren sluiten. Christus is op aarde gekomen om als voorbeeld te dienen aan de mensen en hun een goddelijke moraal te prediken. Alles wat zich van zijn doctrine verwijdt is slecht en al diegenen die zich van zijn naam bedienen voor een persoonlijk doel of ten bate van een collectief doen aan godslastering.²⁵

De religieuze branie van zijn zoon kon hij niet anders opvatten dan als hoogmoedswaanzin: 'Jouw onheil is dat jij je zelf superieur acht en voorbestemt tot grote zaken. Ik ben heel bang dat je hoogmoed jou tot de afgrond zal brengen.' Zelfs Jezus had tot zijn dertigste gewacht voor hij zijn leer begon te verkondigen, merkte hij fijntjes op tegenover zijn nog maar tweeëntwintigjarige zoon. Het zou Léon sieren om op z'n minst de bedachtzaamheid en voorzichtigheid te betrachten die de godszoon zelf op had kunnen brengen.

Als Léon Bloy zich met zijn bekering tegen zijn vader heeft willen afzetten was die opzet meer dan geslaagd. Jean-Baptiste Bloy liet zijn geduld en vriendschappelijkheid nu varen. Hij concludeerde dat er geen vreedzame co-existentie meer mogelijk was tussen hem en zijn zoon. Plechtig zegde hij alle contact met Léon op, totdat die zou zijn bijgedraaid: 'Ik zal wachten totdat ik een brief van jou ontvang waarin jij vrede met jezelf hebt en met anderen. Tot dan hoef je me niet te schrijven. Je brief zal geweigerd worden en als ik tolereer dat je aan je moeder schrijft, is dat omdat ik hoop dat je elke discussie omtrent doctrine zal laten varen. God, waar jij zo weinig over praat, zal rechter zijn tussen ons.'²⁶

In de daaropvolgende brieven die hij aan zijn moeder schreef liet Léon inderdaad veel van zijn doctrinaire stelligheid los. Tegenover zijn moeder, die zoals zoveel Franse vrouwen tijdens de negentiende eeuw trouw was gebleven aan de kerk, liet Léon Bloy zich

van zijn meest kwetsbare kant zien. Hij schreef over zijn twijfels, ook al stond het voor hem vast dat religie alleen iets waard kon zijn als zij concessieloos was. 'Voor mij bestaat het ware geloof slechts als datgene wat absoluut en despotisch heerst over het verstand, en ik vind dat die notie van goddelijk recht de wereld zou moeten domineren, de zielen en de wetgeving, die de zielen van de volkeren zijn (het is op dat laatste punt dat ik vrijwillig mijn leven zou geven om mijn vader te overtuigen, want anders zou hij christen zijn).'²⁷

Vreemd genoeg was het vooral in rationele zin dat Léon Bloy overtuigd was van zijn geloof, zijn 'verstand was in het geloof opgelost', zoals hij het tegenover zijn moeder verwoordde. 'Ik bezit nu een geheel aan onveranderlijke geloofsovertuigingen, want ik voer alles terug op God, ik laat alles voortvloeien uit het geloof en (...) ik ben compleet opgehouden te begrijpen dat men een, ik zeg niet eens twijfel, maar zelfs een schaduw van een twijfel kan hebben omtrent alle dingen die de Kerk leert.' En toch moest hij, aan het eind van de brief, aan zijn moeder bekennen dat het hem ondanks al deze dogmatische zuiverheid maar niet wilde lukken om zijn hart te verlossen uit diens 'gevangenis van bagger', om 'de onmachtige verlangens van mijn ziel te bedaren'. Het probleem was heel concreet: 'Ik bid niet, ik weet niet hoe, het lukt me niet te bidden. Ik val op mijn knieën en ik val tevergeefs (...) Sinds een jaar probeer ik zonder succes te bidden.'²⁸

Met die klacht, en in exact dezelfde bewoordingen, benaderde Bloy een priester. En ook in deze brief schonk Bloy aandacht aan de discrepantie tussen zijn volstrekte overtuigdheid van de katholieke leer en zijn onvermogen om de daarbij horende rust en blijdschap ook emotioneel te voelen. Terwijl hij jegens anderen al volop aan het prediken was, en zelfs al enige zieltjes had gewonnen, zo vermeldde hij trots, was hij zich bewust dat hij een missionaris was zonder doorvoeld geloof. De woorden van zijn vader, die hem een farizeeër had genoemd, moeten hem daarom des te meer gestoken hebben: 'God eist onderwerping, liefde; jij wil niets accepteren dan discussie, revolte, haat of op z'n minst gewelddadige sentimenten.'

Léon had gehoopt dat de 'adorabele waarheden' van de kerk zijn 'hart en geest' zouden bedaren, biechtte hij aan de priester op. Maar hij moest concluderen dat zijn 'haat en revolte' niet minder waren geworden. 'Mijn marteling is een rechte lijn'. Daarmee doelde hij op zijn eigen temperament. Dat was nog niet tot rust gekomen. De enige winst was dat de katholieke leer hem een verklaring had gegeven *waarom* hij leed: 'ik heb mezelf leren kennen, ik heb de verscheurdheden van mijn ziel beter kunnen zien (...).'²⁹

De motieven van Léon Bloys bekering reikten veel verder dan alleen een puberaal verzet tegen zijn vader en diens verlichte wereldbeeld. Het geloof diende voor hem als een bezwering, een bezwering van zijn eigen donkere karakter, dat hem al vanaf zijn tienerjaren angst had ingeboezemd. Ook in latere jaren bleef hij aan voortdurende triestheid lijden, dat valt wel op te maken uit zijn dagboeken. Daarin maakt hij constant melding van 'tristesse' of 'ennui', die altijd 'horrible' of 'noir' zijn. Tegenwoordig zou de diagnose waarschijnlijk depressie luiden. Maar voor Léon Bloy zou dat een veel te banale verklaring zijn geweest. Voor hem diende het geloof juist om zijn psychische problemen *uit* de sfeer van het normale te trekken.³⁰

Deze neiging blijkt uit de manier waarop hij zijn persoonlijke dagboeken voor publicatie omwerkte. Hij mystificeerde welbewust zijn eigen leven. Niet dat hij zijn 'wreeddaardig trieste' buien verzweeg, zijn 'spijt en walging', of zijn constante geldnood, maar hij plaatste die in een symbolische context, probeerde die boven hun alledaagsheid te verheffen. Bloy vertaalde zijn 'tristesse' in termen van een gevangenis, de waskaarsen van de mis werden tralies, honger werd een 'wrang vasten'. Al zijn ontberingen kregen perspectief in het licht van God, of juist in de schaduw van diens afwezigheid, want ook die mogelijkheid bleef hem plagen. In zijn persoonlijke dagboeken komen dit soort twijfels af en toe voor, net

zoals zijn blijvende zorgen over zijn onvermogen om te bidden. Maar in *Le Mendiant Ingrat* sloot Bloy dan onmiddellijk uit dat God hem werkelijk verlaten zou kunnen hebben: daarvoor waren hem te veel geheimen toevertrouwd. 'Die zijn mij niet getoond alleen om me te laten lijden', noteerde Bloy, weer vanuit de weinig orthodox katholieke overtuiging dat hij uitverkoren was, en feitelijk geen bemiddeling van kerk of priester nodig had om ingewijd te worden in de goddelijke mysteries.³¹

Léon Bloy's bekering was zeker geen afscheid van het bohemienleven dat hij in de jaren 1860 had geleid. Hij bleef een armoedig en onaangepast leven leiden, hij bleef fel gekant tegen de bourgeoisie, en met Barbey d'Aurevilly als geestelijk vader kwam hij in nog nauwer contact met de rebelse modernistische tegenstroming in de Parijse literaire milieus. Maar in politiek opzicht betekende zijn bekering wel degelijk een ommezwaai: tot zijn bekering was Bloy een hartstochtelijk socialist geweest, net zoals vele anderen in de Parijse bohemienkringen dat waren. Toen in het voorjaar van 1871 door socialisten, anarchisten en Republikeinse liberalen de Parijse Commune werd uitgeroepen, een revolutionaire poging om van Parijs een sociaal-democratische vrijstaat te maken, waren er bohemiens die dat als een verwerkelijking van hun anti-burgerlijke en vaak ook antikapitalistische idealen zagen.³²

Het had weinig gescheeld of Léon Bloy was een hartstochtelijke communard geweest: '(...) als de Commune twee jaar vroeger was gekomen, had ik zeker enkele priesters gefusilleerd en wat huizen in brand gestoken, overigens zonder enige kwade bedoeling', zo verklaarde hij later.³³ Maar net als bij Barbey d'Aurevilly stond ook Bloy's bekering niet los van de politiek. Zijn socialistische sympathieën waren zozeer omgeslagen dat hij zich als vrijwilliger opgaf voor het neerslaan van de Commune in mei 1871. Dat gebeurde op een buitengewoon gewelddadige wijze. In de week van 21 tot 28 mei vielen er naar schatting 20.000 slachtoffers. Léon Bloy nam geen deel aan deze slachting. Om onopgehelderde redenen is hij nooit verder met het regeringsleger meegetrokken dan Rambouillet, ten zuidwesten van Versailles.³⁴

De oorlog van 1870

Bloy's bereidwilligheid om de revolutie van zijn voormalige geestverwanten met geweld neer te slaan moet echter ook in het licht worden gezien van de enorme gebeurtenissen die hij in de voorgaande maanden had meegemaakt. Bijna een jaar vóór de Parijse Commune, in de zomer van 1870, had Pruisische expansie in Europa onder het agressieve bewind van kanselier Bismarck een oorlogsverklaring van Frankrijk geprovoceerd.

Léon Bloy woonde op dat moment al een jaar weer in zijn ouderlijk huis in Périgueux, tot zijn grote frustratie. Zijn moeder was ernstig ziek geworden. Om haar maakte Léon zich grote zorgen, maar het weerzien met zijn vader zorgde voor grote spanningen. De terugkeer naar zijn geboorteplaats had hem het perspectief in zijn leven ontnomen, zo schreef hij aan een vriend. Het nieuws van de losgebarsten oorlog met Pruisen kwam als een geschenk uit de hemel: 'ik weet niet waarom, maar ik heb het gevoel dat mijn leven eindelijk een bepaalde richting in zal slaan.'

Deze oorlog was het startsein van grote, bovennatuurlijke gebeurtenissen, wist Bloy. Het kon namelijk geen toeval zijn dat eerder dat jaar de opening van het Eerste Vaticaans Concilie had plaatsgevonden; de eerste algemene katholieke kerkvergadering sinds 300 jaar! De verklaring van de onfeilbaarheid van de Paus op dat Concilie vatte Bloy op als het 'noodzakelijke, voorbeschikte startpunt van buitengewone gebeurtenissen.' Hij verwachtte dat deze nieuwe strijdbaarheid van Rome een grote Europese opstand in zou luiden. Er zou een oorlog uitbreken om niets minder dan het voortbestaan van de kerk, van het

christendom, 'de meest verschrikkelijke en onverbiddelijke oorlog'. De grote droogte van de zomer van 1869, die de oogsten had doen mislukken en aan veel vee het leven had gekost, was hier ook een voorteken van. Bloy wist het zeker: hier waren machten aan het werk die 'niet alleen menselijk' waren.³⁵

Bloy schreef deze profetische brief op 26 juli 1870, een week na de Franse oorlogsverklaring. Toen was de eerste tactische misser van de Franse regering onder keizer Napoleon III al gebleken: die had gehoopt dat de Zuid-Duitse staten en Oostenrijk, dat nog maar vier jaar daarvoor door Bismarck was ingelijfd, zich niet automatisch bij Pruisen zouden aansluiten. Dat was een ernstige inschattingsfout: binnen 18 dagen had Pruisen een leger van ruim een miljoen man op de been, afkomstig uit alle Duitse staten en Oostenrijk. De Franse mobilisatie daarentegen verliep chaotisch en omslachtig. Begin augustus was nog maar de helft van de Franse troepen gestationeerd. De veldslagen tijdens die maand verliepen desastreus voor Frankrijk. Het Duitse leger rukte snel op met een agressieve tactiek, waarbij het grote verliezen voor lief nam. Zo werden de Fransen teruggedrongen tot de vestingstad Metz, waar ze ingesloten werden.

Versterking was snel geboden. Op 28 augustus werd de Garde Nationale mobile gemobiliseerd: het reservistenleger dat Napoleon III nog maar twee jaar daarvoor had gecreëerd met de invoering van een hervormingswet van de dienstplicht. In theorie zou dat een half miljoen extra getrainde soldaten op hebben moeten leveren. Maar die training stelde in de praktijk weinig voor. Léon Bloy was één van de reservisten van de Garde Nationale mobile en hij beschreef zijn bataljon als een volstrekt onervaren groep. Bloy was ingedeeld bij het derde bataljon van de afdeling Dordogne, dat een onderdeel zou worden van het Loire-leger. De mobilisatie van het bataljon verliep al net zo inefficiënt als die van de rest van het Franse leger: eerst moest er in Tours gewacht worden op uitrusting en artillerie, terwijl het Duitse leger inmiddels Orléans naderde. De eerste maand moest de noordwestkant van de Loire ter hoogte van het stadje Amboise bewaakt worden.

Dat was een weinig heroïsche opdracht, vond Bloy. Hij had een heel ander soort oorlog voor zich gezien. Vlak voordat hij werd opgeroepen had hij nog op plechtige toon geschreven: 'Als de oorlog mij roept, zal ik zonder bezorgdheid en zonder droefheid gaan, ik geloof dat het kan gebeuren dat de onwankelbare en onfeilbare Kerk van Christus door mij verdedigd moet worden (...) Als God bedoelingen met mij heeft, zal hij het niet nalaten om mij te bewaren.'

De eerste maand van zijn dienst bleef echter zonder actie. Bloy liet er zijn hooggespannen verwachtingen nog niet door intomen: 'Deze oorlog is een kruistocht, groter en heiliger dan alle kruistochten', schreef hij in het najaar van 1870 aan de abt van zijn geboortestad. De heilige oorlog waar Bloy in wilde vechten was een oorlog die niet alleen tegen de Pruisische barbaren was gericht, maar ook tegen een interne vijand: de Franse Verlichting. 'Onze cartesiaanse zweer' werd door 'protestantse lepra' overwoekerd, zo benoemde Bloy het probleem, en ongetwijfeld had hij met deze woorden het vrijzinnige geloof van zijn vader in het achterhoofd. Met de oorlog waar hij nu in diende zou het bovennatuurlijke leven weer in ere hersteld worden, de 'vreselijke geometrische bruten' waartoe de Fransen sinds Descartes waren verworpen zouden weer 'soldaten van God' worden.

Ten tijde van zijn kampement in Amboise koesterde Bloy deze idealen. Het zag er toen nog naar uit dat hij zich binnenkort in de strijd zou kunnen storten.

Het lijkt er zeker op dat wij de voorhoede van het Loire-leger zullen zijn. Des te beter. Ik sterf van ongeduld om mij met de Pruisen te meten. Als ik het geluk had er een groot aantal te doden, lijkt me dat de schrikwekkende haat die ik in mijn eigen systeem koester tegen de sofisten, zal ophouden mij te verwoesten.³⁶

De afkeer van van de 'sofisten' die Bloy hier benoemt doen wederom onmiddellijk denken aan het conflict met zijn vader, een conflict dat in zijn hoofd de proporties van een bovennatuurlijke strijd tegen het rationalisme van de Verlichting aannam. In Bloys verbeelding ging de Frans-Pruisische oorlog niet zomaar over grondgebied en politieke rivaliteit, maar over de herwinning van het oude, mystieke Frankrijk dat sinds de Revolutie van 1789 was verworden tot een koude, mechanische samenleving.

Bloys neiging om de oorlog terug te brengen tot een abstracte ideologische strijd leidde tot een opmerkelijk luchtige omgang met geweld en de dood. Dat blijkt uit de reeks anekdotische verhalen over zijn oorlogservaringen die hij twintig jaar na dato bundelde onder de titel *Sueur de sang* (*Bloedzweet*). Daarin vertelt hij bijvoorbeeld over de ruwe, drankzuchtige soldaat Bertrand, die zijn heldendaden alleen in dronkenschap verrichte. Als 'kostelijk avontuur' beschrijft Bloy hoe deze vrijbuiters in het stro van een boerenstal lag te slapen, toen een Pruisische soldaat binnenkwam. Plotseling voelde die de twee potige handen van Bertrand om zijn keel gekneld. "'Kom dan, mijn schatje, kom wat maffen bij papa!" zei hij, terwijl hij hem hartstochtelijk de halswervels kraakte.' Een ander sterk verhaal, 'episch', volgens Bloy, was toen deze zelfde Bertrand een dorp vol Duitse soldaten had ontdekt. In het eerste huis van het dorp zaten 8 à 10 van hen rustig te kaarten, totdat Bertrand midden op hun speeltafel landde.³⁷

Ik ben niet psycholoog genoeg om nauwkeurig te zeggen wat er in de ziel der toeschouwers omging, maar ik verzeker u, dat er weinig tijd was voor een *analyse*, want de bajonet, nu versierd met ruitenkoning, hartenvrouw en heel den sleep van machten, die doen sterven, boorde met een bliksemsnelheid in de borsten en, ofschoon we in onze bewondering slechts een zeer kort oogenblik werkeloos bleven, durf ik u te verzekeren, dat er voor ons maar een kleinigheid overbleef.³⁸

Oorlogsgruwelen verpakt in jongensboekromantiek. Hadden de ervaringen van doodsangst in de strijd, van uitputtende marsen en verlies van kameraden dan niets veranderd aan Léon Bloy's naïeve voorstelling van oorlog? Het lijkt er niet op. Zijn religieuze, mythische vertaling van alle gebeurtenissen stelden hem in staat om dood en geweld als luchtige zaken voor te stellen. Een ander verhaal uit *Sueur de Sang* vertelt over een regiment van aristocratische jongens, verrijkt, rijk en zonder enige oorlogservaring, net als Bloy reservisten uit de provincie. Monarchistisch en zeer katholiek als zij waren vierden zij de mis voor een geïmproviseerd altaar midden in het bos, totdat die door een Pruisische aanval verstoord werd. Net op het moment dat de aalmoezenier de mis begon, 'nam een kanonskogel zijn hoofd mee, dat men nooit meer heeft teruggevonden. (...) De romp van 's priesters lichaam bleef nog één oogenblik onbewogen staan, verloor dan het evenwicht in het vreeselijke gebaar der armen, die werktuiglijk zich naar boven uiteenspreidden naar de weg-ijlende ziel en rolde dan tusschen de voorste rijen der jonge vrijwilligers, die zich gereedmaakten het H. Misoffer aandachtig te volgen in kleine misaaltjes van de uitgeverfirma Mâme, goud op snee en in rood marokijn gebonden.'

De godvruchtige jongemannen zochten snel een priester uit een nabijgelegen dorp, om de mis voort te kunnen zetten. Maar inmiddels had het Duitse leger van alle kanten het offensief in gezet. Het regiment was omsingeld, en de jongens stonden in een cirkel met de rug naar het veldaltaar en het uit twee steigerbalken geconstrueerde kruis. De mis had inmiddels het punt bereikt dat de priester 'onder geen voorwendsel' meer mocht onderbreken, zoals de kerkleer het dicteert. En terwijl de soldaten één voor één werden afgeslacht ging hij daarom door met de mis. Toen de priester eindelijk klaar was draaide die zich om en 'zag hij niets anders vóór zich dan de bleke gezichten der overwinnaars, wier weg

tot op de hoogte der oogen versperd werd door een heuvel van stervenden en dooden.’ Deze bloedige slachtpartij omschreef Bloy in zijn verhaal als ‘iets verschrikkelijks en schoons.’ Het ‘Waarachtig Offer’ werd immers verdedigd tegen onderbreking van de ‘vuile ketters’. En dat was gewichtiger dan de levens van de soldaten die toen vielen.³⁹

Maar naast Bloys mythologisering van de oorlog staan in *Sueur de Sang* ook ontnuchterende passages, waarin de schrijver een beeld geeft van de verveling en murtheid, de ongemotiveerdheid die onder de troepen toesloeg. ‘Niets te doen, dientengevolge, behalve dag en nacht rondwandelen en rondhangen, door droog weer en door nat weer, terwijl we vijf of zes provincies doorkruisen. We komen hier aan en daar aan, als ongedierte en plunderslaars, we leren veel van de departementale geografie (...)’. Gedeserteerde hospitaalsoldaten zaten naast radeloze kanonniers die hun materiaal niet meer konden voortslepen, oorlogsverslaggevers zonder schoenen naast cavaliërs zonder paard. ‘Onmogelijk volgeladen wagens vol dorpelingen die de moeite van het plunderen niet waard waren, voortgetrokken door ellendige, oneetbare paarden, onder dwang van zweepslagen.’⁴⁰

Bloy-kenner Pierre Glaudes wijst erop dat *Sueur de Sang* eigenlijk een voor die tijd uitzonderlijk kritisch verslag is van de Frans-Duitse oorlog. Bloy ondermijnde de patriottische idealisering van het Franse leger door de oorzaken van de dramatische Franse nederlagen van 1870 bij de legerleiding neer te leggen.⁴¹ De soldaten waren dapper genoeg, hoe simpel van geest ze soms ook waren, maar hun strijd lust en geestdrift werd afgekapt door het falend beleid van de officiers, waar zelfs niet één ‘grote kapitein’ tussen zat.

‘De tweede fase van de Frans-Duitse oorlog (...) is vooral het tijdperk van grote energie die verloren ging. Een banale gedachte, achteraf-gejammer, versleten als een oud trottoir. Maar men had het moeten zien, hoe onverschrokkenen crepeerden en verrotten, veroordeeld als ze waren tot passiviteit.’⁴²

Voortdurend spreekt uit Bloys terugblik teleurstelling en frustratie over de voorzichtige strategie van de legerleiding. Zijn verwachtingen waren natuurlijk ook wel erg hooggespannen geweest; een glorieuze kruistocht bleef uit, en dat viel de strategen moeilijk te verwijten. Maar uit *Sueur de Sang* blijkt dat zijn teleurstelling ook talloze concrete tactische beslissingen betrof. Zo beschrijft hij het moment dat zijn eenheidsaanvoerder erachter kwam dat een groot Duits leger van 45.000 man onder generaal Friedrich Karl onderweg was door het bos van Orléans waar Bloys eenheid toevallig verkeerde. Een ideale situatie voor een hinderlaag vanuit de beschutting van het bos, waar maar één smalle weg door voerde. Bloy zag voor zich hoe hier een slag zou kunnen zijn gemaakt die het hele verdere verloop van de oorlog zou hebben bepaald. Maar in plaats daarvan werd besloten tot snelle terugtrekking. ‘Er stond ons niets anders te doen dan, zonder een kwartier te verliezen, in de richting van Sully af te druipen (...)’.⁴³

Begin 1871 was het moreel nog verder gedaald, zo blijkt uit een brief van Bloy aan zijn vriend Augustin Daussin: ‘Inderdaad, het is zichtbaar dat wij langzaam aan het afsterven zijn. Wij sterven af, uit onmacht, uit onvoorbereidheid, inflexibiliteit en blindheid.’ Met de totale nederlaag in zicht lijkt Bloy zich weer meer op de metafysische dimensies van de gebeurtenissen te gaan concentreren. Want meteen voegde hij nu toe: ‘(...) wij sterven af omdat wij te veel ratio hebben en er te weinig waanzin is die nog in staat zou kunnen zijn om ons te redden. Ik bedoel de goddelijke waanzin van het Kruis.’⁴⁴

Het falen van de officieren was de schuld van het rationalisme van de Verlichting. Die had de moed, de strijd lust en het moreel van de gewone soldaten beknelde. Een man op het slagveld heeft niets aan ratio en relativering. Als de oorlog één ding bewezen had, was het dit wel.

Later zou Bloy zich herinneren hoe hij een heldendaad had gepleegd, zonder dat hij daar ook maar enige publieke erkenning voor had gekregen. Van zijn commandant had hij de opdracht gekregen om een groepje van twintig soldaten die in een kloof waren achtergebleven te redden van het Duitse spervuur en terug naar het bataljon te brengen. Hij wist van 10 of meer man de huid te redden. Achteraf bleek niemand zijn dappere actie te hebben opgemerkt. Het gekke was dat hij zich daar in het geheel niet gefrustreerd over voelde. Bloy herinnerde zich hoe hij, eenmaal buiten het bereik van het vijandelijke vuur, zijn pijp had gestopt en had bedacht hoeveel kilo's ijzer de Duitsers aan hem verspild hadden, zonder hem te raken.

Nog nooit ben ik zo geamuseerd geweest als op dat moment, en, zal men het geloven? Ik had geen greintje behoefte aan heroïek! U heeft het goed begrepen, niet? Ik was alleen, *eindelijk alleen!* temidden van ettele duizenden dodelijke projectielen, waarvan een goede helft, op z'n minst, niet anders kon dan mij bereiken, en ik had de *absolute zekerheid* dat geen enkele het zou halen.⁴⁵

Eindelijk voelde Léon Bloy een connectie met God.

De verlossing die Léon Bloy in de oorlog had gehoopt te vinden, en uiteindelijk ook vond, had voor een groot deel te maken met zijn persoonlijke problemen. De Frans-Pruisische oorlog kwam op een moment dat hij grote behoefte had om zijn leven richting te geven. Door Duitse soldaten te doden hoopte hij zijn innerlijke conflicten te bezweren, en het conflict met zijn vader te winnen. Toen de strijd, althans zijn rol erin, minder groots bleek te zijn dan hij gehoopt had, wees hij de rationele overwegingen van de officieren als oorzaak aan, en contrasteerde hij die met de bezieling en heldhaftigheid van de gewone soldaten, zoals hijzelf.

De oorlog van 1870 bewees voor Bloy dat Frankrijk een land in verval was. En die mening deelde hij met velen. De vernedering van de Duitse triomftocht op 10 maart 1871 over de Champs Élysées, het verlies van de provincies Elzas en Lotharingen, ze zouden de daaropvolgende decennia een enorme rol blijven spelen in het Franse zelfbeeld. Het breed gedragen verlangen naar revanche ging samen met de overtuiging dat er eerst een eind moest komen aan de decadentie die in de samenleving had toegeslagen. De meningen over de oorzaken van die decadentie verschilden: de revolutionairen van de Parijse Commune gaven de rijke bourgeoisie de schuld, de katholieke monarchisten weten het aan de Republikeinen. En Léon Bloy vond dat de verrotting het gevolg was van de rationele wereld van de Verlichting, de wereld van zijn vader. Hij, en vele Franse modernisten met hem, zouden de komende jaren op zoek gaan naar de heelmiddelen tegen het verval. Bloy had inmiddels al wel een idee waar hij die zouden kunnen vinden: '(...) grote calamiteiten, zoals oorlog, pest en krach, lijken mij wenselijk. Ze zijn de korenwan en de zeef voor een natie die elke dag meer verrot wordt.'⁴⁶

Hoofdstuk 2 Decadenten: verval en regeneratie

Welnu, net als Wagner ben ik een kind van deze tijd, dat wil zeggen een *decadent*: alleen, ik had dat door, ik verzette mij ertegen. De filosoof in mij verzette zich ertegen.

Friedrich Nietzsche, *Het Geval Wagner*¹

De militaire nederlaag van 1870 maakte grote indruk in de Franse samenleving. Het beeld van duizenden Duitse soldaten die over de Champs-Élysées naar de Arc de Triomphe marcheerden bleef bij velen decennialang op het netvlies gebrand. Een grotere vernedering was nauwelijks denkbaar. Alleen de Duitse inlijving van de noordoostelijke provincies Elzas en Lotharingen was nog tergender.

De verloren krachtmeting met Duitsland had de Fransen doen beseffen dat hun land kwetsbaar was, dat het militair achterliep. Het Franse geboortecijfer lag stukken lager dan in de rest van Europa. De industriële ontwikkeling bleef achter. De politiek was labiel. De nederlaag van 1870 luidde het einde in van het Tweede Franse keizerrijk, waarna de Derde Republiek volgde. Maar ook die bleek weinig slagkracht te hebben. Ze werd lamgelegd door politieke polarisatie en een aaneenschakeling van schandalen. In de aanhoudende cultuurstrijd tussen katholieke conservatieven en republikeinse liberalen bleef de staatsvorm zelf inzet van de politieke strijd, en daarbij werd voortdurend naar het militaire debacle van 1870 verwezen, naar de daaropvolgende bloedige broederstrijd die een eind aan de Parijse Commune had gemaakt, én naar de glorie dagen van het Frankrijk van weleer.

Tegelijkertijd waren de gebeurtenissen van 1870 en '71 voor veel Franse schrijvers en intellectuelen niet meer dan een bevestiging van wat zij toch al vonden: Frankrijk was een samenleving in verval. Al in 1866 had Émile Zola, nota bene de voorman van het op Verlichtingsideeën gestoelde naturalisme, geschreven: 'Wij zijn ziek, dat is in ieder geval zeker, ziek van vooruitgang..... Die overwinning van de zenuwen op ons bloed heeft onze zeden bepaald, onze literatuur, heel ons tijdperk (...) Bestudeer onze hedendaagse literatuur, U zult in haar alle effecten van de neurose herkennen die onze eeuw teistert; zij is het directe product van onze onrusten, van onze bittere zelfreflexies, van onze paniek, van deze algemene ziekte die onze samenlevingen blind doen voelen in het aangezicht van een onbekende toekomst.'²

Als een arts diagnosticeerde Zola de kwalen van zijn tijd, maar zichzelf stelde hij daarbuiten. Hij was de man van de wetenschap, de objectieve observator, die met zijn naturalistische romans de samenleving een spiegel voorhield om haar zo te verbeteren. Zola's beroemde twintigdelige romancyclus *Les Rougon-Macquart* vond plaats tegen de achtergrond van het Frankrijk onder Napoleon III, een samenleving in verval die onherroepelijk afstevende naar haar ondergang.³

In de jaren 1880 staken in de Parijse literaire wereld steeds meer schrijvers de kop op die het met Zola's diagnose eens waren, maar anders dan hij plaatsten zij zichzelf niet buiten het verval in de samenleving dat zij waarnamen. Paul Verlaine schreef in 1883 de dichtregels: 'Ik ben het Keizerrijk aan het eind van de decadentie'.⁴ Daarin onderscheidde hij

zich van Zola en de Verlichtingsaanhangers die juist meenden dat zij als objectieve buitenstaanders boven de rest van de samenleving stonden en het geneesmiddel tegen de decadentie bezaten.

De *Decadenten*, zoals Verlaine en de schrijvers in zijn kielzog zich noemden, identificeerden zich juist met de neergang van de moderne samenleving, zonder dat zij hun verzet ertegen opgaven. De benaming die zij voor zichzelf kozen geeft deze paradox al aan. 'Net als de geuzen hebben wij deze misprijzende benaming tot onze banier gemaakt', verklaarde het tijdschrift *Le Décadent* in 1886.⁵

De Decadenten protesteerden tegen de vooruitgangsbeloften van de Verlichting door de overcultivatie en de spirituele vervreemding die zij met de modernisering associeerden in zichzelf uit te vergroten, zo legt De Roemeense literatuurwetenschapper Matei Calinescu uit: 'de "decadenten" cultiveerden het bewustzijn van hun *eigen* vervreemding, zowel esthetisch als moreel, en, in reactie op het misleidende en zelfvoldane humanisme van de toenmalige demagogen zochten zij hun toevlucht tot iets wat in de buurt kwam bij de agressieve strategieën van antihumanisme'. Dat was wat het decadentisme gemeen had met het eindnegentiende-eeuwse katholicisme in Frankrijk: beiden verzetten zich tegen de politiek van de Verlichtingsideologen.⁶

Rebelse bekeerlingen: Huysmans, Barbey d'Aurevilly en Baudelaire

Binnen het Franse decadentisme wordt Joris-Karl Huysmans doorgaans als de belangrijkste schrijver beschouwd. Huysmans was aan het begin van zijn literaire carrière nota bene nog een trouwe leerling van Zola geweest. Zijn eerste boeken waren helemaal in de stijl van Zola's naturalisme geschreven: bijtend realistische schetsen van het vulgaire, afstotende grootstadse leven. In een terugblik op deze vroege periode van zijn schrijverschap schreef Huysmans: 'Voor het naturalisme bestonden er, in theorie tenminste, nauwelijks uitzonderingen. Het beperkte zich dus uitsluitend tot de beschrijving van het alledaagse bestaan (...)' Huysmans kwam tot het inzicht dat met de nauwkeurige beschrijving van de omstandigheden waarin mensen leefden nog niets was gezegd over hun innerlijk leven. 'Men moet erkennen dat de naturalisten het minst van de menselijke ziel begrepen. Zij die zich juist ten doel hadden gesteld haar te observeren. Ze zagen het bestaan als een blok, waarin alleen het waarschijnlijke, het geloofwaardige een plaats kreeg'.⁷

Huysmans herinnerde zich later dat toen hij in 1884 zijn beroemde decadente roman *À Rebours* publiceerde, Zola hem verweet dat hij 'het naturalisme een vreselijke slag toebreacht.' *À Rebours* behandelde het thema van de decadentie inderdaad op een heel andere manier dan Zola en de naturalisten hadden gedaan. De antiheld van het verhaal, Des Esseintes, keert zich vol walging af van de platvloerse moderne wereld, om zich in een hypergecultiveerde omgeving onder te dompelen in kunstmatige genoegens. Edelstenen, parfums en kasplanten, katholieke kunstwerken en hymnen moeten hem de bevrediging schenken die hij in de echte wereld niet kan vinden, tot hij een zodanig punt van overcultivatie bereikt dat zelfs voedsel hem tegen gaat staan en de enige manier om hem in leven te houden via klysma's is – een heel letterlijke vorm van 'tegennatuur' waar de titel van de roman speels naar verwijst.⁸

Met *À Rebours* dreef Huysmans de identiteitscrisis van de modernistische kunstenaar op de spits, op het satirische af. Maar het was hem wel degelijk menens. Aan het eind van de roman breekt Des Esseintes uit in een wanhopig gebed: 'Als een vloedgolf stijgen de golven van menselijke middelmatigheid tot de hemel en zullen de schuilplaats, waarvan ik zelf, tegen mijn wil, de dijken doorsteek, verzwellen. Ach! de moed ontbreekt me en mijn maag draait zich om in mijn lijf! – Heer heb medelijden met de christen die twijfelt, met de

ongelovige die zou willen geloven, met de galeislaaf van het leven die alleen sloop gaat, in de nacht, onder een firmament, dat niet meer wordt verlicht door de vertroostende bakens van de oude hoop!⁹

Huysmans had zijn romanfiguur deels op zichzelf gebaseerd. De walging en het pessimisme van Des Esseintes waren die van hemzelf, net als Des Esseintes' opvattingen over de esthetiek van bloemen, parfums en religieuze literatuur. Achteraf verklaarde Huysmans dat ook het gebed aan het slot van de roman zijn eigen wanhopige toestand reflecteerde – hoewel volstrekt onbewust. *À Rebours* had volgens hemzelf het begin van zijn toenadering tot de katholieke kerk ingeleid. Dit verklaarde Huysmans in 1903, toen hij al ruim tien jaar katholiek was en inmiddels zelfs oblaat.

Bekeerlingen hebben altijd de neiging om hun eigen geschiedenis te herschrijven, om het eigen verleden volledig in het teken van hun bekering te begrijpen. Maar Huysmans toonde zich in zijn achterafgetuigenis opvallend eigengereid. Zijn minachting voor de gedweeheid en krachteloosheid van de meeste katholieke schrijvers koesterde hij nog steeds, verklaarde hij pontificaal, net als zijn bewondering voor 'de enige kunstenaar, in de zuivere zin van het woord, die het katholicisme van die tijd heeft voortgebracht': Jules Barbey d'Aureville: 'zijn durf bracht het kerkgebroed, mateloos geïrriteerd door het explosieve geweld van zijn zinnen, tot luid geblèr en gebalk.'¹⁰

In *À Rebours* had hij Barbey een 'hengst' genoemd, tussen alle 'ruinen die de ultramontaanse stallen bevolken'.

Men moest toegeven dat deze schrijver al te compromitterend en te weinig volgzzaam was; de anderen bogen op den duur het hoofd onder de berispingen van de Kerk en hielden zich verder rustig. Hij was het "enfant terrible", de partij erkende hem niet; hoererend trok hij de literatuur door en sleepte een slet half-naakt in het heiligdom. (...) Eigenlijk behoorde deze paria in ieder opzicht meer tot de wereldlijke literatuur dan tot die andere, waarin hij een plaats opeiste, die hem echter werd geweigerd. Zijn taal was woest en romantisch, vol verwrongen uitdrukkingen, ongewone wendingen en overdreven vergelijkingen; met zweepslagen joeg de taal de zinnen op, die knetterend en luid rinkelend over het papier schoten.¹¹

Toen *À Rebours* uitkwam bleek dat Barbey zich heel goed kon vinden in deze omschrijvingen. Zijn recensie van de roman was lovend, maar Barbey focuste vooral op de religieuze wanhoop aan het slot. Barbey vergeleek die met de godsdienstige worstelingen van zijn goede vriend Charles Baudelaire. In *À Rebours* proefde hij de invloed van diens beroemde dichtbundel *Fleurs du Mal*. Volgens Barbey was de uiteindelijke uitkomst van die worsteling Baudelaire's bekering tot het christendom geweest.

Baudelaire, de satanische Baudelaire, die als een christen stierf, moet zeker een van dhr. Huysmans' favoriete auteurs zijn, want men kan zijn aanwezigheid, als een gloeiend vuur, voelen achter de mooiste pagina's die dhr. Huysmans geschreven heeft. Welnu, op een dag daagde ik Baudelaire uit om *Les Fleurs du mal* opnieuw te schrijven, óf om nog verder te gaan in zijn godslasteringen. Ik kan net zo goed dezelfde uitdaging voorleggen aan de auteur van *À Rebours*. 'Na *Les Fleurs du mal*,' zei ik tegen Baudelaire, 'blijft voor jou slechts de keuze over tussen de loop van een pistool en de voet van het Kruis.' Baudelaire koos de voet van het Kruis. Maar zal de schrijver van *À Rebours* dezelfde keuze maken?¹²

Baudelaires seksueel beladen poëzie, vol zwartgalligheid en innerlijke verscheurdheid, stond inderdaad bekend als satanistisch. De meest concrete aanleiding daarvoor was het gedicht 'Les Litanies de Satan' uit *Les Fleurs du Mal*, waarin elk vers eindigt in de aanroep 'O Satan, heb meelij met mijn lange lijden!'¹³ Satan stond voor Baudelaire symbool voor de donkere neigingen in de menselijke natuur, neigingen die hij zelf maar al te goed kende. 'In ieder mens zijn op elk moment twee gelijktijdige en tegenstrijdige verlangens werkzaam, waarvan de ene naar God, de andere naar Satan voert', schreef hij in zijn dagboek.¹⁴

Net als Barbey d'Aurevilly had Baudelaire een extreem dualistisch wereldbeeld: lichaam stond tegenover geest, verving tegenover ideaal, zondigheid tegenover heiligheid. Baudelaire koesterde die tegenstellingen, en hij verweet de Verlichtingsdenkers, met name Rousseau, dat die hadden geprobeerd ze op te heffen door de natuur in haar geheel als goed te presenteren. 'De natuur werd toen beschouwd als grondslag, bron en voorbeeld van al het mogelijke goede en schone. De ontkenning van de erfzonde speelde een belangrijke rol in de algemene verblinding van dat tijdvlak.'¹⁵ Dat deed Baudelaire zelf in ieder geval niet: de erfzonde ontkennen. Die vormde de waarborg voor de spanning tussen het zinnelijke en het geestelijke waar zijn poëzie om draaide.

Baudelaire's beroemde definitie van moderne kunst draait om dezelfde soort spanning tussen tegengestelden: 'de moderniteit, dat is het voorbijgaande, het vluchtige, de jaarlichting, het maakt de helft van de kunst uit, en de andere helft is het eeuwige en het onveranderlijke.' De kwaliteit van moderne kunst bestond uit het besef dat ze in de tijdelijke wereld was geworteld, waar onlosmakelijk het verlangen naar het eeuwige aan was verbonden, een verlangen dat Baudelaire spiritueel noemde: 'moderne kunst, - dat wil zeggen intimiteit, spiritualiteit, kleur, het streven naar het oneindige, uitgedrukt door alle middelen die in de kunsten beschikbaar zijn.'¹⁶

Mentor in een nieuwe literaire beweging: Barbey d'Aurevilly en Léon Bloy

Hoezeer Barbey d'Aurevilly het ook voordeed alsof Baudelaire met zijn fascinatie voor Satan nog ver van het christendom had afgestaan, zijn eigen katholieke werken verschilden in dit opzicht nauwelijks van die van zijn vriend. Huysmans had dit opgemerkt in *À Rebours*: 'in *Les diaboliques* levert de schrijver zich uit aan de Duivel die hij verheerlijkt. In dat boek zijn sporen van sadisme te vinden – deze bastaard van het katholicisme (...), een vreugde die overeenkomt met het zondige genot van ongehoorzame kinderen die met verboden dingen spelen, enkel omdat hun ouders het hun uitdrukkelijk verboden hebben. Sadisme zonder heiligschennis zou namelijk geen bestaansreden hebben; aan de andere kant kan de heiligschennende daad, die voortvloeit uit het bestaan van een godsdienst, opzettelijk en doeltreffend slechts door een gelovige verricht worden, want geen mens zou er plezier aan beleven een geloof te ontheiligen dat hem onverschillig of onbekend was.'¹⁷

Barbey had er welbewust voor gekozen om in zijn romans te schrijven over lust, geweld en andere zondige verlangens – zonder daar een moreel oordeel over te vellen. Hij was ervan overtuigd dat katholieke literatuur niet moralistisch mocht zijn.

In de literatuur gaat het niet zoals in de moraal. Men moet doen *wat men behaagt, voor en boven alles*. In de moraal moet men hetgeen doen wat niet behaagt. Het is precies het omgekeerde.¹⁸

Dit schreef Barbey in een brief aan Léon Bloy, die na zijn terugkeer uit de Frans-Duitse oorlog zijn vaste corrector was geworden. Het was Barbey niet ontgaan dat de oorlogservaringen radicaliserend hadden gewerkt op zijn jonge bewonderaar. De bekeerling was dogmatischer

geworden dan de bekeerder, op zich een bekend fenomeen, maar één waar Barbey korte metten mee wilde maken. 'Er zijn parvenu's in religie, gister rijk geworden, die pralerig doen over hun katholicisme', berispte hij Bloy. Plagerig sprak hij die aan met 'Monsieur le catholique'. En er waren serieuzere reprimandes. In een brief van 30 oktober 1873 nam hij uitvoerig de tijd om Bloy op zijn benepen gedrag aan te spreken: 'Eh bien! Luister. Toevallig heb ik de tijd, en deze flacon met Verveine en eau de cologne is délicieux. (...) aangezien u zich de *ongegeeneerdheid* van de boertige examiner permitteert, permitteer ik mij om u te zeggen dat u een onuitstaanbare pedant op het gebied van katholicisme aan het worden bent. U bent kennelijk slechts het spirituele leven genaderd om met kiezelstenen van afkeur te gooien naar diegenen die er net zo min toe genaderd zijn als u!'¹⁹

Barbey haalde zijn eigen situatie als voorbeeld aan. Juist dat jaar was zijn *Diaboliques* verschenen en dat boek had wrevelige reacties uit orthodox-katholieke hoek losgemaakt, waar men hem ervan betichtte dat het katholieke geloof in zijn werk slechts als literair effectbejag fungeerde: vage metafysische dreiging ter verhoging van de spanning en de perversiteit. Die kritiek was het gevolg van zijn keuze om niet moralistisch te schrijven, maar wel de menselijke neiging tot het kwade, de strijd tussen God en Satan in de menselijke ziel te laten zien. De wereld van de zonde had meer waarheidsgehalte dan de verheerlijking van deugd en kuisheid, schreef Barbey aan Bloy. Een katholiek schrijver kon prima shockerende zaken laten zien zonder een blad voor de mond te nemen, juist op die manier kreeg de metafysische strijd om de menselijke ziel contouren. Dat was de manier waarop hij zijn geloof in zijn romans verwerkte.²⁰

Ondanks dat Léon Bloy wat kon doorschieten in zijn religieuze ijver was Barbey erg op zijn jonge assistent gesteld geraakt. In zijn brieven aan Bloy was hij vaak jolig: 'Ohé! ohé! tout le monde sur le pont! A la correction, messieurs mes amis!'²¹ Of 'Autre guitare!', als hij van onderwerp veranderde. Of ter afsluiting: 'Est-ce tout? C'est tout.'²² Barbey kon zich verheugen op de samenkomsten met zijn assistenten, die hij ook als geestverwanten zag: 'Kom vanavond langs, u en Frédégondien, dan zullen we lachen – de beste bezigheid die er nog is voor bedroefde harten!'²³

Bloy legde zijn eerste literaire probeersels aan zijn mentor voor en kon haast niet wachten op diens reactie. Barbey reageerde geamuseerd op Léons gretigheid: 'het schijnt dat u het fanatisme heeft van een hond die razend is van onrust.' Maar ondanks zijn plagerijen gaf Barbey uiterst stimulerend commentaar. Hij schreef zelfs aan Bloy dat hij 'allemachtig jaloers' was op zijn stijl, die hij beter vond dan die van hemzelf. Bloy schreef een soort 'poëzie in proza, een *vergeten ritme*', merkte Barbey op. Het was een stijl waarin hij goed zijn lyrische exaltaties in kwijt kon. Bloy had zich zorgen gemaakt of het allemaal niet te hoogdravend werd, maar Barbey stelde hem gerust: 'Er is nooit een teveel aan enthousiasme in een werk en al helemaal niet in een werk als het uwe (...) Dat is uw manier van kijken, enorm kijken, ik weet het goed. Het is de eigen natuur van uw geest om alles in het groot te zien'.²⁴

Zelf ging Barbey veel speelser om met literatuur. Die was geen 'paradijs', waarschuwde hij Bloy, geen utopia waar morele zuiverheid moest heersen. Literatuur was strijd, tussen de goddelijke en duivelse krachten in de schrijversziel, en tussen schrijvers onderling. Polemieken met andere schrijvers was voor Barbey een ideale manier geweest om zijn schrijversnaam te vestigen, en hij raadde Bloy aan hetzelfde te doen. In een brief moedigde hij Bloy aan om een zekere 'L.' af te kraken, 'in de zin van *door de plee spoelen*. Ik hoop dat dit uw financiën zal verhogen en u het welbevinden zal opleveren dat nodig is om te kunnen werken.'²⁵

Bloy nam de adviezen van zijn mentor over, zozeer dat het Franse dagblad *Le Figaro* hem aannam als voorpagina-columnist omdat de redactie in hem de hand van de meester

herkende: 'De heer Barbey d'Aurevilly, de nestor van excentrieke literatoren, heeft lang geen navolgers gehad, tot nu. Want zie hier zijn ideeën en polemische middelen herleven in een jonge schrijver die met spirituele branie op zijn visitekaartje schrijft: 'Léon Bloy, ondernemer in slooppartijen' en die met de karwats in de hand onze krantenwereld binnenkomt, die misschien ook wel een beetje te neerbuigend en vergoelijkend was geworden.'²⁶

Barbey maakte zich wel eens zorgen dat Bloy zou doorschieten in rechtlijnig dogmatisme ten koste van de literaire verbeelding, en die zorgen bleken gegrond. Bloy's eerste harde polemische column voor *Le Figaro* viel in verkeerde aarde bij de redactie. Die ontdekte daar niets van de gehoopte speelsheid in waar zij Barbey om had bewonderd. De krant zette onmiddellijk de samenwerking stop. Tot spijt van de geweigerde polemist: er waren weinig andere kranten die eclectisch genoeg waren om een 'fanaticus' aan het woord te laten, vermoedde hij. En voor de katholieke pers was Bloy weer veel te onaangepast.²⁷

Dat was ook Huysmans opgevallen. Die beschreef Bloy in *À Rebours* als een 'woeste pamflettist die in een tegelijk verbitterde en verfijnde taal schreef, onrijp en ongetemd'. Het was dan ook geen wonder dat de katholieke media er haast achter hadden gezet om hem uit hun kranten te weren, net zoals zij met Barbey hadden gedaan.²⁸

Zo was het lot van Barbey d'Aurevilly en Léon Bloy: ze bekeerden zich tot een kerk die niets met hen aankon. De enige reden waarom zij niet geëxcommuniceerd waren was de 'grenzeloze verachting' die de katholieke kerk had voor literair talent, zo schreef Huysmans in *À Rebours*. Maar met de verschijning van dat boek kwam een eind aan hun isolement. Bloy en Barbey waren nu opgemerkt door een geestverwant. En de herkenning was wederzijds. Net als Barbey schreef ook Bloy een lyrische recensie waarin hij de roman in het teken stelde van niets minder dan de 'heropstanding' van de christelijke geest.

Er staat geen één pagina in dit boek waar de lezer ademruimte krijgt en zich kan ontspannen in een of andere schijn van veiligheid – de auteur gunt hem geen ontsnapping. In dit caleidoscopisch overzicht van al het mogelijke dat de moderne mens kan interesseren is er niets dat niet bespot, gestigmatiseerd, belasterd en vervloekt wordt door deze misantroop die weigert om de verachtelijke wezens van onze tijd als de vervulling van de menselijke bestemming te zien, en die verward schreeuwt om een God. Met uitzondering van Pascal heeft niemand ooit zulke doordringende klaagzangen geuit.²⁹

Blaise Pascal, de beroemde zeventiende-eeuwse wis- en natuurkundige, die in zijn *Pensées* tot de conclusie kwam dat de ratio nooit in staat zou zijn om God en het oneindige te bevatten, was een grote inspiratiebron voor bekeerlingen uit intellectuele milieus. Bij Pascals dood was er een briefje gevonden in de voering van zijn jas, met daarop de tekst: 'Het genadejaar 1654 / Maandag 23 november (...) vanaf ongeveer half elf 's avonds tot ongeveer half één 's nachts. VUUR / God van Abraham, god van Isaak, god van Jacob. Niet van de filosofen en geleerden. Zekerheid. Zekerheid. Gevoel. Vreugde. Vrede. God van Jezus Christus. Mijn God en jouw god. (...) Vergeten van de wereld en van alles behalve god. Hij is alleen te vinden in het Evangelie. Grandeur van de menselijke geest. Rechtvaardige vader, de wereld heeft u niet gekend, maar ik heb u gekend.'³⁰

In zijn recensie van *À Rebours* zinspeelde Bloy op een zelfde soort wonderbaarlijke bekering in Huysmans' leven, net zoals hij en Barbey d'Aurevilly die hadden meegemaakt. De belangrijkste voorwaarden, wanhoop, eenzaamheid en walging van het moderne burgerlijke leven, waren al aanwezig, zoveel maakte *À Rebours* wel duidelijk. Maar Bloy's hoop op Huysmans' bekering kwam ook voort uit eigenbelang. *À Rebours* gunde hem de artistieke erkenning waar hij zijn hele leven al naar verlangde. Huysmans had hem, samen met Barbey

en Baudelaire, geplaatst in een lange traditie van religieuze schrijvers die via Pascal terug te voeren was naar de vroege Middeleeuwen. Zo introduceerde hij een literaire stroming van Decadenten, een traditie van onaangepaste mystieke schrijvers, verstoten door zowel de Kerk als de burgerij, schrijvers die het verval, 'beurse plekken en overrijpe smaak bezaten', maar juist doordat ze die niet probeerden te verbergen waren ze de enigen die op een geloofwaardige manier tot een ontsnapping daaruit konden komen.³¹

Bloy voelde zich geveleid. En de gedachte van een literaire traditie vol waarachtige mystici inspireerde hem. Een paar jaar later sprak hij zelf ook over zo'n traditie van schrijvers die de 'hernieuwing van het Christendom' zouden inluiden. Het startpunt van die beweging was volgens hem Baudelaire's *Fleurs du mal*. Dat was de nieuwe, tegendraadse religieuze poëzie die vitaal genoeg was om intellectuelen buiten de kerk aan te trekken. En tenslotte had Baudelaire Christus 'van alle goden de meest onaanvechtbare' genoemd. De regeneratie was begonnen in de literatuur, maar zou zich weldra over de hele samenleving verspreiden.³²

Doordat de Decadente schrijvers zichzelf niet wilden onttrekken aan hun eigen cultuurpessimisme, was het verval voor hen ook een persoonlijk probleem geworden. Niet alleen in de samenleving, maar ook in hun eigen leven was er genezing, of zelfs wedergeboorte nodig. Dat zou een verklaring kunnen zijn waarom zoveel Decadente schrijvers zich bekeerden tot de katholieke kerk: Huysmans, Barbey, Bloy, Paul Bourget, Paul Verlaine, Oscar Wilde, en volgens Barbey dus ook Baudelaire, vlak voor zijn dood.

De wederzijdse herkenning van Huysmans, Barbey en Bloy had in elk geval in het teken gestaan van deze persoonlijke opvatting van de decadentie. Barbey koppelde Huysmans' schrijverschap aan de algehele staat van verval waarin Frankrijk zich bevond: 'Om een decadent van deze kracht te laten opstaan (...) moeten we wel zijn afgedaald tot onze huidige staat – een ras in zijn stervensstonde!'³³

De verwachting van Barbey en Bloy, dat iemand die zich zo had geïdentificeerd met de degeneratie van de moderne samenleving wel naar verlossing móest snakken, volgt dezelfde logica als de Nederlandse cultuurhistoricus Arnold Labrie doet in zijn studie naar decadentie in de laatnegentiende-eeuwse West-Europese cultuur. Volgens Labrie is decadentie te begrijpen als een uiting van het in de westerse cultuur alomtegenwoordige verlangen naar zuiverheid. Zuiverheidsdenken was al aanwezig in de primitieve samenlevingen, het werd versterkt door het christendom en kreeg politieke contouren door de utopische toekomstdromen van de negentiende-eeuwse burgercultuur. De Europese middenklassen voelden tijdens het fin de siècle de behoefte om hun angst voor de chaos van de moderne samenleving te bezweren met de droom van een smetteloze orde, een onbereikbaar, en daarom des te verlokkelender zuiverheidsideaal: 'zuiverheid is niet, maar was of zal ooit zijn. En vergeleken met dat zuiverheidsideaal lijkt het heden altijd minder: verzwakt, verouderd, *decadent*.'³⁴

Maar het katholicisme van de Decadenten Barbey, Huysmans en Bloy was allesbehalve een smetteloze droom. Het was een macaber geloof vol strijd, duivelse verleidingen, lichamelijk leed en seksuele perversiteiten. Hun geloof zorgde ervoor dat deze tegenstellingen uitvergroot werden, in plaats van dat zij in een smetteloze orde werden opgeheven. Dat maakte hen tot rechtgeaarde Decadenten, in de artistieke zin van het woord: kunst en literatuur was voor hen een vrijplaats waar de strijd tussen God en Satan, tussen lichaam en geest, zonde en heiligheid voor een immense verbeeldingswereld zorgde. Voor Barbey d'Aureville volstond deze literaire omarming van de decadentie: literatuur moest de decadentie niet willen opheffen, anders zou ze in een spanningsloze, smetteloze orde veranderen. Dat was wat hij aan Bloy had willen meegeven. Maar Barbey had goed gezien dat zijn jonge medewerker worstelde met de verleiding om zijn geloof tot een dwingende,

allesbeheersende wet te maken, waardoor alle tegenstellingen en spanningen opgeheven zouden worden in één allesomvattende waarheid.³⁵

Het was dan ook vooral een kwestie van onvermogen, dat Bloy altijd een Decadent gebleven is. Zijn omarming van het verval, zijn cultivatie van zijn haatdragende gedachten en zijn triestheid waren simpelweg een kwestie van karakter. Hij had graag gewild dat zijn geloof ze had opgeheven. Hij had gehoopt dat na zijn bekering een rust, een harmonieuze toestand op hem neer zou dalen.

Dat is nooit gebeurd. Maar Léon Bloy is er altijd naar op zoek gebleven.

Het geheim van La Salette

In 1877 stierven Léon Bloy's vader en moeder kort na elkaar. Vooral het overlijden van zijn moeder maakte grote indruk op hem. Zij was al een aantal jaren ernstig ziek. Vlak na zijn bekering had zij pijnen in haar benen gekregen. Voortbewegen lukte slechts met twee krukken, schreef ze aan haar zoon. Het bleek een botziekte te zijn, die zich in de loop der jaren van haar benen tot over haar hele lichaam verspreidde. Haar hele ruggemerg was 'verweekt', meldde Léon in een brief aan zijn broer Georges uit 1877.³⁶

Deze lange lijdensweg was volgens Bloy geen toeval. De ziekte had toegeslagen nadat hij zich had bekeerd, en dat maakte de gedachte in hem los dat hier wel eens van een opoffering sprake zou kunnen zijn geweest. Aan de bekende Decadente schrijver Paul Bourget, met wie hij in deze periode bevriend was, schreef hij dat zijn moeder 'plotseling en onomkeerbaar haar goede gezondheid verloor, zo volledig als maar mogelijk is zonder dat de dood erop volgt. Haar leven werd een kwelling van 24 uur per dag'. Bovendien nam de ziekte 'een karakter van *vernedering* en fysieke *verlaging* aan, waarvan het geen zin heeft er hier over uit te wijden.' Bloy vertelde dit aan Bourget omdat hij ervan overtuigd was dat zijn moeder welbewust gekozen had om deze afschuwelijke pijnen en vernederingen te dragen. Zij had een 'absoluut offer' aan God gebracht in ruil voor de 'gehele en volmaakte bekering van juist diegene van haar kinderen die het meest behoefte had om bekeerd te worden.'³⁷

Léon Bloy vond dat hij schuldig was aan de ziekte en het overlijden van zijn moeder. Hij moest er uit alle macht zorg voor dragen dat haar offer niet tevergeefs zou zijn.

In datzelfde jaar 1877 kwam Léon Bloy in contact met René Tardif de Moidrey, de biechtvader van Barbey d'Aurevilly. Deze geestelijke had zich gespecialiseerd in symbolische interpretaties van de bijbel en in kabbala, een van oudsher Joodse mystieke stroming die de heiligheid van de Thora herkent in numerieke reeksen en correspondenties. Van Tardif de Moidrey hoorde Bloy van een wonderlijke verschijning van Maria, die in 1846 had plaatsgevonden in het Franse bergdorpje La Salette.

Op zich was deze Maria-verschijning al jaren bekend in Frankrijk, maar van Tardif leerde Bloy dat de Moeder Gods een aantal geheime boodschappen had verkondigd die de kerk niet in de openbaarheid had willen brengen. Het enige wat tot dan toe bekend was, was dat Maria een vreselijk onheil had aangekondigd, een goddelijke toorn die elk moment de wereld kon treffen: 'Als mijn volk zich niet wil onderwerpen, ben ik gedwongen om de hand van mijn Zoon los te laten. Die is zo drukkend en zwaar dat ik hem niet langer kan tegenhouden.'³⁸ Maria had een mislukte oogst en hongersnood aangekondigd, omdat de boeren in de streek rond Salette de zondagsrust niet in acht namen en dat de bestuurders van de karren te veel vloekten.

Maar daarnaast scheen Maria bij één van de herderskinderen aan wie zij was verschenen, de veertienjarige Mélanie Calvat, een geheim in het oor gefluisterd te hebben dat nog veel gruwlijker was. De Heilige Vrouwe, die had gehuild toen zij het geheim

vertelde, had Mélanie opgedragen om daarover te zwijgen tot 1858 – geen toevallig jaartal, wisten Bloy en Tardif de Moidrey, want toen verscheen Maria in Lourdes.

Mélanie's getuigenis van deze wonderlijke gebeurtenissen waren kritisch onderzocht door functionarissen van de kerk. Die wilden van haar weten wat het geheim was dat Maria haar had ingefluisterd, anders konden zij niet beoordelen of zij de waarheid sprak, zeiden ze tegen het herdersmeisje. Mélanie antwoordde dat zij het geheim alleen rechtstreeks aan de Paus wilde vertellen. Ze moest het opschrijven in een brief die in een verzegelde envelop rechtstreeks aan Pius IX bezorgd zou worden. Behalve hij was de bisschop van Lyon de enige die het geheim onder ogen kreeg. Het gerucht ging dat de bisschop tijdens het lezen in huilen was uitgebarsten. Het moest werkelijk verschrikkelijk zijn, wat Maria aan Mélanie had toevertrouwd.

In 1851 kwam het officiële kerkelijke oordeel dat de Mariaverschijning bij La Salette authentiek was, maar vier jaar daarna liet de bisschop van Lyon wel weten dat Mélanie de verkondiging van het geheim aan de kerk moest overlaten. Inmiddels was de brief die ze aan de Paus had gestuurd in de Vaticaanse archieven verdwenen en die is er nooit meer uit opgedoken. Nog steeds luidt de officiële verklaring dat hij zoek is.³⁹

In 1879 besloot Mélanie Calvat op eigen houtje, tegen alle kerkelijke druk in, om Maria's geheime boodschap openbaar te maken. Bloy en Tardif hoorden het nieuws en waren opgetogen. Ze besloten dat jaar om op pelgrimage te gaan naar de berg in La Salette waar Maria verschenen was. Dat was inmiddels 33 jaar geleden gebeurd, en Bloy bedacht zich dat hij net dezelfde leeftijd had bereikt. 33, de leeftijd waarop Christus stierf om de zonden van de mensheid over te nemen, zoals zijn eigen moeder zijn zonden op zich had genomen. Het kon allemaal geen toeval zijn. Tardif, degene die hem dit soort symbolische betekenissen van jaartallen had bijgebracht, werd tijdens de zware bergtocht naar het door de Alpen door een ziekte overvallen. Hij overleed na een paar weken, in Salette.

Bloy wist het nu zeker. De bijzondere taak van God, waar hij nu al zo'n tien jaar op wachtte, moest iets te maken hebben met La Salette en geheim van Mélanie. Die had dat nu zelf geopenbaard, en het was duidelijk dat vanaf dat moment de Salette-cultus in gespannen verhouding zou komen te staan met het Vaticaan. Mélanie, inmiddels een 48-jarige non, beweerde namelijk dat de Moeder Gods zich kritisch over de kerk uitgelaten had: 'De priesters, dienaren van mijn Zoon, de priesters zijn door hun slechte levens, door hun oneerbiedigheden en onvroomheid in het vieren van de heilige mysteriën, door de liefde voor geld, de liefde voor eer en plezier, de priesters zijn de afvoerkanalen voor onreinheid geworden. Ja, de priesters vragen om wraak, en de wraak hangt hen boven het hoofd.'⁴⁰

Het 'geheim van Mélanie' was een ketterij geworden. De Kerk erkende slechts de eerste versie van de Mariaverschijning, maar Mélanie nam hier geen genoegen mee. Ze had al geprobeerd om haar eigen religieuze orde op te zetten, Les Apôtres des Derniers Temps – ook al volgens stille aanwijzingen die Maria haar in 1846 had gegeven. Naast het morele failliet van de priesters kondigde ze de spoedige komst van de Eindtijd aan: 'De Maatschappij staat aan de vooravond van de grootste calamiteiten en de grootste gebeurtenissen. Men moet zich voorbereiden om geregeerd te worden door een ijzeren staf en om de kelk van Gods toorn te drinken.'

De Moeder Gods bleek met terugwerkende kracht talloze gebeurtenissen voorspeld te hebben. Zo bleek ze al in 1846 aan Mélanie verteld te hebben dat achttien jaar later Napoleon III de Paus in de steek zou laten in diens strijd tegen de Italiaanse inlijving van de kerkelijke grondgebieden, een conflict dat Mélanie tot apocalyptische proporties verhief: 'In het jaar 1864 zal Lucifer met een groot aantal demonen losgelaten worden uit de hel; zij zullen het geloof beetje bij beetje tenietdoen en zelfs in de personen gewijd aan God; zij

zullen hen op zo'n manier verblinden dat deze personen de geest van deze slechte engelen zullen overnemen, tenzij ze aan een particuliere genade deelhebben.⁴¹

Léon Bloy geloofde heilig in de authenticiteit van Mélanie Calvats getuigenissen: in 1846, zijn geboortjaar, was het einde van de wereld aangekondigd door de Heilige Maagd, een boodschap die nu door de Kerk verdonkeremaand dreigde te worden, doordat die Mélanies geheim niet wenste te erkennen. Het was duidelijk wat hem te doen stond: de rest van zijn leven stelde hij in dienst van de verspreiding van het geheim van Salette. Hij zou een boek wijden waarin hij de gebeurtenissen rond Salette uitvoerig documenteerde, en waarin hij Mélanie's openbaring van het geheim in zijn geheel opnam. Daarnaast zorgde hij voor de publicatie van Mélanie's autobiografie, waar hij de introductie voor schreef. Dat boek is uiteindelijk op de kerkelijke index beland, nadat de Paus in 1915 alle lekeninterpretaties van La Salette had verboden.

Nu hij een doel in zijn leven had gevonden zag hij het eindelijk in perspectief. De Heilige Moeder, die geweend had toen ze het afschuwelijk nieuws van de komende verschrikkingen had verteld, die zichzelf zolang had opgeofferd om de wraak van haar Zoon uit te stellen, leek wel op zijn eigen moeder. Ruim tien jaar na haar dood legde Bloy aan zijn toenmalige verloofde uit dat de bijzondere rol die hij in de komende grote gebeurtenissen zou spelen uiteindelijk het gevolg was van de zelfopoffering van zijn moeder.

Voordat ik op de wereld werd gebracht heeft mijn moeder, die een christen was in het diepst van haar hart, gewild dat ik niet haar kind zou zijn. Door middel van een buitengewone inspanning van wilskracht en liefde, die slechts begrepen kan worden door superieure zielen, heeft zij haar moederlijke rechten volledig in de handen van Maria gelegd, waarmee ze de Heilige Maagd *verantwoordelijk* maakte voor mijn gehele lot, en zolang zij heeft geleefd is zij nooit gestopt mij met hoogstaande beginselvastheid op het hart te drukken dat Maria mijn *ware* moeder is, in een heel speciaal en heel absoluut opzicht.⁴²

Hoeren en Heiligen

Bloy's leven was verklonken met vrouwen, en voor hem bestonden daar maar twee soorten van: heilige moeders en hoeren. In een brief uit 1877 schreef hij: 'Er bestaan voor de vrouw, tijdelijk schepsel, *voorlopig* inferieur, slechts twee facetten die acceptabel zijn: het meest verheven moederschap of het plezier. In andere woorden Heiligheid of Prostitutie.' Zijn eigen moeder viel duidelijk in de eerste categorie, de vrouwen die hij in Parijs ontmoette vielen in de tweede.⁴³

Nog voordat zijn moeder stierf was hij in het Quartier Latin een prostituee tegengekomen: Anne-Marie Roulé, een straatarme eenendertigjarige vrouw die na de dood van haar moeder om onopgehelderde redenen aan lager wal was geraakt. Bloy heeft haar waarschijnlijk als klant leren kennen. In een brief uit 1880 waarin hij de eerste fase van zijn relatie met Anne-Marie omschrijft lijkt hij daar tenminste wel op te zinspelen.

Wat mij betreft, ik was de ellendige slaaf van meerdere demonen en onze eerste contacten waren ook zo misdadig als je je voor kan stellen. Ik hechtte mij aan die persoon vanwege haar *extreme vreemdheid*. Ik zou jullie geen enkele andere reden kunnen geven voor de onverklaarbare langdurigheid van deze liaison die normaal gesproken vanwege vele redenen zeer snel verbroken zou moeten zijn. (...) Het appartement waar Anne-Marie in die periode woonde was zo voelbaar bespookt

door een demon dat ik er stierf van angst. Misschien zou een verdorven smaak van het bovennatuurlijke me in staat stellen er een paar keer naar terug te keren. Ik begrijp heel weinig van heel dit avontuur dat alweer lang geleden plaatsvond en waarvan ik overigens probeer de afschuwelijke herinnering te doven.⁴⁴

Het appartement waar Anne-Marie woonde, en waarschijnlijk ook werkte, was ‘bespookt door een demon’; dat was de manier waarop hij zijn seksuele liaison met haar probeerde goed te praten. Zijn schuldgevoel was dan ook gebaseerd op een familiedrama. In mei 1877, hij had toen een paar maanden een verhouding met Anne-Marie, kreeg Bloy het bericht dat zijn vader was overleden. Het lukte hem om de een of andere reden niet om onmiddellijk naar Périgueux te vertrekken. Hij wachtte een paar dagen met zijn vertrek, hij dompelde zich onder in het samenzijn met Anne-Marie. Hij kwam te laat op de begrafenis.

Misschien was het oude woede die hij nog steeds tegen zijn vader had gekoesterd, die hem ervan had weerhouden om meteen naar zijn geboortestad af te reizen, misschien was het angst voor een laatste confrontatie met de overledene, maar toen Léon Bloy het eindelijk kon opbrengen in de trein te stappen en hij in Périgueux aankwam, voelde hij tergende spijt. Hij nam zich op dat moment voor dat hij Anne-Marie zou ‘redden’. Hij zou haar van hoer tot heilige maken – er was immers geen tussenweg.

In de zomer van 1877 nam hij haar mee naar de Notre Dame des Victoires, waar een orde, toegewijd aan het ‘zeer heilige en vlekkeloze hart van Maria’, zich richtte op het bekeren van zondaars. Zijn eigen seksuele lusten bleken echter ook nog een belemmering. Het viel hem zwaar om die te beheersen, maar dat was wel nodig wilde Anne-Marie haar leven van zonde achter zich laten. Eind september 1877 trad hij toe in het klooster La Grande Trappe in Soligny om boete te doen en gezuiverd worden van zijn onreine verlangens. Hij hield het kloosterleven 10 dagen vol.⁴⁵

Anne-Marie was een stuk succesvoller. Haar bekering was zelfs zo volmaakt dat zij nu rechtstreekse visioenen ontving. En het indrukwekkende was dat dit bij haar zonder enige tussenkomst van het verstand gebeurde. ‘Haar staat is zodanig dat ik denk dat zij haar verstand heeft verloren’, schreef Bloy aan zijn mystieke vriend Ernest Hello. Die begreep net als hij dat het verliezen van het verstand voor een mystica alleen maar gunstig kan zijn. Bloy was ervan overtuigd dat Anne-Marie juist vanwege haar wereldvreemdheid in staat was bovennatuurlijke waarheden door te spelen. Hij sprak vol bewondering over de briljante theologische interpretaties van het Evangelie die zij kon geven, andere momenten schrok hij ook wel weer terug van haar manische gedrag. Zo werd hij op een ochtend wakker om Anne-Marie in gebed aan te treffen, waar zij al aan het begin van de nacht aan was begonnen.

Na twee of drie uur onrustig geslapen te hebben stond ik op zonder dat zij me opmerkte en was ik getuige van haar gebed dat ik mij zal blijven herinneren zolang ik leef. Zij stond rechtop voor het Heilige Gezicht, verlicht met een klein lampje, en zij praatte naar die afbeelding alsof zij in werkelijkheid tot Jezus praatte, alsof die zichtbaar voor haar stond. Zij sprak met hem zoals een meester tot een ontrouwe dienaar spreekt of zoals een wrede beul zal praten tot zijn slachtoffer. Ik zie geen andere manier om je uit te leggen welk effect dit buitengewone, extatische, ijle gebed op mij had.⁴⁶

Anne-Marie’s visioenen bleken volledig aan te sluiten bij de profetieën van La Salette. Anne-Marie ontving berichten over de komst van het ‘Derde Godsrijk’, het Rijk van de Heilige Geest, die met extreem geweld gepaard zou gaan. Verschillende berekeningen hadden haar en Bloy ervan overtuigd dat op 19 september 1880 hun een geheim zou worden doorgegeven dat het lot van de mensheid zou bezegelen. Anne-Marie en Léon trokken naar

de Franse Alpen, naar de berg van La Salette, om op die datum in de buurt te zijn van de plek waar de Heilige Vrouwe aan Mélanie Calvat was verschenen. Ze zetten hun tent op in verwachting van een teken.

Een jaar nadat Bloy voor de eerste keer naar La Salette was getrokken hoopte hij dat zijn verbintenis met de lijdende Godsmoeder nu concrete vormen aan zou nemen, dat hij en Anne-Marie uitverkoren zouden worden om een nieuw geheim door te geven, of misschien wel een taak zouden krijgen.

Maar op de berg van Salette bleef het stil die dag. Er gebeurde niets.

En tot overmaat van ramp zette na deze anticlimax de psychische aftakeling van Anne-Marie door. Haar visioenen kregen trekken van psychoses. Ze was niet meer te handhaven. In 1882 was Bloy gedwongen om haar in een kliniek te laten opnemen. Ze werd gediagnosticeerd met achtervolgingswaan en religieuze monomanie.

Al deze gebeurtenissen in Bloy's leven, al zijn ideeën over zijn moeder en over de Moeder Gods, ze lijken te horen bij het leven van een volstrekt afwijkende persoonlijkheid. Toch klopt dat niet helemaal. Veel van wat Bloy dacht en deed was eerder een uitvergroting van de religieuze en seksuele cultuur van het negentiende-eeuwse Frankrijk dan dat het er een uitzondering op was.

Al vanaf de tweede helft van de achttiende eeuw had er een geleidelijke secularisering plaatsgevonden in Frankrijk, die met de komst van de anticlericale Eerste Republiek in 1792 was versterkt. Maar de ontkerkelijking ging van meet af aan gepaard met een duidelijke splitsing in het gedrag van mannen en dat van vrouwen. De ideeën van de Verlichting werden gekoppeld aan een uitgesproken beeld van mannelijkheid: wetenschap, techniek en gezond verstand zouden voor een betere wereld moeten zorgen en het waren de mannen die hier actief in waren.

Het geloof was daarbij iets voor vrouwen en kinderen geworden, zo benadrukte bijvoorbeeld ook de vader van Léon Bloy. Daar had hij tot op zekere hoogte gelijk in: Franse vrouwen bleven in grote meerderheid trouw aan de kerk. Terwijl het percentage mannen dat kwam biechten en aan de eucharistie deelnam dramatisch afnam, bleef dat van vrouwen nagenoeg gelijk. Vrouwen gingen bovendien een veel actievere rol spelen binnen de kerkelijke organisaties. Tussen 1830 en 1860 was het percentage mannelijke congregatieleden teruggelopen van 59 tot 45 procent, terwijl dat van de vrouwen was gestegen tot 55 procent. De katholieke kerk werd steeds meer door vrouwen gedragen, en dat viel ook te merken aan de populaire geloofsbeleving. In de loop van de negentiende eeuw kwam de Mariadevotie op en werden vrouwelijke heiligen steeds populairder.⁴⁷

Veel vrouwen associeerden hun nieuwe rol als voortzetters van het katholieke geloof met het christelijke idee van opoffering. Zoals Christus en Maria zich hadden opgeofferd voor de zondige mensheid, zo offerden zij zich nu op omwille van hun ongelovige mannen. Het lijden van Christus zette zich voort in het beeld van de lijdende vrouw. Dat viel ook duidelijk te zien aan het groeiende aantal cultussen rond ziekelijke of ascetische visionaire maagden. De identificatie met lijdende heiligen had grote gevolgen voor de beleving van seksualiteit, vooral in de grote steden. Op het platteland verdroegen geloof en een lossere seksuele moraal elkaar redelijk goed, maar in de stedelijke burgermilieus ontstond er juist door de ontkerkelijking een nieuw soort preutsheid, een mengsel van burgerlijke controledwang en de nieuwe ideaalbeelden van het gefeminiseerde catholicisme.⁴⁸

De schrijvers van de *Décadence*, zonder uitzondering mannen, kwamen uit deze burgermilieus, waar hun identiteitscrisis alleen maar werd versterkt door de splitsing in mannelijke en vrouwelijke rollenpatronen. Met hun verzet tegen het optimistische, rationalistische wereldbeeld van de Verlichting voldeden de Decadenten absoluut niet aan de

heersende opvattingen over mannelijkheid van die tijd. Hun hang naar mystiek en hun wantrouwen tegen industrie en techniek waren typisch vrouwelijk. En hoewel dat niet automatisch betekende dat zij zich op seksueel gebied daadwerkelijk ambigu voelden, toch gingen vrijwel alle schrijvers van de *Décadence* zeer zelfbewust met hun seksuele identiteit om. Ze overdreven hun veronderstelde vrouwelijke eigenschappen door zich extreem verfijnd te kleden, of door hun seksuele verlangens in hun boeken te problematiseren. Want als zij zelf niet 'gezond' mannelijk waren, althans volgens de normen van die tijd, en als de ideale vrouw seksueel onaantastbaar was, bleef er voor hen weinig anders over dan een perverse beleving van hun erotische verlangens.

Barbey d'Aureville, Huysmans en Bloy pasten helemaal in het seksuele gedragspatroon van de *Décadence*: ze associeerden seks met duistere, zelfs demonische krachten in zichzelf, en als het tot bevrediging van hun verlangens kwam kon dat niet anders dan een verdorven, onheilige daad zijn, met een al even verdorven vrouw. Een seksueel benaderbare vrouw werd in hun beleving getransformeerd tot een *femme fatale* of zelfs een *succubus*, een vrouwelijke demon die, volgens het Middeleeuws volksgeloof, zich als een parasiet voedt met de energie van de mannen met wie zij copuleert, waarbij haar slachtoffers het vaak niet overleven.⁴⁹

Natuurlijke menselijke driften werden in de Decadente beeldvorming onderdeel van een bovennatuurlijke strijd tussen goddelijke en duivelse krachten. De absolute tweedeling tussen hoeren en heiligen sloot volledig aan bij het literaire project van de Decadenten om de menselijke geest weer een speelveld te laten zijn van een grootse strijd tussen zuiverheid en moreel verval. Daarbij was het beeld van de vrouw als seksueel verdorven wezen volledig uit de mannelijke seksuele beleving ontsproten, terwijl het ideaal van de vrouw als lijdende heilige ook door vrouwen zelf werd gedeeld. Maar ook dit laatste beeld werd in de literatuur eigenlijk alleen door mannen uitgedragen. 'Om het cru te zeggen, maar zonder overdrijving: de vrouwen leden, de mannen schreven erover', merkt de Engelse romanist Richard Burton hierover op.⁵⁰

In het leven van Léon Bloy zijn al deze achtergronden duidelijk te herkennen. Bij zijn eigen ouders was er een enorme tegenstelling tussen het rationele Verlichtingsdenken van zijn vader en de vrome geloofsbeleving van zijn moeder. Toen Bloy vlak na zijn bekering had geklaagd dat het hem niet lukte om te bidden antwoordde zijn moeder dat hij maar moest denken aan het verhaal van de heilige Johannes Chrysostomus, die op zijn zwakke momenten ook moeite had gehad weerstand te bieden tegen wereldse afleiding. Verder raadde ze haar zoon aan om te lijden en te huilen, in grote vernedering.⁵¹

Helemaal volgens de stereotypen van de Franse negentiende-eeuwse cultuur maakte Bloy in zijn boeken van zijn vader een koude, rationele man en van zijn moeder een heilige, die zich inderdaad had opgeofferd omwille van een ongelovige man uit haar omgeving: zichzelf. In Bloy's hele oeuvre komt het beeld van de vrouw als lijdende heilige voortdurend terug. In zijn boek over La Salette, *Celle qui pleure*, zijn het Maria en Mélanie die lijden. En in zijn boek over martelaarschap, *La femme pauvre*, gaf hij het lijden als zodanig vrouwelijke trekken. In zijn autobiografische roman *Le Désespéré* verwerkte hij het lijden van zijn ex-minnares Anne-Marie Roulé. Haar boetedoening voor haar zondige verleden verbeeldde hij hier op zeer plastische wijze in een gruwelijke scène. Het personage dat op Anne-Marie was gebaseerd besluit uit vrije wil om zonder verdoving al haar tanden te laten trekken. Pagina's lang duurt deze bloedige operatie voort. Na afloop pakt het slachtoffer de hand van de tandarts, haar mannelijke beul, en kust die met haar mismaakte, bebloede mond. Met de verwijdering van de tanden werd ook de 'demon van de ontucht' definitief uit haar lichaam verwijderd, besluit Bloy deze passage uit het boek.⁵²

Deze religieus beladen gruwelijkheden doen onmiddellijk denken aan het sadisme waarmee Barbey d'Aurevilly martelingen en verkrachtingen van vrouwen beschreef in zijn romans. Want ook Barbey verbeeldde vrouwen volgens de tweedeling lustobject of heilige. Bijvoorbeeld in zijn roman uit 1865, *Un Prêtre Marié*, wijst een broos meisje de liefde af, bij wijze van opoffering voor de zonden van haar vader. Zij wordt vervolgens gekweld en gemarteld door de God van de erfzonde, die meedogenlozer en sadistischer is dan de Duivel, zoals Huysmans hierover opmerkte.⁵³

Bloy's fascinatie voor de Mariacultus van La Salette had veel te maken met de grimmige gewelddadigheid daarvan. Hier was Maria een lijdende vrouw die zich opofferde voor de mannelijke wraakzucht van haar Zoon. Dat was een groot verschil met de verbeelding van Maria van Lourdes, waarin de vrouwelijkheid van de Moeder Gods harmonieus en vol licht en verlossing was.

Ik voel niet de aantrekkingskracht van een Onbevleete Ontvangenis gekroond met rozen, wit en blauw, met aangename muziek en parfums. Ik ben te bezoedeld, te verre van onschuldig, te dichtbij de bokken⁵⁴, te hongerig naar genade. Voor mij moet de Onbevleete Ontvangenis gekroond zijn met doornen, Ma Dame de la Salette, de *gestigmatiseerde* Onbevleete Ontvangenis, oneindig bloederig en bleek, en verlaten, en vreselijk, tussen haar tranen en haar ketenen, gehuld in de sombere kleding van de "Heerseres van naties, gemaakt als een weduwe, gehurkt in eenzaamheid"; de Maagd met het Zwaard, zoals de gehele Middeleeuwen haar hebben gezien: een Medusa van de onschuld en van pijn die hen die haar zagen huilen in kathedraalstenen veranderde.⁵⁵

Bloy zocht in zijn verbeelding van de lijdende Vrouwe aansluiting bij het magische volksgeloof van de Middeleeuwen. Ook hierin past hij volledig bij de religiositeit van Barbey – en die van Huysmans. Deze laatste hanteerde ook dezelfde scheiding tussen hoer en heilige in zijn verbeelding van vrouwen, die hij doorgaans als beangstigende, vochtige en syfilitische wezens omschreef. Mannelijke wellust kreeg in zijn romans sadomasochistische trekjes.⁵⁶ Bij zowel Barbey, Huysmans en Bloy zit er onmiskenbaar een seksuele dimensie in hun verheerlijking van fysiek en psychisch leed. Dat kan natuurlijk ook haast niet anders als je vrouwen alleen maar als hoeren of heiligen wil zien: bij de eerste categorie lijdt de man uit schuldgevoel, vernedering of vanwege een geslachtsziekte, bij de tweede categorie lijdt de man omdat de vrouw onbereikbaar is, lichaamloos, en zijn verlangens daarom gedoemd zijn om gefrustreerd te blijven. In beide gevallen zijn seks en leed niet van elkaar te scheiden.

Bloy, Huysmans en Barbey d'Aurevilly deelden een aantal fundamentele ideeën met elkaar: ze geloofden in een duistere, gewelddadige God die zich manifesteerde in talloze magische tekenen en profetieën, ze hadden een perverse, sadomasochistische beleving van seksualiteit en ze koesterden de overtuiging dat de mens zich alleen kan zuiveren door middel van opoffering en fysieke pijn. De wederzijdse herkenning tussen deze drie decadenten ten tijde van Huysmans' *À Rebours* leidde tot een hechte vriendschap tussen de generatiegenoten Bloy en Huysmans. In de daaropvolgende jaren zagen die twee elkaar zo veel dat Barbey klaagde dat Bloy hem voor Huysmans had ingeruild.

Dat was een ongegronde angst: Bloy zou zijn leven lang een trouwe vriend en bewonderaar van Barbey blijven. Op zijn sterfbed in 1889, Barbey stierf als vrijgezel, zat Bloy naast hem als de zoon die hij nooit had gehad. Tijdens de wake en de begrafenis nam hij de verantwoordelijkheid voor de goede gang van zaken. En nog jaren na Barbey's dood dacht Bloy vol warmte aan zijn bekeerder en mentor. Toen hij in 1901, hij was inmiddels getrouwd

en had twee dochters, een nieuw appartement zocht, had zijn vrouw iets gevonden met uitzicht op het beroemde kerkhof van Montparnasse. Zij zag het als een gunstig voorteken dat het appartement uitzicht had op Barbey's graf.

Bloy noteerde in zijn dagboek dat dat natuurlijk alleen in de winter zo zou zijn. Als er weer bladeren aan de bomen zaten zou het uitzicht belemmerd worden.⁵⁷

Ook Huysmans zou de rest van zijn leven zijn bewondering voor Barbey d'Aureville blijven koesteren. In 1903 schreef hij dat Barbey de enige was die À *Rebours* had begrepen. De keuze die Barbey hem had voorgelegd tussen de loop van een pistool of de voet van het kruis was visionair gebleken, en plechtig verklaarde hij: 'Die keus is gemaakt.'

Toch had Huysmans' bekering, net als die van Bloy, een ander karakter dan die van Barbey d'Aureville. Veel meer dan hun decadente inspirator verlangden deze decadenten van de nieuwe generatie naar een uitweg uit de decadentie, naar een regeneratie die tot een smetteloze orde zou leiden. Voor Barbey, net als voor Baudelaire, stond het geloof juist lijnrecht tegenover de smetteloze orde die de Verlichting in hun ogen wilde brengen. Religie was voor hen belangrijk omdat die garant stond voor de interne spanning van de menselijke ziel, de strijd tussen God en Duivel, en daarmee voor de instandhouding van de *décadence*, van waaruit de literaire verbeelding kon opbloeien.

Decadentie zoals Barbey die definieerde was de voedingsbodem van Bloy en Huysmans geweest. Hun bekering en hun literaire werk staan er voor een belangrijk deel in het teken van. Maar zij wilden een stap verder zetten dan Barbey, die het genoeg vond om de *décadence* te omarmen. Ze wilden daadwerkelijk een eind maken aan hun vertwijfeling en innerlijke verscheurdheid. Beiden traden toe tot het klooster, in het geval van Bloy zonder succes, Huysmans daarentegen stierf als oblaat en werd in monnikspij begraven.

Bloy en Huysmans waren decadenten ondanks zichzelf. Zij luidden de nieuwe fase in die het modernisme zou gaan inslaan. Kunst en literatuur moesten daadwerkelijk verlossing gaan bieden, moesten de samenleving verlossen uit de *décadence*. Zo moet ook de eis begrepen worden die Nietzsche stelde toen hij afstand nam van zijn voormalig idool Richard Wagner – in zijn ogen de belichaming van de staat van decadentie waarin de hele West-Europese cultuur aan leed. In *Der Fall Wagner* uit 1888 schreef hij:

Wat me het meest heeft beziggehouden, dat is inderdaad het probleem van de *décadence* – ik heb mijn redenen daarvoor gehad. "Goed en kwaad" is slechts een bijzondere vorm van dat probleem. Heeft men eenmaal oog gekregen voor de tekenen van het verval, dan begrijpt men ook de moraal, - men begrijpt wat achter haar heiligste termen en waardeformules schuilgaat: het *verarmde* leven, de wil tot het einde, de grote moeheid. De moraal *wijst* het leven *af*... Voor een dergelijke taak had ik zelfdiscipline nodig, om partij te kunnen kiezen *tegen* al het zieke in mij, inclusief Wagner, inclusief Schopenhauer, inclusief heel die moderne 'menschelijkheid'. – Een intense vervreemding, verkillung, ontzuivering tegenover al het tijdelijke, eigentijdse: en als grootste wens het oog van *Zarathoestra*, een oog dat het hele verschijnsel mens van een enorme afstand overziet - *onder* zich ziet... Een dergelijk doel – wat voor een offer zou daar niet bij passen? Wat een 'zelfoverwinning'! Wat een 'zelfverloochening'!⁵⁸

Een bekering tot het christendom als antwoord op 'het probleem van de decadentie' was voor Nietzsche een volstrekt zwaktebod. Het was de reden waarom hij vol afgrijzen afstand nam van zijn idool Wagner.⁵⁹ En toch lijkt de religie zoals Bloy die definieerde als geneesmiddel tegen de decadentie erg veel op de antwoorden die Nietzsche erop formuleerde – die op hun beurt trouwens bijzonder veel religieuze trekken hebben.⁶⁰ Ook

Bloy wilde het burgerlijke christendom vernietigen vanwege diens humanistische, *vrouwelijke* eigenschappen.

(...) een doctrine die de Liefde van God als ultieme essentie voorstelt, heeft het vooral nodig om mannelijk te worden (...) Het is makkelijker om de zielen te ontmannen door ze slechts het voorschrift van naastenliefde te leren, ten koste van alle andere voorschriften die men voor hen verbergt. Men krijgt zo een futloze en weke religie, in zijn effecten nog schadelijker dan het nihilisme zelf.⁶¹

Deze laatste opmerking lijkt haast wel een rechtstreekse reactie op Nietzsche's analyse van het christendom als nihilisme, een term die Nietzsche in *Der fall Wagner* overigens als synoniem voor decadentie gebruikte. De invloed van de decadentie en het daaropvolgende verlangen om die te overwinnen lopen bij Nietzsche en Bloy opvallend parallel. Beiden waren decadenten die koste wat kost een uitweg uit de decadentie wilden vinden, een uitweg die krachtadig, mannelijk en tijdloos zou zijn. Beiden zagen bovendien een rol voor zichzelf weggelegd in de totstandkoming van een nieuw tijdperk in de geschiedenis, een tijdperk waarin er geen decadentie meer zou bestaan.

Hoofdstuk 3 Occultisten: tussen God en Satan

Dat Barbey d'Aureville, Huysmans en Léon Bloy geestverwanten van elkaar waren, is lang niet altijd opgemerkt. Barbey en Huysmans zijn vooral bekend komen te staan vanwege hun occulte en sadistische denkbeelden, terwijl Bloy vaak wordt geschetst als een 'ultraconservatieve', 'reactionaire' en zelfs 'integralistische' katholiek. Bloy profileerde zichzelf inderdaad als fundamentalistisch gelovige. Alle ketteren vinden zichzelf Roomser dan de Paus. Maar in Bloy's geval hebben historici en literatuurwetenschappers hem op zijn woord geloofd, terwijl bij Huysmans en Barbey d'Aureville altijd betwijfeld is of hun geloof wel oprecht was, of zij niet te occult dachten en te autonoom waren in hun kunstenaarschap om überhaupt katholiek te mogen heten.¹

Door zijn tijdgenoten werd Bloy wel degelijk geassocieerd met het ketterse, 'satanistische' kamp van Barbey en Baudelaire. En daar was ook wel aanleiding toe: Bloy schreef scheldpamfletten tegen de Paus, hing de anticlericale Salette-cultus aan, en was ervan overtuigd dat hij over een religieuze waarheid beschikte waar de katholieke kerk zich niet eens een voorstelling van kon maken – hij was een ketter in de ware zin des woords. Veel van Bloy's geloofsopvattingen stammen uit de traditie van het Franse occultisme. Een aantal van de sekten uit de Franse occulte wereld kwamen als satanistisch bekend te staan, onder meer doordat Huysmans in 1891 zijn beruchte roman *Là-bas* publiceerde, over een occulte sekte waar hij rond 1889 in contact mee was gekomen. Bloy was razend over dat boek: hij vond dat Huysmans plagiaat had gepleegd. Hij was al jaren vóór 1889 in contact gekomen met de occulte wereld waar Huysmans nu zijn naam als satanistisch schrijver mee vestigde. Hij was veel dieper in de geheimen van het Franse occultisme ingewijd dan Huysmans ooit was geweest, beweerde hij.²

'Satanisten': Abbé Boullan, Vintras en de Tweede Heerschappij van het Lijden

In de geschiedenis van het Franse satanisme is één naam legendarisch geworden: Joseph-Antoine Boullan, beter bekend als Abbé Boullan. In de jaren 1850 was deze Boullan een gezaghebbende geestelijke en theoloog binnen de katholieke kerk, totdat de non Adèle Chevalier aan zijn zorg werd toevertrouwd. Deze jonge vrouw had een wonderbaarlijke genezing ondergaan, volgens haarzelf dankzij Onze Vrouwe van La Salette. Bovennatuurlijke stemmen hadden haar opgedragen om naar de verschijningsplaats van Maria in het Alpendorpje te gaan. Daar ontving zij visioenen die door de monniken van La Salette als authentiek werden beoordeeld. Zij stuurden Adèle naar Abbé Boullan voor geestelijke begeleiding.³

De visionaire non en de kerkfunctionaris kregen, vermoedelijk rond 1859, een seksuele relatie met elkaar. Samen richtten zij een nieuwe religieuze orde op, de *Oeuvre de la Réparation*, die zich richtte op exorcisme en genezing van ziekten. De voorschriften en rituelen van de orde werden rechtstreeks aan Adèle Chevalier doorgegeven, in visioenen, met gruwelijke afloop. Op 8 december 1860, na viering van de Mis, slachtte Boullan op rituele wijze de pasgeboren baby die Adèle hem had gebaard. Later beschreef hij deze en andere misdaden in een bekentenis. Die bevindt zich nu in de Vaticaanse archieven.⁴

De rituele moord op zijn kind bleef lang een geheim en was dan ook niet de eerste reden waarom Boullan in opspraak kwam. Dat gebeurde vanwege de rituelen die hij toepaste

ter genezing van de zielen. Zo reikte hij hosties met magische geneeskrachten uit waarin hij menselijke uitwerpselen had verwerkt, en onder zijn begeleiding konden mensen zich spiritueel verheffen middels seksuele gemeenschap met heiligen of met Jezus Christus. Voor 'oningewijde' ogen zullen deze rituelen op masturbatie moeten hebben geleken, maar het was ook mogelijk dat de leider van de orde zelf de taak van geestelijke verheffing op zich nam: uiteindelijk ging het erom dat de gelovige via gemeenschap met een 'hogergestegene' deelgenoot kon worden van de gemeenschap der Heiligen. Boullans redenering luidde daarbij dat de zondeval was veroorzaakt door de lichamelijke lusten van Adam en Eva, en dat de enige manier om die terug te draaien seks vanuit een geestelijke motivatie zou zijn. Deze seksriten zouden dus uiteindelijk de verlossing van de hele mensheid bewerkstelligen.⁵

Na een aantal veroordelingen door het Vaticaan werd Boullan in 1875 uit de kerk gezet. Vrijwel direct daarna nam hij contact op met de Normandische sekteleider Pierre-Eugène-Michel Vintras, oprichter van de Oeuvre de la Miséricorde, die geloofde dat hij de reïncarnatie van de profeet Elia was. Toeval of niet, binnen een paar maanden stierf Vintras, en verklaarde Boullan dat hij was uitverkoren tot de nieuwe leider van de sekte. Naar het voorbeeld van Vintras beweerde Boullan dat ook hij een reïncarnatie was; van Johannes de Doper. Hij liet een tatoeage van een Kabbalistisch pentagram naast zijn linkeroog zetten – Vintras had een tatoeage van een duif op zijn voorhoofd gehad.

De sekte van Vintras, nu onder leiding van Boullan, geloofde in de komst van de 'Derde Heerschappij' van de Heilige Geest. De menselijke geschiedenis was verdeeld in drie tijdperken: dat van de Angst (het tijdperk van de Vader; het Oude Testament), dat van de Boetedoening en het Lijden (het tijdperk van de Zoon; het Nieuwe Testament) en het op handen zijnde Tijdperk van de Liefde (de Heilige Geest: de toekomst, het Koninkrijk Gods). Vintras had visioenen gekregen waarin het eind van de Tweede Heerschappij werd aangekondigd. Volgens Mattheüs 17 vers 11 zou de 'Mensenzoon' weer terugkeren na de komst van Elia, die 'alles zou herstellen'. Vandaar dat Vintras zichzelf tot de reïncarnatie van Elia had verklaard. De daaropvolgende verzen uit Mattheüs verklaren ook waarom Boullan zich nu de reïncarnatie van Johannes de Doper noemde. Nadat Jezus zijn discipelen had onderwezen dat de profeet Elia alles zou herstellen, verkondigde hij: 'Maar Ik zeg jullie: Elia is al gekomen, en ze hebben hem niet herkend (...)' Toen begrepen de leerlingen dat Hij hun sprak over Johannes de Doper.⁶

Toen Léon Bloy met zijn visionaire vriendin, Anne-Marie Roulé, naar de berg van La Salette trok, had zij hem verteld over een visioen waarin zij had gezien dat Elia Jezus van het kruis afhaalde. Voor Bloy stond het toen vast dat de 'Derde Heerschappij' op komst was – een term die hij letterlijk uit Vintras' terminologie had overgenomen. In datzelfde jaar 1880 sprak hij in een brief aan de al even occulte katholieke Ernest Hello over de impact die de leer van de komende Derde Heerschappij op hem had gehad. Hij noemde het een absolute wending in zijn geloof, een nieuwe 'bekering': 'Ik ben niet meer dezelfde man.' De omslag was zo groot dat hij het boek waar hij toen aan werkte niet meer op dezelfde voet af kon maken.⁷

Toen ik ermee begon was ik oneindig ver verwijderd van het denken over de troonbestijging van de Heilige Geest. Dit interpretatieve werk moest, volgens mijn zienswijzen, gerealiseerd zijn tijdens de heerschappij van de Pijn, dat wil zeggen van J.-C. (...) U heeft gezien hoeveel ik buiten mijn pad ben getreden en hoe zeer mijn kader monsterlijk vergroot is. Vandaag is er geen kader meer. Dat is uiteengesprongen in alle stukken en het plotse en brandende en onverzadigbare verlangen naar de derde Heerschappij heeft zich van mij meester gemaakt en mijn zienswijze totaal veranderd. Alles is aan het herbeginnen op het moment (...)⁸

Bloy was met de leer van Vintras en de Abbé Boulan in contact gekomen via de Abbé Tardif de Moidrey, de geestelijke die hem ook in de geheimen van La Salette had ingewijd. Tardif had jaren eerder Boullan al eens benaderd vanwege diens reputatie in het uitdrijven van demonen: 'Ik ben, geloof ik, onder invloed van de demon, die verschrikkelijk tekeergaat in mijn gemoed; verschrikkelijke verleidingen tegen de kuisheid, en ziekelijke beïnvloedbaarheid. Een gewaarwording van terreur, onoverwinnelijk in de duisternis, overheersing van de angst, in het aangezicht van alle gevaren'.⁹

Tardif gebruikt in deze brief het woord 'demon' om zijn seksuele lusten te omschrijven. Bloy had dat op precies dezelfde manier gedaan, toen hij vertelde over zijn relatie met de prostituee Anne-Marie. Vlak nadat hij Anne-Marie had ontmoet was hij in contact gekomen met Tardif en raakte hij in de ban van diens geheimzinnige denkbeelden. Het kan haast niet anders dan dat Tardifs ervaringen met het uitdrijven van demonen door de Abbé Boullan indruk hebben gemaakt op Bloy. Vanaf 1879 nam hij in elk geval ook Boullans belangrijkste theorie over: die van het 'plaatsvervangend lijden'. Volgens Boullan konden demonische verleidingen en zondige verlangens gecompenseerd worden door de opoffering van anderen. Sterkere zielen waren in staat de zonden van zwakkeren over te nemen dankzij de 'pouvoir transpositeur', een bovennatuurlijke kracht die alle mensen met elkaar verbond. In zijn *Oeuvre de la Réparation* had Boullan deze gedachte tot in het detail uitgewerkt tot een uitgekiend uitwisselingsstelsel waarmee precies uitgerekend kon worden hoeveel 'eenheden' zonde door eenheden van leed konden worden gecompenseerd. Personen die gekweld werden door de verleidingen van de 'demon', zoals Bloy en Tardif, konden hun last overdragen aan anderen. En zo raakte Bloy er van overtuigd dat de verschrikkelijke ziekte van zijn moeder het betaalmiddel was geweest voor zijn bekering.¹⁰

De theorie van het plaatsvervangend lijden was een radicale exponent van het christelijke idee van de navolging van Christus. Al eeuwen lang voelden asceten zich door zelf te lijden verbonden met Christus' zelfopoffering ter vergeving van de zonden van de mensheid. Bloy voelde zich aangesproken door de Middeleeuwse mystieke ideeën over het lijden en vatte die als niets minder op dan een opdracht voor de hedendaagse christen, die leefde in een onttoverde wereld: 'Het enige bovennatuurlijke hier beneden, het LIJDEN. (...) We zijn daarvoor gemaakt, en uitsluitend daarvoor. (...) Als we weigeren te lijden zijn we plichtverzakkers'. Maar Bloy ging nog een stap verder in zijn zelfidentificatie met Christus: door te lijden werd de christen in letterlijke zin gelijk aan de Godszoon. Bloy geloofde namelijk dat Jezus nog steeds aan het kruis hing, een leerstelling van Vintras die hij ook herkende in het volksgeloof uit de Middeleeuwen: 'in de Middeleeuwen had men begrepen dat Jezus altijd gekruisigd wordt, altijd bloedt, altijd de laatste adem uitblaast, altijd bespot wordt door het volk en verdoemd is door God zelf.'¹¹

Deze voorstelling van zaken was de kern van de occulte traditie van Vintras en Boullan. De 'Tweede Heerschappij' was de heerschappij van het lijden, omdat Jezus nog steeds aan het kruis hing, totdat Elia (of Johannes de Doper) hem eraf zou halen en de Derde Heerschappij zou inluiden. Het occulte aan deze ideeën was dat de gelovige die leed nu letterlijk godgelijk werd, 'transfigureerde in Christus', en dus een actieve rol speelde in de komst van de Derde Heerschappij: als maar genoeg mensen zouden lijden voor de zonden van anderen, zou Christus' offer voor de mensheid eindelijk volbracht zijn, en kon de Heerschappij van de Liefde beginnen. Dat was uiteindelijk de kern van de geloofsopvattingen van Vintras, Boullan en Léon Bloy: zeer spoedig zou er een eind komen aan de huidige, troosteloze toestand van de wereld, en zij waren uitverkoren om een bijzondere rol te spelen in deze grootse gebeurtenissen.¹²

De ideeën over plaatsvervangend lijden, over de komst van de Derde Heerschappij en de zelfidentificatie met Christus waren occult, maar satanistisch kunnen ze moeilijk genoemd worden. Toch is dat het stempel dat aan Vintras en Boullan is blijven kleven. Dat had te maken met een concurrentiestrijd die was gaan woeden tussen de sekte van Abbé Boullan en de sekte van de Franse Rozenkruizers. Die laatsten hadden Boullan van satanisme beschuldigd in een boekje *Le Temple de Satan*. Tijdens een besloten tribunaal hadden zij hem hier officieel schuldig van bevonden en hem ter dood veroordeeld, een vonnis dat zij met magische middelen, op afstand, ten uitvoer zouden brengen.¹³

Boullan hechtte geloof aan deze dreigementen en vreesde voor zijn leven, maar hij ontkende de beschuldigingen dat hij een satanist zou zijn. Toen Huysmans dat aan hem vroeg, omdat hij voor zijn onderzoek voor *Là-bas* op zoek was naar 'de machten van Satan', antwoordde Boullan dat hij juist de oorlog verklaard had aan alle demonische culten. Huysmans drong aan en lichtte zijn bedoelingen toe: 'Ik wil aan Zola (...), de spiritualisten en de rest laten zien dat niets van de mysteriën die ons omringen verklaard is.' Huysmans hoopte bewijs te vinden voor het bestaan van 'succubi', vrouwelijke demonen die zich voedden met mannelijke wellust: 'Als ik bewijs van het bestaan van succubi kan vinden wil ik dat bewijs publiceren, om te laten zien dat alle materialistische theorieën (...) niet waar zijn, en dat de Duivel bestaat, dat de duivel overheerst, dat de macht die hij tijdens de Middeleeuwen genoot niet van hem weggenomen is, want tegenwoordig is hij de absolute heerser van de wereld, de Omniarch....'¹⁴

Typend is dat de demonische krachten waar zowel Huysmans, Bloy als Tardif de Moidrey geobsedeerd door waren, te maken hadden met hun seksuele verlangens, die zij stuk voor stuk verklaarden als iets dat buiten hen zelf stond, als iets duivels. Hun occultisme was stevig geworteld in de Franse religieuze cultuur van de negentiende eeuw, waarin vrouwelijkheid alleen maar heilig of duivels kon zijn, allesbehalve iets menselijks.

Huysmans kreeg van de Abbé Boullan talloze documenten toegezonden over satanistische en occulte praktijken. Boullan vergat daarbij niet om zijn concurrenten van de Rozenkruizers zwart te maken. Hij waarschuwde Huysmans dat als die deze informatie zou publiceren, hij zelf ook risico liep slachtoffer te worden van de magische moordaanslagen van de Rozenkruizers. Hij leerde Huysmans een aantal rituelen om zichzelf te kunnen beschermen en stuurde hem een magische pasta.

Na de publicatie van *Là-bas* voelde Huysmans inderdaad vreemde koude stromingen in zijn gezicht, luchtstompen tegen zijn hoofd, een fenomeen dat hij niet fantaseerde, zo bezwoer hij, aangezien zijn kat er ook onder leed. Huysmans gebruikte de met bloed besmeurde hosties die Boullan hem had gestuurd, net als de excorsistische pasta die hij in een cirkel om hem heen smeerde en daarna in brand stak. Pas daarna durfde hij te gaan slapen. Toen de Abbé Boullan een paar jaar later stierf, verklaarde Huysmans dat het hier ging om moord, een beschuldiging die – tegen zijn zin – breed in de Franse kranten werd uitgemeten.¹⁵

De bekering van Huysmans

De publicatie van *Là-bas* zorgde niet alleen voor Huysmans' angsten voor occulte wraakacties, ze bezegelde ook de definitieve breuk in de vriendschap tussen hem en Léon Bloy. Tussen 1884 en 1889 was hun vriendschap heel hecht geweest. Elke zondag aten zij met elkaar in Huysmans' appartement, samen met nog een andere occult-katholieke schrijver die Huysmans in *À Rebours* geprezen had: de aan lager wal geraakte graaf Villiers de l'Isle-Adam. Het was de enige avond in de week dat Huysmans gezelschap had. Bloy noemde deze

bijeenkomsten de 'Raad van Paupers'. Hij, Villier en Huysmans waren de uitgestotenen in de burgermaatschappij, wat des te meer bewijs vormde voor hun artistieke kwaliteiten.¹⁶

Bloy en Huysmans schepten genoeg in elkaars tirades over de walgelijkheid van de wereld: 'Ah Bloy! Ik zit stampensvol met toorn, klaar om samen met jou buikenvol gal uit te kotsen op de verachtelijke wereld waar wij in leven – dus als jij hierheen zou kunnen komen zouden we enkele goede dagen met elkaar kunnen doorbrengen!'¹⁷ De vrienden maakten plannen om samen een tijdschrift te beginnen, totdat bleek dat geen van beiden geld had voor de onderneming. Bloy's constante geldgebrek werd een steeds groter probleem. Hij was er aan gewend geraakt om van schenkingen en leningen te leven, zonder die ooit terug te betalen, en zonder dat het in hem opkwam dat hij in zijn eigen onderhoud zou kunnen voorzien door een vaste betrekking te zoeken. Zijn vrienden begonnen geïrriteerd te raken.¹⁸

Toen Huysmans in 1890 aan zijn onderzoek naar occultisme en satanisme begon nam hij afstand van Bloy, zonder daar verder toelichting over te geven. Bloy was niet op de hoogte dat zijn vriend op eigen houtje bezig was met een boek over de magische wereld van occulte bewegingen en demonische verschijnselen, iets waar hij zichzelf als een ingewijde in beschouwde. Hij reageerde dan ook gestoken toen *Là-bas* verscheen. Niet vanwege de onorthodoxe inhoud van het boek, zoals wel is verondersteld¹⁹, maar omdat hij zich door zijn vriend verraden voelde: 'Het boek van Huysmans is gemaakt van alle flarden van ideeën die ik hem sinds zes jaar heb geleverd. Niet alleen heeft hij mij beroofd van mijn denken, maar erger nog heeft hij dat getravesteerd en geprostitueerd.'²⁰

Toch was het *Là-bas* dat zorgde voor iets waarop Bloy – en Barbey d'Aureville – al in 1884 gehoopt had en wat zij beiden voorspeld hadden: Huysmans' bekering tot de katholieke kerk. Door zijn kennismaking met de mysteriën van het occultisme en het satanisme was hij volstrekt overtuigd geraakt van het bestaan van bovennatuurlijke verschijnselen, hij had de bedreiging daarvan aan den lijve ondervonden. In de jaren 1890 en '91 werd hij steeds meer tot de 'lichte' keerzijde van *Là-bas* aangetrokken: de vredige vespers in de kerken, het knielen tijdens het gebed, de stilte en de bescherming van het klooster. 'Het was door een glimp van het bovennatuurlijke van het kwaad dat ik voor het eerst inzicht kreeg in het bovennatuurlijke van het goede. Het ene kwam voort uit het andere. Met zijn gekloven hoef trok de Duivel me naar God toe.' In 1892 verbleef Huysmans 9 dagen in het Trappistenklooster Notre-Dame d'Igny, alwaar hij voor het eerst weer ter communie ging. Dat was het officiële moment van zijn bekering (zoals zoveel seculiere Fransen was ook Huysmans bij geboorte gedoopt). Aangetrokken door het vredige kloosterleven overwoog hij om Trappist te worden, totdat hij achter de mogelijkheid van het oblaatschap kwam. Het bleek mogelijk om mee te draaien in het kloosterleven zonder een sober dieet te moeten volgen en op te moeten houden met roken.²¹

Later verwonderde Huysmans zich erover dat het proces van zijn bekering zich buiten zijn bewustzijn had afgespeeld. Op een ochtend werd hij wakker, en geloofde hij. 'Zeker, ik weet wel dat er mensen zijn met een kloeke wil, die plannen maken, van te voren reisroutes uitstippelen, waarlangs zij hun leven laten verlopen. Het staat zelfs vast, als ik me niet vergis, dat men met wilskracht alles bereiken kan; ik wil het graag geloven, maar ik beken dat ik nooit een wilskrachtig mens, noch een geslepen auteur ben geweest. Mijn leven en mijn literatuur hebben duidelijk iets passiefs, iets onbewusts; er zit een richting in die buiten mij omgaat. De Voorzienigheid was mij genadig en de Heilige Maagd was goedertieren jegens mij. Ik heb mij ertoe beperkt hen niet tegen te werken, toen zij hun bedoelingen te kennen gaven'.²²

Met deze vrome reconstructie van zijn eigen bekering zag Huysmans één ding over het hoofd: de invloed die het decadentisme op zijn bekering had gehad. Dankzij de literaire traditie van Baudelaire en Barbey d'Aureville, een traditie die hij in *À Rebours* zelf in kaart had

gebracht, stond een bekering tot het katholicisme niet noodzakelijkerwijs in spanning met autonome literatuur. Voor Huysmans gold wat voor veel van zijn medebekeerlingen gold: de antirationele, religieuze richting die het Franse modernisme insloeg aan het eind van de negentiende eeuw was een noodzakelijke voorwaarde voor zijn bekering.²³

Dat had op precies dezelfde wijze voor Léon Bloy gegolden. In heel veel opzichten had zijn bekering op die van Huysmans geleken, toch deed hij er alle moeite voor om Huysmans' toetreding tot de kerk zwart te maken. Hij noemde het geloof van zijn oude vriend een 'snuisterij', een 'bric-à-brac'. In zijn aanhoudende verdachtmakingen van Huysmans' geloof klonk nog jarenlang de woede door over het misbruik dat Huysmans van hem zou hebben gemaakt door zijn occulte kennis te stelen en in *Là-bas* te verwerken. Bloy noemde Huysmans zijn 'discipel', die hem had verraden: 'de excessieve middelmatigheid van zijn karakter zorgde ervoor dat ik onmiddellijk te kampen kreeg met de meest aanstootgevende ondankbaarheid en dat ik een uitzonderlijke abortus der Genade in hem aantrof.' Inmiddels was het wel duidelijk, sneerde Bloy, dat Huysmans' 'trieste' boeken geen enkele bezieling hadden, 'zelfs hun oorspronkelijke vermogen om te vervelen hebben zijn verloren, zo onleesbaar zijn zij geworden!'²⁴

Le Chat Noir en de Sâr Péladan

In de jaren 1880, ten tijde van zijn vriendschap met Huysmans, raakte Léon Bloy verzeild in de bohemienkringen rond het ludieke, subversieve cabarettheater Le Chat Noir. Dat was in 1881 opgericht in een smal pandje op de *butte* Montmartre, een voormalig hulppostkantoor. Aan de muur hingen mysterieuze decorstukken: hellebaarden, helmen, een schedel waarvan men beweerde dat die van Lodewijk XIII was geweest, en de spijkers waarmee Christus was gekruisigd. In Le Chat Noir verzamelde zich een bont gezelschap van kabbalisten, Rozenkruizers, boeddhisten; alle spiritueel ingestelde mensen die op zoek waren naar 'vernieuwing' aan de hand van een 'hybride melange van oude religies en geraffineerde mores', zo verklaarde één van de artistiek leiders van het cabaret, Émile Goudeau, in het bij het cabaret horende tijdschrift *Le Chat Noir*.²⁵

Goudeau was Bloy's neef, net als hij in Périgueux geboren en opgegroeid, en op zijn negentiende naar Parijs vertrokken om zijn literaire ambities waar te maken. Hij wilde met Le Chat Noir een vrijplaats voor de poëzie creëren. Op het podium moest er plek zijn voor 'alle dichters, voor romantici, voor parnassiens, voor brutalisten, modernisten, symbolisten, (...) Gallische chansonniers, voor satirici, tot aan slechte dichters die hun naam willen vestigen; iedereen heeft recht om in de schijnwerpers te staan.' Goudeau was idealistisch over de spirituele kracht die kunst volgens hem in zich droeg, maar hij was ook een buitengewoon gewiekste ondernemer. Hij mikte met Le Chat Noir op een zo breed mogelijke doelgroep, in het bijzonder op studenten die 'voorbestedmd waren om de hoge bourgeoisie te worden'.²⁶

Met een speelse vorm van subversie wist Le Chat Noir de rebellen met de gevestigde burgerij te verzoenen. Zo liep het personeel van het cabaret in de groene uniformen van de prestigieuze *Académie Française*, voorname gasten werden met overdreven beleefdheid ontvangen, men werd met adellijke titels aangesproken. Het was een tactiek die werkte: het pandje waar het cabaret in was opgericht kon de bezoekersaantallen, die op sommige avonden in de honderden liepen, bij lange na niet meer aan. In 1885 verhuisde het cabaret naar een drie etages tellend pand op wat nu de Rue Victor-Massé heet. Daar maakte Goudeau en zijn medeoprichter Rodolphe Salis een ware publiciteitstunt van: de verhuizing werd een ludieke parade door de straten van Montmartre, met fanfare en banieren, plechtige uniformen en bizarre ceremonies om de meubels en decoratiestukken te vervoeren. Bij het nieuwe pand hing een bord: 'Voorbijganger, sta stil! Dit gebouw werd (...)

gewijd aan de Muzen en aan de vreugde, onder het toezien van de Zwarte Kater. Voorbijganger, wees modern.²⁷

In 1882 was Bloy vast medewerker geworden van het bij het cabaret horende tijdschrift *Le Chat Noir*. Hij schreef recensies over de poëzie van Paul Verlaine, Arthur Rimbaud, over Huysmans' *À Rebours*, en af en toe over de acts die hij in het cabaret had gezien. Zo was hij lyrisch over de zanger Maurice Rollinat, toen de meest succesvolle vaste act in *Le Chat Noir*. Rollinat trad er een paar keer per week op. Hij bracht een combinatie van poëzie en muziek, met zang en piano vertolkte hij gedichten van hemzelf en van Baudelaire. De intensiteit van zijn optredens paste helemaal bij de duistere sfeer van de *décadence*: 'een hartverscheurende en duivelse neurose', zo beschreef een recensent ze: een 'rilling van de terreur van de dood'. Bloy prees Rollinat omdat er tijdens diens optreden 'die tijdelijke en verontrustende helderheid in mij verrees, die elke grote esthetische omwenteling in het menselijke brein losmaakt'. Bloy voelde zich ingewijd in het verborgen leven van de 'zondaars van de kunst' die, hongerend naar het eeuwige, 'opluchting trachten te vinden in aardse passie'.²⁸

In de eerste jaren van het cabaret was Bloy een vast onderdeel van de entourage in het *Chat Noir* publiek. Hij was een cultfiguur, stond bekend als 'de mislukte Trappist', een bijnaam die hij kreeg vanwege zijn gefaalde poging om in het Trappistenklooster te treden. Hij gedroeg zich in elk geval excentriek genoeg om bij de sfeer van het cabaret te passen: 'Het was in het cabaret dat hij zijn meest kabbalistische uitspraken deed en dat ik hem stortvloeden aan banvloeken, berispingen en uitwijdingen over poep hoorde uitkramen (...) Bloy was geen onaangenaam gezelschap', herinnerde een vast bezoeker zich later.²⁹

Bloy zorgde bovendien voor nieuwe excentrieke gasten. Rond 1883 nam hij de schrijver Joseph Péladan mee naar het cabaret. Péladan was een typische decadente dandy die weldra furore zou maken in Parijs als sekteleider van de Rozenkruizers. Samen met de Markies Stanislas de Guiata en een mysticus die zich Papis noemde werd Péladan één van de leidende figuren van de Parijse occulte wereld, waar voortdurend nieuwe ordes en geheime genootschappen werden opgericht en afgesplitst.

In 1890 splitste Péladan zich af van de *Ordre de la Rose+Croix+Cabbalistique*, waar hij twee jaar in actief was geweest, om de *Ordre de la Rose+Croix+Catholique* op te richten: 'ontdaan van alle heidense elementen, verenigd met de Moederkerk', zo verklaarde hij.³⁰ Niet helemaal volgens de zuiver katholieke lijn was de oud-Perzische benaming die hij als sekteleider op zich had genomen: hij noemde zich nu de 'Sâr' Péladan, doste zich uit in een bonte mengeling van verfijnde satijnen bloezen en wit-lederen rijlaarzen tot boven de knie, wambuizen, Russische bontmutsen en een monnikspij als overjas.

Volgens Bloy was hij degene geweest die Péladan op de betiteling 'Sâr' had gebracht, 'hem ervan overtuigend dat hij Assyriër was en dat zijn naam *Péladan*, die slechts doet denken aan de schurftige haaruitval van hele oude honden, een westerse afleiding was van de naam Baladan Mérodach, zoon van koning Baladan van Babylon, genoemd door Jesaja, ho. 43, en waarvan hij af moest stammen.'³¹

Net als Bloy was Péladan een groot bewonderaar van Barbey d'Aurevilly, bij wie Bloy hem zelfs een keer introduceerde – zo hecht waren de banden aanvankelijk. Maar, zoals dat zo vaak liep in Bloy's leven, eindigde ook deze vriendschap in bittere vijandschap. Eind april 1889, toen Barbey net was gestorven en Bloy een wake voor hem hield, wilde Péladan zijn respect betuigen aan de decadente meester. Toen hij in zijn gebruikelijke exuberante uitdossing de rouwkamer binnen kwam (hij droeg die dag een paarse, ribfluwelen wambuis), gooide Bloy hem hardhandig het appartement uit, van de trap af, en riep na dat men 'hier geen behoefte heeft aan fratsenmakers'.³²

Twee jaar later liepen de spanningen nog hoger op. Bloy en Péladan dreigden in een eigen ‘magische oorlog’ verzeild te raken (die tussen Huysmans, Boullan en de Rozenkruizers was op dat moment nog in volle gang). De aanleiding was een studentikoze grap van de redactie van *Le Chat Noir*: die had Péladan uitgeroepen tot secretaris, een *running gag* in het tijdschrift. Elk jaar werd aan min of meer bekende Parijse figuren ongevraagd ceremoniële functies toegewezen. Daar was nog nooit iemand serieus op ingegaan, tot dan toe. De Sâr was *not amused*. Hij verklaarde omstandig dat hij geen enkele sympathie voor *Le Chat Noir* had, dat hij slechts door Bloy twee keer meegenomen was, toen die nog niet het ‘slachtoffer was geworden van de manipulatieve invloed van Huysmans’. En hij voegde daar nog aan toe dat diezelfde Bloy hem op schandelijke wijze bij de wake van Barbey van de trap af had gegooid.³³

Bloy kon deze aanval natuurlijk niet over zijn kant laten gaan. Hij reageerde met een artikel vol occulte geheimtaal, waarmee hij Péladan op verschillende manieren bedreigde.

Hij [Péladan] vergeet ongetwijfeld ook Châtillon, de passage des Beaux Arts, de brieven van mvr. H.M., bereidwillig door hem overgedragen aan dhr. J.-K. H., het bedrag betaald voor de etsen van Rops en de bedrevenheid waarmee ik zulke teringlijders kan treffen, wanneer het mij het geschikte moment lijkt om dat te doen.

Tenslotte en vooral ziet hij waarschijnlijk over het hoofd dat ik sinds lange tijd de grote Arcaanse magie ontdekt heb in Petronius en in de negende satire van Juvenalis en dat ik weet hoe eenvoudig het is om in de meest ondoordringbare kringen van de Rozenkruizers *door te dringen*.³⁴

Bloy probeerde Péladan te intimideren met verwijzingen die alleen voor ingewijden begrijpelijk waren. De initialen ‘H.M.’ bijvoorbeeld staan voor Henriette Maillat, een vrouw uit de Parijse occulte kringen met wie zowel hij, Péladan als Huysmans een affaire hadden gehad en die woonde op de Rue des Beaux-Arts. Henriette Maillat beweerde geheimen te kennen over de demonische verleidingskracht van de Succubi, iets waar alle drie de heren door waren geobsedeerd, en waar ze ook wel ervaring in wilden opdoen. Maillats brieven waar Bloy hier over spreekt zouden belastende informatie over Péladan bevatten, zo lijkt hij hier te suggereren, evenals de aankoop van de etsen van de satanistische schilder Félicien Rops, die als geen ander de demonische verleidingskracht van de vrouw had verbeeld. Het was dan ook niet toevallig dat Barbey’s *Les Diaboliques* en Baudelaire’s *Fleurs du Mal* door Rops waren geïllustreerd.³⁵

Péladan, Bloy en Huysmans deelden dus een verleden met elkaar, en dat had van alles met hun occulte bezigheden te maken. Bloy ging ervan uit dat Péladan wist wat hij bedoelde met zijn verwijzingen naar occulte inspiratiebronnen als de *Satyricon* van Petronius, *De Satiren* van Juvenalis, of naar Châtillon, de mythische kruisvaarder uit de 12^e eeuw, die bekend stond om zijn wreedheid. En hij hoopte Péladan angst in te boezemen met zijn vaardigheden in de Arcaanse magie, net zoals Huysmans bang was geworden van de magische oorlog tussen Boullan en de Rozenkruizers.³⁶

Bloy raakte gebrouilleerd met zowel Péladan als Huysmans op het moment dat die beiden toenadering zochten tot de katholieke kerk. Het lijkt er haast op alsof Bloy zich bedreigd voelde door zijn voormalige vrienden, zijn occulte geestverwanten, die nu, net zoals hij zelf altijd al had gedaan, occulte ideeën combineerden met de katholieke traditie en – erger nog – daar aanzienlijk meer succes dan hij mee kregen. Zo was Huysmans inmiddels een bekende naam geworden in de Parijse schrijverswereld. Hij werd uitgenodigd voor interviews in de belangrijkste Franse kranten. Toen hij in een uitwijding over de moderne literatuur Bloy’s

naam niet eens noemde was die furieus: 'Nu is het *oorlog* tussen ons', verklaarde Bloy, 'en je weet wat oorlog met mij betekent.'³⁷

Ook de Sâr Péladan kreeg veel succes nadat hij in 1890 zijn Rozenkruizers had omgedoopt tot de *Ordre de la Rose+Croix+Catholique*. In september 1891 organiseerde hij zijn eerste Rozenkruizersexpositie, de Salon de la Rose + Croix, een kunsttentoonstelling die alleen al op de openingsdag elfduizend bezoekers trok, ondanks de hoge entreprijs. Alle schilderijen op de Salon voldeden aan het 'Katholieke mystiek ideaal', zoals Péladan dat definieerde. De Salon moest kunst met een hoofdletter K brengen, de droom laten zegevieren boven het grauwe dagelijkse leven, eeuwige Schoonheid stellen tegenover de heilloze en bespottelijke actualiteit. De Salon de Rose + Croix zou niets minder dan een nieuwe 'school van ideële kunst' introduceren. De inzendingen waren voornamelijk symbolistische doeken, vol visioenen, dromen, legenden en mythen. De tentoonstelling 'gehoorzaamde trouw de wetten van de magie', aldus Péladan, en dat hield ook in dat er onder geen beding vrouwen aan mochten deelnemen.³⁸

Péladan had handig voor veel publiciteit rond zijn Salon gezorgd. Ter aankondiging had hij op de voorpagina van *Le Figaro* van 2 september 1891 de oorlog verklaard aan de vastgeroeste burgerlijke kunst; de kinderen van de Verlichting én de katholieke clerus, die de ware christelijke idealen verkwanselden. Hij wist de inmiddels modieus geworden decadente retoriek goed uit te buiten. In *Le Figaro* verklaarde hij: 'wij geloven noch aan vooruitgang, noch aan een nieuw begin. Voor het Latijnse ras dat zal ondergaan, bereiden wij een laatste schittering voor, om de barbaren die op het punt staan te komen, te verblinden en te verzachten.' Maar net zo makkelijk speelde Péladan in op de groeiende behoefte om uit de *décadence* te ontsnappen. Een paar regels verder kondigde hij wel degelijk een 'nieuw begin' aan, een aankomende geestelijke wedergeboorte van Frankrijk. Met behulp van de nodige kruistochtsymboliek verklaarde hij dat de vijand niet meer 'de turk' was, maar 'de scepticus'. De salon de la Rose + Croix zou de eerste 'expeditie' worden tegen het tijdvlak van 'heiligschennis'. Politici en priesters konden voorlopig nog gerust zijn; de komende tijd zou de strijd uitsluitend op esthetisch vlak plaatsvinden, maar de suggestieve ondertoon van deze opmerking was evengoed bedoeld als een bedreiging aan hun adres.³⁹

Nederlandse bekeringen vanuit het occultisme

In de Franse occulte wereld was het heel normaal om aansluiting te zoeken bij de katholieke traditie, om de eigen – volstrekt onorthodoxe of zelfs antiklerikale – ideeën als volbloed katholiek te presenteren. De Sâr Péladan deed dit, Bloy deed dit, Huysmans en Barbey d'Aurevilly deden dit. Deze overlap tussen de kerkelijke wereld en die van de geheime genootschappen en sekten verklaart voor een deel hoe het kwam dat zoveel Franse schrijvers en kunstenaars zich tussen 1870 en 1930 tot het katholicisme bekeerden. De aantrekkingskracht van de kerk verliep in veel gevallen via de talloze esoterische clubs, via mystieke literatuur en spiritistische séances. Langs deze onorthodoxe routes verdiepte men zich in primitieve religieuze tradities en kwam men erachter dat ook de Franse katholieke traditie vele vergeten inspiratiebronnen kende.

Zo werd aan het eind van de negentiende eeuw het katholieke volksgeloof van Bretagne populair. Schrijvers en kunstenaars ontdekten in deze vergeten streek van Frankrijk een kinderlijke geloofsbeleving die zij als authentiek ervoeren. Hier bleek nog een oervorm van het christendom te leven, mystiek, primitief en magisch. Het Bretons katholicisme werd een inspiratiebron voor de schildersgroep die zich rond Paul Gauguin had verzameld: *Les Nabis* noemden zij zich, een verbastering van het Hebreeuwse woord voor profeten, of letterlijk: 'zij aan wie woorden uit het hiernamaals worden gegeven'. De Nabis hadden zich,

net als vele andere Franse occultisten, verdiept in de Kabbala, die zij onder meer gebruikten om kleurtheorieën mee te ontwikkelen. Met name de spilfiguren binnen de groep Maurice Denis en Paul Sérusier ontwikkelden zo een esoterisch onderbouwde schilderijstijl van heldere, bijna kinderlijke, strak van elkaar afgescheiden kleurvlakken.⁴⁰

In de Nabis-groep bevond zich ook een Nederlandse schilder, de fors gebouwde Jan Verkade, die om die reden 'Nabis obéliscal' werd genoemd. Net als Gauguin, Sérusier en Denis had Verkade veel in Bretagne gewerkt, wat ook in zijn geval had geleid tot primitivistische schilderijen van het simpele boerenleven daar. En net als zijn mede-Nabis ontdekte Verkade een overlap tussen de Bretonse katholieke mystiek en de talloze andere spirituele tradities waar hij zich in verdiepte. Van Paul Sérusier had hij de tip gekregen om de occulte bestseller van dat moment, Édouard Schuré's *Les Grands Initiés*, te lezen, een boek waarin Griekse, Egyptische, Indiase en christelijke mystiek tot één grote spirituele traditie werd gesmeed. Verkade was onder de indruk: 'Men meent "het roepen uit de diepte" van de oude heidense wereld te hooren. 't Is tegelijkertijd de smartkreet van een edel mensch, die veel lijden moest te midden van een banalen tijd.'⁴¹

Achteraf verklaarde Verkade dat hij via Schuré's occulte denkbeelden over de heropleving van primitieve religies tot de gedachte kwam om een dienst bij te wonen in de plaatselijke dorpskerk van Saint-Nolff, het Bretonse plaatsje waar hij toen schilderde. 'Den tweeden Zondag zat ik voor de deur van mijn herberg en las weer in Schuré's boek. (...) Telkens drong koraalgezing vermengd met de tonen van het orgel en een cornet à piston tot mij door. (...) Daarbinnen vierde men geheimen, daarbinnen wijdden zich mensen aan hun edelste taak: zij baden tot God en loofden Hem.' De zondag daarop besloot hij de dienst mee te maken. Een paar maanden later, op 26 augustus 1892, liet hij zich katholiek dopen.⁴²

Er zijn meer voorbeelden van hoe de Franse herontdekking van oude, mystieke tradities oversloeg naar Nederlandse schrijvers en kunstenaars. Zo kreeg het onwaarschijnlijke verkoopsucces van Schuré's boek (in 1931 verscheen de 101^e druk) ook navolging in Nederland. In 1911 verscheen de vertaling, maar tegen die tijd waren er al velen die de 'Verborgene Geschiedenis der Godsdiensten' in het Frans hadden gelezen. Centrale figuren in de Nederlandse artistieke wereld zoals Jan Toorop, Frederik van Eeden en Piet Mondriaan waren toen al lang en breed gegrepen door de boodschap van het boek dat er aan de grondslag van alle verschillende godsdiensten dezelfde spirituele oerbron stond.⁴³

De overlap tussen occultisme en katholicisme zoals die in Frankrijk bestond bleek ook voor een aantal Nederlandse kunstenaars een cruciale tussenstap die uiteindelijk leidde tot hun bekering tot de katholieke kerk. Jan Toorop en Frederik van Eeden besloten na een jarenlange zoektocht in occulte bewegingen om zich te laten dopen – de eerste in 1905, de tweede in 1922. Een belangrijke rol in hun beslissing speelde de overweging dat de katholieke kerk ooit, in primitieve tijden, een van de 'oervormen' van de menselijke spiritualiteit had belichaamd. In een gesprek met Piet Mondriaan had Toorop zijn bekering op deze wijze toegelicht. Mondriaan was op dat moment zelf net toegetreden tot de Theosofische Vereniging, een gezelschap onder leiding van de Engelse socialistische feministe Annie Besant, waarbinnen veel werd gefilosofeerd over de relatie tussen religie en moderne kunst. De beroemde Nederlandse architecten Karel de Bazel en Johannes Lauweriks waren in 1894 theosoof geworden en zij baseerden hun revolutionaire ontwerpen op spirituele ideeën uit de theosofie. Mede onder hun invloed ontstond er binnen de Vereniging het besef dat moderne kunst en architectuur konden dienen als de verwezenlijking van het theosofische gedachtegoed.⁴⁴

Mondriaan en Toorop discussieerden graag met elkaar over de relatie tussen religie en moderne kunst. Mondriaan was tijdens de zomermaanden vaak te gast in Domburg, waar Toorop woonde en werkte. De twee schilders waren het met elkaar eens dat katholicisme en

theosofie in essentie weinig van elkaar verschilden. Zo berichtte Mondriaan vanuit Domburg: 'Toorop is ook terug. Ik blijf hem nog steeds sympathiek vinden. Gisteren had ik een innig gesprek met hem en [we] waren 't in hoofdpunten eens. Hij ziet 't Katholiek geloof zoals A. Besant 't ziet in zijn oertijd: de Kath. godsdienst zooals die gegeven is, is toch hetzelfde als theosofie hè? Ik bleef met Toorop in groote lijn en merkte dat hij wel diep gaat en geestelijk wil.'⁴⁵

Voor Toorop betekende zijn bekering tot de katholieke kerk niet onmiddellijk een afscheid van zijn occulte ideeën, en dat gold voor veel van zijn Nederlandse medebekeerlingen. Frederik van Eeden nam zich in 1925, drie jaar na zijn bekering, voor om eindelijk het boek te publiceren waar hij al vijfendertig jaar aan werkte. Vanaf 1889 had hij elke ochtend in een schrift opgeschreven wat hij die nacht had gedroomd, in de overtuiging dat hij op die manier contact met het hiernamaals kon krijgen: 'Iederen morgen worden wij uit het droombewustzijn in het waken overgebracht en toch denken wij in elken droom weer dat dit nu waken is – en zijn wij 't echte waken vergeten. Zoo kan 't mogelijk zijn dat wij het leven na dit leven kennen, gehad hebben en weer zullen krijgen en het toch heelemaal niet kunnen denken of voorstellen.'⁴⁶

Van Eeden was al in de jaren 1880 in de ban geraakt van spiritisme en het oproepen van geesten. Vanuit zijn werkzaamheden als psychiater was hij studie gaan maken van fenomenen die de medische en fysische wetenschappen niet konden verklaren, maar waar spiritistische genootschappen uit Amerika, Engeland en Frankrijk ruchtbaarheid aan gaven. Eind jaren 1880 begon Van Eeden te experimenteren met hypnose, telepathie en geestoproeping en stelde hij zich op als promotor van het spiritisme in Nederland. Zijn geloof in het oproepen van geesten bleef hij decennialang houden. Na het overlijden van zijn zoon Paul in 1913 was hij ervan overtuigd dat hij via een medium met hem in contact kon blijven, dat Paul hem berichten zond uit het hiernamaals. En een paar jaar later tekende hij alle verhalen op van een medium die beweerde dat zij contact had met een ooggetuige uit de eerste eeuw, die Jezus van dichtbij had meegemaakt. Hij publiceerde deze gegevens in de volle overtuiging dat hij nu de ware betekenis van het evangelie aan de mensheid mee kon geven.⁴⁷

Paul Verlaine en de Sâr Péladan in Nederland

De Nederlandse artistieke wereld was gevoelig voor de occulte mengvormen van mystiek en kunst zoals die aan het eind van de negentiende eeuw welig tierden in Parijs. Dat bleek wel in 1892, toen twee Franse schrijvers een tournee hielden in Nederland: de decadente dichter Paul Verlaine en de Sâr Péladan. Verlaine was uitgenodigd om een reeks lezingen te houden over moderne Franse poëzie, Péladan kwam uit eigen initiatief en had zijn komst naar Nederland met veel bombarie aangekondigd in persberichten waarin hij zich bereid verklaarde om 'op alle metafysische vragen te antwoorden tegen den prijs van 200 gulden per uur.'⁴⁸

De tournee van Verlaine was opgezet door Jan Toorop en zijn collega-schilder Philippe Zilcken. Uit bewondering voor de dichter die zichzelf 'het Keizerrijk aan het eind van de decadentie' had genoemd en die zich, nadat hij zijn minderjarige minnaar Arthur Rimbaud door de pols had geschoten, in het tuchthuis had bekeerd tot het katholicisme, wilden Toorop en Zilcken het Nederlandse publiek kennis laten maken met deze vaandeldrager van de nieuwe Franse poëzie. Toorop schakelde zijn vriend Albert Verwey in om de Nederlandse literaire wereld te mobiliseren: 'of je Zondag tegen 3 uur (...) kan komen om over de groote Verlaine te spreken. (...) Toe kom, wil je? En doe mij het genoegen en blijf bij mij eten, om met een trein vroeger weer weg te gaan dan de vorige keer.'⁴⁹

Jan Toorop en Albert Verwey waren bevriend met elkaar geraakt doordat zij vlak bij elkaar woonden, Toorop in Katwijk en Verwey in Noordwijk. Op mooie dagen kon Toorop rechtstreeks over het strand naar Verwey's huis lopen. De twee vrienden spanden zich nu samen in om Verlaine's Nederlandse tournee een succes te laten worden. De hele sociale kring rond het literaire tijdschrift *De Nieuwe Gids*, het epicentrum van de Nederlandse 'Tachtigers'-beweging, werd in gang gezet, net als de redactieleden van het studentenblad *Propria Cures* en Toorops schildervrienden.

Paul Verlaine was halverwege de jaren 1880 langzaam aan een bekende naam geworden in de Franse literatuur. Met het succes van de Decadenten had hij de status gekregen van een voorloper van de nieuwe literaire beweging. Het was Verlaine die voor de publicatie van Rimbauds legendarische dichtbundel *Les Illuminations* had gezorgd, jaren nadat zijn ex-minnaar hem het manuscript in bewaring had gegeven. Ondanks zijn bekering in 1874 was Verlaine alcoholistisch en labiel gebleven. Zijn verblijf in een Trappistenklooster, zijn aanstellingen als leraar in kleine dorpjes in Engeland en Frankrijk, niets had hij lang volgehouden. Hij bleef heen en weer gesleurd door zijn door absint opgewekte waanbeelden, zijn homoseksuele verlangens en zijn daaraan verbonden schuldgevoelens. In 1888 besloten Léon Bloy en Huysmans, toen nog de beste vrienden, zich over Verlaine te ontfermen. Die leed op dat moment aan paniekaanvallen, hij had angstdromen over terringpatiënten en dreigde zichzelf van kant te maken. Bloy en Huysmans verloren hem dagen achtereen geen moment uit het oog.

Huysmans deed aan een Nederlandse vriend, Ary Prins, verslag van deze heikele situaties: 'Gister Verlaine gezien; opgewonden door ideeën van sodomie en het verlangen ter communie te gaan om boete te doen voor zijn fouten. Een waar ratjetoe van hysterie en mysticisme, die hersenpan!' ⁵⁰ Op een goede dag in de zomer van 1888 had het erop geleken dat Bloy en Huysmans van hun zorgen verlost zouden worden. Verlaine had het aanbod gekregen van een priester om bij hem in een rustig Noord-Frans dorpje te verblijven en tot rust te komen. Huysmans en Bloy stonden op het punt om Verlaine op de trein te zetten, danig opgelucht, toen het bericht kwam dat de priester zich had bedacht. Verlaine brak uit in een panische huilbui en was ontroostbaar. Het was weer aan Bloy en Huysmans om hun vriend van zelfmoord af te houden. ⁵¹

Huysmans reageerde dan ook sceptisch toen hij van de geplande Nederlandse lezingentournee hoorde: 'Wat betreft Verlaine die lezingen geeft, dat is van een tamelijk belachelijke waanzin. Hij ontnuchtert niet en is niet in staat te praten. Dat zal ongetwijfeld behoorlijk komisch worden. Als u op dat moment in Nederland bent, geniet van dat spektakel.' Ook Jan Verkade meldde dat Verlaine er slecht aan toe was in de vroege jaren 1890. Hij trof hem regelmatig in en om de Parijse cafés. Dan zag hij in een of ander steegje een 'Hunnengestalte' lopen met fladderende overjas. 'Hij ging tastend langs de huizen, bromde wat binnensmonds en kwam maar langzaam vooruit. Ik kende die silhouet!... Het was Paul Verlaine, die ook den weg naar huis zocht.' ⁵²

Verlaine was decadent genoeg om zijn eigen verval te cultiveren. Als hij aangesproken werd door een bewonderaar ging hij alleen het gesprek aan als hij 5 franc kreeg. Ook zocht hij ruzie in café Voltaire, waar de Franse symbolisten samenkwamen: "'Wat wil dat dan eigenlijk zeggen: Symbolisme, Symbolisme?'" hoorde men hem steeds weer vragen. "Niets, totaal niets! ... Ik ben Decadent, dat woord heeft tenminste een duidelijken zin.... Ik ben Decadent!" Men liet hem praten. De dichter was destijds al erg aan lager wal geraakt en geestelijk sterk achteruitgegaan.'

In Nederland kreeg Verlaine een vorstelijk ontvangst, heel wat anders dan het leven aan de zelfkant dat hij in Parijs gewend was. Hij verbleef twee weken lang in Philippe Zilckens villa

aan het Bezuidenhout in Den Haag. Volgens zijn gastheer gedroeg hij zich er keurig, dronk met mate van de beschikbare jenever en Curaçao, maar af en toe straalde er toch 'eene, door zijn eigenaardige trekken zeer geaccentueerde satanische uitdrukking uit zijn oogen'.⁵³

Velen onder de toehoorders die op Verlaine's lezingen afkwamen waren juist daarom gefascineerd door de dichter. Na zijn gewelddadige affaire met Rimbaud had hij nogmaals gevangen gezeten omdat hij zijn moeder had aangevlogen. En dan waren er nog de donkere seksuele verlangens in zijn poëzie, de toespelingen op de lesbische liefde. Voor enkelen was het aanleiding om hun weerzin voor deze 'paederast' te laten blijken, maar de meesten van de honderden toegestroomde bezoekers waren hierdoor des te meer onder de indruk van Verlaine's vroomheid. In deze dichtersziel vond werkelijk een grootse strijd plaats tussen de machten van het licht en van het duister: 'Woestheid van hartstocht en pracht van stemmig gemoedsfijn' vochten om voorrang, zo beschreef de schilder Jan Veth Verlaine's lezing in *De Nieuwe Gids*. Verlaine deed hem denken aan de kleurrijke figuren die in de Middeleeuwen geleefd moesten hebben, 'een op zwerven geraakte poorterszoon', of een bezeten wapensmid:

Men zou dien schedel zien fronsen, de aderen zien slaan aan die slapen, de jukbeenderen gevaarlijk scherp puilen onder de niet meer menselijke oogen, de neusvleugels dreigend zien snuiven en den snorbaard wild snoeven, het trekbeen zou blijken een bokspoot te zijn, er zou vuur spatten om den duivel-en-god heen, vonken van ziedende zonde, en echo's zouden daar daveren van barbaarsche blasphemè ... tot op eenmaal bij het zien van een crucifix de duivel week, en men een somberen, boetvaardigen Benedictijner, een passieven, met allures van zeldzame makheid, alsof hij links en rechts en altoos weer zich had gestooten, gaande door straten van hoon, - met goedheid en stille ontroering muziek hoorde prevelen, milde muziek van onvergetelijke litaniën.⁵⁴

Al even lyrisch over de strijd tussen God en Duivel die hij in Verlaine's gemoed vermoedde was *Nieuwe Gids*-redactielid Jac. Van Looy. Hij meende te horen dat Verlaine tijdens zijn lofzang 'O mon Dieu vous m'avez blessé d'amour' bij elk 'Mon dieu' een slag op de borst maakte: 'Ik had willen opstaan en roepen willen: Bid voor ons. (...) Hij was een monnik met zware wenkbrauwen, een begeesterde monnik, een St. Antonius die zijn visioenen verwenscht en roept om vergeving. (...) 't Was ekskies'.⁵⁵

Albert Verwey maakte speciaal voor de gelegenheid een gedicht waarin hij Verlaine's schuchtere optreden tijdens de lezingen bezong. Hij droeg het al even schuchter voor aan de dichter, in een ruwe Franse vertaling die hij er ter plekke van maakte.

(...) Bleek van d'emotion dat, vreemd dier, verstoken
Voor mense' altijd, die 'm jaagde' en in een hok
Sloten, schand' voor altijd, nu *zijn* gesproken
Woord *hij* zou horen doen, horen, en hopen
Liefde van menschen, die hun oren open
Zetten voor hem: las zó, tonen gebroken,
Orglend hervor, ál-door, uit dat gedoken
Hoofd: álmaar bleef de ooglijn geloken,
Beefde kind-hand.
Tot groeid', tumulteus, 't schoon, bleek, 't gewroken
Hoofd om, handklappe', absolutie volsproken –
Lachten, schreiden d'ogen, opengeloken? –⁵⁶

Verlaine's publieke optredens waren inderdaad nogal breekbaar geweest. Hij was nauwelijks verstaanbaar voor het merendeel van het publiek, maar in de meeste krantenbesprekingen wuifde men dat goedwillend weg. Het anders toch vaak zo venijnige *Propria Cures* weet de bijna verraspte stembanden van de dichter aan 'de nijdigheid van 't moderne materieleven'.⁵⁷

Verlaine zelf sprak maar één keer over zijn bekering tot de katholieke kerk, op zijn tweede lezing in Den Haag op 4 november.

Een zeer bewogen en zeer triest leven heeft me op mijn dertigste jaar, nu achttien jaar geleden, doen wenden naar serieuze consideraties omtrent de levensdoelen van de mens en de zekerheid dat niet alles huist in dit bestaan vol dwalingen en tekortkomingen waarmee wij allen min of meer worstelen. Dat is de reden waarom, oh heel gebrekkig en door duizend maal te vervallen in het oude, zelfs oude literaire kwaad, waarvan enkele al te sensuele boeken getuigen – maar de waarheid voor alles! – ik hier meer spreek over mijn poëzie die, na de eerste openhartigheden van een uiterst ... tumultueuze jeugd, zijn toevlucht heeft gezocht in het geloof en de gezegende leringen van het gezin.⁵⁸

Zo vormde Verlaine in zijn eentje een voor Nederlanders exotisch schouwspel van een religieus man die zijn eigen donkere natuur niet ontkende. Voor de Tachtigers, die in eigen land vooral omringd waren met het door hen gehate stichtelijke Nederlandse christendom, was dit een welkome sensatie. Verlaine's bezoek werd gevierd met een aaneenschakeling van georganiseerde diners, borrels en uitstapjes, waar de hele *Nieuwe Gids* kring acte de présence gaf. Richard Roland Holst vond het zelfs wat teveel van het goede: 'ik was onthutst over dat ineens weer allemaal samen eten, praten, lopen, slapen, dat en bloc leven'.⁵⁹

Tijdens de twee weken die hij in Nederland doorbracht werd Verlaine voortdurend omringd door een bewonderende schare. 'Zoo zat in de Caves de France een kring van een vijftientig heeren en dames zwijgend, uit eerbied zwijgend, om den man geschaard en men kon zien, dat hij met zichzelf verlegen was. Hij die gewoon was als een grappenmaker en goedgeleukerd op de schouders getikt te worden, of in Le Chat Noir onder tafel te rollen, moest daar de pose van een afgodsbeeld aannemen.'⁶⁰

Als een van de initiatiefnemers van de tournee zag Jan Toorop het als zijn plicht om Verlaine zo vaak mogelijk gezelschap te houden, dit tot lichte ergernis van de gast, die gaandeweg doorkreeg dat hem in Nederland geen moment van afzondering gegund zou zijn. Verlaine schetste zijn 'lijfwatch' als 'een trotse Javaan met een bruine gelaatskleur en sombere, uitzonderlijk zachtmoedige ogen, met een dikke en zachte baard, blauw door het diepe zwart ...'⁶¹ Toorop was kwart-Javaans, maar had het voorkomen van een volbloed Indiër, iets wat sommige van zijn Tachtigersvrienden tot lyrische metaforen over 'tropische nachten' en 'wilde-dieren-oogenwit' verleidde.⁶²

Teruggekomen van de lezing in Amsterdam besloten Toorop en Verlaine om een borrel te drinken in de Haagse binnenstad. In het café viel hun oog op een enorme poster van de Sâr Péladan, een aankondiging van een Rozenkruizersevenement dat in de Haagse Kunstkring gehouden zou worden, met een foto van de Sâr in Jezus-pose: 'de ogen neergeslagen, zijn legendarische wilde haardos en baard, evenals de neus, naar de grond neigend.' Verlaine, die Péladan kende uit Parijs, verkneukelde zich bij voorbaat en besloot zijn terugkeer enkele dagen uit te stellen zodat hij dit schouwspel kon meemaken.

De zaal van de Haagse Kunstkring, waar Toorop datzelfde jaar nog de overzichtstentoonstelling van Vincent van Gogh's oeuvre had georganiseerd, was nu omgetoverd tot een ware Rozenkruizerstempel. Enorme kaarsen en een spreekgestoelte aan

het eind van de zaal, behangen met een rood altaarkleed en een geel kruis. De Sâr, gekleed in een zwart habijt met kanten bovenhemd, met daarop een jabot en manchetten, schreed plechtig door de zaal, ‘– bizar, echter met een grote voornaamheid *sui generis*’, tekende Verlaine op, en verlekkerd wachtte hij hoe het Nederlands publiek zou reageren op Péladans uitwijdingen over ‘magie, engelen, engelenzonen’.

Het moet wel gezegd dat het daar in zekere zin is komen opdagen in de hoop een excentriekeling (...) te zien. Een reactie in de goede zin van het woord komt op en barst los in een luid applaus als hij, nadat hij in het tweede gedeelte fijntjes... en willens en wetens schalks, parbleu! over vrouwen heeft gesproken of liever gekletst, zich opricht terwijl hij zich verliest in een soort van aanroeping die dit keer bijna geheel en al christelijk is, zonder enige magie dan die voor een man welke met recht waarlijk met zich zelf is ingenomen.⁶³

Na afloop van het spektakel zocht Verlaine de sekteleider op, die zich inmiddels omringd wist met dezelfde dames die hij vlak daarvoor nog een restproduct van de schepping had genoemd – overigens iets waar meer mensen in het publiek wel de humor van konden inzien: ‘De dames kregen er van langs’, noteerde Jan Toorop droogjes. Verlaine en Péladan begroetten elkaar hartelijk en dronken een paar glazen champagne met elkaar. Péladan vond Verlaine ‘de grootste artiest van Frankrijk’ en wond zich op toen hij hoorde dat sommigen in Nederland Verlaine hadden veroordeeld vanwege zijn homoseksuele levenswandel. Verlaine op zijn beurt vond Péladan ondanks zijn ‘mooie pakjes’ wel degelijk een ‘immens talent’.⁶⁴

De volgende dag spraken de twee Parijse Decadenten af voor een feestelijke lunch in Restaurant Royal, die daar ter ere van de Sâr gehouden werd. Natuurlijk was Toorop ook weer van de partij, net als diens collega-symbolist Johan Thorn Prikker en Albert Verwey. De laatste was een van de weinigen in het gezelschap die zich niet door Péladans charmes in liet pakken.

Aan een tafel met brandende bougies en twintig gasten zat hij over Verlaine, zijn sluwe pikzwarte hoofd, en lenig lijfje in zwart-zij jakje met witkanten befje en sluitend tot de vrouwelijke handjes, bruin-satijnen kuitbroek in hooge witte laarzen – en wat een zwierige buiging maakte hij van in-één-zwaai opstaan, omdraaien, nijgen en weer zitten, toen ik binnenkwam.
't Is een hansworst.⁶⁵

Occultisme en Symbolisme

Jan Toorop en Johan Thorn Prikker bleken wel vatbaar voor het optreden van de Sâr Péladan. Ze hadden beiden het Rozenkruizersevenement in de Haagse Kunstkring bijgewoond en besloten om lid te worden van Péladans orde, net zoals hun collega Richard Roland Holst. Thorn Prikker berichtte enthousiast over hun gedrieëlijke toetreding: ‘Toorop, Holst en ik zijn lid van de Rose et Croix geworden. Wat zullen we er mooi uitzien met onze orde, je weet, de leden van de Rose et Croix dragen een soort amulet, dien krijgen we eerstdaags opgestuurd.’⁶⁶

Jan Toorop was onder de indruk van Péladans optreden de avond daarvoor. Hij was bovendien goed op de hoogte van het immense succes van de kunstsalons die de Sâr in Parijs organiseerde. Hij had twee schilderijen ingezonden in de eerste Salon Rose + Croix, één daarvan in de nieuwe symbolistische stijl waarmee hij vanaf 1889 was begonnen te experimenteren, een stijl die naadloos aansloot bij de ‘ideële’ kunst die Péladan

propageerde. Toorop schilderde doeken vol met krioelende boomwortels, poelen van verderf en smetteloze vrouwenlichamen in betoverde tuinen – ‘zeer duivelsch’, zo typeerde Verwey. De schilderijen en pentekeningen dragen titels als *Hel en twijfel*, *Fatalisme* en *O Grave, where is thy Victory?* Toorop creëerde een horrorwereld waarin wanhoop, dood en verval heersten. Als er al iets onbedorvens te vinden was op het doek werd dat gesymboliseerd door maagdelijke vrouwenfiguren. Net zoals de Franse decadente schrijvers erkenden symbolistische schilders als Toorop maar twee vormen van vrouwelijkheid: heilige maagden of sensuele duivelinnen.⁶⁷

Toorops werk paste dus in alle opzichten bij de kunst- en sekseopvattingen die de Sâr Péladan propageerde. In Nederland moest men nog wennen aan deze nieuwe richting die de schilderkunst insloeg. Nog maar een jaar geleden had een recensent een schilderij van Toorop getypeerd als het werk van een ‘zwakzinnige’. Lidmaatschap van Péladans Rozenkruizers had zodoende praktische voordelen. Het is niet toevallig dat de nieuwe Nederlandse sekteleiden alle drie symbolistische schilders waren.⁶⁸

De esoterische kunsttheorieën die Péladan met veel schwing verkondigde sloten bovendien aan bij die van Toorop. Hij was daarom bereid om verder te kijken dan de uitdossing van de Sâr alleen. Aan Tachtigers-schilder Willem Witsen berichtte hij positief over de indruk die Péladan op hem gemaakt had.

Je weet Peladan heeft in de Kring gesproken, veel onzin maar ook verduiveld veel waars en zijn spreken en taal heel heel mooi, een beetje kwasterig gekleed, een raare piet; toch wel leuk de baas. Wat weet die kerel gloeiend veel en zegt vaak heele goede dingen. Hij viel mij meê.

‘k Had een andere pias voor gesteld, ofschoon ie toch wel wat piaschtig uitging, heel Scheveningen liep achter zijn derrière.⁶⁹

Deze laatste opmerking slaat op de wandeling die Péladan en Toorop maakten na de lunch in Restaurant Royal. Zij namen een route richting de kust, over de Scheveningseweg, de kaarsrechte straat die vanuit Den Haag richting Scheveningen liep, waar nog maar twee jaar daarvoor voor het eerst een elektrische tram was gaan rijden – niet via bovenleiding maar op een gigantische accu, die nauwelijks plaats aan reizigers liet.

Aan al te veel noviteiten was de plaatselijke Scheveningse jeugd evenwel nog niet gewend. De Sâr was nu eenmaal een verschijning die de aandacht trok. De hele Nederlandse pers raakte die weken niet uitgeschreven over zijn wonderlijke uiterlijk, over ‘de dikke gekroesde hairdos van een Congo-neger’, zijn ingevallen gezicht met ‘heel bleeke gelaatskleur’, de monnikspij ‘met groote kap die hij ’s avonds op zijn kop zet’, de ‘zwarte rok met *revers* van geruit satijn’ en de ‘fijne dof-glacé-laarsjes’ die reikten tot boven de knie. En Toorop zag er zelf nu ook bepaald niet onopvallend uit met zijn donkere Indische uiterlijk en puntige inktzwarte sik. Die dag droeg hij een lange wijde bruine bontjas, waarboven zijn kroeshaar weelderig afstak. De Scheveningse schoolkinderen schrokken zich wild bij het zien van deze twee excentrieke mannen. Ze kropen ‘gillend achter de boomen weg’ en riepen ‘Den Duvel! Den Duvel!’, in de volle overtuiging dat ze Satan zelf, met een handlanger, over de hoofdstraat zagen lopen.⁷⁰

Net als Toorop vond Johan Thorn Prikker dat de Sâr ‘een heele boel moois over kunst’ te zeggen had: ‘hij wou meer *de ziel* van het landschap zien, niet het portret van de boomen enz.’ En dat was precies de wending die zij beiden op dat moment aan het nemen waren met hun schilderkunst, en niet als enigen. De generatie kunstschilders die volgde op de impressionisten wilde meer doen dan alleen de materiële werkelijkheid weergeven, hoe impressievol dat ook kon, ze zochten naar middelen om de verborgen werkelijkheid achter

de waarneembare wereld vorm te geven, alleen dan op een minder subjectieve manier dan de Romantische schilders dat hadden gedaan.

De Amerikaanse kunsthistoricus Maurice Tuchman ziet het symbolisme van de jaren 1890 als een cruciale overgangsfase van representatieve naar abstracte kunst: 'De centrale kwestie die kunstenaars in de jaren 1890, van Paul Gauguin tot Sérusier, van Jan Toorop en Johan Thorn Prikker tot Edvard Munch, met elkaar verbond was hun overtuiging dat het hun taak als kunstenaar was om moderne schilderkunst te revitaliseren door er inhoud aan te geven.' Abstracte kunst ontstond vanuit esoterische theorieën zoals de Nabis die ontwikkelden en zoals Kandinsky die zou verkondigen in zijn invloedrijke theosofische traktaat *Über das Geistige in der Kunst* uit 1912.⁷¹

Occulte denkbeelden zoals de Sâr Péladan die in 1892 verkondigde sloten volledig aan bij de behoeften van de symbolistische kunstenaars van dat moment. Zo worstelde Johan Thorn Prikker met de vraag hoe hij God moest uitbeelden. Niet als een wijze oude man op een wolk in elk geval, dat zou 'flauw' zijn. Hij zat te denken aan een abstracte voorstelling van het 'Begin der Dingen (...) met van onderen een bloem, die op een halven cirkel staat: uit de bloem komt eene damp in drie deelen, die evenwijdig naar boven gaan, en zóó drie figuren vormen, een van die figuren heeft vlammen uit den mond, de andere een zwaard in de hand, de derde een lelie. Daaromheen staan zeven kaarsen te branden, met rechte, opgaande vlammen, daarachter staan zeven engelen, van de drie figuren afgescheiden door een soort van wolk, die gevormd wordt door bloemen en biddende figuren, dat alles sterk gestyleerd....' Het moest iets 'wonderpuurs' worden, dat in niets meer aan een schilderij met een lijst eromheen zou doen denken, maar zich in de toeschouwer zou nestelen als een 'bloem van binnen'. 'Vindt je niet, dat de Vader is te zien als een avondlucht, zoo'n roode avondhemel, met roode, gele en paarsche strepen, en dan de Heilige Geest, als morgenrood, rose, heel fijn, meer in ronde vormen?...'⁷²

Jan Toorop was al evenzeer gegrepen door de gedachte dat hij in een schilderij de verborgen werkelijkheid zou kunnen openbaren. Vlak na het vertrek van de Sâr Péladan uit Nederland begon hij aan een doek vol Rozenkruizerssymboliek, waaraan hij jarenlang bleef werken: *De Sphinx*. Een van de voorstudies die hij hiervoor maakte werd gepubliceerd in een Weens kunsttijdschrift en inspireerde een Weense schilder om ook symbolistisch werk te gaan maken: Gustav Klimt.⁷³ Toen Klimt in 1902 in Wenen zijn eerste symbolistische schilderijen tentoonstelde werd hij door de Weense kunstcritici weggehoond als navolger van een 'Tooropcultus' die de 'laatste mode schijnt te zijn'.⁷⁴

Toorop begon dan wel internationaal succes te krijgen met zijn occulte doeken, maar de meeste Nederlandse toeschouwers konden geen touw vastknopen aan al de betekenissen die aan de krioelende figuren op het doek waren verbonden. Zijn uitleg was ook niet altijd even helder. Voor *De Sphinx* schreef hij in de catalogus een toelichting die maar weinig mensen zullen hebben begrepen.

'Midden in de [sic] schilderij zijn de man en de vrouw (dualisme) steeds hoger in evolutie strijdende aan de aarde geklonken. De man die zijn kunst, zijn ideaal (de lier) weet te tooien met het ideëele (den sluier) van de vrouw, wier hoofd omgeven is met den aureool der eeuwige reine schoonheid, wier borst hijgende is naar de Rosa Mystica.

(...) De tot zich inkeerende asceet (links), de in onwereldsch peinzen opgaande strever, vormt de overgang van het aardse strijden tot de hoogste aspiraties die de [sic] mysterie het meest naderen (de figuren links boven) en reeds hunnen handen kunnen heffen tot begrijpende en opperste adoratie. De bezieling van al deze strevenden is de evolutie van het geloof in het verledene gesymboliseerd in

Kathedraal en Boeddha (achtergrond der schilderij). De zwanen, geleiders van den Graalridder dragen de mystieke gedachte, verbinden het heden met het verleden. De groote Gier die op zijn prooi loert, symbool van al het vergankelijke.⁷⁵

Al deze wirwar aan occulte symboliek werd door sommige kunstcritici met de nodige spot onthaald. Zo schreef de Haagse krant *Het Vaderland*: 'Voor Toorop en zijn voorgangers of medestanders in deze richting is het te hopen, dat zich in de wereld geheimzinnige broederschappen zullen vormen, wier vergaderzalen versierd konden worden met de stichtelijke vertolking van hun duistere abracadabra's'. Galeriestukken die schilderijen van Toorop wilden exposeren konden maar beter 'den Sar Peladan of een zijner broeders van het Rozenkruis uitnodigen, om ons duisterlingen, in de mysterieën in te wijden, of met een stokje in de hand de voorstelling uit te leggen.'⁷⁶

Toch waren Toorops occulte schilderijen lang niet zo wereldvreemd als deze criticus het wilde doen voorkomen. De 'geheimzinnige broederschappen' rukten inderdaad op, in Frankrijk, Nederland maar bijvoorbeeld ook in Duitsland, waar de immense populariteit van Wagner belangstelling voor oude Germaanse mythen en voor Rozenkruizersmystiek had opgewekt. En de nieuwe kunstbewegingen van de vroege twintigste eeuw zouden zich alleen nog maar meer op spiritualiteit gaan richten. Binnen die avant-gardes zou Toorop worden geëerd als pionier van de abstracte kunst, die met zijn symbolistische werk het 'Begrip' boven de 'Natuur' had gesteld en daarmee een 'rein-geestelijke' kunst had geschapen: abstracte kunst.⁷⁷

Wat de criticus van *Het Vaderland* wel goed had gezien was dat het in Toorops mystieke werk, en in het occultisme in het algemeen, draaide om 'ingewijd zijn' in de goddelijke mysterieën. Anders dan in het traditionele kerkelijke geloof waren occultisten ervan overtuigd dat zij persoonlijk direct toegang konden krijgen tot de spirituele bron, en dus geen bemiddeling nodig hadden van de kerk, van een priester, of zelfs van Jezus en Maria. Alles ging om de spirituele verheffing van de mens zelf, die zo godgelijk kon worden. Of, zoals Édouard Schuré het in *De Groote Ingewijden* verwoordde: 'Laat ons trachten door nadenken en zelf-initiatie in den tempel der eeuwige ideeën in te dringen, om ons daar met onwrikbare beginselen te wapenen.'⁷⁸

Persoonlijke ervaring stond in het occultisme boven theologische dogmatiek en daarmee sloot het bijzonder goed aan bij de individuele zoektocht van schrijvers en kunstenaars naar intense mystieke sensaties. De Tachtigers waren helemaal in de ban van 'een geheimer soort leven' dat men zou kunnen ervaren en overbrengen op het publiek. De kunstenaar werd zo een priester, een geestelijk leider van een kerk zonder dogma's, maar met een lange traditie die teruggreep naar de oerbronnen van de menselijke beschaving. Dankzij het occultisme kon de kunstenaar zich een 'God in 't diepst van zijn gedachten' voelen. En dankzij het occultisme wist hij bovendien dat zijn 'allerindividueelste emoties' niet zomaar een particuliere aangelegenheid waren, maar in feite de verborgen geschiedenis van de hele mensheid bevatten.⁷⁹

Al met al lijkt het occultisme alleen maar voordelen te hebben ten opzichte van het traditionele katholieke geloof, waar de mystiek aan banden wordt gelegd en de bovennatuurlijke wereld alleen dankzij de bemiddeling van de kerk benaderbaar is voor de leek, die bovendien in zijn persoonlijke vrijheid beknot wordt door talloze dogma's en voorschriften. Het verschil is al merkbaar tussen de trotse Sâr Péladan en de nederige Paul Verlaine. Péladan was de autonome schepper van zijn eigen magisch koninkrijk. Verlaine aanvaardde de leer van de kerk in deemoed, verwierp de gedachte dat hij die begrijpen kon, laat staan verbeteren, omdat hij zijn eigen schaduwkanten wantrouwde. 'Maar ik ben slechts

een armzalig, heel eenvoudig gebleven kunstenaar, weer katholiek geworden omwille van de doctrine, en geenszins een casuïst.⁸⁰

Maar niet alle katholieke bekeerlingen uit het modernisme waren zo deemoedig als Verlaine. De meesten van hen, Léon Bloy, Joris-Karl Huysmans, Jan Toorop en nog vele anderen, bleven ook na hun bekering vasthouden aan hun occulte overtuigingen: dat zij ingewijden waren in de goddelijke mysteriën, dat er voor hen een bijzondere rol was weggelegd in de geschiedenis, waar God weldra met harde hand in zou grijpen. Deze occult-katholieke bekeerlingen ontwikkelden denkbeelden die tijdens de zomer van 1914 en de daaropvolgende jaren een grote rol zouden spelen: oorlogsenthouiasme en de oorlogscultuur van 1914-1918 draaiden om het geloof in een komende Apocalyps, in gewelddadig goddelijk ingrijpen en de overtuiging dat een groep of natie van uitverkorenen Gods wil op aarde diende uit te voeren.⁸¹

Hoofdstuk 4 Burgersocialisten: Utopie en desillusie

Wij bewegen ons letterlijk den ganschen dag in verwezenlijkte utopieën en reëel geworden droombeelden.

Frederik van Eeden, *Studies* (1904)¹

De opbloei van het occultisme in West-Europa had alles te maken met een crisisgevoel onder de bourgeoisie. In de tweede helft van de negentiende eeuw was de samenleving ingrijpend aan het veranderen. De steden groeiden explosief, industrialisering, spoorwegen en fabrieken zorgden voor een nieuw aanschijn van de wereld. De oude zekerheden, de vertrouwde wereld van rangen en standen, van harmonie met de natuur, de wereld van pastoor, dominee en een almachtige God die het dagelijks leven bestierde – ze waren onherroepelijk aan het verdwijnen. De mensheid nam zijn lot in eigen handen, maar schrok terug van de gevolgen. Onleefbare arbeiderswijken waar cholera en tyfus heersten, waar mannen hun loon in caférekeningen kregen uitbetaald, waar kinderen soms meer dan 12 uur per dag moesten werken: de schaduwkanten van de vooruitgang waren maar al te zichtbaar.

Op een paar honderd meter afstand van de arbeiderswijken stonden de herenhuizen, waar de kinderen van de bourgeoisie zich steeds ongemakkelijker begonnen te voelen. Zij waren opgegroeid in een wereld waar welvaart, goede manieren, kunst en literatuur vanzelfsprekendheden waren, totdat zij hun horizon verbreedden en merkten dat hun leven zich afspeelde in een kleine cocon, omringd door een rauwe werkelijkheid die niets te maken had met de fatsoensregels waarmee zij waren opgevoed.

Het giste in de moderne samenleving, juist op het moment dat alle religieuze houvast was afgebrokkeld. Het gevoel dat de burgermaatschappij rot en decadent aan het worden was had een duidelijke sociale component. De behoefte aan spiritualiteit was in veel gevallen verbonden met de wens om de samenleving sociaal te hervormen. Zo luidde een van de drie grondbeginselen van het Theosofisch Genootschap: 'het vormen van een kern van de algemene broederschap der mensheid, zonder aanzien van ras, geslacht, kaste of kleur.' Vrijmetselaarsbewegingen zoals de Orde van de Goede Tempeliers hielden zich bezig met alcoholbestrijding om de situatie in arbeidersgezinnen te verbeteren. En zo streefden vrijwel alle idealistische bewegingen rond de eeuwwisseling, of ze nu uit vegetariërs, hygiënisten, anarchisten of communebewoners bestonden, naar een combinatie van zowel materiële als spirituele verheffing.

De socialistische historicus Jan Romein verklaarde dit spiritueel gekleurde engagement als 'het slechte geweten van een heersende klasse'. De sociaalvoelende 'kleine religies' zoals die aan het eind van de negentiende eeuw de kop opstaken waren typische uitingen van utopisch socialisme uit de burgerklasse: "Veredeling" van mens en mensheid, liquidatie van al het "lagere" en algemene broederschap is, bij wijze van spreken, al het minste waar men op uit is. Het is een idealisme dat zichzelf volkomen ernstig neemt, ook in die zin dat het zich capabel acht tot zelfverwerkelijking, zo misschien nog niet morgen dan toch stellig overmorgen.²

Dit was een ander soort socialisme dan het proletarische socialisme, zoals dat vanuit de arbeidersklassen was ontstaan. Het was een socialisme vanuit de hoogte, vanuit

esoterische hoogten. Er bestond een grote overlap tussen dit utopische socialisme en occultisme. Het ging om dezelfde droom: een hemel op aarde – die niet pas in het hiernamaals zou komen, maar onmiddellijk.

Revolutie vanuit de hoogte: het socialisme van Jan Toorop en Johan Thorn Prikker

Op het eerste gezicht lijkt niets verder van het socialisme af te staan dan de symbolistische schilderkunst van het fin de siècle, met haar weelderige, gestileerde beeldtaal en verborgen esoterische boodschappen. In Nederland kregen Jan Toorop en Johan Thorn Prikker vanuit socialistische hoek kritiek vanwege hun ‘geparfumeerde’ schilderijstijl – typische ‘bourgeois’ kunst in proletarische ogen. Niet lang na het bezoek van de Sâr Péladan nam Richard Roland Holst afstand van het occulte symbolisme zoals Toorop en Thorn Prikker dat bedreven: ‘Ze hebben mij gisteren wee gemaakt met hun mystiek en symboliek’, schreef hij aan zijn aanstaande echtgenote, Henriëtte Roland Holst. ‘Op dat kwebbelig sensitivisme dat nu in de lucht zit, moet eens ferm met de natte zweep worden opgeranseld. Een groote gezonden simpelheid nù, zou zijn als een eik hoog boven verlepte orchideeën’. Richard en Henriëtte Roland Holst werden in 1897 lid van de SDAP, waar zij zich inspanden om het volk te verheffen door middel van hun drastisch versimpelde kunst.³

Maar Toorop en Thorn Prikker verschilden niet eens zo heel veel van Roland Holst. Ook zij dachten dat zij met hun kunst een bijdrage konden leveren aan de geestelijke verheffing van het volk. Toorop had zich jaren intensief met het socialisme en anarchisme ingelaten. Als twintiger had hij tijdens de jaren 1880 in België geschilderd, in de mijnwerkersstreek de Borinage, waar de sociale kwestie hoog opliep. Hij had schilderijen gemaakt van de mijnwerkersstakingen, bijvoorbeeld het doek *La Débaclé* uit 1885, waar de arrestatie van de stakers op staat afgebeeld.

Het kan natuurlijk toeval zijn, maar tijdens Jan Toorops jeugd in Indonesië was zijn vader administrateur van tinmijnen op Banka geweest. Dat hij zich in de jaren 1880 solidair voelde met de mijnwerkers van de Borinage moet toch op zijn minst herinneringen hebben opgewekt aan de rol die zijn vader had gespeeld in de uitbuiting van Indische mijnwerkers door het koloniaal bestuur.

Toorops vader was een man van techniek en discipline. Hij schopte het uiteindelijk tot Assistent-Resident van Sambas, een district op het eiland Borneo. Toen hij negen jaar was werd Jan Toorop door zijn ouders naar Nederland gestuurd, in zijn eentje, om opgeleid te worden tot koloniaal ambtenaar – net zoals zijn vader. Christoffel Toorop wilde daarbij niet dat zijn zoon tijdens zijn eenzame jeugd in Nederland te lang bij hetzelfde gastgezin zou verblijven, anders zou hij zich teveel gaan hechten. Jarenlang reageerde hij onvermurwbaar als Jan hem schreef over zijn dromen van een toekomst als kunstschilder. Dat was een veel te onzeker leven. Pas in 1880, toen verschillende gevestigde schildersnamen hun enthousiasme voor zijn eerste werk lieten merken, besloot vader Toorop, met tegenzin, hem aan de Rijksacademie te laten studeren.

Na een paar jaar aan de schildersopleiding vertrok Jan Toorop naar Brussel. Daar werd hij lid van het baanbrekende kunstenaarscollectief *Les XX* (Les Vingt), waar grote namen als James Ensor, Félicien Rops en Auguste Rodin bij aangesloten waren. Tegelijkertijd belandde Toorop in de levendige anarchistische beweging van Brussel. Voor zijn schilderijen en tekeningen liet hij zich inspireren door arbeiderstaferelen. Hij dompelde zich onder in het leven van de onderklasse.

Want ik was veel onder de werklui: ik leefde eigenlijk heelemaal met de arbeiders mee: at met ze samen, woonde hun vergaderingen, hun debatten bij, en gloeide

daar hevig in. De revolutionaire beweging had mij aangepakt, - 't anarchisme voerde mij bij vlagen mee... Mijn jonge idealisme bracht dat allemaal in vervoering (...).⁴

Toen hij rond 1890 met verborgen spirituele boodschappen in zijn schilderijen begon te experimenteren was Jan Toorop er nog steeds van overtuigd dat hij daarmee eigenlijk de arbeidersrevolutie diende. Op een aantal monumentale doeken maakte hij duidelijk dat de revolutie in zijn ogen meer moest nastreven dan louter de vernietiging van de onderdrukkende klasse – hoewel ook dat wel degelijk noodzakelijk was: in zijn pentekening *Anarchie* uit 1894 beeldde Toorop drie woedende oermensen af. De eerste vermorzelt met een moker een koning en een bisschop. De tweede verbreekt de keten die arbeid en kapitaal aan elkaar verbond, de derde beukt de deur in waar Vrouwe Justitia voor staat.⁵

De gehele heersende klasse moest volgens Toorop verbrijzeld worden, maar daarna zou er nog een fase moeten aanbreken: die van het 'nieuw mysticisme'. Hoe hij dat voor zich zag verbeeldde hij in de gouache *L'Annonciation du Nouveau Mysticisme*: in het midden van het doek staat een kruis waaruit dorre bloemen naar beneden hangen. Hiermee wilde Toorop duidelijk maken dat 'de puure christelijke kunst niet meer gemaakt wordt noch zal gemaakt worden.' Hetzelfde beeld gebruikte hij in zijn al even symbolrijke pentekening *Das Lied der Zeit*. Volgens Toorop was het christendom als gemeenschapsideaal niet meer levensvatbaar, maar Christus zelf was dat wel – althans, als belichaming van 'de Christus-ideal en die bijna negentien eeuwen in Europa hebben bestaan'. In *L'Annonciation du Nouveau Mysticisme* staat de Christusfiguur streng naast het verdorde kruis, verder omringd door de figuur die volgens Toorops eigen uitleg 'zwanger van het Nieuw-mysticisme' was, en de figuur die 'de materiele-Anarchie' verbeeldde: 'die de staf der tijden met zijne handen breekt en wiens geloof een weegschaal is, die zegt dat arbeid (één houweel, hier genomen als demoleerende werktuig, afbrekende werktuig) gelijk moet staan met kroon en kapiteel'.⁶

Toorops visioenen van een op handen staande arbeidersrevolutie combineerde hij met zijn occulte verwachtingen van een geestelijke wedergeboorte van de mensheid. 'Wanneer (...) de Materieel-Anarchie en de Intellectueele en Ideële anarchie voorbij zullen zijn, zal het Nieuw-Mysticisme ontluiken en het voorjaar zal ook komen', zo schreef hij in een toelichting van *L'Annonciation du Nouveau Mysticisme*. Dat was in reactie op een vraag van de kunstcritica G.H. Marius, die de precieze betekenis van het werk wilde begrijpen. Zij was geïntrigeerd door Toorops schilderijen en tekeningen omdat ze hierin het ideaal meende te herkennen van het totaalkunstwerk, zoals Wagner dat in zijn opera's probeerde te bereiken.⁷ Toorop had inderdaad regelmatig Wagner-uitvoeringen bezocht en was zelfs naar Bayreuth afgereisd; het Mekka van de Wagnercultus. Met het abstracte lijnenspel op zijn symbolistische doeken wilde hij op een beeldende manier muziek uitdrukken. En als het hem niet lukte om de betekenis van zijn werk aan zijn publiek duidelijk te maken zocht hij wel eens zijn toevlucht tot een piano. *Nieuwe Gids*-medewerker Aegidius Timmerman kon zich later nog goed herinneren hoe het er dan aan toeling.

Jan liep voortdurend te betoogen en te betoogen, doch daar hij zich slecht kon uitdrukken, raakte hij al heel spoedig aan het schwärmen en werd zijn betoog zoo verward, dat hij het zelf niet meer begreep. Hij zeide dan, dat hij het beter in muziek kon uitdrukken, zette zich voor de piano, die in afwachtende houding openstond, en fantaseerde dan met heel aardige melodieën en accoorden. De dames stonden, vooral dicht bij hem, in vervoering met beäte, zoo niet bête, gelaten te luisteren en antwoordden, als hij hen vroeg of het hun nú duidelijk was wat hij bedoelde, drie aan drie in koor: 'O, ja; O, ja; O, ja, Meneer Toorop!'⁸

Het Wagneriaanse ideaal van een *Gesamtkunstwerk*, waarin verschillende artistieke disciplines – muziek, literatuur, beeldende kunst – één allesomvattend geheel zouden vormen, kreeg in Nederland de variant van de ‘gemeenschapskunst’. De kunstenaars van de jaren 1890 waren sterk beïnvloed door een romantisch beeld van de Middeleeuwen. Kunst, muziek, architectuur, godsdienst en de sociale verhoudingen waren toen onlosmakelijk met elkaar verbonden geweest. Diezelfde harmonie zou de nieuwe kunst ook tot stand moeten brengen. Schilderijen, muziektheater en vooral de nieuwe architectuur zouden de arbeidersklasse helpen verheffen, de burgerij uit de decadentie trekken en de samenleving weer tot een eenheid smeden.⁹

Gemeenschapskunst was een spiritueel ideaal, want het hield de belofte in van een nieuwe dageraad, van een nieuwe, wedergeboren mens die zou leven in een wereld die niet meer louter om materiële zaken zou draaien. Veel van de religieus en romantisch ingestelde socialisten vestigden hun hoop op de gemeenschapskunst als middel om deze idealen te verwerkelijken. Gemeenschapskunst was een soort ‘derde weg’, tussen kapitalisme en marxisme in, die beiden te materialistisch werden geacht. Als er weer een bezielend verband in de samenleving zou terugkeren zou er geen klassenstrijd nodig zijn om de economische exploitatie stop te zetten. Werkgevers en werknemers zouden in harmonie hun belangentegenstellingen kunnen overbruggen. Het enige wat daar echt voor nodig was, was een cultuuromslag.

Toen de Amsterdamse architect Hendrik Petrus Berlage in 1898 begon aan de bouw van zijn befaamde Beurs aan het Damrak, was het de bedoeling dat dit project een toonbeeld van gemeenschapskunst zou worden. Kunstenaars uit verschillende disciplines werkten mee aan wat een symbool moest worden van de gedroomde klasseloze samenleving – de financiële beurs moest een sociaal hart gaan krijgen. Albert Verwey werd gevraagd om gedichten te maken en een inhoudelijk programma voor de decoraties van de beurs te ontwerpen. Antoon Derkinderen zou de glas- en loodramen maken, Richard Roland Holst de muurschilderingen en Jan Toorop maakte keramische friezen en drie tegeltableaus in de voorhal, die verleden, heden en toekomst uitbeeldden. In 1902 en 1903 werkte Toorop bijna dagelijks aan de muurdecoraties. Hij zag het als een verwerkelijking van zijn idealisme om de ‘Christusgedachte’ in de muren van de Beurs te kunnen vastleggen, waar zo veel mensen ermee in contact zouden komen. In het derde tegeltableau, ‘De Toekomst’, had hij de scène uit het Nieuwe Testament verwerkt waarin Jezus bij een waterput spreekt met een Samaritaanse vrouw. Toorop lichtte toe wat hij daarmee bedoelde, nog in redelijk heldere bewoordingen, voor zijn doen.¹⁰

De Toekomst op aarde wil het zuiverste en schoonste evenwicht van het geestelijke en materiele leven en is *hier* gepersonifieerd gedeeltelijk in de gelijkenis van de Samaritaanse vrouw bij de put. De Jezus-figuur is in het midden geplaatst, terwijl rechts uit een wintertuin door een poort verschijnt het heden, de arbeider (de arbeidersbeweging en de materieel revolutie van het heden) die oud, vermoeid en blind is geworden, zijn hamer laat vallen grijpende naar de beteekenis van deze gelijkenis om het evenwicht te vinden tusschen geest en materie.

Op den achtergrond wandelen gelukkige paren in de lente onder in bloesems staande bomen.¹¹

Wederom liet Toorop zien wat zijn visie was op de richting die het socialisme zou moeten innemen: de arbeidersbeweging streed nu om materiële belangen, maar zou ‘evenwicht’ moeten vinden tussen ‘geest en materie’, anders zou ze ‘oud, vermoeid en blind’ worden. Maar weer kwam zijn boodschap niet over. Toen de Beurs van Berlage werd geopend was de pers kritisch over Toorops tegeltableaus: ze weken te veel af van de Beurs als geheel, zijn

kleurgebruik, geel en blauw, was te opdringerig. De betekenissen achter de symboliek vond men raadselachtig.¹²

Zo bleef Toorops socialistische engagement verstrikt in de wirwar van zijn uitbundige symbolisme. De vorm week te veel af van de inhoud leek het wel. Toorop wilde bijdragen aan de arbeidersrevolutie, hij wilde daar zelfs richting aan geven, maar zijn werk ademde nog de complexe, escapistische sfeer van de decadentie, en daarmee was hij in de ogen van het publiek te bourgeois om geloofwaardig te kunnen zijn. Zijn mede-symbolist Johan Thorn Prikker worstelde met hetzelfde probleem. Net als Toorop verlangde die naar de zuiverheid van de primitieve gemeenschap: 'Ja, wat zouden we weêr tot den goeden tijd terugkomen in een goed ingerichte socialistische maatschappij. (...) Wat zou het leven weer puur worden, menschen zooals de primitieven zouden er bestaan.'¹³

Maar ook Thorn Prikker was ontegenzeggelijk geworteld in de burgercultuur. Voor hem diende de arbeidersbeweging vooral als oplossing voor de decadente bourgeoisie, en daarmee bleef hij een echte salonsocialist: 'Neen, alle goeds dat uit menschen geboren kan worden, moet ten bate komen van de geheele samenleving. Zoolang alle dingen particuliere speculatie blijven zal de *décadence* blijven voortwoeden, erger dan de meest gevreesde epidemie.' Vanuit het raam van zijn herenhuis keek Thorn Prikker bewonderend naar de werklieden aan de gracht.

Zie je, ik ben heilig overtuigd dat het grootste deel van de lui, die nu aan kunst doen, er verder van afstaan dan de polderjongens die nu op 't moment hier aan onzen Singel aan 't werk zijn. Weet je, dát zijn nog ereis kerels hoor, voor iedereen hebben ze een vriendelijk woord of een klap tegen zijn kop klaar; die menschen zijn al zoowat één geworden met den grond, waarin ze werken, met het water waar ze den heelen dag in staan te scharrelen, met balken en einden hout. Waarachtig, die menschen zijn dichter bij kunst dan het schildermannetje dat met zijn kistje in zijn hand een boer gaat naschilderen die buiten staat te werken of een literator die zich maar altijd aan zijn eigen smartjes te buiten gaat (...) Hè die lui van tegenwoordig, een menschje met de zwaarste tering is hun ideaal, een gewone vent kunnen ze niet meer zien, nee dat is niks, je moet zoo'n erg bleeke hebben, liefst een beetje kwijnend, zoo met het "air languissant". Verdijd, een goei opflikker van een hoop polderjongens, die heel Pulchri plus alle mogelijke andere vereenigingen, genootschappen, kringen, clubs en wat al niet meer, door elkaar rammelden, zou de kunst uitstekend ten goede komen.¹⁴

Landbouwcommunes en het vrije huwelijk: Jacob, Otto en Adya van Rees

Het verlangen van intellectuelen en kunstenaars naar fysieke arbeid en een simpel landleven nam rond de eeuwwisseling hevige vormen aan. In 1898 en 1899 werden er in Het Gooi twee landbouwkolonies opgericht door esoterische wereldverbeteraars die hun utopische visioenen nu wel eens in de praktijk wilden brengen – maar tegelijkertijd wel een beetje in de buurt wilden blijven van de beschaafde wereld. Frederik van Eeden kocht een stuk van het landgoed Cruysbergen bij Bussum, liet er een aantal hutten bouwen om er met zijn geestverwanten te gaan wonen, de droge heidegrond om te spitten en geschikt te maken voor tuinbouw. De grond van de landbouwcommune werd gemeenschappelijk bezit. Alle bewoners mochten er gebruik van maken, alleen werd er wel onderscheid gemaakt tussen vermogende 'eersterangs' kolonieleiden en de arme arbeiders en boeren die niets aan de commune hadden bij te dragen.¹⁵

In 1899, een jaar na Frederik van Eeden, stichtte de hoogleraar en sociaal activist Jacob van Rees een christen-anarchistische commune tussen Blaricum en Laren: de Landbouwkolonie van de Internationale Broederschap. Van Rees had een stuk grond van 10 hectare gekocht om gemeenschappelijk te gaan bewerken. De koloniebewoners werkten hard, van 's ochtends half zes tot 's avonds zeven uur – de harde ondergrond moest tot één meter diep worden omgeploegd wilden er gewassen kunnen groeien –, ze deelden de vegetarische maaltijden met elkaar en woonden in het gemeenschappelijke koloniehuis. Elke avond om acht uur werd daar voorgelezen – vaak uit Tolstoi. De Russische schrijver was in die dagen hét grote voorbeeld voor wereldverbeteraars. Zelf had Tolstoi, niet lang na zijn bekering tot een humanitair christendom aan het eind van de jaren 1870, besloten om zijn landgoed met de plaatselijke boeren te delen. Velen lieten zich inspireren door zijn idealisme.¹⁶

De term 'Tolstoiaan' werd gangbaar in Nederland, als een soms wat spottend bedoelde aanduiding van sandaaldragende, vegetarische wereldverbeteraars. Die typering kan evenwel prima op de Blaricumse kolonisten worden toegepast: men liep er liefst blootvoets, in Reformkleding en de kinderen soms bijna naakt – zeer ongebruikelijk in die tijd – en naast dat er geen vlees- en zuivelproducten werden genuttigd was ook alcohol uit den boze en er werd niet gerookt – behalve door de Engelse kolonist Bob, die de hele dag in een Russisch werkmanspak liep terwijl hij nipte aan zijn pijpje.

Jacob van Rees was al jaren actief geweest in de drankbestrijding. Hij hield voorlichtingen op middelbare scholen, deed mee aan manifestaties en in 1897 had hij de Algemene Nederlansche Geheelonthoudersbond opgericht. Datzelfde jaar was hij met een aantal christenanarchistische geestverwanten begonnen met het tijdschrift *Vrede. Orgaan tot bespreking van de praktijk der Liefde*. Want Van Rees was ook actief in pacifistische kringen. Hij ondersteunde dienstweigeraars als zij in de gevangenis belandden – onder hen bevond zich zijn schoonzoon Jan Terwey, de eerste principiële dienstweigeraar van Nederland.¹⁷

Toen hij de Landbouwkolonie van de Internationale Broederschap oprichtte ging Jacob van Rees er niet zelf wonen met zijn gezin. Zijn vrouw wilde niet dat hun kinderen dezelfde opvoeding zouden krijgen als de kolonistenkinderen. De familie Van Rees nam haar intrek in een naburige witte villa in Laren, wat tot wrevel leidde bij de socialistische timmerman Tjerk Luitjes en zijn vrouw Trui, die het gevoel kregen dat zij gekoloniseerd *werden* door 'rijke lui' die de boel financierden en daarmee het recht dachten te hebben om vanaf te zijlijn kritiek te geven op de gang van zaken in de kolonie.¹⁸

Het was niet alleen maar pais en vree in de Broederschap. Zo ontstond er ook wel eens ruzie als men een worm in de sla vond en sommigen die dood wilden maken. Jacob van Rees was uiterst consequent in die dingen. De muizen die hij ving in zijn huis zette hij altijd uit in de Larense bossen en zijn laboratorium aan de Universiteit van Amsterdam – Van Rees was daar hoogleraar in de weefselleer – was geheel proefdiervrij. Hoger liepen de mengingsverschillen op als er tijdens het voorleesuur stichtelijke literatuur van christenanarchisten werd voorgedragen. De marxist Tjerk Luitjes spotte dan met de gelovigheid van de andere kolonisten. De meesten van hen waren inderdaad erg religieus. Zo was er de theosofische bakker George Enzlin, die met zijn 'koloniebrood' veel succes kreeg in de omgeving, en er waren twee sociaal voelende dominees in de Broederschap, die hadden besloten om de christelijke liefdeleer in praktijk te brengen: 'Wij hebben al mensen genoeg die weten; wij moeten mensen hebben die, wetende, ook durven en doen. Onze kolonie is zulk een daad.'¹⁹

Jacob van Rees combineerde zijn 'praktisch idealisme', zoals een van de andere verenigingen waar hij ook nog eens lid van was het noemde, met religieuze inspiratie. Door

Tolstoi te lezen was hij christen-anarchist geworden. Het mede door hem opgerichte tijdschrift *Vrede* had als motto het beroemde pacifistische citaat uit Jezus' Bergrede: 'Gij hebt gehoord dat gezegd is: "Oog om oog, tand om tand." Maar ik zeg U dat Gij den Booze niet wederstaat; maar zo wie u op rechterwang slaat, keert hem ook de andere toe.' Jacob van Rees werd later lid van de eerste Nederlandse loge van de Internationale Orde van Goede Tempeliers, een vrijmetselaarachtige beweging die geheelonthouding predikte. In 1919 werd hij er Internationaal Leider van.²⁰

Ondanks al deze goede bedoelingen bleek de Broederschapkolonie kwaad bloed te zetten bij de landbouwers en vissers uit de omgeving. Die stonden sowieso al wantrouwig tegenover het onaangepaste gedrag van de langharige, blootvoetse burgermannen die zich in arbeiderskleren gehesen hadden. Ze gingen niet naar de kerk, hielden hun eigen religieuze bijeenkomsten, aten geen vlees, dronken geen bier, en deden dit alles met het air van mensen die hun wel eens zouden vertellen wat het beste voor hen was. Toen in april 1903 de spoorwegstaking uitbrak die door de regering Kuyper hard werd neergeslagen, verklaarden de koloniebewoners zich solidair met de spoorwegarbeiders. Het gerucht in de omgeving ging dat de koloniebewoners bij wijze van protest een stuk van de rails van de Gooische Stoomtram wilden openbreken.

De boeren en vissers van Blaricum en Huizen waren voor hun handel afhankelijk van deze tramverbinding. Alleen al het gerucht dat de 'rooie plantenvreters' van de Internationale Broederschap hun economische belangen wilden doorkruisen wekte grote woede op. In de nacht van 13 op 14 april 1903 trok een groep dronken boeren en vissers met fakkels en stenen naar de Landbouwkolonie. Op het hele terrein richtten zij vernielingen aan. Eén hut brandde tot de grond toe af, bij anderen werden de ruiten ingegooid.

Dat was het begin van het eind van de Landbouwkolonie van de Internationale Broederschap. De kolonisten waren geschokt en bang geworden, zozeer zelfs dat sommigen onmiddellijk bereid waren om het strikte Tolstoiaanse pacifisme op te geven: ze stelden voor om een revolver aan te schaffen ter verdediging tegen een eventuele nieuwe aanval. Een aantal kolonisten was zo gedesillusioneerd dat ze besloten terug te keren naar de burgermaatschappij. Jacob van Rees probeerde nog een doorstart te maken door een groep doorgewinterde Friese landbouwers op het terrein uit te nodigen, maar dat bracht alleen nog maar des te sterker de kloof aan het licht tussen de boerenklasse en de burgersocialisten die hun stadsleven hadden verruild voor een agrarische utopie. De Friese boeren schoten met geweren op de konijnen die de boerenkool aanvraten en hadden geen enkele boodschap aan het esoterisch idealisme dat aan de Broederschap ten grondslag had gelegen.²¹

De gewelddadige confrontatie met de landbouwers en vissers uit de omgeving was des te pijnlijker omdat Jacob van Rees altijd toenadering had gezocht tot de arbeidersklasse. Daar voelde hij zich meer mee verwant dan met zijn eigen gegoede burgerafkomst. Zijn vader en grootvader waren net als hij professor geweest en hijzelf trouwde met een notarisdochter. Al jaren voordat hij de Landbouwkolonie begon had hij (alcoholloze) avondjes bij hem thuis in de villa gehouden, waar tientallen arbeiders en boeren konden komen kijken naar toneel- of muziekvoorstellingen. 'De mensen verklaarden hem voor gek omdat hij altijd derdeklas van Hilversum naar Amsterdam reisde. Hij zat zonder hoed in de trein en droeg arbeiderskleren, omdat hij gelijk aan hen wilde zijn en zich geen bourgeois voelde', zo herinnerde zich zijn jongste dochter Mies.²² Naast Mies had Van Rees nog een dochter, Lizzie, en een zoon, Otto.

Otto van Rees was achttien toen de Blaricumse boeren de Landbouwkolonie van zijn vader aanvielen. En ook al was hij net buiten de kolonie opgegroeid, in de luxe van het nabijgelegen landhuis, zoals zijn moeder dat wilde, toch had hij de Broederschapsidealen aan den lijve

ondervonden. Hij en zijn zussen waren opgevoed met Jacob van Rees' vele hooggestemde principes; zelftucht, een leven dicht bij de natuur, sociaal mededogen en wars van alle burgerconventies. Al op zijn zesde jaar liep Otto van Rees er als een klein artiestje bij: met lange haren tot aan de schouders en artistiek gestreepte blouses. Hij was een dromerig kind. Op school had hij zijn hoofd er vaak niet bij. 'Otto is ook niet vlug in 't leeren', schreef zijn moeder over hem toen hij zes was. En inderdaad, het was niks geworden met de HBS waar hij als tiener studeerde. Hij had de opleiding niet afgemaakt maar was bij een schilder in de leer gegaan, iets waar zijn vader geen enkel bezwaar tegen had. Bij de familie Van Rees kwamen er al jaren kunstenaars over de vloer. De Landbouwkolonie trok veel schilders en artiesten die op zoek waren naar alternatieve levenswijzen.²³

Een aantal van die kunstenaars woonden in de hutten die in de nacht van 13 op 14 april vernield waren door de Blaricumse boeren. Eén van hen was de zesentwintigjarige schilderes Adya Dutilh, een vrijgevochten jonge vrouw. Vlak voor haar komst in Blaricum had zij met haar Brusselse vriendin Christine Verbrugge een jaar zonder mannelijke begeleiding door Italië gereisd – een ware verzetsdaad voor twee meisjes uit de burgerklasse. En met haar kunst had Adya al enig opzien gebaard. Ze had op verschillende tentoonstellingen in Nederland en België geëxposeerd en door kunstcritici was ze een grote belofte genoemd. Adya's werken vielen op omdat ze uitzonderlijk 'flink' waren voor een vrouwelijke kunstenaar, zoals een recensent het noemde: 'Waarlijk, het is geen wonder, dat men, het zaaltje binnentredend, een oogenblik staat, of men een klap voor de oogen gehad heeft.' Adya Dutilh maakte indringende portretten van mensen aan de zelfkant, van doorleefde arbeidersvrouwen en dronkelappen. Dat viel op, maar weinig vrouwelijke kunstenaars kozen daarvoor op dat moment. Ze werd erom geprezen.²⁴

Niet lang na de aanval op de kolonie kregen Adya en Otto een relatie met elkaar, ergens in de loop van 1903 of de eerste maanden van 1904. Zij sliepen met elkaar in Adya's hut, dezelfde hut waar zij had gezeten toen de boeren die met stenen hadden bekogeld. De nare herinneringen aan die nacht speelden haar een jaar na dato nog steeds parten. Als Otto er niet was werd ze soms bang 's nachts, dacht ze het geluid te horen van dronken boeren uit de buurt ' 'k ben zelfs gekleed op bed gaan liggen, vertrouwd 't niet goed – werd eenmaal geschoten in de buurt – 'k had Wolf wel bij me, maar wat doe jij, bij zoo'n overrompeling van 3 of 4 boeren?'²⁵

Nog veel vervelender waren de geschokte reacties uit Adya's omgeving toen bekend werd dat zij met een acht jaar jongere man sliep in de hut van een Reformkolonie, zonder getrouwd of zelfs maar verloofd te zijn. Adya's vader stamde uit een vermogende Rotterdamse familie van vlashandelaren en genoot veel aanzien onder de Rotterdamse industriële elite. Toen hij hoorde dat zijn dochter in schande leefde stuurde hij haar een verontwaardigde brief: 'Ik hoorde dat jullie samen 's nachts in hut bent (...) schrijf me gauw dat 't niet waar is'²⁶

Adya maakte zich zorgen dat de toelage die ze van haar vader kreeg nu zou stoppen. Maar vooral was ze verontwaardigd. Haar samenleven met Otto was heel wat eervoller dan de krampachtige manier waarop er in de burgerwereld met seksualiteit werd omgegaan. Haar vader gaf helemaal niet om haar waardigheid, 'hij die op afschuwelijk minachtende manier met me broertje over de vrouw spreekt'. En dat terwijl zij en Otto niet eens seks met elkaar hadden. Op aanraden van Otto's vader zagen ze daar voorlopig van af. Dat paste helemaal bij het ascetisch idealisme van Jacob van Rees en de Landbouwkolonie: door zelftucht zouden de kolonisten bewijzen dat er een vrij leven mogelijk was zonder alle uitwassen van de moderne burgermaatschappij. Dat gold niet alleen voor hun geheelonthouderschap, hun vegetarisme en hun sobere levensstijl, maar ook voor hun liefdesleven. Nog maar een paar jaar eerder, in 1901, hadden Jacob van Rees' christenanarchistische geestverwanten rond de Internationale Broederschapkolonie de Rein

Leven Beweging opgericht, een vereniging die op alle denkbare gebieden morele zuiverheid predikte, met name op het gebied van seks. De natuurlijke manier om daar mee om te gaan was volstrekte zelfbeheersing. Alleen seks omwille van de voortplanting was moreel aanvaardbaar.²⁷

Onder de Rein Leven aanhangers was een belangrijk deel voorstander van het 'vrije huwelijk', een monogame, gelijkwaardige verbintenis tussen man en vrouw die niet in het stadhuis was vastgelegd, maar verder exact zo zuiver in de leer was als Adya en Otto in praktijk probeerden te brengen. Adya verheerlijkte de liefde tussen haar en Otto als iets 'heiligs'. Samen zouden zij aan de mensen laten zien 'wat 'n huwelijk zijn kan'. Ze zou het uit willen 'galmen en jubelen van "dit is de Weg naar Waarheid, naar Licht, zoals wij 't beginnen willen'.²⁸

Adya verafgoodde Otto's vader, die voor haar de belichaming was van al het compromisloze idealisme dat ze in haar eigen familie miste: 'k geloof nooit dat we hem benaderen kunnen (...) De waarheid, de nauwgezetheid waarmee hij *z'n beginsel wil uitleven!* (...) Ja, dat willen wij ook, hè! hoog daarboven in volkomen vrijheid, niemand 't meer aantasten, benaderen kunnen zelfs - !! mijn vader niet, mijn moeder niet – dan maar breken, breken met hen, tot ze ons *willen* begrijpen – willen 't mooie, 't hooge van ons streven zien.'. In zijn christenanarchistische tijdschrift *Vrede* brak Jacob van Rees een lans voor het vrije huwelijk. Dat mocht ook wel: naast Otto en Adya sloten ook zijn dochters Lizzie en Mies dit soort verbintenissen met hun minnaars.²⁹

Voor Adya was het vrije huwelijk ook een middel om zich tegen haar burgerlijke afkomst af te zetten, die zij 'verfoeide' – 'misschien overdreven sterk, doordat ik daarin geboren ben.' Deels wilde ze protesteren tegen de onderdrukking van de vrouw die volgens haar in het burgerlijk huwelijk plaatsvond. Toen een vriendin uit Rotterdam bij haar op bezoek was gekomen kreeg ze de roddels te horen die daar inmiddels over haar de ronde deden. Ze voelde zich gekwetst, maar onmiddellijk beet ze van zich af door zichzelf boven die 'kleingeestige kring van mensen' te verheffen: 'is ook moeilijk voor haar levende in die kring, nooit met mooie, groote hoogstaande mensen in aanraking te zijn geweest', schreef ze over haar Rotterdamse kennis, 'alleen je man al, je steeds gebruikt hebbende als 'n machine klaar moest staan voor de man-dier, de vrouw beschouwende als 'n minderwaardig wezen, alleen daarvoor nodig-!³⁰

Nee, dan was haar relatie met Otto heel wat zuiverder: 'jij en ik – staan buiten de mensen, de mensen die bezoedelen, voelen goddank 't goddelijke in ons, om hoog te houden voor ons en voor ons Geest en in de natuur 't geen ons heilig is – 'k voel op die punten dan absoluut buiten 't mensdom te staan, voel ze dan niet meer als soortgenooten; maar voel dan rijkdom, groote rijkdom, dat samen te weten, te dragen o jong heerlijk mooi zal ons kind in die begrippen opgroeien, ja de moeder, de moeder zal 't inwijden in hemelhooge streken, dat geen mensen hem benaderen kunnen alleen hij ze geven van zijn goddelijkheid!!'³¹

Het occulte ideaal van spirituele zelfverheffing ging heel goed samen met de sociale rebellie van een vrij huwelijk. Door zelf een toonbeeld te zijn van de ware, geestelijke liefde hoopten Adya en Otto hun kinderen 'in te wijden in hemelhoge streken', en op die manier de hele samenleving te hervormen. In haar dagboek schreef Adya een lijstje met vertalingen van woorden uit het sanskriet op: 'zon – ourya – aditya'. Zo zouden zij en Otto hun eerste dochter noemen: Aditya.

Adya's sociale engagement ging samen met een hooghartig verachten van diegenen die nog niet de 'goddelijkheid' in zichzelf hadden ontplooid, zoals zij, Otto en Otto's vader dat al wel hadden gedaan. Adya keek neer op 't materiele van de Sociaal-Democraat'. Precies zoals Jan Toorop hoopte ze een spirituele dimensie toe te voegen aan de klassenstrijd die in haar ogen veel te laag bij de grond werd gestreden.³²

De geestverwantschap met Jan Toorop bleek in de zomer van 1904, toen Otto en Adya een paar maanden in Domburg verbleven, waar Toorop 's zomers neerstreek om te schilderen. De gesprekken gingen over spiritisme, theosofie en de sociaal-democratie. Het jeugdige idealisme van Otto en Adya kwam in veel opzichten overeen met dat van de inmiddels vijfenvestigjarige Toorop, maar de manier waarop zij hun vrije huwelijk vierden stuitte in Domburg toch wel op enige weerstand. Zo liepen Otto en Adya naakt door de duinen, terwijl zij hun lichaam en geest lieten genieten van de 'intense Julizon – streelende koesterende onze gezonde, mooie, sterke verbrande lichamen uitgestrekt in 't gloeiende lichte duinzand-³³

Toorops omgeving reageerde geschokt op het naturisme van Otto en Adya. In Nederland waren dit soort ideeën volstrekt niet gangbaar. Otto en Adya hadden ze van Otto's zus Lizzie overgenomen, die veel verbleef in de in 1900 gestichte Monte Verita commune in Ascona, op de grens tussen Zwitserland en Italië, aan het Lago Maggiore. Deze veganistische commune ging nog veel verder in het experimenteren met alternatieve levenswijzen dan de Blaricumse Landbouwkolonie. Begonnen als een theosofisch geïnspireerd sanitarium was het uitgangspunt om lichaam en geest te herstellen door middel van natuurlijke diëten van rauwe groente en vruchten, zonnebaden en dans. Er zijn foto's van de commune bewaard gebleven waarop mensen naakt dansen aan de oevers van het meer.³⁴

Monte Verita, 'de berg van de waarheid', was gesticht uit weerzin tegen de geïndustrialiseerde kapitalistische wereld. De kolonisten waren veelal afkomstig uit de welgestelde burgerij, rebellerende kinderen van de bourgeoisie, die zich voelden aangetrokken door natuurreligies én het heerlijke klimaat van Ascona, waar het zeker geen straf was om dicht bij de natuur te leven. De commune trok Tolstoïanen, psycho-analytici, anarchisten en utopisch socialisten. Monte Verita werd dé internationale trekpleister van de Europese tegencultuur. Herman Hesse, Stefan George, Rudolf Steiner, Carl Gustav Jung, Otto Gross, Kropotkin, Domela Nieuwenhuis, Lenin en Trotski; allemaal bezochten ze de primitivistische spirituele gemeenschap aan het Lago Maggiore.³⁵

Dat was toch een heel verschil met de artistieke kring rond Toorop in Domburg, hoe excentriek die voor Nederlandse begrippen ook was, met een op het strand mediterende Mondriaan en de voortdurende aanloop van de belangrijkste schilders uit de avant-garde. Toorop was een inspiratiebron voor de nieuwe generatie moderne kunstenaars. Otto van Rees trok veel met hem op, leerde over compositie en kleurgebruik en kreeg het advies om veel buiten te werken: 'ben veel met Toorop langs de zee' schreef hij aan zijn familie.³⁶

Van Toorop kreeg Otto de tip om naar Parijs te gaan, naar de kunstenaarswijk Montmartre, waar op dat moment de cruciale ontwikkelingen in de kunst plaatsvonden. In oktober dat jaar vertrok hij, met een toelage van zijn vader op zak. Adya keerde weer terug naar haar hut in de Blaricumse Landbouwkolonie. Op aandringen van Jacob van Rees zouden zij en Otto een tijd apart van elkaar leven, om de serieuze relatie te testen.³⁷ Dat werd een zware tijd voor haar. Otto bleek een weinig toegewijd brieven-schrijver. Adya voelde zich door hem verwaarloosd. Otto leek nauwelijks geïnteresseerd in hoe het met haar ging. Bovendien bleek dat hij zijn eigen moeder niet eens had ingelicht over hun vrije huwelijk. En die was heel wat minder vrijdenkend dan haar echtgenoot. Het was Adya die nu de confrontatie aan moest gaan met Otto's moeder: 'je had haar en mij pijnlijke oogenblikken bespaard, haar verdriet bespaard – ze kan me niet anders beschouwen als verloren, verloren voor de maatschappij, beschimpt en bespot door haar wereld – Is 't dan niet hard als jij zwijgt, immer zwijgt, geen woord laat horen over jouw inzichten, jouw denken over dit alles'.³⁸

Maar Otto was op dat moment met zijn hoofd heel ergens anders. Tijdens zijn schilderlessen aan de Kunstcademie van Eugène Carrière op de Boulevard de Clichy had hij

Georges Braque ontmoet, met wie hij samen schilderde en muziek maakte, Otto speelde viool, Braque accordeon. In het café Lapin Agile leerde hij de kleine Spanjaard Pablo Picasso kennen, die hem een atelier bezorgde in Le Bateau-Lavoir, waar hijzelf ook woonde en werkte. Na een paar weken in Parijs was Otto van Rees al midden in de avant-garde verzeild geraakt.

Vanuit haar hut in de Landbouwkolonie voerde Adya denkbeeldige gesprekken met Otto. Ze vroeg zich af wat hij in Parijs te zoeken had, in de grote stad met al 'z'n conventies, z'n sleur, z'n onnatuur!' Ze hoopte dat Otto haar miste 'daar gindsch in dat schijn-leven van die heerlijke beschaving.'³⁹

Ondertussen was er ook met haar eigen moeder de nodige drama ontstaan over haar vrije huwelijk. Tijdens een etentje bij haar moeder thuis in Hilversum – Adya's moeder en vader leefden gescheiden van elkaar – kon Adya niet meer tegen de schone schijn die werd opgehouden 'terwijl ze zich *schaamt* over mij over mij over me zus over de heele kliek zoals ze zegt waar wij mee omgaan -!!' Adya begon er zelf over, ze gooide haar moeder voor de voeten dat ze het heus wel merkte hoe die stilletjes haar alternatieve levensstijl veroordeelde. 't Was heftig, heftig 't gesprek, zoo pijnlijk – 'k moest de waarheid zeggen – 'k moest er zeggen, liever breken, dan zoo'.

Adya's moeder vertelde hoe de mensen in haar omgeving roddelden over de Landbouwkolonie, hoe zij de familie Van Rees 'zwartmaakten'. Adya reageerde fel: 'heb haar gezegd dat 'k dat geen moederliefde noemde 't meeheulen met de wolven – dat was geen moeder van mij'. Het enige waar ze zich aan vast kon klampen in deze confrontatie was haar hooggestemde idealisme. Haar vrije huwelijk met Otto was niets om zich voor te schamen: 'k heb haar gezegd, de heele wereld mag weten van ons samen zijn, ons samen leven, ons samenwonen, dat wij zullen toonen wat liefde is, dat we de weg zullen wijzen voor volgenden, voor waarheid in liefde. (...) tot ruimer en ruimer de kring zal worden, waarin Waarheid kan leven, Vrijheid kan blijven, Liefde bestaan kan.

Na dit emotionele gesprek verliet Adya kwaad het huis. Haar moeder fietste haar nog achterna. Toen Adya dit merkte keerde ze abrupt om, waardoor haar moeder haar maar net kon ontwijken. Die schreeuwde: 'rijd je moeder maar over, rijd ze maar over dan is 't gedaan!!' Adya schreeuwde terug dat op het moment dat haar moeder haar niet eens een hand had willen geven het wat haar betreft inderdaad gedaan was. '[E]n in 't donker daar gingen we, elk zijns weegs, ik niet begrijpende wanneer haar ooit terug te zien'.⁴⁰

Door al deze confrontaties zag Adya de toekomst somber in. De tol van het vrije huwelijk was hoog: 'we zullen blootstaan aan spottereien van hen, die nog leven willen in de vormen, de banden, die de conventie wereld hen oplegt (...) kan jij 't dragen, alles alles in z'n onmetelijkheid, als je vrouw steeds honend, spottend en met minachting zal bejegend worden, veel erger nog, door de wereld 'n publieke vrouw beschouwd en daarna behandeld zal worden.'⁴¹

Een paar weken later, op 8 december, eindigde deze donkere periode in Adya's leven dan eindelijk. Ze reisde af naar Parijs om bij Otto in te trekken in het Bateau-Lavoir, een plek waar niemand bezwaar maakte tegen ongetrouwd samenwonen. Picasso leefde er een paar deuren verderop met zijn vriendin Fernande Olivier. In Le Bateau-Lavoir raakten Otto en Adya verzeild in de avant-garde kringen rond Braque en Picasso. Zij leerden er mensen als Guillaume Apollinaire, Max Jacob, Juan Gris en André Lhote kennen. En ze raakten bevriend met de Nederlandse fauvistische schilder Kees van Dongen. Met hem trokken zij in het vroege voorjaar van 1905 naar het dorpje Fleury-en-Bière, niet ver onder Parijs. Het primitieve landleven lonkte. Otto en Adya huurden er een boerderij, 'verre van comfortabel maar vol poësie en schoone natuur.'⁴²

De daaropvolgende jaren bleven ze de zomermaanden veelal in Fleury doorbrengen, de winters in Parijs. In 1906 werd hun dochtertje Aditya geboren. Otto en Adya waren toen nog steeds niet officieel getrouwd. Hun ideaal van een alternatieve levensstijl, buiten de burgerwereld om, bleven zij in praktijk brengen. Het hielp natuurlijk dat Jacob van Rees hen daarin steunde, maar ze hadden ook maar weinig nodig om van te leven. Het bestaan op het Franse platteland was simpel en goedkoop. Het was dan geen coöperatieve landbouwcommune, maar na de ervaringen in Blaricum hadden Otto en Adya daar allicht ook weinig behoefte meer aan. Otto van Rees nam het sociale verheffingsideaal van zijn vader niet over. De aanval van de boeren op de Landbouwkolonie en alle kwaadsprekerij over zijn vrije huwelijk met Adya hadden wel bewezen dat de massa, burgers én boeren, te bekrompen was om te verheffen.⁴³

Kinderen van de bourgeoisie: Alphons Diepenbrock en de familie Van der Meer de Walcheren

Het was een broze utopie, de droom van een gelijkgetrokken samenleving, waarin burgers en proletariërs, intellectuelen en landbewerkers gebroederlijk met elkaar zouden samenleven, onder voorwaarde natuurlijk dat de arbeiders zich tot kunst- en literatuurminnende zielen zouden ontwikkelen. In de praktijk was de socialistische politiek een stuk harder dan de meeste sociaal voelende burgers zich voor konden stellen. Alleen al voor het recht om te staken was er een grimmige machtsstrijd nodig. De spoorwegstakers van 1903 hadden daarbij weinig boodschap aan het 'nieuw mysticisme' van Jan Toorop of het vegetarisme van Jacob van Rees. Tien procent van de spoorwegarbeiders was vanwege hun protestactie hun baan kwijtgeraakt.

De strijd van de vakbonden en de socialistische partijen ging om heel concrete zaken: kortere werkdagen, betere woningen, verhoging van de lonen, algemeen kiesrecht. Religie had volgens de marxistische ideologie alleen maar een nadelig effect op die strijd, ze suste het volk in slaap. Toch volgden lang niet alle socialistische politici die lijn. Domela Nieuwenhuis en Pieter-Jelles Troelstra doorspekten hun toespraken met bijbelse beeldspraak en zelf identificeerden zij zich met een revolutionair Christusbeeld. Troelstra verdiepte zich zelfs een tijdlang in het spiritisme en hij ging ervan uit dat hiervoor onder zijn proletarische achterban ook de nodige belangstelling bestond. Het wantrouwen tegen spiritueel socialisme was niet algemeen onder partysocialisten, het bestond vooral onder facties van marxistische *hardliners*. Die zagen spiritueel socialisme als een symptoom van de decadentie van de bourgeoisie. Daar hadden ze deels gelijk in.⁴⁴

Het engagement van veel religieus geïnspireerde, utopische socialisten had inderdaad meer te maken met de identiteitscrisis van de bourgeoisie dan met de sociale kwestie. Hun droom van vrede en broederschap mocht niet besmet worden door ordinaire politieke belangenstrijd. Het ging hen uiteindelijk niet zozeer om de verbetering van de leefomstandigheden van de armste groepen, het ging hun om de geestelijke regeneratie van de hele samenleving – ze wilden weer grip krijgen op de moderniteit die onbeheersbaar dreigde te worden, ze wilden weer bezieling voelen in een steeds mechanischer wordende, op productie en consumptie gerichte wereld. Een drastische spirituele wedergeboorte van de westerse cultuur zou alle problemen in één keer oplossen, inclusief alle misstanden die de socialistische politici nu stapje voor stapje probeerden op te lossen – die misstanden waren immers óók het gevolg van de ziellose richting die wetenschap, techniek en kapitalisme hadden ingeslagen.

Het was een kleine culturele elite die met hun ideaal van totale culturele regeneratie de sociale kwestie dacht te kunnen oplossen en tegelijkertijd de *décadence* onder de burgerij te kunnen overwinnen. In hét tijdschrift voor de progressieve culturele elite van dat moment,

De Nieuwe Gids, brak tijdens de jaren 1890 een discussie los over de vraag of kunst in dienst moest staan van zo'n culturele regeneratie en sociale hervorming. De meningsverschillen hierover zorgde voor een breuk in de redactie. Maar zelfs de voorstanders van een maatschappelijk geëngageerde gemeenschapskunst waren uiteindelijk meer religieus en filosofisch dan sociaal betrokken in hun engagement. Herman Gorter ontdekte via de filosofie van Spinoza de 'schoonheid' van de marxistische ideologie. In 1897 sloot hij zich aan bij de SDAP, net als Richard en Henriëtte Roland Holst, die zich beiden het socialisme voorstelden als een middeleeuwse, primitieve en mystieke heilstaat.

Een andere pleitbezorger van gemeenschapskunst, de Wagneriaanse componist en *Nieuwe Gids* medewerker Alphons Diepenbrock, koos in 1896 uitdrukkelijk tegen de socialistische politiek omdat hij die te materialistisch vond geworden. 'De menscheit leeft niet van brood alleen', vond Diepenbrock; ook de ziel had, 'als iedere vlam behoefte (...) aan gestadige voeding'. Het volk wilde helemaal geen wetenschappelijke onderbouwde, 'kil rationale' argumenten zoals het marxisme die bood, het wilde 'grote mystieke emotie', zoals die in de traditie en de rituelen rond het koningshuis te vinden was.⁴⁵

Dat was ook de reden waarom Diepenbrock van Wagner hield: dat was 'totaalkunst' die de behoefte aan mystiek onder het volk kon bevredigen. Zo zou alle kunst en literatuur moeten zijn, als 'liederen van de wedergeboorte der dingen'. Ook Diepenbrock was geobsedeerd door het gevaar van de decadentie, die volgens hem met de Verlichting had ingezet. Vanaf dat moment was het Nederlandse volk langzaam in verval geraakt, 'omdat onze voorvaderen sinds bijna tweehonderd jaar voor winzucht, zoowel materieel als spiritueel, de diepere beginselen eener aesthetisch-moreel-wijsgeerige beschaving hebben prijsgegeven voor rijkdom en geleerdheid, en - om een Wagneriaansch symbool te gebruiken - de Liefde verzaakt voor het Goud.' De gemeenschapskunst moest deze trend stoppen, moest de 'wedergeboorte van het monumentale leven' tot stand brengen.⁴⁶

Diepenbrocks eigen leven was aan het begin van de jaren 1890 nog niet bepaald monumentaal te noemen. Hij gaf Latijn en Grieks op een middelbare school in Den Bosch. In zijn vrije tijd componeerde hij muziekstukken en bestudeerde hij Nietzsche. Hij was de dertig gepasseerd en nog steeds vrijgezel. Dus toen hij in 1893 bezoek kreeg van een zwierige wijnhandelaar met adelsstapel, jonkheer Piet van der Meer de Walcheren, met de vraag of hij niet eens een bezoek zou willen brengen aan zijn nicht, de vijftientwintigjarige barones Elisabeth de Jong van Beek en Donk, stemde Diepenbrock graag toe. Hij had niet lang daarvoor een artikel van deze jonge vrouw in handen gekregen, een artikel bestemd voor *De Nieuwe Gids*, over zijn grote held Wagner. Hij vond dat zij met 'genereus-energiek-virginaal gevoel' schreef over de componist door wie hij al zo'n tien jaar geobsedeerd was. Tijdens zijn eerste bezoeken aan Elisabeth speelde Diepenbrock aan de piano – Wagner uiteraard. Toen hij voor haar het liefdesthema uit de opera Lohengrin speelde hoopte zij dat hij daarmee een verborgen boodschap aan haar wilde geven: dit was de passage in de opera dat de ridder Lohengrin en zijn toekomstige geliefde Elsa elkaar voor het eerst ontmoetten, 'zou hij ook gedacht hebben: "Elsa, ich liebe dich"', vroeg zij zich af in haar dagboek. Het lijkt er haast wel op. In 1895 traden zij en Diepenbrock met elkaar in het huwelijk.⁴⁷

In de tussentijd was Diepenbrock een vaste vriend aan huis geworden bij de jonkheer Van der Meer de Walcheren, die hem met Elisabeth in contact had gebracht. Van der Meer de Walcheren was een gepassioneerd amateurviolist en organiseerde met het nodige gevoel voor decorum muziekavondjes bij hem thuis in Maastricht. Hij probeerde daar iets exclusiefs van te maken en nodigde daarom graag muzikanten en componisten van enige statuur uit. Diepenbrock, die een bekende naam was door zijn stukken in *De Nieuwe Gids*, waar de familie Van der Meer op was geabonneerd, werd met open armen ontvangen. Hij speelde stukken voor viool en piano met Piet van der Meer, maar ook de kinderen des huizes

konden makkelijk aanschuiven: de twee dochters in het gezin, Marie en Bennie, studeerden beiden aan het conservatorium, Marie piano, Bennie zang. Pieter speelde cello en was ook van plan om beroepsmusicus te worden, maar eerst was het de bedoeling dat hij zijn gymnasium af zou maken.

In 1894 verhuisden de familie Van der Meer de Walcheren en Alphons Diepenbrock allebei naar Amsterdam. Diepenbrocks banden met de familie werden toen nog hechter, helemaal toen hij gevraagd werd om de veertienjarige Pieter privélessen te geven in de klassieke talen. Pieter wilde graag zo snel mogelijk op het conservatorium beginnen en hoopte een gymnasiumklas over te kunnen slaan.

De 'kleine Piet', zoals Diepenbrock hem vertederd noemde, was passioneel in alles wat hij deed. Net als Otto van Rees liep hij er al op jonge leeftijd artistiek bij. Volgens Diepenbrock zag hij eruit 'als een kleine God. Hij heeft nu lange haren, dat staat hem prachtig; de kinderlijke ernst als hij cello speelt had je moeten zien, het was heerlijk.' Maar de kleine Piet had ook politieke passies. Net als veel van zijn klasgenoten op het Amsterdams Barleus gymnasium sloot hij zich aan bij de socialistische beweging, die helemaal in de mode was, juist onder de kinderen uit de gegoede klasse. In de derde klas van het Barleus besloot Pieter, tot wanhoop van zijn ouders, om veganist te worden. Naast vlees weigerde hij ook alle zuivel, zelfs honing. Als scholier deed hij mee aan demonstraties en betogingen, onder andere een door Jacob van Rees georganiseerde betoging op een boot in de Amsterdamse grachten. De jonge Pieter werd een fanatiek anti-alcoholist – een ideale manier ook om zich tegen zijn in wijn handelende vader af te zetten.⁴⁸

Deze Pieter van der Meer de Walcheren senior moet een wat pedante man geweest zijn. Volgens de verslagen van Diepenbrock en zijn verloofde kon hij eindeloos oren over filosofie en occulte theorieën, drong hij zelfs theosofische brochures aan de katholieke Diepenbrock op. En de moeder des huizes, Maria van der Meer, was nog intensiever bezig met spiritualiteit. Ze bezocht theosofische bijeenkomsten op de Amsteldijk en nam haar kinderen daarbij regelmatig mee. Ze was geïnteresseerd in spiritisme, geheel volgens de mode, en wilde haar kinderen een vrije, spiritueel verantwoorde opvoeding geven. Haar zoon Pieter zou zich later herinneren hoe haar met alle ernst gevoerde geestelijke zoektocht indruk op hem maakte: 'hoe heeft zij door haar zoeken naar de waarheid (...) ons geholpen en kracht gegeven om onafhankelijk van geest in het leven te staan. Zij heeft ons geleerd alléén en uitsluitend naar de stemmen onzer ziel te luisteren, en daarheen te gaan waar zij ons riepen zonder ons te bekommeren om wat *men* zeggen mocht, of ons te storen aan maatschappelijke of materiele belangen.'⁴⁹

Pieter vereerde zijn moeder. 'Ik zie haar als het middelpunt van mijn jeugd en jongelingsjaren.' Het verlangen naar spirituele hoogten was ook in het gezin Van der Meer de Walcheren een manier om zich uit de eigen burgerklasse te ontworstelen. Pieter beschreef hoe zijn moeder hem 'den haat [had] meegegeven voor het doodend gewone, het middelmatige, het kleine verstikkende, het gedwee kruipend alledaagsche bestaan'. Maria van der Meer voelde 'afschuw (...) van die tamme menschjes, wier hoogste ideaal het is om rustigjes, zonder emoties, zonder schokken voort te leven in een doffe schemering'. Met deze hooghartige houding maakte ze niet altijd vrienden. Pieter van der Meer herinnerde zich hoe zijn moeder werd uitgescholden als een 'zonderlinge, een overdrevene, een geëxalteerde!'⁵⁰

Vader en moeder Van der Meer gingen nogal dwingend om met hun spirituele vrijzinnigheid. Huisvriend Diepenbrock kreeg er uiteindelijk genoeg van: 'Die menschen hebben niets geen intellectuele beschaving. Als ze nu maar niet de pretentie daarvan hadden. Ik erger mij aan zoo'n opvoeding zooals zij die kinderen geven. Dat kan niets dan het platste en slapste dilettaantisme opleveren.' Maar met die laatste analyse sloeg Diepenbrock de plank mis. In het geval van Pieter had de vrije opvoeding eerder een omgekeerd effect.

Jarenlang zou die zich juist aangetrokken voelen tot de meest krachtige en veeleisende ideologieën – als het maar níet slap en dilettant was.

Toen hij op zestienjarige leeftijd zijn gymnasium afmaakte ging Pieter klassieke talen studeren – een carrière als cellist vonden zijn ouders een te onzekere toekomst. Ze volgden daarbij het advies van Diepenbrock, die zelf inderdaad niet van zijn muziek kon rondkomen. Pieter bleef wel privélessen bij hem volgen, en die kregen nu meer het karakter van een algemene intellectuele vorming. De componist en zijn zeventienjarige protegé hadden bevlogen gesprekken over Wagner en over Nietzsche, waar Diepenbrock zich als een van de weinige Nederlanders in verdiepte. De jonge Pieter las de Duitse filosoof met de hamer in 'kritiekloze vervoering', zoals hij het later zelf verwoordde. Bij Diepenbrock leerde hij ook de Franse decadente schrijvers kennen: Barbey d'Aurevilly, Huysmans, Verlaine, hij leerde er over de Franse symbolistische dichters en schrijvers, over de 'Latijnse mystiek' waar ze daar allemaal naar verlangden. Op een dag zag hij op Diepenbrocks tafel een boek van Léon Bloy liggen. Dat was het moment dat hij besloot ook eens een boek van deze schrijver te gaan lezen, herinnerde hij zich later. Het was een beslissing die veel gevolgen zou krijgen.⁵¹

Tijdens deze eerste jaren van zijn studententijd, vermoedelijk op zijn 18^e of 19^e, werd Pieter van der Meer lid van de SDAP. Hij droomde ervan om een begeesterend socialistisch schrijver te worden. De voortekenen waren gunstig. Al op zijn zestiende had hij zijn eerste publicatiemogelijkheden gekregen in het tijdschrift van de bekende socialistische toneelschrijver Herman Heijermans, *De Jonge Gids*. Pieter schreef hemelbestormende verzen over 'stoere werkers' en het 'Opengaan der Tijden' en ondertekende die met het wat proletarischer klinkende 'Piet' van der Meer. Twee jaar lang werkte hij aan een toneelstuk in drie bedrijven met de titel *De Grootte Strijd*. Heijermans vond het stuk eigenlijk nog niet rijp genoeg, veel te naïef, maar publiceerde het toch omdat hij het als 'verblijvend verschijnsel' zag van een 'Sturm und Drang Periode, zoals de "litteraire" jeugd in Holland haar in geen tijden gekend heeft.'⁵²

Vol goede moed trok Pieter van der Meer, nadat hij zijn kandidaatsexamen klassieke talen had gehaald, naar Brussel. Het was het jaar 1900. Brussel stond bekend als internationaal centrum van de arbeidersbeweging. Het Maison du Peuple, het sensationele moderne gebouw aan het Emile van der Veldeplein, ontworpen door de beroemde Belgische art nouveau architect Victor Horta, was nog niet eens een jaar geleden geopend. Het was een imponerend tastbaar resultaat van de socialistische droom. Opgetrokken uit wit staal, glas en steen bestond het enorme gebouw uit een hoge, lichte cafézaal, met spiegelende vensters die bijna de hele hoogte van de etage bestreken. Op de bovenste verdieping was er een grote feestzaal, daaronder bevonden zich vergaderzalen, kantoor- en winkelruimtes. Het café zat vol met arbeidersfamilies, partij- en syndicaatsleden en idealistische studenten en kunstenaars.

Pieter van der Meer was er meteen kind aan huis. Hij sprak in het Maison du Peuple af met zijn nieuwe, al even idealistische Brusselse vrienden om koffie te drinken of de goedkope avondmaaltijd te gebruiken. Hij voelde zich thuis tussen zijn geestverwanten en de 'stoere werkers' aan de tafeltjes verderop, met wie hij zich al als puber al had geïdentificeerd. Zijn eerste roman, *Jong Leven*, waar hij in 1901 aan was begonnen te schrijven, liet hij deels in het Maison du Peuple afspelen. Bij monde van een van zijn personages beschreef Van der Meer het gebouw als een ware hemel op aarde: 't Is een ontroering om daar binnen te treden. 't Staat er lucht en licht opgebouwd van ijzer en steen, sober maar sterk (...) Vandaar bloeien de nieuwe denkbeelden op, de nieuwe idealen, 't nieuwe schoonheidsbegrip, al de nieuwe vormen van 't toekomstleven. Daar groeit 't leven tot 't hoogste verlangen.'⁵³

In diezelfde roman verwerkte hij een nog veel belangrijker episode uit zijn eigen leven: zijn ontmoeting met de Brusselse kunstenares en socialiste Christine Verbrughe, de

vriendin met wie Adya Dutilh door Italië had gereisd. Christine kwam uit een rijke, half aristocratische, half burgerlijke familie, net als Pieter. Haar vader was een hooggeplaatste bestuurder voor de Belgische spoorwegen, telegrafie en posterijen. Christine was ook al een even opstandige tiener als Pieter. Ze had lak aan de formele gedragscodes die haar vader en moeder haar probeerden op te leggen. Ze ging 's avonds alleen naar het Maison du Peuple, sprak met haar mannelijke vrienden af zonder zich druk te maken wat de mensen daarvan zouden vinden – normaal gesproken gingen meisjes van goeude afkomst uitsluitend uit in gezelschap van een chaperon uit de familiekring. Christine trok zich er niets van aan. Met haar hartsvriendin Adya Dutilh reisde zij naar het Nederlandse schildersdorp Laren, waar zij samen in de natuur werkten en overnachtten in een klein huisje in het bos.⁵⁴

In het Maison du Peuple kwamen Pieter en Christine elkaar tegen via wederzijdse vrienden. Ooit had hij haar al eens eerder ontmoet. Zijn oudste zus Marie had haar eens mee naar huis genomen. Maar nu hij haar in Brussel regelmatig tegenkwam en ontdekte dat zij hun socialistische en artistieke gedrevenheid volledig met elkaar deelden werden de kiemen van een grote verliefdheid gezaaid.

Die bloeide definitief op toen de vriendengroep van Christine en Pieter op een dag een bezoek brachten aan Brugge. Bij het beklimmen van de Middeleeuwse Belfort vond het moment plaats dat hij het zeker wist: dit was de vrouw van zijn leven. Hij en Christine hadden de top van de toren bereikt: 'Het licht hangt wonderbaarlijk om haar lichaam. Zij staat omgloried in het licht van een bevenden vroegen lentedag van Februari (...) boven in het Belfort van Brugge, voor een der grote open boogvensters van dien prachtigen toren. (...) Ik kan mijn leven niet meer scheiden van dat diepste ogenblik in Vlaanderen. Dat ogenblik is mijn leven geworden.' Zo herinnerde hij het zich vele jaren later. In zijn roman *Jong Leven* verwerkte hij hetzelfde moment. Toen lag het allemaal nog wat verser in zijn geheugen, maar ook hier draaide het om hoe Christine tussen de bogen van de Belfort in het licht baadde, "t haar, warrend om 't hoofd, leek 'n zwaar gouden weefsel, zoo flonkerden glanzende overal op, en zelf was ze als 'n prachtbloem, midden in 't licht, dat om er jong slank lijf de paarse jurk gloeien deed.'⁵⁵

Pieter en Christine waren al even hoogdravend in hun verliefdheid als in hun socialistische idealen. Hun ouders stelden ze voor een voldongen feit: zij hadden een relatie met elkaar, zij hadden een vrij huwelijk met elkaar gesloten. Punt uit. Christine had dezelfde feministische denkbeelden over het burgerlijk huwelijk als haar vriendin Adya: trouwen voor het stadhuis was een knieval voor de gangbare vrouwonvriendelijke huwelijkspraktijk: daarin trouwde men op initiatief van de man, en het was de vader van de bruid die de huwelijkskandidaat moest goedkeuren en die deed dat veelal op basis van diens financiële vooruitzichten. De verliefdheid tussen haar en Pieter was buiten deze conventies ontstaan. Pieter was nog maar twintig, leefde op de toelage van zijn ouders en wilde romanschrijver worden. De kans was klein dat Christine's ouders stonden te juichen.⁵⁶

Pieters ouders waren, ondanks al hun vrijzinnigheid, evenmin enthousiast. Ze vonden hun zoon nog te jong voor zo'n ingrijpende verbintenis. Van beide kanten drongen de ouders aan dat de twee geliefden bij wijze van bedenktijd eerst een jaar apart elkaar zouden leven. Christine mocht met Adya op reis naar Italië. Pieter zou de zelfkant van de samenleving opzoeken om zijn eerste socialistische meesterwerk te gaan schrijven. Hij wilde een Dostojewski-achtige, rauwe roman over een havenarbeider maken. *Job de bootwerker* zou het gaan heten. In de Rotterdamse havenwijk Katendrecht huurde hij een kamer, in een kosthuis aan de Schiedamsedijk. Hij woonde er tussen de arbeiders en prostituees – helemaal volgens het naturalistisch procedé om zo waarheidsgetrouw en gedetailleerd mogelijk het leven aan de onderkant van de samenleving te bestuderen. Het leverde alleen geen meesterwerk op. Zelfs een bevriende uitgever weigerde het dikke manuscript. Van der Meer moet het zelf ook als een mislukking hebben beschouwd. Hij heeft het vernietigd.

Ondertussen hadden twee van Pieters drie zussen precies hetzelfde idee in hun hoofd gehaald als hun broer: ook zij verkondigden aan hun ouders dat zij een vrij huwelijk wilden sluiten. Benny had in Bayreuth een jonge Duitse beeldhouwer ontmoet: Georg Kolbe. In het voorjaar van 1901 was zij, keurig vergezeld door haar broer, zoals het hoorde, naar de daar jaarlijks gehouden Wagner Festspiele getrokken. Ze droomde ervan om Wagner zangeres te worden en wilde er lessen volgen bij grootheden als Julius Kniese en Cosima Wagner. Tijdens de generale repetitie van een opera had Kolbe de beeldschone Benny in het publiek zien zitten. 'Alsof hij bezopen was', zoals hij het zelf omschreef, reisde hij haar achterna naar Nederland.⁵⁷

Vader Van der Meer probeerde de onbesuisde vierentwintigjarige jongeman wat in te tomen. Hij oefende druk uit op Kolbe om nog even te wachten tot hij wat meer financiële zekerheid zou kunnen bieden aan Benny. In eerste instantie gaf Kolbe toe, tot genoegen van Van der Meer senior. Die schreef aan zijn popelende aanstaande schoonzoon een brief.

Mijn waarde vriend, wat zal ik zeggen, als Benny en Georg het volhouden zal ik gelukkig zijn! Wat kan een vader meer willen, waar werkt hij voor, waarvoor leeft hij? Om zijn vrouw en kinderen gelukkig te weten, niet waar? Evenwel vreest hij, de wereld kennende, dat de jongeren niet met alle omstandigheden rekening kunnen houden. Daarom verheug ik mij dat U schrijft dat U wilt wachten, totdat U heel precies weet, dat U onze lieve Benny onderhouden kunt.⁵⁸

Nu was Georg Kolbe inderdaad een wat naïeve, beïnvloedbare jongen. Vlak voordat hij op Benny was verliefd geworden was hij nog vol overtuiging lid geweest van een militante religieuze sekte onder leiding van de charismatische en labiele priester-dichter Ludwig Derleth. Die had absolute gehoorzaamheid van zijn volgelingen geëist, zoals een soldaat zijn generaal gehoorzaamt. De band tussen sekteleider en gelovige diende zelfs zo absoluut te zijn, dat die tot 'afbreuk van menselijke sympathieën' zou leiden. Verder moesten sekteleiden zich houden aan een armoede- en kuisheidsgelofte. Georg Kolbe had daarom acuut de relatie met zijn toenmalige vriendin verbroken. Hij meldde het op onderdanige toon aan zijn nieuwe meester, in een brief waarin hij die tevens verzekerde dat 'de mooiste uren diegene zijn, die ik in mijn hoofd doorbrenge met de voortreffelijkste aller mensen, de "Grote Derleth".'⁵⁹

Tijdens de eerste jaren van de twintigste eeuw werd dit soort volledige religieuze overgave wel gewaardeerd in de artistieke burgermilieus van Europa. Zelfs Albert Verwey, nog een van de meer nuchter ingestelde Tachtigers, moest bekennen dat hij zich 'zeer aangetrokken voelde' tot Derleth, die hij in München had bezocht. Volgens Verwey bezat de tengere sekteleider een 'apostolische kracht' – Derleth *zocht* niet zozeer naar de magische spiritualiteit en 'strijdbare kracht' van de oude christelijke tijden, hij was er de belichaming van. Ook binnen de familie Van der Meer de Walcheren bestond er veel sympathie voor het ideaal van religieuze overgave, maar tot dusver had nog niemand zulke radicale keuzes daarin gemaakt als Benny's aanstaande. Pieter zou daar dan nog het meest bij in de buurt komen.⁶⁰

In hetzelfde jaar dat Benny en Georg Kolbe elkaar ontmoetten werd Pieters zus Marie verliefd op de twintigjarige schilder en tekenaar Dirk Nijland. Ditmaal was het vooral de vader van Dirk die bezwaar maakte tegen de huwelijksplannen. Hij vond zijn zoon veel te jong om zich nu al vast te gaan leggen. Als Dirk een succesvol kunstenaar wilde worden kon hij beter nog gaan rondreizen, meer van de wereld zien. Maar Dirk vond dat het ware kunstenaarschap niet op die manier gepland kon worden. Zijn vader zag over het hoofd 'dat het voor een tekenaar voor alles je mensch-zijn is; dat je voor alles je vrouw liefhebt en voor de teekeningen stelt 't scheppen van een nieuw gezin om 't leven nog rijker en voller te

maken, om als het kan prachtige mensen later in de maatschappij te brengen... dat kunnen ze niet begrijpen'.⁶¹

Verzet tegen de ouders: tussen burgerij en socialisme

Pieter en Christine, Pieters zussen en hun vriendjes, ze zaten allemaal in hetzelfde schuitje. Onder ouderlijke druk waren zij gedwongen om hun hevige gevoelens te onderdrukken, om een jaar apart te leven van diegenen die ze liefhadden. Pieter en Dirk Nijland besloten om deze zware overbruggingsperiode samen door te brengen. In 1901 trokken ze naar Parijs om zich dan inderdaad maar op hun kunst te gaan concentreren. Pieter zou een tweede poging doen om een grote, sociaal bewogen roman te schrijven, Dirk Nijland zou werken aan zijn realistische tekeningen van de misère in de grootstedse arbeiderswijken. Ze huurden een kamer in Montmartre die ze met elkaar deelden, aan de noordkant van de heuvel, met een 'prachtig-wijd uitzicht (...) over noord-deel der stad'.⁶²

Hier schreef Pieter al zijn frustraties van zich af. Hij begon aan een lange roman over een idealistische Brusselse vriendengroep van socialisten en kunstenaars waarbinnen twee stelletjes ruzie krijgen met hun ouders omdat zij een vrij huwelijk met elkaar willen sluiten. Hij bleef met zijn onderwerp dicht bij huis. Van der Meer leefde zich uit in zijn schetsen van de burgerlijke bekrompenheid van de ouders in het verhaal, waar hij de frisse, optimistische en sociaal betrokken karakters van zijn jonge helden mee liet contrasteren. *Jong Leven*, zou de roman gaan heten. Het meest vrijgevochten personage in het verhaal heet Frans van Waaldorp, een rebelse held die zich kranig inzet voor de socialistische beweging en zich daarbij niets aantrekt wat de burgerij van hem vindt. Zijn al even rebelse vriendin Lise Vermeer stamt uit een deftig bourgeois gezin, waarbinnen de vader de scepter zwaait en bezwaar maakt dat zijn dochter in haar eentje naar het Maison du Peuple gaat. Frans van Waaldorp reageert hier laconiek op.

Maar, beste meneer Vermeer, u hebt toch geen permissie te geven? Lise doet, wat zij goedvindt, zonder zich aan al die onzin te storen. (...) Goeie God, meneer, ik ben zoo blij, nog jong te zijn; nou heb 'k tenminste moed om tegen al dien onzin in te gaan, en me niks te bekommeren over 't vuile geklets van de wereld. Want 't is me 'n rommel, al dat conventiegedoe, 'n beklemming van 't leven, dat vrij en schoon moet worden. En als de ouden geen moed meer hebben voor dien strijd, dan zullen 't de jongeren wel doen.⁶³

Zijn eigen vriendin Christine had precies zulke meningsverschillen met haar ouders, maar het is maar de vraag of Pieter van der Meer daadwerkelijk zo'n kranige toon heeft opgezet op de momenten dat hij bij de familie Verbrugge over de vloer kwam. *Jong Leven* biedt eerder inzicht in de fantasieën die Van der Meer had dan dat het autobiografische informatie geeft. Het personage van Frans van Waaldorp was een ideaaltype, het laat zien hoe Van der Meer graag had willen zijn, hoe hij zich had *willen* gedragen. Een van de climaxen van de roman is de confrontatie met Lise's vader als Frans en Lise hebben besloten om zonder ouderlijke toestemming met elkaar te gaan samenleven. Bij wijze van 'huwelijksreis' zouden zij eerst een maand met elkaar door gaan brengen in de vrije natuur. Dit moest alleen nog aan Lise's vader meegedeeld worden. 'Jetzt geht's los!', zegt Lise opgetogen, vlak voordat de confrontatie losbarst.

De reactie van Lise's burgerlijke vader meet Van der Meer breed uit in de roman, met sardonisch genoegen. Eerst lacht vader Vermeer om de plumpe mededeling, dan dringt het langzaam tot hem door dat het zijn dochter ernst is en dat hij haar niets kan verbieden.

Hij smeekt haar om zijn goede naam niet te grabbel te gooien, speelt daarna het slachtoffer en barst uiteindelijk in woede uit, en wendt zich tot de onbewogen held Frans van Waaldorp: 'Dus uw plan is met mijn dochter te gaan leven, als met 'n hoer, als met de eerste de beste meid van de straat opgeraapt!' Van Waaldorp vindt juist het gangbare burgerhuwelijk gelijkstaan aan prostitutie: ' 'n hoer krijg je voor geld, 'n mejuffrouw trouw je om er geld.'⁶⁴

De hele confrontatie met Lise's vader in *Jong Leven* draait uiteindelijk om het ontmaskeren van de schone schijn van de burgerconventies. Het is helemaal geen liefde de vader van Lise drijft, maar egoïsme: "Goeie God! Dat ik zoo iets moet beleven! Ik! Ik! Op wie de menschen nooit iets, nog niet dät," hij vinger-knipte, "hebben kunnen aanmerken. Mij mot zóo iets overkomen, zoo'n gruwelijke ramp! Sla me liever eerst dóod!" jammerde ie stem-huilig.' Zonder scrupules verstoot Vader Vermeer zijn dochter. Die had daar van te voren al rekening mee gehouden. Maar, zo overweegt ze: 'Liefde voor je ouders is allemaal heel mooi en goed, zoolang 't je niet doet handelen tegen je eigen levensopvatting, tegen wat je zelf langzamerhand 'n overtuiging is geworden. Je kunt dan tam toegeven, en mak meegaan met 't ouwe dat je eigenlijk afkeurt en haat, als verkeerd, onzuiver, slecht, óf, je kunt vrij heen gaan, maar losscheurend met wilde ruk!'⁶⁵

Met Lise en Frans van Waaldorp loopt alles ideaal af in de roman: ze vieren hun vrije liefde in de duinen met de 'aarde als bruidsbed'. Maar tegenover deze goede afloop positioneerde Van der Meer de minder gelukkige levensloop van het andere stelletje in de vriendengroep. Met de goedgehartige Jo en haar onzekere vriend Jan Heyer loopt het rampzalig af en dat is het gevolg van Jans onvermogen om aan de beklemmende invloed van zijn Hollandse burgerfamilie te ontsnappen. Zijn dominante vader heeft het hele gezin volledig in zijn greep. Als Jan hem vertelt dat hij verliefd is en van plan is om met haar te trouwen krijgt hij een lange preek te horen over de financiële onzekerheid van het kunstenaarsbestaan en dat hij maar beter een rijke vrouw kan uitzoeken. Deze reactie doet sterk denken aan het advies dat de vader van Dirk Nijland gaf aan zijn zoon, maar ook aan de brief die Pieter van der Meers vader aan Georg Kolbe stuurde: 'Hoe wil je nou ooit binnen de eerste tien jaar geld genoeg verdienen, om 'n vrouw te onderhouden?'

De hautaine houding van zijn eigen vader moet Pieter van der Meer het bloed onder de nagels vandaan hebben gehaald. Van alle vaderfiguren in *Jong Leven* maakte hij onuitstaanbare dominante mannen die burgerlijk fatsoen hoger hebben staan dan de liefde voor vrouw en kinderen. De uitspraak die de vader van Jan Heyer in de roman doet, 'Je kent de wereld niet, m'n jongen', lijkt sterk op wat Pieter van der Meers vader schreef in zijn brief aan Georg Kolbe, namelijk dat hij, 'de wereld kennende' wist 'dat de jongeren niet met alle omstandigheden rekening kunnen houden'. De twee vaderfiguren in *Jong Leven* zijn karikaturen van de beschermende houding die Van der Meers eigen vader aannam: "t is mijn plicht, als vader, om jou te beschermen, en je vóór te lichten met mijn levenservaring', zegt de vader van Jan Heyer voortdurend tegen zijn zoon. En de vader van Lise Vermeer beleert zijn aanstaande officieuze schoonzoon: 'Ik zie wel: u bent jong, onervaren; u kent 't leven nog niet; u meent, u niet te hoeven storen aan wat de menschen zeggen.' In de roman is er maar één echt warm, harmonieus gezin. Daar ontbreekt de vaderfiguur. Die is al jaren geleden overleden.⁶⁶

Van de vaderfiguur in het gezin van Jan Heyer maakte Van der Meer een heimelijke alcoholist en ook in zijn latere romans en verhalen komen er stevast alcoholistische vaders voor die het leven van hun families verpesten. Of Pieter van der Meers eigen vader alcoholistisch was is maar de vraag, maar gezien zijn beroep moet er zeker de nodige wijn gedronken zijn in Van der Meers ouderlijk huis. Dat maakt de passage in *Jong Leven* waarin Jan Heyer een woede-uitbarsting krijgt vanwege het drinkgedrag van zijn familie des te veelzeggender: 'Zuiperds! (...) Zuipen jullie maar lekker Bourgogne en kruip dan maar weer bij jullie vrouwen; of as je dergeen heb, loop naar de hoeren (...) Zoo verdomd valsch,

onoprecht zijn jullie. Als je maar eerlijk was, wààr, heelemaal wààr in al je vuiligheid; maar 't mot in 't geniep, in 't halveschmer, dat niemand er iets van merkt. Van buiten mooiigheid en binnenin rottende stank; dat is conventie.⁶⁷

De families in *Jong Leven* vertonen wel meer overeenkomsten met Pieter van der Meers eigen familie. Zo wordt in de roman bij de familie Vermeer een 'soirée dansante' gehouden en Wagner is er hét onderwerp van gesprek. De onbehouwen Frans van Waaldorp krijgt er een 'onbedwingbare lust om te vloeken' van, 'n dreunend godverdomme uit te stooten. 't Werd te bar, 'n jonge dame op 'n soirée dansante, die te kwijlen stond over Wagner!' Het lijkt er zelfs sterk op dat Van der Meer hier een vileine karikatuur van zijn eigen zus Benny maakte door een 'dom-mooi (...) poppig-wezenloos' meisje te laten zeggen: "k Dweep met Wagner (...) 't Is mijn illusie, om ook es in Bayreuth de opera's te hooren. 'k Zou 't dol vinden; 't is zulke heerlijke muziek, zoo vurig-meeslepend."⁶⁸ Ook van de occulte interesses zoals die in zijn eigen familie voorkwamen, en zoals hij die zelf nog had gehad tijdens zijn Amsterdamse studententijd toen hij zijn moeder naar theosofische bijeenkomsten vergezeld had, wordt in *Jong Leven* gehakt gemaakt. Frans van Waaldorp vertelt aan zijn vrienden dat hij voordat hij naar Brussel trok – in zijn Amsterdamse studententijd – zich nog kort had bewogen in theosofische kringen: 'Toen ben 'k met m'n anarchistische hakbijl-ideeën terecht gekomen bij de Theosofen! 'n Uitgelezen troepje halfidiote! 'k Heb 'n tijdlang hun conférences gefrequenteerd! En veel gehoord over m'n hoogere drie, m'n lagere vier, en m'n astraal! Daar helpt geen godverdomme tegen! Je hebt 'n astraal!'⁶⁹

De hele mystieke benadering van kunst en literatuur is in de ogen van de frisse, montere helden van *Jong Leven* het bewijs van de decadentie van de bourgeoisie. In de vernietigende opmerkingen die Van der Meer zijn personages over 'sombere smart-symbolisten' liet maken was hij ongetwijfeld ook beïnvloed door zijn kompaan Dirk Nijland, wiens vader een verzamelaar van Toorop's schilderijen was. Net als Dirk Nijland is het personage van Jan Heyer een realistische tekenaar, en Van der Meer baseerde een aantal van de tekeningen die Jan Heyer in de roman maakt rechtstreeks op bestaand werk van Nijland. Een van die tekeningen speelt een belangrijke rol in het verhaal, een stadsgezicht op de daken van Parijs dat tot in elk detail overeenkomt met Nijlands tekening *De daken van Parijs*, uit 1902. Hier staat een dreigende, in hijskranen gehulde oprukkende metropool op afgebeeld en dat is ook de functie die de tekening in de roman inneemt: als een 'stad-obsessie', die 'de vreeselijkheid, 't ontzaglijk-tragische van mensen-opeenpakking-in-huizen' laat zien, 'de stad met 't zwoegen, 't sjouwen, 't lijden van gekerkerde mensen' Het is geen toeval dat deze tekening in Van der Meers roman belandde. Dirk Nijland maakte hem terwijl Van der Meer in hetzelfde kamertje op de Montmartre aan *Jong Leven* aan het schrijven was.⁷⁰

De socialistische helden van *Jong Leven* geven lustig af op de mystieke, symbolistische kunstbeleving van de voorgaande generatie, '[d]at tering-lijers gedoe van juffertjes, met heel magere vel-over-knook-lijfjes, en uitgerekte smoelen, kwijlend van levenssjagrijn achter de sluiers van er lange haar, en die dan aldoor onuitstaanbare gewichtigheden uit er mond laten stijfelen (...) 't Doet me altijd denken aan table d'hôte-schotels, en heel-fijne gerechten (...). En iemand, die van deugdlijk voedsel houdt, zooas ik, van 'n pot rijstebrij, of 'n bord boerekool, en van pure vruchten, en ander eenvoudig voedsaam eten, die wordt kwalijk van dat geknoei[s]'.⁷¹

Maar toch lukte het Van der Meer niet om zich volledig tegen zijn eigen achtergrond af te zetten. Op sommige momenten in de roman blijken de jonge socialistische helden wel degelijk van verfijnde 'burger'-kunst te houden, van Beethoven en zelfs van Wagner, maar dan wel in de overtuiging dat die eigenlijk dichter bij het 'volk' staan dan bij de burgerij: "n

Kerel, dicht bij de oorspronkelijke natuur zal zuiverder de groote schoonheid van Beethoven's muziek b.v., voelen, dan dames en heeren, die net doen of ze geroerd zijn en mekaar mooie gezochte woorden zeggen over grootschheid van bouw, over grandiose klankeffecten (...) Misschien zal ook zoo'n kerel Wagner's drama's spontaan genieten, direct heviger ontroerd worden, as 'n meneertje, dat verzen dicht, en zwakkies op z'n benen staat'.⁷²

Van der Meer was zich op sommige momenten wel bewust van de halfslachtigheid van zijn socialisme. Hoe heftig hij zich ook afzette tegen zijn burgerlijke afkomst, hij wist tegelijkertijd dat hij nooit een volbloedsocialist zou kunnen worden, dat er een enorme kloof bleef bestaan tussen de idealistische, rebellerende kinderen van de bourgeoisie en de arbeidersklasse waarmee zij zich identificeerden.

Wij zijn geen bourgeois en geen handwerk-proletariërs, we zitten er tusschen in 'n onhoudbare toestand. Met heel de sleep van tradities, door onze opvoeding komen we uit de bourgeoisie, die we als klasse ver-afschuwen, als machthebster en exploiteerende. Wij staan heel en al aan de zijde der proletariërs, maar wat kunnen we in den grooten strijd helpen met onze cultuur? Niks of bijna niks. Want door wie worden de boeken gekocht, de teekeningen en schilderijen verzameld? Door kunstliefhebberige bourgeois.⁷³

Het utopische socialisme van de helden van *Jong Leven* was heel wat anders dan de harde marxistische lijn die sinds de Tweede Internationale de overhand had gekregen in de arbeidersbeweging. Van der Meer snapte goed wat het verschil was tussen het idealistische gedroom van zijn romanhelden en de wetenschappelijke lijn die het marxisme daartegenover stelde. In *Jong Leven* laat hij zijn ideaaltipe Frans van Waaldorp in discussie gaan met een dogmatische marxist. Die verdedigt de stelling dat voorbehoedsmiddelen voor de arbeidersklasse ongewenst zijn. Geboortebeperving werkte immers de verdere groei van de proletarische klasse tegen. Dat zo'n snelle aanwas van de bevolking ook tot grotere armoede zou leiden was alleen maar des te beter: hoe lager de levensstandaard onder het volk, hoe groter het revolutionair potentieel. Frans van Waaldorp vindt deze redenering veel te koud en rationeel. Mensen moesten zelf kiezen of ze condooms wilden gebruiken of niet, dat was 'natuurlijk 'n volkomen persoonlijke vrijheid'. De enige manier om een rechtvaardige, socialistische wereld te krijgen zou via de weg van de zelfbevrijding gaan.⁷⁴

Dat Van der Meer het aandurfde om het onderwerp anticonceptie aan te snijden was overigens baanbrekend. Zelfs in de meest progressieve kringen was seks een taboeonderwerp. Voor Van der Meer was het vergelijkbaar met alle andere facetten van het leven: de schoonheid ervan hing af van de bereidheid van mensen om zichzelf te bevrijden. Zijn socialistische droom was feitelijk niets anders dan de verheerlijking van het leven, dat "n heerlijke verrukking [kon] zijn, 'n feest, als de menschen zelf 't niet gekerkerd hadden, vastgeknelde in begripjes en wetjes en gebruiken, en 't ontnomen hadden aan de groote massa, die nu niet leeft, niet geniet, die geen zon heeft, geen aarde vol bloemen en 'n hemel vol lentewolken (...)'⁷⁵

Via zijn fictieve held Frans van Waaldorp gaf hij een uiterst liberale, zelfs individualistische invulling aan wat socialisme in zijn ogen moest nastreven: "t is juist daarheen gericht dat elk mensch 'n individu kan worden, door den druk van maatschappelijke omstandigheden weg te nemen, zoodat elk mensch kan leven in vollen uitbloei van karakter en temperament.' Feitelijk had dit socialisme niets met politiek te maken, maar was het een religieus verlangen naar gemeenschap en zekerheid: "n bevredigend weten, van 't groote mysterieuse verband der levensdingen'.⁷⁶

Ondertussen, terwijl hij koortsachtig werkte aan zijn roman, besloten Pieter van der Meers zussen en hun geliefden de wensen van hun ouders in de wind te slaan. Dirk Nijland en Marie van der Meer trouwden zonder toestemming van Dirks vader. Die zette onmiddellijk de financiële ondersteuning aan zijn zoon stop. Maar Dirk had geen moment spijt van zijn beslissing: 'We moeten nu leven van wat we zelf verdienen, m'n vrouw haar pianolessen en mijn teekeningen (...). Het is een heerlijke weelde arm te zijn en onafhankelijk'.⁷⁷ En ook Georg Kolbe hield zich niet aan zijn belofte om te wachten tot hij Benny meer financiële zekerheid zou kunnen bieden. Op 13 februari 1902 trouwden zij. Negen maanden later werd hun eerste dochter Leonore geboren. Ze verhuisden naar Berlijn, waar Kolbe al snel furore maakte met zijn expressionistische beeldhouwwerken. Regelmatig poseerde Benny voor hem, totdat zij in 1927 stierf. Kolbe maakte vanaf dat moment geen vrouwensculpturen meer.

In 1950 werd in Berlijn het Georg Kolbe museum geopend. Dat bestaat nog steeds. Hij wordt als een van de belangrijkste Duitse beeldhouwers van de 20^e eeuw beschouwd.

Pieter en Christine waren de enigen die wel wachtten totdat hun ouders toestemming gaven om te trouwen. Dat gebeurde dan eindelijk op 18 juni 1902, en wel degelijk in het stadhuis. Van alle gepraat over losbreken van de ouders en vrije huwelijken was er nog maar een klein beetje rebelseid overgebleven: Christine droeg haar getuige op om in gewone kleren te verschijnen: 'Het zal geheel zonder enig ceremonieel gebeuren – kom in jas en slappe hoed – het is een simpele formaliteit, waar ik in toestem om mijn oudjes tevreden te stellen'.⁷⁸

Evenwel diende de liefdesrelatie tussen Pieter van der Meer en Christine Verbrugge als inspiratiebron voor twee geliefden die het vrije huwelijk wél in praktijk brachten, ondanks alle kwaadsprekerij en familieverstoting die dat tot gevolg had. Otto van Rees en Christines boezemvriendin Adya Dutilh hielden hun vrije huwelijk vijf jaar vol. Pas in 1909 trouwden zij officieel met elkaar, drie jaar na de geboorte van hun eerste dochter. Voor Adya was het het zwaarst geweest. Zij was degene die door haar familie werd verstoten, Otto was alleen maar door zijn vader aangemoedigd. Tijdens het najaar van 1904, toen zij een paar maanden gescheiden van elkaar leefden, klampte Adya zich vast aan het geluk dat Christine en Pieter na hún ontberingen hadden gevonden: 'Zeg, denk jij ook nog dikwijls terug an 't interieur van Piet en Christine, zoo iets blijmoedigs, zoo iets sterk verlangends 't ook al zoo te hebben zooals zij, m'n jongen'. Voor Adya waren Pieter en Christine het toonbeeld van echt geluk, van 'opoffering, van alles alles, al 't mooie dat daar door gewekt, om steeds aan elkaar te geven, zooals bij Christine en Piet, Dirk en Marie – Ik voel 't zoo groot, zoo hecht, zoo sterk, zoo machtig, 't daarzijn van liefde bij hen.'⁷⁹

Utopische socialisten in Frankrijk: de Dreyfus Affaire

Het samensmelten van religieus en socialistisch idealisme kon in Nederland zonder al te veel politieke spanningen plaatsvinden. In de Nederlandse liberale burgermilieus was het volstrekt normaal om christelijke en socialistische ideeën op één hoop te gooien. De confessionele massabewegingen organiseerden zich dan wel volgens strenge kerkelijke scheidslijnen, de politieke emancipatiestrijd van de Verzuiling had niet tot zo'n vergaande polarisatie van de samenleving geleid dat mystieke socialisten als Richard en Henriette Roland Holst hun voortrekkersrol binnen de SDAP niet konden combineren met hun verheerlijking van de cultuureenheid van de katholieke Middeleeuwen, of dat een jonge socialist als Pieter van der Meer de Walcheren niet onder invloed kon raken van een katholiek als Alphons Diepenbrock.

In Frankrijk lagen dit soort zaken een stuk gevoeliger. Al sinds de Franse revolutie had religiositeit een uitgesproken politieke lading. De katholieke kerk was meer dan alleen een geloofsinstituut, ze stond voor het staatsbestel van het Ancien Régime. De voortdurende wisseling tussen republiek en monarchie tijdens de negentiende eeuw stelde de verhoudingen verder op scherp. Republikeinse partijen streefden 'laïcité' na, scheiding tussen kerk en staat, en inperking van de kerkelijke greep op de samenleving, monarchisten wilden het christelijke Frankrijk van vóór de Revolutie terug. Vonden in Nederland alle politieke richtingen, inclusief de antirevolutionaire, elkaar in het democratische bestel, in Frankrijk was de staatsvorm zélf inzet van de strijd. Bekerings tot de katholieke kerk als die van Barbey d'Aurevilly en Léon Bloy konden, hoe onorthodox ze ook waren, in Frankrijk niet zonder politieke consequenties zijn. In beide gevallen betekende ze een uitdrukkelijk afscheid van Bloy's socialistische en Barbey's Republikeinse sympathieën.

Tijdens de allerlaatste jaren van de negentiende eeuw was Frankrijk alleen nog maar verder gepolariseerd geraakt, tot aan de rand van burgeroorlog aan toe. Aanleiding was de veroordeling van één man, Alfred Dreyfus, de eerste Fransman van Joodse afkomst die het tot het tot de Generale staf van het Franse leger had geschopt. In 1894 werd Dreyfus beschuldigd van landverraad. Hij zou Franse militaire geheimen aan het Duitse leger hebben doorgespeeld. Het belangrijkste bewijsstuk hiervoor was een brief die de Franse geheime dienst had onderschept. Het handschrift van de brief leek op dat van Alfred Dreyfus, tenminste dat beweerden het hoofd van de Geheime Dienst en verschillende handschriftexperts tijdens het proces. Dreyfus werd tot levenslang veroordeeld. Op 5 januari 1895 werd hem de militaire eer ontnomen tijdens een openbare ceremonie. Midden op het plein van de Ecole Militaire moest Dreyfus zijn sabel overhandigen aan een adjudant van de Garde Républicain. Die brak het in tweeën. Dreyfus riep dat hij onschuldig was. De toegestroomde toeschouwers, al maandenlang opgehitst door de antisemitische pers, schreeuwden 'Judas' en 'dood aan de Jood' naar hem.⁸⁰

In de daaropvolgende jaren kwamen er steeds meer bewijzen boven water dat Dreyfus onschuldig was en het proces gefraudeerd, maar de top van het leger stopte die stelselmatig in de doofpot. De publieke opinie raakte steeds verder verdeeld. Katholieke, monarchiegezinde Fransen vertrouwden op het gezag van het leger, socialistische en liberale republikeinen raakten ervan overtuigd dat de militaire hiërarchie willens en wetens de Joodse kapitein Dreyfus uit de gelederen had willen verwijderen. De gemoederen begonnen echt hoog op te lopen toen Émile Zola op 13 januari 1898 op de voorpagina van de krant *L'Aurore* de militaire top beschuldigde van leugens en het verdonkermanen van bewijs. Er werden die dag 200.000 exemplaren van deze krant verkocht.

Zola somde in zijn artikel alle onrechtvaardigheden en verdachte zaken rond Dreyfus' rechtsgang op en hij bracht ze in verband met het antisemitisme dat zo breed bleek te leven in het kennelijk toch niet zo Verlichte Frankrijk. 'Het is een misdrijf om de gedachten van de zachtmoedigen en de nederigen te vergiftigen', schreef Zola, 'om de reactionaire en intolerante driften op te stoken door in te spelen op dat stinkende anti-semitisme dat, mits ongecontroleerd, het vrijheidlievende Frankrijk van de Mensenrechten zal vernietigen. Het is een misdaad om patriottisme uit te buiten in dienst van haat, en het is, tenslotte, een misdaad om het zwaard tot de moderne god te verheffen, terwijl juist alle wetenschappen zwoegen om het komende tijdperk van waarheid en gerechtigheid tot stand te brengen.'⁸¹

De idealen van de Verlichting werden in stelling gebracht tegen de katholieke kerk, die door de *dreyfusards* als voedingsbodem voor antisemitisme en conservatisme werd gezien. De onterecht veroordeelde Alfred Dreyfus werd het symbool van een algemene strijd voor universele mensenrechten, en dat was een algehele strijd tegen kerk, monarchie en

conservatisme. De toon van het debat werd onverzoenlijk, de Affaire had ideologische tegenstellingen opgedreven tot een tweedeling die in de hele samenleving voelbaar werd.

Voor Franse jonge socialistenvan die met de Dreyfus Affaire waren opgegroeid stond het christendom haaks op hun idealen van sociale rechtvaardigheid. Aan de Parijse eliteschool École Normale Supérieure weigerden socialistische studenten nog langer samen te werken met christelijke socialistenvan. De redacteur van het socialistische studentenbladje aan de École Normale, Charles Péguy, motiveerde deze uitsluiting met het argument dat christenen, ook al waren ze socialist, nooit te vertrouwen waren omdat ze als het puntje bij paaltje kwamen hun geloof boven hun politieke overtuiging stelden.⁸²

Deze Charles Péguy was een atypische student voor de École Normale Supérieure. Tussen al zijn medestudenten, die uit welgestelde families kwamen, was hij een van de weinigen die in armoede was opgegroeid en niet uit Parijs kwam. Charles Péguy was geboren in Orléans. Zijn vader was kort na zijn geboorte overleden. Zijn moeder probeerde rond te komen met het stofferen van stoelen. Dankzij een studiebeurs was hij in staat om aan de École Normale te studeren. Hij was klein van stuk, had boertige manieren en een fel karakter. Doordat hij al een jaar als dienstplichtige in het leger had gediend was hij ouder dan de meeste van zijn klasgenoten. Hij stelde zich op als hun leidsman. Een week nadat Zola zijn aanklacht aan de Franse president had gepubliceerd kreeg Charles Péguy het voor elkaar om in dezelfde krant *L'Aurore* een open brief geplaatst te krijgen, waarin hij zijn steun aan Zola uitsprak en zich als woordvoerder van de 'jonge socialistenvan' opwierp: 'De socialistenvan moeten, zonder verslapping, vooruit marcheren voor alle rechtvaardigheden, die aan hen zijn om te realiseren. Zij hebben zich niet af te vragen aan wie de gerealiseerde rechtvaardigheden ten goede komen, want zij zijn belangeloos of zij zijn niet. (...) Wij, mijn vrienden van de École normale en ik, verzekeren u van onze volledige solidariteit.'⁸³

Maar hoe scherp hij zelf de scheiding tussen socialistische politiek en geloof ook wilde stellen, feitelijk was het socialisme van Charles Péguy net zo utopisch als dat van bijvoorbeeld Pieter van der Meer de Walcheren. Péguy droomde van een samenleving waar volstreekte morele zuiverheid zou heersen. Niet voor niets eiste hij in zijn open brief aan Zola dat de socialistische strijd voor rechtvaardigheid 'belangeloos' zou moeten zijn, hogere doelen moest nastreven dan alleen de welvaartsvermeerdering van één onderdrukte klasse. In dezelfde brief sprak hij van een toekomstige 'socialistische stadstaat' waarin alle mensen harmonieus met elkaar zouden samenleven. In datzelfde jaar had hij als een ware architect van utopia gedetailleerde blauwdrukken gemaakt voor een 'cité harmonieuse'.⁸⁴

In wezen vond in Frankrijk een zelfde soort vermenging van socialisme en religie plaats als in Nederland, Frankrijk kende ook een belangrijke utopische traditie, alleen had de Dreyfus Affaire de samenleving zo gepolariseerd dat toenadering tussen christendom en socialisme op dat moment onmogelijk was. Tien jaar later, toen hij terugkeek op zijn socialisme tijdens de Dreyfus Affaire, moest Péguy toegeven: 'Ons dreyfusisme was een religie, in de meest letterlijke exacte zin van het woord (...) Ik voeg eraan toe dat voor ons, bij ons, in ons, deze religieuze beweging in essentie christelijk was, christelijk van origine, dat hij ontsproot uit christelijke loot, dat hij vloeide uit de antieke bron.'⁸⁵

Ten tijde van de affaire verwachtte Charles Péguy niets minder van de politieke voormannen in het pro-Dreyfus kamp dan de onberispelijkheid die hij van priesters al lang niet meer verwachtte. Nú was het moment dat de socialistische leiders, en Péguy beschouwde *alle* dreyfusards als socialist, de aanzet moesten geven voor een nieuwe episode in de geschiedenis. 'De Dreyfus affaire is werkelijk een universele affaire', schreef hij in 1899. In de menselijke geschiedenis zou de Affaire de 'morele waarde van een oorlog en zonder twijfel de morele waarde van een revolutie' blijken te hebben.⁸⁶

Hij richtte zijn verwachtingen in het bijzonder op één man: de socialistische volksvertegenwoordiger Jean Jaurès. Als redacteur van het tijdschrift *La Petite République* en begenadigd redevoerder was Jaurès een van de meest zichtbare voorvechters geweest van de zaak van de mensenrechten tijdens de Dreyfus Affaire. In hem zag Péguy een toonbeeld van 'zeldzame oprechtheid', Jaurès stelde zijn 'grote krachten' in dienst van de 'grote strijd voor rechtvaardigheid en waarheid'.⁸⁷ Toen in 1899 de Franse regering viel, omdat er té veel bewijzen aan het licht waren gekomen dat er inderdaad geknoeid was met de bewijsvoering tegen Dreyfus, verenigden de pro-Dreyfus facties zich in een *Bloc Républicain* en wonnen de verkiezingen. De verschillende Franse socialistische partijen besloten daarop om een nationale unie te vormen. Van 3 tot 8 december 1899 hielden zij een congres in de enorme Salle Japy in Parijs. Péguy was opgetogen. Hier zou dan de 'opening van de grote revolutie' plaatsvinden. En daar mocht hij deel van uitmaken. Hij was gedelegeerde voor zijn geboortestad Orléans.

Op de tweede dag van het congres hield Jaurès een lange toespraak en die bracht bij Charles Péguy een enorme desillusie teweeg. Jaurès praatte over dat ene onderwerp waar hij niets van wilde weten: politieke strategie. Jaurès hield een pleidooi voor een pragmatische aanpak van de socialistische strijd. Hij verdedigde de beslissing om een socialist als minister te laten dienen in een 'kapitalistische' regering. Het was beter om de regering van binnenuit te hervormen, betoogde Jaurès, dan om er alleen maar tegen aan te schoppen met loze leuzen over revolutie en corruptie. En tot overmaat van ramp besloot het congres, ook al om tactische redenen, om de socialistische media aan banden te leggen. Péguy vond het schandalig. Dat was 'precies de oude autoritaire houding van de oude stadstaten, de Kerk, de moderne staten en de bourgeoisie ten overstaan van het vrije denken, ten overstaan van rechtvaardigheid, ten overstaan van de waarheid'.⁸⁸

Vanaf dat moment was Jean Jaurès voor Péguy de vijand, de machtspoliticus die met mooi klinkende toespraken de socialistische achterban wist te misleiden, de verrader die de hoge idealen van de dreyfusards had verkwaanseld. In 1900 richtte Charles Péguy zijn eigen tijdschrift op, *Les Cahiers de la Quinzaine*, en daarin schreef hij vileine artikelen tegen zijn gevallen held.

Dat kwam hem op een berisping te staan van een achttienjarige student filosofie die zich, net als Péguy nog maar een jaar daarvoor, had vastgebeten in de morele strijd van de *dreyfusards* en daarbij een rotsvast vertrouwen had in het onbesmette leiderschap van Jaurès. Dat Péguy zich nu op bittere toon van Jaurès afwendde kwam als een schok voor deze idealistische jonge socialist. Aan Péguy schreef hij een verontwaardigde brief.

Laat ik je meteen zeggen dat je mij enige pijn hebt gedaan door Jaurès te bekritisieren met een soort wantrouwige bitterheid die helemaal niet passend is. (...) Waar het om gaat is: we *houden* van Jaurès; en sommige uitdrukkingen schijnen ons te hard, te snijdend te zijn, als ze op hem worden toegepast (...) en je weet heel goed dat Jaurès niet liegt. (...) Misschien zou je er beter aan doen om de ruimdenkendheid en edelmoedigheid van Jaurès na te volgen, die in plaats van genoeg te scheppen in het vertrappen van de theorieën van zijn tegenstanders aan hen de levensbrengende grandeur van zijn eigen denken toeschrijft.⁸⁹

Deze toegewijde brieven schrijver heette Jacques Maritain, een wat fragiele, intellectuele jongen uit een vooraanstaande Republikeinse familie vol hooggeachte verlichte vrijdenkers. Jacques Maritains grootvader aan moeders kant was de beroemde politicus en advocaat Jules Favre, die tijdens de rampjaren 1870 en '71 de Franse vicepresident en minister van buitenlandse zaken was geweest. Als vanzelfsprekend had de jonge Jacques zich tijdens de

Dreyfus Affaire bij de dreyfusards aangesloten. Net als Charles Péguy sprak hij met grote woorden over de 'de edele zaak van de Onschuldige en gemartelde gevangene.' De affaire zou het einde van de hegemonie van de katholieke kerk inluiden: 'het zal noodzakelijk zijn om alles van het Katholicisme aan te vallen en te vernietigen (zowel wat er aan goeds als slechts in bestaat), het zal noodzakelijk zijn om de oude kerken met de grond gelijk te maken en het hart van de oude gelovige vrouw te verwoesten'. Net als voor Péguy had de Dreyfus Affaire voor Maritain een religieuze betekenis: met de strijd voor de martelaar Dreyfus zou er een 'Nieuwe Religie' ontstaan in Frankrijk.⁹⁰

Jacques Maritains moeder sloeg de politieke passie van haar zoon goedkeurend gade. Zelf geloofde ze stellig in de heilsame werking van de Franse Republiek en de bijbehorende vrijzinnige intellectuele traditie die haar vader had uitgedragen. Geneviève Favre droeg sinds 1885 weer haar meisjesnaam. Dat jaar was ze van haar man Paul Maritain gescheiden, Jacques was toen drie. Echtscheiding was op dat moment pas weer anderhalf jaar toegestaan in Frankrijk. Jacques' moeder had haar wens om van haar hedonistische echtgenoot te scheiden zelf doorgedrukt. Ze trok zich niks aan van de roddel en de vernederingen die dat tot gevolg had. Jacques' vader was een eeuwige vrijgezel, ruggengraatloos en ongeïnteresseerd in de wereld om hem heen – het tegengestelde van de principiële en gedisciplineerde Geneviève. Tijdens de scheiding deed zij geen enkele moeite om de weerzin die zij voor haar ex-man voelde te verdoezelen. Paul Maritain was niet verplicht gesteld tot het betalen van alimentatie en Geneviève moest haar kinderen zelf onderhouden. Ze werkte als vertaalster en had nog wat geld tot haar beschikking dankzij een erfenis van haar vader.⁹¹

Door deze vrijgevochten, ontwikkelde en dominante vrouw was Jacques Maritain opgevoed. In het huis aan de Rue de Rennes, in het centrum van Parijs, vlakbij de Jardin du Luxembourg, stond politieke en sociale betrokkenheid hoog in het vaandel. Geneviève Favre omringde zich met progressief denkende intellectuelen en als kokkin had ze de socialistische Angèle Bâton aangenomen. Die woonde samen met haar man in bij de familie, voor Jacques werd zij een soort tweede moeder, die hij als kind met de bijnaam 'Yeuyeule' aansprak. Angèle Bâtons echtgenoot François, de enige man in huis, was een grondwerker. De iele Jacques keek op tegen deze breedgeschouderde arbeider die in alles wel het tegendeel leek van zijn afwezige vader. Iedere avond las François Bâton in de keuken uit de socialistische krant van Jean Jaurès, *La Petite République*. De jonge Jacques raakte in vuur en vlam door de artikelen die hij daarin las.⁹²

Jacques Maritain schaamde zich voor zijn eigen bevoorrechte, intellectuele afkomst. Toen hij zestien was schreef hij aan François Bâton een brief waarin hij zich hier bijna voor verontschuldigde.

Maar geloof niet dat ik geen schaamte voel als ik bedenk dat er onder het volk kinderen van mijn leeftijd zijn, die soms 11 uur per dag zwoegen (niet zo lang geleden nog 12, 13 en 14 uur per dag), en dat dankzij hun werk, dat *niet naar zijn waarde wordt beloond*, ik, leegloper, mij nonchalant kan voeden met fysiek en geestelijk voedsel, zonder zelf iets te doen, zonder iets te creëren, zonder te zweten! Ah, zeker, daarmee is het nog niet vergeefs, maar het is een enorme schuld die *nooit* vereffend zal worden of vereffend zou kunnen worden, dat is wat mij achtervolgt wat betreft het proletariaat. Er zijn momenten dat ik me afvraag of ik wel het *recht* heb om socialist te zijn (...).⁹³

Bij wijze van compensatie uitte Jacques Maritain zich des te fanatieker tegen de decadentie van de bourgeoisie. En het lijkt er bijna op dat zijn haat deels gevoed werd door de haat tegen zijn vader, die hem in de steek had gelaten en in zijn ogen de belichaming was van de

materialistische, er maar op los levende burgerman. In een brief aan een klasgenoot op het elitaire Lycée Henri IV schold Jacques op de 'gedegenereerde bourgeoisie (...) Ik zeg je dat ze volledig zijn afgeschreven en dat het aangewezen weermiddel een machinegeweer of de bijl is...' Hiertegenover stelde hij zijn ideaal van puurheid en zuiverheid dat hij herkende in de arbeidersklasse en in zijn, strikt theoretische, beeld van de vrouw: 'alle grandeur en puurheid huist uitsluitend in vrouwen', schreef hij in dezelfde brief.⁹⁴

Jacques Maritain was een van de vele kinderen van de bourgeoisie die worstelden met hun identiteit. Net als vele Fransen intellectuelen van de generaties voor hem was Jacques ervan overtuigd dat de burgersamenleving waar hij zelf uit voortkwam decadent was. Voor hem kon de oplossing niet louter in de kunsten liggen, zoals bij de Decadenten. Wel herkende hij zich in hun literatuur, tijdens zijn tienerjaren las hij obsessief in Baudelaire's *Fleurs du Mal*. En evenmin was het geloof in bovennatuurlijke zuivering, zoals de occultisten dat koesterden, een oplossing voor hem. Jacques Maritain, en met hem velen van zijn generatie, zochten de oplossing voor hun identiteitscrisis in een concrete zuivering van de maatschappij: het socialisme zou de verdorvenheid van de bourgeoisie genezen.

Jonge burgersocialisten zoals Jacques Maritain, Pieter van der Meer, Christine Verbrugghe, Dirk Nijland en Adya Dutilh identificeerden zich met een arbeidersklasse waar zij nooit deel van konden uitmaken. Pieter van der Meer had dit probleem goed verwoord in zijn roman *Jong leven*: ' Wij zijn geen bourgeois en geen handwerk-proletariërs, we zitten er tussen in 'n onhoudbare toestand'.

Met al hun hooggestemde verwachtingen was het socialisme van deze generatie burgerkinderen, maar ook dat van een omhooggeklimmen arbeiderszoon als Charles Péguy, een droom die gedoemd was om uit elkaar te spatten. Toen zij erachter kwamen dat socialisme machtspolitiek was, wel degelijk een belangenstrijd, sloeg de desillusie toe. De conclusie die Charles Péguy trok toen hij terugkeek op zijn socialisme gold met terugwerkende kracht ook voor Jacques Maritain, Pieter van der Meer, Jan Toorop en de familie van Rees: eigenlijk was hun socialisme van meet af aan religieus van aard geweest. Maar toen ze erachter kwamen dat democratische politiek heel iets anders is dan de alomvattende regeneratie waar zij behoefte aan hadden was het ook duidelijk dat de oplossing dan maar daarbuiten gezocht moest worden. Want hoe dan ook: de samenleving moest gezuiverd worden.

Hoofdstuk 5 De crisis van het rationalisme

Hoe de rede in de wereld gekomen is? Zoals het hoort, op een onredelijke wijze, door een toeval! En naar dit toeval zal men moet gissen als bij een raadsel.¹

Friedrich Nietzsche, *Morgenrood*

Al de belangrijkste figuren uit het vorige hoofdstuk, Jan Toorop, Otto en Adya van Rees, Pieter en Christine van der Meer de Walcheren, Charles Péguy en Jacques Maritain, bekeerden zich in de vroege twintigste eeuw tot de katholieke kerk. Hun bekeringen zijn opmerkelijk omdat de manier waarop zij hun levens vóór hun bekering wilden leiden verre stond van welke vorm van geïnstitutionaliseerde godsdienst dan ook. Ze waren vrijgevochten jonge mensen die hun politieke en spirituele zoektocht voerden buiten alle gebaande paden en vaststaande kaders. Daar keken ze op neer.

In een aantal opzichten stonden zij niet eens zo heel ver van het christendom, maar politiek waren ze mijlen van de katholieke kerk verwijderd, met name de Franse jonge socialisten Charles Péguy en Jacques Maritain. Maar ook Jan Toorop zette in zijn tekeningen aan tot de vernietiging van kerk en koningshuis. En Pieter van der Meer schilderde in zijn roman *Jong Leven* het katholicisme af als een dictatoriaal regime, dat een 'massa van slaven (...) tam onder 't geloof' had gehouden.²

Wat deze mensen heeft bezielde om toch toe te treden tot het, in hun socialistische ogen, bolwerk van reactionaire onderdrukking zal in de komende hoofdstukken duidelijk worden. De belangrijkste grondmotieven zijn al aan de orde gekomen: onder de jongere generaties van de bourgeoisie bestond de breed gevoelde overtuiging dat de moderne wereld die de Verlichting had voortgebracht, met al haar wetenschap, industrie en grote steden, voor decadentie zorgde. Nieuwe spirituele bewegingen en nieuwe utopisch-socialistische politiek moesten een ommekeer brengen in de neergaande lijn, maar vooral de politiek stelde teleur.

Idealistische jongeren als Jacques Maritain, Charles Péguy en Pieter van der Meer de Walcheren namen tijdens de vroege twintigste eeuw afstand van de filosofische uitgangspunten van het socialisme. Hun vooruitgangsoptimisme en hun vertrouwen in de natuurlijke goedheid van de mens hadden een deuk opgelopen. Dat had te maken met hun persoonlijke en politieke teleurstellingen, maar het maakte ook onderdeel uit van een veel bredere Europese filosofische trend.

Paradigmashifts en het paranormale

Rond 1900 hadden er in de filosofie, de psychologie en de natuurwetenschappen stormachtige ontwikkelingen plaatsgevonden, die het vertrouwen in het rationalisme hadden ondermijnd. Dat had wel iets ironisch: het waren de wetenschappen zelf die de toenemende scepsis tegen de ratio voedden, alsof de kritische rede op haar eigen beperkingen stuitte. Het grootste aandeel hieraan leverde de psychologie. Freuds bevindingen over het menselijke onderbewuste sloeg het optimistische mensbeeld van de Verlichting aan diggelen.

Menselijke rationaliteit bleek een ideaalbeeld, een cultureel construct dat aan het natuurlijke driftleven was opgedrongen, met alle escalaties van dien.³

Ook binnen de natuurwetenschappen vonden er rond 1900 een aantal ingrijpende paradigmashifts plaats. De ontdekking van röntgenstralen (1895-96), kwantummechanica (1900) en Einsteins relativiteitstheorie (1905) maakten duidelijk dat het klassieke materialistische wereldbeeld definitief herzien moest worden. Onder de oppervlakte van de waarneming met het blote oog bleek materie een volstrekt eigen, nog grotendeels onverklaarbaar leven te leiden. 'De gehele wereld zoals we die begrijpen met onze zintuigen, is niet meer dan een miniem fragment in de onmeetbaarheid van de natuur', concludeerde Max Planck, de ontdekker van de kwantummechanica. 'Het zijn dit soort overwegingen (...) die ons ertoe dwingen aan te nemen dat er een andere werkelijkheid bestaat achter de waarneembare wereld; een wereld die onafhankelijk van de mens bestaat, en die slechts indirect waargenomen kan worden via het medium van de wereld van de zintuigen, en via zekere symbolen die onze zintuigen ons laten begrijpen.'⁴

Zelfs de verspreiding van Darwins evolutietheorie, die het traditionele religieuze wereldbeeld de genadeklap leek te hebben gegeven, zorgde nog niet automatisch voor een versterking van het rationalisme. Het principe van natuurlijke selectie impliceert immers dat ook de menselijke rede op willekeurige manier is ontstaan. Dus ook de wetenschap, inclusief de evolutietheorie zelf, zou dan beschouwd moeten worden als een volstrekt subjectieve overlevingsstrategie in plaats van een onafhankelijke poging om de werkelijkheid zo objectief mogelijk te begrijpen. Geheel in deze lijn won het darwinisme eind 19^e eeuw veld in nationalistische kringen die de superioriteit van hun eigen ras boven dat van anderen propageerden.⁵

Het stabiele wereldbeeld van de positivistische Verlichtingsideologen, die hadden gedacht dat de menselijke rede als vanzelf tot objectieve kennis van de wereld zou leiden, was door de wetenschap als een geloof ontmaskerd. Onder deze omstandigheden kon het gebeuren dat juist aan de universiteiten, onder leraren en studenten, grote onrust ontstond over de richting die de wetenschap in zou moeten slaan. Zelfs aan de Parijse Sorbonne, tijdens de negentiende eeuw de bakermat van het Franse positivisme, begonnen natuurwetenschappers te onderzoeken welke onzichtbare werelden zij over het hoofd hadden gezien. Marie en Pierre Curie, die beiden aan de Sorbonne natuur- en scheikunde doceerden en in 1903 de Nobelprijs wonnen voor hun onderzoek naar radioactieve straling, raakten geïntrigeerd door spiritisme. Als energie door onzichtbare golven overgedragen kon worden, waarom zou het dan niet kunnen dat een medium in contact kon komen met de onzichtbare wereld, of tafels en stoelen in beweging kon brengen zonder ze aan te raken?

Juist in deze periode rond de eeuwwisseling was er een Italiaans medium, de Napelse boerendochter Eusapio Paladino, die rondreisde door Europa en overal wetenschappers verstedd deed staan door op onverklaarbare wijze tafels te laten opstijgen, gordijnen te laten bollen, toeschouwers onzichtbare handen te laten voelen, en muziekinstrumenten te laten klinken vanaf een afstand. Paladino vroeg forse bedragen voor de séances die wetenschappers organiseerden om te onderzoeken of zij inderdaad over bovennatuurlijke gaven beschikte. Tussen 1905 en 1908 hield het Parijse Institut Général Psychologique 43 sessies met haar, waar een keur aan hoog aangeschreven wetenschappers bestudeerde hoe ze precies te werk ging. Marie en Pierre Curie namen deel aan die onderzoeken, maar bijvoorbeeld ook de fysioloog en Nobelprijswinnaar Charles Richet, de electro-fysioloog Jacques-Arsène d'Arsonval en de filosoof Henri Bergson. Normaal gesproken verrichtte Paladino haar wonderen in zwak verlichte ruimten, en ze was er wel eens op betrapt dat ze ongemerkt haar handen of voeten had vrijgemaakt om tafels, stoelen of gordijnen in beweging te brengen. De Parijse wetenschappers wilden het niet zo ver laten

komen. Aan beide kanten werden Paladino's handen door een observator aan de stoeleuning vastgehouden, soms door Madame Curie, soms door Henri Bergson. De laatste bleef zijn twijfels houden, maar Madame Curie's echtgenoot Pierre was overtuigd dat het medium authentiek was: 'hoe kun je de fenomenen verklaren als iemand haar handen en voeten vasthoudt en het licht voldoende is zodat iedereen kan zien wat er gebeurt?' Na een aantal sessies concludeerde hij: 'Er bestaat, naar mijn mening, een heel domein van volstrekt nieuwe feiten en fysieke toestanden in de ruimte waarvan wij geen conceptie hebben.'⁶

Niet alleen aan de Sorbonne maar ook aan andere prestigieuze Europese universiteiten ontstond er belangstelling voor de wondere wereld van spiritisme, telepathie en paranormale begaafdheid. Op de universiteit van Cambridge was door een bont gezelschap van Engelse natuurkundigen, classici en katholieke geestelijken de Society for Psychical Research opgericht. Die groeide al snel uit tot een internationaal centrum waar Europa's meest vooraanstaande wetenschappers betrekkingen mee aanknoopten: Freud, Jung, de Franse psycholoog Théodule Robin, de Duitse bioloog Hans Driesch en de Amerikaanse psycholoog en filosoof William James bijvoorbeeld. Freud beschouwde telepathie als een 'onweerlegbaar feit' dat in de meeste gevallen tijdens de slaap optrad. Hij hoopte dat zijn psychoanalyse de achterliggende werking ervan zou kunnen blootleggen.⁷

In sociologische kringen aan de universiteit ontstond er op een heel andere manier aandacht voor het irrationele. Grondleggers van deze wetenschapsdiscipline, Émile Durkheim, Ferdinand Tönnies en Max Weber, observeerden dat de moderne samenleving maar moeilijk om kon gaan met de 'onttovering' van de wereld door het rationalisme. Zij maakten zich zorgen over de afname van sociale cohesie in de moderne, grootstedse samenlevingen. Émile Durkheim, ook hoogleraar aan de Sorbonne, signaleerde een toestand van anomie, een gebrek aan zingeving, terwijl juist in de moderniteit daar een schreeuwende behoefte aan was. Durkheim relateerde dit zelfs aan het percentage zelfmoorden in de Franse moderne maatschappij: in zijn studie *Le suicide* (1897) verklaarde hij het hoge zelfmoordpercentage aan de hand van de mate waarin de samenleving gemoderniseerd was. Mensen die in een wereld zonder vaste normen en waarden waren opgegroeid waren meer geneigd tot zelfmoord, concludeerde hij.⁸

Zelfmoord en nihilisme

Deze theorie werd bevestigd door althans één van Durkheims studenten. Jacques Maritain was na zijn bevlogen socialistische middelbare schooljaren filosofie gaan studeren aan de Sorbonne. Zijn idealisme was nog niet getemperd. Hij was vrijwilliger voor de verkiezingscampagne van de socialistische kandidaat van het 11^e arrondissement in Parijs, geïnspireerd door Tolstoi besloot hij thuis de bediening aan tafel over te nemen, en op de universiteit voerde hij actie tegen de onderdrukking van socialistische studenten in Rusland. Vanwege het laatste benaderde hij op een winterdag in 1901 een beeldschone, wat in zichzelf gekeerde studente natuurkunde die in Rusland was opgegroeid. Raïssa Oumançoff herinnerde het zich later nog goed: 'Op een dag waarop ik, helemaal melancholisch, een college plantenfysiologie van Monsieur Matruchot verliet zag ik een zachtvaardige jongeman op mij afkomen, met weelderig blond haar, een lichte baard, een beetje kromgebogen.'⁹

Jacques Maritain vroeg Raïssa of ze mee wilde werken aan zijn actie voor Rusland en vanaf dat moment waren de twee onafscheidelijk. Ze deelden een enorme leergierigheid met elkaar, een gretigheid voor filosofie, natuurkunde, literatuur en kunst. Ze konden eindeloos met elkaar van gedachten wisselen. 'Voor het eerst kon ik werkelijk over mezelf praten, mijn zijgende bespiegelingen achter me laten om ze te kunnen delen, mijn kwellingen

uitspreken. Voor de eerste keer ontmoette ik iemand die me meteen absoluut vertrouwen inboezemde (...) iemand met wie ik het over alle dingen zo goed eens kon worden.¹⁰

Op een zonnige zomermiddag in 1901 maakten Jacques en Raïssa een wandeling door de Jardin des Plantes, de grote botanische tuin aan de westoever van de Seine. Ze kenden elkaar nu een half jaar en ze waren gewend om hun diepste, meest persoonlijke gedachten met elkaar te bespreken, hoe hoogdravend die soms ook waren. Vaak hadden ze het over de existentiële vragen waar vooral Raïssa mee worstelde en waar zij op de Sorbonne geen bevredigende antwoorden voor vond. Wat had het leven voor zin als de hele wereld van toevalligheden aan elkaar hing? Als er niets anders bestond dan materialisme en overlevingsdrang?

Voor de Jardin des Plantes te verlaten namen we een plechtige beslissing die ons tot rust bracht: om het gegeven van een deerniswekkend en wreed universum, waarvan de filosofie van scepticisme en relativisme het enige licht uitmaakte, recht in het gezicht te kijken (...) Wij besloten dus nog enige tijd vertrouwen te hebben in het onbekende; wij zouden krediet geven aan het bestaan, als een ervaring om op te doen, in de hoop dat in reactie op onze hevige oproep de zin van het leven zich zou tonen, dat nieuwe waarden zich zo helder zouden openbaren dat zij onze totale instemming zouden krijgen, en ons zouden bevrijden van de nachtmerrie van een sinistere en overbodige wereld.

Als deze ervaring op niets zou uitlopen, zou de oplossing zelfmoord zijn. Zelfmoord voordat de jaren zich tot stof zouden ophopen, voordat onze jonge krachten uitgeput zouden zijn. Wij zouden vrijwillig willen sterven als het onmogelijk zou zijn te leven volgens de waarheid.¹¹

Émile Durkheim kon zich haast geen betere illustratie wensen voor zijn these over zelfmoord in de moderne samenleving. Het lijkt zelfs allemaal wat ál te goed te kloppen. Dit verslag van Jacques' en Raïssa's zelfmoordpact komt dan ook uit Raïssa's memoires en het is maar de vraag of het moment dat zij hier beschrijft werkelijk zo overzichtelijk is geweest voor haar en Jacques, dat zij hun existentiële crisis werkelijk hebben beleefd als een filosofische richtingstrijd. Beslissende momenten als deze worden vaak achteraf geconstrueerd, en helemaal bekeerlingen hebben de neiging om hun eigen geschiedenis te ordenen volgens absolute scheidslijnen. Raïssa schreef dit bovenstaande citaat bijna veertig jaar na haar bekering tot de katholieke kerk, nog steeds in de overtuiging dat ze daar de waarheid inderdaad gevonden had. En die wilde ze met behulp van haar eigen levensverhaal maar al te graag verspreiden.

Dat Jacques en Raïssa met het nodige gevoel voor pathetiek een verbond sloten om aan hun filosofische zoektocht een 'alles of niets'-gevoel mee te geven is evengoed wel waarschijnlijk. Later, toen ze al jaren met elkaar getrouwd waren, sloten ze een pact van soortgelijke heftigheid: om hun leven volledig in dienst van God te leiden beloofden zij af te zien van seks met elkaar.

Het paste ook wel bij de intellectuele mode van de vroege twintigste eeuw om intens en getergd de grote levensvragen tot de uiterste consequentie te willen opdrijven. Max Weber bracht deze houding van de jeugd in verband met de immense populariteit van Tolstoi en Dostojewski – deze schrijvers waren volgens hem archetypen van de roekeloze devotie aan een religieus ideaal. De dramatische spirituele beleving zoals die in de Russische romans plaatsvond was vanaf 1886 gegroeid in Frankrijk. Dat jaar was er een invloedrijk boek over de Russische literatuur verschenen, Vicomte de Vogué's *Roman Russe*, dat de oprechtheid en intensiteit van de Russische spiritualiteit aanpreef bij het Franse publiek. Kort

daarna volgden met groot succes steeds meer vertalingen van de Russische bibliotheek in het Frans.¹²

Raïssa Oumançoff was zelf een levend voorbeeld van de getergde, in Frankrijk zo geliefde Russische spiritualiteit, hoewel zij tijdens haar jeugd in de Oekraïense havenstad Mariupol slechts zijdelings iets van het geloof had meegekregen. Zij en haar familie waren Joods, maar haar ouders praktiseerden nauwelijks meer. Ze koesterde warme herinneringen aan haar Chassidische grootvader, daaraan ontleende ze iets van een gevoel van Joodse identiteit. Haar grotendeels geassimileerde ouders hadden in 1893 besloten om naar Frankrijk te emigreren omdat Rusland steeds anti-semitischer werd. Joden werden meer en meer rechten ontzegd, onder andere om tot het hoger onderwijs toe te treden. Dat gaf voor Raïssa's ouders de doorslag: in Frankrijk zou hun leergierige dochter alle mogelijkheden krijgen voor onderwijs.

Maar door al het onderwijs dat zij in Frankrijk had kunnen genieten was Raïssa alleen maar verward geraakt. De studies natuurkunde en filosofie konden haar en Jacques niet geven waar zij naar verlangden. Ze volgden allerlei colleges, bij Durkheim en bij de hoogst aangeschreven natuurkundigen, biologen, letterkundigen en filosofen van Frankrijk. Maar er was maar weinig wat hen aansprak. Behalve Nietzsche, de filosoof die met hetzelfde gevoel van wanhoop op zoek was gegaan naar de waarheid, een verbeterde zoektocht die vooral had geleid tot de vernietiging van alle gangbare waarheden die hij tegenkwam. Jacques en Raïssa werden erdoor gegrepen: 'Wat ons Nietzsche deed liefhebben, dat was zijn wanhopige passie voor die waarheid die hij verbeterde dood bleef verklaren, de kracht waarmee hij de vooroordelen die voortkwamen uit holle middelmatigheid wegvaagde, alle maskers afrukte en de tragiek van het leven blootlegde.'¹³

Ook in hun bewondering voor Nietzsche volgden Jacques en Raïssa de toen heersende intellectuele mode. Vanaf 1898 waren in Frankrijk de eerste Nietzsche vertalingen verschenen en zijn ideeën vonden weerklank in artistieke, socialistische en anarchistische kringen. Nietzsche's denken paste goed bij de algehele staat van twijfel waarin de wetenschappen zich rond de eeuwwisseling bevonden. Het besef dat geen enkele vorm van kennis geldig is om als houvast in het leven te dienen, en dat daarom het leven zelf zonder terughoudendheid omarmd moest worden, had wel iets weg van de mystieke overgave waarmee de Russische romanciers hun literatuur doorspekten.¹⁴

Nietzsche staat dan wel bekend vanwege zijn aanvallen op het christendom, toch was hij wel degelijk een voorvechter van spiritualiteit. Het verdwijnen van mythen, van mystieke verhalen in de Europese cultuur vatte hij op als een proces van degeneratie, dat hij beschreef als nihilisme; de uitholling van waardesystemen.

Maar zonder mythe raakt elke cultuur haar gezonde, scheppende natuurkracht kwijt (...) de waarde van een volk – en trouwens ook van een mens – hangt direct af van de mate waarin het zijn belevenissen het stempel de eeuwigheid vermag op te drukken: want daardoor is het als het ware aan het wereldse ontstegen en openbaart het zijn onbewust innerlijke overtuiging van de relativiteit van de tijd en van de ware, dat wil zeggen de metafysische betekenis van het leven. Het tegenovergestelde doet zich voor wanneer een volk zich in historisch perspectief begint te zien en de mythische bolwerken om zich heen begint te slopen: wat gewoonlijk gepaard gaat met een onmiskenbare verwereldlijking, een breuk met de onbewuste metafysica van zijn vroeger bestaan, met alle ethische consequenties van dien.¹⁵

Nietzsche wilde een spirituele wedergeboorte in Europa, als tegengif voor de onttovering van de cultuur. Dat was de reden waarom hij tijdens zijn jonge jaren adept van Wagners mythische 'Dionysische muziek' was geweest. En dat was de reden waarom hij in oudere vormen van christendom, zoals in Luther en de Duitse Reformatie nog een 'Dionysische lokroep' herkende die de Duitse natie een bezielend verband had gegeven. Later, toen zijn bewondering voor Wagner vanwege diens bekering tot het christendom oversloeg in haat, zocht hij naar oplossingen buiten Wagners 'totaalkunst': de 'herwaardering van waarden', de droom van de vitale übermensch, de opdracht van de Amor Fati, de eeuwige wederkeer der dingen, ze dienden uiteindelijk allemaal hetzelfde doel: om de decadente Europese cultuur weer nieuwe geestelijke kracht te geven.¹⁶

Nietzsche's voorbeeld illustreert hoe kritische denkers tijdens het fin de siècle hun vertrouwen in het rationalisme verloren. Voor Nietzsche werd het duidelijk dat uiteindelijk alle vaststaande concepten, in de taal en in de wetenschap, kunstmatige ordeningen zijn in een continu veranderende werkelijkheid. Wat hij eerst Plato en het christendom had verweten bleek voor alle vormen van kennis te gelden: het waren allemaal rationalisaties die het leven overzichtelijk moesten houden voor de mens, die te bang was om zonder zulke denkconstructies het leven het hoofd te bieden.

Er waren meer intellectuelen die aan het eind van de negentiende eeuw tot deze conclusie waren gekomen, althans wat de ontoereikendheid van de wetenschap betreft. Paul Bourget bijvoorbeeld, die zijn carrière was begonnen als een schrijver uit de rationalistische school van Hippolyte Taine, verloor zijn vertrouwen in de wetenschappelijke vooruitgang volkomen. In het voorwoord van zijn beroemde *Essais de Psychologie Contemporaine* uit 1883 kondigde hij een neergang van de Europese beschaving aan als gevolg van het failliet van het rationalisme. 'Bij de aanblik van het uiteindelijke bankroet van wetenschappelijke kennis zullen vele zielen vervallen in een staat van wanhoop die Pascal zou hebben overmeesterd, als die van geloof verstoken zou zijn geweest. Tragische rebellieën zoals geen tijdperk die ooit heeft gekend zullen tot uitbarsting komen.'¹⁷

Bourget koppelde in zijn *Essais* de term 'decadentie' aan 'nihilisme' en daarmee heeft hij waarschijnlijk Nietzsche op een idee gebracht. Die las Bourgets *Essais* in hetzelfde jaar dat ze verschenen en rekende Bourget tot de meest 'nieuwsgierige en tegelijk fijnzinnige psychologen' uit de geschiedenis. Maar net als Wagner koos Bourget voor een weg die Nietzsche deed gruwen. Eind jaren 1880 wendde hij zich tot het christendom, als enig mogelijke oplossing voor het nihilisme. Al eind jaren zeventig was Bourget bevriend geweest met Léon Bloy, hij was dus al in contact gekomen met nihilistisch aangelegde zielen die in een vitaal katholicisme de verlossing hadden gevonden.¹⁸

Zelf vertoonde Bourget in zijn roman *Le Disciple* voor het eerst in het openbaar zijn toenadering tot het geloof. De roman gaat over een rationalistische filosoof die zijn leerling in ernstige problemen brengt. In het voorwoord schreef Bourget een toelichting voor zijn verhaal. Hij stelde dat de wetenschap, als zij eerlijk en bescheiden zou zijn, moest erkennen dat er een oceaan van mysterie en onkenbaarheid bestond. Hij drukte zijn jonge lezers op het hart: 'Aan diegenen die tegen je zeggen dat er achter die oceaan leegte is, de afgrond van donkerheid en dood, heb de moed om te antwoorden "U weet het niet..." En aangezien je weet, aangezien je ervaart dat er een ziel in je is, werk eraan dat deze ziel niet voor je eigen ogen sterft. Ik zweer het je, mijn kind, Frankrijk heeft het nodig dat je dat denkt'.¹⁹

Paul Bourget bekeerde zich in 1901 tot de katholieke kerk, een jaar nadat een andere invloedrijke Franse intellectueel dat ook gedaan had. Ferdinand Brunetière, hoofdredacteur van de *Revue des deux Mondes*, publiceerde in 1895 de bundel *Science et Religion*, waarin hij getuigde dat hij zijn materialisme had vervangen door katholicisme, omdat hij logisch had nagedacht. Eén van de redenen voor zijn bekering die hij aandroeg was

de overweging dat wetenschap nooit op eigen kracht in staat zou zijn om een morele orde te creëren en te handhaven, dat alleen religie daarvoor krachtig genoeg was: 'dan gaat het er alleen nog om die vorm van christendom te kiezen die het beste te gebruiken is voor de regeneratie van de moraal, en ik aarzel niet om te zeggen dat dat het katholicisme is.'²⁰

Jacques en Raïssa Maritain en Charles Péguy

Al met al waren er genoeg grote namen in de Franse intellectuele wereld die Jacques en Raïssa vooraf waren gegaan in het vinden van een oplossing voor het nihilisme. Maar anno 1901 stonden zij zelf nog verre van een bekering tot de katholieke kerk. Voor een gepassioneerd *dreyfussard* als Jacques was het katholicisme vooral een bolwerk van machtsmisbruik en antisemitische vooroordelen. En voor een Joodse jonge vrouw als Raïssa, die nota bene haar vaderland vanwege antisemitisme was ontvlucht, lag die keuze ten tijde van de Dreyfus Affaire evenmin voor de hand.

Maar de teleurstelling in de filosofen van de Verlichting die zij aan de Sorbonne onderwezen kregen had hun het geloof in de socialistische vooruitgangspolitiek onmogelijk gemaakt. Als het leven een nietsontziende machtsstrijd was lag het nu eenmaal niet voor de hand dat de arbeidersklasse, eenmaal bevrijd van het juk van de onderdrukking, zich zou ontpoppen als een edeler slag mensen dan de zo door hen gehate bourgeoisie. De strijd voor een betere wereld moest om méér gaan dan alleen materiële belangen.

Jacques en Raïssa konden met dit soort kwesties goed terecht bij de kleine bibliotheek die net was opgericht op de hoek van de straat tegenover hun universiteit, waar de Rue Cujas de Rue Victor-Cousin kruist. Charles Péguy, de man die Jacques nog maar kort daarvoor had berispt omdat die de socialistenleider Jean Jaurès was afgefallen, was daar een winkeltje begonnen. Het was een donkere kleine ruimte, helemaal volgepropt met boeken en pamfletten, bedoeld als toevluchtsoord voor teleurgestelde jonge socialisten die naar alternatieve wegen zochten voor hun idealen. Het bibliotheekje diende ook als redactielokaal van het nieuwe tijdschrift dat Péguy aan het opzetten was: de *Cahiers de la Quinzaine*. Elke woensdag ontving hij, nog wat onwennig in zijn houding als hoofdredacteur, de belangstellenden die hij op de universiteit had gerekruteerd. Op deze avonden trad Péguy's vriend en inspirator Georges Sorel op als gespreksleider. De vierenvijftigjarige Sorel was in de jaren 1890 een marxistische intellectueel geweest. Net als Péguy was hij teleurgesteld geraakt in de opportunistische koers die de socialisten hadden ingeslagen na de verkiezingswinst van 1899. Hun verraad van de oorspronkelijke idealen lag volgens Sorel aan de parlementaire weg die de sociaal-democraten nu hadden ingeslagen. In het lokaaltje van de *Cahiers de la Quinzaine* discussieerde hij met de jonge studenten over de alternatieven: revolutie, anarchie, geweld.²¹

Jacques en Raïssa waren vaste bezoekers van Péguy's bibliotheekje. Ook Jacques' zus Jeanne werd een trouwe vrijwilliger. Ze was met het idee gekomen om een kindertijdschrift aan de *Cahiers de la Quinzaine* te verbinden, om de toekomstige generaties voor het utopisch socialisme te behouden. Drie jaar lang zette zich hiervoor in, af en toe met hulp van haar broer. Jacques' moeder droeg nog het meest bij aan Péguy's nieuwe tijdschrift. Dankzij haar ruimhartige donaties lukte het om de *Cahiers*, die nooit meer dan 1200 abonnees zou krijgen, zonder adverteerders te laten bestaan. Péguy werd een vertrouwing van de familie Maritain, met name van Jacques' moeder Geneviève Favre. Haar beroemde familienaam moet Péguy zeker hebben aangesproken: Jules Favre was een icoon geweest voor de Republikeinse idealen, precies de principiële politicus die hij in de huidige socialistische beweging miste.²²

Als Raïssa met Jacques meeding naar Péguy was zij altijd onder de indruk. Hij was de eerste echte schrijver die zij in Parijs had leren kennen. 'Ik durfde haast niet te spreken in zijn aanwezigheid. Hij maakte indruk op mij met zijn strenge baard, zijn binocles, met zijn eeuwige zwarte cape die hij op alle tijdstippen en op elke gelegenheid droeg (...)'²³ Voor Jacques en Raïssa was Péguy een intellectueel die midden in de actualiteit stond maar toch trouw wist te blijven aan de dromen van hun generatie.

De lessen van Bergson

Teleurgesteld als hij was in de politieke leiders van dat moment had Charles Péguy een nieuwe leidsman gevonden in de hoek van de filosofie, een denker die de vraag naar authenticiteit in een constant veranderende wereld tot zijn hoofdonderwerp had gemaakt. En dat was gezien Péguy's bitterheid over de verkwanselde socialistische idealen in Frankrijk een belangrijke houvast. Elke vrijdag, aan het eind van de middag, trok hij zijn zwarte cape aan en liep hij met zijn vriend Georges Sorel naar het *Collège de France*, de open universiteit van Parijs, vlakbij de Sorbonne gelegen, waar Henri Bergson tussen vijf en zes uur zijn cursussen gaf.

Bergson was daar toen nét benoemd als hoogleraar, en dat luidde het begin in van zijn onwaarschijnlijke populariteit onder het Parijse publiek. Niet lang daarvoor had hij nog lesgegeven op de École Normale Supérieure, maar daar had hij een stuk minder indruk gemaakt op zijn studenten, althans op Péguy en zijn klasgenoten. Die hadden hun tengere docent filosofie een warrige, wereldvreemde figuur gevonden, één die in hun socialistische ogen volstrekt geen benul had van waar het in het leven echt om draaide. De brutale Péguy had de arme Bergson zelfs een keer op de schoolgang lastig gevallen. Door diens lessen filosofie kwam hij niet meer toe aan zijn echte schoolwerk, had hij hem nageroepen.²⁴

Die tijden waren veranderd. Inmiddels zaten Péguy en Sorel als makke schooljongens vooraan in de banken, ruim op tijd, zodat ze zeker wisten dat ze een plaatsje konden bemachtigen in de collegezaal. Hun enthousiasme voor Bergsons filosofie wisten ze over te brengen op hun jonge medewerkers van de *Cahiers de la Quinzaine*, die ze al snel met hen meenamen naar het Collège de France: Jules Benda, Romain Rolland en Daniel Halévy kwamen door Péguy en Sorel in contact met Bergsons denken, en dat maakte ook op hen een onuitwisbare indruk. Deze jonge schrijvers zouden zich al snel ontpoppen tot belangrijke stemmen van hun generatie, een generatie intellectuelen en kunstenaars die bijna in haar geheel door Bergsons filosofie werd gevormd.²⁵

Romain Rolland vond dat Bergson de 'leider van de avant-garde van de geest' was, een 'bevrijder', een 'intellectuele poëet', wiens filosofie het 'uur' uitdrukte 'van de oprechte ziel, van gelukzalig enthousiasme en intellectuele jeugd'. En dit soort superlatieven over Bergson zijn op talloze plekken te vinden. De Belgische symbolistische dichter en toneelschrijver Maurice Maeterlinck, winnaar van de Nobelprijs voor de literatuur in 1911, noemde Bergson 'de grootste denker ter wereld'. William James, de grote Amerikaanse psycholoog, schreef aan Bergson dat hij hem een 'genie' vond omdat hij een 'nieuw tijdperk van filosofische discussie' had doen aanbreken. Carl-Gustav Jung verklaarde dat 'we met name Bergson dankbaar zouden moeten zijn voor de lans die hij heeft gebroken ter verdediging van de irrationaliteit.'²⁶

Bergsons volgelingen waren uitzinnig over de bevrijdende werking die zijn filosofie had op het rationalistische wereldbeeld, dat velen op dat moment kennelijk als een beklemmende zaak ervoeren. Men jubelde dat men 'gered' was door de filosoof: de één verklaarde plechtig dat hij pas was begonnen met leven toen Bergson zijn 'ontvluchting uit het determinisme' mogelijk had gemaakt. De volgende zei dat Bergson 'de betoverde tuinen

van het innerlijk voor ons opende', een ander had door hem een 'gevoel van innerlijke expansie' gekregen, en weer een ander bedankte hem dat hij hem het 'contact met zijn innerlijk' had teruggegeven.²⁷ In kringen van symbolistische kunstenaars en schrijvers was Bergson geliefd vanwege zijn 'romantische virtuositeit', de 'magische betovering' van zijn taal, en zijn ongrijpbaarheid. Bergson was in hun ogen 'het geweten van een intellectueel moment'.²⁸

Er zijn een aantal foto's bekend van de taferelen die plaatsvonden tijdens Bergsons colleges: mensen verdringen zich buiten het *Collège de France* om nog via het raam een glimp van de filosoof op te kunnen vangen.²⁹ De collegezaal, berekend op een publiek van 375, was meestal gevuld met 700 mensen. Om een plaats te bemachtigen moest men zo'n twee uur van tevoren aanwezig zijn. De welgestelde beau monde stuurde haar bedienden om een stoel bezet te houden en soms werd er om zitplaatsen gevochten. De laatste toehoorders konden niet meer door de deur en wurmden zich door het raam heen. Een van de collegegangers beschreef de gang van zaken op zo'n vrijdagmiddag.

Stelt u zich één van die zalen voor waar evangelische gelovigen samenkomen voor de preek. Op de ruwe banken, zonder rugleuning, neemt men haastig plaats. Een eindeloze stroom nieuwe toehoorders komt binnen. De laatstgekomenen gaan op de grond zitten of blijven staan, zonder te bewegen, tegen elkaar aangedrukt tot aan de deur van de ingang. Het publiek, opvallend gemêleerd, bestaat uit studenten, die normaal gesproken in één hoek van de zaal zouden passen; uit dichters, artiesten die kind aan huis zijn bij het Collège de France: oude gedecoreerde heren, oude dames en anderen, allen jong, gloeiend en ruw in het gezicht, Russische studenten; enkele mondaine types, onder immense hoeden, tot aan voetknechten die plaatsen bezet houden voor de mooie mensen die meer door nieuwsgierigheid dan een smaak voor het metafysische zijn aangetrokken.

Om vijf uur verschijnt de meester. Een plechtig zwijgen, een perfecte stilte heerst onmiddellijk.³⁰

Er zijn meer mensen die de sfeer van Bergsons colleges met religieuze bijeenkomsten hebben vergeleken. De Frans-Russische marxist Charles Rappoport beschreef ze als een 'seculiere mis': 'Er is iets uitgesproken religieus aan de sfeer die Zaal VIII van het Collège de France doortrekt op vrijdag tussen vijf en zes (...) Ik zal één avond nooit vergeten toen, plotseling tijdens een lezing, het elektrische licht het begaf. (...) Geen woord, geen uitroep kwam er van de mensenmassa die haast tot stikkens toe was samengepakt in de hal (...) Het maakte de indruk van een knielende menigte in de duisternis van een kerk.'³¹

Henri Bergson had zijn filosofie ontwikkeld vanuit het idee dat de nieuwe inzichten van de natuurkunde, de biologie en de psychologie een verzoening tussen wetenschap en mystiek zouden kunnen brengen. Net als vele andere wetenschappers op dat moment was hij gefascineerd door het spiritisme. Hij had de hand van Eusapio Paladino vastgehouden tijdens de sessies van het Institut Général Psychologique, maar anders dan Pierre Curie was hij sceptisch over de betrouwbaarheid van het medium. Hij verwachtte meer van de psychologie. Dat zou de wetenschap van de toekomst worden, voorspelde hij in 1901 tijdens een college over Freuds *Traumdeutung*, dat net een jaar eerder was verschenen: 'Om de binnenste diepten van het onderbewuste te verkennen, om te werken in wat ik eerder de onderlaag van bewustzijn heb genoemd, dat zal de belangrijkste taak van de psychologie zijn in de eeuw die net is aangebroken. Ik twijfel er niet aan dat geweldige ontdekkingen haar zullen wachten, net zo belangrijk misschien als in de voorgaande eeuwen de ontdekkingen in

de natuurwetenschappen waren. Dat is hoe dan ook de belofte die ik maak, de wens die ik uitspreek ter afsluiting.³²

Bergsons hele filosofie gaat in essentie over het menselijk onderbewuste. Net als Freud was hij ervan overtuigd dat dat onderdrukt werd, alleen was volgens hem de mechanische manier waarop het rationalisme zich had ontwikkeld de boosdoener. Al vanaf zijn eerste boek uit 1889, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, verkende hij alternatieve vormen van kennis, inzichten die de rationalistische filosofie over het hoofd had gezien.³³ Die had de wereld met oogkleppen bekeken, stelde Bergson. De neiging in de wetenschap om alles meetbaar te maken berustte op een misverstand: metingen kun je verrichten bij ruimtelijke objecten: de omvang van een stoel of de lengte van een weg. Maar op andere gebieden gelden er andere wetten. Ons besef van tijd bijvoorbeeld was door de natuurwetenschappen meetbaar gemaakt volgens de logica van ruimtelijkheid. Seconden, uren, dagen en jaren moeten de tijd in ordelijke stukken delen, maar door deze voorstelling van zaken zag men over het hoofd dat de essentie van de tijd juist een toestand is van voortdurende, aaneengesloten beweging, net zoals ons denkproces zelf; een 'stream of consciousness'.³⁴

Hier maakte Bergson een fundamenteel punt van, want het ging om het wezen van de ratio zelf: gedachten staan niet vast maar ontwikkelen zich voortdurend. Het menselijk bewustzijn bestaat uit meer dan alleen empirische waarneming. In werkelijkheid vinden onze observaties plaats in een kluwen van verschillende bewustzijnsstromen, die niet netjes in verschillende onderdelen te scheiden vallen. Met dit inzicht volgde Bergson de laatste ontwikkelingen in de natuurwetenschappen en de biologie die hadden ontdekt dat ook de natuur niet statisch was, maar bestond uit voortdurende beweging. Darwins evolutietheorie en de kwantummechanica demonstreerden beiden dat er geen vaststaande orde bestond, zoals het wetenschappelijke positivisme en het traditioneel joods-christelijke wereldbeeld verondersteld hadden.³⁵

Bergson zei dat zijn filosofie een poging was om 'de brug tussen metafysica en wetenschap, die gebroken was sinds de tijd van Kant, weer te herstellen.' Hij wilde het rationalisme verzoenen met spiritualiteit en was daarmee een stuk minder radicaal dan veel van zijn volgelingen. Hun 'bevrijding' uit het rationalisme had veel weg van rebellie, terwijl Bergson de wetenschappelijke benadering wel degelijk trouw bleef. Door zijn filosofie werd de wetenschap met eigen middelen op haar tekortkomingen gewezen. Dat gaf Bergson het aura van onoverwinnelijkheid die veel van zijn volgelingen dankbaar aangrepen.³⁶

Toen Jacques en Raïssa Maritain door Charles Péguy werden meegevraagd naar Bergsons vrijdagmiddagcollege waren zij onmiddellijk gegrepen door de religieuze sfeer die daar heerste en die volledig leek aan te sluiten bij hun eigen hemelbestormende verlangens. 'Ik hervond de luchtigheid en de vreugde van mijn kindertijd', herinnerde Raïssa zich. 'We gingen naar Bergsons colleges met een overweldigende nieuwsgierigheid, met een heilige verwachting. We kwamen er vandaan met een oogst van waarheden of beloften, als herboren door een gezonde luchtstroom, uitbundig, eindeloos doorpratend over de les van de Meester.'³⁷

Zoals veel van hun medetoehoorders in het *Collège de France* waren Jacques en Raïssa met name enthousiast vanwege hun verwachtingen dat zij door Bergson zouden worden ingewijd in de levensmysteriën, dat zij met zijn filosofie een sleutel kregen aangereikt tot de kennis van het bovennatuurlijke.

Bergson verzekerde ons (...) dat wij waarlijk in staat zijn de werkelijkheid te kennen, dat wij met de intuïtie het absolute zullen bereiken. (...) Het belangrijke, het essentiële, was het mogelijke resultaat: het bereiken van het absolute. Door middel

van een prachtige scherpzinnige kritiek joeg Bergson de antimetafysische vooroordelen van het pseudowetenschappelijke positivisme op de vlucht, en riep hij de geest weer terug naar haar werkelijke functie, naar haar essentiële vrijheid.³⁸

Samen met Péguy maakte Raïssa zich vrolijk over de toewijding waarmee Jacques en zijn beste vriend Ernest Psichari aantekeningen maakten tijdens de colleges. Ernest schreef aan één stuk door zinnen op in zijn schrift, zonder ze te onderbreken met witregels, punten of komma's: een letterlijke vertaling van wat Bergson bedoelde met zijn filosofie van de 'durée', een aaneengesochte bewustzijnsstroom, zo merkten Raïssa en Péguy tegenover elkaar op.³⁹

Jacques Maritain was al evenzeer gegrepen door Bergsons filosofie als Raïssa en zijn boezemvriend. Met dezelfde hoogdravendheid waarmee hij zijn socialisme had uitgedragen schreef hij nu in Bergsoniaanse taal over de zelfverwerkelijking van de mensheid. Die zou niet meer tot stand moeten komen door klassenstrijd, maar door spirituele inkeer van de mensen: 'Je weet heel goed', schreef hij aan zijn vriend Ernest Psichari, 'dat de enige mogelijke fundering van moraliteit en leven voor degenen van ons die het bovennatuurlijke hebben vernietigd de toenemende, aanscherpende en veelomvattende bewustwording van ons persoon en ons leven is, het mystieke in bezit nemen van het zelf door het zelf. Het is het zelf gepositioneerd vanuit het begin, de beslissende bevestiging van onze wil en onze kracht (...) waardoor wij onszelf herscheppen en in staat zijn om onszelf te regenereren.'⁴⁰

Bergson en bekering

Bergsons filosofie vormde zo een antwoord op de desillusies van Franse socialistes als Péguy, Georges Sorel en Jacques Maritain. Die richtten hun hooggespannen idealisme nu op de geestelijke regeneratie die Bergson beschreef in zijn colleges en zijn boeken. De tengere filosoof leek hen daarin wel steeds verder tegemoet te willen komen naarmate de jaren verstreken. Zijn filosofie kreeg meer en meer religieuze dimensies, en synchroon daaraan groeide zijn populariteit. Met artikelen als 'Introduction à la métaphysique' (1903) trok hij een schare van esoterische bewonderaars aan die zich nog verder uitbreidde toen zijn invloedrijkste werk verscheen: *L'Évolution créatrice*, uit 1907, waarin hij een alomtegenwoordige levenskracht verkondigde, een metafysische energie die richting aan de evolutie gaf en school in iedere menselijke ziel: *l'élan vital*.

Opvallend veel van Bergsons meest toegewijde volgelingen verbonden religieuze consequenties aan zijn filosofie. Zij bekeerden zich tot de katholieke kerk. Niet alleen Jacques en Raïssa Maritain, Charles Péguy en Ernest Psichari zouden die stap nemen, maar bijvoorbeeld ook hun vriend Henri Massis, Joseph Lotte, een goede vriend van Péguy, de schrijfster Léontine Zanta, de filosoof Gabriel Marcel en literair criticus Charles du Bos. Allen gaven zij Bergson krediet voor hun uiteindelijke bekering. Zo beschreef Joseph Lotte hoe Bergsons filosofie hem verlost had van het materialisme waar hij als student filosofie nog 'koppig' in had geloofd: 'De *Introduction à la métaphysique* (...) maakte in mij een brandend verlangen los om bekend te worden met Bergsonisme (...) beetje bij beetje openbaarde zich de wereld van de ziel aan mij. Het determinisme van mijn voormalige leermeesters was ten einde. De heerschappij van Materie en van Wetenschap was opgehouden. Athene was verdwenen. De adem van God bezielde de wereld... Ik zal nooit mijn vervoering vergeten toen ik, in de lente van 1907, *L'Évolution créatrice* las. Ik voelde de aanwezigheid van God op elke pagina. Men moet jaren zonder God hebben geleefd om het geluk te begrijpen waarmee men Hem weer vindt. Bergsons boeken hebben mij Hem weer doen vinden, en daarvoor zal ik ze voor altijd dankbaar blijven.'⁴¹

Langzamerhand kreeg Bergson het stigma de aanvoerder te zijn van de opstand tegen het rationalisme, die in steeds meer intellectuele kringen overheersend werd. Tussen 1907 en 1914 werden er veel enquêtes gehouden over deze mentaliteitsomslag in Frankrijk, en een paar daarvan onderzochten de invloed die Bergson met zijn filosofie daarop had gehad. Alfred Binet bijvoorbeeld, pionier in de ontwikkeling van intelligentietesten, hield in 1907 een onderzoek onder leraren filosofie aan de Franse lycea en universiteiten. Die signaleerden onder hun studenten een minachting voor het rationalisme. In hun ogen begon de filosofie waar de wetenschap ophield: het werkelijke denken over het leven was een spirituele of intuïtieve onderneming. Bergsons filosofie oefende grote invloed uit op het denken van deze leerlingen – het woord ‘discipelen’ werd zelfs gebruikt door sommige respondenten. De leraren zelf waren overigens nauwelijks minder beïnvloedbaar. Een derde van hen bekende dat zij zich tot de spiritualistische filosofie bekeerd hadden, een aantal veroordeelden zelfs de formele logica in de filosofie als te rationalistisch en één school meldde dat vier van haar leraren het Bergsonisme tot de kern van hun leerstof hadden gemaakt.⁴²

De indruk ontstond dat Bergson met zijn enorme populariteit hoogstpersoonlijk verantwoordelijk was voor de mentale omslag die in de periode 1900-1914 in Frankrijk plaatsvond. Bergson voelde zich in 1907 nog niet verwant met de nieuwe anti-intellectuele mode onder de Franse jeugd. Bij de presentatie van Binet’s enquête reageerde hij gestoken op de voorstelling van zaken dat hij de aanval op het rationalisme had ingezet, of haar in ieder geval ondergeschikt aan metafysica had gemaakt: ‘Waar, wanneer, in welke termen heb ik zoiets gezegd? Kan iemand mij één regel, één woord laten zien in alles dat ik geschreven heb, dat op deze manier geïnterpreteerd kan worden?’ Bergson benadrukte dat hij juist een ereplaats had gegeven aan de positivistische wetenschap, dat zijn onderzoek geen ander doel had gehad dan ‘een toenadering tussen metafysica en wetenschap teweeg te brengen en elk met behulp van de ander te consolideren zonder dat de één aan de ander opgeofferd zou worden, na ze in eerste instantie duidelijk van elkaar onderscheiden te hebben.’⁴³

Deze verzoenende, neutrale houding zou Bergson niet blijven volhouden. Rond 1913 maakte hij, ten koste van het rationalisme, wel degelijk een keuze voor een geloof dat meer omvatte dan alleen individuele spiritualiteit. Temidden van het zich radicaliserende Franse intellectuele milieu omhelsde ook hij de nationalistische religie, die de samenleving op mystieke wijze wilde verenigen.⁴⁴

Dat Bergson zich liet meeslepen door de nationalistische golf die in Frankrijk vlak voor de Eerste Wereldoorlog de kop op stak is des te verbazender omdat juist in deze zelfde periode hij vanuit Frans-nationalistische hoek belaagd werd vanwege zijn Joodse afkomst. Toch kan zijn veranderende houding niet louter verklaard worden als een tijdelijke aanpassing aan de nationalistische druk. Al in 1912 legde hij aan een Jezuïtische criticus uit dat als hij achteraf terugkeek op de boeken die hij door de jaren heen had geschreven hij een duidelijk patroon herkende. ‘Uit dit alles licht scherp het idee op van een God, een autonome schepper, de motor achter de materie en het leven, wiens werk van schepping door het leven zelf wordt voortgezet, door de evolutie van soorten en de constitutie van menselijke persoonlijkheden. Uit dit alles rijst een tegenbewijs voor monisme en pantheïsme.’⁴⁵

Nog weer vele jaren later, in 1937, toen de donkere wolken van de Tweede Wereldoorlog al dreigend naderden, schreef Bergson in zijn persoonlijke testament dat de religieuze ontwikkeling binnen zijn denken structureel was geweest.

Mijn reflecties hebben mij dichter en dichter tot het Katholicisme geleid, waarin ik de absolute volmaking van Judaïsme vind. Ik zou een bekeerling zijn geworden als ik door de jaren heen (...) niet deze geduchte golf van antisemitisme zich had zien

voorbereiden, die binnenkort de wereld zal overspoelen. Ik wilde bij degenen blijven die morgen de vervolgd zullen zijn. Maar ik hoop dat een Katholieke priester bereid zal zijn, als de Kardinaal-Aartsbisschop van Parijs hem de autorisatie geeft, om op mijn begrafenis gebeden te komen voordragen. In het geval dat deze autorisatie niet zal worden verstrekt, moet men zich tot een rabbijn wenden, maar zonder voor hem, en voor wie dan ook, mijn morele adhesie aan het katholicisme te verbergen, alsook de door mij geuite wens om de gebeden van een katholiek priester te ontvangen.⁴⁶

Betekent dit testament dat Bergsons leerlingen die zich al voor de Eerste Wereldoorlog hadden bekeerd zijn filosofie beter, of althans sneller, hadden begrepen dan de meester zelf? Was het geloof het logische eindpunt voor degenen die tijdens de vroege twintigste eeuw hun vertrouwen in de menselijke ratio en het bijbehorende vooruitgangsoptimisme hadden opgezegd? De ruime hoeveelheid getuigenissen van Bergsons volgelingen die hun bekering toeschreven aan diens filosofie wijzen er in elk geval op dat Bergson voor hen het pad naar de kerk had geëffend. Religie was niet ondergeschikt aan rationeel denken, zo had de meester laten zien. Sterker nog, het rationalisme van de negentiende-eeuwse positivisten bleek heel wat onlogischer te zijn dan het spirituele besef dat de ratio slechts een van manieren is om de werkelijkheid te beleven.

Dit inzicht hoefde natuurlijk niet noodzakelijkerwijs een keuze voor het katholicisme te betekenen. Bergsons invloed leidde ook tot allerlei artistieke experimenten in de modernistische en avant-gardistische kunst en literatuur waarin juist de eeuwige veranderlijkheid van het bewustzijn aan het licht werd gebracht. Dat Bergson en een aantal van zijn studenten voor het katholicisme kozen had dan ook met meer dan alleen filosofie te maken. De politieke ontwikkelingen in Frankrijk zorgden vanaf 1905 voor een herwaardering van het mythische nationale verleden, dat hier nu eenmaal katholiek gekleurd was. In het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe dat een rol speelde in de bekeringen van Charles Péguy en Jacques en Raïssa Maritain. Zij bekeerden zich in een periode dat het nationalisme een grote opbloei beleefde in Frankrijk, en dat bepaalde voor een belangrijk deel de kleur van hun geloof.⁴⁷

Er bestaan ook buiten Frankrijk beroemde bekeringsgevallen in de modernistische kunst en literatuur. T.S. Eliot bijvoorbeeld bekeerde zich in 1927, nadat hij zich al ruim tien jaar door Bergson en de mystieke heropleving in de Franse literatuur aangetrokken voelde. En de Italiaanse futurist Gino Severini, die zijn visuele verwerking van snelheid mede had gebaseerd op Bergsons theorieën, bekeerde zich begin jaren twintig tot de katholieke kerk.⁴⁸

Dit waren geen geïsoleerde gevallen: katholieke bekeerlingen binnen het modernisme zijn lange tijd als marginalen beschouwd, maar feitelijk bevonden ze zich in de *mainstream* van de Europese moderne cultuur, net zoals Bergsons filosofie zich daar middenin bevond. De religieuze radicalisering die plaatsvond tijdens de vroege twintigste eeuw is voor velen die met het schrikbeeld van de Tweede Wereldoorlog zijn opgegroeid nog steeds moeilijk te begrijpen. Maar zelfs de introspectieve, Joodse homoseksueel Marcel Proust, een aangetrouwde neef van Bergson en zeer beïnvloed door diens denken over bewustzijnsstromen, bleek tijdens de Eerste Wereldoorlog enthousiast te zijn over het religieus beladen, antisemitische Franse nationalisme van de *Action française*.⁴⁹ Achteraf gezien zijn dat nauwelijks voorstelbare combinaties, maar in het Europa van de vroege twintigste eeuw kwamen ze vaker voor. Het is daarbij goed om te bedenken dat pas met de opkomst van het nazisme in de jaren dertig een brede herwaardering van de Verlichtingswaarden inzette, bij wijze van tegenwicht, en nog later, na de Tweede Wereldoorlog, die Verlichtingswaarden een universele, gedepolitiseerde status kregen in Europa. Daarvóór heerste er grote scepsis onder de Europese culturele elites over de

wenselijkheid van rationalisme en democratie, niet alleen in reactionaire kringen, maar ook in de meest vooruitstrevende, modernistische en avant-gardistische milieus – juist onder de generaties die met die Verlichtingswaarden waren opgegroeid.

Hoofdstuk 6 Drie Franse bekeerlingen

Wij zijn de laatsten. Bijna de allerlaatsten.
Dadelijk na ons begint een ander tijdperk, een
heel andere wereld, de wereld van degenen die
in niets meer geloven, die daar glorie en trots in
vinden.

Charles Péguy, *Notre Jeunesse*¹

De bekering van Jacques en Raïssa Maritain

Léon Bloy was in de jaren na zijn bitter verbroken vriendschap met Huysmans en de Sâr Péladan langzaam maar zeker in een isolement geraakt. De dagen dat hij meedraaide in de Parijse avant-gardes, vaste klant was in *Le Chat Noir* en af en toe een column kreeg in een nieuw artistiek tijdschrift waren voorbij. Na de dood van zijn altijd gulle mentor Barbey d'Aurevilly was het snel bergafwaarts gegaan. Zonder Barbey, die hem met relativerende opmerkingen in toom had weten te houden, liet Bloy zijn frustraties en hoogmoedswaanzin de vrije loop. Hij bestookte zijn literaire vrienden met hysterische beschuldigingen, noemde ze 'impotent' of 'hoeren van de geest', zei dat hun gedichten zo slecht waren dat ze constipatie bezorgden aan het vee als ze hardop voorgelezen werden. Intussen nam zijn alcoholgebruik toe, net als zijn schulden in de cafés. De depressies waar hij als kind al aan leed waren toegenomen en alleen zijn kerkbezoek leek hem af en toe wat rustiger te kunnen maken.²

Toen hij in de jaren 1890 een gezin begon met de Deense dichtersdochter Jeanne Molbech bleek hij niet in staat om zijn vrouw en kinderen te onderhouden. Dat had dramatische gevolgen. In 1895 stierven Bloy's twee jongste zoons aan ondervoeding. Het veranderde niets aan zijn gedrag. Léon Bloy bleef de 'ondankbare bedelaar' die inmiddels niet eens meer de moeite nam om te *doen* alsof hij zijn leningen terug zou betalen. Geld, vond hij, was de aardse afspiegeling van het heilige bloed van Christus. Het moest zo veel mogelijk uitgewisseld worden, dan ging het bloed stromen. Een onbaatzuchtige gift aan een bedelaar werd zo een bijdrage aan de zelfopoffering van Christus, de heiligen en de martelaren. Zijn geldschieters moesten hem eigenlijk dankbaar zijn dat hij hen in staat stelde hun ziel op deze manier te redden.

Op 20 juni 1905 kreeg Bloy 25 francs toegestuurd van twee jonge mensen waarvan hij nog nooit had gehoord. Jacques en Raïssa Maritain hadden in de krant een enthousiast stuk gelezen over *La Femme Pauvre*, de autobiografische roman die Bloy had geschreven over de tweede prostituee in zijn leven, met wie hij tijdens de jaren 1880 een liefdesrelatie was begonnen. In zijn roman schilderde hij haar af als een moderne heilige, straatarm in de grote stad, verstoten door de burgerij maar een wonder van puurheid in Gods ogen. De grote Belgische symbolistische dichter Maurice Maeterlinck herkende in dit boek 'duidelijke sporen van genialiteit (...) als men onder genialiteit verstaat dat er zekere flitsen uit de diepte

doorkomen, die het zichtbare en het onzichtbare met elkaar verbinden, en hetgeen wat men nog niet begrijpt met hetgeen wat men op een dag zal begrijpen.³

Jacques en Raïssa waren nieuwsgierig geworden door deze enthousiaste commentaren en Bloy's boeken gaan lezen. Die maakte er ook in zijn literaire werk geen geheim van in welke benarde omstandigheden hij leefde met zijn gezin. Zij stuurden hem de 25 francs in de hoop zo contact met hem te kunnen leggen.

Jacques en Raïssa raakten geïntrigeerd door de zonderlinge manier waarop Bloy zich tijdens de Dreyfus Affaire had opgesteld tegenover de Franse antisemieten. Al twee jaar vóór de veroordeling van kapitein Dreyfus was Bloy in discussie gegaan met Frankrijks meest rabiate antisemiet, Edouard Drumont. Op zijn geheel eigen mystieke wijze verdedigde Bloy de Joden als Gods uitverkoren volk, zonder daarmee ook maar enige afstand te nemen van de gebruikelijke antisemitische vooroordelen. Joden waren geldbeluste uitbuiters, moordenaars van Christus. Bloy gebruikte de meest haatdragende stereotyperingen in zijn beschrijvingen van het Joodse aandeel in de financiële markten en hij had geen enkel respect voor de Joodse religie: 'Het is onmogelijk de achting van een hond te verdienen wanneer men geen instinctieve afkeer heeft van de Synagoge', schreef hij.⁴

Maar tegelijkertijd benadrukte hij dat het Joodse volk Christus had voortgebracht en de heilige Maagd. Dat was de voornaamste boodschap van zijn boek *Le Salut par les Juifs*, dat hij naar eigen zeggen had geschreven om 'mijn misprijzen uit te drukken voor de vreselijke sjacheraars van geld, voor de gemene venijnige jidden waarvan het universum vergiftigd is, maar tegelijkertijd mijn oprechte adoratie te uiten voor het Ras waaruit de Verlossing is voortgekomen (Salus ex Judaeis)⁵, dat, net als Jezus, zichtbaar de zonden van de wereld draagt, dat gelijk heeft om ZIJN Messias af te wachten, en dat slechts in de meest perfecte eerloosheid werd gehouden omdat het het ras van Israël is, dat wil zeggen van de Heilige Geest, waarvan de exodus het wonder van de Verwerpelijkerheid zal zijn.'⁶

De Joden waren zulke verachtelijke kapitalistische uitbuiters omdat God hen die eerloze taak had toegewezen. Met zijn onnavolgbare inzicht in de goddelijke mysteriën wist Bloy zeker dat hij uitsluitel kon geven over de noodzakelijke rol die de Joden zouden spelen in de verlossing van de mensheid. 'Is het niet evident dat ik de enige man ben die in staat is om de definitieve conclusies te trekken over de Jodenkwestie, op zo'n laaghartige manier aangezwengeld door Drumont?' De Joden waren de verdoemers van de mensheid geweest, redeneerde Bloy, omdat zij Christus hadden gekruisigd, en zij zouden de redders van de mensheid worden door Christus weer van het kruis te halen. Het Joodse volk was voorbestemd om zich tot het christendom te bekeren en dat zou het moment zijn dat de Godszoon verlost zou worden van het Kruis en terug zou kunnen komen op aarde. Maar, zo wist Bloy ook, de Joden zouden zich pas willen bekeren als Jezus daadwerkelijk terug was gekomen op aarde.⁷

Een bizarre impasse, waar je wel een ruime mystieke inborst voor moest hebben om er wijs van te worden. En kennelijk hadden Jacques en Raïssa Maritain die, want het was precies *Le Salut par les Juifs* dat voor hen de doorslag betekende om toenadering te zoeken tot Bloy. De hele zomer van 1905 stond voor hen in het teken van het lezen en verwerken van dat boek, dat voor hen precies het probleem aanstipte van het katholieke geloof.

Beiden hadden zich tijdens de Dreyfus Affaire intensief bezig gehouden met de 'Joodse kwestie', Raïssa misschien nog wel meer dan de activistische Jacques, vanwege haar Joodse afkomst. De rol die de katholieke politieke partijen hadden gespeeld tijdens de Dreyfus Affaire en het felle antisemitisme van zo veel Franse katholieken vormden belangrijke redenen om de kerk te wantrouwen. En nu was daar deze compromisloze schrijver Léon Bloy, die zich openlijk verzette tegen het populaire antisemitisme maar tegelijk geen centimeter wenste toe te geven in zijn overtuiging dat het Joodse volk verantwoordelijk

was voor de kruisiging van Christus maar, veel belangrijker nog, óók verantwoordelijk zou zijn voor de terugkeer van de Godszoon op aarde.

Voor Raïssa, die al jaren geplaagd werd door existentiële twijfels en hunkerde naar religieus houvast, betekende Bloy's profetische uitleg van het Jodendom een verzoening tussen het Oude en het Nieuwe Testament, tussen de Joodse religie van haar grootvader en de religie van het land waar zij en haar familie naartoe geëmigreerd waren, een verzoening tussen haar verleden en haar toekomst. Jacques herinnerde zich hoe *Le Salut par les juifs* 'een bovennatuurlijke onweersbui' voor hem en Raïssa was geweest, 'een verblindende demonstratie van de Profetieën en Symbolen, de openbaring van de goddelijke richting in de menselijke geschiedenis, en van die permanente getuigenis waaraan Israël onvervangbaar gebonden is, Israël dat ondanks zichzelf de authenticiteit van de boodschap van de kerk bewijst.'⁸

De 25 francs die Jacques en Raïssa hadden gestuurd aan de visionaire verkondiger van deze profetieën misten hun effect niet. Bloy reageerde meteen de dag na ontvangst. Hij was blij met het geld: 'Het kost me geen moeite om toe te geven dat de 25 francs zeer welkom waren. Vanochtend was ik gedwongen om een klein bedrag van mijn kapper te lenen om middageten te kunnen kopen voor mijn vrouw en kinderen.' Bloy was verheugd te horen dat zijn jonge bewonderaars bijna al zijn boeken al hadden gelezen. Degenen die hij nog op de lijst zag ontbreken stuurde hij graag toe.⁹

Na het lezen van deze brief stuurden Jacques en Raïssa prompt 50 francs. Bloy reageerde dankbaar en nodigde zijn weldoeners uit om bij hem thuis kennis te komen maken. Op zondagochtend 25 juni trokken Jacques en Raïssa naar het armoedige deel van de stad, naar de butte Montmartre, waar Bloy met zijn gezin in een vervallen huis woonde, vlak bij de Sacré-Coeur. De fragiele Raïssa maakte meteen indruk op hem: 'In dit kleine en tengere wezen schuilt een ziel die een eik kan doen neervallen', schreef hij in zijn dagboek. Het feit dat Raïssa joods was bracht hem al helemaal in vervoering. Onmiddellijk dacht Bloy aan de kans die zich hier aandiende. Hier was een jonge Joodse vrouw op zoek naar de waarheid, hier lag voor hem een grootse taak. Hij kon nu zelf bijdragen aan de bekering der Joden, aan de verlossing der mensheid dus, zoals hij die zelf had voorzien! 'Dierbare kleine Samaritaan die compassie had met een reiziger met zo veel wonden', schreef hij vol mystieke overgave, 'moge jij op jouw beurt genezen worden door die andere reiziger, die jouw voorouders kruisigden.'¹⁰

De gedachte dat een Jood zijn theorie over het Jodendom zou omarmen betekende veel voor Bloy. In diezelfde zomer van hun kennismaking schreef hij een lange brief aan Raïssa. Hij legde haar uit dat hij had gehoopt dat 'ontwikkelde en diepzinnige Hebreëën' in *Le Salut par les Juifs* een 'christelijke stem' zouden herkennen, dat ze zouden toegeven dat hij 'met de vereiste kennis en welsprekendheid' was uitverkoren om aan het volk Israël de ware aard van de goddelijke Beloften duidelijk te maken. 'Ik vergiste me. De Joden hebben zich even grote imbecielen getoond als de christenen'.

Raïssa had tegen Bloy gezegd dat ze geen christen was. Daar geloofde hij niets van. Hoe had zijn boek haar dan kunnen raken? 'Hoe zou u anders kunnen houden van wat ik schrijf, als u niet denkt en voelt zoals ik? Raïssa, u bent een brandende christen, een dochter van de geliefde Vader, een echtgenote van Jezus Christus aan de voet van het Kruis, een liefhebbende dienaar van de Moeder Gods in haar voorvertrek van de Koningin der werelden...'¹¹

Afgezien van de brieven die Bloy in 1905 en '06 aan Jacques en Raïssa schreef is het niet meer mogelijk om precies na te gaan wát Léon Bloy allemaal gezegd heeft om Raïssa over de streep te trekken. Er zijn wel aanwijzingen te vinden in Raïssa's latere autobiografie, die zij

pas in 1941 publiceerde. Daarin doet zij alle mogelijke moeite om Bloy vrij te pleiten van antisemitisme. Ze haalt talloze citaten aan uit latere boeken van Bloy, nog van ná 1911. Ondanks dat deze teksten van veel later zijn lijkt het toch wel waarschijnlijk dat Bloy al in 1905 soortgelijke dingen heeft gezegd tegen Raïssa, dat hij haar verzekerde dat hij in geen enkel opzicht een antisemiet was, omdat hij geloofde dat het katholicisme nauw verwant was aan het Jodendom. In een van die latere fragmenten verwoordde hij dat zo: 'de God die wij aanbidden is een Jood. Dat (...) is geen sofisme, dat is het fundament, de ware essentie van het christendom.'¹²

Al tijdens de Dreyfus affaire, toen hij merkte hoe diep de antisemitische gevoelens in Frankrijk verankerd waren, had Bloy zijn toon gematigd. En later benadrukte hij keer op keer dat hij een vijand was van alle katholieke antisemieten. Die brachten 'de meest verschrikkelijke slag toe in het gelaat die Onze Heer heeft ontvangen tijdens zijn Passie die altijd voortduurt, het is de meest bloedige en de meest onvergeeflijke omdat hij hem ontving (...) van de hand van christenen.' Soms kwam het voor dat antisemitische katholieken in Bloy een geestverwant dachten te herkennen. Zij benaderden hem dan met vriendelijke woorden, maar zijn reactie liet geen ruimte voor misverstand.¹³

Weet verder dat ik elke ochtend een Jood eet die zich Jezus Christus noemt, dat ik een deel van mijn leven doorbreng aan de voeten van een Jodin met een doorboord hart waarvan ik mij de slaaf heb gemaakt, enfin dat ik mijn vertrouwen heb gelegd in een groepje vuile smousen – zoals u ze noemt (...).¹⁴

Het moet haast wel dat Bloy met dit soort uitspraken Jacques en vooral Raïssa heeft gerustgesteld in hun twijfels omtrent het heersende antisemitisme in Franse katholieke kringen. Hij mocht geen enkele twijfel laten bestaan in dat opzicht. Juist vanwege de Dreyfus Affaire had Jacques nog maar zes jaar eerder de mening verkondigd dat de hele katholieke kerk met de grond gelijk gemaakt moest worden. Maar in Bloy dachten hij en Raïssa een authentieke profeet gevonden te hebben, iemand die niets met de katholieke politiek van doen wilde hebben, die uitgekotst werd door zijn eigen geloofgenoten, net zoals de onheilsprofeeten uit het Oude Testament: 'Binnen de christelijke gemeenschap is Bloy zoals een profeet binnen het Joodse volk: in razernij tegen zijn volk. (Maar evengoed deel van zijn volk)', schreef Jacques in zijn dagboek.¹⁵

Die zomer van 1905 raakten Jacques en Raïssa Maritain zo overtuigd van de waarheid van Bloy's aankondigingen dat zij besloten om op eigen kosten een nieuwe oplage van *Le Salut par les Juifs* op de markt te brengen. Jacques nam Bloy's visie op de Joden zelfs volledig over, inclusief zijn vooroordelen over Joodse geldlust. In 1912 typeerde hij Joden als 'houders van de beloften van God, ondanks hun misdaad en hun verdorvenheid'.¹⁶

Léon Bloy verschilde in alle opzichten van de katholieken die Jacques en Raïssa in het Frankrijk van de Dreyfus Affaire hadden leren wantrouwen. Hij was straatarm en depressief, dus consequent in zijn verheerlijking van armoede en leed, hij was wars van zalvende woorden, de meest felle vijand denkbaar van de christelijke hypocrisie, en hij koesterde een werkelijk nietsontziende haat tegen de burgerij. Vooral dat laatste moet hebben bijgedragen aan de adoratie van Jacques en Raïssa. Bloy was een gedroomd vaderfiguur, een ideale vervanging voor Jacques' afwezige echte vader, die in zijn ogen een belichaming was van al het verderfelijke van de burgerklasse: decadent, laks en hedonistisch.

Als tiener had Jacques een vaderfiguur gezocht die daar het tegenovergestelde van was. Die had hij gevonden in de socialistische grondwerker François Bâton, de echtgenoot van hun kokkin. En nu onderwierp hij zich aan deze 59-jarige visionair, die nog razender tekeering tegen de burgerij. Zo had Bloy in *La Femme Pauvre* vol sardonisch genoegen

gememoreerd hoe vele rijke burgers een verschrikkelijke dood waren gestorven tijdens de brand in de Opera-Comique in 1887. Anders dan de socialistische haat tegen de bourgeoisie stond Bloy's haat boven elke vorm van ordinaire belangenstrijd. Bloy's haat tegen de burger was zuiver, onbesmet, het was de haat die de christen voelt tegen de duivel. In een verheerlijkend stuk over zijn nieuwe geestelijk leidsman schreef Jacques Maritain: 'Hij is helemaal het tegenovergestelde van een anarchist die "de burgers" haat; hij is een christen die *de Burger* haat, dat wil zeggen, voor degene die het weet te begrijpen, een van de moderne namen van de oude Vijand.'¹⁷

In het najaar van 1905 en het voorjaar van 1906 leerden Jacques en Raïssa Maritain het extatische christendom kennen waar Bloy zich toe had bekeerd, een geloof van asceten en mystici, van bloed en van pijn, een geloof in de eindtijd zoals de Moeder Gods die bij Salette had aangekondigd. Ook Jacques en Raïssa raakten in de ban van het onorthodoxe geheim van Mélanie. 'De verschijning van Onze Vrouwe bij la Salette is een van de belangrijkste religieuze gebeurtenissen sinds eeuwen', zou Raïssa later schrijven. Verder kregen ze van Bloy de donkere visioenen van Katherina Emmerich te lezen, en andere getuigenissen van stigmatici, die beschreven hoe zij hun ziekelijke, uitgehongerde lichamen ontstegen en in contact kwamen met de hemelse heerlijkheid.¹⁸

Fysiek lijden was een voorwaarde voor de toenadering tot God. Deze boodschap moet Raïssa hebben aangesproken. Haar toch al frêle gestel had in 1904 voor het eerst te kampen gekregen met een levensbedreigende ziekte, een flegmone in de keel, een acute weefselontsteking. Hierna is zij nooit meer helemaal gezond geworden. Regelmatig werd zij geveld door perioden van ziekten. In februari 1906 was het weer zover: Raïssa verkeerde in levensgevaar door een onbekende aandoening. Jacques was wanhopig en Bloy leefde vanaf een afstand mee. 'Vanochtend, bij de mis van de dageraad, heb ik gehuild voor u, mijn vriendin. Ik heb aan Jezus en aan Maria gevraagd om uit mijn verleden de kwellingen te nemen die in aanmerking zouden kunnen komen om krachtig toe te passen omwille van het geluk van uw lichaam en de glorie van uw ziel. En ik werd overvallen door zulke zachte tranen dat ik geloof dat mijn gebed werd verhoord.'¹⁹

Bloy wilde zich met terugwerkende kracht opofferen voor Raïssa's genezing. Zijn inspanningen werden beloond. Raïssa werd weer beter. In april 1906 besloten zij en Jacques om zich te laten dopen. Bloy was verrukt: 'Het wonder is compleet', schreef hij in zijn dagboek. Zijn schrijverschap was niet voor niets geweest: 'Nogmaals worden mijn boeken, de aanleiding voor dit wonder, *goedgekeurd*, niet door een bisschop, niet door een geleerde, maar door de Heilige Geest.' Jacques en Raïssa vroegen hem om hun peetvader te worden. Een groter plezier konden ze hem niet doen. Bloy zag zijn aandeel in hun bekering nu formeel bevestigd. Op 11 juni 1906 vond de plechtigheid plaats, in de Saint-Jean l'Évangéliste, een gloednieuwe kerk aan de Rue des Abbesses in Montmartre, de eerste kerk die van betonnen constructies was gemaakt; een toepasselijke locatie voor een bekering die zo sterk was geworteld in de moderne tijd.²⁰

Jacques en Raïssa hadden de belangrijkste veranderingen die rond de eeuwwisseling plaatsvonden in de West-Europese samenlevingen intensief meegemaakt. De opkomst van het socialisme en de daaropvolgende teleurstelling in de sociaal-democratische machtspolitiek, de crisis in de moderne filosofie en wetenschap, en de algehele obsessie met decadentie, die overal in de moderne cultuur aanwezig was. Via Jean Jaurès, Charles Péguy en de modernistische filosofie van Henri Bergson waren zij bij Léon Bloy uitgekomen – een katholiek wiens eigen bekering ook al in de moderne cultuur verankerd was geweest.

Natuurlijk was de directe aanleiding tot hun bekering een heel klassieke: Raïssa's ziekte versterkte haar toch al aanwezige verlangen naar spiritueel houvast. Bloy's mystieke

katholicisme bleek heel goed aan te sluiten bij haar situatie, het had iets te bieden wat de filosofie, de wetenschap en het socialisme niet in staat waren geweest te geven: een antwoord op het lijden. Voor Raïssa was dat niet zomaar een theoretische kwestie. Haar fragiele gezondheid vormde een constante herinnering aan het feit dat het leven elk moment voorbij kon zijn. In de winter van 1907 werd zij opnieuw ernstig ziek, zozeer dat ze Jacques vroeg om een priester te halen voor de laatste sacramenten. Daar werd zij rustiger van: 'De sacramenten der stervenden zijn voor Raïssa als een nieuwe doop, zij is overweldigd door genade en door vrede.' Twee dagen later ging het alweer beter met haar. En toen zij weer helemaal was opgeknapt vertelde ze aan Jacques dat ze vlak voordat ze ziek werd een voorspellende droom had gehad: 'zij had haar jurk vol met bloed gezien; en dezelfde nacht, geloof ik, is zij wakker geworden terwijl ze haar hals uitrekte precies als in haar droom, alsof die reikte en hijgde naar een hostie door hemelse handen vastgehouden.'²¹

Net als de Middeleeuwse asceten en stigmatici kreeg Raïssa extatische visioenen. Het was een laatste stap in haar assimilatie aan de Franse cultuur. Ze paste nu volledig in de religieuze traditie die tijdens de negentiende eeuw in Frankrijk onder vrouwen was gegroeid, en waar mannen die worstelden met een identiteitscrisis, zoals Léon Bloy, zich toe aangetrokken voelden. Of Jacques Maritain op dezelfde manier als Bloy zijn seksualiteit met religieuze beleving ging mengen valt niet meer te achterhalen, maar het is wel duidelijk dat hij en Raïssa weinig fysieke omgang meer hadden met elkaar, vanwege Raïssa's gezondheid, maar na hun bekering kreeg hun seksuele onthouding ook een religieus karakter. Dat leidde in 1911 zelfs tot een plechtige, in de kerk afgelegde gelofte, dat zijn voortaan geen seks meer zouden hebben met elkaar.

Ondanks dat Jacques en Raïssa na 1906 een teruggetrokken, mediterend leven gingen leiden, bijna als kloosterlingen, was hun bekering niet zomaar een vlucht uit de moderne wereld. Jacques en Raïssa Maritain zouden juist de vaandeldragers worden van een uitgesproken katholieke beweging in de modernistische kunst en literatuur, leiders van een 'Renouveau Catholique'. Onder Jacques' invloed zouden kopstukken van de Franse avant-garde zich bekeren tot de katholieke kerk: Jean Cocteau, Erik Satie, Igor Strawinski; een ware bekeerlingengolf zou er plaatsvinden in de jaren '10 en '20, en Maritain werd er de leidende figuur van. Gino Severini, T.S. Eliot, Henri Ghéon, Pierre Reverdy: al deze bekeerlingen stonden onder invloed van Maritains filosofie, waarmee hij een verzoening tot stand wilde brengen tussen katholicisme en de moderne cultuur.²²

Maar dit zou allemaal pas ná de Eerste Wereldoorlog gebeuren. De jaren die direct volgden op hun bekering, de periode tussen 1906 en 1918, stonden voor Jacques en Raïssa Maritain in het teken van hun religieuze en politieke radicalisering, van hun toenadering tot de antisemitische nationalistische beweging Action française en hun deelname aan de Franse oorlogscultuur.

Kenteringen in de Franse politiek

Jacques en Raïssa's bekering vond precies plaats in de periode dat er een kentering in het Franse politieke klimaat plaatsvond. Het jaar 1905 vormde daarbij een belangrijk omslagpunt. In maart van dat jaar bracht de Duitse keizer Wilhelm II een bezoek aan Marokko. Dat was een regelrechte provocatie. Frankrijk probeerde al jaren van Marokko een kolonie te maken en nu beloofde de Duitse keizer aan de Marokkaanse sultan dat hij zich sterk zou maken voor Marokko's onafhankelijkheid. Het was een poging om Frankrijk te isoleren van haar Europese bondgenoten, wat mislukte omdat Engeland niet toehapte. Voorlopig moest Duitsland zijn imperialistische ambities nog intomen.

De 'Marokkaanse crisis' deed in Frankrijk de nationalistische gevoelens, opgekropt sinds de oorlog van 1870, weer hoog opblazen. De roep om revanche, om de terugverovering van het in 1871 verloren grondgebied Elzas-Lotharingen, klonk weer. Dat was niet helemaal onproblematisch, zo vlak na de Dreyfus Affaire: alleen al de gedachte aan oorlog met Duitsland betekende dat men weer vertrouwen moest krijgen in het Franse leger, hetzelfde leger dat in de ogen van de *dreyfusards* nog steeds symbool stond voor machtsmisbruik en discriminatie. Maar steeds meer mensen wisten het zeker: er zou weer oorlog komen met Duitsland. En Frankrijk kon zich maar beter gaan voorbereiden. De verdeelde natie moest weer één worden, en snel ook.

Ongeveer gelijktijdig aan de Marokkaanse crisis was er ook in de binnenlandse politiek een andere wind gaan waaien. De Republikeinse regering onder Émile Combes (1902-1905) had zijn hand overspeeld met een keihard antiklerikaal beleid. Alleen al in Combes' eerste regeringsjaar waren er 10.000 katholieke scholen gesloten. Kerkelijke congregaties waren al eerder onder parlementair gezag geplaatst, maar nu leidde dat tot de daadwerkelijke verbanning van zo'n 30.000 kloosterlingen uit Frankrijk. In een mum van tijd was de katholieke kerk van machtsinstituut tot underdog geworden. Combes' maatregelen leidden tot grote weerstand in de Franse samenleving, en niet alleen onder de clerus. Congregaties hadden zich ook met ziekenzorg en armenopvang beziggehouden, ze hadden weeshuizen gerund. Het verdwijnen van deze orden liet diepe sporen na in de Franse samenleving. Gewone gelovigen voelden zich in hun burgerrechten aangetast. Voor veel neutrale buitenstaanders kreeg de kerk ineens weer het voordeel van de twijfel.²³

Ook al speelden deze politieke omstandigheden geen prominente rol in de bekering van Jacques en Raïssa Maritain, het was wel degelijk een belangrijke voorwaarde voor hun bekering dat het politieke klimaat in Frankrijk zo was omgeslagen. Het zou anders moeilijk voorstelbaar zijn geweest dat deze *dreyfusards* zo makkelijk naar het andere politieke kamp waren overgelopen. Ook al waren zij zelf ervan overtuigd dat hun bekering niets met politiek te maken had, in het Frankrijk van de vroege twintigste eeuw kon een dergelijke stap bijna niet zonder politieke consequenties blijven. Ook Jacques en Raïssa bleken zich er niet aan te kunnen onttrekken. Tussen 1908 en 1914 kwamen zij onder invloed van een Dominicaanse monnik die tijdens de regering Combes uit Frankrijk verbannen was geweest, en er bij zijn terugkeer nog steeds geen officiële status kreeg. Zijn verbittering en wraakzucht deden Jacques en Raïssa belanden in het extreem-rechtse politieke kamp, zoals we zullen zien in hoofdstuk 8.

De bekering van Charles Péguy

In de jaren na de Dreyfus Affaire raakten wel meer idealistische *dreyfusards* vervreemd van de Republikeinse politiek. Wat was begonnen als een edelmoedige strijd voor rechtvaardigheid en gelijke behandeling was binnen een paar jaar verworpen tot keiharde partijpolitiek die de natie in tweeën splitste. De teleurstelling in de tweedracht zaaierende politiek van de pro-Dreyfus partijen speelde bij de bekering van Jacques en Raïssa Maritain slechts een rol op de achtergrond. Maar voor hun goede vriend Charles Péguy was het de belangrijkste reden om zich tot het geloof te wenden.

Péguy had zich in 1900 al verraden gevoeld door de pragmatische politiek van de sociaaldemocraten onder Jean Jaurès. En tijdens de Republikeinse regeringen van Waldeck-Rousseau en Combes moest hij concluderen dat dit verraad niet alleen voor de socialisten gold, maar voor alle partijen die zich ooit voor de vrijlating van kapitein Dreyfus hadden ingespannen. Hij begon terug te verlangen naar de periode vóór 1899, toen de strijd voor Dreyfus' onschuld zélf nog onschuldig was geweest, belangeloos. Langzaam begon het hem

te dagen dat zijn verheerlijking van de zaak van de *dreyfusards* niets met politiek te maken had, maar met religie. Wat er was gebeurd was een 'degradatie' van de 'republikeinse mystiek' tot 'republikeinse politiek'. Politiek was slechts een karikatuur van de mystieke banden die een samenleving tot een gemeenschap maken, begreep Péguy nu. 'De politiek spot met de mystiek, maar het is nog steeds de mystiek die de zelfde politiek voedt.' Daar viel een les uit te trekken: 'de mystiek mag nooit en te nimmer verwoest worden door de politiek waaraan zij geboorte gaf.'²⁴

Zo kon het komen dat Charles Péguy er via zijn politieke betrokkenheid achter kwam dat hetgeen waar hij naar verlangde eigenlijk iets anders was. 'De Rechtvaardigheid en de Waarheid waarvan wij zo hebben gehouden, waaraan wij alles gegeven hebben, onze jeugd, alles (...) zij waren christelijk, zij waren op geen enkele manier modern, zij waren eeuwig en niet alleen maar tijdelijk. Zij waren Rechtvaardigheden en Waarheden, *één levende* Rechtvaardigheid en *één levende* Waarheid.'²⁵ Dit concludeerde hij in 1910, toen hij terugblikte op zijn jeugdijaren en vaststelde dat er feitelijk niets veranderd was, dat de idealen van zijn generatie intact waren gebleven. Het enige verschil was dat hij en zijn geestverwanten hadden ontdekt dat politiek een slap aftreksel van religie was.

In zekere zin had hij gelijk in zijn zelfanalyse: zijn utopisch socialisme verschilde inderdaad weinig van het religieuze nationalisme dat hij vanaf 1905 begon te omarmen. De utopische volksgemeenschap waarover Péguy tijdens zijn jonge jaren had gedroomd leek veel op het ideaal van een perfecte natie: beiden waren een mythische eenheid, die zich tegen bedreigingen van buitenaf teweer moest stellen.²⁶ Maar tegelijkertijd hadden er in zijn eigen leven wel degelijk ingrijpende veranderingen plaatsgevonden, was zeker niet alles hetzelfde gebleven.

Het grote omslagpunt vond plaats in 1905, toen ook Péguy door de Marokkaanse crisis in de ban raakte van het idee dat er een oorlog stond aan te komen, een grote alomvattende oorlog. 'Wacht maar niet op mij vandaag', schreef hij op 16 juni 1905 aan Jacques' moeder, met wie hij inmiddels een hechte vriendschap had opgebouwd. 'Ik heb met mijn vrouw afgesproken om inkopen te doen in de Bon-Marché, zodat ik alles heb wat ik nodig heb als ik word opgeroepen.' Péguy was reservist in het Franse leger. De gedachte aan een komende oorlog was niet zomaar theorie voor hem. Hij zou er vanaf dat moment voortdurend aan blijven denken. Dat de Marokkaanse crisis met een sissert afliep veranderde daar niets aan. In zijn beleving was de zomer van 1905 het moment dat de Franse natie wakker werd uit een lange, decadente slaap.²⁷

[I]edereen weet dat de dreiging van een Duitse inval aanwezig is, dat zij daar is, dat de dreiging reëel was. (...) De verruiming, de verspreiding van die wetenschap, die dicht en dichterbij komt, was niet zomaar een rondgaand nieuwtje, een tijdelijke opschudding van de gebruikelijke gesprekken; het is veeleer een gemeenschappelijke innerlijke herkenning, een woordeloze wetenschap, diep van binnen, een gemeenschappelijke weerklank van hetzelfde geluid; bij de eerste ontkoppeling, de eerste intonatie, hoort elke man in zichzelf, hervindt hij, hoort hij, als vertrouwd en bekend, deze diepe resonantie, deze stem die niet een stem van buiten was, deze stem van een verdrongen herinnering die daar is opgeslagen sinds men weet niet wanneer en waarvoor.²⁸

Toen al, toen Péguy dit tijdens het najaar van 1905 schreef, wist hij wat Frankrijk nodig had om haar mystieke essentie weer terug te vinden: oorlog.

Anderhalf jaar later, op 5 maart 1907, kwam Charles Péguy eten bij Geneviève Favre, de moeder van Jacques Maritain. Hij was een vaste gast in haar appartement op de vierde etage aan de Rue de Rennes, waar zij op de schoorsteenmantel een grote bronzen buste van haar vader Jules Favre had staan. Daarmee had ze niet kunnen voorkomen dat haar zoon Jacques van het rechte Republikeinse pad was afgedwaald. Jacques was er ook die avond, en dat leidde tot grote spanningen.

Pas twee dagen daarvoor had hij eindelijk aan zijn moeder durven te vertellen dat hij zich met Raïssa katholiek had laten dopen, ruim driekwart jaar na dato. Geneviève was er kapot van. 'Ik barstte in huilen en snikken uit, vertelde Jacques hoeveel pijn het mij deed om hem vernietigd te zien worden, teruggebracht tot zulke slavernij (...) Ik smeekte hem om zijn droom op te geven en zich te realiseren dat dit subtiele, liegende en vaardige mensen zijn die, zonder dat hij het door heeft, bezig zijn om zijn intelligentie te verpulveren.'²⁹

Het was allemaal de schuld van Raïssa, wist Geneviève. Ze was altijd al bezorgd geweest over de slechte invloed die deze 'hopeloos fragiele' vrouw op haar zoon uitoefende. Geneviève had Jacques als een wonderkind vereerd, maar sinds zijn relatie met Raïssa had hij zich in een richting ontwikkeld die haar allerminst beviel: 'In de laatste twee jaar is hij zo veranderd', schreef ze al in 1904, 'en laat hij zich van zo'n andere kant zien dan ik van hem had verwacht, dat ik diep bezorgd ben, en ik vrees dat degene die ik altijd als een Sterk persoon heb beschouwd een zeer Zwakke blijkt te zijn'.

Geneviève had het huwelijk van Jacques en Raïssa met lede ogen aangezien. 'Mijn hart werd uiteengescheurd door niet te onderdrukken zorgen, maar ik gaf toe', schreef ze aan Jacques' boezemvriend Ernest Psichari. Tegenover hem stortte ze haar hart uit over haar verloren zoon. 'Als hij werkelijk een superieur wezen is, waarom onderdrukt hij dan zijn tedere gevoelens voor mij, op een moment dat ik hem alleen maar in bescherming wilde nemen, misschien een beetje te moederlijk? Is hij niet in staat om alle pijn te begrijpen die met mijn situatie gepaard gaat? Waarom ondernam hij nooit een poging om mij te overtuigen? (...) Jacques is erg veranderd, Ernest (...) hij is het slachtoffer van een invloed die hem zeker niet verbetert.'³⁰

Haar voorgevoel over Raïssa's slechte invloed werd met het nieuws van hun bekering op overweldigende wijze bevestigd: 'De pijn die ik voel om mijn kind te zien buigen onder het juk van zijn vrouw is onbeschrijfelijk', schreef ze in 1907 aan Ernest Psichari. En tot overmaat van ramp had Jacques' zus Jeanne besloten om dezelfde stap te maken. Ook al zonder haar moeder in te lichten had zij zich samen met haar dochtertje in november 1906 laten dopen.

De sfeer zal dus niet best zijn geweest, toen Péguy op 5 maart kwam eten. Het is niet onwaarschijnlijk dat Geneviève haar vertrouweling had uitgenodigd met het doel om Jacques bij zinnen te brengen. Ze wist hoe haar zoon tegen Péguy opkeek.

Péguy's reactie was in elk geval volstrekt anders dan Geneviève zich had kunnen voorstellen. Wijselijk wachtte hij tot ze buiten gehoorsafstand was toen hij aan Jacques toevertrouwde: 'Het lichaam van Christus strekt zich breder uit dan men wel denkt'. Die kon daar niets anders van maken dan dat Péguy bedoelde dat ook hij een christen was geworden.³¹ Dat vermoeden bleek juist te zijn. Twee maanden later stuurde Péguy hem een brief waarin hij schreef dat hij serieuze zaak wilde maken met zijn toenadering tot de kerk, en dat hij Maritain daar een rol in wilde laten spelen: 'U maakt een essentieel onderdeel van mijn plan uit', liet hij zijn jonge vriend weten. Péguy vroeg aan Jacques of die contact wilde opnemen met vroegere vrienden van hem, die hij uit het oog was verloren omdat ze in het klooster waren getreden, en inmiddels uit Frankrijk verbannen waren. Ze waren uitgeweken naar een Benedictijner klooster op de Isle of Wight, aan de zuidkust van Engeland. 'Het lijkt

me dat het erop neerkomt dat u definitief mijn spirituele communicatie met hen kunt herstellen.³²

Zoiets hoefde je geen twee keer te zeggen tegen de ijverige Jacques, die stond te popelen om iets met zijn kersverse geloof aan te vangen. In augustus 1907 nam hij de boot naar het eiland aan de andere kant van het Kanaal, waar hij Péguy's oude vriend ontmoette en een gesprek had met de abt van diens orde. Die zei hem dat het heel simpel was. Wat Péguy als allereerste moest doen was zijn kinderen laten dopen.

En daar zat meteen het probleem. Péguy was getrouwd met een overtuigd antiklerikale vrouw, Charlotte, afkomstig uit een overtuigd antiklerikale familie. Charlotte's moeder had nota bene deelgenomen aan de Parijse Commune! Péguy had zijn wens om katholiek te worden zorgvuldig voor zijn vrouw verborgen gehouden. Vandaar ook dat hij Jacques Maritain in alle discretie de opdracht had gegeven om voor hem te informeren wat de mogelijkheden zouden zijn als hij zich zou bekeren in een van de verbannen kloosterordes: op veilige afstand van het thuisfront. Maar een bekering in het geniep kon hij dus wel vergeten. En hij zou er nog spijt van krijgen dat hij hiervoor Jacques Maritain had ingeschakeld. Want waar hij geen rekening mee had gehouden was de bekeringsdrift van een zojuist bekeerde.

De twee daaropvolgende jaren werd Péguy belaagd door een waar bekeringsoffensief van Jacques Maritain. Die schrok niet terug om zijn oudere vriend te bedreigen met de meest verschrikkelijke sancties van God. Een halve bekering was immers nog erger dan helemaal geen enkele toenadering tot God. Je kon niet zomaar naar 'het lichaam van Jezus Christus' terugkeren wanneer het je uitkwam, het was een dure plicht van je ziel, schreef hij. Als Péguy geen haast zou maken met de doop van zijn kinderen zou hij God zelf beledigen: 'als Jezus voor je staat en je beveelt jezelf in het vuur te werpen, aarzel je dan?'³³

Péguy werd van verschillende kanten onder druk gezet. Ook Raïssa begon op hem in te praten, nadat haar in een droom was medegedeeld dat zij zich voor Péguy's bekering in moest zetten. Haar tactiek was een andere dan die van Jacques. Zij koos de benadering van de emotionele chantage. Waarom deed Péguy niet wat God hem beval, terwijl hij toch kon zien hoe zij zelf moest lijden voor Christus? De opoffering die hij moest doen was maar een schijntje vergeleken met die van haar, wilde Raïssa maar zeggen.³⁴

En Jacques Maritains zus Jeanne, die jaren met Péguy had samengewerkt in zijn kleine redactielokaaltje tegenover de Sorbonne, probeerde Péguy op subtiele wijze in de kerk te lokken. Zij kreeg hem zo ver dat hij in de Notre Dame samen met haar op de knieën zakte en opging in gebed. Die middag stopte Jeanne hem ook een flesje toe. Er zat gewijd water in uit de bron bij La Salette.³⁵

Eerst was Péguy er nog wel gevoelig voor als Jacques en Raïssa hem verweten dat zijn geloof tekortschoot. Hij verontschuldigde zich door te zeggen dat hij de confrontatie met zijn vrouw niet aandurfde, dat dat wel eens op een scheiding zou kunnen uitlopen. En was echtscheiding ook geen zonde voor de katholieke kerk?

Dat wilde Jacques Maritain nog wel eens zien. Aan Péguy's oude vriend in het klooster legde hij de kwestie voor. Was echtscheiding eigenlijk wel een zonde als een huwelijk niet in de kerk was ingezegend? Maritain gebruikte in zijn brief hiervoor de term 'pseudo-huwelijk'. Zo bevattelijk was hij inmiddels geworden voor de kerkelijke dogmatiek. Alsof met terugwerkende kracht de eerste jaren van zijn eigen huwelijk met Raïssa ook ineens waardeloos waren geworden. Misschien vond Jacques Maritain dat inmiddels ook wel.³⁶

Een jaar na zijn bezoek aan de Isle of Wight had Maritains toewijding aan de bekering van Péguy fanatieke trekjes gekregen. Hij won advies in van verschillende geestelijken, was een

uitgebreide briefwisseling begonnen met Péguy's oude vriend Dom Baillet, tegenover wie hij verzuchtte: 'Soms denk ik dat Péguy *gedwongen* moet worden om een kerk in te gaan en ter plekke te biechten bij de eerste priester die hij zal vinden'. Van een andere geestelijke kreeg hij te horen dat Péguy zich moest overgeven aan de 'absolute volgzzaamheid aan de geloofsregel die de autoriteit van de Kerk is'. Dat het zijn eigen vrouw was die hem tegenhield in zijn toetreding tot de kerk was geen excuus. Desnoods moest Péguy maar met haar gaan samenleven als 'broer en zus'. 'Hij is in groot gevaar van verdoemenis', kreeg Maritain over zijn vriend te horen, 'aangezien hij zich het object waant van een voorkeursbehandeling van God.'³⁷

Van zijn kerkelijke adviseurs kreeg Jacques Maritain het advies om Péguy's vrouw op te zoeken, om haar dan zelf maar de vraag voor te leggen of zij het goed zou vinden dat haar kinderen gedoopt zouden worden, en dat haar huwelijk een kerkelijke inzegening zou krijgen. Charlotte Péguy leefde met haar drie kinderen in Lozère, een klein dorpje ten zuidwesten van Parijs dat nu Palaiseau heet. Haar moeder woonde bij haar in huis. Toen Jacques Maritain het simpele huisje binnenkwam ging het gesprek al snel de verkeerde kant op. Misschien was zijn toon al te pedant, toen hij probeerde uit te leggen waarom het van zo'n groot belang was dat Charlotte Péguy akkoord zou gaan met een kerkelijk huwelijk en de doop van haar kinderen. Zijn verhaal schoot in ieder geval volstrekt in het verkeerde keelgat, bij haar, en vooral ook bij haar moeder. Die schreeuwde hem toe dat ze nog liever zelfmoord zou plegen dan te moeten aanzien dat haar kleinkinderen gedoopt zouden worden.³⁸

Jacques was er beduusd van. Wat hem vooral schokte was dat Péguy's schoonmoeder zei dat ze een gelovig mens was, in haar hart een christen, maar ze vond de kerk een geperverteerd instituut. Zij moest wel bezeten zijn door een demon, concludeerde hij: 'het is de heerschappij en de religie van de Antichrist', schreef hij aan zijn geestelijke leidsmannen. Zo ver was hij inmiddels gegaan in zijn totale onderwerping aan de katholieke dogma's. Hij kon zich niet eens meer voorstellen dat hijzelf ooit vergelijkbare opvattingen had gehad. Het voornemen van Péguy's schoonfamilie om de kinderen zelf te laten kiezen welke geloofsrichting zij wilden aanhangen noemde hij 'diabolisch'.³⁹

Charles Péguy was onaangenaam verrast toen hij hoorde van de confrontatie die tussen Jacques Maritain en zijn vrouw had plaatsgevonden. Zijn jonge zielredder was nu echt te ver gegaan. Het 'mandaat' dat hij hem had gegeven was verlopen, deelde Péguy plechtig mee. Hij had al lang besloten dat hij op zijn eigen manier zou getuigen van zijn geloof, zonder dat hij van priesters of monniken kreeg opgedragen hoe hij met zijn familie om moest gaan. Bovendien, hij was een schrijver, een opiniemaker, een '*homme public*'. Hij moest ook denken aan het lezerspubliek van zijn tijdschrift, dat hij de mensen niet van zich zou vervreemden, zoals zijn eigen vrouw nu vervreemd van hem dreigde te raken.⁴⁰

Péguy had zo zijn eigen ideeën over het christendom, over God en Jezus en Maria. Zijn geloof was een volksgeloof. Het katholicisme was voor hem een religie die niet los te koppelen viel van de Franse nationale identiteit. Het katholieke geloof was de ziel van Frankrijk, de mystieke band die Frankrijk weer tot één geheel kon maken. Het was dan ook niet toevallig dat hij zijn *coming out* besloot te koppelen aan twee thema's die nauw verbonden waren met de geschiedenis van Frankrijk: de Dreyfus Affaire en de legende van Jeanne d'Arc.

In een groot essay uit 1910, *Notre Jeunesse*, beschreef hij de strijd van de *dreyfusards* als een mythische periode in de Franse geschiedenis, een heroïsche strijd voor de menselijke waardigheid. Het was nog maar tien jaar geleden, maar Péguy sprak al over 'een heel verleden van eer, en wat misschien nog belangrijker is, dichter bij de essentie, een heel verleden van ras, van heroïek, misschien van heiligheid'.⁴¹ Péguy's bewering in *Notre Jeunesse* dat de idealen van de *dreyfusards* eigenlijk altijd al christelijk waren geweest was

dan wel een duidelijk signaal van zijn bekering, maar het was zijn andere publicatie in 1910 die alle aandacht trok: *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* was een toneeltekst in verzen zoals die in de katholieke Middeleeuwen gangbaar was: een mysteriespel. Maar het was niet zozeer de archaische religieuze vorm, maar vooral het onderwerp dat de gemoederen in beweging bracht: Jeanne d'Arc was ten tijde van de Dreyfus Affaire zo ongeveer het meest beladen nationalistische symbool denkbaar binnen de Franse partijstrijd.

De legende van Jeanne d'Arc liet verschillende interpretaties toe: het verhaal van het boerenmeisje uit de vijftiende eeuw dat van God de opdracht kreeg om de Franse *dauphine* tot koning te laten kronen was voor de royalisten een toonbeeld van koningsgezinde vroomheid. Voor Republikeinen daarentegen was Jeanne d'Arc's leven in eerste instantie het verhaal van een volksheldin die de natie bijeenbracht, en vervolgens door de kerk op de brandstapel werd gezet en door de koning was verraden.

Tijdens de eerste jaren van de twintigste eeuw waren het vooral de royalistische *anti-dreyfusards* geweest die zich Jeanne d'Arc hadden toegeëigend. Ze hielden manifestaties bij het Jeanne d'Arc standbeeld op het Place des Pyramides in Parijs. De militante jeugdbeweging van Action française, de Camelots du Roi, maakte van deze plek een uitvalsbasis voor hun protestacties. Toen Jeanne d'Arc in 1909 door de Paus zalig werd verklaard heerste er een gespannen stemming in Parijs. Republikeinen keken met argusogen naar de duizenden vlaggen en banieren die werden uitgehangen. De politie kreeg de opdracht om de adressen van deze potentiële staatsvijanden te noteren.⁴²

Het was niet zomaar een willekeurig onderwerp dat Péguy voor zijn mysteriespel had uitgekozen. En dan had hij ook nog een versie van het lijdensverhaal van Jezus in zijn boek verwerkt, zoals de Franse boerenbevolking dat in de vijftiende eeuw beleefd moeten hebben. Péguy voerde een volkse variant van Maria ten tonele, een simpele boerenvrouw die met verwondering en bezorgdheid keek naar het bewogen leven van haar zoon.

Men heeft vaak veel problemen met de kinderen
Als ze groter worden
Ze heeft het al vaak tegen Jozef gezegd
Dat gaat slecht aflopen⁴³

Hoe zeer deze benadering van de Bijbel op het eerste gezicht ook aansloot bij de toen heersende trend onder Verlichtingsschrijvers om een menselijke versie van Jezus te maken, dat was allerm minst Péguy's bedoeling. Het enige wat hij wilde benadrukken was het wonder van de incarnatie: 'die zeer mysterieuze intrede van het eeuwige in het tijdelijke, van het geestelijke in het vlees, die de crux, het kardinale punt, (...) in feite de uitdrukking zelve is van de gehele schepping van de wereld en van de mens.' In *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* voelde Maria wel degelijk aan wat het mysterie was waarom haar zoon zo in de problemen was gekomen, waarom hij zich de haat van de farizeeërs op de hals had gehaald.

Ik ga het u vertellen:
Hij heeft de wereld gered⁴⁴

Péguy's voormalige politieke vijanden uit het nationalistische anti-Dreyfus kamp vonden het prachtig. Dit was pas een eerbetoon aan de Franse religieuze traditie, een authentieke weergave van hoe gewone mensen in het land hun geloof beleefden! Maurice Barrès, een van de antisemitische nationalistische leiders tijdens de Dreyfus Affaire, was lyrisch over de manier waarop Péguy de Franse bloed en bodem had vermengd met strijdbare religiositeit.

Péguy keek 'met de ogen van een oude vrouw uit Orléans', schreef Barrès, en hij verwees hiermee naar Péguy's eigen analfabetische moeder. 'Het is de geestesstaat van een portretteerder uit het oude Frankrijk. De ontroering die men daaruit voelt toont hetgeen wat pacifistische en koude mensen wansmakelijk zullen noemen. Zijn tedere realisme shockeert hen. O wonder! Zie daar het Evangelie een verbintenis aangaan met het leven van een jonge intellectueel van de Sorbonne.'⁴⁵

De hele nationalistische pers was in rep en roer. De socialist en dreyfusard Charles Péguy was naar hun kamp overgelopen! 'De heer Charles Péguy is een zeer vurige dreyfusard geweest', noteerde Edouard Drumont, de meest haatdragende antisemitische schrijver die er in Frankrijk was geweest tijdens de Dreyfus Affaire, 'hoe heeft zo'n man een dreyfusard kunnen zijn?' vroeg Drumont zich af. Want in Péguy's mysteriespel herkende hij de ziel van het oude Frankrijk, 'door de eeuwen heen gekneet door het christendom, levend in Christus.' Dat deze schrijver zich had laten misleiden door de Joodse vijand vond Drumont pas begrijpelijk toen hij hoorde wat Péguy voor ogen had gestaan: 'om een beweging te produceren die de ingeslapen energieën wakker zou maken en Frankrijk zou bevrijden van haar versuffing.' Dat was wat hij zelf ook wilde.⁴⁶

Péguy's bekering werd bejubeld door de Franse nationalisten omdat hij een ideale aanleiding was om de publieke opinie naar hun kant te krijgen. Als een overtuigde dreyfusard als hij de nationalistische ideologie al omarmde, dan was dat toch het bewijs van hun gelijk? Het lijfblad van de antidemocratische nationalisten, *L'Action française*, besteedde in 1910 vele bladzijden aan Péguy's bekering. Zij zagen er een teken des tijds in: de geschiedenis zou zich in hun voordeel bewijzen.

Zelf probeerde Péguy alle ophef wat te relativeren. In een interview in *Action française* met Georges Valois, de latere leider van de Franse fascisten, verklaarde hij: 'Men moet niet van een transformatie spreken, noch van een bekering. Dat is het niet. Men heeft over mij gezegd: Kijk Péguy die komt naar onze kant. Dat is het niet. Alles wat ik vandaag uitdraag was er voordien al. (...) De antimilitaristische Péguy (...), dat is een legende. De waarheid is dat ik op dit moment reserve-officier ben.'⁴⁷

Maar dat was nu juist het punt. Dat Péguy beweerde dat zijn dreyfusisme altijd al nationalistisch was geweest was precies wat de anti-dreyfusards als argument gebruikten om de Franse mainstream aan hun kant te krijgen. En met succes: vanaf 1910 slaagden de nationalisten er steeds beter in om het politieke discours naar hun hand te zetten. De Jeanne d'Arc manifestaties werden door het Parijse publiek niet meer zo sterk beleefd als partijpolitiek, wel als een symbool voor de wederopstanding van heel Frankrijk.⁴⁸

Zelfs Péguy's oude revolutionaire strijdmakker Georges Sorel sloot zich aan bij de mening van de nationalisten dat *La Mystère de Jeanne d'Arc* een oproep was tot een 'wederopstanding van de ziel'. Eerst had Sorel nog wel moeite gehad om te geloven dat zijn vriend katholiek was geworden: 'Hè? (...) Péguy? Denkt u dat die katholiek is?... Gaat hij naar de mis? Daar gaat hij niet naar toe... Dus, is dit allemaal wel serieus!...'

Maar gaandeweg raakte Sorel ervan overtuigd dat het katholicisme kon dienen als een manier om de massa in beweging te brengen, en al helemaal op de manier waarop Péguy het verbeeldde in *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*. 'het diepste van zijn ziel, die vandaag weer aan de oppervlakte komt, dat is de geest van de grote zangers van de religieuze en militaire ziel van het oude Frankrijk.'⁴⁹

De tragiek van Charles Péguy's bekering is dat die volledig in het teken kwam te staan van de toenmalige politieke spanningen. Zijn eigen zoon Marcel is jaren later nog een stap verder gegaan en heeft de religieuze boeken van zijn vader als inspiratiebron van het Franse fascisme gepropageerd. De vraag is of Péguy zelf zijn geloof op zo'n politieke manier beleefd

heeft. Zijn verlangen naar morele zuiverheid had hem juist de politiek doen afzweren. Zo was hij op het pad van de mystiek verzeild geraakt. Maar de ironie wilde dat zijn bekering tot het katholieke geloof onmiddellijk in het teken van de politiek kwam te staan.⁵⁰

Ondanks de toenaderingspogingen van antisemieten als Barrès en Drumont bleef Péguy zich ook na 1910 tegen elke vorm van antisemitisme verzetten. Het werd een strijdpunt tussen hem en zijn vriend Georges Sorel. Zijn Joodse leermeester Bergson is hij tot zijn dood blijven verdedigen tegen de lastercampagnes van Action française in 1913 en '14 – terwijl Jacques Maritain zich toen juist in dienst stelde van deze politieke beweging en Bergson, overigens met strikt formele filosofische argumenten, aanviel.

De inmiddels gespannen geworden relatie tussen Péguy en Maritain laat zien dat het geloof zelf wel degelijk een belangrijke rol speelde in Péguy's bekering. Péguy had gehoopt dat hij met Maritains hulp zich in alle stilte tot het katholieke geloof had kunnen bekeren. Maar Maritain had zich onderworpen aan kerkelijke raadgevers van de harde lijn. In de hele kerk was er met het aantreden van Paus Pius X in 1907 een nietsontziende dogmatische wind gaan waaien. Ook dat had deels met de politieke omstandigheden te maken. De kerk voelde zich in het nauw gedreven door de opkomst van de seculiere staten in Europa, niet in het minst door de gewelddadige manier waarop de Italiaanse staat zich ten koste van kerkelijke grondgebieden had gevestigd, maar ook de antiklerikale wetten van de regering Combes hadden niet geholpen.

De beïnvloedbare Jacques Maritain had geen oog voor deze omstandigheden. Voor hem stond het woord van de kerk inmiddels gelijk aan het woord van God. Toen Péguy's *Jeanne d'Arc*-boek verscheen wist hij niet wat hij ervan moest denken. Hij stuurde het ter beoordeling op aan zijn raadgevers. Die deelden hem mee dat het niet door de dogmatische beugel kon. Ze hielpen hem om een brief op te stellen waarin hij Péguy op het hart zou drukken dat het nu eindelijk tijd werd om zich aan het kerkelijk gezag te onderwerpen: 'Ik zie duidelijk dat u nog ver bent van het ware christendom, met de illusie er al gearriveerd te zijn, en dat u het publiek een illusie verkondigt en een valse religiositeit alsof die het ware geloof was (...) Op het ogenblik denk ik dat dit simpelweg bewijst dat u nog een weg heeft te gaan om een belijdend christen te worden.'⁵¹

Péguy had er genoeg van. Tegen Jacques' moeder spotte hij dat hij door haar zoon was 'geëxcommuniceerd' nog voordat hij tot de kerk was toegetreden. Toch uitte hij zich mild tegenover Jacques. Die was voornamelijk het slachtoffer geworden van de rechtlijnigheid van de kerk. Het verwijt dat Jacques hem had gemaakt, dat hij 'literatuur' had bedreven in zijn *Jeanne d'Arc* in plaats van echt religieus te zijn, vond hij voornamelijk gelden voor de kerkdienaars. Zijn oude kloostervriend bijvoorbeeld had hem ook een brief gestuurd, vertelde hij aan Maritain: wat daarin stond, dat was pas 'literatuur en retoriek'! Maar dan 'literatuur en retoriek van het meest afgezaagde middelbare schoolniveau. Die manier van het ontleden van heiligheid in paragrafen, en de paragrafen op hun beurt in kolommen, doet nostalgisch denken aan de betere lessen voor het toetredingsexamen filosofie.'⁵²

Charles Péguy en Jacques Maritain verschilden hemelsbreed in de manier waarop zij hun geloof beleefden. Maritain was inderdaad geneigd om het katholicisme als denksysteem te zien, als een logica die de wereld begrijpelijk moest maken. En Péguy bleef een trouwe leerling van de modernistische spiritualiteit van Bergson: zijn geloof draaide om beleving, niet om dogma's.

Maar misschien leken hun bekeringen ook wel meer op elkaar dan ze zelf beseften. Beiden waren in hun zoektocht naar morele zuiverheid toch verstrikt geraakt in de politieke partijdigheid van dat moment: Maritain in de kerkelijke politiek, Péguy in die van het nationalisme. Zij waren daarin geen uitzondering. Bijna alle bekeerlingen uit de vroege

twintigste eeuw belandden voor korte of langere tijd in nationalistisch vaarwater, in Frankrijk, maar ook in Nederland. Hun verlangen naar de herleving van pure levenswijzen, naar een oervorm van het mens-zijn, bleek heel goed aan te sluiten bij de nationalistische ideologie, die eigenlijk precies hetzelfde wilde. Vaak zonder het zelf door te hebben werden de religieuze bekeerlingen onderdeel van de politiek, helemaal als zij zich trachtten voor te stellen hoe de gedroomde wedergeboorte, die zij in hun persoonlijke levens hadden meegemaakt, op het niveau van de hele samenleving plaats zou moeten vinden. De gedachte dat een oorlog hiervoor geschikt zou kunnen zijn was bij Péguy al in 1905 opgekomen. Velen bleken het met hem eens te zijn.

Hoofdstuk 7 Twee Nederlandse bekeringen

God brandt je ziel leeg met pijn. (...) Hij is de geweldig jaloersche Minnaar. En Hij doet 't met geweld, dat je schreeuwt van pijn. – Maar het is goed, het is goed. Hij puurt je ziel, het staalt je wil. Je bent kneedbaar als bloed-natte klei in Zijn oneindig-teedere Hand.¹

Pieter van der Meer de Walcheren, *Mijn dagboek*

In de vroege twintigste eeuw was de politieke situatie in Nederland niet te vergelijken met die in Frankrijk. Nederland had al ruim zeventig jaar geen conflicten meer met buurlanden gehad, stond verre van revanchistische gevoelens zoals Frankrijk die tegenover Duitsland koesterde. Hier was de enige aanleiding voor nationalisme de Boerenoorlog in Zuid-Afrika, helemaal aan het andere eind van de wereld, waar tussen 1899 en 1902 afstammelingen van Nederlandse kolonisten vochten tegen de Engelsen voor het behoud van hun zelfstandigheid.

Ook in de kerkelijke politiek was het in Nederland aanmerkelijk rustiger gebleven dan in Frankrijk. Confessionelen en liberalen stonden in het parlement dan wel lijnrecht tegenover elkaar, van heftige polarisatie zoals die in het Frankrijk van de *laïcité* bestond was hier geen sprake. Het hielp daarbij dat Nederland traditiegetrouw meerdere geloofrichtingen kende, en de strijd tussen kerk en staat daarom van meet af aan minder op scherp stond. In Nederland was er niet één geloofstraditie waaruit nationalist en conservatieven konden putten. De samensmelting tussen religie en politiek vond hier noodgedwongen plaats in meerdere zuilen, en dat bood een stuk minder ruimte voor het soort totalitair nationalisme zoals dat zich in Frankrijk ontwikkelde.

Je zou dus zeggen dat religieuze bekeringen in Nederland minder snel met politieke radicalisering gepaard gingen dan in Frankrijk. Toch kwamen ook hier vergelijkbare gevallen voor, hoewel die inderdaad een stuk minder representatief waren voor de algemene toestand van het land. De kleine groep van enkele tientallen schrijvers en kunstenaars die zich in Nederland tot een radicaal en gewelddadig christendom bekeerden was bovendien sterk beïnvloed door het modernisme zoals dat in Frankrijk was ontstaan.

Dit hoofdstuk gaat over twee van dat soort Nederlandse bekeringen: die van Jan Toorop en die van Pieter van der Meer de Walcheren. Beide voorbeelden laten zien dat er ook in Nederland voedingsbodem bestond voor religieuze radicalisering. Die was minder vruchtbaar dan in Frankrijk, maar evengoed vormde ook hier het modernisme de ondergrond voor sterke religieuze verlangens. Veel van de grondmotieven van de Franse bekeringsgevallen zijn te herkennen: de obsessie met decadentie, de teleurstelling in de socialistische utopieën en het occulte verlangen om de wereld weer als één magisch geheel te beleven, om ingewijd te worden in de goddelijke mysteriën.

Jan Toorop en Pieter van der Meer kwamen uit hetzelfde artistieke burgermilieu: Toorop was als kunstenaar actief in de progressieve kringen rond het Tachtigers-tijdschrift *De Nieuwe Gids*, hij had in 1892 meegemaakt hoe vatbaar men in dit milieu was voor spiritualiteit, hoe vatbaar hij daar zelf voor was. Pieter van der Meer was in precies hetzelfde

milieu opgegroeid, in een vrijzinnig artistiek gezin met theosofen als ouders, en een katholieke Wagneriaan als mentor.

Zowel Toorop als Van der Meer werden als twintigers socialist, maar het lukte hen niet om los te komen van hun eigen burgerlijke afkomst. Hun idealen verschilden hemelsbreed van die van de proletariërs. Van der Meer en Toorop wilden eigenlijk dat de arbeidersrevolutie een geestelijke zou zijn, een spirituele zelfbevrijding die meer te maken had met hun eigen religieuze verlangens dan met de primaire levensbehoeften waarvoor de proletariërs vochten.

Al met al vertonen hun achtergronden veel overeenkomsten met die van Léon Bloy, Jacques Maritain en Charles Péguy, ook allemaal spiritueel ingestelde socialisten die de reguliere politiek wilden overstijgen. Hun bekeringsgevallen zijn allemaal te begrijpen als symptomen van de structurele veranderingen die Europa doormaakte tijdens de vroege twintigste eeuw: de uitwassen van het industriële grootkapitalisme deden hen beseffen dat er een radicaal andere richting aan de modernisering gegeven moest worden. De crisis binnen de wetenschappen en het rationalisme voerden hen in de richting van religie; als de oerkracht die, méér dan de ratio, in staat zou zijn om de samenleving weer vitaal en tot een betekenisvol geheel te maken.

De bekering van Jan Toorop

De levensloop van Jan Toorop past naadloos in dit grote cultuurhistorische verhaal. Zijn opvattingen over kunst, geloof en politiek lopen helemaal synchroon met de radicalisering die in het hele modernisme plaatsvond: Toorop is een sprekend voorbeeld van een occult hervormingsgezind kunstenaar die uiteindelijk in fascistisch vaarwater belandde, zoals Roger Griffin er talloze aandragt in zijn boek *Modernism and Fascism*. Alleen de directe aanleiding voor zijn bekering valt moeilijk te rijmen met dit soort structurele cultuurhistorische ontwikkelingen. Feitelijk ging het hier om puur toeval.

Als Jan Toorop met een andere vrouw getrouwd zou zijn geweest had hij zich waarschijnlijk nooit katholiek laten dopen. Hij was een van vele bekeerlingen in de twintigste eeuw die omwille van hun huwelijk tot de kerk toetraden. De katholieke regels omtrent het huwelijk waren onverbiddelijk. Als één van de twee partners niet katholiek was diende die zich te bekeren, of in het uiterste geval schriftelijk te beloven dat de kinderen katholiek zouden worden opgevoed. Verreweg de meeste van de bekeringsgevallen kwamen voort uit deze situatie: meer dan 70% in Nederland. Dit waren geen bekeringen die uit pure geloofsovertuiging voortkwamen. Ze zeggen dus ook niet zoveel over een mentaliteitsverandering. Ze zeggen vooral iets over de vasthoudendheid van de liefde, of over de religieuze onverschilligheid van de bekeerde echtgenoten.²

In het geval van Jan Toorop was er wel iets meer aan de hand. In de eerste plaats was Toorops vrouw helemaal niet katholiek van geboorte. Annie Hall was afkomstig uit een vrome Anglicaanse familie. En die kerk is aanzienlijk soepeler in de huwelijksvoorwaarden. Met dat doel is ze zelfs opgericht, door koning Hendrik VIII, die van zijn vrouw wilde scheiden en van de Paus geen toestemming kreeg, en daarom zijn eigen kerk begon.³

Annie Hall bekeerde zich in 1902 tot het katholicisme, nadat Jan Toorop aan haar had gezegd dat hij van haar scheiden wilde. Hijzelf vermoedde dat dit opzet was, dat Annie willens en wetens toetrad tot een kerk waarbinnen echtscheiding uit den boze is. Zij deed nu alsof ze niet van hem kon scheiden vanwege haar geloof. Toorop besloot zich daar niets van aan te trekken.

Gij zegt in uwen brief dat gij geen echtscheiding wilt om uwe christelijke bedoelingen. Gij weet dat ik geen christen ben, volgens uwe begrippen, en dat ik dus in uwe beweringen en Bijbelteksten in het geheel niet harmonieer. Wilt gij dit zoeken dat moet gij weten. Maar wij hebben *nooit* een katholiek huwelijk gedaan ook niet in een katholieke kerk.

Wilt gij later katholiek worden, dat moet gij weten, doch zoekt *thans* hierin geen redenen, tot *niet* echtscheiding nemen.⁴

Toorops donkere vermoedens bleken te kloppen. Annie stelde alles in het werk om een echtscheiding te voorkomen. Ze werkte in op Toorops schuldgevoel, ze dreigde dat hij hun dochttertje Charlie niet meer zou mogen zien en ze verspreidde zelfs roddels in het dorp, dat hij wilde scheiden omdat hij in Den Haag een andere vrouw had bezwangerd. Toorop was razend toen hij dat hoorde: 'Ik vind het heel leelijk van je dat je aan Jacob de groenteboer, en andere lui allemogelijke leelijke leugens van mij verteld hebt. Je hebt hem verteld dat ik spoedig wilde scheiden, omdat... omdat ik in den Haag eene dame had die een kindje moest krijgen om met haar spoedig te gaan trouwen, en meer andere zwartmakerijen. (...) meer andere menschen *niet* van onze stand heb je ook leelijke dingen over mij verteld, de dag voor je wegging, maar het is niets. Alles wat waar is komt toch voor den dag (...) *Ik blijf bij mijne plannen.*'⁵

Ondanks al zijn socialistische sympathieën was Jan Toorop zijn standsgevoel nog niet kwijtgeraakt. Het was niet de bedoeling dat zijn privéleven het gespreksonderwerp zou worden van mensen uit de lagere klassen. Maar wat nog pijnlijker was, de beschuldiging dat hij een kind bij iemand anders zou hebben verwekt raakte inderdaad een heel persoonlijk aspect van zijn leven met Annie. Zij hadden al zeven jaar geen seks met elkaar gehad. En volgens Toorop lag dat vooral aan Annie: 'De scheiding van bed hebben wij toch reeds sedert 7 jaren, ook door uw eigen schuld, ofschoon gij dit *niet wilt erkennen.*'⁶

Toorops conclusie dat zijn huwelijk met Annie uitzichtloos was had ook te maken met hun verschil in temperament: '[w]ij kunnen niet met elkander omgaan. *Jij ben geen vrouw voor mij, dat weet je*', schreef hij en hij zocht de oorzaak daarvoor in eerste instantie in het verschil in levensovertuiging dat er tussen Annie en hem bestond. 'Jij handelt en gelooft sterk en handelt in verband met je geloof. Ik doe het zelfde in verband met het mijne en daarom kunnen wij niet met elkander leven. Jij toetst de waarheid aan het Christendom en bij mij is het: het Christendom wordt getoetst aan de waarheid.'⁷

Toorop was nog steeds een uiterst spiritueel mens, maar het druiste tegen al zijn instincten in om zijn esoterische gevoelens afhankelijk te gaan maken van allemaal kerkelijke dogma's. 'Jij noemt dat sensualiteit', schreef hij aan Annie, 'maar ik noem het: dooden van je mooie innerlijke kracht als ik zoo voort ga leven.' Toch werd hij geraakt door het verwijt dat zijn geloof te vrijblijvend zou zijn, dat hij alleen toenadering tot God zocht als dat hem zelf zo uitkwam. Hij reageerde gekrenkt. Zijn hele kunstenaarschap had hij in dienst van God gesteld! Ook het werk waar hij op dat moment mee bezig was, zijn tegeltableaus in de Beurs van Berlage, beschouwde hij als arbeid in dienst van de 'Christusgedachte'. Dat hij de goddelijke boodschap buiten de kerk liet weerklinken zou alleen maar voor hem moeten pleiten. '[M]et God zijnde doe ik alle mogelijke dingen in mijn arbeid, soms verkeerd (als ik niet zuiver ben) maar meestal goed, en ik zal nog veel meer handelen ten goede van dingen, omdat ik dit niet voor mijn eigen doe. ik voel dit zeer *sterk* en ben er *bewust* van. Jij begrijpt dat niet.'⁸

Annie deed alsof zij de enige was die echt geloofde, maar zij gaf net zo goed haar eigen invulling aan het geloof als hij, schreef Toorop verontwaardigd. Het enige verschil was dat *zij* dat niet wilde erkennen.

Je zegt ook in je brief "I have tried to save you". To save me van wat. Dit is mij geheel duister. Ik laat me door niemand leiden. Of bedoel je soms in je Katholiek geloof om me daarin te brengen. Ik respecteer je geloof zeer, maar het Christendom is voor mij *eenvoudiger* dan de dienst in de R. kath Kerk. De daad gesproken uit een geloof in Christus geeft mij de eenigste steun en kracht in arbeid. Al is die arbeid bijna altijd niet heel prettig geweest. Ik zal het toch doen.⁹

Het was omwille van zijn kunstenaarschap dat hij liever op zijn eigen intuïtie vertrouwde dan op de wetten van de kerk en, zo kondigde hij alvast ook maar aan, het zou ook omwille van zijn kunstenaarschap zijn dat hij na zijn scheiding zou hertrouwen. Met wie wist hij nog niet, maar hij zag het niet voor zich dat het hem zou lukken om langer dan een jaar of anderhalf alleen te blijven wonen. De kosten van een huishoudster zouden samen met de alimentatie simpelweg te hoog worden, en dat zou zijn artistieke vrijheid in gevaar brengen. Hij moest nu twee huishoudens bekostigen door werk te maken dat hij 'verafschuwde'. Hertrouwen was de goedkoopste oplossing, bedoelde Jan Toorop te zeggen.

Voor Annie was dit een nachtmerriescenario. Waarom wilde Toorop haar zo vernederen? 'Ik verlies mijn eer op dat punt ook in de wereld', reageerde die, 'maar ik hegt niet aan een eer van de wereld, die mij niet begrijpt en mijne toestanden niet kent, en aan een wereld waarvoor ik voor het grootste deel ook geen eerbied heb.'¹⁰

Ondanks zijn kranige woorden wist Annie heel goed waar de gevoelige plek lag van haar echtgenoot. Toorop twijfelde geen moment aan zijn scheiding met haar, maar de gedachte dat hij zijn dochttertje Charlie in de steek zou laten knaagde aan hem. Hij reageerde dan ook gestoken toen Annie hem dat verweet in een brief. 'Neen, Charlie wil ik niet verlaten. Ik wil u alleen verlaten, en als gij wilt, houd ik het kind *graag, innig graag* bij mij, maar ik wil u als moeder van het kind, het kind ook laten behouden, maar zeg niet meer dat ik u en *Charlie* tevens wil verlaten.'¹¹

Charlie was de reden waarom Toorop zijn toon van tijd tot tijd matigde in zijn brieven aan Annie. En Charlie was de reden waarom hij begin februari 1903 naar Parijs reisde, om haar en Annie te ontmoeten. Dat waren 'hele prettige dagen', moest Toorop ook zelf toegeven. En Annie had weer hoop gekregen op een hereniging. In hun gesprekken had Toorop tegen haar gezegd dat ook hij opzag tegen de hele rompslomp van een scheiding. Hij was er verdrietig over en het speet hem. Annie begreep daar niets van. Waarom wilde hij het dan toch doorzetten? 'Het spijt mij *voor jou* (I am sorry *for you*). Het doet mij zeer *voor jou*.'

Toen zij doorhad dat Toorop niet van plan was om zijn plannen te wijzigen, legde Annie Hall haar zwaarste troef op tafel: als Toorop met de echtscheiding door wilde gaan zou zij ervoor zorgen dat hij Charlie nooit meer zou mogen zien. Hij reageerde beduusd: 'Ben ik geen vader van haar. Zoo wreed zal je dunkt mij niet zijn.'¹²

Twee maanden later reisde hij weer naar Parijs en stelde aan Annie voor om weer samen te gaan leven. 'Kom weer bij mij en laten wij alles vergeten en vergeven en bij de vrienden en kennissen zal ik jou weer in het reine brengen'. Maar toen hij dit voorstelde merkte hij dat Annie geen centimeter wilde wijken in haar nieuwe katholieke principes. Was dat trots? Was dat haar angst om toe te geven dat zij alleen maar katholiek was geworden om een echtscheiding te vermijden? Toorop betrok het in de eerste plaats op hun relatie: 'Ik zag wel in Parijs, toen ik met je over ons weer samen wonen sprak, dat jij niet erg veel van mij meer houdt, anders zou je niet zoo halsstarrig aan je idee vasthouden.'

Dat idee ging in de allereerste plaats over de doop en opvoeding van Charlie. Daar was Toorop van begin af aan heel beslist over geweest: zijn dochter zou uit de handen van de

priesters blijven. Het was prima als Annie haar eigen geloof beleed, maar hij wilde niet dat Charlie en hijzelf daar iets van zouden merken.¹³

Het kind voelt de essence er nog niet van en ziet al het uiterlijke nog en het overvloedige en praal van het uiterlijke wat in de eerste tijden veel eenvoudiger natuurlijk is geweest. Zij weet niet dat dit alles in de primitieve tijden hoogst eenvoudig was geweest en met gewoone kleederen. Charlie kan met mij, als haar vader samen trachten naar het katholicisme op te gaan. mijn streven is daarheen, langzaam, maar eenvoudiger, veel meer eenvoud moet er zijn. Het is de praal die alles verzwakt heeft!

Dit was al een enorme concessie die hij hier deed. Toorop verklaarde dat hij bereid was om op zijn manier het katholieke geloof toe te willen naderen, onder voorwaarde dat hij Charlie dan zou mogen begeleiden. Zo belangrijk was spiritualiteit voor hem, dat hij vreesde dat zijn dochter er een verkeerde eerste indruk van zou krijgen.

Voor Toorop hing spiritualiteit nauw samen met kunst. Zijn grootste bezwaren tegen de katholieke kerk hadden te maken met de bevoogdende houding die zij aannam tegenover kunst, terwijl ze al lang niet meer de vruchtbare bodem was voor kunstenaars, zoals ze tussen de 12^e en de 16^e eeuw was geweest. Inmiddels prezen de priesters de grootste kitsch als kunst aan: 'Als het maar een heilige naam heeft of ti[e]tel dan is het goed, de rest van de kunstuiting, daar wordt niet naar omgekeken.'¹⁴

Annie voelde aan dat zij haar man bijna zover had. Ze bleef aandringen dat Charlie gedoopt zou worden: 'Toorop! if you *knew* the priceless treasure of belief in the Catholic Church, you would think like I do. I *know* you would,' schreef ze hem begin april 1903. In die eerste aprilweek werd Toorop heen en weer gesleurd tussen zijn weezin tegen de kerk en zijn neiging om aan Annie's wensen toe te geven, omwille van zijn gezin, maar ook omdat hij beseftte dat hij wel degelijk werd aangetrokken door de oervormen van het katholicisme, toen het nog niet tot een machtsinstituut gecorrumpeerd was: 'maar nu is het rot, omdat de kerk dienaren meest allen rot zijn (ik zeg nog eens dat dit alles staat buiten het zuivere katholieke geloof)'.¹⁵

Op 5 april 1903 schreef Jan Toorop 3 brieven aan zijn vrouw, en nog één de dag erna waarin hij weer terugkwam op alle toezeggingen die hij had gedaan.

Ik lijd verbazend over alles en nog eens alles (...) oh ik kan niet harmoniëren met de daden der meeste hollandsche priesters van de Katholieke kerk hier in Holland. De kerk zelf is puur, maar ik wil me niet bemoeien met den priester. Ik ga liever nog naar een klooster, waar ik in rust en stilte en gebed kan leven en werken. Ik heb veel zwakheden, maar ik weet dat ik ook voor Jezus en in Jezus' naam vele goede dingen tracht te doen. Ik weet ook en voel ook sterk en zie hoe zoovele priesters hier in de hollandsche plaatsen handelen en werken niet volgens Jezus. Zij doen wel hunne gebeden en gaan ter kerke, maar ik zie zooveel leugens van hen en zoovele daden en trucs alles om de kerk te verrijken.

(...) Ik voel in me de religie te heilig en de kerk te heilig, maar er is te veel symbool te veel praal. Dit heeft Jezus nooit gewild, dit is zoo geworden. Oh laat ons terugkeeren tot de groote eenvoud van Jezus, en nemen alleen deze gebeden in Thomas a Kempis in stilte en eenzaamheid die mij steeds tranen van geluk geven.

(...). oh, ik zou me zoo graag, mijn innig verlangen, om me aan de kerk te geven, waren die dienaren, de meesten, met bedoelingen niet daar.

(...) Ik voel dat ik draag diep in me verborgen, iets dat jij niet weet, want je kent mij niet geheel en al. Wij hebben steeds onze driften tegen elkander gezet, en dat is slecht. Vooral jij ben[t] dat erg en toont gauw je drift. Oh, ik zou zoo graag dat je zachter was. Ik lees alle dagen en bid alle dagen nu in Thomas à Kempis, en lees veel mijn bijbel¹⁶

De kern van Toorops bezwaren tegen de katholieke kerk was dat hij te veel waarde hechtte aan het geloof om zich zomaar aan te kunnen sluiten bij een instituut dat in zijn ogen geperverteerd was geraakt. Niet voor niets had hij in zijn schilderijen en tekeningen uit de jaren 1890 het christendom afgebeeld als een kruis waaruit verwelkte bloemen groeiden. De kerk had haar oorspronkelijke levenskracht verloren, er moest een 'nieuw mysticisme' geboren worden die de 'Christusgedachte' weer nieuw leven in zou blazen.¹⁷

Door zijn huwelijks crisis met Annie werd hij aangespoord om te overwegen of zo iets dergelijks ook niet *binnen* de katholieke kerk zou kunnen plaatsvinden. Het was nu tien jaar geleden dat hij de Franse dichter Paul Verlaine tijdens diens bezoek in Nederland had vergezeld. Deze zo door hem bewonderde dichter had zich ook tot de katholieke kerk bekeerd. En met hem vele andere Franse modernisten. Toorop had Barbey d'Aurevilly's *Diaboliques* gelezen, en Huysmans' boeken. De grote voormannen van de Franse bekeerlingengolf stonden ook bij hem in de kast. Dat maakte de vraag of het katholicisme nog creatieve potentie had een stuk makkelijker te beantwoorden.¹⁸

Toorop besloot dat hij zich met Charlie zou laten dopen. Maar niet meteen, hij wilde zijn dochter zorgvuldig begeleiden. Eerst zouden ze samen thuis de mis vieren, in gepaste soberheid.¹⁹ Diezelfde maand nog vond hij een geschikte plek waar hij zich met zijn gezin kon herenigen. En belangrijker nog, waar hij zonder al te veel inmenging van de Hollandse priesters tot het katholicisme kon naderen. In de Zeeuwse badplaats Domburg ontdekte hij een houten kapelletje, een paar jaar daarvoor opgericht door een vaste gast van het nabijgelegen kuuroord, een 'Oostenrijkse prinses of gravin, ik ben haar naam vergeten'. Middenin het Calvinistische Zeeland was dit kerkje goeddeels geïsoleerd van het Nederlandse Roomse leven. Slechts af en toe werd er door een Middelburgse pastoor een dienst gehouden. Voor de rest konden de gelovigen er hun eigen gang gaan.²⁰

Hier kon Toorop de mis vieren zoals hij dat graag wilde: in alle soberheid. Het was net alsof je in een afgelegen klooster zat te mediteren. Hij zou tot het eind van zijn leven in Domburg blijven wonen tijdens de zomermaanden en aan een verslaggever van de *NRC* verklaarde hij waarom het hem er zo beviel. Dat had veel met de rust van het kapelletje te maken: 'Daar zit je dan iederen ochtend weer aan en vergeet alles om je heen: je heele omgeving, 't roerige leven, tot zelfs je gezin en je eigen wezen met wat daarin beweegt – in die volkomen overgave'.²¹

Toorop kon zelf de inrichting van het kapelletje bepalen. Hij ontwierp een sober altaar en zorgde voor primitieve schalen en bekertjes voor de viering van de mis. Annie werd de kosteres van het kerkje. Ze hadden bijna alles zelf voor het zeggen. De katholieke pers vond het prachtig: de grote kunstenaar Jan Toorop was een vroom katholiek geworden en zorgde er ook nog eens voor dat de bijna doodgebloede Domburgse gemeente weer heropbloede. Het dagblad *Het Centrum* deed verslag van de misviering in de houten kapel: 'Zoontjes van badgasten dienen er dan met het primitieve gerij, door des schilders vrouw iederen morgen klaar gezet in de schamele gerwekamer, die tevens tot biechtstoel dient, en waar men de zee hoort meezingen met den biddende priester. Is er bij geval geen koorknaap bij de hand, dan kunt ge Toorop er zien dienen, terwijl zijn vrouw de gaven zamelt voor den afbouw van het kerkje'.²²

Twee jaar nadat hij zich in Domburg vestigde was het dan zover. Op 20 april 1905 ontving Jan Toorop zijn eerste Heilige Communie in de Amsterdamse Vondelkerk, samen met Charlie.

Zijn verblijf op het Walcherse platteland rondom Domburg had zijn bekering een stuk makkelijker gemaakt. In het simpele boerenleven in de omgeving ontdekte Toorop sporen van primitieve samenlevingen. Er klonken echo's van een onbedorven soort katholiek geloof: 'Daar zijn hier Keltische invloeden, en Spaansche invloeden; - de grond is als door de historie gewijd; - en dan die machtige Gothische kerkbouw! Ik voel hier nog sterk de katholieke reminiscentiën uit het verleden, in het ras en het landschapshereditaire'.²³

Al aan het eind van de jaren 1890 was Toorop weer meer scènes uit het landleven gaan schilderen. Hij had zich door het vissersleven in Katwijk laten inspireren en maakte steeds meer portretten van de verweerde arbeiders- en visserskoppen. Dat laatste ook omdat er geld mee te verdienen viel, maar in Domburg merkte hij dat de versimpeling van zijn stijl en thematiek eigenlijk heel goed paste bij zijn religieuze idealen. Het weelderige symbolisme van de jaren 1890 had definitief afgedaan. Hij had zelf ondervonden hoe de verborgen occulte boodschappen in zijn werk eigenlijk alleen door de bourgeoisie werden gewaardeerd. En net als de meeste moderne schilders wilde Jan Toorop een breder publiek bereiken, kunst maken die krachtig genoeg was om de samenleving als geheel in de greep te krijgen.²⁴

Het primitivisme was bovendien te rijmen met Toorops sociale idealen. Gewone mensen uit het volk konden zich verheffen door zelf ook kunst te maken. Daar waren ze vaak nog beter in dan de best opgeleide schilders van de academie. Hun talent was puur en oorspronkelijk gebleven. In 1902 had Toorop de plaatselijke politieagent van het dorp waar hij toen woonde zien 'peuteren en schilderen in een werkmanswoninkje'. Hij besloot hem als leerling aan te nemen en hem zelf financieel te onderhouden, met de hulp van wat vrienden. Deze agent had zoveel talent dat het zonde zou zijn als hij er niet al zijn tijd aan zou kunnen besteden. 'Ik heb zelden iemand uit het volk, die eerst als tuinjongen, sleepersjongen in Rotterdam, polderjongen, eindelijk politieagent omdat hij een gezin had die [sic] hij moest onderhouden, gezien met zooveel eenvoud, wilskracht, karakter en energie. (...) Zooiets kan alleen een landman in zoo'n korte tijd maken.'²⁵ Toorop waakte ervoor om zijn eigen technieken aan zijn nieuwe leerling op te dringen. En dat viel bij de kunstcritici in goede aarde. Men preees 'het eerlijke, het opene, het frissche, het ongekunstelde' van de schilderende politieagent. 'Hij heeft niemand trachten na te doen, - hij is, in dit opzicht, volkomen ongekultiveerd.'²⁶

Primitivisme was de nieuwe trend van de vroege twintigste eeuw. Hoe ongekultiveerder, hoe beter. De fauvisten en postimpressionisten in Frankrijk hadden de toon gezet. Alles draaide om de primitieve oertoestand van de mens, om die weer tot leven te roepen. Toorop wist van zijn schildersbroeder Jan Verkade dat de *Nabis*-groep rond Paul Gauguin op precies dezelfde manier op zoek was gegaan naar primitieve geloofsbelevingen. Net als hij waren de *Nabis* spirituele zoekers geweest, hadden ze theosofische theorieën over kunst en kleurgebruik ontwikkeld, en was het uiteindelijk het simpele boerengeloof van de Bretonse katholieken geweest waar zij hun inspiratie vonden. Jan Verkade had zich er zelfs toe bekeerd en in zijn voetspoor had Paul Sérusier overwogen hetzelfde te doen.²⁷

Een jaar na zijn eigen bekering, tijdens de zomer van 1906, besloot Jan Toorop om Verkade op te zoeken. Die zat al jaren in een Benedictijner klooster in Beuron, in Zuid Duitsland. Hij was er vlak na zijn bekering ingetreden. Dat had geen afscheid van zijn schilderscarrière betekend. Integendeel, het klooster in Beuron was het epicentrum van een vernieuwingsbeweging in de katholieke kunst geworden. De 'Beuroner school' streefde een versobering van de kerkelijke kunst na, volgens de geometrische verhoudingen in primitieve Griekse en Egyptische kunst. 'Het Getal is iets goddelijks, en onze tijd kent die diepe

religiositeit der primitieve volken niet', had de aanvoerder van de Beuroner School, de monnik Desiderius Lenz, eens aan Jan Verkade verteld.²⁸

In deze nieuwe katholieke kunst kon Jan Toorop moeiteloos zijn eigen oude occulte ideeën over de oerspiritualiteit van primitieve volkeren herkennen. Zo heel veel hoefde er dus ook weer niet te veranderen na zijn bekering. En in zijn geval veranderde er ook niet zo heel veel. Toen hij aan Annie toezegde om zich katholiek te laten dopen was hij nog altijd een occultist. Hij sprak over 'God en het Algemeen', als hij het had over hetgeen waartoe hij zijn gebeden richtte. En jaren later, in 1910, legde hij tegenover Piet Mondriaan uit dat het katholicisme waar hij zich toe had bekeerd eigenlijk niets anders was dan de oerreligie waar de theosofen hun heil in zochten.²⁹

Er is door de jaren heen veel gespeculeerd over Toorops bekering. Kunst- en cultuurhistorici hebben daarbij vaak gewezen op parallellen met zijn werk, dat juist in de periode van zijn bekering een wending tot het primitivisme nam. Dat Toorop daarmee eerder een trend binnen de moderne schilderkunst volgde, en er bovendien ruim vóór zijn bekering mee begon, wijst erop dat dit niets met zijn bekering te maken heeft gehad. Wel kon hij zijn wending tot het primitivisme uiteindelijk rijmen met het katholieke geloof, zoals hij dat later ook kon rijmen met Cubisme en andere vormen abstractie. Dat laatste is al helemaal over het hoofd gezien. Zo overheersend was het clichébeeld van de bekeerling die zich uit de moderne wereld terugtrekt om zich te verschansen in de traditie.³⁰

De werkelijke redenen voor Toorop om zich te bekeren zijn simpel terug te vinden in zijn briefwisseling met Annie Hall uit 1902 en 1903, bronnen die tot nu toe niet zijn gebruikt. Daaruit komt een ander beeld naar voren, het beeld zoals we dat net zagen: Toorop werd door zijn relatieproblemen met Annie Hall buiten zijn zin op het spoor van de katholieke kerk gebracht, maar hij kwam er al snel achter dat een primitief katholicisme eigenlijk heel goed overeenkwam met wat hij altijd al had nagestreefd, in zijn kunst en in zijn sociale engagement. Zijn ideaal van een revolutionaire gemeenschapskunst bleek hij nu veel beter over te kunnen brengen dan in zijn symbolistische jaren.

Kort na zijn bekering maakte hij furore met een serie van getekende portretten van de Apostelen, doorleefde rauwe koppen die hij gemodelleerd had naar 'die wonderlijk primitief-gebleven dijkwerkers van Westkapelle.' Hij merkte dat wat hij jarenlang tevergeefs met zijn symbolistische doeken had geprobeerd nu wel lukte: 'Zoo zijn mijn "Apostelen" gemeenschapskunst, omdat ik overal, in alle landen appreciatie ervoor heb gevonden. Toen de Apostelen indertijd in Frankfort werden tentoongesteld, en ik de expositie kosteloos liet bezichtigen, kwam ik dagelijks in aanraking met tachtig tot honderd arbeiders, vrouwen en mannen uit het volk; als ik met hen sprak, vond ik overal begrijpen en waardeering bij hen.'³¹

Het utopische socialisme uit zijn jongere jaren was nog altijd springlevend. Voor de plaatselijke avondschoon voor boerenmeisjes en de tekenschool van de R.K. Volkenbond ontwierp hij lesmateriaal, naaldwerkpatronen en tekenopdrachten. Zijn aloude verheffingsideaal kon hij nu eindelijk in de praktijk brengen: 'ik dacht, wat is 't jammer, dat zulke kinderen allemaal conventiemenchen moeten worden, begrijp je?', meldde hij trots aan een verslaggever van het *NRC*. In die liberale krant werd Toorops bekering opvallend positief beoordeeld: dit was nu eens niet het geloof als een 'flemend nagesproken formule', maar 'de springlevende conclusie uit eigen sensitief indringen'.³²

Het beeld van Toorops bekering dat overheerste in de liberale media, niet alleen de *NRC*, maar bijvoorbeeld ook in *Elsevier* en de *Groene Amsterdammer*, was dat van een spirituele zoektocht, waarvan de richting eigenlijk parallel liep aan de hele moderne cultuur op dat moment.

[D]en overgang tot een evolutie in het christendom, die volgen moet op deze materialistische tijden van immers overal zoeken en hunkeren naar een nieuwe ethiek, naar een geloof om weer stuur te geven en vertrouwen aan onze moderne twijfelmoedigheid. Een zoeken, dat hij zelf zoo moeizaam doorgemaakt heeft, door zijn perioden heen van mee in de idealen der arbeiders, van inleven in het Boeddhisme, in de theosofie, die hem te dor was, de warmte niet gaf, waar zijn ziel naar smachtte... tot hij nu in zijn Katholieke geloof rust en bevrediging heeft gevonden.³³

De spirituele boodschap in Toorops werk was geloofwaardig geworden, omdat hij er zelf de consequenties uit had getrokken. Eindelijk hadden de mensen door wat hij al die tijd had gewild met zijn kunst. Zelfs zijn symbolistische werk kreeg nu krediet: het was een begrijpelijke fase geworden in zijn zoektocht die hem uiteindelijk had gevoerd tot een eenvoudig, deemoedig geloof, beleefd tussen de Walcherse boeren. Door het Nederlandse publiek werd Toorops religieuze en artistieke ontwikkeling helemaal niet gezien als een stap terug uit de moderniteit. Integendeel, hij had dezelfde richting genomen als de hele moderne kunst dat deed tijdens de vroege twintigste eeuw: van 'gezochte, cerebrale symboliek' naar 'de pure vergeestelijking welke wij in de primitieven liefhebben.'³⁴

Toorops leidende rol in de moderne kunst was na zijn bekering nog lang niet uitgespeeld, zoals we nog zullen zien in hoofdstuk 9. Domburg werd een trekpleister van Nederlandse avant-gardisten: Piet Mondriaan, Otto en Adya van Rees, Jacoba van Heemskerck en Lodewijk Schelfhout trokken ernaar toe. Zij beschouwden hem als een voorloper in de moderne abstracte kunst, net als Theo van Doesburg en Conrad Kickert dat trouwens deden. Toen in 1911 in het Amsterdamse Stedelijk Museum de eerste Cubistische tentoonstelling werd gehouden werd Toorop aangewezen als de voorzitter van de organisatie. Hij opende deze baanbrekende tentoonstelling met een toespraak die vol zat met religieuze ideeën over Cubistische en abstracte kunst. Iedereen, toehoorders en pers, vond dat volstrekt normaal. En ook hier werd in de krantenstukken regelmatig de vergelijking getrokken met Toorops persoonlijke leven: de abstractie in het Cubisme was een proces van vergeestelijking en versimpeling, zoals Jan Toorop zich in zijn eigen leven vergeestelijkt en versimpeld had.

De bekering van Pieter van der Meer de Walcheren

Precies in het jaar dat Jan Toorops huwelijk in een crisis raakte, in 1902, was Pieter van der Meer met zijn grote liefde Christine Verbrugghe getrouwd. Ondanks de druk van haar en zijn eigen ouders, die graag hadden gezien dat hij nu als kostwinner een vaste betrekking zou zoeken, lukte het hem om trouw te blijven aan zijn keuze voor een ongebonden kunstenaarsleven. Hun ideaal van een vrij huwelijk mocht dan zijn gesneuveld op het moment dat ze elkaar in het Brussels stadhuis het jawoord gaven, daarna trokken ze zich niets aan van de burgerlijke conventies.

Het eerste jaar van hun huwelijk woonden Pieter en Christine in armoedige appartementen ten westen van de stad. Brussel kende vele voorstadjes die toen nog geen aaneengesloten geheel vormden met de centrale wijken. Pieter en Christine woonden eerst in Sint-Agatha-Berchem, daarna in het industriestadje Vorst, precies tussen twee spoorlijnen in. In dat flatje, waar de ramen rammelden elke keer als er een trein passeerde, werd hun eerste zoontje geboren: Pieterke, of Pierre in het Frans – het kind werd tweetalig opgevoed.

Toen Van der Meer een huisje vond in het veel rustiger voorstadje Ukkel, ten zuiden van het centrum, hoefden hij en Christine niet lang te twifelen. Beide waren voor hun werk gehecht aan een stille omgeving: Christine werkte aan haar beeldende kunst, schilderijen en

borduurwerk, en Pieter was bezig met zijn tweede roman, *Van Licht en Duisternis*, over een spoorbaanwachter die in verzet komt tegen een parasitaire dorpspastoor. Dit boek was een stuk socialistischer dan zijn eerste roman *Jong Leven*. Het waren niet meer de idealistische kinderen van de bourgeoisie die centraal stonden maar het door de kerk uitgebuite en domgehouden plattelandsproletariaat.³⁵

Vanuit Ukkel was de Brusselse binnenstad met een uurtje te belopen. Maar het gebeurde steeds vaker dat hun vrienden bij hen langskwamen dan dat zij naar de stad trokken om uit te gaan. Pieter raakte verzeild in de literaire kring rond het Vlaamse tijdschrift *Van Nu en Straks*. August Vermeylen, die de artistieke leider van het tijdschrift was geweest, woonde in Ukkel en via hem leerden Pieter en Christine andere schrijvers kennen die aan het vooruitstrevende kunstblad hadden meegewerkt. Zo sloot hij vriendschap met Lode Baekelmans, een goedmoedige bibliothecaris die romans schreef. Baekelmans kon zich later nog goed herinneren hoe Pieter van der Meer eruit had gezien toen zij elkaar ontmoetten: 'een jonge man met blonde vlasbaard, gehuld in een "caban" en met een slodderhoedje op het hoofd.'

Pieter van der Meer was zich inmiddels een stuk proletarischer gaan kleden. Van een paar jaar eerder is er een foto van hem overgebleven, genomen in 1901 op de Brusselse kermis aan de Zuidlaan, waarop hij nog als een echte dandy poseert: hij draagt een lange zwarte cape, een onberispelijk donkergrijs pak en een grote strik voor de hals. In zijn handen heeft hij een wandelstok, op zijn hoofd een zwarte ronde hoed en zijn snor is keurig getrimd. Dromerig staart hij in de verte, alsof hij niet doorheeft dat er een fotocamera staat.

Een paar jaar later liet hij zijn baard onbekommerd staan en hulde hij zich in werkmanskleren. 'We waren beiden jong en bereid om de wereld te hervormen, sterren te gaan plukken en... nog een koffie te drinken', herinnerde Baekelmans zich over de eindeloze gesprekken die hij met Pieter voerde in de Brussels koffiehuisen. Soms bleef hij logeren in Ukkel, als hij geen zin had om naar de stad terug te lopen, 'maar Pieter vond het blijkbaar niet zo erg.' Van der Meer was toen nog gefascineerd door machines. Toen hij zijn vriend afzette bij het station viel hij 'in extaze' voor de gereedstaande locomotief. Eindeloos verdiepte hij zich in de techniek van de aandrijving en de hefbomen.³⁶

Al in zijn eerste roman had hij zijn fascinatie voor treinen verwerkt. Vol vervoering beschreef hij hoe de snelheid van de machine het landschap voorbij deed razen, hoe seinpalen voorbij flitsten en 's avonds de treinlichten een spookachtige dynamiek brachten in de stad. De trein maakte de ontsnapping uit de benauwende kleinburgerlijke provincie mogelijk. De trein was zoals het leven zelf: "t groote, wild-voortraderende leven, 'n trein, schoon in verschrikking en luguber, doend huiveren heel je lichaam en je ziel van ontzetting, van tragiek en schoonheid. (...) 't moderne, 't gillende en schreeuwende, 't jubel-juichende leven."³⁷

Techniek en vooruitgang, rond 1905 was Van der Meer er nog steeds helemaal aan verknocht. In zijn roman *Van Licht en Duisternis* bestaat de enige hoop voor de onderdrukte, in ellende levende arbeidersklasse uit kennis en ontwikkeling, die de arbeiders kunnen bevrijden uit hun slavernijbestaan. En in de daaropvolgende verhalenbundel, *Levens van Leed*, uit 1905, verheerlijkte hij de socialisten en communisten van de Parijse Commune, 'die grootmeesters der menscheid'. Hij bracht in herinnering hoe deze vrijheidsstrijders in 1871 waren vermoord op de Parijse begraafplaats Père Lachaise, in de hoek gedreven, tegen de muur geplaatst en 'neergeschoten als honden'. Dit waren de 'martelaren' van het socialistisch paradijs, profeten die zich niets aan hadden getrokken van de bestaande regels maar compromisloos hun idealen najoegen: 'O, die waanzinnigen, die sublieme droomers van schoonheid en liefde en levenszon, die prachtige gekken!'³⁸

Pieter van der Meer was nu al meer dan tien jaar lang bevlogen socialist, vanaf zijn vroege tienerjaren tot zijn vijfentwintigste. Hij was al die tijd principieel geheelonthouder geweest, vegetariër, hij had zijn leven in dienst gesteld om kunst te maken die zou kunnen bijdragen om de arbeidersklasse te bevrijden uit hun ellendige bestaan.

Maar tussen 1905 en 1907 veranderde er iets in hem, en niet alleen omdat hij had besloten om toch maar vlees te gaan eten aangezien hij telkens tijdens het schrijven in slaap viel. Precies in de periode dat de Europese sociaaldemocratische partijen een gevestigde macht in de parlementen begonnen te worden nam Pieter van der Meer afscheid van zijn oude idealen, die hij zo lang trouw was gebleven. Hij begon over het socialisme te praten als een jeugdbevlieging, een naïef geloof in de natuurlijke goedheid van de mensen. 'Ik had mij wijs gemaakt, ik onnoozele, dat bij een verbetering van de bestaansomstandigheden, bij hoger loon, bij ruimer woning, bij beter onderwijs, hun eischen en hun behoeften vanzelf edeler zouden worden. Alsof die der wel-doorvoede gezeten burgers zooveel hoger zijn!'

Op een lentedag in 1908 wandelde hij door het Brusselse centrum langs het Maison du Peuple. Een grote mensenmassa was daar bijeengekomen voor de verkiezingsuitslag. Bij elke zetelwinst voor de socialisten werd er gejuicht, bij winst van andere partijen werd er gejoeld en gefloten. Van der Meer kon zijn weerzin niet onderdrukken: 'Lang bleven wij niet temidden van deze onnoozele bende, welke meent alle heil te mogen verwachten van een socialistische meerderheid in het Parlement.' Inmiddels was hij neer gaan kijken op de socialistische subcultuur van volkshuizen, voorlichtingsbrochures en arbeiderseducatie. Dat kweekte 'een bijzonder onaangenaam soort van halfweters, verwaande warhoofden (...)' Zij verslinden populaire boekjes over de wetenschap en bluffen hun kameraden met theorieën en hypothesen, waarvan zij zelve niets begrijpen. Het is belachelijk en treurig.' Het 'geestelijk peil' ging er helemaal niet op vooruit bij de socialisten, zoals hij vroeger had gehoopt. Het socialisme was 'wellicht in staat de stoffelijke belangen der misdeelden te behartigen', maar droeg niets bij aan de 'verlangens van de ziel'.³⁹

Dit schreef Van der Meer in zijn dagboek, of althans, de versie daarvan die hij enkele jaren later, in 1913, publiceerde onder de titel *Mijn dagboek*. De originele notities uit de periode 1907-1911 zijn verloren gegaan. Het probleem van de gepubliceerde versie is dat Van der Meer er zijn originele aantekeningen voor heeft omgewerkt, zoals hij zelf in het voorwoord van *Mijn dagboek* verklaart. Dat deed hij bovendien vlak na zijn bekering, een periode waarin hij bijzonder sterk geneigd was om zijn leven in twee delen op te splitsen, zoals alle bekeerlingen geneigd zijn om dat te doen: er is de periode vóór de vondst van de Waarheid, en die periode kan achteraf alleen maar gezien worden als één grote dwaling. En er is de periode ná de bekering, waarin het leven zich in volledige harmonie afwikkelt. Tekenend is deze opmerking, die Van der Meer vlak na zijn doop maakte: 'Telkens verbaas ik mij, ik kan het mij nauwelijks meer voorstellen, dat ik al de voorbije jaren heb kunnen leven zonder God.'⁴⁰

Het is dus heel goed mogelijk dat Pieter van der Meer in de notitie die hij in *Mijn dagboek* op 20 april 1908 dateerde, zijn gedachten over het socialisme negatiever aanzette dan ze toen in werkelijkheid zijn geweest. De jeugdbevlieging van het socialisme had zijn toetreding tot de katholieke kerk immers danig in de weg gezeten, dus moest hij er in klare taal afstand van nemen.

Hoe onbetrouwbaar de notities uit *Mijn dagboek* op zichzelf genomen ook zijn, in combinatie met de roman die Pieter van der Meer in 1908 publiceerde, *De jacht naar geluk*, valt er nog heel wat bruikbare informatie uit te destilleren. In *De jacht naar geluk* komen een aantal personages voor die precies dezelfde meningen verkondigen over het socialisme als Van der Meer in *Mijn dagboek* doet. Dat wijst erop dat hij in 1908 inderdaad dergelijke gedachten heeft gehad, en *Mijn dagboek* op dit punt een getrouwe weergave geeft van Van

der Meers toenmalige denken. Wat ook opvalt aan *De jacht naar geluk* is dat er geen enkel personage voorkomt dat het socialisme overtuigend weet te verdedigen. Er is alleen een rebelse tiener, die op naïeve toon allerlei socialistische gemeenplaatsen spuit: 'al de godsdiensten dienen maar om de arbeiders stil en er onder te houden. Godsdienst is bescherming van bezit', zegt hij bijvoorbeeld. Geen van de aanwezige volwassenen neemt hem serieus, en zijn moeder vergoelijkt zijn opvattingen als een tijdelijke bevlieging: 'hij zit heelemaal in het materialisme, maar ik maak mij geen zorg; later, wanneer hij ouder geworden is, zal hem dat niet meer bevredigen.'⁴¹

Van groter gewicht zijn de personages die het socialisme bekritisieren en bespotten, met precies dezelfde argumenten als Van der Meer in *Mijn dagboek* noemt: het verheffingsideaal leidde alleen maar tot vervlakking van de cultuur. 'Of meen-je dat het onderwijs uitgebreid moet worden, nog meer veralgemeend, zoodat een ieder brein volgepropt zit met populaire wetenschap, dat is: de afstamming van de mensch, het wereldraadsel opgelost, kunst voor het volk enzoovoorts, enzoovoorts? Wil je de menschheid maken tot een reusachtige bende van hulponderwijzers?' En ook het argument dat de klassenstrijd eigenlijk op en top burgerlijk was komt in de roman voor: 'iedereen wil hooger op, meer geld hebben, grooter luxe'.⁴²

Kennelijk was het socialisme al in 1907 een gepasseerd station voor Van der Meer. In *De jacht naar geluk* deed hij verder nauwelijks moeite om zijn socialistische verleden te verwerken. Er waren inmiddels belangrijkere kwestie gaan spelen, vragen die ook Jacques en Raïssa Maritain en Charles Péguy gekweld hadden: als de verbetering van materiële omstandigheden niet genoeg was om de mens gelukkig te maken, en de wereld rechtvaardiger, wat moest hij dan in vredesnaam met al zijn hooggestemde idealen aanvangen?

Dát was waar zijn nieuwe roman over ging, over de problemen die bij alle gedesillusioneerde socialisten om de hoek kwamen kijken: waar nu in te geloven? In *De jacht naar geluk* liet Van der Meer zijn eigen innerlijke conflicten verwoord worden door tal van personages. Er wordt druk gediscussieerd in de roman, door een vooruitgangsoptimistische wetenschapper, een theosoof, een Nietzscheaan, een hedonist en een getergde scepticus, die zijn vermogen om ook maar in iets te geloven verloren heeft. Zelfs de gedachte dat al dat denken en discussiëren nergens toe leidt wordt door een personage belichaamd, door de montere schipper Piet, een broer van de hoofdpersoon Hugo: 'gulhartig' zegt die tegen hem: 'God, Hugo, je moet niet zooveel denken, en jezelf analyseeren.'

Denken en analyseren is inderdaad wat hoofdpersoon Hugo de hele roman lang doet. Hij geeft dan ook toe dat zijn broer gelijk heeft, maar die heeft nu eenmaal een volstrekt ander karakter: 'jij kent die onrust niet, jij bent een man van de daad, van handelen, van actie, en die kennen niet, laat ik het de denkpijn noemen. Zij zijn er des te gelukkiger om.'⁴³

'Denkpijn' is een veelzeggende woordkeuze. Van der Meer liet zijn hoofdpersoon lijden onder het eindeloze redeneren en reflecteren, precies zoals hij daar zelf onder leed. In *Mijn dagboek* gebruikte hij vergelijkbare woorden, 'pijn van het denken', om zijn eigen sceptis mee te omschrijven. Hij wilde ervan af. 'Het duurt te lang, die eeuwige, speelsche strijd. Ik ben te zeer gewond, ik kan niet glimlachen over het leven, als ware het een luttel en waardeloos ding; ik brak in schreien uit.'⁴⁴

Het grootste probleem dat Van der Meer had met het eindeloze reflecteren was dat het nooit tot een conclusie leidde, nooit vaste morele grond onder de voeten bood. Op de eerste pagina van *Mijn dagboek* vertelt hij over een oude blinde man bij wie hij op bezoek is geweest. De hele dag heeft hij diens levensverhaal aangehoord, een leven vol met de meest

verschrikkelijke misdaden, die de oude man bijna met sardonisch genoeg opbiecht. Van der Meer voelde zich helemaal ontdaan door het totale gebrek aan schuldgevoel van zijn gesprekspartner.

Ik voel mij in hem, mijn medemens, vernederd, bezoedeld, verlaagd. Gaan wij niet meer rechtop als goden, het voorhoofd glanzend van edele gedachten, weerspiegelen onze oogen niet meer het hemellicht? Ik moet mijn verstand gebruiken, ik moet koel redeneeren. Waarom zou het weerzinwekkend en slecht zijn, hetgeen die man gedaan heeft? Tegen wat, tegen wien zondigde hij? – Ik spreek van zonden en zondigen. Maar dat is een dwaasheid voor iemand die niet weet wat goed en kwaad is! Ik geloof immers aan niets. Ik kan dien man en zijn daden dus niet veroordeelen. En in naam van wat of wien zou ik dat vermogen? Wààrom zou hij anders hebben moeten handelen, daar het hem lust was aldus te leven? Alles is geoorloofd. Ik weet dat wel. Heb ik zelf wellicht niet afschuwelijker dingen gedacht, en in die gedachten en voorstellingen behagen gevonden? Een ieder is vrij om te doen wat hij verlangt, indien hij slechts den moed ter volvoering heeft. Die man heeft zich niet laten beperken door bekrompen meeningen. Aan wien of aan wat is hij verantwoording schuldig voor zijn daden? – Aan niemand en niets. Want er is niets boven hem. Hij heeft gelijk en ik heb ongelijk. Alles is geoorloofd. Er zijn geen grenzen. Er is goed noch kwaad. Alles is geoorloofd.⁴⁵

Deze passage komt wel erg theoretisch over, helemaal omdat Van der Meer met geen woord rept over wát het dan precies voor verschrikkelijks was wat de oude man had misdaan. Zijn conclusie ‘alles is geoorloofd’ lijkt bovendien verdacht veel op de beroemde uitspraak van Iwan Karamazow uit Dostojewski’s *De gebroeders Karamazow*, een van Van der Meers favoriete boeken: ‘Als er geen god is, is er geen deugd, en is alles geoorloofd.’ Een ware klassieker in de stichtelijke bekeringslectuur.

Het lijkt er inderdaad sterk op dat Van der Meer het verwerpelijke leven van de oude blinde man verzonnen heeft om de morele consequenties van de afwezigheid van God mee te illustreren. In *De jacht naar geluk* komt namelijk precies dezelfde oude blinde man voor, die zonder scrupules zijn verdorven verleden opbiecht. Alleen toen Van der Meer het hier vertelde was hij zelf nog niet bekeerd. Toch bracht dit verhaal hem ook al in 1908 op de gedachte dat er een God moest bestaan. Voor een van zijn personages was het de aanleiding om zich tot de katholieke kerk te bekeren: ‘Ik heb mij nooit zoo rampzalig ongelukkig gevoeld als dien avond. Ik wanhoopde aan alles en iedereen. (...) De eerste hevige indruk verzwakte natuurlijk eenigszins, maar er had in mij een latente werking plaats, een langzame verwording die er mij toe gebracht heeft om een geloovig katholiek te worden. – Ik ben er van overtuigd dat zoo men tot in de allerdonkerste diepte van het leven, van de ziel en den geest van den mensch doordringt, er slechts drie uitwegen zijn – indien men ook aan twee er van dien naam geven wil; - en wel krankzinnigheid, zelfmoord, en het geloof.’⁴⁶

Deze rigoureuze keuze doet denken aan de opties die Barbey d’Aurevilly aan Huysmans voorlegde: ‘de vuurmond van een pistool of de voeten van het Kruis’ – het kan zijn dat Van der Meer hier via zijn mentor Diepenbrock over had gehoord. Maar sterker nog doet de alles-of-niets manier waarop Van der Meer zijn hoofdpersonen in *De jacht naar geluk* liet worstelen met hun nihilistische problematiek denken aan Dostojewski’s *Misdaad en straf*. Van der Meer maakte van zijn hoofdpersoon een polderversie van Raskalnikow, een scepticus met hoogmoedswaanzin die geen moraliteit erkent maar ook geen levensvreugde vindt, totdat hij leert zich te onderwerpen aan de liefde, het geloof en de bijbehorende bestraffing voor zijn misdaden.

In *De jacht naar geluk* begaat hoofdpersoon Hugo een grote zonde: hij begint een relatie met de vrouw van een van zijn broers – niet de montere schipper, maar een andere broer; een slappe alcoholicus die volledig in de macht staat van zijn kwaadaardige echtgenote. Deze vrouw schept er genoeg in om andermans geluk te vernietigen, iets wat ze zelf graag breed uit de doeken doet. Haar ongegeneerde verdorvenheid maakt Hugo opgewonden: 'De afgrond heeft een vreemde aantrekking voor de mensen. Het is beangstigend dat juist het slechte zoo'n onweerstaanbaar fascinerende kracht heeft (...) terwijl het goede, het hooge, het reine vervelend lijkt, altijd hetzelfde, zonder hartstocht, zonder hevigheid, zonder wanhoop.'⁴⁷

Van der Meer maakte van zijn hoofdpersoon een Nietzscheaan, zoals hij dat zelf naar eigen zeggen in deze periode was. Hugo wil een zinnelijk, dionysisch leven leiden, verheven boven de rest van de mensen. Alle vragen over goed en kwaad, over God en de dood, probeert hij van zich af te schuiven: 'men moet zich niet te veel bemoeien met dat verre, dat onoplosbare, dat we toch niet begrijpen kunnen. Het bestaan der menscheit blijft een eeuwig raadsel; maar ik lééf, en ik vind het leven schoon, als het hevig is en wild.' In de roman is Hugo een passionele componist, die meeslepende stukken schrijft à la Wagner, of om het dichter in Van der Meers omgeving te zoeken: à la Alphons Diepenbrock.⁴⁸

Als kunstenaar wil Hugo het totale leven omarmen, inclusief alle 'twijfel en onrust en wanhoop'. Af en toe merkt hij bij zichzelf wel een verlangen naar simpel, harmonieus geluk, maar hij staat zichzelf dat verlangen niet toe. Het heeft te veel weg van 'levensmoetheid, of ik een veilige haven zoek, buiten de wilde stromen van het leven....' Op het moment dat hij zich stort op het onweerstaanbare lichaam van zijn schoonzus denkt hij iets soortgelijks: 'was het leven in uitersten, nu in den hemel dan in de hel, niet van een bizarre bekoering?'⁴⁹

Van zichzelf schetste Van der Meer een soortgelijk beeld. In het voorwoord van *Mijn dagboek* omschreef hij zichzelf als een vitalist, iemand die het leven 'met al zijn tegenstrijdigheden' wilde omvatten: 'ik meende dat ik aldus mij boven het leven verhief en het zou beheerschen, als een vorst, met mijn louteren wilskracht een levensleer smedend van ironische gelatenheid, welke, zonder de ondoordringbare geheimen te ontkennen, deze, spelenderwijs, hun minderwaardige plaats aanwees.'⁵⁰

Toch liet hij al in zijn roman uit 1908 zijn hoofdpersoon smachten naar de rust en overgave van het geloof. Hugo heeft dan wel de constante neiging om te spotten met de kleinheid van andermans levens maar tegelijkertijd moet hij aan zichzelf toegeven dat hij helemaal niet zoveel van die anderen verschilt. 'Waarom zeg ik niet eerlijk mijn verlangen naar het eenvoudig geluk?' vraagt hij zich af. 'Waarom neem ik die dwaze houding van onverschilligheid aan tegenover iets dat ik zoo hevig verlang: een harmonisch schoon leven?'⁵¹

Tegenover zijn zus Lena durft Hugo zichzelf te zijn. Lena heeft na een aantal verschrikkelijke gebeurtenissen in haar leven 'grootte, milde kalmte' gevonden in het geloof. Aan de ene kant kijkt Hugo daar op neer, aan de andere kant is hij er jaloers op. Hij vertelt zijn vrome zus over de donkere kanten van zijn karakter: 'Ik heb er soms een wreeden lust in de macht van het slechte te versterken. Ik heb een demon in me. Zie, Lena, als ik iets slechts ga doen, dan weet ik dat, en ik aarzel wel, maar analyseer alles, en ik vind dat ik een daad die denkbaar was, ook heelenal volvoeren mag; - een mensch kan àllès denken, het verschrikkelijkste en het schoonste kàn gedacht worden, is denkbaar, - waarom zal ik het dan niet volvoeren?'⁵²

Het is duidelijk dat Van der Meer ook al in 1908 moeite had om de morele consequenties van het Nietzscheaanse vitalisme te accepteren. Maar het alternatief, de overgave en deemoed van het geloof, stuitte op bezwaren. 'Maar dan is ook alle strijd

weggenomen. Je weet precies, dit is zus, dat is zoo'. Het socialistische, én Nietzscheaanse, oordeel over religie als opium van het volk leefde nog te zeer in hem: 'onzen geest te sussen met de morphine van schoone verhalen die wij zelf uitdachten, komt mij toch al te kinderlijk voor, al te onnoozel', laat hij de scepticus in zijn roman zeggen. Waarop zijn hoofdpersoon Hugo zich afvraagt: 'En het geluk? de rustige vrede? Ik weet het niet, hoor, maar is dat niet een leugen waard?'⁵³

Ook al was Van der Meer niet zo'n volbloed Nietzscheaan dat hij de volstrekte amoraliteit omhelsde, hij worstelde wel met de Nietzscheaanse gedachte dat het geloof zwaktebod is, een uitvlucht voor bange mensen, 'eenvoudige zielen die (...) met gretigheid en geestdrift sprookjes en werkelijkheid verwarren en dooreenmengen, uit angst, want den moed missend, de bittere verschrikking van een leven dat geen zin heeft, te aanvaarden.'⁵⁴

Maar al deze overwegingen brachten hem niet hetgeen waar hij naar verlangde: rust, een einde aan de 'denkpijn'. Veelzeggend is het voortdurend terugkerende motief van zelfmoord in *De jacht naar geluk*; niet eens zozeer als een afschrikwekkend voorbeeld, maar vooral als een manhaftige beslissing om de vicieuze cirkel te doorbreken: 'Leg je er bij neer of doe dat niet, geloof in God of niet, schiet je anders voor den kop', bijt Hugo zijn nihilistische broer toe, die vervolgens de daad bij het woord voegt. En de ongecompliceerde schipper Piet zegt hetzelfde: 'Als iemand het leven doelloos vindt, zonder beteekenis, vreugdeloos, waardeloos, een misleiding, een bedrog op reusachtige schaal, dan moet hij zich van kant maken; dat zou tenminste consequent zijn. En dan eerst zou ik geloof slaan aan al die obsessies en dat diepzinnige gepraat.'⁵⁵

Mijn dagboek en *De jacht naar geluk* maken duidelijk dat Pieter van der Meer rond 1907 en 1908 genoeg had van al het gedenk. Een aantekening als deze, uit *Mijn dagboek*, geeft zijn toenmalige gemoedstoestand goed weer: 'Mijn wanhoop is dat ik zoowel het een als het ander beamen kan. O, dat smartelijk verscheurd-zijn, dat niet weten waar mij te wenden voor de genezing van mijn denken.'⁵⁶

Van der Meer was aan rigoureuze oplossingen toe. Het schema van de drie opties, krankzinnigheid, zelfmoord of geloof, bood hem houvast. Vele jaren later, op achtentachtigjarige leeftijd, zou hij herhalen wat hij op zijn zevenentwintigste al had geconcludeerd: 'Als je het leven zin wilt geven en als je er over doordenkt, dan zijn er drie oplossingen. Je wordt gek als Nietzsche, je schiet je voor de kop of je valt in de duisternis op je knieën voor het Kruis. Buiten die drie oplossingen leef je in een kompromis: je scharrelt, je leeft als een rund, je blijft oppervlakkig, je boort niet naar de grond van je bestaan. Je kunt je bestaan wel vullen met schoonmenselijkheid of met schoonheid, maar dat geeft geen antwoord op de laatste vraag: Wat ben ik komen doen op de aarde? (...) Natuurlijk kun je dat verdoezelen met televisie, met een auto of met drinken maar dan scharrel je.'⁵⁷

Toen hij in 1908 tot deze conclusie was gekomen was het alleen nog maar een kwestie van tijd voordat hij zich daadwerkelijk zou gaan bekeren. *De jacht naar geluk* liet hij al met een bekering eindigen: nadat Hugo het overlijden van zijn grote liefde heeft moeten meemaken geeft hij eindelijk zijn strijd op: 'Smart is een beproeving van God. Ik voel een groot vertrouwen, ik berust.' Zijn vrome zuster Lena had het hem al voorspeld: 'Vroeg of laat komt er een oogenblik dat je neerknielen zult, al was het omdat de duisternis rondom je zoo groot werd.'⁵⁸

Toch is *De jacht naar geluk* eerder een nihilistische roman dan een bekeringsroman. De vrome afloop – de roman eindigt er zelfs mee dat Hugo het *Onze Vader* bidt – komt eigenlijk volslagen onverwacht uit de hemel vallen, eigenlijk precies zoals Raskalnikows bekering aan het eind van Dostojewski's *Misdaad en Straf*. Afgezien van de slotpagina's blijft de ideeënstrijd die in *De jacht naar geluk* plaatsvindt onbeslist. Pas na de dood van zijn vrouw

wendt Hugo zich tot God, maar vóór die tijd lijkt het er toch vooral op dat het de liefde was die voor alle oplossingen zou zorgen, hem van zijn denkpijn zou verlossen.

Wat dat laatste betreft liep het in zijn eigen leven anders, en Van der Meer heeft zich er vaak over verwonderd: waarom was de liefde niet genoeg voor hem om gelukkig te kunnen zijn? Meerdere keren vraagt hij zich in *Mijn dagboek* af waarom hij zo leed onder de existentiële vragen, terwijl hij met de liefde van zijn leven getrouwd was, gelukkig met haar was, een kind met haar had. Het zat hem dwars dat dat kennelijk niet genoeg voor hem was, dat hij zijn geluk liet verpesten door zijn eeuwige gedenk. Zelfs prachtige zonovergoten dagen in de achtertuin van hun huisje in Ukkel werden erdoor verstoord.

Verrukt voel ik den zachten wind om mijn gelaat en langs mijn bloote handen. Ik tuur in de blauwe stralende diepten van den hemel en het is mij of hij boven mijn hart gekoepeld staat (...) Vol verbazing zie ik onzen jongen door den tuin gaan, dansende en zingende. Daar komt Christine naar mij toe, in haar lichte jurk, ik zie haar oogen, zij glimlacht. Mijn hart breekt van ontroering en liefde. Wie zijn wij eigenlijk, wij menschen? Wij, die, zelfs door al deze heerlijkheid onbevredigd, ons verlangen verder en verder stuwen en droomen zenden naar eeuwig onbereikbare werelden? Hebben wij iets verloren? – Laat ik uitscheiden, ik voel dat ik mijn schoone vreugde storen ga.⁵⁹

Maar het was niet alleen Pieter die werd geplaagd door filosofische levensvragen, ook Christine had zo haar zwaarmoedige buien. Zij raakten beiden steeds verder in zichzelf gekeerd, ‘twee zéér eenzame menschen, alleen kracht vindend in elkaars liefde.’ Het drukte sociale leven zoals ze dat in Brussel kenden begon steeds verder van ze af te staan. Er waren nog wel af en toe etentjes met vrienden, middagen en avonden met medekunstenaars, maar ook hier begon het eindeloze gediscussieer en het ‘geschermd met systemen en meeningen’ op Van der Meers zenuwen te werken.⁶⁰

In het najaar van 1908 kwam er een ontsnappingsmogelijkheid. Dankzij een onverwachte erfenis waren Pieter en Christine in staat om een lange reis te maken. Ze besloten om een half jaar naar Italië te gaan, misschien wel aangespoord door de verhalen van Christines hartsvriendin Adya, die daar samen met Otto van Rees tussen 1905 en 1907 had rondgereisd. De plattelandstreken van Italië boden een ontsnapping uit de beklemmingen van het moderne leven, het bood zicht op een ander tijdperk, toen de wereld nog een stuk simpeler was.

Pieter en Christine reisden langs de beroemde Middeleeuwse steden van Italië, Florence, Siena, San Gimignano, Perugia en Assisi. De oude stadspaleizen, de musea, de kerken, de olijftuinen en cipressen, Pieter ging er helemaal in op: ‘ik kan hier het heden niet van het verleden scheiden’, schreef hij en hij stelde zich voor hoe het leven hier geweest moest zijn, eeuwen geleden, toen de juichende menigten zich verzamelden op het Florentijnse stadhuisplein, om de katholieke feestdagen te vieren, of te vechten in de eindeloos voortdurende stadsveten. Hij fantaseerde over het primitieve ‘heerlijk geweld’ in de Middeleeuwse samenleving: ‘De hedendaagsche menschen met hun zachtzinnige zeden en den dwazen trots op hun veelzijdigheid en ruim begripen, lijken mij, vergeleken bij die eenvoudige, maar stralende zielen der Middeleeuwen, droeve schaduwen. Hoe armoedig en aarzelend staan wij met ons verwaand eclecticisme, tegenover den vasten gloed dier wezens’.⁶¹

Natuurlijk was zijn weerzin tegen het ‘verwaande eclecticisme’ van de ‘hedendaagsche mensen’ vooral tegen zichzelf gericht. Hij zelf was het toonbeeld van het moderne cultuurrelativisme dat overal wel wat waars in ontdekte. Zelfs toen hij overweldigd

werd door de Middeleeuwse wandschildering in het Palazzo Publico van Siena kwamen er relativerende gedachten in zijn hoofd op, die de roes dreigden te verstoren. 'Mijn God, ik wil niet verder analyseren,' dacht hij bij zichzelf, 'ik wil mijn ontroering en mijn vreugde niet aan stukken scheuren.'⁶²

Zijn verheerlijking van de totale eenheid die er tijdens de Middeleeuwen geheerst moest hebben diende dan ook vooral als tegenwicht voor zijn eigen gevoel van verscheurdheid. Toen hij rondliep in de omgeving van het kleine kloostertje van Assisi, waar de Heilige Franciscus met de dieren gepraat moest hebben, bedacht hij dat hier de magische oude tijden nog voortbestonden, dat 'in deze zuivere atmosfeer de tegenstrijdigheden van het moderne leven niet meer bestaan'. De vreselijke sociale misstanden in de grote industriesteden, het egoïsme van de consumptiemaatschappij, ze hadden de mensen losgetrokken van hun innerlijk leven, ze hadden de wereld uit balans gebracht. Van der Meers verlangen naar de simpele puurheid van de Middeleeuwen was geen nostalgie, het was een verlangen naar een betere toekomst.⁶³

In het vissersdorpje Santa Margherita Ligure, aan de baai van Genua, voelde Van der Meer zich volmaakt gelukkig. Terwijl de zon richting de einder daalde en de vissersboten hun zeilen lieten zakken beseftte hij dat de onrust die hem nu al jaren plaagde was verdwenen.

In december van dat jaar werden Pieter en Christine opgeschrikt door het bericht dat Pieters moeder ernstig ziek was geworden. Ze besloten terug te keren naar het noorden, Christine en het kind naar Brussel, Pieter naar Nederland. Tot zijn verbazing merkte Van der Meer dat hij naar zijn grauwe vaderland terugverlangde. Op een gure januaridag reisde hij af naar het Zeeuwse plaatsje Oostvoorne, waar zijn moeder in een klein ziekenhuisje lag te herstellen van een zware operatie. Ze was grijzer geworden en sterk vermagerd. De operatiewond wilde maar niet dichtgroeien. Nadat ze bijgepraat hadden keek Pieter uit het raam van de kamer naar buiten, naar de regen die door de wind tegen het glas werd geslagen. Hij kreeg het voor gevoel dat ze niet meer zou beter worden.

Een paar maanden later, op 13 april 1909, stierf Pieters moeder. De hele familie was in Oostvoorne samengekomen. Met zijn drie zussen haalde Pieter herinneringen op, aan hun jeugd, in Maastricht en Amsterdam. Pieter had zijn moeder altijd op een voetstuk geplaatst, als jongen al. Zij was voor hem het voorbeeld geweest van hoe je een compromisloos leven moest leiden: 'hoe heeft zij ons geholpen en kracht gegeven om onafhankelijk van geest in het leven te staan. Zij heeft ons geleerd alléén en uitsluitend naar de stemmen onzer ziel te luisteren, en daarheen te gaan waar zij ons riepen zonder ons te bekommeren om wat *men* zeggen mocht'.⁶⁴

Die nacht na haar sterven kon Van der Meer niet slapen. Hij dacht dat hij voetstappen hoorde op de gang, hij hoorde de meubels en de houten vloer kraken. Hij durfde te zweren dat hij iemand diep hoorde zuchten. Toen hij het licht aandeed was er niets. De volgende dag kwam Christine aan en hij vertelde haar van zijn slechte nacht. Hij omschreef het gevoel dat hij had gehad als het gegons van de stad als je in een kleine afgesloten kamer slaapt: je bent vergeten dat je door duizenden mensen bent omringd, maar ergens in je onderbewuste voel je dat je niet alleen bent.⁶⁵

Die zomer van 1909 kwamen Pieter en Christine in geldnood. Na hun reis in Italië hadden zij nog maar een klein deel van de erfenis overgehouden. Pieters romans werden geen kassuccessen. Christines schilderijen en borduurwerken sloegen beter aan. Dat najaar kreeg ze de kans om te exposeren op de prestigieuze Salon d'automne in Parijs, waar de modernste kunst van dat moment hing. Cézanne, Matisse en de fauvisten hadden er overzichtstentoonstellingen gehad. Christine werd zelfs toegelaten tot de Société de Salon d'Automne, een voorrecht waarvoor je minstens drie keer voor de Salon moest zijn

geselecteerd. Haar borduurwerken waren zo nauwkeurig dat ze haast niet van schilderijen te onderscheiden waren, maar door de borduurtechniek kregen ze precies de simpelheid in kleurgebruik en vlakverdeling die deed denken aan de steeds populairder wordende Middeleeuwse Primitieven.⁶⁶

Met haar beste vriendin Adya van Rees, die inmiddels officieel met Otto getrouwd was, maakte Christine plannen om naar Parijs te verkassen. Otto en Adya hadden inmiddels vele vrienden gemaakt in de Parijse kunstwereld: Picasso en Bracque, Apollinaire, Marc Chagall en Kees van Dongen. Met die laatste woonden zij tijdens de zomermaanden samen in het dorpje Fleury. Picasso was er ook wel eens langs geweest. Wellicht lagen er in Parijs kansen voor Christine om met haar kunst door te breken. Het idee was dat zij en Pieter samen met Otto en Adya samen een appartement zouden delen tijdens de wintermaanden, de kinderen in beide gezinnen waren nog jong genoeg. Ze zouden het een winterlang gaan proberen, of er in Parijs meer mogelijkheden voor hen lagen dan in Brussel.⁶⁷

Eerst trokken de Van der Meers nog voor anderhalve maand naar de boerderij in Fleury waar Otto en Adya hun zomers doorbrachten. Maar gek genoeg was het primitieve buitenleven niet waar Pieter behoefte aan had op dat moment. Hoe fel hij ook had afgegeven op de grote stad, een paar dagen in Fleury waren alweer genoeg om hem naar het kolkende leven in de metropool te doen verlangen. Ook al maakte hij samen met Otto prachtige lange wandelingen, soms dagen achter elkaar, door het nabijgelegen Fôret de Fontainebleau, vol ravijnen en spectaculaire uitzichten, toch merkte hij bij zichzelf: 'het landleven is lichtelijk afstompend!'⁶⁸

Op 1 oktober 1909 opende de 7^e editie van de Salon d'Automne, waar Christine exposeerde temidden van een verder weinig opzienbarende selectie. 'Het tijdperk van de schandalen is afgesloten', merkte een commentator op. De eerste roerige jaren van de Salon d'Automne, toen de fauvisten met hun grove schreeuwende kleurvlakken de toeschouwers in verwarring hadden gebracht, waren inderdaad vanaf 1908 wat getemperd. Dat jaar had Georges Bracques nog een aantal van zijn nieuwe Cubistische schilderijen voorgelegd aan de selectiecommissie maar die had ze geweigerd. De editie van 1909 werd overheerst door rustige decoratieve schilderijen, keramiek en toegepaste kunst, 'verschrikkelijke troep, dat wil zeggen een klaterend succes', schamperde de *Nouvelle Revue*.⁶⁹

Van der Meer reisde af naar Parijs om de expositie te zien, maar hij had er geen goed woord voor over. Hij miste 'noodzaak' en 'bezieling' in de realistische en impressionistische werken. De jaren dat hij zelf het realisme had omarmd, als tegengif voor het esoterische symbolisme, waren nu definitief voorbij. Inmiddels had hij weer waardering gekregen voor de 'zielekunst' waar zijn ouders zo verknocht aan waren geweest. Alleen vroeg hij zich wel af of er niet een helderder uitgangspunt voor dat soort kunst nodig was.

Toen hij in oktober samen met Otto een appartement op de *butte* Montmartre had gevonden trokken de twee gezinnen naar Parijs. Ze woonden nu middenin de kunstenaarswijk en via Otto en Adya leerden Pieter en Christine al snel de gezichten van de Parijse avant-garde kennen. Picasso en Van Dongen hadden ze tijdens eerdere bezoeken al wel eens ontmoet, ongetwijfeld via Otto van Rees. Over hen was Van der Meer een stuk positiever dan over de bedaarde representatieve kunst van de Salon d'Automne. Picasso noemde hij 'den jongen genialen schilder' en zijn kunst 'bizar en hevig begaafd'.

Op dinsdagavonden ging Van der Meer vaak naar het café *La Closerie des Lilas* aan de Boulevard du Montparnasse. Dan werden er de bijeenkomsten gehouden van het tijdschrift *Vers et Prose*, waar ook de schildersgroep van de Bateau Lavoir op afkwam. 'Ik maakte er kennis met een ongelooflijk aantal kunstenaars, schrijvers, schilders, dichters', schreef Van der Meer in *Mijn dagboek*. 'Het kan er leuk toegaan; laat op den avond sprankelen de snelle woorden vol geest uit de dronken monden! Er komen daar artisten van

elke natie. Paul Fort is de hoofdman. Werkelijk, een enkele maal, doet het mij goed, te midden van die van dromen trillende bende te zijn!⁷⁰

Dit is een van de weinige keren in *Mijn dagboek* dat Van der Meer zich zo ondubbelzinnig positief uitlaat over zijn contacten in de Parijse avant-garde. In de meeste aantekeningen benadrukt hij dat zijn nieuwe vrienden toch een innerlijke bezieling misten, en daarmee doelde hij natuurlijk op het katholieke geloof. Dat komt niet helemaal overtuigend over: waarom sprak hij dan zo vaak met ze af? En hoe kan het dat hij zo streng oordeelde over het ontbreken van katholieke dogma's in hun levensbeschouwing terwijl hij zelf nog niet eens bekeerd was? Het heeft er alle schijn van dat Van der Meer pas later, ná zijn bekering, dit soort rechtlijnige toevoegingen heeft aangebracht, en dat hij zich in 1909 met een stuk meer overgave stortte in de Parijse kunstenaarswereld dan hij achteraf wilde toegeven. Of misschien kon hij het zich toen inmiddels niet eens meer voorstellen.

Al tijdens de eerdere periodes dat hij in Parijs verbleef had Van der Meer de dichter Charles Vildrac leren kennen. Die was in 1906 een kunstenaarscommune begonnen in een verlaten abdij aan de Marne, iets buiten de stad. De schrijvers en kunstenaars die hij om zich heen had verzameld, onder wie ook de latere Cubisten Albert Gleizes en Alexandre Mercereau, noemden zich naar deze vestigingsplaats: *'l'Abbaye*. Ze hadden grote idealen gehad; een collectieve uitgeverij, open dagen en workshops, waar ook de beroemde Italiaanse futurist Filippo Marinetti wel eens aan mee had gedaan, maar al snel was het geld opgeraakt. Nu opereerden ze nog wel als een kunstenaarskring, maar wat de financiën betrof was het ieder voor zich. Van der Meer raakte bevriend met Vildrac en nog hechter met de aan *L'Abbaye* verbonden dichter René Arcos. Deze beiden zouden tijdens de Eerste Wereldoorlog vertrouwelingen van hem worden. Hun brieven van het front behoorden tot de weinige ooggetuigenverslagen waar hij volledig van op aan kon.⁷¹

In 1909, toen Van der Meer in de *L'Abbaye* kring verzeild raakte, waren deze schilders en dichters gefascineerd geraakt door het idee dat kunst bezieling zou kunnen geven aan de moderne technologie. Vliegtuigen, auto's, treinen, of zelfs hele stadswijken zouden tot mystiek leven gewekt kunnen worden. In februari dat jaar had Marinetti zijn befaamde Futuristisch Manifest gepubliceerd, op de voorpagina van *Le Figaro*. Daarin had hij zijn generatiegenoten opgeroepen om zich impulsief aan de moderne wereld over te geven, de traditie te vernietigen, en de 'mysterieuze deuren van het Onmogelijke' open te rammen. 'Wij leven reeds in het absolute, want we hebben de eeuwige alomtegenwoordige snelheid reeds gecreëerd. (...) Recht overeind op de top van de wereld, dagen wij nog één maal de sterren uit!⁷²

Van der Meer uit zich in *Mijn dagboek* sceptisch over deze voornemens om 'de moderne leelijkheid te bezielen, alsof dat mogelijk ware!' Toch intrigeerde de experimentele poëzie van de *L'Abbaye* groep hem wel degelijk. Hij spitste zijn oren tijdens een voordracht die Guillaume Apollinaire begin november 1909 gaf van de *L'Abbaye*-dichters en zijn eigen werk. Het was ook nog niet zo lang geleden dat Van der Meer zelf de lof had gezongen van de snelheid van de elektrische trein, die de duffe provinciale wereld zou verbinden met 't moderne, 't gillende en schreeuwende, 't jubel-juichende leven.' Tijdens zijn reis door Italië was hij weliswaar gegrepen door de rust en eenvoud van de Middeleeuwse stadjes, maar de grote stad Parijs had hem evengoed weer aangetrokken. Hij deed volop mee aan het bohemienleven van Montmartre.

Met Otto van Rees en een oude Parijse vriend experimenteerde hij met drugs: in *Mijn dagboek* noemt hij het 'haschisch', maar waarschijnlijk ging het hier toch om iets zwaarders dan de nu gangbare rookbare variant. In plaats van het te roken aten of snoeven zij het, waarop twee van hen een paranoia-aanval kregen en gekalmeerd moesten worden met morfine en ether (het laatste bleek ruim voorradig in het gedeelde huishouden van Van der

Meer en Van Rees). Pas daarna kon het drietal zich ongestoord aan hun trip wijden: 'De tijd bestaat niet meer. Ik zweef in de eindeloosheid. (...) Ik zweef, en vóór mij ontrollen zich verrukkelijke tafereelen van bosschen, bloemen-lanen, en een prachtige vloot van schepen vaart met volle zeilen en met kleurige vlaggen getooid, langs den wand (...) ik hoor muziek, en mijn hart breekt van geluk. Ik zie werelden vergaan, ik zie zonnen als gouden ballen'.

Hij stortte zich in het feestgewoel bij Alexandre Mercereau thuis, waar de twee kleine kamers, de gang en het keukentje helemaal stonden volgepakt met schrijvers en kunstenaars. Van der Meer ontmoette er de anarchist Han Ryner, de symbolistische dichter Saint-Pol-Roux 'Le Magnificent', en vele anderen. Hij werd wel eens moe van alle nieuwe kennissen.

Menschen en menschen ontmoet. En in geen één voel ik de diepte, bij geen één hoor ik onder de gewone woorden welke zij zeggen, den doffen kreet der zoekende wanhoop (...) En zij zijn toch de begaafden, de bewusten die voortreffelijkst presteeren op kunst- en wetenschappelijk gebied. En geen één kan mij geven wat ik noodig heb, wat ik nu sinds vele jaren wacht.

Met het leven in de grote stad was de onrust, de 'verscheurdheid' en de 'denkpijn' ook weer teruggekeerd. Er waren dagen dat Van der Meer urenlang ronddoolde door Parijs, alle indrukken in zich opnam als een 'spons in het water'. Hij begon weer te verlangen naar een doorbraak uit de impasse. 'Er moet iets groots met ons gebeuren', bedacht hij. 'Ik wacht een wonder.'⁷³

Pieter van der Meer hoefde niet te wachten op een wonder, hij had het al lang zelf uitgedacht. De bekering van zijn hoofdpersoon uit *De jacht naar geluk* zou de blauwdruk worden van zijn eigen bekering. In zijn roman had Van der Meer namelijk nog een personage gecreëerd, dat hij gebaseerd had op een schrijver die hij al tijdens zijn privélessen bij Alphons Diepenbrock had ontdekt en gaandeweg steeds heviger was gaan bewonderen: Léon Bloy.

In *De jacht naar geluk* raakt hoofdpersoon Hugo in de ban van een krachtige, tot het katholicisme bekeerde schrijver: Johan van Bosch. Al vanaf het eerste moment valt het Hugo op dat deze man 'rustig en sterk' is. Van Bosch draagt een woeste rossige baard, heeft 'levendige, heldere ogen' en kan zich af en toe wat onbehouden gedragen. 'Doch wat het meest trof aan het groot, ietwat grof gelaat was de uitdrukking van goedheid in de oogen, niet een slappe goedheid, doch een sterke krachtige goedheid die hevig toornen kon en hartstocht niet uitsloot.'

Van Bosch belichaamde de manhaftige geloofsovertuiging waar Van der Meer naar smachtte: zonder twijfels, maar met een doorleefdheid die onmiddellijk duidelijk maakte dat hij wel degelijk bekend was met alle mogelijke rationele bezwaren tegen het geloof, maar ze simpelweg had overwonnen. Op karakter. Van Bosch belichaamde de doorbraak uit de vicieuze cirkel van het denken. In zijn roman liet Van der Meer een aantal van de andere personages hem het vuur na aan de schenen leggen: waarom koos hij voor een religie uit het verleden, met verouderde, bekrompen dogma's? 'Ik had zeker theosoof moeten worden!' antwoordt Van Bosch. 'Nee man; als je geloovig bent, kan ik mij slechts een ding begrijpen, dat is katholiek zijn; de rest is uit den booze. (...) Het diepste, vaagste gevoel krijgt er een schoonen vorm, en is tastbaar gemaakt voor iedereen. Het is als het ware de materialisatie van het onzichtbare, van het vermoede mysterie.'

Van Bosch stelt bovendien dat de kracht van het katholicisme juist in haar beperking zit, in tegenstelling tot de eclecticische moderne spiritualiteit. Men kon, zoals de theosofen, uit alle wereldreligies aangename elementen bij elkaar sprokkelen, maar uiteindelijk was het het christendom dat de oergrond vormde van de Europese cultuur: 'zoo volkomen is het in ons

gedrongen, maakt onbewust deel uit van ons wezen, dat al de nieuwe leeren, zoals het socialisme, anarchisme, Nietzscheïsme, - schreef Nietzsche zelf niet een bijbel, Also sprach Zarathustra? – een verwording ervan zijn (...) Wat is het solidariteitsbegrip anders dan de christelijke liefde, alleen wat neergehaald en verkleind tot een klassegevoel?’

Met een beroep op de religieuze literatuur van de modernistische Franse schrijvers, ‘Baudelaire, Villiers, Barbey, Huysmans, Bloy’, verkondigde Van Bosch een heropleving van het katholicisme: ‘Er wordt wel veel geschreeuwd tegenwoordig over het verval der kerk maar dat is niet zoo, integendeel, ik geloof, en met mij zeer velen, aan een heropbloei. Juist in dezen tijd wendt men zich meer en meer tot de studie van de middeleeuwen, en de mystiek, de religieuze kunst, het godsdienstbegrip begint te herleven. Er moet wel een reactie komen tegen het grove materialisme van de laatste periode.’

Maar het allerbelangrijkste dat Van der Meer zijn personage liet formuleren was het antwoord op de vraag die hem het meest had geplaagd: maakte de onderwerping aan het gezag van God en kerk niet een eind aan de innerlijke strijd, en daarmee een eind aan de intensiteit van het leven? In *De jacht naar geluk* liet hij Hugo deze vraag voorleggen aan Van Bosch. Die antwoordde, zoals het zijn karakter betaamde, mannelijk en helder: ‘Zeg, wat beweer-je nu? De strijd weggenomen? Was het maar waar. Is het soms makkelijk om een hoog ideaal na te streven, daar naar te trachten? – En wat dat precies weten aangaat, kerel, dat zou ik wel willen.’⁷⁴

En dat was inderdaad wat de moderne bekeerde schrijvers uit Frankrijk, met Léon Bloy voorop, bij uitstek hadden laten zien: het geloof zorgde bij hen eerder voor een uitvergroting van hun innerlijke conflicten, maakte ze nog ontzagwekkender, dan dat het ze in slaap suste.

Op 2 december 1909 bracht Van der Meer dan eindelijk een bezoek aan de schrijver op wie hij zijn ideaalbeeld had gebaseerd. Léon Bloy woonde bij Van der Meer om de hoek, op de top van de Montmartre. Hij was inmiddels wat meer gewend geraakt aan bewonderaars. Hij kon wel een paar keer per maand in zijn dagboek noteren dat iemand hem had benaderd omdat die door zijn boeken was gegrepen. Van het bezoek van Pieter van der Meer maakte hij in eerste instantie niet eens melding.⁷⁵

Toen Van der Meer voor de eerste keer bij hem langsging leek het wel alsof hij zijn personage Johan van Bosch in levenden lijve ontmoette. Bloy deed zelf het hek open van het kleine tuintje van het oude paviljoen waar hij woonde, langzaam sloffend ging hij Van der Meer voor, het donkere huis binnen. Ze gingen zitten aan weerszijden van de kachel en daar kon Van der Meer voor het eerst het gezicht goed bekijken van de man over wie zich zo veel had voorgesteld. En inderdaad: ‘Eenvoudig en vol macht is de uitdrukking (...) Rust woont in dezen man, en klaarheid. (...) Zijn stem is mild, kan ook streng zijn, en dan gloeien zijn oogen, onder het sterke voorhoofd met de rechtop-staande groef tusschen de wenkbrauwen.’

Toen Van der Meer aan Bloy vertelde dat hij zich verwonderde over het feit dat hijzelf niet katholiek was maar toch door Bloy’s boeken gegrepen werd, antwoordde die: ‘Mijn vriend, als u niet in de Kerk bent, begeeft u zich in de dwaling.’ Het was alsof Johan van Bosch tegen hem sprak: ‘Nee man; als je geloovig bent, kan ik mij slechts een ding begrijpen, dat is katholiek zijn; de rest is uit den boeze.’⁷⁶

En alsof hij het had kunnen voorspellen gaf Léon Bloy hem een jaar later een boek te leen over de ziekelijke, stigmata dragende non Katherine Emmerich. In *De jacht naar geluk* had hij Johan Van Bosch al bevlogen over haar laten vertellen, hoe er ooggetuigen waren geweest van de onverklaarbare wonden op haar polsen, en van de ‘litteekens der geeselslagen, hoe haar voorhoofd bloedde wanneer zij over de doornenkroon sprak. – Het zijn feiten. Daar is niets aan te doen. En het zijn lastige feiten. (...) als men eens toevalligerwijze zoo’n geschiedenis leest, dan wordt er geglimlacht, men schudt het hoofd,

mompelt: hysterie, of boerenbedrog (...) Het zou immers veel te groote veranderingen in ons vrijdenkers-leven brengen, als wij toegeven moesten dat het werkelijk mirakels zijn. De menschen houden er niet van uit hun sleur opgeschrikt te worden'.⁷⁷

Van der Meer was in 1908 onder de indruk geweest van het lijdensverhaal van Emmerich: 'zoo'n boek las ik nimmer.' Daarom is het ook zo opvallend dat hij in *Mijn dagboek* doet alsof het een revelatie is dat Bloy hem over het fysieke lijden van deze vrouw vertelde en hem een boek over haar te leen gaf: 'Bloy heeft gelijk gehad toen hij mij dit boek ter lezing gevende, zeide dat het mij ontzaglijk helpen zou om tot helderheid te komen en veel duisters te begrijpen'.⁷⁸

Waarschijnlijker is dat hij in aanwezigheid van Bloy al zijn laatste bedenkingen liet varen over het waarheidsgehalte van Emmerichs stigmata en haar andere bovennatuurlijke wonden. In Bloy's kleine armoedige huisje twijfelde Van der Meer niet meer over de goddelijke bedoelingen achter het lijden en de armoede. De gedachte dat het wereldleed een hogere zin moest hebben had hij zelf al gehad. In *De jacht naar geluk* had hij Van Bosch laten verkondigen dat arme gelovige mensen waarschijnlijk gelukkiger waren dan socialistische arbeiders die voortdurend maar aan het strijden waren voor betere leefomstandigheden. Wat Bloy in zijn boeken had geschreven over de heilzaamheid van het lijden, over de zegen van de armoede, had hem al lang aangesproken. Maar nu kon hij voor zijn ogen zien dat de man leefde naar zijn woord: 'Wie heeft er ooit, na enkele heiligen, zoo schoon, en met zoo diepen zin, over de armen geschreven, als deze arme? Elke gebeurtenis, elk mensch, elke omstandigheid, iedere daad krijgt onder zijn woorden een goddelijke beteekenis, wordt een mysterie waardoor God zich openbaart'.⁷⁹

Als Nietzscheaanse socialist had Van der Meer zich uitsluitend bekommerd om het aardse leven, maar dankzij Bloy was hij gaan inzien dat het werkelijke leven zich ergens anders afspeelde. 'Ik kan 't niet met woorden zeggen, ik begrijp het nauwelijks met mijn gevoel, maar ik zie elke gebeurtenis van het leven, elk mensch, alle daden, gedachten, de planten, de sterren, als beelden, als beslagen spiegels, waarachter de werkelijke wereld die, onzichtbaar, ons omgeeft, verborgen ligt.'

Dit inzicht maakte zijn zorgen om de uitzichtloze situatie van de arbeidersklasse, zijn verdriet om het overlijden van zijn moeder, zijn angst dat hij in zijn leven nog veel meer dierbaren zou verliezen, een stuk draaglijker. En er was iets wat hij kon doen: in de bovennatuurlijke werkelijkheid van Léon Bloy was elke opoffering, elk gebed, keihard wisselgeld voor het geluk van iemand anders: 'wij kunnen hen nu helpen, wij moeten hen nu helpen'.⁸⁰

In Bloy's universum ontbrak de tijd. Het verleden was geen afgesloten hoofdstuk, maar speelde zich voortdurend opnieuw af. Jezus droeg nog steeds elke dag zijn kruis naar Golgotha, werd nog elke dag beschimpt door spottende omstanders. Hij hing nog steeds aan het kruis te lijden voor het heil van de mensheid. De tijd was geen onherroepelijke rechte lijn, de tijd kon elk moment een onverwachte nieuwe bocht inslaan. Er kon elk moment een godswonder gebeuren.

Dat was een troostrijke gedachte. Want dat betekende ook dat de toekomst niet vastlag, geen logisch verlengde zou zijn van de huidige moderne ontwikkelingen, richting nóg meer technologie, rationaliteit en industrialisering. Door Bloy leerde Van der Meer een dimensie kennen van het wonder van de katholieke Kerk: dat was een mystiek instituut waarbinnen de tijd werd opgeheven.

Wat meende ik vroeger toch, dat het katholicisme een doode stilstand was, dat het geloof een teruggang was naar oude schoone beelden van het verleden? De Kerk omvat de eeuwen als waren zij één oogenblik, en ik leef in dat oogenblik, ik kijk niet

achteruit naar het verleden, ik blik vóór mij, en ik zie de Heiligen, ik zie de Moeder van Jezus, ik ben tijdgenoot van Sint Franciscus, van Sint Benedictus, van de heilige hermiten der woestijn, van Sint Benoît Labre. Ik trek mee met de kruisvaarders, ik ben te Rome in de katakomben met de eerste christenen.⁸¹

Het enige wat hij hoefde te doen was ophouden met twijfelen.

Maar dat was makkelijker gezegd dan gedaan. Twee dagen na zijn bezoek aan Bloy ging hij met Christine naar het Benedictijnersklooster om in de kapel daar de nonnen de Vespers te horen zingen. Van der Meer keek naar het hoge traliehek waarachter de zwartgesluisde vrouwen zaten, afgescheiden van de toehoorders, afgescheiden van de wereld. Hoe mooi hij de muziek ook vond, toch kon hij het niet helpen om zich af te vragen: 'offeren die vrouwen haar leven niet op aan een waanbeeld, aan een leugen?' Maar, precies zoals hij in Italië genoeg had gekregen van al zijn sceptische gedachten, zo voelde hij ook nu hoe ongelukkig zijn twijfels hem maakten: 'die vervloekte lust in gecompliceerdheid, in het subtiel geestelijk spel van alles stuk te rafelen! O, dat doodende genot van zichzelf te analyseeren, en trotsch daarop te zijn en te meenen dat ge u aldus boven het menschelijk zoeken verheven hebt'.⁸²

Hoe erger hij aan zichzelf twijfelde, hoe negatiever hij werd over zijn naaste omgeving. In *Mijn dagboek* praatte hij over zijn vrienden, zijn vroegere geestverwanten, alsof ze nauwelijks volwaardige mensen waren. Alle frustratie die voelde over zijn eigen besluiteloosheid projecteerde hij nu op hen. De verstandhouding met Otto en Adya van Rees verslechterde. Vlak voor kerst besloten hij en Christine om op te houden met hun gedeelde huishouden. Van der Meer uitte zich ineens ongehoord denigrerend over de nieuwe abstracte schilderstijlen waar Otto mee aan het experimenteren was. Hij noemde ze 'stompzinnig' en 'rot'.⁸³

In het voorjaar keerden hij en Christine weer terug naar Ukkel, naar hun oude Brusselse leven. Maar er leek geen weg terug meer te zijn. Zelfs Wagner sprak niet meer tot zijn verbeelding. In het Munt-theater zag hij *De Ring* in een uitstekende versie, met goede Duitse zangers. Het deed hem niets meer. En ook met de Belgische en Nederlandse vrienden die zij terugzagen lukte het niet om de oude klik te hervinden. 'Zielig zijn zij allen', vond Van der Meer. Alleen voor zijn oude mentor Alphons Diepenbrock kon hij wat meer respect opbrengen. Diepenbrock kwam tijdens de zomer van 1910 een aantal dagen logeren in Ukkel met zijn zus en zijn maîtresse, 'een bijzonder man, een der buitengewoonste die ik ken, is hij zeker', noteerde Van der Meer. Maar hij ergerde zich wel aan het geraffineerde van de dandyeske componist, 'op het decadente af'.⁸⁴

Maar eerlijk was eerlijk: het was Diepenbrock geweest die hem op het spoor van Bloy en de Franse Decadenten had gebracht. Het was Diepenbrock die hem al tijdens zijn tienerjaren op het hart had gedrukt dat het socialisme een 'materialistische wereldbeschouwing' was, 'met hare kenmerken van oppervlakkigheid en gemis aan filosofisch historische begrip', een mening die hij nu volmondig kon beamen. En het was Diepenbrock die al tientallen jaren de gemeenschapskunst van de katholieke Middeleeuwen had verheerlijkt, toen Europa nog niet was 'verontreinigd' door het abstracte rationalisme van de 'Duitsch-Joodsen geest'. Ook in dat laatste kwam Diepenbrock overeen met Van der Meers nieuwe leidsman Bloy: beide waren overtuigd van de negatieve invloed van de Joodse cultuur, alleen was er in Bloy's optiek nog een positieve metafysische functie voor de Joden weggelegd: hun bekering zou tot de verlossing van de hele christenheid leiden.⁸⁵

Begin november keerden Pieter, Christine en Pieterke van der Meer weer terug in Parijs. Christine had die zomer geëxposeerd op de Wereldtentoonstelling in Brussel, waar een enorme brand op 14 en 15 augustus de grote centrale hal en aangelegen paviljoens met de

grond gelijk had gemaakt. Christines borduurwerken waren ook door de brand vernietigd. Al het daar tentoongestelde werk was door de organisatie verzekerd en met het uitgekeerde geld konden Pieter en Christine nu definitief naar Parijs verhuizen. Ze vonden een appartement vlakbij de Jardin de Luxembourg, een aanzienlijk sjiekere buurt dan de Montmartre, waar ze het jaar daarvoor hadden gewoond.

Van der Meer had Bloy een jaar lang niet teruggezien. Maar in de tussentijd was hij alleen maar overtuigder geraakt van diens unieke rol in de Franse literatuur. 'Wij moderneren', schreef hij, 'hebben niet die rustige macht noch den sterken innerlijken vrede van waar uit die oude kunstenaars hun biddende droomen tot schoonheid schiepen. Ik vind in onzen tijd alleen Bloy en Claudel.' Het 'heerlijk geweld' waarmee Bloy foeterde tegen de moderne wankelmoedigheid versterkte bij Van der Meer alleen maar de indruk dat het hier ging om een authentieke ziel uit primitieve tijden. En dat was ook wat Bloy op zijn beurt in Van der Meer herkende: de 'ziel van een *primitief*'.⁸⁶

Op zondagavond 11 december bracht Van der Meer zijn tweede bezoek aan Bloy. Het kleine huisje was gevuld met bezoek, er zat een beeldhouwer die beweerde afstamming te zijn van de broer van Jeanne d'Arc en over paranormale gaven te bezitten, er was een schilder, een jonge schrijver en Bloy's eigen familie. Aan het eind van de avond zag Van der Meer eindelijk kans om Bloy zijn vraag voor te leggen: kon hij hem een priester aanraden? Natuurlijk kon Bloy dat. Dat was inmiddels zo ongeveer zijn voornaamste bezigheid geworden, om getergde kunstenaars en intellectuelen naar de kerk te leiden. Hij raadde een kapelaan aan van de Sacré Coeur, de abbé Langlois.⁸⁷

Anders dan Van der Meer het zelf heeft voorgesteld in *Mijn dagboek* ging het eerste gesprek met deze geestelijke niet zoals hij en Bloy gehoopt hadden. Op 16 december schreef Bloy een bezorgde brief aan Langlois: 'Ik had gehoopt op een snellere gang van zaken. U zult ongetwijfeld uw redenen hebben. Staat u mij evenwel toe om u een kleine doch pijnlijke geschiedenis te vertellen.' Vervolgens wijdde Bloy uit over zijn vorige 'project'; een Joodse intellectueel, een briljante ingenieur, die dankzij zijn boeken het licht had gezien, had aan een priester gevraagd of die hem wilde dopen. Deze geestelijke schreef echter een uitgebreide studie voor van apologetische werken, 'alsof God aan zijn arme kinderen vraagt om theologen te worden'. En zo had Bloy's bekeerling zich uiteindelijk toch bedacht. De boodschap was duidelijk: het was niet de bedoeling dat abbé Langlois de vasthoudendheid van Pieter van der Meers geloof zou testen.⁸⁸

De volgende dag ging Bloy zelf mee met Van der Meer naar de Sacré Coeur, waar de Abbé Langlois en hij een lang gesprek met elkaar hadden. Hij kreeg de Catechismus Concilii Tridentini mee en het advies om het Onze Vader en het Ave Maria te bidden. Van der Meer deed meteen wat hem gevraagd was. Voor het Allerheiligst Sacrament, dat in de Sacré Coeur altijd stond uitgesteld, zakte hij op zijn knieën.

Het was de bedoeling dat de officiële doop snel zou volgen. Pieter en Pieterke zouden samen gedoopt worden, Christine was officieel al katholiek. Wel zou hun huwelijk nu kerkelijk worden ingezegend. Bloy kon niet wachten. Ongeduldig noteerde hij in zijn dagboek dat de 'kleine van der Meer' geveld was door een kinkhoest en de grote dag nu moest worden uitgesteld.⁸⁹

Op 24 februari 1911 vond de plechtigheid plaats in de Saint Métard, een 'mooi verweerd grauw kerkje', vond Van der Meer. Er waren niet veel mensen om het feest met hen te vieren: Bloy met zijn vrouw en dochters, kapelaan Langlois en drie van Bloy's andere petekinderen, die nu ook familie zouden worden van Pieter en Christine, zo kondigde Bloy plechtig aan: 'En ik zal u bovendien een broer en twee zusters geven, mijn petekinderen, Jacques en Raïssa en Vera'.⁹⁰

Jacques en Raïssa Maritain, en Raïssa's zus Vera, die zich samen met hen had bekeerd, zouden de komende jaren inderdaad een soort familie worden van Pieter en Christine. In de eerste jaren na hun bekering zouden ze elkaar meestal treffen bij Bloy thuis, waar ze hun zondagen vaak met elkaar doorbrachten. Net als Raïssa begon Christine na haar bekering in haar dromen visioenen te krijgen van leed en ziekte. Tijdens de zomer van 1911 vertelde ze aan Pieter wat ze had doorgerekregen: 'Ik zag een verschrikkelijken leproos; zijn lichaam was vol gruwzaamste wonden, het gelaat droeg geen menselijk aanschijn meer, de oogen waren diepe zwarte gaten. En opeens straalde er uit al die wonden het schoonste licht, en ik wist dat daarachter het Paradijs was. Ik voelde toen, op niet te zeggen wijze, de nabijheid van God.'⁹¹

Het kon ook haast niet anders: het omhelzen van Bloy's verheerlijking van leed had invloed op de hele familie Van der Meer. Tijdens de eerste communie van Pieter en Pieterke, op 11 april dat jaar, las Bloy tijdens het ontbijt voor uit de bloederige visioenen van Katherine Emmerich. 'Tot tranen toe geroerd, diep geschokt en nameloos gelukkig, luisterden wij naar dit wondere verhaal', noteerde Van der Meer in zijn dagboek.⁹²

Twee weken later gingen de Van der Meers op bezoek bij Jacques en Raïssa Maritain. Goedkeurend constateerde Jacques dat de zesjarige Pieterke van der Meer al veel van de religieuze lessen van Bloy had overgenomen: 'Uitspraak van de kleine van der Meer (hij is zes jaar; hij wil priester worden): "Als je van Jezus Christus houdt, moet je lijden, dan moet je jezelf in een kooi opsluiten."' En aan Raïssa's moeder, die zich inmiddels ook al had bekeerd, zei de kleine Pieterke: 'Iedereen denkt dat ik speel, maar ik bid de hele tijd, meestal voor de "arme ongehoorzamen"'.⁹³

Hoofdstuk 8 Radicalisering

De politiek spot met de mystiek, maar
het is nog steeds de mystiek die de
zelfde politiek voedt.

Charles Péguy, *Notre Jeunesse*

Bekeerlingen doen het achteraf altijd voorkomen alsof hun leven van het ene op het andere moment veranderde, alsof het moment van hun toetreding tot de kerk een absolute breuk met hun verleden was. Toch laten de bekeringsgevallen uit de voorgaande hoofdstukken eerder zien dat er van een lang en geleidelijk proces sprake was. Pieter van der Meer, Jacques Maritain, Charles Péguy en Jan Toorop werden niet *ineens* religieus, dat waren ze eigenlijk al tijdens hun jonge socialistische jaren. De utopie van een socialistische heilstaat was in het geval van deze idealisten altijd al een smetteloze droom van bovenwerelds geluk geweest.

En ook in de gevallen van de Franse decadente schrijvers Barbey d'Aurevilly, Paul Verlaine en Joris-Karl Huysmans bracht de bekering tot de katholieke kerk niet zo heel veel verandering. Zij bleven trouw aan hun occulte, seksueel beladen beleving van de werkelijkheid, die eigenlijk bijzonder goed bij de katholieke traditie van mystici en asceten paste. Dat laatste gold al helemaal voor de geloofsbeleving van Léon Bloy. Zijn bekering had geen verandering gebracht in zijn rebelse, getergde en agressieve karakter, behalve dat ze het had uitvergroot. Bloy's militante geloof bleek bovendien aantrekkelijk te zijn voor minder gewelddadige temperamenten, filosofisch ingestelde zoekers zoals Jacques en Raïssa Maritain en Pieter van der Meer.

De bekeringsgevallen aan het einde van de negentiende, begin twintigste eeuw laten niet zozeer een plotselinge wending tot religie zien, ze markeren vooral een verschuiving *binnen* de religieuze beleving van moderne kunstenaars en intellectuelen. Die religieuze beleving bestond al lang vóór hun bekering, maar toen was die (met uitzondering van Bloy) veel vrijzinniger, eclectischer, meer humanistisch en individualistisch geweest. De bekeringsgolf in het Franse en Nederlandse modernisme legt een radicalisering bloot: binnen de geloofsbeleving vond een ontwikkeling plaats richting gemeenschapsdenken, richting een eenduidige, totalitaire conceptie van de werkelijkheid. Eigenlijk was het een tegenreactie: men ageerde tegen het cultuurrelativisme waarmee men was opgegroeid, tegen redelijkheid en pluralisme.

Het geloof dat de modernistische bekeerlingen omarmden had niet perse met de katholieke kerkleer te maken, het was in de moderniteit geworteld, buiten de kerkelijke traditie. Het was irrationeel omdat men genoeg had van het eigen kritische verstand, het was primitief omdat men verlangde naar premoderne puurheid, het verheerlijkte leed en armoede omdat men gedesillusioneerd was geraakt in de materialistische emancipatiebewegingen. De bekeerlingen geloofden in plaatsvervangend lijden omdat ze een nieuwe plek wilden geven aan hun sociale engagement, hun verheerlijking van vrouwen als verheven, seksloze wezens was precies dezelfde als die van de Decadenten en de Symbolisten, hun verlangen naar mannelijke daadkracht en heroïek hing samen met hun

angst dat de moderne samenleving gedegenereerde, wankelmoedige mannen had voortgebracht.

Deze vorm van geloof vertoont veel overeenkomsten met het militante nationalisme zoals dat aan het begin van de twintigste eeuw in Frankrijk groeide, onder de achterban van de Action française en de lezers van rechtse kranten als *L'Echo de Paris*. In zijn studie over Frans nationalisme concludeerde historicus Eugen Weber dat veel katholieke bekeerlingen uit deze periode eigenlijk nationalisten waren: hun bekering had meer met politiek dan met geloof te maken. 'Zij waren volwassen geworden ten tijde van de golf van corruptie en incoherentie van de toenmalige politiek. Nu wilden zij een autoriteit die zij konden accepteren en gehoorzamen, zij wilden een belofte van orde (die in hun ogen bedreigd werd) en van discipline (...) Moe van de analytische beschouwzucht van hun meesters waren zij zeker niet op zoek naar de ontdekking van de ultieme waarheid. (...) Het was een Kerk die zij wilden, en niet een geloof. Een Kerk... of een partij.'¹

Het scherpe onderscheid dat Eugen Weber hier maakt tussen politiek en religie was in de praktijk alleen niet zo helder. Het bekeringsverhaal van Charles Péguy liet dit al zien. Veel bekeerlingen uit de vroege twintigste eeuw zochten hun toevlucht tot het geloof omdat ze de zuiverheid van hun utopieën in stand wilden houden. Hun teleurstelling in de machtspolitiek van de sociaaldemocraten leidde er inderdaad toe dat ze in het nationalistische kamp belandden. Maar dat gebeurde niet omdat hun verlangens *niet* religieus van aard waren. Dat gebeurde *omdat* hun verlangens religieus van aard waren, en dat altijd al waren geweest.

Verlossing door geweld: Henri Bergson, Georges Sorel en Ernest Psichari

Toch bestonden er wel belangrijke overeenkomsten tussen bekeerlingen als Péguy en de Franse nationalisten. Zo zochten beide groepen naar een vorm van spiritualiteit die de samenleving tot een vitale gemeenschap zou maken. En in veel gevallen diende de filosofie van Henri Bergson daarbij als inspiratiebron. Bergsons ideeën over intuïtie en levensenergie konden op allerlei verschillende manieren worden geïnterpreteerd. Zowel introspectieve romanschrijvers als schreeuwerige Futuristen, zowel spirituele zoekers als rebelse activisten omarmden Bergsons nieuwe, dynamische benadering van de werkelijkheid. Bij een aantal van hen leidde dat tot bekeringen, bij anderen tot een nieuw, revolutionair soort nationalisme – bij velen ook tot een combinatie van die twee.

Bergsons ideeën konden nieuw elan geven aan romantische ideeën over volk en vaderland, ideeën die voorheen altijd meer het karakter hadden gehad van een halstarrig traditioneel verzet tegen de veranderingen van de moderne tijd. Bergsons filosofie maakte duidelijk dat het ideaal van de organisch gegroeide volksgemeenschap ook uiterst dynamisch en toekomstgericht kon zijn. Het rationele, liberale kapitalisme had niet het alleenrecht op de moderne verworvenheden van de wetenschap en de technologie, die konden ook in dienst worden gesteld van de groeiende verlangens naar een nieuw bezielde verband.²

Juist onder Franse jongeren sloeg Bergsons filosofie enorm aan. In hun ogen spoorde die aan tot daadkracht, was ze één groot pleidooi voor instinctieve overgave aan het leven, zonder intellectueel voorbehoud of zelfbewuste bedachtzaamheid. Intuïtie was de bron van ware, totale kennis. En de 'élan vital', waar Bergson over sprak in zijn boeken en colleges, was de alomvattende energiebron die zowel in de natuur als in de menselijke ziel school.

Zelf was Bergson aanvankelijk democraat en Republikein, maar ook hij schoof in de periode 1910-1914 op naar het nationalistische kamp. In 1913 sprak hij van een 'heropbloei' van een

'magnifieke nationale eenheid', die hij onder de vitale nationalistische jeugd zag plaatsvinden. Dat zijn denkbeelden uiteindelijk als inspiratiebron fungeerden voor de nationalisten en de latere Franse en Italiaanse fascistenging dus niet voor de volle honderd procent langs hem heen, zoals wel eens gesuggereerd is. Het was een ontwikkeling die deels ook bij hem zelf zichtbaar was.³

Maar het was vooral een van Bergsons volgelingen die zorgde voor de verspreiding van diens inzichten onder de latere fascistenging, onder wie Benito Mussolini. Georges Sorel, die al vanaf 1900 elke vrijdagmiddag trouw met zijn vriend Charles Péguy in de schoolbankjes zat om Bergsons colleges te volgen, bedacht hoe goed Bergsons denkbeelden in de politiek zouden kunnen worden toegepast. Net als Péguy was Sorel hevig teleurgesteld in de socialistenging, die tegenwoordig liever 'paradeerden op het parlementaire toneel' dan dat zij zich inzetten voor de klassenstrijd. Al eind jaren 1890 had Sorel afscheid genomen van de harde marxistische lijn, en zocht hij naar alternatieve middelen om de arbeidersrevolutie te doen slagen. Bergsons denkbeelden over intuïtie en de 'élan vital' brachten hem op het idee dat de massa's het beste in beweging konden worden gebracht met een appèl op hun instinctenging, in plaats van moeizame marxistische theorieën over het historisch materialisme.⁴

In 1906 publiceerde Sorel *Réflexions sur la violence*, zijn meest omstreden boek, dat dat jaar verscheen in losse hoofdstukken. Hierin verkondigde Sorel dat de massa's in de samenleving in beweging moesten worden gebracht door de verbeeldingskracht van mythen. Het volk had iets nodig om in te geloven, zodat het er heldhaftig voor vechten kon. Het maakte daarbij niet uit wáár het in geloofde, of het nu de mythe van een glorieuze algemene staking was of de mythe van de perfecte, integrale natiestaat. Net als zoveel van zijn tijdgenoten was Sorel ervan overtuigd dat Frankrijk een land in moreel verval was en dat het volk zijn vitaliteit moest hervinden. Dat kon volgens Sorel het beste door het iets te geven om voor te vechten. Het ging daarbij niet om het doel van de strijd, het was de strijd zelf waardoor het volk zijn kracht weer zou hervinden. Geweld was een regeneratieve kracht op zich. Geweld deed aanspraak op de totale mens, zoals Bergson die in zijn colleges had blootgelegd. Het was in het heetst van de strijd dat de intuïtie van de mens werkelijk wakker werd, oog in oog met de dood werd hij zich bewust van het volle leven.⁵

In het vaste groepje waarmee Sorel en Péguy naar de vrijdagmiddagcolleges van Bergson trokken hadden zich ook Jacques en Raïssa Maritain bevonden, en de beste vriend van Jacques: Ernest Psichari. Jacques en Ernest hadden al op de middelbare school vriendschap gesloten, een lyrische jongensvriendschap die zij zelf verheerlijkt hadden: 'Zonder jou ben ik niets', had Jacques aan Ernest geschreven, 'Jij bent het Centrum, het Vuur, het Lichaam, het Idee, de Apollo. Jij bent het licht, ik ben de reflexie. Jij bent de boom, ik ben de schaduw.' De twee jongens hadden al hun hemelbestormende idealen met elkaar gedeeld, én hun haat voor de burgerklasse waar ze zelf uit voortkwamen. Want net als Jacques Maritain kwam Ernest Psichari uit een voorname Republikeinse familie: Psicharis grootvader van zijn moeders kant was Ernest Renan, een van de belangrijkste negentiende-eeuwse vertegenwoordigers van het Franse Verlichtingsdenken.

De naam Ernest Renan was aan het begin van de twintigste eeuw haast een synoniem geworden voor het Franse seculiere denken. Renans bekendste werk was een wetenschappelijke studie naar de historische betrouwbaarheid van de Evangelieën: *La vie de Jésus*. Renan vond dat Jezus' leven net zo kritisch onderzocht moest worden als dat van ieder ander mens. Het was hem op een reprimande van de toenmalige Paus komen te staan, die hem als 'de blasfemist van Europa' had bestempeld. Evengoed had Renan de historische Jezus nog steeds een subliem voorbeeld van menselijkheid en naastenliefde genoemd, eigenlijk precies zoals de vader van Léon Bloy van Jezus een toonbeeld van humanistische maatstaven had gemaakt.⁶

Voor Georges Sorel moet het heel bijzonder zijn geweest om de kleinzoon van de grote Renan in zijn Bergsonclubje te hebben. Sorel was een groot kenner van het werk van Renan, hij wijdde in 1906 zelfs een heel boek aan hem. Wat hem vooral interesseerde was het probleem waarmee Renan had geworsteld toen die uit naam van de wetenschap en het humanisme het christendom onttoverde; zou zijn religiekritiek bijdragen aan de morele uitholling van de moderne cultuur?

In *Réflexions sur la violence* citeerde Sorel een passage waarin Renan zichzelf deze vraag stelde: 'een immense morele, en misschien intellectuele, neergang zou volgen op het moment dat religie van de wereld verdwenen zou zijn. Wij kunnen ons van religie onttrekken, omdat anderen haar vóór ons hebben. Zij die niet geloven worden gecompenseerd door de min of meer gelovige massa; maar de dag dat de massa geen begeestering meer zou hebben, zouden zelfs de moedigen geen fut meer hebben voor de strijd'.⁷

Dit was inderdaad de kern van de kwestie die Sorel met *Réflexions sur la violence* dacht op te lossen. 'De religieuze personen leven van een schaduw', had Renan geschreven, 'Wij leven van een schaduw van een schaduw. *Waarvan zal men na ons leven?*' Sorel stelde dat het antwoord op deze vraag in ieder geval niet van de bourgeoisie zou komen: 'Het sublieme is dood in de bourgeoisie en die is dus veroordeeld om geen moraal meer te hebben. De uitverkoop van de Dreyfus affaire, waar de dreyfusards zo'n mooie partij uit hebben weten te trekken (...) heeft laten zien dat de sublieme bourgeois gemeten wordt naar de portemonnee.'⁸

Met de definitieve val van de bourgeoisie in geldbeluste decadentie was het aan de arbeidersklassen om voor nieuwe vitaliteit te zorgen. Sorel concludeerde dat het hem in *Réflexions sur la violence* uiteindelijk om hetzelfde ging als waar het de grootvader van Ernest Psichari om was gegaan: 'aan mannen die moed te geven die Renan vergeleek met hetgeen de soldaat bezit als die oprijst voor de aanval.'⁹

De kans is groot dat Sorel en Psichari het in 1902 of 1903, tijdens hun vrijdagmiddagen bij de colleges van Bergson wel eens hebben gehad over dit probleem van Psichari's grootvader, het probleem waar Sorel met hulp van Bergsons filosofie een oplossing op dacht te hebben gevonden: geweld zou de demoralisering van de moderne seculiere samenleving kunnen tegengaan. Geweld zou de plaats van het geloof kunnen vervangen.

Het is in elk geval opvallend dat Psichari in de daaropvolgende jaren exact dezelfde conclusies trok als Sorel, en ze bovendien in de praktijk bracht. In 1904 gaf hij zich als vrijwilliger op voor het 51^e regiment van het Franse leger. Zijn belevenissen als soldaat, en daarna als officier in het Franse koloniale leger in Congo, verwerkte hij in de bestseller *L'Appel des armes*; de roep van de wapenen. In de kernpassage van dat boek wordt de hoofdpersoon overvallen door een diepgeworteld, mystiek besef: 'de oorlog is goddelijk'.

Ernest Psichari moet net zo'n sensitieve jongeman zijn geweest als Jacques Maritain. Tijdens hun jeugd waren zij beiden in de ban geweest van de decadente dichters. In navolging van Baudelaire en Verlaine hadden Ernest en Jacques samen gedichten geschreven vol existentieel leed en symbolistische mystiek. Ze hadden gediscussieerd over de vraag of de Rede een beter geneesmiddel voor de decadentie was dan religie, ze hadden samen rondgereisd in Bretagne, en daar de puurheid van het landschap opgehemeld, en ze hadden de bourgeoisie vervloekt, in hun ogen verantwoordelijk voor het morele verval van de *anti-dreyfusards*. 'Lang leve het volk', had Jacques Maritain aan Psichari geschreven, 'het volk dat als enige nog fundament is van naïviteit en goedheid. Laat de revolutie snel komen, want het volk mag niet gecorrumpeerd worden door de gedegenereerde bourgeoisie.'¹⁰

Toen Ernest Psichari rond 1902 verliefd werd op Jacques' zeven jaar oudere zus Jeanne, en zij kort daarop met een andere man trouwde, stortte hij in. Op de nacht voor haar

huwelijk liep hij tot zonsopgang heen en weer voor haar huis. Hij ging daarna naar het appartement van een vriend waar hij de sleutel van had en nam daar een overdosis drugs. Deze vriend kwam net op tijd binnen om Psichari bij bewustzijn te brengen, waarna een heftige worsteling begon. Psichari wilde zijn revolver pakken om zich door het hoofd te schieten, maar hij werd door zijn vriend overmeesterd.

De daaropvolgende dagen zwierf hij door Parijs, op zoek naar een baantje in de bouw, of andere zware fysieke arbeid waar hij zich in zou kunnen verliezen. Zijn familie stuurde hem naar het platteland, om weer tot zichzelf te komen. Daar herinnerde hij zich hoe de discipline van het leger hem goed had gedaan tijdens zijn dienstdtijd. Toen hij zich inschreef voor vrijwillige dienst was zijn familie geschokt. Zijn vader was een actieve *dreyfusard* geweest, een overtuigd pacifist. Maar het militaire leven werkte inderdaad louterend voor Psichari. Vooral het jaar dat hij in Congo-Brazzaville doorbracht was een openbaring voor hem. Hij was gestationeerd in het noordelijke berggebied, de Mambéré. In deze tropische bosrijke omgeving, tijdens lange marsen onder de verzengende zon, voelde Psichari zich meer man dan ooit. In het ritme van het marcheren herhaalde hij eindeloos voor zichzelf: 'ik ben een Franse soldaat'. Toen hij in 1908 terugkeerde in Frankrijk schreef hij een boek over wat het militaire leven in de koloniën in hem had losgemaakt.

Hoe trots was ik op die momenten om dit kleine vlammetje heroïek in mijzelf te hebben, zo wankelmoedig vandaag de dag, en om in het diepst verborgen deel van mijn ziel een beetje van de oerpassie te ontdekken van heersers en veroveraars! (...) Er komt een moment waarop het geweld niet langer een onrecht is (...) Dan is de oorlog niets meer dan een onuitspreekbaar gedicht van bloed en schoonheid (...) In mijn vaderland houdt men van de oorlog, en heimelijk verlangt men haar. Wij hebben altijd oorlog gevoerd. Niet om een stuk land te veroveren. Niet om een natie uit te roeien. Niet om een belangenconflict op te lossen. Deze oorzaken bestaan uiteraard, maar zij maakten er maar een klein deel van uit. Zij waren secundair en incidenteel. In werkelijkheid voerden wij oorlog om oorlog te voeren. Zonder enig ander idee. Uit liefde voor de kunst van het oorlogvoeren. De oorlog omwille van de oorlog.¹¹

Tijdens zijn verlof in 1909 was Psichari terug in Parijs. Hij zocht Jacques Maritains moeder op, die hem tijdens al die jaren trouw brieven was blijven schrijven, verteld had over haar zorgen om Jacques en de slechte invloed die zij Raïssa op hem vond hebben. Op Hemelvaartsdag maakte Psichari een wandeling met haar over het enorme terrein rond het Place des Invalides, waar de Soldatenkathedraal lag, met in de Dôme het praalgraf van Napoleon. Ze waren in het gezelschap van hun beider goede vriend Charles Péguy, die dol was op het Plâce des Invalides, een baken van het glorieuze Franse oorlogsverleden. Péguy had op dat moment zijn bekering tot het katholieke nationalisme nog niet in de openbaarheid gebracht, Jacques' moeder kon zich nog nauw verwant voelen aan deze twee mannen, die haar op dat moment nader stonden dan haar eigen zoon. Later herinnerde ze zich hoe bevlogen Péguy en Psichari spraken die dag: 'In de grote binnenplaats, en daarna in de Kapel, riepen zij de gloriën van het verleden op, zij voorspelden dat oorlog nabij was, en dat Frankrijk zeker de overwinnaar van Duitsland zou zijn.'¹²

In het najaar van 1909 vertrok Psichari weer naar Afrika, ditmaal naar Mauritanië, in de westelijke Sahara. Het barre woestijnleven en de lokale Islamitische bevolking brachten hem in een roes. Hij was hier ver van het decadente leven in Parijs, besepte hij. De woestijn maakte mensen sterk. Hier bestonden geen intellectuelen, geen sceptici die zichzelf verheven voelden boven andere, zogenaamd minder ontwikkelde mensen. Hier bestond geen

minachting voor een simpel, oprecht geloof. Hier waren de mensen trots en onwankelbaar, zelfs tegenover de onderdrukking van het Franse kolonialisme. Met een van de moslims die hij in Mauritanië ontmoette sprak Psichari over het aanhoudende verzet van de lokale bevolking tegen het koloniale leger. Ze wisten zelf toch ook wel dat het geen zin had om te vechten tegen een natie die zo rijk en machtig was als Frankrijk? 'Ja, jullie Fransen bezitten het koninkrijk van de wereld', antwoordde de moslim, 'maar wij, Moren, wij bezitten het koninkrijk van de hemel.'¹³

In een latere brief aan de Franse nationalistische voorman Maurice Barrès zou Psichari schrijven dat dit gesprek een beslissend moment voor hem was. Hij beseftte dat de glorie van de oorlog niets was zonder een religieuze dimensie. Het leger moest meer zijn dan zomaar een machtsmiddel, het leger moest de belichaming zijn van de geestelijke essentie van een land. In *L'Appel des Armes*, dat gaat over deze periode in zijn leven, beschreef hij hoe de op hemzelf gebaseerde hoofdpersoon gewond raakt tijdens een gevecht met moslimrebellens, waarna hij eindelijk in contact komt met zijn eigenlijke, spirituele natuur. 'Naarmate hij zich inspande om zichzelf te onderzoeken, keerde een verre resonantie tot hem terug, die weerklonk uit een totale en mysterieuze diepte: "de oorlog is goddelijk." En hij merkte dat, werkelijk, van alle goddelijke zaken die ons zijn overgebleven, de oorlog het goddelijkst is, het duidelijkst gemarkeerd met het stempel van goddelijkheid. Van de oorlog is het het moeilijkst om tot de essentie door te dringen, en daarom is hij de meest wezenlijke van alle krachten die ons beheersen.'¹⁴

Toen *L'Appel des armes* verscheen in 1913 werd het een groot succes. Het was vlak na de tweede grote aanvaring met Duitsland over Marokko, en in heel Frankrijk heerste er een fervent anti-Duitse stemming. Frankrijk had een groot deel van Congo af moeten staan aan Duitsland, in ruil voor Marokko, en dat was gepaard gegaan met groot militair machtsvertoon van Duitse zijde.

Psichari's boek sloot precies aan bij het opgelaaide enthousiasme over de Franse koloniale machtsstrijd in Afrika. De nationalistische pers was enthousiast; Charles Maurras noemde *L'Appel des Armes* een 'curieuze en sterke roman', Maurice Barrès, die vanaf 1910 steeds meer door het katholicisme werd aangetrokken, voelde zich aangesproken door de mystieke dimensie die Psichari aan het militaire nationalisme gaf. En Charles Péguy, aan wie Psichari zijn boek had opgedragen, hemelde zijn jonge vriend op als een heldhaftige soldaat die de vrede bewaakte met het zwaard, de enige vorm van vrede die telde.¹⁵

Maar de opvallendste lof kwam van Henri Bergson. Die schreef een lovende brief aan zijn voormalige student, waarin hij aangaf dat hij in *L'Appel des armes* heel veel herkende van wat hij met zijn eigen filosofie had willen bewerkstelligen: een eind aan de decadentie.

Het lijkt me dat u erin slaagt om bij uw lezer een versimpeling teweeg te brengen – in ieder geval voor zo lang hij u aan het lezen is –, dat u bij hem een weerstand opwekt tegen zekere deprimerende gevoelens, die hij normaal is gaan vinden, maar die nu ineens artificieel op hem overkomen, enfin, dat u hem het contact laat hervatten met het gezonde en mannelijke in hem. Ik moet me wel erg sterk vergissen of uw boek zal bijdragen aan een nieuwe morele atmosfeer – iets waar wij zo'n behoefte aan hebben.¹⁶

Toen hij in 1912 wederom terugkeerde in Parijs miste Psichari het elementaire leven zoals hij dat in de Afrikaanse woestijn had geleid. Hij voelde dat hij langzaam het contact aan het kwijtraken was met het gevoel dat hem daar had overvallen. Dat bracht hem ertoe om zijn oude jeugdvriend op te zoeken. 'Op dit moment, mijn dierbare Jacques, heb ik jou genoeg verteld om mijn biecht tot het eind toe af te maken. Als het puntje bij paaltje komt heb ik het

geloof niet. Ik ben, als ik het zo mag zeggen, zo'n absurd geval: een katholiek zonder geloof.'¹⁷

Jacques Maritain wist precies wat Psichari nodig had: 'In jouw geval is er eigenlijk maar één ding wat je moet doen (...) Je hebt het heel makkelijk, want God heeft zichzelf al overgeleverd. Hij heeft de hulpmiddelen die de mens nodig heeft aan Zijn Kerk gegeven.... Zonder dat er iets van ons gevraagd wordt, behalve ons verlangen. Deze hulpmiddelen zijn de sacramenten. De Doop geeft alles.' En een half jaar later moest Psichari inderdaad toegeven dat de houvast van de katholieke dogma's hem een noodzakelijkheid leken. 'Ik denk dat als ik op dit moment in de woestijn zou zijn geweest, dat ik mijn onwetendheid gewoonweg onverdraaglijk zou hebben gevonden.'¹⁸

Op 21 januari 1913 vroeg Psichari aan Maritain of die hem in contact wilde brengen met een priester. Jacques bracht hem naar de Dominicaanse monnik en priester die hij en Raïssa nu al zo'n vijf jaar lang blindelings volgden: de charismatische pater Humbert Clérissac. Ook Psichari was onder de indruk. Na zijn eerste ontmoeting schreef hij in zijn dagboek: 'deze man heeft een magnifiek hoofd, ogen van vuur, een verbeterde mond, een verschijning van lijden en geloof. Men voelt een brandende man, een solide geest, een groot hart, vijand van zwakheden, van kwezelarijen, maar vol van een innerlijke vlam die naar buiten uitstraalt.' Psichari hoefde niet lang te twifelen. Deze geestelijke vertolkte precies het ideaal van mannelijke spiritualiteit waar hij naar zocht. Vier dagen na zijn eerste ontmoeting met Clérissac liet hij zich door hem dopen. Er waren verder geen kerkelijke tussenpersonen nodig. De doop vond plaats bij Jacques en Raïssa thuis, in de privékapel die zij hadden gemaakt, met daarin een groot standbeeld van Notre Dame de la Salette.¹⁹

Psichari beseftte de grote historische betekenis van zijn bekering. Hij, de kleinzoon van de grote vrijdenker Renan, was katholiek geworden! Wat moest hij doen om de zonden van zijn grootvader goed te maken? Het antwoord van pater Clérissac was simpel: Psichari moest zijn hele leven in dienst stellen van God. In oktober dat jaar trad hij toe tot Clérissacs monnikenorde. En Clérissac gaf hem een leefregel mee. Psichari moest elk moment net zo intens beleven als het moment van de heilige Communie, óf als het moment van zijn eigen dood.

Ernest Psichari was net 31 geworden. Hij had nog geen jaar te leven.

De radicalisering van de Maritains

Toen Jacques en Raïssa Maritain voor het eerst pater Clérissac hadden ontmoet was hun reactie ongeveer dezelfde als die van Ernest Psichari vijf jaar later zou zijn: 'Wij voelden zijn glinsterende en penetrante blik uit die twee diepliggende ogen op ons gericht, ogen vol geheimen en kennis, en wij voelden ons totale groentjes, totaal onwetend. (...) ik bewonderde zijn nobel en vurig gezicht, met sterke en fijne gelaatstreken, rechte rimpels op zijn voorhoofd met daarboven een bos grijs haar, en de mooie plooien die zijn Dominicaanse monnikspij om zijn lichaam maakten, die hem deden lijken op een figuur van Fra Angelico.' Op een overgebleven foto valt inderdaad op wat een uitzonderlijk knappe man deze Pater Clérissac was: een volmaakt symmetrisch gezicht met sterke, vierkante kaaklijn, priemende donkerbruine ogen en licht opgetrokken zwarte wenkbrauwen. Een jeugdig gezicht, ondanks zijn lichtgrijze haren. Hij was vijfenveertig toen Jacques en Raïssa hem ontmoetten. Hij leek wel een filmster in een monnikspij.²⁰

Alleen al vanwege zijn uiterlijk is het voor te stellen dat Jacques en Raïssa onder de indruk waren. Daar kwam nog bij dat Pater Clérissac een zeer autoritaire man was. Hij had een afkeer van vage mystiek. Geloof draaide voor hem om kraakheldere dogma's. Clérissac was een aanhanger van de systematische theologie van Thomas van Aquino, die in 1880 tot

het fundament van de officiële kerkleer was verklaard. Het 'neo-thomisme', zoals de filosofie van Thomas van Aquino nu werd genoemd, moest het katholieke antwoord zijn op de moderne wetenschap en de toenemende vrijzinnigheid binnen de kerk. Het had een verklaring voor alles, het ordende de hele natuur in een ingenieus stelsel waarbinnen uiteindelijk de Schepper alle touwtjes in handen had.

Pater Clérissac was ervan overtuigd dat deze natuurlijke orde ook gold voor de staatsinrichting. De seculiere Franse Republiek was daarom een inbreuk op de 'rechten van God' zoals hij dat noemde. Frankrijk hoorde weer een koning te krijgen, die zijn gezag rechtstreeks van God ontving. Hij drukte Jacques en Raïssa Maritain op het hart dat ze geen rechtgeaarde katholieken konden zijn zonder de oorlog te verklaren aan de Republiek en de *laïcité*. Zelf had hij aan den lijve ondervonden hoe vijandig de Republiek tegenover godsdienst stond. Zijn eigen kloosterorde was in 1903 door de regering Combes ontbonden. Zijn verbanning uit Frankrijk had Clérissac naar eigen zeggen ervaren als een 'ongeneeslijke wond'. Vanaf dat moment was het wat hem betreft oorlog tussen de kerk en de Republiek.

Pater Clérissac spotte zonder medelijden met onze hang naar democratie en de achterlijke socialistische ideeën die Jacques na aan het hart lagen. Al die dingen waren in zijn ogen overblijfselen van de oude mens, die opgeruimd dienden te worden. (...) Jacques gaf vrijwillig toe dat zijn vracht aan politieke en sociale ideeën, of liever neigingen, weinig waard waren, dat ze niet aan kritische blik onderworpen waren geweest, niet waren uitgewerkt; die ideeën stamden uit een periode waarin de mensheid voor hem de plaats van God had uitgemaakt (...).²¹

Een zelfde toegeeflijkheid vertoonde Jacques Maritain op het filosofisch vlak, nota bene zijn eigen vakgebied. Pater Clérissac ontdekte bij zijn nieuwe pupil nog sporen van Bergsons filosofie en daar maakte hij meteen korte metten mee. Maritain gaf onmiddellijk toe: 'Ik zie helder dat ik me vergist heb, vanwege mijn onwetendheid van de scholastiek.'²²

Jacques en Raïssa werden allebei volledig gegrepen door de leer van Thomas van Aquino. Al vanaf het moment van hun kennismaking in 1901 waren zij op zoek geweest naar een filosofische autoriteit. Bergsons stroomfilosofie was te beweeglijk geweest om hen als intellectueel houvast te dienen. En met Bloy als mentor waren ze al helemaal niet aan hun wijsgerige trekken gekomen. Bloy was een mysticus, hij vond filosofie 'de meest vervelende manier om de kostbare tijd van het leven te verliezen'.²³

Maar Jacques en Raïssa waren tot de kerk toegetreden om zich te onderwerpen aan een absolute waarheid, en die waarheid wilden zij ook begrijpen. Toen Pater Clérissac hen de *Summa theologiae* van Thomas van Aquino te lezen gaf, met de verzekering dat hierin de onweersprekbare sleutel tot de volledige werkelijkheid te vinden was, kregen zij precies waar ze naar verlangd hadden. Ze waren meer dan bereid om gehoorzaam te zijn, gehoorzaamheid was de enige manier om de waarheid te leren kennen, prentte de Pater hen in. Onder de indruk van een gesprek dat hij met zijn geestelijk begeleider had gehad over politiek, noteerde Jacques in zijn dagboek: 'schoonheid van de gehoorzaamheid, zelfs wanneer de gegeven orde idioot is'.²⁴

Jacques en Raïssa verhuisden in oktober 1909 naar Versailles, waar Pater Clérissac woonde en elke dag de mis leidde. 'Het is een grote zegen en een grote vreugde voor ons om hier dicht bij Pater Clérissac te zijn, wiens wijsheid, wetenschap, doctrine ons in verrukking brengen, en die zich over ons ontfermt met de grootste barmhartigheid (...) ik ga, hoop ik, alle ochtenden assisteren bij zijn mis, u kunt zich voorstellen wat voor een geluk dit zal zijn voor mij. Ja wij proberen in huis te zijn als in een klooster'.²⁵

Dat was inderdaad precies wat Jacques en Raïssa probeerden. Zij deelden hun huishouden met Raïssa's zus Vera, die tegelijk met hen tot de kerk was toegetreden.

Gedrieën brachten zij hun dagen door volgens een strak schema. Elke ochtend om zes uur stonden ze op, om kwart over zeven bezochten ze Clérissacs mis, tot elf uur werkten ze, dan was er een uur voor gebed, daarna lunch, 's middags werkte Jacques verder, Raïssa rustte en mediteerde, om vijf uur baden ze voor het Heilig Sacrament, dan avondeten, een uurtje samen praten, waarna Raïssa en Véra naar bed gingen, elke avond stipt om acht uur. Jacques bleef nog wat langer op, om nog wat door te lezen, in elk geval een uur scholastiek, 'met de rust van een huisvader die zijn kinderen net naar bed heeft gebracht.' Om elf uur ging hij zelf slapen.²⁶

Jacques' en Raïssa's verlangen naar het ordelijke kloosterleven was zo sterk dat ze oblaat werden van de Benedictijnse orde. En in 1912 besloten ze dat ze voortaan geen seks meer met elkaar zouden hebben, iets wat vanwege Raïssa's zwakke gezondheid waarschijnlijk al jarenlang niet of nauwelijks meer gebeurd was. In de kathedraal van Versailles legden ze een plechtige gelofte af. Aan hun directe vriendenkring stuurde Jacques een briefje rond, om uit te leggen waarom zij hadden besloten om een celibatair leven te leiden.

Het was alleen na een langdurige consultatie met Pater Clérissac, en met zijn goedkeuring en advies, dat wij besloten om hetgeen af te zweren wat in het huwelijk niet alleen een diepe behoefte van de mens vervult, zowel lichamelijk als geestelijk, maar ook een legitiem ding is dat goed is in zichzelf, en tegelijkertijd zwoeren wij de hoop af om overleefd te worden door zonen of dochters. Ik zeg niet dat zo'n beslissing een makkelijke was. Ze bevatte niet de geringste schaduw van minachting voor de natuur, maar in onze reis naar het absolute (...) wilden we de weg volledig vrijmaken voor onze zoektocht naar contemplatie en eenwording met God (...).²⁷

In de jaren vlak na Jacques en Raïssa Maritains bekering was er in de hele katholieke kerk een reactionaire, dogmatische wind gaan waaien. In 1907 kondigde Paus Pius X keiharde maatregelen aan om de kerk van vrijzinnige theologen en priesters te zuiveren. In 1910 werden kerkelijke functionarissen verplicht gesteld om de zogenaamde antimodernisteneed af te leggen, op straffe van excommunicatie. In het Vaticaan werd een speciale geheime orde opgericht om vrijzinnige kerkdienaren op te sporen en uit te bannen.

De heksenjacht op 'modernisten', een term die binnen de kerk werd gebruikt om alles wat naar vrijzinnigheid reikte te diskwalificeren, richtte zich in Frankrijk ook op de invloed van Henri Bergson. Zijn filosofie had veel van zijn leerlingen dan wel op het spoor van het geloof gebracht, maar zij won nu ook terrein onder seminaristen en jonge priesters en was daarmee een vijand van de kerkelijke dogmatiek geworden. Bergson geloofde in de harmonie tussen spiritualiteit en de moderne wetenschap, hij integreerde de evolutietheorie en de moderne psychologie in zijn metafysica: allemaal ketterijen van de bovenste plank volgens Paus Pius.

Naar de smaak van de kerk was Bergsons filosofie te invloedrijk geworden. Het werd hoog tijd om duidelijk te maken dat de katholieke scholastiek nog altijd het enige filosofische pad was naar de waarheid. Van zijn geestelijke leidsman Clérissac kreeg Jacques Maritain de opdracht om vanuit de Thomistische dogma's zijn voormalige leermeester aan te vallen. 'Doe dat', had Clérissac tegen hem gezegd, 'alsof u spreekt vanuit de stoel der Waarheid...'²⁸

In 1913 begon Maritain openbare lezingen te geven waarin hij probeerde aan te tonen dat Bergsons filosofie 'fundamenteel onchristelijk' was. Bergson vertrouwde te veel op de menselijke intuïtie, en te weinig op het menselijk verstand, terwijl dat toch, samen met de menselijke wil, de belangrijkste gave was die God aan de mens had meegegeven. Had de heilige Thomas dit al niet aangetoond? Maritain gebruikte Bergson om het thomisme weer voor het voetlicht te brengen, om het een eigentijds aanschijn te geven. Toen de bundeling

van zijn lezingen eind 1913 uitkwam onder de titel *La Philosophie Bergsonienne* kreeg hij complimenten vanuit de hele kerktop, en zelfs de allerhoogste eer: een felicitatie van Paus Pius X.²⁹

Hoewel Jacques Maritain deed alsof zijn aanval op Bergson een strikt filosofische aangelegenheid was, kon die in het Frankrijk anno 1913 nauwelijks los worden gezien van de politiek. Precies dat jaar had *l'Action française* een felle antisemitische campagne ingezet om de Joodse Bergson verdacht te maken. De nationalisten noemden hem een infiltrant, een buitenlander die de Franse traditie probeerde te vergiftigen met 'Aziatische invloeden'. De stemming in Frankrijk was xenofober geworden. Iedereen die ook maar een beetje exotisch overkwam liep het risico beschuldigd te worden van infiltratie en spionage in opdracht van de aartsvijand Duitsland. Het stond voor de nationalisten niet meer ter discussie dat er spoedig oorlog komen zou. Frankrijk moest snel haar kracht hervinden.³⁰

Action française aanvoerder Charles Maurras had al jaren gewaarschuwd voor de verzwakking van de nationale eenheid door niet-Franse elementen. Joden, vrijmetselaars en protestanten waren volgens hem geen echte Fransen. Zij waren de verantwoordelijken voor het verval van de laatste jaren, voor de decadentie waar het land aan leed. De nationale traditie was verstoord door de Reformatie, de Verlichting en de Revolutie, die volgens Maurras allemaal waren te wijten aan 'ofwel een intellectueel Hebreeuwisme ofwel Hebreeuwse daden van vlees en bloed'. Zelfs de Reformatie was in wezen Joods, de evangeliën waren immers geschreven door 'vier obscure Joden'. Maurras bewonderde de katholieke kerk omdat die erin was geslaagd om de bijbel, die vol met 'gevaarlijk ideeën' zat, ver van het Franse volk te houden. Hij bewonderde de hiërarchie van de kerk, die hij als voorbeeld voor de hele samenleving zag. De kerk had voor continuïteit gezorgd in de nationale traditie, ze was de hoeder van de spirituele essentie van Frankrijk. Maurras was een voorstander van katholieke politiek, zelf was hij ongelovig. Pas vlak voor zijn dood zou hij zich in religieuze zin bekeren.³¹

Toen Jacques en Raïssa Maritain onder de invloed kwamen van Pater Clérissac drukte die hen op het hart dat als zij echte katholieken wilden zijn, daar ook steun aan de *Action française* bij hoorde. Hij was zelf een fanatiek aanhanger van Maurras en zijn beweging, in de eerste plaats omdat die de scheiding tussen kerk en staat ongedaan wilden maken. Op aandringen van Clérissac abonneerden Jacques en Raïssa zich op de bij de politieke beweging horende krant. Volgens Jacques Maritain zelf deden zij dit zonder veel overtuiging. De *Action française* was in zijn ogen niets meer dan de vreselijkste schertsvertoning van de wereld!', verklaarde hij vele jaren later.

Ik had zelf nooit een boek van Maurras gelezen, en ik had daar niet de minste nieuwsgierigheid naar! Ik abonneerde mij in 1911 op de krant, en ik werd lezer zonder daarvoor ooit één van de publicaties geopend te hebben. Als ik de dagelijkse artikelen van Maurras las, was dat omdat vader Clérissac mij had overgehaald dat ik bij de *Action française* moest horen! Ik had dat geaccepteerd, zoals al het andere, met een volledige volgzzaamheid, *uit gehoorzaamheid*, uit onderwerping aan mijn leidsman; en overtuigde mijzelf dat deze beslissing integraal onderdeel uitmaakte van alles wat ik te accepteren had door tot de Kerk toe te treden. Net als het andere betwijfelde ik dat geen moment, net zomin als ik het in twijfel trok toen pater Clérissac mij opdroeg, ik, de oude discipel van Bergson, om lezingen te gaan houden *tegen* het bergsonisme in het licht van de filosofie van Sint Thomas (...).³²

In de jaren dertig en veertig, toen Jacques en Raïssa Maritain weer op het democratische pad waren teruggekeerd, Jacques een bekende christenhumanistische filosoof was geworden en lid was van de VN-commissie die de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens opstelde, zouden zij beiden hun eerdere steun aan de Action française bagatelliseren. In haar autobiografie schreef Raïssa: 'Wat onszelf betreft hadden wij er geen moment aan gedacht ook maar de minste interesse te tonen in de beweging waar de Pater Clérissac zo enthousiast over vertelde'. Vergoelijkend sprak ze over 'onze naïviteiten en ondoordachtheden', zij en Jacques waren nu eenmaal zo volledig gericht geweest op geestelijke zaken, dat zij zich nauwelijks bewust waren geweest hoe het er in de politiek aan toeging. 'Want Jacques hechtte aan niets belang dan aan metafysica en theologie, en ik, verloren in het schaduwloze geluk dat me overviel tijdens het gebed (...) voelde me al helemaal een vreemde van politieke problemen'.³³

Hier geeft Raïssa een volstrekt misleidende voorstelling van zaken, in ieder geval wat Jacques Maritain betreft. Misschien ging zij zelf inderdaad zó op in hogere sferen dat ze zich niet om zoiets platvloers als politiek bekommerde, maar Jacques was al vanaf zijn tienerjaren politiek actief geweest. Het was niet bepaald zo dat hij nauwelijks wist wat voor partij de Action française eigenlijk was. Ten tijde van de Dreyfus Affaire was die beweging voor hem de grote vijand geweest. Hij wist precies wat voor antisemitische ideeën Charles Maurras en zijn aanhangers hadden, en het kon haast niet anders dat de Joodse Raïssa het ook wist. Op andere plekken in haar autobiografie schrijft Raïssa dan ook dat zij en Jacques wel degelijk sterke gevoelens over de Action française hadden: zij voelden een 'instinctieve antipathie', maar zagen het nu eenmaal als hun 'plicht om tegen onze neiging in te gaan'. Niet veel verder schrijft ze dan weer iets heel anders, namelijk dat er een sfeer van 'intellectuele vitaliteit' rond de Action française hing, die de beweging aantrekkelijk voor hen maakte.³⁴

Het was niet voor niets dat Jacques en Raïssa Maritain achteraf de neiging voelden om zich voor hun betrokkenheid bij de Action française te verontschuldigen. Tijdens de jaren twintig zou die aanzienlijk verdergaan dan alleen een abonnement op het dagblad. In 1920 begon Jacques Maritain een samenwerkingsproject met Maurras en andere Action française ideologen: het tijdschrift *La Revue Universelle*. Daar zou hij pas mee ophouden toen Paus Pius XI, bang voor te veel invloed van de ongelovige Maurras op jonge Franse katholieken, in 1926 een verbod uitsprak op Action française lidmaatschap. De anders toch zo gezagsgetrouwe Maritain bracht daarop een boekje uit waarin hij pleitte voor voortzetting van de samenwerking tussen katholieken en de Action française. In de strijd tegen de verderfelijke ideeën van de Verlichting hadden de nationalistische bondgenoten van de kerk getoond, vond hij. Bovendien waren er vele Franse jongeren die dankzij de pro-katholieke Action française politiek zich ook in religieuze zin tot de kerk hadden bekeerd.

Jacques Maritain toonde zich in 1926 een overtuigde aanhanger van Maurras, die hij probeerde vrij te pleiten van racisme en politiek opportunisme. Het was inmiddels twaalf jaar nadat Pater Clérissac was overleden in zijn slaap. Ook zonder de invloed van zijn geestelijk leidsman bleek Maritain enthousiast over het monsterverbond dat de Franse nationalistische met de katholieken hadden gesloten.

Daar was hij niet de enige in, al helemaal niet in de jaren vlak voor het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog. Tussen 1910 en 1914 begonnen vele Franse jongeren hun nationalistische gevoelens te associëren met de Franse katholieke traditie. De strijd die in het parlement oplaaide over de verlenging van de dienstplicht tot drie jaar, een noodzakelijke maatregel mocht het tot een oorlog met Duitsland komen, had hen doen beseffen dat de antimilitaire en antiklerikale politiek van de Republikeinse partijen niet meer bij de tijd was. Wat Frankrijk op dit moment nodig had was een heropbloei van de militaire cultuur, van daadkracht, orde en godsvertrouwen.

Ook al had de bekering van de Maritains aanvankelijk niets met nationalistische politiek van doen gehad, op het moment dat zij zich overgaven aan de begeleiding van Pater Clérissac gaven zij zich ook over aan een vorm van katholiek nationalisme die in de daaropvolgende jaren van enorme betekenis zou gaan worden in Frankrijk. Dat zij nauwelijks benul hadden van de politieke ontwikkelingen op dat moment is ongeloofwaardig.³⁵

Hun oude vriend Charles Péguy geloofde er dan ook niets van. Hij was woedend toen hij hoorde van de aanvallen die Jacques Maritain op hun vroegere leermeester Bergson was begonnen. Maritains excuus dat die helemaal losstonden van de haatcampagne die de Action française tegen de filosoof was begonnen veegde hij van de tafel. Dat was precies het soort gedraai dat juist politici altijd vertoonden! 'Alles wat ik nu zou kunnen zeggen is dat de houding van onze niet nader genoemde katholieken jegens M. Bergson een essentieel politieke houding is en dat dit goochelspel waarvan wij het schema hebben aangewezen een fantastische uitvinding van de politiek is.'³⁶

Péguy maakte verder gehakt van de argumenten waarmee Maritain Bergsons filosofie had willen ontkrachten, bijvoorbeeld dat Bergson geen respect voor het menselijk verstand zou hebben. Dat verwijt had al heel vaak geklonken en Bergsons eigen antwoord erop was altijd geweest dat hij simpelweg een helder onderscheid tussen rationaliteit en spiritualiteit had willen aanbrengen, 'zonder dat de één aan de ander opgeofferd zou worden'. Wat Bergson bovendien had gedaan, voegde Péguy daaraan toe, was de wetenschap ontmaskeren op de momenten dat die de rol van religie dacht te kunnen overnemen: 'Bergson, en niemand anders, heeft ons bevrijd van deze metafysica van de moderne wereld die zich probeerde voor te doen als een natuurwetenschap.'³⁷

Péguy spotte met Maritains cirkelredeneringen, typisch voor gelovigen die de verleiding niet konden weerstaan om iets wat volstrekt irrationeel is toch te gaan verdedigen met rationele argumenten. Als je dat deed, had je werkelijk niets van Bergson geleerd, en het toppunt van domheid was nog wel als je, zoals Maritain nu deed, die rationele redeneringen ging gebruiken om aan te tonen dat jouw geloof 'logischer' was dan Bergsons filosofie: 'Het is hartstikke simpel, zeggen zij, (of denken zij). Wij geven toe dat Bergson de moderne wereld ten grave heeft gedragen. Wij begraven Bergson. Er blijft niets anders over dan wij.'³⁸

Charles Péguy en de christelijke oorlog

Maritain en Péguy waren nu definitief vijanden geworden, maar in wezen wilden zij precies hetzelfde: een christelijke revolutie, en als het nodig was: een christelijke oorlog. Het enige verschil was dat Péguy in Bergson de aanvoerder van deze revolutie zag, terwijl Maritain alleen de autoriteit van de kerk volgde. Volgens Péguy was het niet de kerk, maar Bergson geweest die Frankrijk weer in contact had gebracht met haar christelijke essentie. Péguy sprak over een 'bergsoniaanse revolutie', die de oude rationalistische en materialistische wereld had vernietigd, en daarmee de moderne mens had bevrijd van zijn intellectualistische ketenen. Bergson had de tijd opengebroken, hij had het rechtlijnige tijdsverloop waarmee de rationalisten de wereld hadden willen vastleggen ontmaskerd als een kunstmatige constructie, en daarmee de moderne mens weer met beide voeten in het heden teruggeslaat. Volledig leven in het heden vereiste een open gemoedstoestand, precies dezelfde die de oude vrome volkeren hadden gekend als zij het leven in zijn volledigheid omarmden: op die momenten stonden zij in direct contact met God. Het heden was daarom in essentie christelijk, het was het 'gezichtspunt, levenspunt, zijns punt van het christelijk zijn.'³⁹

Péguy maakte van Bergson een christelijke filosoof, en dat was niet helemaal onterecht. Precies in deze periode namelijk begon Bergson zelf christelijke motieven in zijn filosofie te ontdekken. In 1912 schreef hij aan een Jezuïtische criticus dat als hij er achteraf zo op terugkeek zijn hele werk eigenlijk in het teken had gestaan van een zoektocht naar God, en dan niet in vage monistische of pantheïstische zin, nee, dan bedoelde hij misschien wel de God van de katholieken.⁴⁰ Het was voor hem persoonlijk daarom ook wrang dat in juni 1914 drie van zijn belangrijkste boeken door het Vaticaan op de kerkelijke index werden gezet. Voor Péguy was dit de aanleiding om die zomer te beginnen aan een vurige, bijna manische tekst over de 'bergsoniaanse revolutie' en het stuitende onbegrip van katholieke intellectuelen voor wat de essentie was van het christendom: oorlog.

Volgens Charles Péguy bestond er zo iets als een christelijke oorlog. Dat was iets anders dan veel van de gangbare oorlogen, die slechts waren gericht op overwinning en dominantie. De christelijke oorlog was gericht op eer, rechtvaardigheid en de eeuwigheid. De oorlog die Jeanne d'Arc had gevoerd was christelijk, net als de kruistochten van Lodewijk de Heilige in de dertiende eeuw. Christelijke oorlogen waren gericht tegen morele verdorvenheid, zoals die nu door het kapitalisme en het rationalisme werden veroorzaakt. Christelijke oorlogen waren gericht op zuivering, soms ook van de eigen samenleving. Daarmee was de christelijke oorlog veel pijnlijker dan de reguliere overheersingoorlogen. De christelijke oorlog vroeg om enorme offers, onvergeeflijke offers. Maar de winst was ook veel groter: in de christelijke oorlog kon een volk wedergeboren worden.⁴¹

Het was terwijl hij tijdens de zomermaanden van 1914 schreef aan deze tekst over Bergson en de christelijke oorlog dat Charles Péguy ineens beseftte dat eigenlijk zijn hele schrijverschap om oorlog had gedraaid.

Ik heb heel mijn leven aan de frontlinies gevochten. Aan intellectuele frontlinies en aan spirituele frontlinies. En ook aan economische en civiele frontlinies, aan frontlinies van de armoede, grenzend aan de koninkrijken van het geld. Het is niet mijn fout als ik niet gevochten heb aan nog andere fronten. Ik ben bijzonder weinig geneigd tot grote oorlogen die zich in de studeerkamers presenteren. (...) Ik beken zelfs dat ik een zekere minachting heb voor studeerkamers. Ik weet dat het de soldaten zijn die de strijd voeren en de studeerkamers die ze observeren. Ik weet dat het altijd de soldaten zijn die de overwinning behalen en de studeerkamers die verliezen. Ik ben een oude soldaat van de tweede klasse. Alle erkenning die ik daarbovenop heb gekregen vervreemden mij van mezelf.⁴²

Charles Péguy had genoeg van de oorlogen in studeerkamers, oorlogen op papier. Hij was nog steeds soldaat in het Franse reservistenleger, met een veel hogere rang zelfs dan soldaat tweede klasse, hij was inmiddels luitenant. Péguy was er klaar voor om de daad bij het woord te voegen. De tekst die hij schreef over Bergson en de christelijke revolutie was zijn laatste. Voor hem was de tijd van papieren oorlogen definitief voorbij.

De jeugd van tegenwoordig

In de Franse kranten en tijdschriften tussen 1910 en 1914 zijn opvallend veel enquêtes te vinden die een beeld probeerden te schetsen van de 'nieuwe generatie', van de dromen en aspiraties van jongeren, van de boeken die zij lezen, of wat hun religieuze beleving was. Er werden enquêtes gehouden over wat de 'nieuwe generatie' zou brengen in de literatuur, wat de 'nieuwe generatie' studenten wilde, en over de vraag of het klopte wat zoveel jonge

schrijvers beweerden, dat er onder die nieuwe generatie werkelijk een religieuze en patriottische heropleving gaande was.⁴³

Voor een land dat zó geobsedeerd was door het idee van decadentie als Frankrijk op dat moment, was het op zich niet gek dat er zoveel belangstelling bestond voor de jeugd en of daar dan misschien nieuwe ontwikkelingen zichtbaar waren die het verval konden keren. Enquêtes leken bij uitstek geschikt om daar iets zinnigs over te kunnen zeggen, maar ze waren ook bij uitstek geschikt om een politieke boodschap mee uit te dragen. Door te claimen dat de 'nieuwe generatie' ergens voor of tegen was, claimde men vanzelf de toekomst. Nationalistische en katholieke media maakten graag gebruik van enquêtes om hun eigen agenda te bekrachtigen.

Een van de beroemdste enquêtes uit de periode 1910-1914 was die van 'Agathon', een samenwerkingsverband van twee jonge patriottische intellectuelen, Henri Massis en Alfred de Tarde. Hun onderzoek was weliswaar verre van neutraal, met name vanwege Massis' duidelijke sympathie voor de Franse nationalisten. Maar de Republikeinse, sociologisch onderlegde Alfred de Tarde was oprecht geïnteresseerd in de vraag hoe wijd verspreid de religieuze en nationalistische heropleving nu werkelijk was onder de Franse jongeren. Hij wilde dat zo secuur mogelijk nagaan.⁴⁴

De doelgroep van Agathons onderzoek waren Parijse studenten tussen de achttien en de vijftientig aan de universiteiten en de hogescholen. Dat was een hele beperkte groep, zo gaven de enquêteurs onmiddellijk toe in hun voorwoord: zij pretendeerden dan ook alleen iets zeggen over 'de jonge elite'. Hun conclusies zouden misschien heel anders zijn geweest als zij hun ondervragingen in de 'werkplaatsen en boerenvelden' zouden hebben gehouden. Maar toch, de elite had wél het meeste invloed in de samenleving, zo redeneerden Massis en De Tarde, en daarom hielden zij vast aan hun claim dat hun enquête in zekere zin wel degelijk een algemeen beeld gaf: de mentaliteitsverandering die zij onder de jonge Franse elite hadden ontdekt zou zich in de rest van de samenleving gaan verspreiden en verdiepen.⁴⁵

Daar kregen Massis en De Tarde gelijk in, de resultaten van hun enquête zouden een paar jaar later inderdaad in de volle breedte van de Franse maatschappij zichtbaar zijn, maar het is de vraag of dat nu kwam door de voortrekkersrol van de jonge elite, of door het feit dat twee jaar na hun onderzoek de Eerste Wereldoorlog uitbrak. De constatering van Massis en De Tarde dat 'de jonge mensen van vandaag' zich tot het patriottisme hadden bekeerd maakte dat hun enquête tijdens en na de oorlog aan prestige won. Met terugwerkende kracht leken zij een treffende schets te hebben gemaakt van de oorlogsheldengeneratie. Maar in 1912, toen zij hun onderzoeksresultaten voor het eerst presenteerden in het dagblad *L'Opinion*, waren die niet helemaal onomstreden. In de Republikeinse en socialistische kranten klonk de kritiek dat de enquête niet representatief was omdat er voornamelijk nationalistische en katholieke jongeren aan het woord waren gelaten. Overigens ontkenden ook deze linkse kranten niet dat er de laatste jaren een opvallende groei van nationalisme, militarisme en katholicisme had plaatsgevonden in Frankrijk. Dat bestreed bijna niemand in de Franse media toen Agathons enquête verscheen. De discussie ging alleen over de vraag hoe omvangrijk deze nieuwe nationalistische en religieuze beweging nu precies was.

Volgens Massis en De Tarde bestreek hun onderzoek de hele Franse universiteitsjeugd. Ze hadden hun eigen resultaten bovendien samengevoegd met een viertal andere enquêtes die verschillende Franse kranten hadden gehouden, zo verklaarden zij. En voor de volledigheid namen zij in de gebundelde uitgave van hun onderzoek ook de reacties uit Republikeinse en socialistische hoek op, maar de reacties uit de *Action française* geleerden kregen toch duidelijk de overhand. Die sloten dan ook volledig aan bij de bevindingen van de enquêteurs, bevindingen die zij in de ondertitel van hun publicatie

samenvatten: Franse jongeren waren bevangen door *De smaak van actie. Het patriottisch geloof. Een katholieke renaissance. Politiek realisme.*⁴⁶

Volgens Massis en De Tarde kwam het succes van het religieuze nationalisme onder Franse jongeren voort uit weerzin tegen het milieu waarin zij waren opgegroeid. Daarin hadden intellectualisme en cultuurrelativisme de boventoon gevoerd. De geest van de Verlichting had overheerst op de scholen en universiteiten, in de literatuur en de politiek. Daar kwamen de jongeren nu tegen in verzet. Ze zochten bezieling en daadkracht, geen twijfel en compromissen. Ze wilden actie, discipline en moreel houvast. Het was niet zomaar individuele spiritualiteit die de jongeren zochten, daar was ook nog wel ruimte voor geweest tijdens de hoogtijdagen van de Verlichting. Nee, voor de generatie 1912 moest religie duidelijker omschreven zijn, dwingender, en in die zin was het dus niet zo dat de jongeren geheel en al antirationalistisch waren: 'als het juist is om te zeggen van de huidige generatie dat zij het intellectualisme wantrouwt, de tendens om uitsluitend van logica te leven, betekent dat nog niet dat zij die blindelings achterlaat ten gunste van instinct, van de verbeelding, noch dat zij de legitieme rechten van de intelligentie beknot. De metafysica – opmerkelijke zaak – maakt een nieuwe bloei door.'⁴⁷

Religie die met het verstand was te bevatten, dat was precies wat Jacques Maritain in 1913 bepleitte in zijn lezingenserie tegen Bergson. In Maritain herkenden de enquêteurs dan ook een typische woordvoerder van de nieuwe generatie. Zij nodigden hem uit om een reactie te geven op hun onderzoek. Maritain greep de kans met beide handen aan om de 'nieuwe generatie' voor zijn eigen opvattingen te claimen. De jeugd wilde orde en discipline in geloofszaken, en die konden ze vinden in de thomistische filosofie.

Walging van de pseudo-wetenschap, van het trieste materialisme en van de belerende Duitse dwaasheid, failliet van de humanistische religie en van het democratische idealisme, revolve van de Intelligentie tegen het Beest; ongelooflijke stupiditeit van de individualistische vrijdenker, de meer en meer gevoelde noodzaak om de orde in zichzelf te herstellen; men zou niet kunnen ophouden met het opsommen van de indirecte oorzaken die de elite van de jeugd voorbereiden om zich te richten op het katholieke licht, en om aan de Kerk die substantiële waarheid te vragen die niets in de uitgestrekte en vleselijke moderne futilliteit haar zou weten te bezorgen.'⁴⁸

Maritain sloot zich volledig aan bij het nationalistische discours: in zijn reactie heet alles wat slecht was 'Duits', 'humanistisch', 'democratisch' of vrijzinnig. Péguy had gelijk: Maritains filosofische en theologische opvattingen stonden niet los van de politiek. Zelfs de centrale rol van de katholieke kerk die Maritain bepleitte week niet af van het Action française programma.

Een andere representatief voorbeeld voor de 'jeugd van tegenwoordig', de *Jeunes gens d'aujourd'hui*, zoals Massis en De Tarde hun enquête hadden genoemd, zochten zij in de kringen van het Franse leger. Want de herwaardering onder de jeugd voor orde, discipline en daadkracht was ook een herwaardering voor de Franse militaire cultuur, die sinds de blamage van de Dreyfus Affaire nu langzaam haar krediet aan het herwinnen was. Henri Massis kende nog wel iemand, een jonge officier met wie hij bevriend was, iemand die net als Jacques Maritain welhaast de belichaming was voor de mentaliteitsverandering onder de Franse jeugd: Ernest Psichari.

Ook die herkende zich volkomen in het beeld dat Massis en De Tarde schetsten.

Het is waar (...) dat de huidige jeugd veel meer een morele houding heeft dan de voorgaande generatie. Wij hebben het gevoel van een verschrikkelijke verantwoordelijkheid, de zware zekerheid, overal aanwezig, aan ons vastgeklonken, van een drukkende verplichting. Onze generatie – die van degenen die man werden aan het begin van de eeuw – is belangrijk. Op onze generatie is alle hoop komen te rusten en we weten het. Het is van onze generatie dat het heil van Frankrijk afhangt, en dus dat van de wereld en de beschaving.⁴⁹

Het was natuurlijk niet vreemd dat Psichari en Maritain zich goed konden vinden in de resultaten van de Agathon-enquête: die beschreef in feite hun eigen levensloop: hoe zij zich van hun seculiere, liberale achtergrond hadden bekeerd tot katholicisme en nationalisme, via de filosofie van Bergson. En ook die ontbrak niet in het onderzoek: Masis en De Tarde beschouwden Bergson als grote inspiratiebron van de nieuwe mentaliteit. Zij verklaarden hem tot 'maître de la jeunesse' en vroegen of hij wilde reageren op hun bevindingen. Bergson kreeg het laatste woord en hij nam het graag van hen aan, om zich van harte bij de enquête-resultaten aan te sluiten.

Ik geloof in een soort Franse morele renaissance, en wat mij het meest frappeert, wat mij deze renaissance doet voorspellen, is dat zij niet alleen maar een transformatie van ideeën is (u weet, ideeën verandert men zo makkelijk!) maar een werkelijke transformatie of, meer nog, een werkelijke creatie van de wil. Nu, de wil dat is de expressie zelve van het temperament, dat wil zeggen dat hij het moeilijkst is om te veranderen. Vanuit dat gezichtspunt verschijnt de evolutie van de huidige jeugd tot mij als een soort van wonder. Een tweemaal zo verheugend wonder, aangezien hij de wederopbouw van onze morele eenheid bevestigt en het bewijs is dat het genie van Frankrijk nog altijd intact is. Overigens, hebben wij daar onlangs niet twee bewijzen van gehad? De politieke crisis van deze zomer heeft getoond dat wij moe zijn van de tweedracht, dat onze hele jeugd, dat al onze jongeren streven naar een magnifieke nationale eenheid. (...) Hoe zou men zich niet verheugen om een jeugd te zien die vermeteler is, stoutmoediger, bewuster van zijn verantwoordelijkheden, Fransers, in één woord, dan de voorgaande generaties?⁵⁰

Met zijn opmerking over de 'politieke crisis van deze zomer' doelde Bergson op de verlenging van de dienstplicht tot drie jaar, wat na jaren van hevige politieke strijd in de zomer van 1913 eindelijk door het parlement was goedgekeurd. Dat betekende een belangrijke eerste stap in de verzoening tussen het leger en de Republikeinse politiek, die jaren op gespannen voet met elkaar hadden geleefd.⁵¹ Volgens Bergson paste deze verzoening helemaal bij de geest van de *jeunes gens d'aujourd'hui*. Maar met al zijn enthousiasme steunde hij wel een nationalistische heropleving waar hij zelf als Jood geregeld het slachtoffer van werd. Kennelijk was dat geen reden voor hem om zich zorgen te maken. In de eerste plaats herkende hij in het nationalisme wilskracht en vitaliteit, en dat waren precies de eigenschappen die hij met zijn filosofie had willen losmaken in de mensen. Hij zag zichzelf inderdaad als 'maître' van de nationalistische jeugd. Het was hetzelfde jaar dat hij Psichari's oorlogsverheerlijkende *l'Appel des armes* prees omdat het de mensen dichter bij hun 'gezonde en mannelijke' krachten bracht.

Gezond en mannelijk wilde de Franse universiteitsjeugd inderdaad zijn. Masis en De Tarde hadden in hun enquête vermoedelijk geen vrouwen om hun mening gevraagd. Zelf repten ze daar met geen woord over. De Franse studentenwereld was nu eenmaal nog steeds voornamelijk een mannenwereld. En die jonge mannen, zo concludeerden de enquêteurs,

verlangden naar een uitlaatklep voor hun mannelijkheid, precies dezelfde uitlaatklep die Ernest Psichari had gevonden.

De oorlog! het woord heeft plotseling aan prestige herwonnen. Het is een jong woord, geheel nieuw, paraat met die verleidingskracht die het eeuwige oorlogszuchtige instinct in het hart van de mannen heeft doen herleven. Deze jonge mensen hebben het woord beladen met alle schoonheid waarop ze verliefd zijn en waarvan ze in het dagelijks leven zijn verstoken. De oorlog is bovenal, in hun ogen, de gelegenheid voor de meest nobele menselijke deugden, degenen die zij het hoogst waarderen: energie, beheersing, opoffering aan een doel dat ons overstijgt.⁵²

De Amerikaanse historicus Robert Wohl schreef in zijn studie *The Generation of 1914* uitgebreid over Massis en zijn onderzoek naar de *jeunes gens d'aujourd'hui*. Wohl merkte op dat Massis zich zo sterk met de Franse jeugd identificeerde dat zijn enquête wel een autobiografie leek in plaats van een objectief onderzoek. Hetzelfde zou je kunnen zeggen over de bekeerlingen die hij in de enquête aan het woord liet: Jacques Maritain en Ernest Psichari voelden zich volledig kinderen van hun tijd en projecteerden hun eigen levensloop op hun hele generatie. Hetzelfde gold voor Charles Péguy, die zijn persoonlijke bekering zelfs associeerde met de wederopstanding van de natie. En in zekere zin gold het ook voor Henri Bergson, die in 1913 zijn filosofie in de Franse nationalistische jeugd zag aarden.⁵³

Deze zelfidentificaties geven aan hoezeer deze bekeerlingen zich verwant voelden met hun tijd. En dat zou tijdens de eerste jaren van de Grote Oorlog alleen maar intenser worden. In deze jaren identificeerden zij hun particuliere levensgeschiedenis al helemaal met hetgeen wat ze om zich heen zagen gebeuren: de enorme geweldsuitbarsting en de daaropvolgende patriottische, religieus beladen oorlogscultuur. Net als in hun eigen leven was gebeurd, maakte de mensheid een heftige crisis door, waarna zij weer in contact kwam met God.

Henri Massis past helemaal in dit patroon. Want ook hij bekeerde zich tot de katholieke kerk, in de zomer van 1913. Via Ernest Psichari was hij in contact met Maritain gekomen. En zo was Massis naar Vader Clérissac geleid, onder de indruk geraakt van de charismatische Dominicaan, die ook hem inprentte dat het katholieke geloof moest samengaan met een lidmaatschap van de Action française. Nu was Massis al tijdens zijn enquête enthousiast geworden over deze nationalisten. Zijn katholieke bekering ging harmonieus samen met zijn nationalisme, dat in de naoorlogse jaren steeds militanter werd en eindigde in zijn voorkeur voor het Italiaanse en Portugese fascisme.⁵⁴

Jacques Maritain zou zich tijdens de jaren dertig verantwoordelijk gaan voelen over het extremistische pad dat Massis had doorlopen. Had hij hem daar niet op gebracht, door hem met Pater Clérissac in contact te brengen? Toen hij zich hiervoor verontschuldigde bij Massis vond die dat dat nergens voor nodig was: alsof zijn hele verdere levensloop door de kennismaking met Clérissac was bepaald. Hij antwoordde aan Maritain: 'Nee, Jacques, ik verwijt je niets, jij bent niet "verantwoordelijk" voor mijn keus... Het is de oorlog'.⁵⁵

Massis' bekering tot de katholieke kerk was voor een belangrijk deel geïnspireerd door de mentaliteitsverandering die hij om zich heen zag plaatsvinden. Het is wat te simpel om te beweren dat de enquête die hij in 1912 onder zijn generatiegenoten hield eigenlijk een 'autobiografie' was, dat hij alleen maar zijn eigen opvattingen projecteerde op die van zijn generatiegenoten. Want Massis werd op zijn beurt weer door hen beïnvloed, net zoals hij een paar jaar later door de oorlog werd beïnvloed.

Deze kip-of-het-ei kwestie geldt eigenlijk voor alle bekeerlingen uit de vroege twintigste eeuw die zich opwierpen als kinderen van hun tijd. Projecteerden zij hun

persoonlijke levensloop op de geschiedenis, of werd hun levensloop door de geschiedenis bepaald, door hun afkomst, hun omgeving, door de ontwikkelingen in de politiek, in de kunst, in de filosofie en wetenschap?

Eigenlijk wijzen alle bekeringsgevallen die tot nu toe in dit boek aan de orde zijn gekomen op het laatste. Ze kwamen voort uit problemen en verlangens die onmiskenbaar eigentijds waren. Het feit dat deze bekeerlingen vervolgens hun eigen levensloop gingen projecteren op hun generatie als geheel is op zichzelf nog geen bewijs dat zij daarmee ongelijk hadden.

Dat de bekeerlingengolf in Frankrijk zich vanuit de literatuur had kunnen verspreiden, tot aan Nederland toe, geeft aan dat bekeerlingen inderdaad invloed uitoefenden op hun tijdgenoten. Bekeerlingen trokken nieuwe bekeerlingen aan, en al helemaal in de periode 1910-1914, toen ze een belangrijke schakel werden tussen katholicisme en de nationalistische politiek in Frankrijk. Charles Péguy, Ernest Psichari en Jacques Maritain gaven een eigentijdse religieuze impuls aan het pro-katholieke nationalisme zoals dat rond de Action française en schrijvers als Maurice Barrès aan het groeien was, met name onder Franse intellectuelen.

Het Franse politieke klimaat was gunstiger geworden voor dit type religieus beladen nationalisme. Op zondag 4 mei 1913 werden er in het hele land met groot succes Jeanne d'Arc manifestaties gehouden. Wat een paar jaar daarvoor nog maar enkele honderden nationalistische en katholieke activisten had getrokken was nu in Parijs alleen al een stoet van dertigduizend mensen geworden. Er werden kransen neergelegd op het Place des Pyramides, 's avonds werden er fakkeltochten gehouden. Toen een paar Republikeinse activisten bij wijze van protest een krans wilden neerleggen met daarop de tekst 'Voor Jeanne d'Arc, verlaten door haar koning, verbrand door de priesters' werd hun dat door de politie verboden. De tijden waren veranderd, merkten ook de socialisten en liberalen in het Franse parlement toen ze dit verhaal hoorden: hadden Republikeinen dan ineens geen vrijheid van meningsuiting meer?⁵⁶

Maar het parlement vertegenwoordigde niet meer de hele samenleving. De Action française bijvoorbeeld was een buitenparlementaire politieke beweging. De actieve achterban verdubbelde in de periode tussen 1912 en 1914 tot zo'n tienduizend aanhangers. De oplage van het bijbehorende dagblad groeide in 1914 tot ruim dertigduizend exemplaren. De instabiliteit van de Franse democratische politiek had zich met de lange impasse rondom de verlenging van de militaire dienstplicht eens te meer bewezen. Dat werkte het vertrouwen in de democratie niet in de hand. *L'Action française* waarschuwde al jaren voor Frankrijks militaire zwakte. Door zich buiten het parlementaire machtsspel te houden won de beweging aan geloofwaardigheid, ondanks de lukrake, ongefundeerde anti-Duitse en antisemitische complottheorieën die ze verspreidde.⁵⁷

Vergeleken met de liberalen en socialisten in het parlement was de aanhang van de Action française nog altijd bescheiden. Maar Maurras en zijn krantenmedewerkers wisten het publieke debat te domineren. Alle gevestigde partijen in het parlement waren zelf inmiddels naar rechts opgeschoven. En de militante jongerenafdeling van de Action française, de Camelots du Roi, waren met hun soms gewelddadige buitenparlementaire acties een bekend fenomeen geworden op de Parijse straten. Al deze nieuwe impulsen aan het religieuze nationalisme gaven Franse katholieken het gevoel dat er nieuw momentum aan was gebroken, dat de geschiedenis zich nu eindelijk weer eens in het voordeel van de kerk zou gaan bewijzen. En veel onkerkelijke patriotten hoopten dat al deze ontwikkelingen tot hernieuwde kracht van de natie zou leiden.

Na zijn bekering in februari 1911 waren de twijfels van Pieter van der Meer niet meteen van de ene op de andere dag verdwenen. Bij zijn eerste biecht merkte hij dat hij eigenlijk niets voelde, niets van opluchting of iets wat op verlossing leek. En bij de Communie merkte hij dat het hem niet lukte om te bidden, 'een donkere vormeloosheid drukte loodzwaar' op hem.

Hij zocht steun bij Léon Bloy, en bezocht hem bijna dagelijks. Hij ging met hem mee naar de ochtendmis in de Sacré Coeur en naar Bloy's stamcafé Chez Mère Catherine, waar ze druk discussieerden en dronken en rookten, 'bij onze glazen op het cafétafeltje lag het blauwe pakje sigaretten.' In de zomer van 1911 besloten hij en Christine om met de familie Bloy mee te trekken naar het dorpje Bures-sur-Yvettes, even ten zuidwesten van Parijs. Daar huurden ze samen een huis, probeerden ze gezamenlijk rond te komen. Van der Meer had bij verschillende Nederlandse kranten gesolliciteerd naar de post van Parijs correspondent. Dat was niet gelukt, het bleef bij gelegenhedenbijdragen, en af en toe een serie sfeerimpressies van de stad.⁵⁸

Achteraf verheerlijkte Van der Meer deze periode van armoede, die zij ook deelden met Bloy's andere petekinderen, Jaques en Raïssa Maritain. Die hadden het ook niet breed. Het was nog vlak voordat Jacques Maritain naam maakte als katholieke belager van Bergson. Hij verdiende zijn geld met redactiewerk voor een uitgever van huishoudboeken. Het was 'één groote familie waar alle inkomsten gemeenschappelijk waren', schreef Van der Meer in zijn memoires. Hij herinnerde zich hoe hij en Christine samen met de Bloy's en de Maritains soms weken achter elkaar samen leefden, soms in het huisje dat hij en Christine inmiddels in Bures hadden gehuurd, of ze huurden gezamenlijk een oude boerderij vlakbij Chartres. De Bloy's en de Maritains waren hun nieuwe familie, die dichterbij hen waren komen te staan dan hun eigen bloedverwanten.⁵⁹

De Van der Meers leefden intens mee toen Raïssa's vader op sterven lag, eind februari 1912. Uit zijn moeizaam uitgesproken zinnen dachten Raïssa en Jacques af te kunnen leiden dat hij katholiek gedoopt wilde worden, voor het te laat was. Ilia Oumançoff kon nauwelijks meer praten, hij was periodes achter elkaar buiten bewustzijn. Jacques besloot om geen tijd te verliezen en nam zelf de rol van priester op zich. Hij doopte zijn Joodse schoonvader met het water uit de bron van La Salette en gaf hem een nieuwe naam: Barnabas-Judas. 'En daarna kon je met je oogen de genade van Onzen lieven Heer zien', schreef hij aan Van der Meer. Ilia Oumançoff vroeg of Raïssa en Jacques de medailles die zij hem al eerder hadden gegeven, met Sint Benedictus en Maria erop, om zijn nek wilden hangen. Jacques was verrukt over deze doorbraak: 'zijn oogen staan vol licht, vol hemelschen vrede, en dan die adel, die hoogheid van het oude ras dat eindelijk het licht ziet...' Raïssa's vader overleed drie dagen later.⁶⁰

Op een zondagmiddag eind januari 1913 ging Pieter van der Meer op bezoek bij de Maritains in Versailles, en daar leerde hij Ernest Psichari kennen, die toen net een paar dagen daarvoor was gedoopt. Zelden had hij 'een zoo groote helderheid in een ziel zien varen' als bij deze vriend van Jacques, schreef hij. Met Psichari en Jacques Maritain begon hij steeds geregelder over politiek te praten, hoe zij alle drie 'wilden medewerken aan het herstel der christelijke gemeenschap (...) Levend moest het begrip weer worden, dat de menschen onverbrekkelijk samen hoorden in een nieuwe orde. Wat in de Kerk verwezenlijkt was door de Communio Sanctorum, in het mystieke lichaam van Christus, moest ook op zekere wijze, in de natuurlijke orde van de maatschappij zijn weerslag vinden.'⁶¹

Via Maritain en Psichari raakte Van der Meer op het spoor van de Action française. Al vlak na zijn bekering was hij het dagblad van de beweging gaan lezen. Maar in 1913 en 1914 werd zijn godsdienstbeleving almaar politieker van kleur. Hij werd meegesleept door

het nationalistische klimaat in Parijs, dat hij overal om zich heen opmerkte. Hij was aanwezig geweest bij de grote Jeanne d'Arc manifestatie van 4 mei 1913, onder een paraplu, "t stortregende vrijwel den heelen dag!". Hij zat in de zaal van het Franse parlement toen de Kamer eindelijk de 'Driejarenwet' goedkeurde, hij wond zich op over hoe weinig de socialisten en liberalen zich bekommerden om de nationale veiligheid. En hij was erbij toen de Action française eind 1913 haar congres hield in de Salle Wagram, een grote zaal die vlak bij de Arc de Triomphe ligt.⁶²

Zesduizend Action française leden waren daar samengekomen om te luisteren naar de leiders van de beweging, die hun gehoor in vervoering brachten met welbespraakte, honende aanvallen op de democratie en de Franse Republiek. Met het merendeel van de Action française achterban kon Van der Meer zich wel identificeren: 'deze partij telt zijn aanhangers vooral onder de magistraten, de officieren, onder de leeraren van het hooger en middelbaar onderwijs, onder de studenten en de gymnasiasten, die bijna allen zoons zijn van vrijdenkers en radicalen.'

Ook de Action française aanhangers hadden dus een bekering meegemaakt. Zij kwamen, net als Van der Meer, uit een liberaal burgerlijk milieu, vaak ook waren ze tijdens hun jonge jaren socialist geweest. Maar het socialisme had zijn beste tijd gehad, dat werd nu steeds duidelijker. 'Hoe kan het ook anders?', schreef Van der Meer. 'Het volk begint genoeg te krijgen van die holle retoriek, en de ervaring heeft geleerd, dat men nu eenmaal niets kan opbouwen met louter ontkenningen, met kreten van haat en woede, met wraak-plannen.' Sociale onrechtvaardigheid werd niet opgelost 'door het felle egoïsme van de eenen op te jagen tegen het harde egoïsme van de anderen'. Overal om zich heen zag hij dat de socialistische rage, zoals die tijdens zijn jeugd had geheerst, was afgelopen. Toen was 'heel de intellectueele jeugd socialistisch, vrijdenker, en zelfs anarchistisch. Tegenwoordig echter bestaat er een keurtroep aan royalisten, die in macht en gezag toeneemt, en die groep is katholiek.'

Met een zeker gevoel van opwindning sloeg Van der Meer gade hoe vitaal het katholieke geloof was waartoe hij zich net had bekeerd. Er bleken velen, duizenden misschien wel, precies dezelfde ontwikkeling doorgemaakt te hebben als hij! 'Mij lijkt dit een goed voorteken voor de toekomst. In ieder geval is het een merkwaardig verschijnsel, dat juist nu wij meer en meer bedreigd worden met een toename van het kwade bestuur der radicalen en revolutionairen, zich een sterke tegenmacht vormt, die wellicht aangewezen is om groote dingen in Frankrijk tot stand te brengen.'⁶³

In 1913 en '14 volgde Van der Meer met interesse hoe Jacques Maritain gelijktijdig met de Action française de aanval inzette op Henri Bergson. Voor de Nederlandse katholieke krant *Het Centrum* schreef hij twee artikelen over de Bergson-rage in Parijs en hoe Maritain daar terecht tegenin ging, hoe die 'op kundige en duidelijke wijze uiteen [heeft] gezet dat er geen quaestie kan zijn van welke verwantschap ook te vinden tusschen het systeem van Bergson en wat de Kerk leert.' En hij voegde daar trots aan toe dat Maritain hiervoor zelfs een felicitatie van Paus Pius X had gekregen.

Van der Meer vergeleek Bergsons filosofie met de tango, ook helemaal in de mode op dat moment. 'Het ééne is een zich lichamelijk verwringen op indecente wijze; het andere is een geweld aandoen aan de menselijke rede, is een zich voor[t]durend bewegen in het ijle. (...) Zijn leer is een zoet gif, dat langzaam den geest ondermijnt, en hem benevelt, als ware het een meta-fysisch opium. (...) En zeer velen beschouwen deze pseudo-spiritualistische filosofie als een eersten wegwijzer naar het geloof, zelfs naar de Kerk. Dit nu is een zéér gevaarlijke mening.'⁶⁴

Vergeleken met Maritains formele toon was Van der Meer een stuk tendenzieuzer in zijn schets van Bergsons denken. Bergson was een gevaarlijke 'bedwelmer', een vijand van de

'Goddelijke Openbaring'. Toch had hij al deze informatie niet uit eigen ervaring, hij had die via Maritain gekregen. In de gesprekken die zij in de privésfeer met elkaar hadden praatte Maritain waarschijnlijk een stuk feller over zijn voormalige leermeester dan hij in het openbaar deed.

In het voorjaar van 1914 besloot Van der Meer toch ook zelf eens een kijkje te gaan nemen bij zo'n befaamd vrijdagmiddagcollege van Bergson. In de op vrijdagmiddagen altijd nog propvolle zaal van het Collège de France kreeg hij het gevoel dat hij naar een 'afgodendienst' zat te kijken. Hij verwonderde zich over de drukte, over hoe het publiek zich verdrong om een plaatsje te bemachtigen. In de hoeken van de zaal stonden opengeklapte dubbele ladders waar mensen op stonden. En dan waren er de modieus geklede dames die tot Van der Meers verbazing toneelkijkers uit hun tasjes haalden op het moment dat Bergson de zaal binnenkwam.

Daar wordt de deur geopend, en terwijl een donderend applaus losbarst, treedt het kleine magere mannetje, met den intelligente vogelkop, binnen. Snel neemt hij plaats. De omstanders dringen nader. Eenige vrouwelijke studenten hurken neer op de trappen van het podium. Jeugdige discipels staan achter den meester. Zoodra hij den mond opent en begint te praten, zacht maar duidelijk, is het doodstil geworden. Niets als de stem van den meester. Zijn gelaat en zijn handgebaar worden aandachtig bespied, zonder of met den tooneelkijker. Hij praat, hij praat. Hij heeft geen aantekeningen. En wat hij zegt, het is van een zonderlinge bekoring. Nergens een houvast. Alles vliedend en van een subtiele verfijning. Woorden en begrippen, zij geven mij die grillige gewaarwording, of alles wat zij voorstellen, schitterende leugens zijn. Zooals materie in verregaande staat van ontbinding, met vreemde glansen, met uiterst bizarre tinten, is deze leer. Het lijkt een zuiver gebouwd, gaaf schoon lichaam en opeens valt het ineen, is niets anders dan een hoopje stof. Wonderlijk spel. Dat mannetje, het is een subtiele goochelaar met woorden en begrippen. En geboeid door dezen handigen vogelaar, die kiekeboe speelt met zichzelf, met zijn toehoorders en met zijn eigen beweringen – zoo zie je me, zoo zie je me niet! – moet men luisteren. Hij ontzenuwt. Terwijl hij praat krijgt ge maar niet vat op hem. Hij ontglipt voortdurend, Hij danst op virtuoselijke wijze een geestelijken tango. Hij is de filosoof der dekadentie.⁶⁵

Van der Meer schetste Bergson als een ongrijpbare saboteur van de natuurlijke orde, en daarin volgde hij het antisemitische discours van de lastercampagne die Action française in 1913 en '14 voerde: deze Joodse filosoof was niet te plaatsen, hij hoorde nergens bij, hij glibberde overal doorheen, zijn filosofie was een rottende substantie, hij was verantwoordelijk voor de Franse decadentie.

In ditzelfde artikel schreef Van der Meer ook over de verschillende groepen buitenlanders in Parijs. Russische, Poolse en Roemeense Joden hadden de Saint Gervais buurt overgenomen, Italianen domineerden in de Gobelins wijk, en in het centrum van de stad waren overal Duitse winkels te vinden. Al deze buitenlanders verzwakten de natie. Eén op de vijf verdachten van misdaden in Frankrijk waren buitenlanders, tien tot twaalf procent van de sociale voorzieningen in Parijs gingen op aan buitenlanders, ze concurreerden Fransen weg in de middenstand, ze zorgden dat de arbeidershuizen nu hogere huren hadden. Na deze opsomming concludeerde Van der Meer dat bij gebrek aan eigen bevolkingsaanwas Frankrijk zeker gastarbeiders nodig had, maar dat buitenlanders ook 'groot gevaar opleveren en een zeer verderfelijken invloed kunnen uitoefenen', zoals 'vreemde bestanddeelen in een lichaam' dat nu eenmaal doen.

In de kringen waar Van der Meer na zijn bekering in terecht was gekomen waren dit soort voorstellingen van zaken normaal geworden. De orde en discipline die de bekeerlingen in hun eigen leven hadden gevonden moesten nu in de hele samenleving gaan gelden. Nu ze hun waarheid eenmaal gevonden hadden verdroegen de bekeerlingen geen andere denkwijzen meer, en op precies dezelfde manier moest de samenleving, als die eenmaal haar essentie weer gevonden had, geen vreemde elementen meer verdragen.

Toch was hun eigen geloof zeker niet zo recht in de leer als zij het graag deden voorkomen. Pieter van der Meer, Jacques Maritain en Léon Bloy bleven zich ongestoord verdiepen in de door het Vaticaan taboe verklaarde geheimen van de La Salette cultus. Jacques Maritain had niet gearzeld om zijn schoonvader zelf te dopen. En Bloy's brieven aan Pieter en Christine stonden vol met occulte ideeën. Bloy's geloof in het plaatsvervangend lijden draaide nog steeds om het verlangen dat hij als kind al had gehad: godgelijk worden. Aan Christine schreef hij in een brief uit oktober 1912: 'omdat het mij werd gegeven af en toe een beetje lijden te accepteren, vanuit de wens enige arme zielen, niet minder waard dan de mijne, te genezen (...) ben ik gesitueerd, ik weet niet hoe, in deze werveling van duisternis en licht die men het Woord van God noemt. (...) wij zijn leden van God – Goden!'⁶⁶

Toorops 'grote strijd': avant-garde en religie

Pieter van der Meer kon prima opgaan in het Franse nationalisme, ondanks dat hij zelf geen Fransman was. Het moderne nationalisme was een ideologie geworden die landsgrenzen kon overstijgen. Het moderne nationalisme had universele pretenties gekregen. Het was een visie op alle samenlevingen, en die visie ging over het herstel van de oerkern van de samenleving, een oerkern die vrij willekeurig ingevuld kon worden, maar meestal gezocht werd in premoderne tijden, toen de mensen nog uit één stuk hadden bestaan, toen ze nog een besef van hun spirituele plaats in de wereld hadden gehad, toen de samenleving nog een mystieke eenheid was geweest. Nationalisme en religie gingen hand in hand, en daardoor kon een Nederlander als Van der Meer via zijn geloof een sympathisant van het Franse nationalisme worden. Een paar jaar later, tijdens de Eerste Wereldoorlog, zouden er meer Nederlanders volgen die op deze manier door het Frans nationalisme werden gegrepen.

Bij Pieter van der Meer gebeurde dit al ruim vóór de oorlog en dat kwam in de eerste plaats omdat hij in Frankrijk woonde en zich zonder terughoudendheid stortte in een milieu van uiterst patriottische religieuze Fransen. Léon Bloy was nota bene bezig met een boek over 'de ziel van Napoleon', waarin hij wilde aantonen hoe God zijn plannen met Frankrijk middels Napoleon had bewerkstelligd.

De radicalisering van Pieter van der Meer verliep snel door deze omgeving. Of misschien was het vooral een kwestie van inkleuring. Want het was niet zo dat Nederlanders die een vergelijkbare levensbeschouwelijke ontwikkeling hadden meegemaakt als hij, maar in een ander milieu verkeerden, *niet* radicaliseerden. Ook bij Jan Toorop bijvoorbeeld was in de periode na zijn bekering een duidelijke ontwikkeling richting militante geloofsbeleving en zelfs een toenadering tot het fascisme te bemerken. En dat terwijl Toorop in Nederland was gebleven. Hij bracht zijn zomers nog steeds door in de rustige idylle van Domburg, samen met Annie en Charlie. 's Winters woonde het gezin in Nijmegen.

Ver van alle politieke onrust, waar Pieter van der Meer op dat moment middenin zat, voelde Toorop evengoed de behoefte aan een 'grote strijd'. Toen hij werd uitgenodigd om te spreken op de opening van de eerste Cubistische tentoonstelling in Nederland, op 6 oktober 1911 in het Stedelijk Museum van Amsterdam, greep Toorop de gelegenheid aan om het publiek zijn visies mee te geven op de kunstgeschiedenis. Het was inmiddels zes jaar na zijn bekering tot de katholieke kerk, en gaandeweg was hij veel van de veranderingen die hij

in zijn eigen leven had meegemaakt gaan herkennen in de wending die de hele moderne kunst aan het nemen was. 'De Regenboog, de band tusschen God en den mensch op aarde, wij menschen, nietelingen, als ik zie mijn leven van vroeger en zoo zijn wij allen, Christus is de hoogste schoonheid. Zoeken wij hem en Hij komt dadelijk tot ons. Maar wij zijn te slap, wij zien andere horizonnen', sprak hij enigszins warrig op de feestelijke openingsdag.

Wat Toorop hier eigenlijk mee bedoelde was dat ánderen nog te slap waren, nog te zeer werden afgeleid door andere zaken, zoals dat ook met hemzelf was gegaan toen hij nog niet het licht had gezien. De verlossing die hij met zijn eigen bekering had gevonden zou voor de kunstgeschiedenis in haar geheel kunnen gelden: er was een 'psyché', een collectieve geestestoestand nodig om tot 'grootte universele expressiekunst' te komen. Dat was een nieuwe, abstracte kunst, waarvan de kiemen zich nu in het Cubisme lieten zien. 'Hoogere psychische expressie moeten wij streven – de vergeestelijking in gezonde en sterke vormen. Weg, weg dat merkantiel gedoe van kleine sentimentige hollandsche binnenhuisjes, kippetjes en melkemmertjes gedoe. Dat ons niet verheffen kan, hoe mooi het ook is van peinture.'

De nieuwe abstracte kunst moest de belichaming zijn van de krachtige geestesgesteldheid van de primitieve volkeren. Modernisme en primitivisme waren voor Toorop synoniemen geworden: 'Neem voorbeelden bij de Egyptenaren, neem voorbeelden bij de schoone tijdperken der Grieken, neem voorbeelden aan Giotto, maar leest ook Isaja en de andere profeten. Leest Plato en Aristoteles. Leest de brieven van den heil. Paulus en de Evangelisten, die vergeten worden omdat er zoo vele andere modernisten u overdonderen'.

Wat Toorop propageerde was een moderne, universele gemeenschapskunst die tegenwicht zou bieden aan de koude, rationalistische en technische wereld van massaproductie en eenvormigheid. Dat was de 'grootte strijd' die de kunst uit te vechten had. 'Die grootte strijd is noodzakelijk en zal nog grooter worden, doch de tijd die God en Christus zal blijven vasthouden en alles daarheen tracht te stuwen met al onze grootte zwakheden, zal eens overwinnen'.⁶⁷

Met deze hoopvolle vrome woorden betoonde Toorop zich niet eens een zonderling binnen de Europese avant-garde. De meeste kunstenaars die met 'gezonde en sterke vormen' aan het experimenteren waren deden dat met precies het doel dat Toorop bepleitte: om 'hoogere psychische expressie' te bereiken, om tot een 'grootte universele expressiekunst' te komen en, inderdaad, om een 'grootte strijd' te voeren tegen de koude rationalistische wereld, en vóór de overwinning van religieuze waarden.

Zo lieten de Cubistische kunstenaars van Parijs zich in hun artistieke vernieuwingsdrang al jarenlang leiden door de talloze occulte en religieuze stromingen die vanaf het eind van de negentiende eeuw in de bohémienkringen van Montmartre waren opgekomen. De naaste vriendenkring van Picasso en Braque bestond louter uit occultisten. De excentrieke dichter Max Jacob las Tarot-kaarten, wist alles over de nummersymboliek in de Kabbala en verkondigde telkens nieuwe magische theorieën. André Salmon had contact met de belangrijkste sekteleider in Parijs van dat moment: Papus, die ooit met de Sâr Péladan de Rozenkruizers had geleid. En de woordvoerder van de Cubisten op dat moment, Guillaume Apollinaire, verkondigde theorieën over kosmische krachten en symbolen, vermoedelijk onder invloed van Schuré's occulte bestseller *Les Grandes Initiées*.⁶⁸

Picasso zelf was naar eigen zeggen korte tijd lid van een 'orde'. Hij liet in het midden welke dat was, vermoedelijk ging het hier om de strenge Orde der Martinisten, waar de leden zich verbonden aan een zwiijgplicht. Dat zou verklaren waarom Picasso er nooit iets over heeft gezegd in het openbaar. Maar in zijn schilderijen en collages verwerkte hij meerdere Martinistische symbolen en de afkortingen 'OR MA' en 'S.I.'. Die laatste afkorting werd gebruikt om de één-na-hoogste graad van initiatie in de orde mee aan te duiden: die

van 'Supérieur Inconnu'. Picasso's vrienden vonden het weinig verhullende verwijzingen en beschuldigde hem ervan dat hij openlijk voor de Martinisten reclame maakte.⁶⁹

Volgens de Nederlandse kunsthistorica Marijo Ariëns-Volker was Picasso's beroemde schilderij *Les Femmes d'Alger* uit 1907, dat doorgaans als het startpunt van het Cubisme wordt gezien, feitelijk een door en door religieus beladen doek. De naakte prostituees op het schilderij, met hun hoekige vormen en maskerachtige gezichten, komen in vorm opmerkelijk overeen met het tetragram: de vier Hebreeuwse letters die tezamen de onuitsprekelijke naam van God vormen. Door het meest heilige in het meest profane te situeren ging de *Les Femmes d'Alger* eigenlijk over het mysterie van de Incarnatie, een geliefd thema in occulte kringen. Dat zou inderdaad verklaren waarom Picasso zo geheimzinnig over het doek deed, waarom Salmon, Apollinaire en Jacob zo geschokt waren toen ze het schilderij voor het eerst zagen, en waarom Picasso het pas in 1916, bijna tien jaar nadat hij het maakte, wilde tentoonstellen. Hijzelf noemde het doek 'Het filosofisch bordje', een naam die inderdaad de samenkomst van de ideeënwereld in de lichamelijke wereld aanduidt. De verhullende naam *Les Femmes d'Alger* was later door iemand anders bedacht. Picasso is daar zijn hele leven kwaad over gebleven.⁷⁰

De Cubisten waren ook gefascineerd door Bergsons ideeën over de 'vierde dimensie': de geheimzinnige wisselwerking tussen tijd en ruimte, die de diepere lagen van het menselijk bewustzijn blootlegde. Dat was volgens Apollinaire en andere woordvoerders van de beweging precies wat zij met hun beeldende kunst probeerden te doen. Cubistische schilderijen benaderden een object vanuit meerdere perspectieven, alsof de schilder erom heen had gelopen. Hierdoor kwam er een dimensie van tijd in het werk terecht: het voorwerp was meer geworden dan één vluchtige momentopname, het was onderdeel geworden van een aaneenschakeling van waarnemingen, een 'durée' zoals Bergson dat noemde. Zo kwam er een werkelijkheid bloot die achter de oppervlakkige waarneming school. Apollinaire verklaarde plechtig dat de Cubisten 'het oneindige universum als ideaal hanteerden, 'en het is alleen aan de vierde dimensie dat wij deze vorm van het perfecte te danken hebben.'⁷¹

Apollinaire's uitleg van het Cubisme kwam erg dicht bij de hemelbestormende idealen van het mystieke nationalisme. Cubisme drukte volgens hem het leven in zijn totaliteit uit, het wilde de grenzen tussen het menselijke en het goddelijke opheffen, het rationele met het emotionele verzoenen, het publieke en het persoonlijke combineren. Door de 'vierde dimensie' bloot te leggen, of door de elementaire werkelijkheid te verbeelden zoals de Primitivisten dat deden, lieten moderne schilders de wereld weer kennismaken met eenzelfde vorm van 'massasuggestie' die ook aan de wieg had gestaan van 'de meest pure religies'.⁷²

In zijn eigen gedichten kwamen deze spirituele ideeën terug. Apollinaire werd heen en weer gesleurd tussen het occulte vertrouwen dat het goddelijke in de mens zelf school en meer deemoedige buien vol melancholie over mislukte liefdes, drang naar zelfvernietiging, en nostalgische gevoelens over het katholieke geloof van zijn jeugd. In zijn beroemde gedicht 'Zône' riep hij herinneringen op aan zijn vrome jeugdijaren, hoe hij samen met een schoolvriend de slaapzaal van de school uitsloop om de hele nacht in de kapel te bidden: 'Terwijl de eeuwige en aanbidelijke violette diepte / De vonkelende glorie van Christus almaar ronddraait / Het is de schone lelie die we allen kweken / Het is de toorts met rosse haren die de wind niet uitdooft / Het is de bleke en roze zoon van de smartelijke moeder (...) Het is God die vrijdagds sterft en zondagds weer opstaat / Het is Christus die ten hemel vaart beter dan de vliegeniers / Hij houdt het wereldhoogterecord'.⁷³

Helemaal volgens de modernistische logica van het cyclische regeneratiedenken stelde Apollinaire zich voor hoe vanuit de moderne wereld de oude mystieke wereld werd

wedergeboren. In 'Zône' gaan de katholieke tradities hand in hand met de meest baanbrekende technische uitvindingen: vliegtuigen, auto's en de Eiffeltoren: De godsdienst alleen is gloednieuw gebleven de godsdienst / Is eenvoudig gebleven als de hangars van het vliegveld'.⁷⁴

Apollinaire had zelfs zo veel vertrouwen in de toekomstvatbaarheid van het christendom dat hij de 'fetisjen' uit de primitieve stamreligies waar veel occultisten en Cubisten zich door lieten inspireren afdeed als 'minderwaardige Christussen van vage verwachtingen'. Dat had ongetwijfeld te maken met Apollinaire's sympathie voor de opkomende nationalistische beweging in Frankrijk. Daar herkende hij hetzelfde regeneratiestreven in als in de avant-garde: al deze bewegingen zorgden voor een heropleving van de primitieve oerziel van de mens. Apollinaire maakte een zelfde soort ontwikkeling door als veel van zijn landgenoten tussen 1905 en 1914: hun eclectische spiritualiteit ging zich uiteindelijk op de Franse traditie richten. En zo kon ook in zijn ogen de zeventiende-eeuwse bekeerling Pascal een toonbeeld van vooruitstrevendheid worden: 'Wie is er vandaag de dag nieuwer, moderner, stoffelijker, voller van rijkdom dan Pascal?', schreef Apollinaire in september 1918 aan Picasso. 'Ik weet dat jij dat ook zo voelt en terecht. Dit is een man van wie wij kunnen houden.'⁷⁵

Elders in Europa waren er binnen de artistieke avant-gardes soortgelijke ontwikkelingen aan de gang. Zo verkondigden de mystieke schilders Franz Marc en Wassily Kandinsky, die in 1912 het Duitse kunstenaarscollectief *Der Blaue Reiter* oprichtten, hun apocalyptische visioenen. Kandinsky, die binnen de hele Europese avant-garde enorm veel invloed uitoefende met zijn theosofische essay *Over het Spirituele in de Kunst*, geloofde dat de wereld aan het afsterven was op een bovennatuurlijke Eindtijd. Die zou allesvernietigend zijn maar tegelijk een 'afstandelijke lof op het leven', een 'hymne van wedergeboorte'.⁷⁶ Franz Marc schreef dat de nieuwe kunst 'apocalyptische ruiters in de hemelen' op Europa zou doen neerdalen. De tijd was er rijp voor, na de lange periode van verstandelijkheid en beperkt waarnemingsvermogen die sinds de Verlichting in Europa had geheerst. Maar ondertussen: 'De *Mystiek* wachtte in de zielen en met haar de oeroude elementen van de kunst.' De avant-garde zou 'symbolen van haar tijd creëren, die op de altaren van de komende geestelijke religie thuis horen en waarachter de technische producent oplost in het niets.'⁷⁷

In Rusland heerste er in de artistieke kunstwereld zo mogelijk een nog apocalyptischer stemming. Aleksander Blok dichtte over de ondergang van het menselijk leven in de grote stad, dansimpresario Sergei Diaghilev kondigde al in 1905 een aankomende oorlog aan die net zo 'mooi en verlichtend' zou worden als de wederopstanding van Christus. De Russische Futuristen namen dit soort, door het Russisch-orthodoxe volksgeloof geïnspireerde mystiek over. Al vanaf hun eerste manifest uit 1912, *Een kaakslag in het gezicht van de publieke smaak*, waren zij bezig met het creëren van een elementairder soort taal, die de gangbare, rationalistische afbakeningen zou doorbreken. 'Transrationeel' moest deze klanktaal zijn, die 'Zaum' werd genoemd. De dichter Aleksej Kroetsjonych legde uit dat de uitvinding van Zaum geïnspireerd was door de tongentaal van Russische Pinkstergemeenten. Hij had er een artikel over gelezen in de *Theologische Bode*: 'Religieuze extase in Russische mystieke sekten'.⁷⁸

Al met al zat Jan Toorop er niet ver naast toen hij het Cubisme plaatste binnen een veel grotere neiging van de moderne kunst tot spiritualiteit en regeneratiedenken. Hij was dan ook welbewust uitgenodigd om op te treden als gezicht van de Cubistische tentoonstelling door de organisatie daarachter: de Moderne Kunstkring, met in het bestuur Conrad Kickert, Piet Mondriaan en de Bergense schilder Jaap Weijand.

Zij zagen in Toorop een inspirerende voorganger, een pionier van de Nederlandse abstracte kunst. Ze waren het bovendien volledig met hem eens dat de moderne abstracte kunst een 'vergeestelijking' teweeg moest brengen. Mondriaan herkende in Toorops katholicisme tal van overeenkomsten met zijn eigen theosofische geloofsopvattingen. Bovendien kwam het voor alle media-aandacht die zij rond de Cubistische tentoonstelling probeerden los te maken bijzonder goed uit dat Toorop nu bekend stond als een katholieke bekeerling. Er was nauwelijks een geloofwaardiger voorbeeld te vinden van de 'vergeestelijking' van de nieuwe abstracte kunst.⁷⁹

De Nederlandse kranten namen Toorops toelichtingen op de Cubistische tentoonstelling inderdaad klakkeloos over. De recensent van *De Groene Amsterdammer* gebruikte 'de Psyche waarop Toorop doelde in zijn openingsrede' zelfs als de maatstaf van zijn kritiek. Hij concludeerde dat de Cubisten kennelijk nog niet ver waren in hun spirituele zoektocht, de 'Psyche' achter hun werk was tenminste nog weinig indrukwekkend: 'in haar wezen is zij als kunstuiting toch een soort spirituele knutselarij (...) het doet denken aan het zoeken naar de vierde dimensie'.⁸⁰

De *Elsevier* bracht Toorops bekering rechtstreeks in verband met de geestelijke puurheid die de abstracte kunst nastreefde. 'Dat Toorop de taal spreekt van een kerk hindert ons, onkerkelijken, niet, want hij spreekt daarin van het algemeene menschenleven, en zijn taal is geen doode. Toorop, die de vreugde aan het aardeleven met een verlangen naar den hemel in zich vereenigt, is voorzitter van den Modernen Kunstkring, waarbinnen zich ook expressionisten en futuristen vrijelijk kunnen bewegen. Is dit een teken? (...) Ik geloof, dat het geslacht na ons een mooie, groote kunst zal zien.' En de *NRC* pakte naar aanleiding van de tentoonstelling flink uit met een vijfdelige reportage over Toorop, over diens leven op het Domburgse platteland en de authenticiteit van zijn geloof.⁸¹

In het tijdschrift *De Week* schreef journalist, politicus en schilder Bernard Canter een lyrisch stuk over de religieuze intenties van de Cubisten.

Dezelfde begeerte naar een vaste levensbasis die de groote menigte thans bezielt en die haar zoekend drijft naar Boeddhisme, theosofie, spiritualisme, Steinerisme, ditzelfde verlangen vervult den kunstenaar van de twintigste eeuw, die niet meer materialist, die niet meer natuuraanbidder en Spinozaïst (...) is, doch die weer wil zijn een geestelijk wezen, een mensch, evenbeeld Gods, houdt dat ook niet in, dat de mensch afbeelding is van het visionaire in het leven, van het mystieke en van het boven-natuurlijke?

Het is nog maar de allereerste aanvang van een nieuwe architectuur, die hier wordt geboren, doch gelijk men de opkomst van de zon bemerkt aan 't gloren van den einder, zoo ziet men hier de oprijzing uit de decadentie, waarin de kunst sedert den bloei van het materialisme heeft verkeerd.⁸²

Toorop en Mussolini

Jan Toorop en de Europese avant-gardisten verwachtten van kunst wat Pieter van der Meer en Jacques Maritain van de nationalistische politiek verwachtten, wat Charles Péguy en Ernest Psichari van de oorlog verwachtten. Péguy's 'christelijke oorlog' leek veel op Toorops 'grote strijd': ook die moest het rationalisme en het materialisme vernietigen, ook die moest de cultuur zuiveren en verheffen na een periode van moreel verval.

Maar in tegenstelling tot veel van zijn medebekeerlingen in Frankrijk zag Toorop niet onmiddellijk een letterlijke 'grote strijd' voor zich die zich ook buiten de kunst zou

plaatsvinden, in de politiek en in de hele samenleving. Dat zou hij pas na de Eerste Wereldoorlog doen.

In de jaren twintig raakte hij geïnteresseerd in de revolutie die toen net in Italië had plaatsgevonden, een geweldloze staatsgreep die alle trekken leek te vertonen van de geestelijke en sociale wedergeboorte waar hij als kunstenaar altijd al van had gedroomd. Van vrienden uit het buitenland hoorde hij positieve verhalen over de nieuwe fascistische staat die Benito Mussolini in 1922 had gesticht. In Franse katholieke tijdschriften las hij opiniestukken van Action française sympathisanten die betoogden dat het fascisme weer eenheid zou brengen tussen de geest van Christus en de staat. Het fascisme zou de verzwakte Europese cultuur weer tot een vitaal, organisch en spiritueel geheel omvormen. Tijdens het lezen onderstreepte Toorop zinnen die hem troffen, zoals deze: 'Het fascisme vraagt de medewerking van allen voor de regeneratie van de samenleving ter profijt van met name de toekomstige generaties.'⁸³

Dat was precies wat hij zelf met zijn kunst had proberen te doen. Zelfs zijn symbolistische schilderijen uit de jaren 1890 kregen nu weer nieuwe relevantie voor hem. In 1925 deed hij de nodige moeite om zijn gouache *L'Annonciation du Nouveau Mysticisme* weer in bezit te krijgen. Hij wilde dit doek graag terugkopen van een Amsterdamse kunsthandel omdat hij beseftte dat hij hierin al een 'nieuwe opkomende christelijke beweging' had aangekondigd, 'die thans [in] 1925 reeds begint aan te vangen [en] langzaam te bloeien'.⁸⁴

In deze zelfde periode kwam Toorop in contact met Wouter Lutkie, een jonge bevlogen priester die hem al jaren hevig bewonderde – hem en Léon Bloy. Het was mede door Bloy's boeken dat Lutkie vlak voor de oorlog, op zijn vijftiengste, besloten had om priester te worden. Tijdens de oorlogsjaren werd Lutkie door de Franse religieuze oorlogscultuur meegesleept, en door de Action française. En in 1924, twee jaar nadat in Italië Mussolini de macht had overgenomen, was Lutkie daar naartoe afgereisd. Hij raakte volledig in de ban van Mussolini en de fascistische revolutie.

Toen Lutkie hoorde dat ook Toorop geïnteresseerd was geraakt in het Italiaanse fascisme, gefascineerd was door de figuur van Mussolini, en dat hij zelfs werkte aan een serie tekeningen van de Duce, besloot hij de oude schilder op te zoeken. Hij wilde weten wat Toorop zag in de Italiaanse fascistische leider. Die antwoordde:

Ik weet niet wat het precies is, maar ik voel contact met hem (...) in hem zie ik verwezenlijkt wat ik, zoo in 't vage, als een ideaal, voel in mijzelf. Dat actieve, zie je, die geweldige actie. En dan toch het contemplatieve, het mystieke. En de strijd tusschen die twee, hè. Dat heb ik ook zoo. Mijn Aziatische natuur, en dan dat Noorsche wat er ook in zit. (...) En hij heeft groote verwachtingen van Amerika. Zoals ik ook. Van den nieuwe stijl van Amerika. En in dien stijl wil hij een Imperium bouwen. – Hij is zeker de grootste man van Europa. En de prachtige orde die hij sticht, overal handhaaft. (...) En wat hij voor de Kerk doet, zie je. Dat weten ze nog niet. De heele godsdienst herstellen. Ik weet het niet, hè, maar over vijftig jaar zijn misschien wel alle missionarissen fascist. (...) Ja, hij is het symbool van de orde, weet je, op politiek, op sociaal en economisch gebied. Een voorbereider van geestelijke orde.⁸⁵

Toen Toorop een aantal tekeningen van Mussolini af had gemaakt bood Lutkie aan om die voor hem aan Mussolini aan te bieden. Lutkie, die een paar jaar in Italië had gewoond, had inmiddels zo zijn contacten binnen de Italiaanse regering. En inderdaad, op 11 mei 1927 stapte hij de enorme paleiszaal binnen waar Mussolini zijn audiënties hield. Bij het binnentreden van de zaal zag hij helemaal in de verste hoek een schrijftafel bij het raam, en

daar zat hij dan, de Duce. Hij droeg lange leren rijlaarzen. Onmiddellijk bij Lutkies binnenkomen stond hij op en liep hem tegemoet, door de zaal heen. Na de begroeting opende Lutkie de map die hij bij zich droeg, met daarin twee tekeningen en een briefje van Toorop: 'Aan Mussolini met groot respect en admiratie deze schets (voorlopig) aangeboden'. De Duce koos het portret waarop Toorop hem krachtig fronsend had afgebeeld.

De andere aanwezige gast op de audiëntie was de adellijke kunstkenner Piero Misciatelli en die begon omstandig uit te leggen dat Toorop een symbolist was, en er in dit portret was geslaagd om de mystieke betekenis die Mussolini had voor Europa te materialiseren. De Duce hoorde het zwijgend aan.

Twee maanden later stuurde hij een foto van hemzelf naar Toorop, die hij van een onderschrift voorzag: 'Aan de schilder Toorop, met grote bewondering. Rome 18 juli 1827 – V. Mussolini.' Toorop heeft de foto ingelijst en opgehangen.⁸⁶

Vele jaren nadat Pieter van der Meer dat had gedaan legde Jan Toorop een verband tussen zijn geloofsbeleving en de politiek. In 1911 was 'de grote strijd' voor hem nog een spirituele aangelegenheid geweest, waar de kunst de voortrekkersrol in had te spelen. Pas na de Eerste Wereldoorlog herkende hij in het fascisme een beweging die precies hetzelfde wilde als hij: de regeneratie van de samenleving.

De Italiaanse historicus Emilio Gentile heeft de Eerste Wereldoorlog beschreven als het cruciale moment in de Europese geschiedenis waarop het ideaal van regeneratie politieke vormen aannam. Wat vóór de oorlog een cultureel en religieus streven was, werd tijdens en na de oorlog politiek. Kunstenaars, intellectuelen en gelovigen waren er tijdens de negentiende eeuw allang van overtuigd dat er een 'geestelijke revolutie' nodig was om de decadente Europese samenleving nieuw leven in te blazen. Pas tijdens de oorlog begon deze gedachte in de hele samenleving te spelen: want de oorlog moest gerechtvaardigd worden, de soldaten zochten een hoger doel om voor te vechten, de burgerbevolking zocht zin achter al het verdriet en leed. Het regeneratiediscours dat de kunstenaars en intellectuelen vóór de oorlog hadden ontwikkeld kreeg relevantie voor de hele oorlogsmatenschap en werd door politici overgenomen.⁸⁷

Dat Toorop pas midden jaren twintig in de politiek eenzelfde soort 'geestelijke revolutie' herkende als hij zelf al vanaf de jaren 1890 met zijn kunst had nagestreefd, valt met Gentile's analyse beter te begrijpen: Toorop woonde tussen 1914 en 1918 in het neutrale Nederland, de aardverschuivingen die op dat moment in de rest van Europa plaatsvonden gingen langs hem heen, ook al omdat hij zich nauwelijks in het nieuws verdiepte.⁸⁸

Pieter van der Meer daarentegen werd al in 1913 en 1914 meegesleept door een radicale vorm van nationalisme, en dat kwam in de eerste plaats omdat hij buiten Nederland verbleef, in het politiek gepolariseerde Frankrijk. Zonder dat hij het zelf doorhad was hij terecht gekomen in een van de meest radicale nationalistische kringen van Frankrijk: Léon Bloy, Jacques Maritain, Ernest Psichari, Charles Péguy en Henri Massis zouden tijdens de oorlog, al dan niet postuum, hun ideeën verspreiden, met veel succes, omdat er grote behoefte aan zou ontstaan onder de Franse bevolking.

Ondanks alle verschillen was de culturele voedingsbodem bij Toorop, Van der Meer en de Franse bekeerlingen dezelfde geweest. De obsessie met decadentie, het wantrouwen tegen koud rationalisme, het verlangen naar een primitief, zuiver leven en de overtuiging dat dit alles bereikt zou kunnen worden door de wereld te 'hertoveren' had net zo goed in Nederland modernisten doen besluiten om zich te bekeren als in Frankrijk. Alleen bestond er in Nederland geen vanzelfsprekende overlap tussen modernisme en nationalisme. In tegenstelling tot Frankrijk kende Nederland niet één overheersende religieuze traditie waaruit geput kon worden, en die zelfs aantrekkingskracht kon uitoefenen op niet-kerkelijke

agnosten. De protestantse Gouden Eeuw beconcurrerde hier de katholieke Middeleeuwen als het ging om mythische verbeeldingskracht.

Nationalisme kreeg zo minder kans in Nederland, of beter gezegd: het splitste zich per geloofstraditie op. De gereformeerde Anti-Revolutionaire Partij van Abraham Kuyper gebruikte wel degelijk mythische voorstellingen uit het verleden bij wijze van toekomstvisioen, alleen was het de 'soevereiniteit in eigen kring' die het mystieke collectieve verband van de natie moest vervangen. Hetzelfde gold voor de katholieken, die hun ideaalbeelden van de Middeleeuwen gebruikten om hun politiek mee te verbeelden.

Terwijl de Franse bekeerlingengolf door de opkomst van het nationalisme tussen 1900 en 1914 in een stroomversnelling raakte, bleef in Nederland de kruisbestuiving tussen politiek en religie in evenwicht. Tijdens de Eerste Wereldoorlog zou het verschil tussen beide landen nog groter worden, zozeer dat sommige Nederlandse modernisten bijna jaloers werden op de vitaliteit van de Franse oorlogscultuur, en dan maar in het buitenland gingen zoeken wat ze in eigen land niet vinden konden.

Wat een genezing, wat een ontlading van
verlangens, wat een Apocalyptische aanblik!
Léon BLOY aan Pieter van der Meer,
17 augustus 1914¹

De oorlog waar een belangrijk deel van Europa's kunstenaars, schrijvers en intellectuelen in de jaren vóór 1914 op hadden gehoopt had tot dan toe nog maar weinig concrete trekken gehad. Oorlog was toch voornamelijk een *idee* gebleven, een abstract wondermiddel tegen de decadentie van de moderne samenleving. Oorlog was een toekomstvisioen, een noodzakelijke overgangperiode naar de nieuwe tijd, waarin de mens weer tot zijn geestelijke essentie zou zijn teruggekeerd.

Dit soort ruim invulbare ideeën konden prima samengaan met concrete wensdromen van revanche en hernieuwde nationale kracht, zoals die vooral in Frankrijk leefden. Anders dan in sommige andere Europese landen stond het hier buiten kijf welk land de vijand zou zijn in de komende oorlog. Vanaf 1905 waren in Frankrijk de anti-Duitse haatgevoelens weer volop opgelaaid, aangewakkerd door koloniale conflicten over Marokko en Frans Congo. Maar in de praktijk was Frankrijk nog lang niet aan oorlog toe. Nog maar in de zomer van 1913 had het parlement eindelijk, na oeverloos politiek getwist, de knoop doorgemaakt over de verlenging van de dienstplicht tot drie jaar. Die verlenging was hard nodig als het tot een daadwerkelijke oorlog tegen Duitsland komen zou: Frankrijk liep in bevolkingsgroei ver achter bij haar aartsrivaal, en in technologisch opzicht was het Duitse leger al helemaal superieur. Toch bleven de socialistische partijen in het parlement dreigen om de dienstplichtverlenging terug te draaien. Zo diepgeworteld was het wantrouwen tegen het leger sinds de Dreyfus Affaire.

Frankrijk was in 1914 nog steeds een verdeelde natie. Toen president Poincaré en premier Viviani op 29 juli terugkeerden van hun staatsbezoek aan Rusland, dat het onderlinge militaire bondgenootschap tussen deze twee landen en Engeland nog eens had bekrachtigd, werden zij verwelkomd door duizenden nationalisten die hen opwachtten op het plein voor het Gare du Nord. De hele route naar het Elysée werden de president en de premier toegejuicht door grote meutes Parijzenaars die zich langs de weg verzameld hadden. 'Leve Frankrijk, leve Rusland, leve Engeland!', scandeerden zij. Voor Franse nationalistes garandeerde de *Entente*, zoals de alliantie tussen de drie landen werd genoemd, bescherming tegen de agressiviteit van aartsvijand Duitsland. De conservatieve Poincaré was een held in hun ogen, omdat hij sinds 1912 een harde anti-Duitse politiek had voorgestaan, en toenadering tot Rusland had gezocht. De president zelf genoot van het enthousiaste ontvangst op 29 juli. Hij vond het een 'grandioze manifestatie die me tot op het bot aangreep'.²

Tegelijkertijd werden er tijdens die laatste julidagen van 1914 overal in Frankrijk pacifistische manifestaties georganiseerd, door socialistische partijen en de vakbonden. Volgens de marxistische doctrine was de bourgeoisie uit alle landen, inclusief Frankrijk, verantwoordelijk voor oorlog en imperialisme. Franse arbeiders moesten niet meegesleept worden door nationalistische sentimenten. Het zou waanzin zijn als Franse en Duitse arbeiders elkaar zouden gaan afslachten terwijl de oorzaken van het geëscaleerde conflict lagen in de kapitalistische en koloniale uitbuiting.

Zelfs onder de honderdduizenden patriottische Parijzenaars die 29 juli op de been waren geweest om president Poincaré en premier Viviani toe te juichen was de meerderheid niet vóór een oorlog, althans niet in de concrete zin van het woord. Dat bleek een paar dagen later, toen Frankrijk daadwerkelijk de oorlog verklaarde aan Duitsland. De Russische Tsaar Nicolaas II had op 30 juli zijn leger opgedragen om tot mobilisatie over te gaan, in reactie op de oorlogsverklaring van Oostenrijk-Hongarije aan Servië. De dag daarna verklaarde Duitsland de oorlog aan Rusland, en Frankrijk kon, met de zojuist bekrachtigde *Entente*-afspraken, niet anders dan zijn bondgenoot steunen. Diezelfde dag nog, 1 augustus, verklaarde het de oorlog aan Duitsland.

In tegenstelling tot drie dagen daarvoor bleef het nu stil op de Parijse straten. Er reden zelfs haast geen trams en auto's meer. Ondanks alle strijdvaardige retoriek waren de meeste Fransen uit het veld geslagen. Er heerste een gevoel van verdoving, alsof het nieuws nog niet helemaal doordrong bij de mensen. En het wás ook zo dat de meeste Fransen er niet op waren voorbereid. De Franse kranten hadden maar weinig aandacht geschonken aan het escalerende conflict rondom Oostenrijk-Hongarije en Servië. De voorpagina's en veel van de rest van de katernen hadden eind juli vol gestaan met nieuws en opinie over de geruchtmakende Caillaux Affaire: de rechtszaak tegen de echtgenote van de links-liberale minister van Financiën Joseph Caillaux, die in 1911 en 1912 nog premier van het land was geweest. Madame Caillaux had de hoofdredacteur van het conservatieve dagblad *Le Figaro* met vier kogels in de borst geschoten, om de reputatie van haar echtgenoot te beschermen, én die van haarzelf, want vóór hun huwelijk hadden Henriëtte en Joseph Caillaux een buitenechtelijke affaire met elkaar gehad, toen Joseph nog met iemand anders was getrouwd.³

Ook deze affaire legde bloot hoe verdeeld Frankrijk nog was tijdens de zomer van 1914. De smaadcampagne die *Le Figaro* tegen het echtpaar Caillaux voerde had te maken met de verzoenende politiek die Caillaux als premier in 1912 had gevoerd jegens Duitsland. Caillaux had toen een oorlog weten te vermijden door een deel van het Franse koloniale gebied in Congo aan Duitsland af te staan. De hetzerige Franse nationalistische media, waaronder *Le Figaro*, vonden dit vreedzame compromis een vernedering van de Franse natie, die nu wel genoeg door het stof was gegaan.

Het was typerend: Frankrijk was in zomer van 1914 in de ban van de vraag of twee jaar daarvoor oorlog wel of niet vermeden had moeten worden – en werd zodoende volledig door de actualiteit overvallen. Het was nu echt zo ver, maar de meeste mensen wilden het liever niet weten.

Die avond van 1 augustus waren er in Parijs maar zo'n achtduizend mensen op de been om het uitbreken van de oorlog te vieren. Het waren overwegend jonge, hoogopgeleide mannen. Rond half negen liepen ze in drie verschillende groepen naar het Place de la République, naar het marktplein des Halles en naar het Gare de l'Est. Ze zongen de Marseillaise en scandeerden oorlogszuchtige leuzen: 'Naar Berlijn! Verneder Keizer Willem! De Elzas komt ons toe!' Vergeleken met de honderdduizenden die op 29 juli president Poincaré en premier Viviani hadden toegejuicht, en de tienduizenden die in de voorafgaande dagen in het hele land socialistische manifestaties tégen de oorlog hadden gehouden waren het weinig indrukwekkende getallen. De overheersende stemming in het land was een stuk ingetogener, 'serieus maar niet bedroefd', typeerde *Le Temps* die.⁴

Maar de kleine minderheid van de Fransen die onmiddellijk enthousiast was over de losgebarsten oorlog zou een belangrijke stempel drukken op de oorlogsbeleving van miljoenen anderen, die voornamelijk moesten wennen aan het idee. Met het verstrijken van de maanden en jaren, met de toename van het aantal slachtoffers, groeide onder de soldaten en burgerbevolking de behoefte om te geloven dat deze oorlog een hoger doel diende, dat al

hun offers, hun verdriet en leed niet voor niets waren geweest. De honderdduizenden, later miljoenen Franse soldaten die hun leven hadden gegeven moesten herinnerd worden als helden van een grootse, betekenisvolle oorlog.

En wie konden daar beter betekenis aan geven dan degenen die er van meet af aan, vaak al jaren vóór augustus 1914, enthousiast over waren geweest? De schrijvers en kunstenaars die toen al naar oorlog hadden verlangd konden evenmin voorzien hoe het verloop van de oorlog er uit zou komen te zien maar daar lieten ze zich ook nauwelijks door afleiden. Hun oorlog had altijd al meer te maken gehad met hun eigen identiteitscrisis dan met een buitenlandse vijand. Het bleek echter dat juist de hoop op een persoonlijke wedergeboorte, de overwinning op decadentie en interne verdeeldheid, precies hetgeen was waar de Franse natie tijdens de eerste jaren van de Grote Oorlog behoefte aan had.

Het hielp daarbij dat twee van Frankrijk meest uitgesproken oorlogsenthusiastelingen, Charles Péguy en Ernest Psichari, geen moment aarzelden om de daad bij hun woord te voegen. Beiden trokken in augustus 1914 opgetogen ten strijde. Hun gedrag tijdens de oorlog zou voor veel Fransen symbool komen te staan voor de morele toestand van de Franse natie als geheel.

Péguy's laatste dagen

Charles Péguy was er al tijdens de laatste dagen van juli van overtuigd dat het nu eindelijk zo ver was. De oorlog waar hij al bijna tien jaar naar verlangde, was losgebarsten. Hij bereidde zich er ernstig op voor, net zoals hij dat in 1905 had gedaan. Alleen toen bleek dat niet nodig te zijn. De Marokkaanse crisis was diplomatiek opgelost. Maar ditmaal wist Péguy dat zijn voorbereidingen niet tevergeefs waren. Hij regelde zijn financiën, nam afscheid van vrienden, sloot vrede met vijanden van weleer. Hij bezocht zijn leermeester Henri Bergson, om te vragen of die voor zijn familie wilde zorgen, voor het geval hij niet terug zou komen.⁵

Péguy was een van de weinige oorlogsenthusiastelingen voor wie de oorlog wel degelijk concrete contouren had. Hij had er zelfs alle moeite voor gedaan om de oorlog waar hij op hoopte zo concreet mogelijk te maken. Toen in 1912 Alexandre Millerand aantrad als Minister van Oorlog stuurde Péguy hem een felicitatiebrief: 'Laten we hopen dat we onder uw bewind de oorlog kunnen krijgen die sinds 1905 onze enige gedachte is', schreef hij aan zijn politieke geestverwant, die net als hij van het socialisme naar het nationalisme was opgeschoven.⁶

Millerand was er in 1912 al van overtuigd dat het de hoogste tijd was om voorbereidingen voor een confrontatie met Duitsland te treffen. Het voorstel voor de omstreden dienstplichtverlenging tot drie jaar was van zijn hand. De nieuwe Minister van Oorlog besefte dat de wonden van de Dreyfus Affaire nog lang niet waren geheeld en deed er alles aan om Frankrijk weer in het reine te laten komen met het leger. Hij organiseerde militaire parades, ruimde daar ook weer een plek in voor de veteranen van de Frans-Duitse oorlog, alles om het volk weer in de gewenste oorlogsstemming te brengen.

Péguy deed hetzelfde, op zijn manier. In 1913 en 1914 schreef hij een aantal oorlogszuchtige pamfletten, waarin hij op verschillende manieren probeerde uit te leggen waarom een oorlog voor Frankrijk een ideale uitkomst zou zijn. Dat had te maken met de vernietigende uitwerking van het kapitalisme, met de verkwanselde idealen van de politiek, maar er waren ook meer mystieke redenen.⁷

Wanneer een grote oorlog uitbarst, een grote revolutie, deze soort van oorlog, is het omdat een groots volk, een groots ras de behoefte heeft om te ontsnappen; omdat zij er genoeg van heeft, met name genoeg van de vrede. Het is altijd een grote

massa die een gewelddadige behoefte ervaart, een grote, een intense behoefte, een mysterieuze behoefte van een grote beweging. (...) Een grote geschiedenis, ik bedoel een grote militaire geschiedenis, zoals die oorlogen van de Revolutie en het Koninkrijk, laten zich alleen door het volgende uitleggen: de aangevoelde behoefte, een zeer intense behoefte naar glorie, naar oorlog, naar geschiedenis, die op gegeven moment een heel volk, een heel ras in zijn macht krijgt, en het een explosie laat bewerkstelligen, een eruptie. (...) Een mysterieuze behoefte om een grote geschiedenis in de eeuwige geschiedenis te gravenen.⁸

Oorlog zou op deze manier een moreel herstel kunnen brengen, dat nu al ruim tien jaar teloor was gegaan, sinds de *dreyfusards* hun idealen hadden verkwanseld. 'Dertig jaar lang zijn wij verraden. Van ons socialisme, dat een systeem van economische en sociale rechtvaardigheid was (...) Van ons Dreyfusisme, dat een systeem van gerechtigheid was, en van waarheid (...)'.⁸

En nog steeds wees Péguy dezelfde boosdoener aan die hij sinds 1900 voor het morele verval van Frankrijk verantwoordelijk had gehouden: Jean Jaurès, de aanvoerder van de sociaaldemocraten.

Jaurès was de belangrijkste tegenstander van de dienstplichtverlenging tot drie jaar geweest. Volgens zijn critici maakte hij zich zo schuldig aan de verzwakking van Frankrijks verdediging. Voor Jaurès was dit echter een zaak van principes. Hij wilde trouw blijven aan zijn socialistische pacifisme en internationalisme. Voor Péguy stond dat in de heikele omstandigheden waarin Frankrijk zich bevond gelijk aan landverraad. Hij deed daarbij al lang niet meer zijn best om objectief over te komen. Bijna vijftien jaar lang had hij Jaurès onophoudelijk bestookt met verwijten van verraad en corruptie, maar nu beschuldigde hij hem van 'pangermanisme': Jaurès was een Duitse spion, die jarenlang een geheime agenda had gevoerd, beweerde Péguy. 'Hoe vaak hebben wij Jaurès niet ongestraft gelaten. Hoe vaak niet hebben wij hem met rust gelaten?'⁹

Péguy liet zich volledig meeslepen door zijn persoonlijke teleurstelling in het socialisme en door de hysterische nationalistische complottheorieën die in het Frankrijk van 1913 en 1914 steeds grotere hoogten namen. Terwijl het juist Jean Jaurès was die temidden van de toegenomen spanningen de rust probeerde te bewaren en uit alle macht een diplomatieke oplossing zocht voor de internationale crisis. Op 31 juli 1914 schreef hij in zijn dagblad *L'Humanité* dat het grootste gevaar op dat moment niet school in de mobilisaties van Oostenrijk-Hongarije en Rusland, maar in de angst en nervositeit onder het volk, die voor onverwachte impulsieve reacties konden zorgen.¹⁰

Diezelfde avond werd Jaurès doodgeschoten in een Parijs café. Zijn moordenaar Raoul Villain was een nationalistische militant die een paar dagen later verklaarde: 'Ik heb de vaandeloeder, de grote verrader van de Drie Jaren Wet (...) gevelde. Ik heb hem gestraft, en mijn daad was het symbool van een nieuwe dag.'

Het beeld van Jaurès als 'verrader' was als geen ander door Péguy gepropageerd, feller en structureler nog dan in campagnes van de Action française, die Jaurès eveneens van landverraad had beschuldigd. De vraag is wel of Villain überhaupt enige aanmoediging nodig heeft gehad om tot zijn daad te komen. Hij was al jaren lid van extreem-nationalistische actiegroepen, onder andere één die revanche zocht voor de Duitse inlijving van Elzas-Lotharingen van 1871.¹¹

Toen het nieuws van Jaurès' dood Péguy bereikte schijnt die met een 'barbaarse opgewondenheid' te hebben gereageerd. Een dergelijke reactie hoeft in zijn geval geen verwondering te wekken: Péguy zag overal om zich heen de voorspellingen die hij al jaren lang had gedaan bewaarheid worden. Oorlog en de daarbij horende spirituele

wedergeboorte van Frankrijk waren op komst, en het mooiste was dat de aanstichter van het morele verval van de Republiek nu was gestraft om precies dezelfde redenen die Péguy altijd had aangedragen.¹²

De cirkel was rond: door Jaurès had hij zijn vertrouwen in het socialistisch ideaal verloren, en al die tijd was hij op zoek geweest naar een nieuw geloof. Dat had hij gevonden in de wedergeboorte van de Franse natie, en uit naam daarvan was Jaurès nu vermoord.

Op 2 augustus 1914 nam Charles Péguy afscheid van zijn vrouw, die net weer zwanger was, en zijn kinderen. Hij nam de trein naar Parijs om zijn laatste zaken te regelen. De volgende dag klopte hij vroeg in de ochtend aan bij Geneviève Favre, Jacques Maritains moeder. Hij liep op blote voeten, herinnerde die zich. Hij wilde ze nog de nodige frisse lucht geven, verklaarde hij, voordat er lange marsen gelopen moesten worden.

Die avond om kwart voor zes verklaarde Duitsland de oorlog aan Frankrijk. Vanaf nu zou alles snel gaan, wist Péguy. Duitsland zou zo snel mogelijk Frankrijk binnenvallen, om de handen vrij te maken voor de oorlog aan het oostfront, waar Rusland veel tijd nodig zou hebben om te mobiliseren.

De volgende ochtend stond Péguy om zeven uur op. Hij pakte zijn spullen zorgvuldig in. Geneviève had eten voor onderweg klaargemaakt, maar dat weigerde hij. Hij was luitenant en zijn ondergeschikten zouden voor hem zorgen, zei hij haar. Die dag was hij belast om 3000 reservisten naar Coulommiers te leiden, zo'n vijftig kilometer ten oosten van Parijs.¹³

Op diezelfde dag, 4 augustus, werd Jean Jaurès begraven. Terwijl Péguy met zijn mannen de stad aan de oostkant verliet, trok een enorme begrafenisstoet door het centrum van Parijs. De gevolgen van de mobilisatie waren al goed te merken: onder de belangstellenden waren vrouwen in de meerderheid. Desondanks waren er toch nog duizenden aanwezigen onder wie meerdere ministers en premier Viviani, en daarnaast zelfs kopstukken van de rechtse nationalistische bewegingen, onder wie Maurice Barrès.

De regering had alert gereageerd op Jaurès' dood. De eerste dagen na de moord waren cruciaal geweest. Er bestond een reëel risico dat de Franse socialisten zich nu volledig van de oorlogsvoerende regering zouden afkeren, wat de socialistische ideologie eigenlijk ook voorschreef. Dat Jaurès' moordenaar een rechtse nationalist was gooide alleen nog maar meer olie op het vuur. Het was van enorm belang om de socialisten met de natie te verbinden. De dag na de moordaanslag stond op de voorpagina van Jaurès' krant *L'Humanité* een condoléancebericht van president Poincaré. Premier Viviani liet in duizendtallen een manifest verspreiden waarin hij een appel deed op het patriottisme van de arbeidersklasse. Op Jaurès' begrafenis bleek dat deze tactiek gewerkt had. De socialisten hadden besloten dat het vaderland vooringing. Vakbondsleider Léon Jouhaux verklaarde in zijn redevoering dat de oorlog aan het Duits imperialisme te wijten was. Hij riep zijn achterban op om te strijden voor Frankrijk: 'Wij zullen de soldaten van de vrijheid zijn, de vrijheid doorgeven aan anderen. Laten wij strijden tegen het despotisme...'¹⁴

Met het overlijden van Jaurès stierf ook de belangrijkste voorvechter van de internationale solidariteit. Dat zijn dood, nota bene door de kogel van een nationalist, niet was geëscaleerd in een linkse opstand, maar juist tot politieke verzoening tussen de socialisten en de nationalisten had geleid, was het ultieme bewijs dat de gelederen waren gesloten. Nog dezelfde dag van Jaurès' begrafenis verklaarde Poincaré Frankrijk tot een 'Union Sacrée', een heilige eenheid, een geheele natie die haar mystieke kern weer had gevonden op het aangebroken uur van de strijd.

In de oorlog die zich nu aandient zal Frankrijk (...) heroïsch verdedigd worden door al haar kinderen, waarvan geen één in het aangezicht van de vijand de Heilige Unie zal

breken en die elkaar vandaag gebroederlijk gevonden hebben in een zelfde verontwaardiging tegen de agressor, en in een zelfde patriottisch geloof.¹⁵

Péguy was met recht opgetogen. Heel Frankrijk had zich bekeerd tot hetzelfde patriottische geloof dat hij nu al jaren verkondigde. Hij kon met een gerust hart naar het oosten trekken, richting Elzas-Lotharingen.

Als luitenant voerde hij voorlopig het bevel over de 19^e compagnie in het 5^e bataljon van het 276^e regiment, dat onderdeel was van het 'leger van Lotharingen' onder generaal Maunoury. Péguy's compagnie bestond uit zo'n 250 reservisten, uit Parijs en omgeving. De eerste week van de oorlog trokken zij gestaag door naar het oosten. Ondertussen werden ongeveer honderd kilometer ten zuiden van hen de eerste slagen al geleverd. Sneller dan verwacht begonnen Franse divisies een offensief vanuit Belfort naar Mülhausen, dat op 8 augustus werd ingelijfd.

De Revanche voor Elzas-Lotharingen was begonnen, zo luidde het communiqué van de Franse opperbevelhebber Joffre die dag. De tactiek van de Franse legerleiding was hoofdzakelijk gericht op de tijdens de oorlog van 1870 verloren gebieden. Als die eenmaal heroverd waren zou men van daaruit de Duitsers verder terugdringen. Maar de volgende dag al werden de Fransen weer uit Mülhausen verdreven.¹⁶

Deze eerste confrontaties gingen aan Péguys compagnie voorbij. Op 11 augustus sloegen zij kamp op in Loupmont, zo'n dertig kilometer van de toenmalige Duitse grens, niet ver van Metz, zonder ook maar één glimp van de vijand te hebben opgevangen. Na vijf dagen rust trok het 5^e bataljon verder naar het oosten. Péguy voelde zich fantastisch. Hij was fit. Het leek alsof hij weer twintig was. 'Ik leef in deze betovering, Parijs te hebben verlaten met zuivere handen. Twintig jaar van vuiligheid en halfslachtigheid zijn in één klap schoongewassen.'¹⁷

Op 22 augustus was er nog maar weinig veranderd in de situatie. Péguy en zijn mannen hadden zonder confrontaties met vijandelijke regimenten de Frans-Duitse grens bereikt. De enige tekenen van oorlog waren de diepe knallen van kanonvuur geweest, op kilometers afstand. Juist die dag was het voor het eerst weer stil. 'We hebben de indruk dat de vijand zich terugtrekt', noteerde Péguy. Niets was minder waar. De Duitsers hadden op dat moment met een krachtig tegenoffensief in Lotharingen de Fransen in het defensief gedrongen en 50 kilometer ten noorden van Péguy's standplaats was juist op 22 augustus de bloedigste slag tot dan toe begonnen in de Luxemburgse Ardennen. Alleen al op die ene dag sneuvelden er 27.000 Franse soldaten. De dag erna hoorde Péguy wederom kanonvuur, zonder te weten dat dit vooral Duitse beschietingen waren die een slachting aanrichtten onder Franse soldaten. Aan zijn moeder schreef hij: 'Telkens het grote leven. Enorme beschietingen op 20 of 30 kilometer.'¹⁸

De daaropvolgende dagen stonden in het teken van de terugtrekking. Zonder ook maar een moment de strijd te hebben gezien trokken Péguy en zijn mannen weer naar het westen. Er waren berichten dat de Duitsers vanuit het noorden een offensief waren begonnen. Joffre had de slagkracht van het Duitse leger vanuit België dramatisch onderschat. De Duitsers drongen van daaruit met 750.000 manschappen Frankrijk binnen, tegenover 250.000 Fransen in de noordelijke verdedigingslinie. Péguy's regiment werd in alle haast per trein naar het noordwesten vervoerd, om op te gaan in het Zesde Leger. Péguy's optimisme bleef onverminderd groot. Op 27 augustus verkondigde hij nog steeds dat hij zeker wist dat Frankrijk uiteindelijk zou overwinnen.

De bedoeling was dat het regiment zich in Roye zou inkwartieren, 100 kilometer ten noorden van Parijs. Maar van de vluchtende bevolking uit het noorden hoorden zij dat de Duitsers inmiddels al bij de Somme waren en snel oprukten naar het zuiden. Op 30 augustus

kwam het dan eindelijk tot een treffen, vlakbij Armancourt, bij de rivier de l'Oise. Péguy's compagnie had geen schijn van kans. De Duitsers bleken niet alleen numeriek superieur, maar ook in hun materieel. Péguy en zijn mannen werden overweldigd door de explosies van de Duitse granaten. Hij was energiek en dolgelukkig. Er waren die dag betrekkelijk weinig slachtoffers gevallen. Wel bleek het dat de snelle terugtocht richting Parijs voor velen te zwaar was. Er waren nog maar 60 man over in de 19^e compagnie.¹⁹

De oorlog was nu in een beslissende fase geraakt. De Duitsers waren al bijna bij Parijs aangekomen. Degenen die het zich nog konden herinneren dachten aan de nederlaag van 1871, toen het Duitse leger een overwinningmars had gehouden langs de Arc de Triomphe. Als Parijs zou vallen zou het spoedig gedaan zijn.

Op 3 september kwamen Péguy en zijn mannen aan in Vémars, 15 kilometer ten noordoosten van de hoofdstad. Na weken heen en weer gereis kreeg de compagnie dan eindelijk de orders om de frontlinies op te zoeken. Joffre prentte al zijn legers het enorme belang van de komende confrontatie in: 'We staan op het punt om de strijd te voeren waar het lot van ons land van afhangt en het is belangrijk om alle rangen eraan te herinneren dat de tijd van terugtrekken voorbij is; al onze inspanningen moeten gericht zijn op het aanvallen en terugdrijven van de vijand.'²⁰

De Duitsers waren Parijs op zo'n 25 kilometer genaderd. Op 5 september vertrok Péguy's eenheid richting Villeroy, een gehucht vlak boven de Marne. De legerleiding had op die linie een groot offensief voor de volgende dag gepland. Maar tijdens hun mars op die snikhete dag, ongeveer een uur na het middageten, werd Péguy's bataljon overvallen door Duitse granaten. Na vier uur lang beschietingen over en weer was de artillerie van het bataljon erin geslaagd om de Duitse kanonnen uit te schakelen. In aanvalsformatie bewogen de mannen langzaam richting de Duitse linie. Péguy en zijn afdeling waren aan de rechterkant opgesteld. Tussen de beschutting van struiken waarachter zij schuilden en de Duitsers tegenover hen lag een terrein van 500 meter open landbouwveld. De Duitsers waren beschermd door een bos waarin zij nauwelijks zichtbaar waren met hun grijsgroene uniformen. Het Franse leger droeg nog de negentiende-eeuwse uniformen die allesbehalve camouflerend waren: rode broek, rode pet en donkerblauwe jas.²¹

Om vanuit hun positie aan te vallen was pure zelfmoord. Volgens het verslag van een soldaat uit Péguy's bataljon wisten ze dat zelf ook. De 'aanval was aan onze zijde al tevergeefs geprobeerd, door de Marokkaanse bataljons.' Deze terloopse opmerking verwijst naar een gangbare praktijk in het Franse leger: de Afrikaanse koloniale bataljons werden veelal als stoottroepen gebruikt. Levens van Afrikaanse soldaten werden lichtvaardiger geofferd dan die van Fransen. En daarnaast was er nog het voordeel van de intimidatie: al vanaf de Frans-Duitse oorlog van 1870 waren er aan Duitse kant wilde verhalen gaan heersen over barbaarse en bloeddorstige Afrikanen in het Franse leger.²²

Na de mislukte poging van de Marokkaanse bataljons was het de beurt aan de rest van het regiment. Het liep al aan het eind van de middag. Onder aanvoering van Péguy en zijn kapitein klauterden de soldaten uit hun beschutting, het open veld op, een makkelijke prooi voor de regen van Duitse kogels die meteen op hen werd afgevuurd. Velen sneuvelden al tijdens de eerste twee honderd meters, waaronder ook de kapitein en de andere luitenant van het regiment. Péguy was de enige overgebleven officier.

Het verslag van de soldaat uit Péguy's bataljon beschrijft nauwgezet hoe de manoeuvre afliep: 'Tweehonderd meter zijn aldus gemaakt, maar om nu verder te gaan, zonder steun van een achterlinie, en zonder de mogelijkheid van bevoorrading en herladen van ammunitie, dat is gekkenwerk, een algemene afslachting, we zouden nog niet eens met z'n tien de eindlinie bereiken!' Péguy beval zijn mannen te gaan liggen, dekking te zoeken en te vuren naar eigen inzicht. Hij zelf bleef echter recht op staan, ondanks de aanmaningen

van zijn mannen ook te gaan liggen. 'Schiet! Schiet! Nom de Dieu!' schreeuwde hij naar hen. Sommigen riepen terug dat zij geen voorraadzak meer hadden. 'Dat maakt niet uit! (...). Ik heb die ook niet meer, ga door met schieten!' antwoordde Péguy. En hij richtte zich op, alsof hij de Duitse mitrailleurs wilde uitdagen, 'het leek alsof hij die dood aanriep die hij verheerlijkt had in zijn verzen.' Op dat moment trof een kogel hem in het gezicht. Péguy viel.²³

De volgende dag begon de slag om de Marne. In drie dagen tijd wisten de Fransen het Duitse leger terug te dringen. Maar de prijs was hoog. Een maand oorlog had Frankrijk 329.000 doden gekost. De Duitsers verschansten zich ter hoogte van de rivier de Aisne, bouwden daar forten en groeven zichzelf in. De loopgravenoorlog was begonnen.

Gelukkig wie gesneuveld is

Péguy's dood was bijna te mooi om waar te zijn. Hij werd het symbool van opofferingsgezindheid en de strijd voor de geestelijke wedergeboorte van Frankrijk, waar de oorlog volgens hemzelf, en nu ook volgens de officiële propaganda, om te doen was. Péguy's sneuvelen sloot zó direct aan op zijn denken dat het door sommigen als de kroon op zijn werk werd beschouwd. In het nationalistische dagblad *L'Echo de Paris* schreef Maurice Barrès: 'Zijn offer vermeerdert de waarde van zijn oeuvre. Hij eerde de morele grandeur, de zelfopoffering, de vervoering van de ziel. Hij heeft in één moment het bewijs geleverd van de waarheid van zijn oeuvre. Hij heeft het zo geheiligd. Deze dood is een gids, deze dood zal tot in het oneindige blijven doorwerken, meer dan welke andere dan ook is deze dood vandaag levend.'²⁴

Nu was Barrès in veel opzichten een geestverwant van Péguy, sinds die zich tot het nationalisme en katholicisme bekeerd had. Omstreeks dezelfde periode van Péguy's bekering noteerde Barrès in zijn dagboek: 'Sinds maanden merk ik dat ik van het nationalisme naar het katholicisme verschuif. Het is omdat er aan het nationalisme oneindigheid ontbreekt'.²⁵

De voorman van de Action française, Charles Maurras, was dan wel een voorstander van de katholieke kerk als symbool van de nationalistische revolutie in Frankrijk, zelf was hij allerminst gelovig of zelfs ook maar spiritueel aangelegd. In zijn herdenkingsartikel voor Péguy gaf Maurras de nodige aandacht aan de geschilpunten op dit vlak tussen hem en de gesneuvelde held. Hijzelf was een rationalistische voorstander van katholieke cultuurpolitiek, Péguy was een mysticus die de politiek wantrouwde. Maar over één ding waren ze het beiden eens geweest, benadrukte Maurras: de noodzaak van Frankrijks regeneratie, en Maurras beschouwde Péguy's dood als een belangrijke bijdrage daaraan: 'Moge dit ferment bijdragen aan de bladeren en vruchten van de Franse Wedergeboorte!'²⁶

Het door de oorlog verder opgelaaide regeneratiedenken oversteeg de politieke kampen, en werd ook bewust ingezet om de politieke verschillen te overbruggen. Péguy, die zo'n divers publiek van socialisten, republikeinen, katholieken en nationalisten had aangesproken, was de ideale figuur om de boodschap van nationale eenheid te symboliseren. Péguy's oude ideologische vijand Gustave Hervé, die tot het uitbreken van de oorlog pacifist en internationalist was geweest, en om die redenen genadeloos door Péguy was aangevallen, kwam met een In Memoriam waarin hij hulde sprak van Péguy's trouw aan het ideaal van eenheid en nationale regeneratie, dat hij al sinds de Dreyfus Affaire had gekoesterd: 'Na de Affaire geloofde hij dat de wereld geregenereerd ging worden, en dat het idealisme dat zijn gekwelde ziel had bevrucht tot bloei zou komen op de aarde van Frankrijk. (...) Charles Péguy was een zeer grote ziel. Hij verdiende deze zeer schone dood.'²⁷

Het was een paar jaar later dan Péguy, maar nu, tijdens de oorlogsjaren maakte Hervé exact dezelfde ontwikkeling door als die tijdens de vooroorlogse jaren had gedaan.

Hervé was toen nog voorstander geweest van een nietsontziende klassenstrijd, maar in 1916 veranderde hij de veelzeggende titel van zijn tijdschrift *La Guerre Sociale* in het patriottische *La Victoire*. De nationale solidariteit die tijdens de oorlog in Frankrijk heerste was een veel idealere samenlevingsvorm dan de marxistische utopie, besepte Hervé. De oorlog had een eenheid weten te bewerkstelligen die het socialisme nooit had kunnen bereiken. Klassentegenstellingen waren komen te vervallen, de uitbuiting van het internationale kapitalisme was opgehouden. Het land was weer een echte gemeenschap geworden, die bezieling vond in idealen die boven het platte materialisme uitstegen. De Union Sacrée moest ook na de oorlog blijven bestaan. Deze gedachte zou voor Hervé aanleiding worden om zijn politieke activisme rond de 'morele en sociale waarheden van het Christendom' te centreren. In 1919 richtte hij Parti Socialiste Nationale op, die later op zou gaan in de Franse fascistische beweging.²⁸

Aan de andere kant van de frontlinie werd Péguy herdacht in het deels aan hem gewijde herdenkingsnummer van het Duitse expressionistische en socialistische kunstblad *Die Aktion*. Dat toonde hiermee zijn internationale gezindheid, op een bijna provocerende manier: om als Duitsers een Franse oorlogszuchtige ultranationalist en Duitsland-hater zo opzichtig te eren. Dergelijke onpatriottische geluiden hadden geen plek meer in de verhitte oorlogsculturen van Europa. *Die Aktion* kreeg in de loop van de oorlog een publicatieverbod opgelegd.²⁹

De kosmopolitische respectbetoning van *Die Aktion* kon haast niet verder afstaan van de extreem nationalistische verering van Péguy in Frankrijk. In de loop van oorlog groeide Péguy postuum uit tot één van de grote Franse volksdichters, een profeet, die het hunkeren naar nieuwe tijden als geen ander had weten te combineren met de mystiek van de Franse traditie en een even mystiek militarisme. Door zijn sterven voor het vaderland kregen veel van zijn verzen nieuwe betekenis, zoals deze, uit het lange gedicht *Ève*:

Gelukkig wie gesneuveld is: hij is gegaan
Weer naar de eerste klei en naar de eerste aarde.
Gelukkig wie gesneuveld is voor rechte waarden
Gelukkig het gerijpte, afge oogste graan.³⁰

Deze regels zouden eindelijk geciteerd worden, door Péguy's bewonderaars, later door fascist en de cultuurpolitici van het Vichy-regime, nog later weer door historici, die ze als sprekend voorbeeld van het Franse oorlogsenthouziasme gebruiken. Het feit dat Péguy deze regels in 1913 heeft geschreven gaf ze een mystieke bijklank. Het gaf de hele oorlog een mystieke bijklank.³¹

Ève was Péguy's laatste gedicht, een ongelooflijk lange en repeterende tekst: 7644 versregels dreunen monotoon in hetzelfde ritme door. Het was bedoeld om de lezer in een roes te krijgen, een religieuze betovering, net zoals de oude christelijke litanieën dat konden. Vanuit een punt buiten de wereld – Jezus is aan het woord – worden alle denkbare euvels van de decadente moderne maatschappij opgenoemd. Péguy beschrijft en vervloekt hier een wereld die contact heeft verloren met haar oorsprong, een oorsprong die wordt verbeeld door de oermoeder Eva. Toch gloort er licht aan de horizon. Het gedicht eindigt met de aankondiging van een 'kind', dat nog slaapt, maar spoedig heil en orde zal brengen. Het is de 'troonsbestijging van God in het hart van de gehele mensheid' aan het voorbereiden.

Met *Ève* schreef Péguy een lange lofzang op de regeneratie van de wereld. Het is in zekere zin ook niet gek dat hij er het aura van een profeet mee kreeg: hij had al vanaf het begin van zijn schrijverschap consequent de noodzaak van regeneratie uitgedragen, en

uitdrukkelijk daarbij gesteld dat oorlog daarvoor een goed middel kon zijn. En nu het eindelijk zover was, werd het regeneratiedenken inderdaad één van de standaardverhalen van de Grote Oorlog. In zekere zin wás Péguy inderdaad profetisch geweest: achteraf kreeg hij gelijk van velen.³²

De laatste dagen van Ernest Psichari

Tijdens de oorlog werd er naast Péguy nog een andere bekeerling beroemd in Frankrijk. Péguy's jonge vriend Ernest Psichari had zich na zijn bekering volledig in dienst van God gesteld. Hij moest elk moment beleven alsof het zijn laatste was, had zijn nieuwe geestelijk leidsman Pater Clérissac hem opgedragen. In navolging van dit advies had Psichari zich bij de Dominicaanse monnikenorde aangesloten. Hij wachtte op het moment dat God hem duidelijk zou maken wat hij moest doen, had hij in maart 1914 aan Clérissac geschreven.

Tijdens de laatste maanden voor de oorlog was Psichari gestationeerd in het kustplaatsje Cherbourg, waar hij was aangesteld als instructeur van jonge soldaten. Af en toe bezocht hij Parijs, waar hij zijn vrienden Jacques en Raïssa Maritain bezocht. 'Wat een feest als hij in Parijs kwam! (...) Wat een leven, wat een vreugde waren er in hem!', herinnerde Raïssa zich. Psichari had ook wel reden om iets vrolijker te zijn dan tijdens zijn gekwelde jeugdjaren. Hij had zin en doel in zijn leven gevonden, en tegelijkertijd lachte de liefde hem toe – althans, vanaf een afstand. Jacques' oudere zus Jeanne, op wie hij tien jaar geleden zo hopeloos verliefd was geweest, was gescheiden van haar man. En nu ze weer vrij was zag ze dat Psichari geen jongen meer was. Zijn dienstjaren in Afrika hadden van hem een man gemaakt. De zeven jaar leeftijdsverschil tussen hem en Jeanne leken niet belangrijk meer te zijn. Maar Psichari had besloten om Dominicaan te worden, de opgebloeide liefde tussen hem en Jeanne zou platonisch blijven. Spiritueel werden zij met elkaar verbonden in het geloof, noteerde Raïssa vroom in haar dagboek. Maar alleen al de gedachte dat deze vroegere onbereikbare liefde nu niet meer onbereikbaar was, sterkte Psichari's gemoed.³³

Psichari had zich er al lang bij neergelegd dat zijn leven in dienst stond van God en vaderland. Toen hij op 2 augustus opgeroepen werd voor het front zei hij tegen de abt van het dorpje waar hij gelegerd was: 'Ik ga naar deze oorlog als naar een kruistocht, omdat ik voel dat ze draait om de twee grootste zaken waaraan ik mijn leven heb gewijd.' Met zijn regiment verliet hij het Normandische kustplaatsje om naar Lotharingen te trekken. Ook Psichari was luitenant. Hij voerde zijn mannen naar Montmédy, vlakbij de grens met Luxemburg. De dag dat ze daar aankwamen stuurde Psichari een brief aan zijn moeder: 'Wij gaan zeker grote overwinningen tegemoet en ik denk er minder dan ooit aan dat ik altijd de oorlog heb gewenst, omdat die noodzakelijk was voor de eer en grootheid van Frankrijk. Zij is gekomen op het uur en op de manier zoals het moest zijn. Moge de Voorzienigheid ons niet in de steek laten in dit grote en magnifieke avontuur!'³⁴

In de steile beboste heuvels van de Ardennen werden de eerste heftige confrontaties met de doorstotende Duitse troepen gevoerd. De Franse legerleiding had gehoord van de Duitse overwinningen in Luik en Namen. Tegen de verwachting in bleken de Duitsers in het Noordoosten in de meerderheid. Psichari's divisie van de koloniale infanterie maakte onderdeel uit van het Vierde Leger, dat aanvankelijk de opdracht had gekregen om zo snel mogelijk in het Duitse grondgebied van Lotharingen door te stoten. Op 22 augustus wilde het regiment van Psichari vanuit het dorpje Rossignol naar het noorden oprukken, toen zij werden overvallen door Duits geweevuur vanuit de bossen. Ook hier bleek het nadeel van de niet camouflerende Franse uniformen: met hun rood-blauwe uitrusting bleken de Franse divisies een makkelijke prooi voor de Duitse mitrailleurs die verdekt tussen de bomen waren opgesteld.

Psichari's divisie had de order gekregen om Rossignol tegen elke prijs te behouden. Rond vijf uur in de middag waren de Duitsers het dorpje genaderd. Psichari voerde het bevel over de artillerieposten aan de noordkant van het dorp. Toen hij de opdracht kreeg om die te verlaten vroeg hij nog 'Waarom terugtrekken en verderop sterven?'. De Duitsers waren in de overgrote meerderheid. Eenmaal teruggetrokken in een kleine beschutte binnenhof in het dorpje bleek dat één van Psichari's mannen vergeten was om zijn geschut te ontmantelen. Ze moesten terug om dit alsnog te doen. De soldaat die deze gevaarlijke tocht met Psichari ondernam herinnerde zich hoe ze na de vergrendeling van het wapenmechaniek terug naar het dorp slopen, totdat Psichari hem met zijn armen probeerde te seinen dat er gevaar dreigde. Hij probeerde nog de naam van de soldaat te roepen, maar het was te laat. Psichari werd door een kogel in zijn linkerslaap geraakt. Hij was één van de 27.000 Franse soldaten die in de Belgische Ardennen sneuvelden die dag.³⁵

Jacques Maritain bevond zich in Engeland toen hij het nieuws hoorde. Samen met Raïssa was hij tijdens de zomer van 1914 op bezoek in de kloostergemeenschap van de uit Frankrijk verbannen Benedictijnen op de Isle of Wight. Zeven jaar eerder was Jacques daar voor het eerst naar toegegaan, toen nog in de hoop dat hij via de verbannen monniken Péguy officieel tot de kerk bekeerd kon krijgen.

Vanaf een afstand hadden ze al gemerkt hoe Frankrijk in augustus 1914 langzaam maar zeker bevangen raakte door de oorlogskoorts. Van zijn moeder kreeg Jacques brieven waarin zij hem beschuldigde dat hij zijn 'oerplichten' jegens het vaderland verzaakte, door niet onmiddellijk naar Frankrijk terug te keren. Op de emotionele dag dat zij afscheid had genomen van luitenant Péguy, schreef zij aan haar zoon dat 'op dit moment niemand zeggenschap over ons heeft behalve ons land'. Jacques reageerde korzelig: hij was in Engeland omdat de Franse Republiek haar eigen monniken had verbannen, 'wier enige misdaad bidden was', verklaarde hij.³⁶

Dat was weinig patriottische taal. Jacques Maritain's aanvankelijke reactie op de oorlog leek dan ook allesbehalve positief te zijn. Zijn verblijf onder de Benedictijnen in Engeland herinnerde hem eraan dat de Kerk de landsgrenzen oversteeg. Maar de dood van Ernest Psichari ontlokte bij hem gevoelens die helemaal aansloten bij de radicaliserende oorlogscultuur van zijn vaderland. Ernest was gestorven voor God en voor Frankrijk, en in zijn opoffering had hij tussen die twee geen onderscheid gemaakt. Daar was Maritain van overtuigd. Maar, anders dan de manier waarop sommige nationalistes Psichari's dood interpreteerden in de media, was zijn jeugdvriend in de eerste plaats een martelaar van het Ware Geloof.

Ernest Psichari was iets anders dan een held vol jeugd en vuur, 'bezeten door droom en actie'. Hij was een christensoldaat, een ridder van het oude Frankrijk. Hij was allesbehalve een romanticus. Door de simpelheid en rechtschapenheid waarmee hij naar God is gegaan, door de verrukkelijke inborst die hij met zich droeg in de meest vurige exercitie (...) was hij voorzeker de broeder van de centurion van het Evangelie, die hij zelf graag als model en patroon nam. (...) Hij heeft de waarheid omwille van de waarheid gewild. Hij heeft haar gewonnen, hij is voor haar gestorven, want hij maakte geen onderscheid tussen de liefde voor Frankrijk en de liefde voor de Kerk, en zijn bewonderenswaardige dood heeft niet alleen waarde als offer in dienst van het vaderland, maar ook als een aan God teruggegeven getuigenis, een waarachtig offer, vrij ingewilligd en feilloos in harmonie met het offer aan het altaar.³⁷

Deze merkwaardige, onpersoonlijke reactie op het overlijden van zijn vriend was voor Maritain zelf een kwestie van prioriteiten stellen. Hij wilde in de eerste plaats een tegenwicht geven aan het beeld dat van Psichari was ontstaan in de Franse katholieke-nationalistische pers, namelijk dat die zich had opgeofferd om de zonden van zijn vrijdenkende, Republikeinse grootvader te compenseren. Psichari's sneuvelen betekende veel meer dan dat, wilde Maritain benadrukken. Een jaar vóór het uitbreken van de oorlog had hij immers al besloten om zich op te offeren ter compensatie van Renans 'opstand tegen God'. Het offer op het slagveld kwam daar dus nog bovenop, dat was op zichzelf staand. Psichari hoefde niets meer te compenseren, zijn offer moest gerekend worden naar zijn volle waarde.

Als een ware boekhouder van de hemelpoort was Jacques Maritain bezig met de transactiebalansen van het plaatsvervangend lijden, zoals hij die ooit geopenbaard had gekregen van zijn bekeerder Bloy. Als Psichari's offer niet meer gold als compensatie voor zijn grootvader, was het nu veel meer waard, wist hij. En op een vergelijkbare manier schatte hij de waarde van Péguy's sneuvelen in: 'Als de ongelukkige man in staat was geweest te biechten, was het een grote en schone barmhartigheid, deze dood voor de vijand', schreef hij in zijn dagboek. Om vervolgens nauwgezet te noteren op welke data Péguy nog naar de mis was gegaan en had gebeden bij het altaar. Daarnaast had hij op de avond van 3 september nog bloemen gelegd bij het standbeeld van Maria in een kleine krakkemikkige kapel vlakbij Vémars. 'Meer weet men niet', verzuchtte Maritain. Het hield allemaal niet over.³⁸

Bekeerlingen en oorlog

Al waren er maar weinigen die er zo gedetailleerd op ingingen als Jacques Maritain, de meeste Fransen geloofden wel in een zekere vorm van zelfopoffering van de gesneuvelde soldaten. Die waren niet zomaar domweg gestorven in een zinloze oorlog, ze hadden hun levens welbewust gegeven om een hoger doel te dienen.

Burgers en soldaten ervoeren de oorlog als een heilige strijd, een kruistocht tegen het duivelse Duitsland. Dit soort religieuze simplificaties maakten een belangrijk deel uit van de oorlogspropaganda van de regering. En ze hoefden niet eens van bovenaf opgedrongen te worden, zo concludeerde de Franse historica Annette Becker in haar boek over de religieuze heropleving tijdens de Eerste Wereldoorlog. Uit veel bronnen blijkt dat veel van deze denkbeelden spontaan opkwamen onder de bevolking. Brieven tussen echtgenoten, artikelen in kranten en tijdschriften laten zien dat de oorlog door de mensen daadwerkelijk beleefd werd als een religieuze gebeurtenis, een metafysische strijd tussen goed en kwaad, een waardig doel om voor te sterven. En die beleving was niet beperkt tot één bepaalde klasse of culturele groep. De religieus geïnspireerde haat tegen Duitsland leefde in de volle reikwijdte van de samenleving, van intellectuelen tot de lager opgeleide klassen, en bleef ook in de latere oorlogsjaren bestaan.

Religieuze ideeën over het nut van opoffering waren weer relevant geworden. En ze werden als geen ander verspreid door de schrijvers die zich in de jaren vóór de oorlog hadden bekeerd tot het katholicisme. Voor hen was de oorlog een 'magnifieke uitlaatklep voor hun gloednieuwe geloof', zoals Annette Becker het verwoordde. Het uitbreken van de Grote Oorlog was hún moment. 'Oorlogsenthouziasme ontmoet geloofsenthouziasme', schreef Becker, en ze benadrukte daarbij dat deze bekeerde schrijvers absoluut niet representatief waren voor de rest van de Franse samenleving: 'het zijn afwijkende persoonlijkheden die zich hier laten zien.' De oorlogsenthouziasme bekeerlingen stonden 'buiten de gemeenschap', oordeelde ze, wat al te kort door de bocht.³⁹

Want veel bekeerlingen stonden natuurlijk wel degelijk midden in 'gemeenschappen': naast hun eigen netwerk van medebekeerlingen uit de artistieke wereld,

waren ze actief geweest in de socialistische beweging, in bohemienkringen, in de kunst en media, in Reformbewegingen en Landbouwcommunes of in de universitaire wereld. Bovendien kwamen ze in de loop van de oorlog langzaam maar zeker in de *mainstream* van de Franse cultuur terecht. Hun ideeën kregen een enorme verspreiding. Vóór 1914 was Charles Péguy inderdaad nog intellectueel in de marge geweest, die met zijn tijdschrift en zijn boeken hoogstens een publiek van een paar duizend lezers bereikte. Maar de legende van zijn sneuvelen maakte van hem een volksdichter, een symbool voor de onverzettelijkheid van heel Frankrijk. Het volkse katholicisme dat Péguy verheerlijkt had maakte met terugwerkende kracht van hem een visionair, die precies doorhad hoe de Franse ziel in elkaar stak.

‘Hoeveel honderdduizenden onverschilligen voor één Ernest Psichari?’, vroeg Annette Becker retorisch, om te benadrukken dat de kleinzoon van Frankrijks beroemdste vrijdenker zeker geen standaardvoorbeeld was voor de hele natie. Toch zou Psichari tijdens en na de oorlog een lezerspubliek van honderdduizenden bereiken. Zijn postuum uitgegeven autobiografie *Le Voyage du Centurion* verscheen in 1916 en werd in vier jaar tijd 56 keer herdrukt. In 1934 verscheen de 115^e druk. Ook Psichari’s oorlogsverheerlijkende *Appel des armes* uit 1913 bleef populair. Dat boek beleefde in 1920 zijn 30^e druk.⁴⁰

De Amerikaanse historicus Robert Wohl schatte in dat het religieuze oorlogsentousiasme in Frankrijk, zoals dat in de enquête van Henri Massis en Alfred de Tarde uit 1912 was omschreven, vóór de oorlog hoogstens de denkbeelden van een paar duizend studenten vertegenwoordigde. Maar na 1914 sloegen die denkbeelden over naar de massa’s. De ‘generatie van 1914’ groeide zo uit tot een breed gevoeld generatiebesef onder jonge soldaten en burgers, die zich achteraf heel goed konden herkennen in wat vóór de oorlog slechts door een beperkte elite was uitgedragen.⁴¹

Henri Massis, de schrijver van de enquête die zich in 1913 tot het katholicisme had bekeerd, was onmiddellijk overtuigd dat de Eerste Wereldoorlog het gelijk bewees van wat hij al in 1912 als de nieuwe mentaliteit van de Franse jeugd had aangewezen: er vond een enorme opleving van religieuze en nationalistische gevoelens plaats in Frankrijk. Tussen 1914 en 1918 publiceerde Massis een reeks boeken waarin hij de oorlog als een grote religieuze strijd verbeeldde. Dat was de reden waarom Massis geen enkel begrip wenste op te brengen voor pacifistische geluiden. Het eerste boekje dat hij tijdens de oorlog uitbracht was een tirade tegen het vredesactivisme van Péguy’s oude vriend Romain Rolland, de enige Franse schrijver van naam die zich vanaf het begin van de oorlog tegen het allesoverheersende militarisme keerde.⁴²

De generatie van jonge Fransen, die hij in 1912 als een bevlogen patriottische jeugd had geschetst, waren nu de helden van de oorlog geworden – gestorven helden in veel gevallen. Net als veel van zijn medenationalisten en –bekeerlingen verkoos Massis de term opoffering. In 1917 publiceerde hij een boek waarin hij zijn gesneuvelde generatiegenoten eerde: *Le Sacrifice (1914-1916)*. Als motto daarvan nam hij een citaat van Péguy over: ‘Frankrijk is noodzakelijk, het is noodzakelijk dat het christendom blijft voortbestaan.’ Maar de oorlog was meer dan alleen een offer omwille van de eigen christelijke cultuur. De oorlog bracht ook meteen de beloning voor al het leed: de ontwaking van de zielen.

Het lijkt erop dat de mens door deze gedeelde ellende het fundament van de werkelijkheid heeft aangetroffen. Dat is hetgeen wij allen willen beschermen, overbrengen, als de kostbare prijs van hun lijden, de goddelijke les van het offer. (...) Wij leven, door de oorlog, in een onvergelykbare genade (...) Zo luidt de meditatie die zich ontvouwt in het klooster van de loopgraven. (...) welke trappistenklooster, welke monnikcel biedt een vergelijkbaar spektakel van gebrek, verlatenheid, een

diepere, realistischer visie op de dood, zo'n hardvochtige eenzaamheid, een samenleving van broederlijke zielen, gesteund door een dergelijke geestdrift? De holocaust is compleet.⁴³

In zijn verheerlijking van de opofferingsgezindheid van zijn generatie wijdde Massis een compleet hoofdstuk aan de gesneuvelde Péguy, en daarna een hoofdstuk aan zijn overleden vriend Ernest Psichari. Dit waren twee van de helden die hij in 1912 typerend voor de nieuwe generatie had genoemd. Nu stond het buiten kijf dat hij gelijk had gehad: de oorlog bewees dat 'de jeugd van tegenwoordig' de oorlog had gewild, en dat zij er niet voor waren teruggeschrokken om er hun levens voor te geven.

Opvallend veel bekeerde schrijvers spanden zich tijdens de oorlogsjaren in om een bovennatuurlijke betekenis te geven aan de dood van hun geestverwanten. Paul Bourget, de invloedrijke romanschrijver die tijdens de jaren 1890 het morele failliet van het Decadentisme had verklaard, had zich in 1901 officieel tot de Kerk bekeerd. In het tweede jaar van de oorlog publiceerde hij de roman *Le Sens de la mort*, waarvan de hoofdpersoon met de patriottische naam Ernst le Gallic op Psichari was gebaseerd. Net als Psichari in werkelijkheid was overkomen, liet Bourget zijn hoofdpersoon verliefd worden op een getrouwde vrouw. En, net als in het echt gebeurd was, koos deze hoofdpersoon tijdens de Eerste Wereldoorlog voor een leven van zelfopoffering in plaats van het najagen van zijn driften. Ernst le Gallic wil zijn onmogelijke liefde koste wat kost bedwingen, en geeft zo uiting aan een veel grotere liefde, die zijn particuliere situatie ver overstijgt. Als hij als soldaat dodelijk gewond raakt komt dit allemaal dramatisch aan het licht.⁴⁴

Bourget greep Psichari's tragische leven aan om een ode aan de morele zelfbeheersing van het katholieke geloof te schrijven, een ode ook aan de simpele opofferingsgezindheid van een gewone soldaat tijdens de oorlog die in zijn edelmoedigheid aan de Gekruisigde deed denken.

Eenzelfde verheerlijking van Psichari komt voor in een toneelstuk uit 1915 van Paul Claudel, één van de prominentste schrijvers van de bekeerlingengolf in de Franse literatuur. In dit stuk, *La nuit de Noël de 1914*, verwerkte Claudel de oorlog en haar bovennatuurlijke betekenis in een verhaal dat zich afspeelt in de hemel. Van bovenaf wordt er neergekeken op aarde, naar de ellende van de oorlog, maar vooral naar de geestelijke inkeer die nu overal in Frankrijk plaatsvindt. Een klein kind beschrijft aan de andere hemelbewoners hoe diverse soldaten zich bekeren tot het geloof, hoe een militair in zijn doodsuur nog pogingen doet om een aangedragen beeld van Jezus te salueren, hoe een rabbijn op zijn knieën een stervende soldaat een kruis laat kussen, en hoe 'de kleinzoon van Renan' sneuvelt voor God en vaderland: 'Hij ligt op de grond, de armen gekruist, met het hart uitgerukt, en zijn gestalte is zoals die van een engel! Hij draagt het teken van de orde van Sint Dominicus.'⁴⁵

Psichari's intrede tot de orde der Dominicanen greep Claudel nu aan om zijn boodschap over te brengen dat het Frankrijk van 'Voltaire en Renan' weer een godvruchtig land was geworden. De oorlog had de ware religieuze aard van Frankrijk naar boven doen komen en Psichari was daar, vanwege zijn beroemde vrijdenkende grootvader, een ideaal voorbeeld voor. Met gevoel voor drama schetste Claudel hoe Psichari's ziel, samen met die van andere aan het front gestorven monniken, ten hemel werd gedragen: 'Sint Dominicus wikkelt die in zijn mantel samen met die van de andere kaalkoppen.' En natuurlijk schonk Claudel in zijn toneelstuk ook aandacht aan het sneuvelen van die andere beroemde bekeerling: 'Ik zie Charles Péguy die met zijn gezicht naar de aarde valt!', roept de jonge hemelse verslaggever opgewonden.⁴⁶

Voor Claudel leed het geen enkele twijfel dat men in de hemel pro-Frans was. Hij beseftte best dat ook in andere landen mensen ervan overtuigd waren dat God aan hun kant stond,

maar Frankrijk was een geval apart: 'de andere volkeren zeggen dat God met hen is en hen verdedigt, maar wij, het zijn wij die hém verdedigen!' Net als vele andere Fransen voerde Claudel de vernietiging door de Duitsers van de kathedraal van Reims aan als het bewijs dat deze oorlog niet zomaar een belangenconflict was tussen verschillende landen. De Duitse vijand had het op God zelf voorzien, en het waren de Fransen die Hem nu te hulp schoten: 'wat wij verdedigen is God zelf, die zich onder onze hoede heeft gesteld als een klein kind, het is die eerlijke plek in ons hart waar hij is, het is die Almachtige die eindeloos zwak is.' In deze apocalyptische eindstrijd moesten de Fransen hun kwetsbare, weggevluchte God beschermen tegen de bedreigingen van de Duitse cultuur, 'Tegen hun Goethe en hun Kant en hun Nietzsche en al die influisteraars van de duisternis en van pest waarvan zelfs de naam afgrijzen wekt, en tegen de vader van hen allen, de afvallige Maarten Luther, die met de duivel is!'⁴⁷

Claudels toneelstuk sloot volledig aan bij het volkse katholicisme dat tijdens de oorlog onder de massa's leefde. Dat zat vol met kinderlijke voorstellingen, over een pro-Franse hemel inderdaad, van waaruit overleden makers en familieleden op hen neerkeken, maar ook vol grimmige vijandbeelden: het brute Duitsland dat kinderen en vrouwen aflachtte en niets minder wilde dan de vernietiging van de christelijke wereld.

Vijandsbeelden en oorlogsmystiek

Het Duitse bombardement van Reims op 19 september, waarbij de kathedraal ernstig was verwoest, werd hét symbool van de barbaarse vernietigingszucht van Duitsland. De Franse propaganda liet overal ansichtkaarten, posters, tekeningen en filmbeelden circuleren van de brandende kerk, of van de overblijfselen van de kathedraal na het bombardement. Deze symboliek sloot nauw aan bij geruchten over schokkende wreedheden die Duitse soldaten begingen. Die hadden burgers en priesters zonder enige aanleiding tegen de muur gezet en geëxecuteerd, ze hadden vrouwen verkracht, de handjes van baby's afgehakt en zelfs mensen aan geïmproviseerde kruizen gespijkerd.⁴⁸

Een deel daarvan was waar. In hun opmars door België had het Duitse leger zich herhaaldelijk tegen de burgerbevolking gericht. Dat had voornamelijk te maken met een hardnekkige mythe, die nog stamde uit de Frans-Duitse oorlog van 1870, namelijk dat België en Frankrijk gebruik maakten van guerrillatactieken. Gewone burgers zouden uit burgerwoningen beschietingen doen, sluipschutters sloegen vanuit hinderlagen toe, ze pleegden laffe aanslagen, bijvoorbeeld 's nachts, als de Duitse soldaten sliepen, of door het drinkwater te vergiftigen.

Ook aan Duitse zijde heerste een mythisch vijandbeeld. De angstverhalen over deze ongrijpbare, niet te herkennen vijand, 'franc-tireurs' werden ze genoemd, waren algemeen verbreid in het Duitse leger. Op 12 augustus waarschuwde opperbevelhebber Moltke zelfs voor ongeüniformeerde vijanden. Die vielen volgens hem buiten het kriegsrecht. Dat was feitelijk een vrijbrief voor ongecontroleerd geweld tegen de Belgische en Franse burgerbevolking.⁴⁹

De verhalen over Duitse wreedheden waren dus deels op waarheid gebaseerd, maar van gekruisigde soldaten is nooit enig historisch bewijs gevonden. De feitelijke juistheid van de berichten deed er overigens ook nauwelijks toe, het ging in de Franse publieke opinie uitsluitend om de boodschap dat de vijand monsterlijk was, en dat de oorlog er één was tussen de beschaafde wereld en eerloze barbaren.

Deze vijandbeelden stonden feitelijk in spanning met het religieus beladen oorlogsentousiasme zoals dat in de jaren vóór 1914 onder bekeerde schrijvers en

kunstenaars was gegroeid. Hun verlangen naar oorlog had in de eerste plaats te maken gehad met de overtuiging dat de *eigen* cultuur gezuiverd moest worden. Het was voortgekomen uit een identiteitscrisis, een externe vijand was er nooit bij komen kijken.

Het verlangen naar oorlog dat Léon Bloy in de negentiende eeuw al had gekoesterd was volledig op zichzelf gericht geweest. De oorlog diende om hem met zichzelf in het reine te laten komen. Zo had hij het in 1877 beschreven, in een brief aan een goede vriend.

Ik wil de oorlog omdat al het andere bestaan mij onmogelijk is, klaarblijkelijk (...). Het is het enige middel dat ik ken om spontaan de staatsmachten te ordenen en om in de uitgeleefde wereld een schijn van evenwicht te herstellen. (...) Ik roep dus de oorlog aan in al mijn wensen, want ik lijd ondraaglijk. Er bevindt zich in mij een behoefte aan overheersing, een razernij, een honger naar actie; zonder daarmee rekening te houden is het idioot om te pretenderen mij te kunnen beoordelen. Deze behoeften richten zich telkens tegen mij en verteren mij tot wanhoop.⁵⁰

Bloy's beeld van de aankomende oorlog was altijd volledig gekleurd geweest naar de voorspellingen van La Salette. En die waren al helemaal niet met patriottisme te rijmen. Maria's aankondiging van een alles verdelgende oorlog was juist *tegen* Frankrijk gericht. De oorlog waar Bloy decennialang in geloofd had was een straf voor Frankrijks zonden, een goddelijke wraak voor de secularisering van de samenleving.

Maar in de zomer van 1914 kostte het Bloy geen enkele moeite om zich aan te passen aan het optimistische verhaal van Franse heroïek en strijdlust. Hij geloofde nog steeds in de oorlog als straf van God, die Frankrijk nog treffen zou. Maar zijn haat voor Duitsland won het tijdelijk van zijn onheilsprofetieën. Aan Pieter van der Meer verzekerde hij: 'Het gaat hier niet om een gewone oorlog, maar om een *vernietigingsoorlog*. God heeft aan mij niets geopenbaard, maar ik voel zeer diep in mij dat Duitsland vervloekt is en dat Pruisen – het militaire hart van Duitsland – vernietigd moet worden. Dat *boven alles*.'⁵¹

De offers die Frankrijk zou moeten brengen om deze vijand te verslaan zouden echter nog lang niet genoeg zijn om God tevreden te stellen. De prijs voor Frankrijks zonden was nog niet betaald met 'het bloedbad van een massa van haar kinderen en met de afschuwelijke ellende, zonder het tol van de rekeningen die daarna nog vereffend moeten worden. Maar eerst Duitsland.'⁵²

De eerste maand van de oorlog werd Bloy weer helemaal bevangen door de oude oorlogskoorts die hem als een jonge soldaat in de oorlog van 1870 had begeistert. Hij moest vaak terugdenken aan die periode, schreef hij aan Van der Meer, toen hij had gehoopt zelf onderdeel uit te kunnen maken van de immense aankomende catastrofes. 'En ik huilde in de duisternis van die hoop.'⁵³

Hoe graag had hij niet meegevochten in deze oorlog, die inderdaad alle kenmerken vertoonden van een confrontatie met de Duivel zelve. Aan Pieter van der Meer schreef Bloy over de berichten die de ronde deden van wat de Duitsers allemaal niet aan godslasterlijke wreedheden hadden gedaan.

Je moet evenzeer als ik onder de indruk zijn van het ronduit duivelse karakter van deze oorlog. Eén enkel feit uit de meer dan tienduizend. Onze soldaten, die een Vlaamse begraafplaats binnentrokken, troffen daar een groot kruis aan. In plaats van Christus, die ervan af was gerukt, was een man door de Duitsers gekruisigd! Ik heb dat gisteravond gehoord. Er gaat geen dag voorbij zonder dat feiten van een vergelijkbare gruwelijkheid worden verteld. De kranten worden ermee overstelpt. Zulke dingen vallen slechts te verklaren door een soort van *collectieve bezetenheid*

van het gehele Duitse leger, van de commandanten tot de laatste soldaten en de burgerbevolking, in Duitsland juicht men deze afgrijselijkheden toe.⁵⁴

Bloy had zich altijd al laten aanspreken door beelden van een mythische strijd. Of die nu als straf van God kwam of in de vorm van een Duivels leger deed er in feite niet zo veel toe. Bloy paste zijn geloof in La Salette onmiddellijk aan de nieuwe realiteit aan. Want evengoed werden er nu veel van zijn andere voorspellingen en verwachtingen onderdeel van de Franse publieke opinie.

Een meerderheid van de Franse gelovigen raakte er tijdens de Eerste Wereldoorlog van overtuigd dat er een bloedbad nodig was om het evenwicht tussen zonde en boete te herstellen, dat de oorlog een goddelijke straf was voor de moderne Europese naties, die nu met de verschrikkelijke vernietigingskracht van hun eigen wetenschappelijke en technologische ontwikkeling werden geconfronteerd. Ook Bloy's ideeën over plaatsvervangend lijden bleken bijzonder goed in de oorlogscultuur te passen. Soldaten en burgers leden voor Frankrijk, voor de verlossing van het volk, voor de triomf van het christendom en voor Christus zelf – hun pijn, verdriet en sterven werd omwille van deze hogere doelen uitbetaald.

De zelfidentificatie met Christus, die Bloy zijn leven lang al had gehad, was een vast onderdeel geworden van de 'mystiek van het front': soldaten zagen hun eigen opoffering als een concrete, bijna meetbare bijdrage aan de uiteindelijke verlossing van de mensheid. Hoe meer men leed, hoe meer men zich met Christus kon identificeren, hoe meer men ook overtuigd was dat het Koninkrijk Gods nabij was. Er deden wonderlijke verhalen de ronde aan het front: soldaten hadden hun gesneuvelde makkers zien opstaan uit de dood. Meerdere hadden Maria gezien. De mannen waren weer geïnteresseerd in de verhalen van mystieke ascetische vrouwen als Thérèse de Lisieux (die nu populairder werd dan de Duitse Katherina Emmerich) en hoe zij door hun fysieke leed boven zichzelf uitstegen, zo dichter bij God kwamen te staan.⁵⁵

Bloy zelf was ambivalent over die plotselinge massale ontvankelijkheid voor ideeën waar hij decennialang praktisch het alleenrecht op had gehad. Er bevonden zich ineens concurrenten op de markt. De oorlogsmystiek van Maurice Barrès bijvoorbeeld deed hij af als 'journalistieke' oppervlakkigheid. Toch raakte hij wel bevangen door het idee dat zijn schrijverschap nu misschien wel een breed publiek zou kunnen vinden. Hij besloot een boek te schrijven over de nu nog populairder geworden Jeanne d'Arc, de heilige dankzij wie Péguy nog maar een paar jaar daarvoor zijn naam als nationalistisch mysticus had kunnen vestigen. Bloy noemde zijn boekje *Jeanne d'Arc et l'Allemagne*, een 'titel met een zekere aantrekkingskracht', schreef hij aan Pieter van der Meer, om er meteen aan toe te voegen: 'die ik niet gezocht heb. Zij is mij opgedrongen.' Evengoed speculeerde hij wel degelijk over het succes ervan: 'De indruk van alles is dat ik nooit zo iets belangrijks heb gemaakt en dat het *onweerstaanbaar* is. Het is onmogelijk om de titel te vergeten'. Het eerste hoofdstuk van het boek heette 'De luitenant van Jezus Christus', het laatste hoofdstuk 'De Holocaust', dezelfde term waarmee Massis in zijn boek *Le Sacrifice* het helende vuur van de oorlog omschreef.⁵⁶

Bloy was trots toen hij het boek had voltooid. 'Het schijnt dat het een meesterwerk is!', schreef hij aan Jacques en Raïssa Maritain.⁵⁷ Deze oorlog had hem de hoop gegeven dat hij misschien wel degelijk een uitverkozen profeet van God was. Daarom bleef hij trouw aan zijn voorspellingen volgens het Salette scenario. Hij voegde er alleen nieuwe aan toe. 'Zelfs als we – redelijkerwijs – uitgaan van de vernietiging van de vuile Duitse legers, zoals heel Europa wil, zal er een nog vuilere oorlog komen tegen het christendom, een oorlog door mij aangekondigd in al mijn brieven van de afgelopen twee maanden...', schreef hij aan Jacques en Raïssa. 'De oude rekening van la Salette' moest wel degelijk worden uitbetaald.⁵⁸

Zelfs deze grimmige doemscenario's kregen in de loop van de oorlog steeds meer weerklink, toen de Franse oorlogstemming fatalistischer werd. Katholieke organisaties als de Association des familles chrétiennes droegen het geloof in de oorlog als straf van God uit in hun krantje, dat zij in 1915 omdoopten tot de *Annales de Notre-Dame de la Salette*.⁵⁹ In het Franse volksgeloof doken er nieuwe verhalen op die als twee druppels water leken op dat van Mélanie en haar geheim. Zo ontstond er de nodige beroering rond een jonge herderin uit het boerengehucht Rinfillières, Claire Ferchaud, die in 1916 een visioen had gekregen van Jezus. Hij had haar Zijn bloedende hart laten zien. Later had Hij Claire verteld dat als Frankrijk de verering van het Heilige Hart, die al heel populair was onder soldaten, officieel zou omarmen door er een afbeelding van op de nationale vlag te plaatsen, God de overwinning aan de Fransen zou schenken.⁶⁰

En toen op 13 mei 1917 Maria verscheen aan herderskinderen uit het Portugese dorpje Fatima, leek het wel een letterlijke herhaling van La Salette. Weer fluisterde de Moeder Gods geheimen toe aan een paar ongeletterde kinderen. En net als bij Salette werden die pas decennia later onthuld, maar van meet af aan was het wel duidelijk dat het ging om de verdoeming van de wereld in helse vuren en verdelgende oorlogen, als straf voor de beledigingen aan God.⁶¹

Het oorlogsfanatisme van academici

Het was niet alleen in de volksbeleving en onder radicale nationalisten dat er religieus beladen oorlogsideeën heersten. Ook in de Franse academische wereld werd de Duitse vijand gedemoniseerd en de oorlog geheiligd. Dat bleek al meteen uit de reacties van Franse wetenschappers op een pamflet dat 93 Duitse academici op 4 oktober 1914 publiceerden onder de titel 'An der Kulturwelt'. Daarin hadden die de negatieve beeldvorming over Duitsland proberen te ontcrachten. Er waren veel leugens en verdachtmakingen verspreid over het optreden van het Duitse leger, schreven zij: over de Duitse inbreuk op België's neutraliteit, over wreedheden tegen de Belgische en Franse burgerbevolking, over de vernietiging van de bibliotheek in Leuven van 25 augustus – vooral het laatste was natuurlijk een gevoelig punt in academische kringen. De ondertekenaars van het pamflet wilden deze misverstanden uit de wereld helpen. Zij, 'als beoefenaars van Duitse wetenschap en kunst', zouden 'de verkondigers van de waarheid zijn'.

Duitsland had uitsluitend uit zelfverdediging gehandeld, beweerden de Duitse academici. De Keizer wilde niets liever dan 'wereldvrede'. De werkelijke vijanden van de Europese beschaving waren Frankrijk, Engeland en Rusland, die samenspannen met de inferieure Slavische rassen en 'de wereld het smaakvolle schouwspel boden van Mongolen en Negers die ze tegen het witte ras ophitsen.'

Al de gebeurtenissen die in Frankrijk en Engeland zo veel verontwaardiging hadden opgeroepen waren volgens de Duitse academici gebaseerd op leugens.

Het is niet waar, dat Duitsland de schuld heeft aan deze oorlog (...)

Het is niet waar, dat het leven en eigendom van ook maar een enkele Belgische burger aangetast is door onze soldaten, zonder dat het bitterste noodweer het gebod (...)

Het is niet waar, dat onze troepen bruto tegen Leuven hebben gewoed. (...)

Het is niet waar, dat de strijd tegen ons zogenaamde militarisme geen strijd tegen onze cultuur is, zoals onze vijanden huichelachtig beweren. Zonder het Duitse militarisme zou de Duitse cultuur al lang van de aardbodem geveegd (...) Het Duitse leger en het Duitse volk zijn één.⁶²

Twaalf dagen later, op 16 oktober, volgde een tweede manifest van soortgelijke strekking, dat door maar liefst 4000 Duitse academici was ondertekend. Dat was zo ongeveer de hele Duitse universitaire gemeenschap.

Als de Duitse academici hiermee inderdaad de publieke opinie in het buitenland in hun voordeel hebben willen bijstellen, heeft hun poging een volstrekt averechtse uitwerking gehad. In Frankrijk, Engeland en Rusland ontstond een golf van verontwaardiging over de arrogantie en de ongefundeerdheid van de beweringen in het pamflet. Vage verwijzingen naar een burgeropstand in Leuven die de Duitsers uit noodweer hadden moeten neerslaan wogen simpelweg niet op tegen de tastbare bewijzen van 1100 vernietigde huizen en de 300.000 vernietigde boeken uit de Leuvens bibliotheekcollectie. Voor veel gematigde Franse wetenschappers en academische instituten, die aanvankelijk een neutrale houding hadden aangenomen, was 'An der Kulturwelt' juist een reden om nu dan toch maar in het openbaar partij te kiezen voor het vaderland. De Franse universiteiten kwamen met een gezamenlijke verklaring, nadat talloze academische instituten al officiële reacties hadden uitgegeven waarin zij het bestaan van de Duitse wredeheden eens te meer wilden aantonen en veroordelen. Zo verklaarde de Académie Française, het meest prestigieuze instituut in de Franse intellectuele wereld: 'In naam van de Franse civilisatie veroordeelt [de Académie] de schenders van de Belgische neutraliteit, de moordenaars van vrouwen en kinderen, de barbaarse vernietigers van de edele monumenten van het verleden, de brandstichters van de Leuvense universiteit en de kathedraal van Reims.'⁶³

Henri Bergson, die vlak voor de oorlog tot de Académie Française was toegelaten (onder luid protest uit nationalistische hoek) schaarde zich nu onder de meeste fanatieke nationalistenvan. Op 12 december 1914 en 16 januari 1915 hield hij twee lezingen, die hij later uitgaf in het boekje *La signification de la Guerre*. Daarin liet hij al zijn gevoel voor nuance vallen en schetste Duitsland als een natie die zijn ziel aan de duivel had verkocht. Pruisen was een 'genie van het kwaad', beweerde hij, 'zonder scrupule, zonder geloof, zonder ziel.' De Duitse filosofie bestond uit niets meer dan 'simpelweg de intellectuele vertaling van haar gewelddadigheid, van haar honger en haar oneerbaarheden.'⁶⁴

De Duitse cultuur was ooit vruchtbaar en hoogstaand was geweest, maar inmiddels was ze volledig door het Pruisische militarisme geannexeerd, verklaarde Bergson. Met geweld was er een onnatuurlijke eenheid gesmeed, een boosaardig mechanisch rijk van commercie en industrie dat geen boodschap meer had aan menselijke en spirituele waarden, maar als een op hol geslagen machine uitsluitend was gericht op overheersing. De annexatie van Elzas-Lotharingen in 1870 was het bewijs van het kwaadaardige karakter van het Duitse keizerrijk, 'het maakte duidelijk dat er geen verzoening met ons mogelijk was'. Duitsland had zich ontwikkeld tot een natie in 'permanente staat van oorlog'. Bergson prentte zijn publiek in dat van deze vijand geen enkele vorm van menselijkheid te verwachten viel. 'Zij zal geen genoege nemen met alleen maar krijgsgevangenen; zij zal vrouwen uitmoorden, kinderen, ouderen; zij zal plunderen, zij zal brandstichten; het ideaal zal zijn om steden, dorpen, de hele bevolking uit te roeien.'

Tegen deze op hol geslagen ziellose vijand moest Frankrijk strijden met de kracht die lag in haar eigen oorsprong. Lang had zij die uit het oog verloren, 'het verleden verscheen aan ons in een nevel. (...) Maar de ontwakings is gekomen, Frankrijk is weer tot zichzelf gekomen.'⁶⁵

Bergsons duiding van de oorlog kwam precies overeen met die van zijn geradicaliseerde religieuze leerlingen. De oorlog was het moment van de waarheid, het moment dat Frankrijk haar spirituele essentie hervond, aangespoord door de bedreiging van een duivelse vijand.

Tussen Bergson en zijn vroegere leerling Jacques Maritain, die zich vlak voor de oorlog tegen hem had gekeerd, bleek het verschil eigenlijk heel klein te zijn. Net als Bergson zocht Maritain naar filosofische redenen om aan te tonen dat Duitsland een verdorven natie was. Op 21 november 1914 begon hij collegereeks aan het Institut Catholique, waar hij als professor filosofie was aangesteld, met de titel 'De rol van Duitsland in de moderne filosofie'. En hoe inventief zijn redeneringen daarin ook waren, de boodschap van Maritains colleges kwam neer op precies dezelfde demonisering van de vijand zoals die in het hele land heerste. Duitsland voerde een 'revolte tegen het christendom', verkondigde Maritain in zijn collegezaal. Vanuit de geschiedenis van het christendom lag dit ook volledig in de lijn der verwachting. Met Luthers reformatie was Duitslands morele neergang al ingezet. Vanaf dat moment had de Duitse 'Kultur' zich via de 'valse mystiek' van Kant, Schopenhauer en Nietzsche ontwikkeld tot de goddeloze barbarij waar het nu uiting aan gaf.

Natuurlijk wilde Duitsland de hele christenheid vernietigen, te beginnen met Frankrijk, de 'eerste dochter' van de Moederkerk. Dat Frankrijks revolutionaire geschiedenis ook niet bepaald gunstig voor de Kerk had uitgepakt probeerde Maritain te verdoezelen. De Franse Verlichtingsdenkers waren eigenlijk Duitsland-adepten geweest. Hij maakte zo een verschil tussen het 'echte Frankrijk' en een Frankrijk dat door Duitse infiltratie was gecorrumpeerd, een tactiek die de extreme nationalistenvan Action française ook vaak gebruikten.

(...) het schrikwekkende bloedbad waar de vooruitgang van de wetenschap en van een puur materialistische cultuur op is uitgedraaid, die wetenschap en die cultuur die sommigen modern noemen, en anderen Duits, komt in de geestelijke wereld overeen met een buitengewoon antagonisme dat, hoewel onzichtbaar, niet minder tragisch is. (...) als een zeker aantal goede Fransen de behoefte voelt om de Franse zaak te identificeren met revolutionaire ideeën, is er nog een groter aantal, dat is duidelijk, een immense massa, die de natie werkelijk representeert, en die zijn bloed geeft voor het echte Frankrijk, omdat dát het Frankrijk is waarvoor zij willen sterven (...), en omdat dat het Frankrijk is dat de oudste Dochter van de Kerk is. (...) Enfin, de revolutionaire ideeën zijn te gunstig voor het Duitse rijk om die te willen vernietigen, en zelf staat het voor een kunstmatige creatie van geweld en hoogmoed die despotisme, zeker, en een ongeremd militarisme voortbrengt, en die de levende antithese vormt met de principes van orde en traditie. Voor de rest is Duitsland een eeuwige brandhaard van opstanden tegen de Europese orde geweest, en zijn historische rol lijkt geweest te zijn om bijna constant, met een ongelooflijke verbetering, het hart en centrum zelf van deze orde, Rome en het Pausdom, te belagen.⁶⁶

Het Institut Catholique, waar Maritain doceerde, had zich met misschien nog wel groter fanatisme aangesloten bij de Franse oorlogscultuur. Voor deze katholieke universiteit was de oorlog het ideale moment om haar uitgangspunten aan het licht te brengen. De katholieke leer was de beschermer van de Franse cultuurwaarden tegenover de 'moderne' uitwassen van de Duitse 'Kultur'. Alfred Baudrillart, de rector van de universiteit, richtte zelfs een apart instituut op om de Duitse barbaarsheid aan te tonen en aan een buitenlandse publiek duidelijk te maken dat dit conflict eigenlijk ging om een barbaarse oorlog tegen het christendom. In 1915 publiceerde Baudrillart een fotoboek met afbeeldingen van de slachtoffers van Duitse wreedheden. Ondanks dat hij zelf priester was protesteerde Baudrillart ook tegen het beleid van de net aangetreden Paus Benedictus XV, die weigerde partij te kiezen in het conflict.⁶⁷

De neutrale koers van het Vaticaan zorgde voor veel onrust binnen de Kerk. Voor veel Belgische en Franse katholieken was het onbegrijpelijk dat de Paus weigerde om stelling te nemen tegen deze godslasterlijke oorlog die Duitsland voerde tegen het christendom. Een aantal bisschoppen kwam zelfs in opstand tegen de Pauselijke neutraliteitspolitiek. Zo besloot de Parijse bisschop Léon-Adolphe Amette in samenwerking met Baudrillart en het Franse ministerie van Buitenlandse Zaken een propaganda-organisatie te beginnen, het Comité Catholique de Propagande Française à l'Étranger. Doel was om het Franse imago in het buitenland te verbeteren, in het bijzonder in de neutrale landen, waar men nog vaak dacht dat de Franse Republiek inmiddels een goddeloos land was geworden, en dat de Duitsers misschien wel gelijk hadden in hun claim dat *zij* de ware strijders voor de geestelijke waarden van Europa waren. In dit kader bracht Baudrillart in 1915 namens het comité een boek uit vol gruwelijke foto's van slachtoffers van de Duitse agressie.⁶⁸

Juist de Franse kerkfunctionarissen zagen in hoe groot de kracht van vijandsbeelden waren in deze oorlog, en hoe nuttig die konden zijn voor de heropbloei van het geloof. Veel van het oude wantrouwen tegen de kerk was tijdens de oorlog verdwenen. Aan het front waren tienduizenden priesters en seminaristen gestationeerd, omdat ook zij onder de Franse dienstplichtwet vielen. Dat versterkte het gevoel van verbondenheid met de kerk. Het antiklerikale beeld van een priesterklasse die het volk uitbuitte en dom hield verloor aan kracht. Priesters vochten zij aan zij met de Franse soldaten, en als vanzelf kregen ze de rol van geestelijke begeleiders aan het front, waar zovelen behoefte hadden aan houvast en zingeving in het aangezicht van de dood.

Oorlogsbekeringen: de verbroken vriendschap tussen André Gide en Henri Ghéon

De heropleving van religie tijdens de oorlog was een bijna vanzelfsprekend bijverschijnsel van de oorlog. 'Moeten we ons er werkelijk over verbazen dat het magische en mythische domein weer opvlamde in een tijd van massale dood en vernietiging?', schreef de Amerikaanse historicus Jay Winter hierover. 'Hoe "modern" de Grote Oorlog ook was, zijn onmiddellijke effect was dat de oudere talen van verlies en troost zich verdiepten, meer dan dat zij zich transformeerden.'⁶⁹

Historici als Jay Winter hebben het beeld genuanceerd dat lang van de oorlogscultuur van 1914-1918 heeft bestaan, namelijk dat die vooral bestond uit de ontluistering van Romantische en religieuze ideeën. De beroemde Eerste Wereldoorlog romans, van Remarque of Céline bijvoorbeeld, ademen allemaal die gedesillustreerde sfeer uit, die nu nog steeds met 'moderne' literatuur wordt geassocieerd. Maar die romans werden wel jaren ná de oorlog geschreven, in de jaren twintig en dertig.

Tijdens de oorlog, en al helemaal in de beginjaren ervan, stonden de meest vooruitstrevende schrijvers en kunstenaars veel dichter bij het totalitaire, nationalistische en religieuze oorlogsdiscours dan veel historici en literatuurwetenschappers zich later hebben kunnen voorstellen.⁷⁰

Zo werd de gesneuvelde Péguy niet alleen in conservatief-nationalistische kringen opgehemeld, maar ook door de Duitse expressionisten en socialisten van *Die Aktion*. En in Engeland werd T.S. Eliot tijdens de oorlog gegrepen door Péguy's werk, dat hij een toonbeeld vond van de zoektocht naar een mystieke oerkern. Hij herkende er dezelfde zoektocht in die hijzelf, en met hem alle avant-gardisten en modernisten, voerden.

Eliot vond dat Péguy zich temidden van alle vernieuwende kunststromingen in het vroegtwintigste-eeuwse Parijs had onderscheiden door zijn diepgang. 'Er zijn betere dichters geweest, subtielere denkers dan Péguy. Maar er was niemand die precies dát had wat Péguy had (...) in het Parijs dat zich had overgegeven aan radicale en reactionaire bewegingen die

grotendeels bewegingen waren omwille van de beweging, stond Péguy voor iets dat echt en substantieel was. Hij stond voor een werkelijke re-creatie, een terugkeer tot de bronnen.'

Dit schreef Eliot op 7 oktober 1916, in een recensie van een net verschenen boekje dat de laatste oorlogsmaanden van Péguy reconstrueerde aan de hand van diens brieven. Het was de zoveelste verheerlijking van Péguy's glorieuze martelaarsdood, en Eliot zag er aanleiding in om zijn lezerspubliek te wijzen op de waarde van de oerbronnen van de Europese cultuur.⁷¹

Over de mystiek, het nationalisme en ook het antisemitisme van Engelse en Amerikaanse modernisten als Eliot, Ezra Pound, Wyndham Lewis en W.B. Yeats is al veel geschreven. Hun religieuze en politieke opvattingen waren zo prominent aanwezig dat ze moeilijk te negeren waren. Maar dat het vroege modernisme in het algemeen, dus ook in andere landen, te begrijpen valt als een herwaardering van mystiek en gezamenlijkheid in een onttoverde, individualistische wereld, is een betrekkelijk nieuw inzicht.

Ook het Franse modernisme zat vol met mystiek en utopische gezamenlijkheidsidealen, in de afgelopen hoofdstukken is het voortdurend aan het licht gekomen. De religieuze heropleving in deze artistieke kringen was al lang voor het uitbreken van de oorlog aan de gang geweest. En tijdens de oorlogsjaren kwam ze aan de oppervlakte. Zo raakten veel van de schrijvers rond het belangrijkste modernistische tijdschrift van Frankrijk, *La Nouvelle Revue française*, volledig in de ban van het religieuze en nationalistische oorlogsdiscours.

La Nouvelle Revue française is na de Eerste Wereldoorlog als een bastion van artistieke en politieke progressiviteit bekend komen te staan door bijvoorbeeld Marcel Proust, die er zijn *À la recherche du temps perdu* publiceerde, hoewel de redactie het aanvankelijk geweigerd had. Tijdens het Interbellum maakten de twee belangrijkste voormannen van het tijdschrift, André Gide en Jacques Rivière, zich sterk voor progressieve politiek. Gide werd een uitgesproken voorvechter van het communisme, en was na een bezoek aan de Sovjet-Unie in 1936 ook weer één van de eersten die afstand nam van de Stalinterneur. Jacques Rivière had zich al tijdens het laatste jaar van de Eerste Wereldoorlog tot pacifist ontwikkeld en zou in de naoorlogse jaren actief blijven in zijn verzet tegen extreem nationalisme.⁷²

Maar in de zomer van 1914 waren zowel Gide als Rivière aanhangers van het nationalistische kamp, net zoals de meeste van hun mederedactieleden en vaste medewerkers. Gide ergerde zich dan wel aan het platte populisme van de nationalistisch pers, maar in de zomer van 1914 zag hij vooral de positieve kanten van de gebeurtenissen. De oorlog zou eindelijk weer wat eenheid brengen in het land. Op 29 juli 1914 schreef hij in zijn dagboek: 'de particuliere belangen vervagen, en de onenigheden, de tweespalt; in Frankrijk verandert de wedijver snel in een soort van furie die elke burger ophitst tot heroïsche zelfverloochening.' En dat laatste bedoelde hij positief.⁷³

Een paar maanden later, in zijn laatste dagboeknotitie van 1914, bezong Gide de oorlog in een gedicht. De hoop op een geestelijke wedergeboorte, die alle religieuze oorlogsenthusiastelingen hadden gekoesterd, bleek in het geheim ook in zijn hart te hebben gesluimerd.

Aangezien wij in het geheim van onze harten een cataclysmen wensten
De grote windstoot die de onzuiverheid weg zou vagen
Leve God! Als hij niet van buitenaf komt maar verrijst
Uit de diepten van de mensheid!

Deze oorlog is niet te vergelijken met een andere oorlog
Er valt niet alleen een territorium te verdedigen,
Een patrimonium, een traditie... Nee! Het is een toekomst die geboren wil worden

(..)

Arme onzekere ziel, het lukt je niet om tegelijk verliefd te zijn
Op de toekomst en het verleden.
Het gaat er om te zien of je onder de as wil blijven huilen
Of er je niets rest dan af te dalen naar het graf
Of voel je je nog jong genoeg om op het onbekende af te stormen.⁷⁴

Ook in de vrijzinnige kringen van de *Nouvelle Revue française* was de golf van bekeringen merkbaar geweest, al jaren voor het uitbreken van de oorlog. Het voorbeeld van Paul Claudel, die regelmatig voor het tijdschrift schreef en er in hoog aanzien stond, had invloed gehad op jongere schrijvers en medewerkers. Zo had Jacques Rivière de grote Claudel benaderd met zijn existentiële levensvragen. Claudel droeg een net zo anti-intellectualistisch geloof uit als Bloy, en gek genoeg was het juist dat totale gebrek aan rationaliteit dat een grote aantrekkingskracht uitoefende op jonge zoekende intellectuelen. Net zoals Jacques en Raïssa Maritain en Pieter van der Meer vielen voor Bloy's onbegrijpelijke mystiek, viel de filosofisch ingestelde Rivière voor de onverstoorbare, bijna kinderlijke manier waarop Paul Claudel zijn geloof koesterde. In 1913 bekeerde Rivière zich tot de katholieke kerk.⁷⁵

In de jaren voor Claudels bekering was Gide goede vrienden met hem geweest. En hoewel de vriendschap onder spanning was komen te staan door Claudels keuze voor de kerk waren de verhoudingen nog lang hartelijk gebleven. Pas vlak voor de oorlog kwam het tot een definitieve breuk, toen Gide verkapte onthullingen over zijn pedofilie begon te doen, iets waar Claudel geen enkel begrip voor wenste op te brengen.⁷⁶

Gide zelf was geheel volgens de traditie van de *Décadence* geobsedeerd door de spanning tussen zijn seksualiteit en zijn verlangen naar religieuze zuiverheid. De golf van bekeerlingen in de Parijse schrijverswereld wekte tegelijkertijd zijn afgrijzen en zijn fascinatie op. Want ook hij koesterde wel degelijk het verlangen om rust te vinden, om zijn innerlijke verscheurdheid op te heffen, de vicieuze cirkel van de zelfreflexie te doorbreken. Toen zijn vertrouweling en ex-minnaar Henri Ghéon, tevens mede-oprichter van de *Nouvelle Revue française* zich tot de kerk bekeerde overwoog Gide maandenlang serieus of hij niet hetzelfde moest doen.

Henri Ghéon was al zo'n kleine twintig jaar Gide's meest naaste vriend geweest. Zij deelden de liefde voor literatuur, en voor minderjarige jongens. Jarenlang vertrouwden zij elkaar hun meest geheime seksuele avonturen toe. In hun brieven deden zij er uitgebreid verslag van. Voor de geboren individualist Gide was Ghéon een unieke geestverwant, een broeder, één die aan zijn zijde had gestaan op de momenten dat hij na veel religieus getwijfel toch trouw bleef aan zijn opvatting dat autonome literatuur niet met de kerk kon samengaan. Er waren tijden geweest dat Gide achtervolgd werd door het idee dat al zijn beste vrienden katholiek dreigden te worden. In 1905 had hij Ghéon nog half schertsend vermaand dat hij een 'katholieke schrijver' dreigde te worden.⁷⁷

Al maanden vóór de zomer van 1914 waren beiden het erover eens geweest dat Frankrijk in zo'n erbarmelijke staat van verval was geraakt dat een oorlog waarschijnlijk een gunstige uitwerking zou hebben. Gide schreef daarover in zijn dagboek: 'Ja, ik herinner mij deze gesprekken met (...) Ghéon (...), over de langzame ontbinding van Frankrijk, over haar buiten het werk gestelde en verbraste deugden, over de naderende oorlog (...) en dat enkele maanden voor de oorlogsverklaring Ghéon en ik haar voorzagen, voorspelden, wensten bijna,

zozeer dat het ons leek dat de oorlog zelf een minder kwaad was dan de bedroevende aftakeling waar ons land beetje bij beetje in verviel – en waaruit alleen de oorlog ons nog misschien zou kunnen redden.⁷⁸

Op de dag dat de oorlog dan eindelijk uitbrak zocht Henri Ghéon naar een manier om aan het front te dienen. Hij was vanwege zijn gebrekkige gezondheid niet opgeroepen als soldaat, maar voordat hij in 1909 met Gide de *Nouvelle Revue française* was begonnen had hij een dokterspraktijk gehad, dus hij kon zich opgeven voor het Rode Kruis. Later verklaarde hij zijn behoefte om koste wat kost naar het front te willen: het was nieuwsgierigheid, de behoefte om er 'bij te zijn', zo gaf hij toe, maar 'er was nog iets meer: ik wilde op wat voor manier dan ook delen in de risico's van de anderen, van heel dit volk, van al deze jonge mensen met wie ik me solidair voelde en die net als ik vanaf het eerste moment niets meer te geven hadden dan hun bloed, hun vlees, en hun ziel.'⁷⁹

Er was alleen nog niet veel te doen aanvankelijk. Vanuit het ziekenhuisje in Nouvion-en-Thiérange, waar hij in de ambulancedienst zat, schreef Ghéon aan Gide: 'Wat een teleurstelling, lieve ouwe! Het lijkt wel een vakantieoord! (...) men heeft hier nog niet eens de schaduw van een gewonde naar toe gestuurd... Als dit zo blijft vraag ik om overplaatsing.'⁸⁰

Maar hij hoefde niet lang op actie te wachten. Een paar weken later had hij zijn handen vol met het verzorgen van gewonden, maar de frustratie bleef dat hij niet zelf aan het front mocht vechten: 'Wat een armzalige vorm van heroïek...'⁸¹ Toch bleef hij zijn optimisme behouden. Alleen al op deze manier op zichzelf teruggeworpen te zijn had een beter mens van hem gemaakt. Op 20 januari 1915 schreef hij: 'Ik heb mijn vrije leven herwonnen; meer verlangens; meer heftigheid van de verlangens naar het vuur aangezien het hier is: oorlog, oorlogsdaden en tussendoor een vrij uurtje om ze op te schrijven, ze te vergeten, een man te zijn, niet alleen maar een Fransman. De opoffering geaccepteerd, zoals het hoort, geen gearzel meer en alles teruggebracht in de orde, in een juist perspectief: verwantschappen, vriendschappen, ambities, de toekomst. Hoe meer men riskeert, hoe meer men hoopt.'⁸²

Maar een maand later was de toon van zijn brieven volledig veranderd. Er was een Duitse beschieting geweest op het gebouw waar hij en zijn regiment waren gestationeerd. Eindelijk was hij direct in contact gekomen met het oorlogsgeweld. Dat bleek toch iets anders in hem los te maken dan heroïek en mannelijkheid.

De dag voor ons vertrek zag ik op de binnenplaats twee van onze beste mannen afgeslacht worden, door een enorm bombardement.. Hoe weinig van ons hebben er kunnen ontsnappen! Ze zagen er bloederig, laveloos uit, maar wat het ergste is, onteerd, besmeurd, alsof iemand ze door de modder had gerold... De walgelijke dood! Toen ik mij alleen in mijn kamer terugvond moest ik huilen, smeekte ik de hemel, niet voor mijzelf, voor hen... Heb medelijden! medelijden, Heer ... dat waren mannen – en wat heeft u van ze gemaakt? Wat gaat u van ze maken? Als ik zou bidden, zou ik het voor anderen doen... men is zo weinig egoïstisch hier, (...) Na het enthousiasme voor de oorlog voel ik er nu de gehele verschrikking van... En in deze hel, *tot wie* kun je je richten?⁸³

Aan het front was Ghéon in contact gekomen met een oude vriend van Gide, Pierre-Dominique Dupouey, ook al een bekeerling, Dupouey was in 1911 katholiek geworden; Gide had niet eens overdreven, toen hij vreesde dat al zijn vrienden bekeerlingen zouden worden. Ghéon raakte in de ban van deze luitenant, én van de aantrekkelijke soldaten in diens omgeving – 'Ik word gek in die barak...' Erotiek en de spanning van het leven op het randje

van de dood werkten inspirerend op hem. Met Dupouey kon hij hierover goed praten, en ook over politiek. Want Dupouey was ten tijde van zijn bekering aanhanger geworden van Action française. In hem trof Ghéon een voorbeeld aan van de vanzelfsprekende combinatie van patriotisme en katholiek geloof, een combinatie die velen aan het front de geestelijke kracht gaf om het harde leven aan te kunnen.

Ghéon was onder de indruk van de rust en wijsheid die Dupouey bezat. Zo vertelde deze jonge luitenant hem in sobere woorden over zijn assistent, om wie hij veel had gegeven, en die in zijn armen was gestorven, geraakt door een verdwaalde kogel die dwars door een zandmuur was gegaan. 'Hij zei er niet meer over, maar dat was voldoende.'⁸⁴

Een ander verhaal dat Dupouey aan Ghéon vertelde ging over een commandant die met opzet een aantal maanden had gewacht voor hij zich bij een aalmoezenier tot het katholieke geloof bekeerde, omdat zijn mannen anders zouden denken dat hij te makkelijk zijn leven omruilde voor de verlossing van zijn ziel. 'Wat een heroïsche gedachte', schreef Ghéon aan Gide, 'en zo subtiel Frans!'⁸⁵

Op 17 april 1915 kreeg Ghéon het nieuws te horen dat zijn nieuwe vriend was gesneuveld. Dupouey was recht in zijn gezicht door een kogel geraakt. Meteen schreef Ghéon een emotionele brief aan Gide, die immers nog veel langer met Dupouey bevriend was geweest.

Heb ik voor hem gebeden?... Ik geloof het wel, of anders lijkt het er precies op. In de staat van opwinding waarin ik me nu bevind kan ik bidden zonder te geloven... kan ik geloven voor anderen, terwijl ik niet voor mezelf geloof... Ik heb een offer gebracht aan het houten kruis, een palmtak die mijn zus gestuurd heeft om Pasen op te vrolijken... (...) Hoe komt het dat ik zo veel van hem hield? Vanwege jou, ongetwijfeld, omdat hij van jou hield... en hij kwam zo zeer tegemoet aan hetgeen waar ik vandaag de dag geneigd ben om van te houden, - en het gevaar rijgt zo abrupt en onherroepelijk de zielen aaneen!⁸⁶

In de daaropvolgende maanden naderde Henri Ghéon het katholiek geloof. Dat valt terug te lezen in zijn gedichten. In mei 1915 schreef hij een lang gedicht voor Dupouey, waarin hij zijn bewondering en liefde voor zijn overleden vriend uitte, maar ook peinsde over diens krachtige geloof, dat zo'n indruk op hem had gemaakt.

Wonder van de oorlog, benoem
de geheime engel die jou inspireert
de geest die dat delirium inblaast
waar ik totaal jaloers op ben

Ik zal geloven voor jou, als ik niet voor mezelf
geloven kan, weinig trouwe christen die ik ben
er moet voor jou een minder onbeduidend graf zijn
dan ons sterfelijk geheugen
(...)
Zeg me dat je ziel alleen maar dood is
In de werkelijkheid van ons lijden
toon mij de lachende engel
die jou opwachtte aan de hemelpoort!

Zeg: ik ben gelukkig, ik heb gezien!

zeg: de Zoon is mij verschenen!

zeg: aan de rechterzijde van de Vader!⁸⁷

In die maanden schreef Ghéon nog vele andere verzen, verzen die het vaderland verheerlijkten, en de oorlog, omdat die de klaarheid van de ziel teweegbracht die de mensen dwong elke dag te leven alsof het de laatste was. En hij schreef een eerbetoon aan Charles Péguy, de 'kleine soldaat', die in zijn tijd als dichter en schrijver al oorlog had gevoerd, zijn woorden had opgeschreven alsof ze een lange dagmars waren. De oorlog zelf was als een gedicht van Péguy, bedacht Ghéon, en Péguy's boeken waren er dan ook 'een voorbereiding, een training, een school en een eerste klaroenstoot' voor geweest. Péguy's woorden waren 'mannen geworden, kleine soldaten zoals hijzelf! en zijn gedachten zijn handelingen geworden, handelingen die de geest niet verloochenen! En zijn scherpe schrijfveer, in zijn hand, blinkt in de zon: het is een sabel! - en dat alles zacht, vurig, sterk, heldhaftig, als aan zijn schrijftafel.'⁸⁸

Een ander gedicht dat Ghéon in die maanden schreef was een aanval op Péguy's oude socialistische vriend Romain Rolland: 'Hij die oordeelt'. Ghéon hekelde Rollands pacifisme, net zoals Massis dat gedaan had, en hij deed het voorkomen alsof Rolland zijn eigen morele onaantastbaarheid belangrijker vond dan het lijden van zijn eigen volk: 'Vóór Frans te zijn, zal ik rechtvaardig zijn; ik minacht het bloed van mijn bloed, en haar opstand en haar verwondingen', liet hij Rolland koud beweren.⁸⁹

Naast smaadversen en patriottische gedichten schreef Ghéon ook gebeden, aanvankelijk nog vol twijfel over zijn eigen geloof, maar in het najaar van 1915 veranderde zijn toon. Hij begon de oorlog te vereenzelvigen met een offer voor God.

Mijn God, wij vernederen ons zo dat we moeten zeggen:
Ik ben niets, niets, vergeleken met de grootsheid van de Vader!

Waarop hij God liet antwoorden:

De verlossing van uw vaderland is in u zelve,
Besloten in uw eigen verlossing;
Komt tot mij! Dat wat u lief is, is mij nog liever
De liefde van de Heer is groter dan de uwe.⁹⁰

Op Kerstnacht 1915 ging Ghéon ter communie, nadat hij bij een aalmoezenier ter biecht was gegaan. Hij had 'twintig jaar van zonden' goed te maken. Voor Ghéon betekende zijn bekering tevens het definitieve afscheid van zijn seksuele verlangens. 'ik ben verbluft over mijn kuisheid', schreef hij aan Gide, 'De vernedering, dát is de moeilijke deugd. Ik denk te veel, misschien. Maar helaas, ik kan niet doen alsof mijn verleden er niet geweest is.'⁹¹

Toen Gide het nieuws van Ghéons bekering hoorde dacht hij terug aan een droom die hij de vorige winter had gehad, vlak nadat Ghéon na een bezoek aan hem weer naar het front was teruggekeerd. Hij en Ghéon waren samen in een onbekend landschap aan het afdalen. Ze kwamen terecht in een schitterende vallei en Gide wilde verdergaan, totdat Ghéon hem plotseling bij zijn onderarm vasthield om hem ervan te weerhouden dieper af te dalen. Op dat moment had Gide een rozenkrans aan zijn pols zien hangen. 'en ik werd in één klap wakker in een ondraaglijke angst.'⁹²

Toch stuurde hij op verzoek van zijn bekeerde vriend een bijbel naar het front. En zelf begon hij in zijn eigen bijbel te lezen, in het evangelie van Johannes. Daarin vond hij een passage die hem angst aanjoeg: 'Zo iemand in Mij niet blijft, die is buiten geworpen, gelijkerwijs de rank, en is verdord; en men vergadert dezelve, en men werpt ze in het vuur,

en zij worden verbrand.' Was hij zelf niet zo'n dorre wijnrank? Was hij niet al lang in het vuur geworpen, 'prooi aan de meest aanstootgevende verlangens?...?', vroeg Gide zich af in zijn dagboek. Aan Ghéon schreef hij dat 'er geen grotere licht' bestond dan deze passage uit Johannes. Die dagen bezweek hij bijna aan zijn schuldgevoel: 'Er valt alles te herzien, alles aan te merken, alles her op te voeden aan mij. Het grootste kwaad waartegen ik te vechten heb, is de zinnelijke nieuwsgierigheid.'⁹³

De imponerende verhalen van opoffering, broederlijke steun temidden van dood en ontbering moeten Gide nog meer het gevoel hebben gegeven dat de intense beleving van de oorlogservaringen inderdaad samengingen met de wedergeboorte van de ziel, iets wat hij zelf had aangekondigd, maar wat nu aan hem, als burger, voorbijging. Hij kreeg zelfs visioenen van een nieuwe oorlog, 'die ik onvermijdelijk acht', een religieuze oorlog, niet tussen katholieken en protestanten, of tussen gelovigen en atheïsten, maar tussen heidenen en christenen.⁹⁴

De daaropvolgende maanden leek Gide ook zelf op bekering aan te koersen. Hij probeerde uit alle macht tot inkeer te komen, mediteerde elke ochtend en elke avond een half uur, bij wijze van vervanging van het gebed. Hij was van plan een boek te schrijven met religieuze meditatieën. Aan het begin van zijn schrift met aantekeningen hiervoor schreef hij: 'Heer, ik kom tot u als een kind; als het kind dat u wilt dat ik word, als het kind dat geworden is tot iemand die zich aan u overgeeft. Ik geef alles op dat aan mijn trots heeft bijgedragen, en dat mij deed schamen als ik dichtbij u was. Ik luister en ik leg u mijn hart voor.'⁹⁵ Toen in juni 1916 de bundel met Ghéons religieuze en oorlogsverheerlijkende gedichten verscheen, onder de titel *Foi en la France*, schreef hij aan zijn vriend dat hij 'met heel zijn hart' van diens gedichten hield, 'en ik weet dat niemand meer van ze kan houden dan ik. Ik kan sommige passages niet herlezen zonder te huilen.'⁹⁶

Maar toen hij in diezelfde maand zijn oude vriend weer in levende lijve zag, viel de ontmoeting hem tegen. Hij vond dat Ghéon afstandelijk en krampachtig was geworden, alsof hij bang was om zichzelf te zijn. En bij het volgende weerzien moest Gide zijn best doen om zich ervan te overtuigen dat hij en Ghéon nog steeds hetzelfde dachten. Het lukte niet: 'hij is meer verloren dan als hij dood was geweest. Hij niet veranderd, niet afwezig; hij is geconfisqueerd.'⁹⁷

Na een half jaar van religieuze inkeer besloot Gide tijdens het najaar van 1916 een oud project weer op te nemen: *Corydon*, zijn verdediging van homoseksualiteit en pedofilie in de vorm van vier socratische dialogen. Het was een boek waarvan hij zeker wist dat het al zijn bekeerde vrienden definitief van hem zou vervreemden. En dat was inderdaad precies wat er gebeurde. Met Ghéon hield hij nog wel contact, maar dat verslapte snel. Het geloof was definitief tussen de twee vrienden in komen te staan.⁹⁸

Het verschil in ontwikkeling tussen Gide en Ghéon illustreert het algemene beeld dat over de religieuze heropleving tijdens de Eerste Wereldoorlog bestaat. Dat Ghéon diep gelovig werd kwam in de eerste plaats door zijn directe ervaringen aan het front. Hij werd rechtstreeks met geweld, levensgevaar en de dood van vrienden geconfronteerd, terwijl Gide wel onder de indruk was van de gebeurtenissen en er deels door werd meegesleept maar ze uiteindelijk niet met dezelfde intensiteit onderging als Ghéon dat deed. Zo kwam het dat Gide beter in staat was om vast te blijven houden aan zijn vooroorlogse houding van kritische onafhankelijkheid en trouw te blijven aan zijn seksuele geaardheid, terwijl Ghéon een blijvende verandering doormaakte. Ook na de oorlog bleef hij zijn leven en schrijverschap in dienst stellen van zijn geloof.⁹⁹

Het verschil tussen Ghéon en Gide typeert de motieven die achter de religieuze heropbloei tijdens de eerste oorlogsjaren scholen: het geloof leefde op waar de nood het hoogst was, het levensgevaar het grootst. Het diende als een middel om met de dood om te

gaan. In haar boek over de Franse oorlogsreligie van 1914-1918 onderbouwde Annette Becker deze stelling met de bezoekersaantallen van begrafenisdiensten aan het front. Die werden veel drukker bezocht dan de reguliere kerkdiensten. Dat zou inderdaad als bewijs kunnen dienen dat religie in de eerste plaats de behoefte vervulde aan een rituele omgang met de dood.¹⁰⁰

Toch verklaart deze voorstelling van zaken niet alles. Ook Ghéon en Gide voelden al ruim vóór het uitbreken van de oorlog een groeiende religieuze behoefte en een verlangen naar een zuiverende oorlog. Ook in hun geval had dat te maken met hun overtuiging dat de eigen cultuur in verval was. Hun oorlogsverlangen kwam voort uit dezelfde identiteitscrisis waar de meeste oorlogsenthoustelingen van het eerste uur last van hadden. Bij Ghéon en Gide kwam daar nog de vraag bij hoe zij met hun homoseksualiteit om moesten gaan. Voor Ghéon bood de oorlogsreligie een heldere oplossing. Hij nam volledig afstand van zijn erotische verlangens. Gide besloot tijdens de oorlog juist om zijn homoseksualiteit volledig in de openbaarheid te brengen, maar dat was wel na een periode van intense religieuze worsteling met zijn geaardheid.

Zuiverheidsverlangen was onlosmakelijk verbonden met het decadentiegevoel dat al decennialang heerste in de Franse culturele elites. Tijdens de oorlog kreeg het niet alleen duidelijke contouren, maar mengde het zich bovendien met de oorlogscultuur van de massa's. Zo ontstond er een militant, religieus en nationalistisch beladen discours waar maar weinigen zich aan konden onttrekken, waar maar weinigen zich aan *wilden* onttrekken, gek genoeg.

De oorlogsbekering van Max Jacob

Een van de meest treffende voorbeelden van deze vrijwillige overgave aan een oorlogscultuur die feitelijk het bestaansrecht van veel van haar aanhangers ontkende, is Max Jacob. Deze legendarische bohemien, Montmartre's meest excentrieke dichter, een van Picasso's dierbaarste vrienden, was een overgevoelige homoseksueel van Joodse afkomst. Dat juist iemand als hij zich aansloot bij de antisemitische, homofobe, oorlogsverheerlijkende nationalistische van de Action française kan eigenlijk alleen verklaard worden door de extreme omstandigheden van de Eerste Wereldoorlog.

Jacob was niet de enige homoseksueel die tijdens de oorlogsjaren aansluiting zocht bij het masculiniteitverheerlijkende, revolutionaire nationalisme. We zagen net de voorbeelden van Gide en Ghéon, en in hoofdstuk 12 zal het oorlogsenthoustiasme en de bekering van Jean Cocteau nog ter sprake komen. Maar bijvoorbeeld ook de introspectieve Joodse homoseksueel Marcel Proust was geabonneerd op *l'Action française*. Hij vond dit antisemitische vehikel voor de nationalistische revolutie simpelweg de beste krant op dat moment.¹⁰¹

Max Jacob werd tijdens de vroege jaren twintig actief in de Action française. Het was een onwaarschijnlijke combinatie. Tijdens zijn jaren in Montmartre had Jacob bekend gestaan vanwege zijn exhibitionistische diva-achtige gedrag, zijn uitbundige seksleven, zijn drugsgebruik en zijn voorkeur voor occulte en artistieke experimenten. Maar na zijn bekering tot de katholieke kerk in 1915, met Picasso als peetvader, sloeg hij langzaam een ander pad in. Na de oorlog verhuisde naar het platteland, ver van alle vleselijke verleidingen van Parijs. In het dorpje Saint Benoît betrok hij een huisje vlak naast het klooster, waar hij met dezelfde discipline als de kloosterlingen een contemplatief leven leidde. Hij is er tot het eind van zijn leven blijven wonen. Toen de Tweede Wereldoorlog uitbrak kon hij in het klooster onderduiken, tot hij in februari 1944 werd opgepakt. Twee weken daarna stierf Max Jacob in een interneringskamp.

Hoe heeft deze volstrekt onorthodoxe, speelse geest zich aangetrokken hebben kunnen voelen door een kerk die zijn seksuele geaardheid verwierp en een politieke beweging die zijn afkomst demoniseerde? De eerste aankondiging van een grote verandering in Max Jacobs leven vond plaats in het najaar van 1909, op een avond aan het einde van september of het begin van oktober.¹⁰²

Na een dag studeren in de *Bibliothèque Nationale* was Jacob thuisgekomen in zijn kleine armoedige kamer op de *butte* Montmartre, hij legde zijn boekentas vol aantekeningen op tafel neer, zocht naar zijn pantoffels en toen hij opkeek naar de muur stond Jezus daar. Niet lang daarvoor had hij op die muur een landschap getekend, zodat het leek alsof de verschijning zich binnen de schildering bewoog. Jacob voelde zich 'ontkleed door de bliksem'. Later beschreef hij nauwgezet wat er op dat moment door hem heen ging. 'Het hemelse lichaam bevindt zich op de muur van mijn schamele kamer! Waarom, Heer? Oh! Vergeef mij!' Het moet een aantrekkelijke verschijning zijn geweest: die schouders, die manier van lopen! Jacob was er verrukt over. Jezus droeg die avond een gele zijden mantel, zijn gezicht was stralend en vreedzaam.¹⁰³

In zijn latere verslag van deze avond vertelde Jacob dat na deze verschijning van Jezus een engel zijn kamer werd binnengedragen, door zes monniken. De engel zelf had de vorm aangenomen van een vrouwelijk kadaver, met slangen rond de haren en de armen. Toen ze vlak bij Jacob was gebracht zei ze: 'Je hebt God gezien, onschuldige! Je begrijpt je eigen geluk niet', waarop Jacob antwoordde: 'Huilen! Huilen! Ik ben een arm menselijk beest.' De engel stelde hem gerust door te zeggen dat hij op dat moment vrij was van de 'demon', maar dat die onvermijdelijk terug zou komen. Daarna sloot ze af met een goede raad: 'We houden van je, boer. Ga bij jezelf te rade!'

De volgende ochtend besloot Jacob een kerk te bezoeken, om daar te vertellen van de wonderen die hij had meegemaakt. Hij ging naar de gloednieuwe, in beton geconstrueerde Saint-Jean l'Évangéliste aan de Rue des Abbesses in Montmartre. De priester die hem daar ontving bekeek hem na zijn verhaal met een sceptische glimlach, beloofde alles door te geven aan de curie en daarna contact met hem te zoeken. Maar Jacob hoorde niets meer van hem. Achteraf bleek dat de priester dacht met een grappenmaker of een kwaadwillende journalist van doen te hebben.

Er waren wel meer mensen die moeite hadden om zijn verhaal te geloven. In Montmartre wist bijna iedereen dat Jacob regelmatig drugs gebruikte. Zijn verzekering dat zijn hallucinaties tijdens zijn gebruikelijke trips heel anders waren dan dit visioen, dat twee kennissen van hem op hetzelfde moment een vergelijkbare verschijning hadden gezien en dat hij van alle details de symbolische betekenis had kunnen nagaan, bijvoorbeeld waarom Jezus een *gele* mantel had gedragen, bewees toch dat het hier ging om iets dat 'gegeven was en niet gecreëerd door mijzelf'! Om zijn betoog kracht bij te zetten verklaarde hij plechtig dat hij na het visioen helemaal geen drugs meer had gebruikt.¹⁰⁴

Jacob zelf was niet eens overtuigd van het historische bestaan van de Godszoon, ook al had hij Hem nu met eigen ogen gezien. Jezus was voor hem toch vooral een symbool, voor de mens in zijn meest pure geestelijke staat. Dat was helemaal in lijn met de occulte manier van denken waar hij al jaren intens mee bezig was. Jacob was een ingewijde in de Kabbala, een kenner van tarot en de symbolistische correspondentieleer, waarin kleuren, gebaren, woorden en voorwerpen allemaal verbonden zijn met de bovennatuurlijke wereld.¹⁰⁵

Jacobs Jezusvisioen zorgde ook niet meteen voor verandering in zijn seksuele losbandigheid. Naar eigen zeggen vierde hij het feest van de Onbevleete Ontvangenis in bed, met drie vrouwen. Hij bleef onbeheerst veel drinken, was voortdurend bezig om mannen te versieren en ook zijn voornemen om na zijn visioen geen drugs meer te gebruiken hield hij niet lang vol. Wel was hij ervan overtuigd dat hij nu beter dan ooit in staat was om dromen

en visioenen uit te leggen. Hij had een nieuwe interpretatie van de Evangeliën gemaakt. Aan de beroemde modeontwerper Paul Poiret, een belangrijke figuur in de Parijse beau monde die enorm populaire feesten en salons organiseerde, vroeg hij of die een evenement wilde houden waarop hij zijn symbolistische uitleg van het Lucas Evangelie zou openbaren. Poiret zegde toe, en Jacob stuurde zesduizend uitnodigingen rond. Al de adressen schreef hij met de hand. Er kwamen dertig mensen opdagen.¹⁰⁶

De enige die geloofde dat Jacob daadwerkelijk Jezus had gezien was Picasso. Hij illustreerde Jacobs eerste getuigenis van zijn visioen, de autobiografische roman *Saint-Matorel* uit 1911, waarin Jacob de notities van zijn visioen en de reacties daarop uit zijn omgeving verwerkte. Jacob had zijn visioen gekregen vlak nadat Picasso was verhuisd uit het Bateau Lavoir, waar de twee vrienden naast elkaar hadden gewoond. Door Picasso's vertrek voelde Jacob zich in de steek gelaten en Picasso-biograaf John Richardson grijpt dit aan om de psychologische achtergrond van het visioen te verklaren: Jacob had dringend vervanging nodig, iemand om net zo dweperig te vereren als hij Picasso had vereerd: 'alleen God kwam in aanmerking.'¹⁰⁷

In werkelijkheid zou het nog jaren duren voordat er echt verwijdering in de vriendschap tussen Jacob en Picasso ontstond. Voorlopig was het visioen juist aanleiding voor de twee vrienden om samen te werken. Bovendien was er maar weinig in Jacobs leven veranderd. De verschijning van Jezus stond helemaal in de lijn van Jacobs occulte praktijken, en die bleef hij in de daaropvolgende jaren voortzetten zoals daarvoor gedaan had. Wel was er een kiem gezaaid, die later op zou bloeien, toen de werkelijke omslag in zijn leven plaatsvond. Dat gebeurde tijdens het eerste oorlogsjaar.

Toen de oorlog uitbrak nam Jacob dienst als civiel ambulancebestuurder. De meeste van zijn vrienden en een deel van zijn familie was gemobiliseerd voor het front. Maar toen de Duitsers eind augustus 1914 Parijs gevaarlijk dicht waren genaderd maakte hij zich zorgen over de veiligheid van zijn gedichten, die hij bij vrienden had ondergebracht. Na de slag bij de Marne besloot hij dat het hoog tijd was om zijn werk uit te geven. Niet alleen was hij bang dat ze anders misschien wel verloren zouden gaan, hij was er ook van overtuigd dat de literatuur en de kunst enorme veranderingen zouden gaan doormaken. Begin december 1914, zo noteerde Jacob in zijn dagboek, hield hij hier een, naar eigen zeggen, briljante monoloog over: 'Ik heb een betoog gehouden over de consequenties van de oorlog op het gebied van de kunst. Puurheid, meer serieusheid door het contact met de levenselementen, melodie en muziek, tragedie, mooie stijl, een religieuze renaissance en misschien een schisma. Daarna heb ik oude liedjes gezongen.'¹⁰⁸

Jacob bleek helemaal gelijk te hebben in zijn analyse. De eclectische experimenteerzucht van de Parijse avant-garde transformeerde tijdens de Eerste Wereldoorlog in een 'terugkeer naar de orde'. Cubisten en Futuristen begonnen onder invloed van de nationalistische oorlogscultuur traditionele elementen te verwerken in hun kunst. Er ontstond zelfs een kunststroming die zichzelf 'Purisme' noemde. Nu zat Jacob ook wel zodanig diep in de avant-garde dat hij in staat was dit soort aankondigingen te doen. Een maand na zijn 'briljante' betoog poseerde hij voor Picasso, die een portret van hem wilde maken in een heel andere stijl dan hij de jaren daarvoor had gebruikt: geen Cubistische perspectiefontwrichting, geen vertekende of uit elkaar getrokken elementen, het werd een realistische, met fijne potloodstreken opgetrokken tekening, in de Franse traditie van Renoir. Het zou het eerste portret in een serie worden, allemaal in deze stijl, die Picasso's toenadering naar de Franse traditie leek in te luiden.¹⁰⁹

Het was tijdens deze eerste oorlogsmaanden dat Max Jacob zijn tweede visioen van Christus kreeg. 17 december 1914 was hij naar de verfilming van *La bande des habits noirs* van de bekeerde Bretonse schrijver Paul Féval gegaan, in een bioscoop op de Montmartre.

Tijdens de voorstelling verscheen Jezus weer tot hem. Ditmaal droeg Hij een wit gewaad en waren zijn haren zwart en golvend, bij de nek wat meer aaneengesloten. Hij had een aantal kinderen bij zich. Vooral dat laatste trof Jacob. Het was geen toeval dat God, Jezus en Maria vaak verschenen aan kinderen, meestal van zeer eenvoudige afkomst, of aan degenen die nog kinderlijk van hart waren, zoals hijzelf.¹¹⁰

Toen hij zelf nog een kind was geweest had hij altijd met bewondering en een gevoel van jaloezie gekeken naar de godsdienstvieringen in de plaatselijke kerk, die naast zijn ouderlijk huis stond. Zijn ouders waren atheïstische Franse Joden, vooral zijn vader bekeek religie uitsluitend in politieke termen: als belemmering voor een vrije en rechtvaardige samenleving. Maar het katholiek volksgeloof in het Bretonse stadje waar de familie Jacob woonde had toen al een aantrekkingskracht op de jonge Max gehad. Hij zag de rituelen van doop, huwelijk en begravenis. Hij had de gelovigen op hun knieën zien vallen, ze bloemen zien gooien voor de voeten van de priesters, als ze in een processie naar de rivier liepen. Eens had hij muzikles op het kerkorgel gekregen, maar toen zijn vader dat zag had die tegen hem gezegd: 'dat is jouw plaats niet'.¹¹¹

Een daadwerkelijke bekering tot de katholieke kerk zou een enorme stap zijn voor Jacob. Als zijn vader ervan zou horen zou hij wellicht 'sterven', vreesde hij. Toch besloot hij dat najaar van 1914 dat hij zich katholiek wilde laten dopen. Tijdens een druk gesprek met vrienden in een café liet hij zich ontvallen dat hij al vele jaren de wens koesterde om zich katholiek te bekeren. Het gesprek was over de religieuze ervaring tijdens de oorlog gegaan, over hoe miljoenen Franse soldaten en burgers nu het katholieke geloof omarmden, hoe het katholicisme toch al die tijd het hart van de Franse cultuur was gebleven. Een cafébezoeker, die het gesprek van een ander tafeltje gevolgd had, schoot Jacob aan. Er was een aparte congregatie in Parijs die zich toelegde op de bekering van Joden, vertelde hij.¹¹²

Jacob besloot om zich hier te laten voorbereiden voor het geloofsexamen dat hij voor zijn doop zou moeten afleggen. Hij kreeg er lessen in de katholieke dogma's, maar die leken nauwelijks invloed uit te kunnen oefenen op zijn oude occulte overtuigingen. Schrijvend in zijn dagboek overwoog hij of hij zijn begeleider zou vragen welke maand die geboren was, zodat hij diens horoscoop zou kunnen nagaan. En hij noteerde verontwaardigd dat een van de priesters zich sceptisch had uitgelaten over zijn visioenen. Die leken eerder Joods dan christelijk te zijn, had die gezegd. 'Maar de mensen van de bijbel kennen Jezus niet en ik wel', schreef Jacob, 'en vervolgens profeteerden zij Zijn komst en ik heb die gehad'.¹¹³

Ook Jacob's bekering tot de katholieke kerk veranderde nauwelijks iets aan zijn occulte overtuigingen dat hij direct contact had met God. Zelfs in de jaren dat hij in Saint Benoît een teruggetrokken kloosterleven leidde bleef zijn religieuze beleving gekleurd door met name de Joodse mystiek, de Kabbala. In 1937 schreef Jacob dat de Kabbala naar zijn overtuiging aan de basis van alle religies lag. In een brief aan zijn Joodse vriend Marcel Béalu benadrukte hij dat alles wat hij op theologisch vlak had geleerd te weten was gekomen door de Kabbala 'enorm' te bestuderen. 'Lees dus de *Zohar*. Die zal van jou een goed Jood maken, dat wil zeggen een toekomstige katholiek. Je zult dat begrijpen als je op pagina 800 gekomen bent'.¹¹⁴

Op 18 februari 1915 werd Max Jacob katholiek gedoopt. Van zijn peetvader Picasso kreeg hij *De navolging van Christus* van Thomas a Kempis, Middeleeuwse mystiek die bijzonder populair was onder bekeerlingen. Als opdracht schreef Picasso op de eerste pagina van het boek: 'Aan mijn broeder Cyprien Max Jacob – ter herinnering aan zijn doop'. Jacob had als doopnaam Cyprien gekozen, een naam vol geheime magische betekenissen en bovendien één van Picasso's zeven doopnamen. Dankbaar schreef Jacob aan zijn peetvader: 'Jij bent wel wie ik het meest liefheb op de aarde, na God en de Heiligen, die jou al beschouwen als één

van hen. Op aarde negeert men jouw goedheid en jouw deugden, maar ik ken ze en God kent ze ook.¹¹⁵

Zelfs op de dag van zijn doop bleef Max Jacob trouw aan zijn occulte geloofsovertuigingen en zijn verering van Picasso. Hij was dan ook niet katholiek geworden vanwege de kerkelijk dogmatiek. Hij was katholiek geworden omdat hij onderdeel wilde uitmaken van de Franse cultuur, met al haar geheime spirituele inspiratiebronnen. En hij was katholiek geworden omdat het tijdens die eerste oorlogsjaren hét middel was om zijn volledige loyaliteit aan Frankrijk te laten zien. Precies om dezelfde redenen dat de kunstenaars van de Parijse avant-garde zich tot de traditie wendden, omarmde Jacob de religieuze traditie van zijn vaderland. De Franse historica Catherine Fhima ziet Jacobs bekering als een vorm van assimilatie. Juist tijdens het eerste oorlogsjaar betekende een bekering tot het katholicisme zoveel als een eed van trouw aan de Franse natie, een 'doop van het bloed'.¹¹⁶

Daarbij maakte het veel uit dat Jacob zich bewust was dat hij zich in een lange traditie van bekeerde schrijvers en kunstenaars bevond. In 1913 had hij vol bewondering de enquête van Agathon over de religieuze heropleving onder de Franse jeugd gelezen, met daarin de getuigenissen van Ernest Psichari, Jacques Maritain en natuurlijk de prijzende woorden van Henri Bergson over de herwonnen vitaliteit binnen de nieuwe generatie. Toen er in 1917 een bundeling van bekeringsgetuigenissen verscheen van een hele reeks bekende Franse schrijvers besloot Jacob zijn eigen bekeringsgetuigenis uit te geven, met een knipoog naar het klassieke toneelstuk van Molière waarin de hypocrisie van de gelovigen werd bespot: *La Défense de Tartufe*: de verdediging van de huichelaar.¹¹⁷

Jacobs bekeringsgetuigenis was allesbehalve een terugkeer naar orde en discipline: vol overgave speelde Jacob met zijn eigen geloofwaardigheid als katholieke bekeerling, maar vooral met de taal. Hij saboteerde logische en semantische verbanden en verving ze door associatieve speelsheid. Dat was nu precies waar religie en mystiek in zijn ogen voor diende: het ontstijgen van de starre rationalistische ordeningen.

Maar in politiek opzicht ging zijn bekering tot de katholieke kerk wel degelijk samen met de 'Rappel à l'ordre'. Jacob kon zich helemaal vinden in de totalitaire nationalistische politiek van de Action française. Toen Henri Massis in 1927 zijn xenofobe *Verdediging van het Westen* uitbracht, een boek dat overal in de Europese cultuur, met name in Duitsland, verderfelijke 'Aziatische invloeden' ontwaarde, en het katholicisme als de enige bron van de westerse beschaving aanmerkte, was Jacob enthousiast. In een brief aan Massis noemde hij het een 'een boek dat de herovering van Frankrijk door zichzelf markeert'. Hij had het graag zelf geschreven.¹¹⁸

Jacobs bekering tot de katholieke kerk had geen verandering in zijn eclectische geloofsbeleving gebracht, wel in zijn politieke overtuigingen. De Eerste Wereldoorlog bracht nationalistische gevoelens in hem los, zozeer dat hij zich zonder bedenkingen schaarde achter een ideologie die de Europese cultuur van alle vreemde elementen wilde zuiveren, inclusief de Joodse.

Toch was het niet alleen druk van buitenaf die hem op het nationalistische pad bracht. Een belangrijk deel van de Franse nationalistische oorlogsmystiek sloot aan bij Jacobs eigen religieuze beleving zoals hij die al jaren voor de oorlog had gehad. Het magische wereldbeeld dat hij koesterde leefde nu ook aan het front, waar verhalen over goddelijke verschijningen en openbaringen aan de orde van de dag waren. De kinderlijke puurheid van het Bretonse volkscatholicisme herkende hij overal om hem heen. Het hernieuwde contact met het elementaire leven had de Fransen weer tot hun intuïtieve zelf gebracht, en dat was precies het doel dat Jacob ook altijd met zijn speelse, irrationele gedichten had nagestreefd.

Jacobs bekering had meer om het lijf dan alleen het motief van een Joodse Fransman die zijn trouw aan de natie wilde bewijzen, of van een homoseksueel die zijn mannelijkheid moest laten zien. Natuurlijk speelden al deze motieven mee. Het Franse oorlogspatriottisme zorgde voor een enorme sociale druk, die velen bewoog om zich aan te passen, tot het punt van zelfverloochening aan toe. Maar net als Gide en Ghéon herkende Jacob in de oorlogscultuur van 1914-'18 ook iets van zijn eigen ambities en verlangens, die hij al jaren voor de zomer van 1914 had ontwikkeld. De gedachte dat die nu met het uitbreken van de oorlog bewaarheid zouden kunnen worden was een positieve bijklank temidden van alle ellende. En Jacob omhelsde haar met beide armen.

Tijdens de Eerste Wereldoorlog werd bekering een op zichzelf staande waarde, iets dat niet perse met de inhoud van het geloof te maken hoefde te hebben. De betekenis van de oorlog was het simpele feit dát de mensen tot inkeer kwamen, dat ze weer in contact kwamen met hun essentie. De oorlog zelf was één grote bekering. Die was spiritueel van aard, maar ook politiek: de essentie van de mens was dat die op mystieke wijze verbonden was met de natie, met zijn landgenoten. Als één man vochten de Fransen in deze Grote Oorlog voor hun land, tegen een barbaarse vijand, maar meer nog: vóór de herleving van hun eigen identiteit.

De schrijvers en kunstenaars die zich vóór 1914 bekeerd hadden konden de Grote Oorlog haast niet anders dan op deze manier begrijpen. Wat zij in hun eigen levens hadden meegemaakt gebeurde nu in het groot. En daarmee droegen zij in belangrijke mate bij aan wat de zingevende verhalen van de Grote Oorlog zouden worden, de 'mythen van 1914'. Die mythen zijn zo invloedrijk geworden dat tot op de dag van vandaag historici de behoefte voelen om ze ontkrachten.¹¹⁹

Natuurlijk kwamen deze verhalen en mythen niet overeen met de werkelijkheid. Ze schiepen nieuwe werkelijkheden. Het idee van een heilige oorlog, waarin Frankrijk weer tot zichzelf zou komen, haar elementaire geestelijke kracht weer zou herwinnen, oefende een enorme aantrekkingskracht uit, met name aan het front. Honderdduizenden hoorden over de martelaarsdood van Charles Péguy, en hoe hij die al jaren voor de oorlog had verheerlijkt in zijn werk, honderdduizenden lazen over de bekering en de opoffering van Ernest Psichari. Honderdduizenden hoorden over Maria's waarschuwingen in La Salette en Fatima, en over Claire Ferchaud's visioenen van het Heilig Hart.

Vóór 1914 hadden al deze ideeën slechts onder een kleine elite geleefd. Tijdens de oorlog verspreidden ze zich over de massa's. Totdat er een geheel hieraan tegengesteld besef begon te groeien: dat er met geen mogelijkheid positieve betekenis aan deze oorlog te geven viel.

Hoofdstuk 10 Nederlands oorlogsenthouiasme

Voor veelen onzer, vooral voor ons Hollanders, lijkt de oorlogs-uitbarsting een treurige achteruitgang, een terugkeer tot barbaarschheid en beestachtigheid. Dat is echter geen juiste opvatting. Wat nu gebeurt is veel eer te beschouwen als een *aaneensluiting* van *voorhoede* en *achterhoede*.

Frederik van Eeden, *Bij 't licht van de oorlogsvlam*¹

Elke oorlog wekt patriottische gevoelens op, zelfs als er helemaal niemand op zat te wachten. Op het moment dat er soldaten naar het risicogebied worden uitgezonden, op het moment dat zij hun levens moeten riskeren voor hun gemeenschap, zal die zich als één man achter hen scharen. In zijn boek over Frankrijks reactie op de oorlog in 1914 vergeleek Jean-Jacques Becker patriottisme met 'defensief nationalisme'. Dit soort patriottisme had niets te maken met een verlangen naar oorlog zoals Léon Bloy of Charles Péguy dat hadden. Het was een min of meer natuurlijke toestand van nationale solidariteit in tijden van gevaar.²

Helemaal in Frankrijk, dat op eigen grondgebied was binnengevallen, was deze vorm van defensief patriottisme een natuurlijke basishouding van de bevolking. Het daadwerkelijke *oorlogsenthouiasme* kwam daar in sommige gevallen nog eens bovenop. In de overduidelijke voorbeelden van Bloy, Péguy en Ernest Psichari valt het makkelijk te herkennen. Zij verlangden al jaren voor 1914 naar oorlog – luidkeels. Maar in veel andere gevallen is het onderscheid tussen *oorlogsenthouiasme* en regulier patriottisme moeilijker te maken. De meeste mensen werden pas na de zomer van 1914 meegesleurd door de militante oorlogscultuur vol vijandsbeelden en ideeën over zelfopoffering en bovenmenselijke strijd. Neutraliteit was feitelijk geen optie in de oorlogvoerende landen, het stond gelijk aan landverraad.³

In Frankrijk konden zelfs de socialisten, die volgens hun eigen ideologie tegen elke vorm van nationalisme hoorden te zijn, zich niet onttrekken aan de eis van vaderlandsliefde die de oorlog stelde. Toen in mei 1916 in Frankrijk, na bijna twee jaar uitzichtloze loopgravenoorlog, een drietal socialistische afgevaardigden vroeg of zij een internationaal vredescongres mochten bijwonen, ontstond er een golf van patriottistische verontwaardiging, ook binnen hun eigen partij. Praten over vrede met Duitse socialisten was heulen met de vijand. De oorspronkelijke idealen van internationale broederschap waren op dat moment ver te zoeken binnen de Franse socialistische partij, die zelfs een minister van oorlog en een minister voor de militaire logistiek leverde.⁴

Hoe krachtig de invloed van patriottisme op het denken van de mensen ook was, toch vallen niet alle oorlogsverheerlijkende ideeën ermee te verklaren. Niet alleen de oorlog zelf had die ideeën losgemaakt. Hun eerste kiemen waren al ver vóór 1914 ontstaan, ze waren gegroeid vanuit de identiteitscrisis van het Europese modernisme.

En dat was niet alleen in de oorlogvoerende landen gebeurd. Ook in Nederland, dat de hele Eerste Wereldoorlog lang neutraal wist te blijven, was onder sommige modernistische schrijvers en kunstenaars precies dezelfde religieuze radicalisering zichtbaar

geweest. De bekingen van Pieter van der Meer de Walcheren en Jan Toorop hadden precies dezelfde motieven gehad als hun Franse evenknieën, de geestelijke honger binnen de Nederlandse avant-gardes was net zo groot als in Frankrijk of Duitsland, de teleurstelling in de socialistische utopie was net zo ontluisterend, de aantrekkingskracht van nationalistische mystiek net zo sterk.

Maar vanaf augustus 1914 kwamen de levens van Nederlanders en Fransen onherroepelijk losser van elkaar te staan, hoe verwant sommigen zich ook met elkaar voelden. Nederlandse bekeerlingen werden nu eenmaal niet op dezelfde intense en vanzelfsprekende manier door het losgebroken patriottisme meegesleurd. Zelfs iemand als Pieter van der Meer de Walcheren, die al jaren in Frankrijk woonde en zich nota bene in de radicale en oorlogszuchtige omgeving van Léon Bloy en de Action française begaf, ging niet onmiddellijk met het Franse nationalisme mee.

Neutraliteit

Pieter van der Meer zat in de trein toen hij het nieuws van de Franse oorlogsverklaring hoorde. Hij was net bij de familie Bloy langs geweest, die tijdens de zomermaanden een huisje huurden in het dorpje Mévoisins. Op de weg terug naar Parijs ontstond er grote opwinding onder de treinpassegeers. Van der Meer keek rond in zijn coupé, naar de reacties van zijn Franse reisgenoten. De mensen waren geschokt en bezorgd. Een vrouw tegenover hem fluisterde zachtjes: 'Arm Frankrijk, arm Frankrijk'.⁵

Er was geen uitgelatenheid, noch schreeuwende vreugde. Diep ernstig was de uitdrukking der gezichten. Enkele vrouwen weenden. De mannen en de heeren vroegen elkander wanneer zij vertrekken moesten. (...) Aan de stations heerschte een ongewone bedrijvigheid. Ik heb hartverscheurende afscheidstooneelen bijgewoond. Want zij die nu dadelijk vertrekken, worden regelrecht naar de Oostelijke grens gevoerd om den eersten schok te ondergaan. Zij zijn de opgeofferden. Zij moeten pal staan, zij mogen niet wijken, zij moeten zich laten neerschieten, opdat, achter hen, de mobilisatie zonder stoornis plaats hebbe. (...) De trein stopt in Saint-Cyr. Op het uitgestrekte emplacement staan in onafzienbare rijen cavalerie-troepen, gereed om in de goederentreinen vervoerd te worden, naar de grens. Alle reizigers verdringen zich aan de raampjes, men wuift hen vol geestdrift toe; de soldaten zwaaien hun politiemutsen. De kreet "Vive la France" klinkt nu overal.⁶

Dit waren typisch patriottische reacties: uit zichzelf waren de mensen verre van enthousiast over de oorlog, ze maakten zich zorgen en vreesden voor hun levens en dat van hun dierbaren. Maar op het moment dat er soldaten in zicht waren sloeg de stemming onmiddellijk om. De kreten van vaderlandsliefde dienden maar één doel: het waren steunbetuigingen aan de soldaten die op het punt stonden naar het front af te reizen. Zij hadden niets aan bezorgde blikken, wel aan het gevoel dat hun missie zinvol was, en dat iedereen achter hen stond.

De volgende dag liep Van der Meer rond over de benauwend warme, uitgestorven straten van Parijs. Hij moest denken aan zijn zus Benny die in Berlijn woonde met haar Duitse man Georg Kolbe en hun dochtertje. Hoe zou het nu met hen verdergaan? De oorlog was een 'schrikwekkende toestand, die nu heerscht in gansch Europa, in alle landen', schreef hij in

een krantenstuk. Ook in zijn dagboek uitte hij zijn zorgen. Overal in Europa zouden mensen het slachtoffer van deze oorlog worden.

Het is losgebroken, het verschrikkelijke onheil over Europa. Alle landen mobiliseeren. De atmosfeer is sinister, sinister. De zon schijnt, het is zomer. En alles is zwaar, donker, vol dreiging, beangstigend. (...) Ik heb nog nooit zoo'n obsessie van benauwenis gehad als deze dagen, vooral gister en vandaag, zondag; ik was te Parijs. Bijna geen trams meer, geen auto's. Alleen wegtrekkende en thuiskomende mensen. En allen, somber gestemd, diep-ernstig. Het is afschuwelijk. En te denken dat dit nu in alle landen zoo is. Het is waanzinnig. – God heeft zich teruggetrokken van de menschheid. Ah, we hebben het verdiend zijn toorn, na die onafgebroken aaneenschakeling van wandaden.⁷

Voor Van der Meer betekende de Grote Oorlog op dat moment iets heel anders dan de zuiverende wederopstanding van één natie, zoals Léon Bloy of Charles Péguy hem beleefden. Bloy en Péguy hadden het niet over God die zich terugtrok van de mensheid, nee, de oorlog was juist het moment dat God en Frankrijk zich eindelijk weer met elkaar verzoenden.

Dat was vooralsnog een brug te ver voor Van der Meer. Zijn eerste reactie was in veel opzichten typisch Nederlands: internationaal georiënteerd, pacifistisch en vol zondebesef.

De gedachte dat de oorlog een straf van God was kwam in veel Nederlandse kerkelijke kringen voor, zowel onder protestanten als katholieken. Conservatieve cultuurpessimisten herkenden er een straf in voor de zonden van de moderne wereld, die zich sinds de Verlichting van God had afgekeerd. Evangelische socialisten als Bart de Ligt weten de oorlog juist aan het heulen van de kerken met het grootkapitaal.

Ook in Nederland kwam de gedachte op dat de oorlog een gunstig effect op de vroomheid van de mensen zou kunnen hebben. Gereformeerde predikanten uit het hele land sloegen tevreden gade hoe hun kerken ineens weer volstroonden. Maar hun voorzichtige waardering sloeg al snel om in teleurstelling, toen zij merkten dat het ging om 'een bekeering uit noodangst, niet eene tot den levenden God.'⁸

Veel van de religieuze motieven die achter het Franse oorlogsenthouiasme zaten, leefden ook in Nederland, alleen werden ze veel voorzichtiger afgewogen. Zo offerde de gereformeerde voorman Herman Bavinck, onder het maken van allerlei voorbehoud, dat de oorlog ook heilzame effecten kon hebben, dat 'na de oorlog menigmaal een krachtige herleving komt'. En de 77-jarige Abraham Kuyper, oprichter van de gereformeerde Anti-Revolutionaire Partij, schreef in een persoonlijke brief dat hij een geestelijke regeneratie verwachtte van de oorlog, eigenlijk precies zo één als de Franse oorlogsenthouiasmen die verwachtten: 'En toch is dit alles heerlijk. Het is zoo gezond. Alles was veretterd. Nu komt de geweldige operatie. En dan eerst kan de zuivering volgen. God komt ons te hulp om ons op de schrikkelijkste manier van ons eigen sociaal bederf te verlossen. Ik kan ervoor danken. Maar ontzaglijk zal de worsteling zijn.'⁹

Als Abraham Kuyper overigens één ding niet was, was het pro-Frans. Frankrijk was het land van de Revolutie en de Verlichting, de bron van alle moderne ellende feitelijk. In zijn dagblad *De Standaard* verdedigde Kuyper de Duitse schending van België's neutraliteit door te stellen dat Duitsland feitelijk geen keus had als het een Franse 'invasie' had willen voorkomen, en hij ondersteunde zijn stelling met tal van Bijbelteksten. Dat leidde nog tot een rel, toen enkele gereformeerde predikanten zich verzetten tegen deze al te partijdige bijbelinterpretaties.¹⁰

In het Nederland van 1914-1918 kwamen dit soort rellen vaker voor. Zo werd de hoofdredacteur van pro-Franse *De Telegraaf* gearresteerd omdat de krant de Nederlandse

regering had beschuldigd van 'verraad aan het eigen vaderland niet alleen, maar ook aan de zaak der menscheid'. De Nederlandse regering had *De Telegraaf* onder druk gezet, omdat Duitse diplomaten hadden geklaagd over de felle spotprenten van de beroemde cartoonist Louis Raemakers, die onder andere het beeld van de vernielde kathedraal van Reims had gebruikt om Duitslands gewelddadigheid mee aan te tonen. Als Nederland dit soort beledigingen in de media niet zou intomen, zouden er serieuze repercussies volgen, liet Duitsland aan de regering weten. Nederland was dan wel neutraal, de situatie was veel te precair om volledige persvrijheid te kunnen toelaten.¹¹

Dat besepte Pieter van der Meer ook. Al tijdens de eerste weken van de oorlog bedacht hij bij zichzelf hoe moeilijk het zou worden om in dit conflict de neutraliteit te bewaren. In zijn dagboek noteerde hij precies de knelpunten die tijdens de komende jaren zouden gaan spelen. Die lagen vooral op economisch vlak.

Holland komt ook in de knel. Mag het, als neutrale mogendheid, Duitsland levensmiddelen verkopen? Zoo ook aan Engeland veroorlooven Antwerpen te naderen? In dit laatste geval, valt Duitsland het aan; in het eerste geval wordt het volkomen beroofd van zijn kolonieën, en is de Noordzee ontoegankelijk voor de Holl. schepen. En toch lijkt het mij bijna onmogelijk dat Holland er zonder schade afkomt. Het zal, door zijn ligging gedwongen worden partij te kiezen. Zoo het met Duitsland meegaat, wat God verhoede, dan zitten wij hier in de knel!¹²

Dat laatste scenario zou de situatie voor Van der Meer, Christine en hun twee kinderen inderdaad onmogelijk maken. Het was de laatste tijd al moeilijk genoeg om als immigrant in Parijs te wonen. Er heerste een algeheel gevoel van xenofobie, dat met het uitbreken van de oorlog volledig losbarstte. Winkels met on-Franse namen werden vernield, en bij het minste of geringste werden mensen verdacht van spionage voor de vijand.

Maar Van der Meers verwachting dat Nederland er niet in zou slagen om neutraal te blijven werd niet bewaarheid, tot zijn ergernis. Want hoe afschuwelijk de oorlog ook was, tegelijkertijd waren alle gebeurtenissen te groot en ontzagwekkend om er zomaar afzijdig van te blijven. 'Steeds nog is Holland neutraal, noteerde hij op 12 augustus 1914 in zijn dagboek. 'Een beetje lullig toch om in dezen infernale branding, onzijdig te blijven!'¹³

Net als de meeste Nederlanders was Van der Meer beïnvloedbaar, werd hij heen en weer gesleurd door alle verschillende verhalen over wie nu de werkelijke agressor van de oorlog was, en wie het slachtoffer. En vanuit de oorlogvoerende landen werd er alle moeite gedaan om die neutrale publieke opinie te beïnvloeden. Nederlandse media werden bedolven onder een chaos van elkaar bestrijdende beweringen. Uit België, Frankrijk en Engeland kwamen er berichten dat het Duitse leger grove oorlogsmisdaden had begaan tijdens de doortocht in België. Zonder enige reden hadden Duitse soldaten burgers, vrouwen, kinderen en priesters vermoord. Duitsland beschuldigde België en Frankrijk er juist weer van burgers in te zetten om aanslagen te plegen op zijn soldaten, waarmee het oorlogsrecht werd overtreden.¹⁴

Net zo min als andere Nederlanders wist Van der Meer wie er gelijk had in dit dispuut. Op 12 augustus noteerde hij in zijn dagboek: 'Verschrikkelijk zijn de relazen van het gemoord om en bij Luik, zoowel van de troepen als der bewoners.' Naast Belgische slachtoffers waren er ook vele Duitse soldaten gesneuveld. Van der Meer had gehoord dat er 'op sommige plekken' Duitse lijken lagen 'ter hoogte van 1,50 m. Is het niet om krankzinnig te worden?'¹⁵

Maar anders dan de meeste Nederlanders koos Van der Meer tenslotte toch partij. Het waren de aanhoudende verslagen van Belgische vluchtelingen die hem over de streep trokken. De jaren die hij met Christine in Brussel had doorgebracht, en Christine zelf die

geboren Belgische was, dit alles maakte de keuze een stuk gemakkelijker. Dagenlang las hij in de kranten over de 'barbaarsche handelingen' van Duitse soldaten tegen de Belgische bevolking, en hij werd steeds verontwaardigder. 'Onmenselijk hebben zij huisgehouden,' noteerde hij op augustus in zijn dagboek. Een week later wist hij zeker wie de werkelijke boosdoeners in deze oorlog waren: 'Ah! Zij zullen hun straf niet ontlopen, de Duitse honden!'¹⁶

Naast alle krantenberichten was er natuurlijk nog Léon Bloy, die hem en Christine brieven schreef om hen ervan te overtuigen dat Frankrijk een goddelijke opdracht had om Duitsland te verdelgen. 'Het Duitse rijk moet vernietigd worden. Zoveel lijkt zeker. De Pruisische arrogantie en gewelddadigheid zijn alle perken te buiten gegaan. God en de mensen zijn daar volstrekt van overtuigd. Frankrijk is noodzakelijk voor dit resultaat. Dus Frankrijk zal overwinnen.' En daarnaast, waren Pieter en Christine niet kinderen van Frankrijk geworden inmiddels? Bloy herinnerde hen aan hun bijzondere band met 'het Frankrijk waar jullie God hebben leren kennen, waar jullie christenen zijn geworden, waar Anne-Marie geboren is'.¹⁷

In zijn verslagen voor de Nederlandse katholieke krant *De Maasbode* berichtte Van der Meer vanuit Parijs hoe de oorlog daar werd beleefd. En het duurde niet lang voordat hij die artikelen doorspekte met een duidelijke boodschap voor het Nederlandse publiek: Duitsland was de aanstichter van al dit geweld. Dat kon ook niet anders: Frankrijk was nog helemaal niet klaar voor een oorlog! 'Het had niet als zijn nabuur, zich gedurende vier en veertig jaren voorbereid (...) met doorzettende hardnekkigheid geoefend en aan de vervolmaking van zijn krijgsmacht een uitsluitende, geheel de geestkracht van zijn volk absorbeerende aandacht gewijd.'¹⁸

Van der Meer kwam er volmondig voor uit dat hij partij gekozen had in het conflict. En die keuze had met meer te maken dan alleen de recente gebeurtenissen. Het had ook meer verheven, religieuze redenen, zo vertelde hij aan zijn katholieke lezers.

Mocht ik (...) af en toe te hevig, dus te weinig neutraal, mijn groote liefde voor het land dat Maria's land genoemd wordt, uiten, dan willen de lezers wel bedenken dat ik sinds vele jaren in Frankrijk woon, dat ik aan zeer vele Franschen door sterke geestelijke banden gebonden ben, en dat ik, bovenal, daar tot Christen gedoopt werd.

(...) Ik heb de bange ontzetting der eerste dagen meegeleefd; ik heb de eerste troepen zien wegtrekken. In de successen van den aanvang verheugde ik mij. Later heb ik met soldaten en officieren, Belgen en Franschen gesproken, die terugkwamen van het noordelijk front. Ik leefde de schokken, en al de wisselingen der stemming mee van de Parijsche bevolking. Den rouw van ouders en van vrouwen heb ik meegeleden. Ik kan den aanblik van de treinen vol gewonden en vluchtelingen niet uit mijn herinnering bannen. Al de indrukken van den oorlog (...) heb ik ontvangen in Frankrijk.¹⁹

Toch betekende Van der Meers keuze voor Frankrijk nog niet automatisch dat hij de oorlogsverheerlijking van Bloy, Maritain of Psichari klakkeloos overnam. In zijn eerste krantenstukken uit 1914 hield hij zich verre van nationalistische oorlogstaal. Het leek er eerder op alsof de oorlog zijn oude socialistische rechtvaardigheidsgevoel weer oprakelde.

Zo deed hij uitgebreid verslag van de troosteloze situatie waarin de achtergebleven arme Parijse gezinnen zich bevonden. Die had hij in al hun hopeloosheid aangetroffen toen hij op 11 augustus het locale gemeentehuis van Montmartre had bezocht. Daar moesten alle vrouwen die met het vertrek van hun mannen naar het front geen inkomsten meer hadden bijstand aanvragen. Stratenlang strekte de rij zich uit. Sommige vrouwen waren al sterk

vermagerd, velen hadden baby's op de arm, kleine kinderen om zich heen. De hete augustuszon deed enkelen van hen flauwvallen. Van der Meer bedacht dat het verschrikkelijkste van de oorlog zich niet eens aan het front afspeelde. In de strijd tegen de vijand zat nog wel iets heroïsch, maar het werkelijk 'hartverscheurende van den oorlog is, de ellende der vrouwen, de in dezen tijd nog grootere ellende der armen.'²⁰

Een paar weken later, op 30 augustus, zat hij met een vriend op een terras aan de Boulevard Montparnasse toen zij twee soldaten zagen lopen die net terug waren gekeerd van het front bij Amiens: 'zij zagen er uitgeput, afgesjauwd en verdwaasd uit, zelf niet goed meer wetend of zij levend of dood waren.' Van der Meer en zijn vriend nodigden hen uit om aan te schuiven en met hen te lunchen. Ondertussen observeerde Van der Meer hen, probeerde hij erachter te komen hoe de oorlog nu in werkelijkheid was.

Hij kon er weinig glorie in ontdekken. De soldaten maakten de indruk van 'een fysieke, dierlijke lijdzaamheid', met hun grauwe gezichten en hun afgeragte uniform. Zwijgend gebruikten zij de maaltijd. Pas na afloop, toen er weer wat glans op hun gezicht verscheen, begonnen zij te vertellen over wat zij hadden meegemaakt. De toestand aan het front was chaotisch, zo veel werd wel duidelijk uit hun verhalen. 'Je bent niet in staat te denken, na te denken; elke gedachte wordt door het geweldige gebulder uit je gesmeten. Je bent als het ware leeg, alleen dat ééne heb je in je kop, dat daar ver vooruit, de vijanden zijn, en dat je die moet uitroeien of verjagen.'

De soldaten vertelden dat ze niet eens met eigen ogen een vijand hadden gezien. Wel had er een regiment per ongeluk op de eigen troepen geschoten, en onafgebroken sloegen bulderende granaten om hen heen in. 'Bang ben je ook niet, geloof ik. Daar heb je ook geen tijd voor. Je loert maar, je let op de commando's. En begrijpen van de bewegingen doe je niets.' Zij tweeën en slechts een paar anderen waren de enige overlevenden van hun eenheid.

En toch waren ze vastbesloten om weer terug te keren naar het front. 'Ik ben niet voor mijn plezier soldaat, dat verzeker ik u,' zei er één tegen Van der Meer, 'ik blijf ook liever thuis bij vrouw en kinderen, maar er moet een einde aan komen, en het Duitse rijk moet voorgoed verpletterd worden.'²¹

Van der Meer was onder de indruk van de moed en wilskracht van deze mannen, maar zijn beeld van de oorlog zelf werd er niet positiever op. Ook andere soldaten die hij ontmoette of op straat zag lopen leken zijn conclusie te bevestigen dat de oorlog bovenal iets mensonterends was.

En ik werd opnieuw getroffen door de uitdrukking van de gezichten der mannen, die teruggekomen zijn van het oorlogsterrein. De gelaten hebben stille, strakke trekken. Ik zie hun in de oogen. Die zijn open, maar hun blik is afwezig, zij zien ons niet, zij zien anders; zij staren in de verte, met ontstellende starheid. Zij schijnen immer nog de wilde verschrikkingen te aanschouwen; deze mensen schijnen half-ontwaakt, nog steeds te leven in den ban van den afschuwelijk wild-bewogen droom van verdelging en alle ontzettingen. Diezelfde verdwaasde uitdrukking van niet begrijpen wat er eigenlijk gebeurd is, heb ik aan de gelaten van bijna alle mannen gevonden, die in de veldslagen geweest waren. Het zal mij altijd bijblijven.²²

Moderne oorlog maakte mannen tot beesten, schreef Van der Meer aan zijn Nederlandse lezers. Alle romantische oorlogsvoorstellingen die hij koesterde, de 'ridderlijke moed' waarmee Europa tijdens de kruistochten ten strijde was getrokken om 'het Paradijs, om Jeruzalem te heroveren', dit alles bestond niet meer in de hedendaagse mechanische oorlogsvoering. 'Aan dezen oorlog is geen schoonheid te ontdekken. Niets als rauwe

verschrikking. (...) Over een uitgestrektheid van driehonderd mijlen zijn miljoenen saamgekomen en hebben de meest vernuftig uitgedachte moordtuigen aangevoerd. Zij zien elkaar niet. (...) Het komt niet meer aan op moed, op kracht, op onverschrokkenheid. Helden heeft men blijkbaar niet meer nodig.²³

Anders dan zijn Franse geloofsgenoten, die kruistochtenheroïek en martelaarschap juist wél aan deze nieuwe oorlog koppelden, keek Van der Meer vanaf een afstand naar de strijd. Hij beseftte dat hij geen Fransman was, en allesbehalve een oorlogsheld. Van een vriend had hij een pakje soldatentabak gekregen. 'Het eenige krijgshaftige van den oorlogsmann, wat aan mij is!', schreef hij spottend in zijn dagboek. Voor de eerste keer sinds jaren merkte hij aan zichzelf dat hij een Nederlander was. 'Want zonderlingewijs, te midden van dezen rassen-oorlog en vaderlandgevoelen-ontbloeiing, ben ik ook weer, ondanks alles, Hollander geworden! en verlang ik in deze bange schrikwekkende tijden daar te zijn.'²⁴

Op 2 september 1914 namen Pieter en Christine van der Meer met hun kinderen Pieterke en Anne Marie de trein naar Le Havre. Het was moeilijk om nog een taxi naar het station te vinden in Parijs, want na acht uur 's ochtends werden die geconfisqueerd om de vluchtelingenstroom vanuit het noorden op te vangen. Op de treinstations was het hectisch: 'waanzin, gedrang, gegil, geduw; en wij daar te midden met onze bagage.' Na een reis van 10 uur kwam het gezin aan in de Franse havenplaats, die was veranderd in een 'immens legerkamp vol Fransche, Belgische en Engelsche soldaten'.²⁵

Na zes dagen wachten hadden de Van der Meers eindelijk een boot te pakken die hen naar Nederland kon brengen. De verschillende scheepsdekken waren volgepakt met vluchtelingen. Maar toevalligerwijs reisden de Van der Meers in voornam gezelschap – de zoon van de Nederlandse gouverneur-generaal van Curaçao was aan hun toezicht toevertrouwd – en dankzij de bijkomende privileges konden Christine en de kinderen slapen in een 1^e klas hut. Van der Meer bracht de nacht door in de voorhal, waar hij het zich met behulp van reddingsboeien comfortabel probeerde te maken. Midden in de nacht werd hij wakker door plotseling tumult op het bovendeck. Een torpedojager naderde het schip en het was niet duidelijk uit welk land die kwam. In grote spanning wachtte men af wat er zou gebeuren. Een sloep naderde, 'hun matrozen roeien, een man aan het roer en recht op een officier. – Het zijn Franschen'. Die brachten de waarschuwing dat Duitse oorlogsschepen net de vorige dag mijnen hadden gelegd, en er een omweg gemaakt moest worden.

Dat was nog maar een voorbode voor wat er in de komende jaren zou gaan gebeuren. In 1915 werd de Noordzee door Duitsland tot oorlogsgebied verklaard in reactie op Britse pogingen om de Duitse bevoorrading via Rotterdam stop te zetten. En in januari 1917 zou Duitsland overgaan tot de 'onbepaalde duikbotenoorlog', waarbij ook de schepen van neutrale landen als mogelijk doelwit werden aangemerkt. De handelsnatie Nederland kreeg steeds minder manoeuvreerruimte, vastgeklemd als het was tussen Duitsland aan de ene kant en Engeland aan de andere. Inderdaad: het was moeilijk om neutraal te blijven.²⁶

En dat gold ook voor Pieter van der Meer. Zijn verlangen naar de rustige thuishaven van zijn geboorteland duurde niet lang. Al toen het schip binnenvoer in het Noordzeekanaal werd hij door een gevoel van vervreemding bevangen. Het water lag zo kalm, het lage herfstlicht zorgde voor een zilverige nevel, 'Hollandsch omhuld, gezeefd licht. Wonderlijk. (...) Vreemd is het voor mij dit land, nu en aldus weer te zien. (...) Het is zoo volkomen anders als alle andere deelen, als alle andere landen.'²⁷

Op het moment dat hij zich op Hollandse wateren begaf, borrelde de onrust alweer in hem op.

La Salette en de bovennatuurlijke oorlog

Het zou een kwestie van maanden zijn, voordat Pieter van der Meer al zijn bedenkingen over de wenselijkheid van deze oorlog zou laten varen. Dat gebeurde niet onder invloed van het Franse oorlogspatriottisme. De omslag vond plaats in de periode dat hij in het neutrale Nederland zat.

Van der Meers omarming van de oorlog had dan ook te maken met motieven die al jaren voor het uitbreken van de oorlog een beslissende rol in zijn leven hadden gespeeld. Het waren dezelfde motieven die tot zijn bekering hadden geleid.

Net als zijn Franse medebekeerlingen had hij al tijdens de eerste weken van de oorlog verbaasd gekeken naar de plotselinge vroomheid die in Parijs de kop op stak. Toen hij op 11 augustus de Sacré Coeur bezocht werd hij getroffen door de enorme drukte in de kerk. Velen die naar het front vertrokken brachten er nog een laatste bezoek, om te biechten of aan de communie deel te nemen. Een bevriende priester vertelde hem dat tachtig procent van de bezoekers van de laatste weken bekeerlingen waren.

Voor Van der Meer was dit nieuws een openbaring. 'God doet uit het kwade, het goede voortkomen', schreef hij in zijn dagboek. Er kwam een lichtpuntje in zijn worsteling om iets van diepere zin te ontdekken in al deze ellende. Misschien diende de oorlog toch een hoger doel. Misschien, dacht hij bij zichzelf, en hij onderstreepte die gedachte in zijn dagboek, *'hebben deze verschrikkingen geen andere beduidenis, in versten en diepsten zin, dan het behoud, het heil, van enkele zielen, die door de dreiging der rampen, door het schouwspel van den chaos en den oorlog, zich tot den Vrede keeren, en plotseling God zien aan den horizon der woeste aarde.'*²⁸

Voor zijn peetvader Léon Bloy leed het geen twijfel dat deze oorlog van hogerhand kwam. Op 17 augustus schreef die een lange brief aan Van der Meer waarin hij zijn vermoedens omtrent het goddelijke plan uit de doeken deed: 'voor mij is er de zekerheid dat God wil ingrijpen binnenkort door zich te manifesteren op een buitengewone manier, die niemand kan voorzien. Lang ook zal er niets van het Bovennatuurlijke duidelijk worden, er zal geen bewijs zijn.' Bloy had zijn jarenlange overtuiging dat Frankrijk voor haar zonden gestraft zou worden onmiddellijk aan de nieuwe situatie aangepast. Eerst zou het duivelse Duitse rijk vernietigd worden, dat was duidelijk Gods wil, maar daarna waren de grote gebeurtenissen nog lang niet ten einde: 'het is aannemelijk dat deze triomf versterkend zal werken op de goddeloosheid en de afstomping van Frankrijk, dat zijn afstraffing niet zal hebben gehad, waaraan het echter niet *mag* ontsnappen. Vanuit dit perspectief, lijkt het zeker dat de huidige oorlog slechts een *episode* is, een *prelude*. Nadat het Germaanse monster verslagen is, zal Frankrijk nog haar rekeningen te betalen hebben bij een liefhebbende, maar des te onverbiddelijker Meester van haar'.

Bloy was door de oorlog helemaal opgewonden geraakt. Zijn oude overtuiging dat hij op één of andere manier een door God uitverkozen visionair was leefde op als nooit te voren. En hij schreef aan Van der Meer dat die door zijn geloof en vertrouwen in hem ook tot het selecte groepje van uitverkorenen behoorde. 'Jouw brief, mijn dierbare Pieter, bewees mij eens te meer hoezeer wij samen staan, verbonden in onze gevoelens en onze gedachten. Ik denk te weten dat wij bestemd zijn om samen grootse dingen te aanschouwen. Maar we hoeven geen angst te hebben. Wij zullen gespaard blijven van hetgeen dat komen gaat. Mijn petekinderen zullen met mij gespaard worden.'²⁹

Van der Meer was onder de indruk van deze mededelingen. De brief waarin Bloy dit alles aan hem schreef mocht niet kwijtraken: *'te bewaren'*, noteerde hij met onderstreping in zijn dagboek. Hij gaf zichzelf nog een andere opdracht: 'De betekenis van het gebeuren trachten te vinden. Hoe alles goddelijk is.'³⁰

De volgende dag las hij in de krant dat Paus Pius X op sterven lag. Dat kon geen toeval zijn. God trok zijn laatste dienaren uit de wereld terug. De dagen dat Hij de mensheid met milde hand tot de orde had proberen te roepen waren nu ten einde. 'Wij moeten ons voorbereiden op de vervulling der *profetieën van Salet*', schreef Van der Meer geschrokken. 'Het is verschrikkelijk. God trekt zich terug. O.L. Vrouwe kan den arm van haar Zoon niet meer tegen houden. De Kerk zal zonder opperhoofd zijn. En de legers storten zich op elkander. Het bericht van den naderenden dood van Pius X heeft mij diep getroffen. Wij kunnen nu alles verwachten. *Wie zal nu verschijnen?*'³¹

Tijdens de maanden dat hij de gebeurtenissen vanaf een afstand volgde in het bedaarde Nederland werd zijn overtuiging dat deze Grote Oorlog een straf van God was groter en groter. Hij moest de immense religieuze dimensies van de oorlog aan het Nederlandse publiek duidelijk maken. Juist hier was het hard nodig om die boodschap te verkondigen. 'De zielen lagen in lethargische slaap, en er was blijkbaar geen ander middel om haar te wekken, om deze kostbaarheden te redden, deze doode geliefden te wekken, dan door het titanisch geweld van een wereldoorlog', schreef hij in *De Maasbode*.

Wat krijgt nu het naar onzen geest bijna ondragelijk gebeuren en het alom lijden, een oneindig diepen zin!

Wat worden de gebeurtenissen grenzenloos belangrijk, en overzichtelijk, en eenvoudig!

Ge doorziet, gedurende een bliksemkort oogenblik, het Goddelijk plan.

Ge vermoedt het doel: ik mocht mij denken, dat deze oorlog niet anders is dan een door God gevorderde zielenvisscherij in de zee van bloed.³²

Toch brachten deze apocalyptische visioenen hem in eerste instantie alleen nog maar verder van het oorlogsentousiasme van zijn Franse vrienden. Als de oorlog van hogerhand bevolen was moest Gods wrakende hand wel tegen Frankrijk gericht zijn. 'Omdat dit volk, tot hetwelk God's Moeder telkens en telkens met immer sterkere maning gesproken had, haar verloochende en smaadde met hoonende ongehoorzaamheid en schamperen spot. Dit volk moet dus wel zijn de diepe oorzaak van de vernedering en de gruwbare rampen door welke het zelf en de andere landen getroffen worden.'³³

Ook in Nederland werd Van der Meer dagelijks herinnerd aan de gruwelen die op dat moment in heel Europa aan de gang waren. Hij volgde alle ontwikkelingen nauwgezet in de kranten. Bij de sigarenboer las hij geschokt dat Antwerpen op het punt stond om te vallen, na dagenlange granaatbeschietingen. Het beeld van de duizenden vluchtelingen uit de stad greep hem aan. Toen hij een paar uur later op het station van Rotterdam aankwam, waar hij en Christine tijdelijke woonruimte gevonden hadden, zag hij de ellende voor zijn ogen: 'Het was niet te dragen, de droefheid, kinderen zonder ouders, moeders die hun kinderen verloren hadden in de foule. En wat nu? – Zal God zich toonen? Of zou het lijden, evenals voor de zielen, der enkelen, ook voor de volkeren noodwendig zijn?'³⁴

Telkens als al het leed te veel voor hem werd zocht Van der Meer troost in metafysische schema's die alle verschrikkingen moesten verklaren. Zijn geloof was een toevluchtsoord. 'Zonder God is de omvang van het lijden niet te dragen. Het hart zou breken onder den zwaren last.' Maar hoeveel goddelijke plannen hij ook ontdekte, ze brachten hem niet tot rust.³⁵

Daarvoor bracht de oorlog te veel lastige vragen naar boven: was God nu een hardvochtige, genadeloze wreker, of een liefdevolle vredesstichter? En belangrijker nog: was al het menselijk leed in deze oorlog nu een verschrikking, of was het een genade? Léon Bloy had het lijden altijd verheerlijkt. Het was een voorwaarde voor de mens om dichterbij God te

komen. Af en toe herinnerde Van der Meer zich deze lessen. Als Bloy gelijk had was de Grote Oorlog een zegen voor mensheid. De mensen waren vergeten 'dat het leed, de poort was van het Paradijs, zoals Léon Bloy ergens zegt. Nu laat Jezus zijnen arm zinken, en plotseling stort er een orkaan van smarten over de menscheid, en een ieder moet nu wel weten, aan den lijve of in den geest, dat het lijden een goddelijke noodwendigheid is, het genademiddel, om een vriend van God te worden.'³⁶

Was de religieuze heropleving in Frankrijk eigenlijk ook niet het bewijs hiervan? Van der Meer beseft hoezeer zijn eigen bekering leek op hetgeen de oorlog nu in de mensen losmaakte. Het was nog maar drie jaar geleden dat zijn eigen ziel was 'belegerd, de weerstand was zwak, en met een kreet van vreugde gaf ik mij over aan den Overwinnaar, onvoorwaardelijk.'³⁷ Zijn eigen levensloop was een voorafspiegeling van de gigantische, gewelddadige bekering van Europa die nu plaatsvond.

Toch bleef hij zich verward voelen. In de reeks artikelen die hij voor *De Maasbode* schreef over de bovennatuurlijke betekenis van de oorlog worstelde hij nog steeds met de vraag of de oorlog nu als een straf, of als een genade van God begrepen moest worden.

Ik begrijp niet wat God voor heeft met de menscheid. Ik weet het niet. Ik heb geen bijzondere opdracht ontvangen u iets bepaalds daarover mede te deelen! Ik vermoed slechts. Maar ik word gedwongen gestadig te denken aan de voorloopers, aan de voorafgaande teekenen van het Einde. In ieder geval lijkt het mij, of God zijner vrienden waarschuwt, nadrukkelijker dan ooit.

En toch is die gansche bloedige razende chaos niet te begrijpen. Het lijkt immers of alles nu buiten God om gaat. Dat kan niet. Ik weet het. Dat is onmogelijk, het is niet waar. Maar de schijn doet dit gelooven. Want de strijd die nu op zoo schrikwekkende wijze woedt, is niet uitdrukkelijk voor of tegen Christus.³⁸

Anderhalf jaar later zou Van der Meer het omgekeerde beweren: de strijd die gevoerd was wel degelijk 'voor of tegen Christus'. Hij ging daarbij zo ver dat hij de Franse nationalist in het parlement de 'partij van Christus' noemde.³⁹

Maar tijdens het najaar van 1914 aarzelde hij nog om God voor het karretje van één van de strijdende partijen te spannen. Het enige wat hij zeker wist was dat er iets goeds uit al deze ellende moest voortkomen, dat er uit de dood nieuw leven moest ontstaan. 'Er moet een nieuwe aarde rijzen uit dezen bloedigen chaos, of zij zal vergaan. En van overal dreigen de gevaren.'⁴⁰

Begin november 1914 deed Van der Meer zijn ultieme poging om het Nederlandse lezerspubliek ervan te overtuigen dat deze oorlog niet zomaar toeval was, dat hij al was aangekondigd, meer dan een halve eeuw geleden. In drie lange artikelen schreef hij over Maria's verschijning in La Salette, hoe Zij het herdersmeisje Mélanie Calvat gewaarschuwd had voor de komende verschrikkingen. Hij citeerde lange passages uit het geheim dat Mélanie zo lang voor zich gehouden had.

De staatshoofden, de leiders van God's volk hebben het gebed en de boetedoening veronachtzaamd, en de duivel heeft hun verstand om-nacht. God zal toelaten aan den ouden slang om twist te zaaien tusschen de bestuurders in gansch de maatschappij en in alle families.

(...) Frankrijk, Italië, Spanje en Engeland zullen oorlog voeren; het bloed zal stroomen in de straten; de Franschman zal vechten met den Franschman, de Italiaan met den Italiaan. *Vervolgens zal er een algemeene oorlog plaats hebben die verschrikkelijk zal zijn...* Men zal elkander doden, men zal elkander vermoorden tot in de woningen.⁴¹

Door zijn vriendschap met Bloy en Jacques Maritain, die inmiddels een eigen onderzoek was begonnen naar de voorspellingen van La Salette, was Van der Meer een ingewijde in de materie en kon hij de katholieke lezers van *De Maasbode* als geen ander voorlichten. Zo wist hij dat Mélanie jaren na haar ontmoeting met Maria in een persoonlijke brief had geschreven: 'Ik kan er niet meer aan twifelen, dat de groote oorlog nabij is (...) Ik weet wel dat niemand deze schrikwekkende waarheid erkennen wil, maar het is de waarheid (...) en laten de onverschilligen weigeren het te gelooven en de goddeloozen, laten zij maar spotten! Wee! wee! wee!'⁴²

Van der Meers Salette-artikelen kregen respons. Verschillende Nederlandse lezers stuurden enthousiaste brieven en hij werd door een uitgeverij benaderd met de vraag of hij een brochure wilde schrijven over het geheim van Mélanie. 'Ik zal dat doen', nam Van der Meer zich voor. Maar dan moest hij wel eerst toestemming krijgen van de bisschop. De kerk hield nauwlettend in de gaten wat er over La Salette geschreven werd. Van der Meer besloot om advies in te winnen bij een van de meest gezagsgetrouwe katholieken in Nederland, de voormalige directeur en hoofdredacteur van *De Maasbode*, de krant waarvoor hij nu veel werkte: rector Marie Thompson.⁴³

In de jaren van Thompsons hoofdredacteurschap van *De Maasbode*, van 1898 tot 1904, had die een ware heksenjacht gevoerd tegen alles wat naar vrijzinnigheid in de katholieke leer riekte. Zijn aanvallen tegen katholieke politici en opiniemakers waren zo extreem geweest dat de *De Maasbode* een sektarisch blad dreigde te worden. Op een gegeven moment was Thompsons positie niet meer te handhaven. Toen Pieter van der Meer hem benaderde zette Thompson op eigen houtje zijn modernistenjacht voort. Hij had een eigen tijdschrift opgericht, met de ultramontaanse titel *Rome*.⁴⁴

Op 24 januari 1915 ging Van der Meer bij Thompson langs. Hij was wel gecharmeerd van deze strijdlustige ketterjager. 'Bijzonder man. Sterk, bijna hard van overtuiging. Wellicht mis ik bij hem de groote warme liefde van Bloy. Hij zag er geen bezwaar in, dat ik een brochure over Salette uit zou geven.' Overigens maakte Thompson hier een grove inschattingsfout. Het Vaticaan, dat hij zo trouw als autoriteit accepteerde, zou binnen het jaar alle verdere publicaties over Salette verbieden.⁴⁵

Maar Van der Meer zou er niet eens meer aan toe komen. Inmiddels waren er belangrijkere zaken op zijn pad gekomen. Van een bevriende journalist had hij gehoord dat er bij *De Maasbode* misschien wel plek zou zijn voor een correspondentschap in Parijs. Dat zou de ideale manier zijn om meer van de mysteriën van de oorlog te weten te komen – als hij er weer middenin zou zitten. De oorlog zou nog lang voortduren, zoveel was inmiddels wel duidelijk. En dat bevestigde alleen maar de gedachte dat het hier om een bovennatuurlijke gebeurtenis ging, Gods ingrijpen in de wereld. Hoe dat precies zou gebeuren wist hij ook niet. 'Hoe lang kan deze ramp nog duren? Ik begrijp het niet. En het moet toch zéer goed zijn aldus. Doch het Goddelijk plan is duister.'⁴⁶

Een paar maanden in Nederland waren genoeg geweest om zijn oude walging van de kleinburgelijkheid hier te doen herleven. Het grote meeslepende leven speelde zich elders af, helemaal nu. 'Ik begrijp niet hoe ik hier heb kunnen leven, jarenlang, zonder het geloof, in deze triestige kommervolle atmosfeer. De geluiden, de vormen, het land, de boomen, de nevel, de lucht, het water, de regen, de zon – alles drukt mij, maakt mij zwaarmoedig.'⁴⁷

Toen *De Maasbode* hem op 19 februari 1915 dan eindelijk het Parijs' correspondentschap aanbood kon hij niet weigeren. Vanwege het honorarium van 400 francs per maand, maar nog veel belangrijker, omdat hij er Gods hand in zag. Op 25 maart scheepte de familie Van der Meer weer in. Ditmaal moest de reis via Londen gaan. De Noordzee was

inmiddels niet meer veilig genoeg voor een directe reis. Op 1 april kwamen ze aan in Parijs, om 12 uur 's nachts.⁴⁸

Het eerste wat de Van der Meers de volgende dag deden was langsgaan bij de Bloys. Die waren verhuisd naar Bourg-la-Reine, een banlieu ten zuiden van Parijs. Van daaruit trok de familie nog 5 kilometer verder in zuidwestelijke richting. Daar lag Bures-sur-Yvette, een landelijk dorpje vlak buiten de stedelijke bebouwing van Parijs waar ze voor de oorlog ook gewoond hadden. 'Welk een paradijs die woning en dat dal!' Met de trein kon Van der Meer binnen het uur midden in Parijs zijn. En het duurde niet lang voor hij in de stad ook een appartement vond voor zichzelf. Daar kon hij doordeweeks slapen, zodat hij zijn nieuwe werk optimaal kon doen.

Het oorlogsenthouiasme van Pieter van der Meer

Vanaf het eerste moment dat Pieter van der Meer weer terug was in Frankrijk waren zijn twijfels over de wenselijkheid van de oorlog verdwenen. Al in het derde stuk dat hij als kersverse Parijs-correspondent schreef hemelde hij het heilzame effect op dat de oorlog hier had gehad, 'hoe Frankrijk als één man opgestaan en aangetreden is, krachtig en vastberaden, met den onverzettelijken wil om te overwinnen. Het is een schoon schouwspel, en wanneer ge dan nog constateert, dat duizenden en duizenden lauwen en onverschilligen den weg weer gevonden hebben naar de Kerk, zoudt ge bijna neiging gevoelen, den oorlog te zegenen.'⁴⁹

En dat was precies wat hij een paar dagen later deed. Op plechtige toon liet hij zijn Nederlandse lezers weten dat hij hen de zegeningen van de oorlog wilde laten zien in zijn artikelen.

En het is mijn doel; u door mijn geschrijf duidelijk aan te toonen, dat deze oorlog, hoe verschrikkelijk, hoe geweldig martelend ook en het Fransche volk doend bloeden uit tallooze wonden, *goed* is voor Frankrijk. Deze wereldworsteling heeft het als het ware teruggeworpen naar het eigen middelpunt, naar de eigen levensbron. Het volk, dat men zoo ten onrechte als verslapt beschouwde en ontaard, het heeft wonderen verricht van geestkracht in de laatste acht maanden. Het heeft zichzelf weer teruggevonden en zijn groot verleden. En aldus keert het van zelf, 'in *magnes tribulationibus*', weer tot God.⁵⁰

Natuurlijk, het was nog maar de vraag of de bekering van al die duizenden Fransen blijvend zou zijn. Pas na de oorlog zou duidelijk worden wat de 'werkelijke geestelijke oogst' was. Toch was het verhaal van Frankrijk en de Grote Oorlog hoopgevend: na de dwalingen van de Verlichting hadden de Fransen genoeg gekregen van 'het grove materialisme' van de moderne wereld. De oorlog had hun geestelijke honger wakker gemaakt. Frankrijk was er achter gekomen dat het katholiek was tot in zijn vezels, 'ik ondervond het bij mijn terug[e]keer[d] uit Nederland – dat hier de aarde doordrenkt is van het bloed der martelaren, dat hier de lucht heller schijnt door den glans van de aureolen der heiligen (...), dat altijd de mogelijkheid bestaat, dat dit volk op zeker, door God alleen geweten oogenblik, zich bekeert'. De verloochening van God en het negeren van de waarschuwingen van Maria, het was het Franse volk vergeven, want 'plotseling dan heft het zich weer, dan werpt het 't vuil van zich af, dan herinnert het zich weder, en het ontwaakt, door God wakker geroepen. Zoo'n oogenblik beleeft nu Frankrijk.'⁵¹

De gedachte dat de oorlog een straf van God was had Van der Meer nu volledig laten varen. Het heilige geloof van de Fransen in de Union Sacrée, de heilige unie waarbinnen katholieken en republikeinen, socialisten en conservatieven zich hadden verzoend omwille van de heropbloei van de Franse natie, bracht een antwoord op alle vragen waar hij de afgelopen maanden mee geworsteld had. Van der Meer nam zonder enige terughoudendheid de oorlogsmeynen over waar heel Frankrijk zich tijdens het eerste oorlogsjaar aan vastklampte. Met 'ongekende, plechtige ernst' hadden de Fransen zich teweer moeten stellen tegen een nietsontziende, onmenselijke agressor. Die had tijdens de eerste maand van de oorlog bijna Frankrijk overmeesterd, maar dan, 'plotseling, gebeurt het wonder van de Marne. Frankrijk heeft zichzelf teruggevonden. En sindsdien staat het sterk, onwrikbaar, en met den vasten, kalmen wil bezielde, zich zelf te genezen, opnieuw groot te groeien, zijn zending te hervatten, onder de volken, vooraan te gaan, en nimmer meer te wijken voor het brute geweld.'⁵²

Van der Meer was zich bewust dat dit soort taal voor meerdere uitleg vatbaar was. Socialisten gaven een heel andere invulling aan de hernieuwde kracht van de Franse natie dan de katholieken dat deden. Alle verschillende interpretaties van de Union Sacrée dienden maar één simpel doel: het verslaan van de vijand. 'De ééne Fransche soldaat mag strijden voor de republiek, de andere voor het Frankrijk dat door de eeuwen heen heette Maria's rijk, en de oudste dochter der Kerk, een derde mag vechten voor de Latijnsche cultuur en voor het behoud van zijn ras; allen zijn volmaakt eensgezind in den wil om de dreiging van de Duitse macht voor langen tijd, voor goed te breken.'⁵³

Was de Union Sacrée dan eigenlijk niets meer dan dit basale besef, dat de vijand alleen met verenigde krachten verslagen kon worden? Volgens de nationalistische voorman Maurice Barrès was het veel meer dan dat. In zijn dagelijkse artikelen voor de Franse krant *L'Echo de Paris* stelde Barrès de Union Sacrée gelijk met niets minder dan de 'Franse ziel', die tijdens de beginmaanden van de oorlog 'gezuiverd' was. Die regeneratie was niet zomaar een algemeen verschijnsel voor Barrès, ze was de essentie van Frankrijks identiteit. Die had zich door de eeuwen heen altijd weten te vernieuwen, op de meest cruciale momenten.⁵⁴

Dát was wat de diepere betekenis van de Union Sacrée: het was de wedergeboorte zelf, het wonder zoals dat in de mythische zomer van 1914 plaatsgevonden had. De Union Sacrée was de uitdrukking van een diepgevoeld identiteitsbesef, dat draaide om het Franse vermogen telkens opnieuw in volle kracht op te rijzen als dat nodig was.

Deze regeneratiemythe ging over heroïek, over de zekerheid van de eindoverwinning. Maar tegelijkertijd erkende ze ook het leed en de rouw onder het volk. Van der Meer verwoordde dat aspect in één van zijn artikelen wel heel koel: 'Het is soms noodig, dat een boom tot aan zijn wortel wordt afgehouden, opdat een nieuwe tronk opbloeit; enkel snoeien van wat takken ware niet voldoende.'⁵⁵ Maar hoe onpersoonlijk dit ook mocht klinken, in de kern was het voor miljoenen Fransen wel degelijk een troostrijke gedachte: al die honderdduizenden soldaten waren niet voor niets gestorven. Ze hadden zich opgeofferd voor iets groters, iets prachtigs: 'Er is niets schooners dan de kalme volharding, waarmee het Fransche volk het matelooze wee van den oorlog draagt, zonder ongeduld, zonder verzet. Het weet dat het strijdt voor een rechtvaardige zaak, en geen offer is het te groot, te pijnlijk, te zwaar.'⁵⁶

De positieve draai die het verhaal van de Union Sacrée aan al het oorlogsleed gaf, kwam pas aan bij Van der Meer toen hij weer terug was in Frankrijk. Maar zijn ontvankelijkheid voor deze regeneratiemythe was tijdens de maanden dat hij in Nederland zat langzaam gegroeid. Zijn immense behoefte om in de oorlog een groot zinvol verhaal te ontdekken stond helemaal los van de plek waar hij zich bevond, het was in wezen precies dezelfde behoefte waarom hij zich een paar jaar daarvoor had bekeerd.

De grote kracht van de Union Sacrée mythe was dat de wedergeboorte, waar iedereen naar verlangde op dat moment, *tegelijk* plaatsvond met alle ellende. Had Van der Meer eerst gedacht dat pas ná de boetedoening verlossing mogelijk zou zijn, nu begreep hij dat deze dingen gelijk opgingen. De Union Sacrée was meteen na het uitbreken van de oorlog gekomen. Het oorlogsgeweld was onmiddellijk, tijdens de eerste oorlogsmoed al, met Frankrijks terugkeer tot God samengegaan: 'Ge moet die sublieme oogenblikken meegeleefd hebben, om in vollen omvang te kunnen begrijpen, hoe schoon, hoe grootsch die dagen waren.'

Paradoxen uit het christendom kwamen nu tot leven: lijden *was* verlossing, straf *was* zegening, en de dood was nieuw leven. En dat maakte de oorlog zelf tot iets positiefs.

Niemand, geen mensch, die zijn ziel niet tevergeefs ontvangen heeft, kan er aan ontkomen. Ge wilt dat ook niet. Ge verlangt u er als het ware aan te verzadigen, ge verlangt in u te hooren dien gestadigen grooten kreet, waarbinnen heldenmoed en wreedheid, bitterst schreien en woedend geschreeuw te onderkennen zijn, altijd door, immer feller, immer meer kervend; ge wilt u niet ontrukken aan den ban dezer wereld-tragedie, welker eerste akte nauwelijks afgespeeld schijnt, welker schrijver, als ik het zoo onbeholpen uitdrukken mag, God is in Zijn Alwijsheid en Zijn barmhartige Rechtvaardigheid, en wij allen, allen de spelers zijn.⁵⁷

Alle ingrediënten voor rechtgeaard oorlogsenthouiasme waren nu aanwezig bij Pieter van der Meer: de overtuiging dat de oorlog een geschenk – en geen straf – uit de hemel was, het geloof dat de oorlogsverschrikking nieuw leven zou brengen, en dat temidden van alle landen één natie uitverkoren was om Europa tot herstel te leiden.

Vergeleken met zijn Franse geestverwanten was zijn enthousiasme lang uitgebleven. Het had bijna een jaar geduurd voordat hij de oorlog als iets positiefs kon waarderen. Zijn allereerste reactie in augustus 1914 was nog hoofdzakelijk gebaseerd geweest op de menselijke tragedies die hij om zich zag. Daarna raakte hij wel overtuigd van de bovennatuurlijke betekenis van de oorlog, maar die betekenis was verre van positief geweest: de mensheid, en bovenal Frankrijk, kreeg haar welverdiende straf, en die zou verschrikkelijk zijn. Maar na zijn terugkeer in Frankrijk raakte hij dan eindelijk in de ban van de regeneratiemythe van de Union Sacrée die daar al gedurende de eerste maanden van de oorlog voor zingeving en rouwverwerking had gezorgd: Frankrijk was *door* de oorlog tot zichzelf gekomen en onmiddellijk had het de taak op zich genomen om de rest van Europa weer nader tot God te brengen. En zo was de oorlog zelf de verlossing geworden.

Nederlandse oorlogsfanatici: Alphons Diepenbrock en Cecile de Jong van Beek en Donk

Zelfs voor een Nederlander die, zoals Van der Meer, zich al jaren in de nabijheid van de meest fanatieke religieuze bekeerlingen had bevonden, was het nog steeds niet vanzelfsprekend om onmiddellijk met de oorlogsverheerlijkend ideeën van 1914 mee te gaan. Als het bij hém al zo lang duurde voordat hij werd meegesleept door het Franse oorlogsenthouiasme, hoe ver moet dat dan wel niet van de gemiddelde Nederlander af hebben gestaan?

Het publieke debat over de oorlog zoals dat in de Nederlandse media werd gevoerd stond inderdaad ver van de oorlogsmithen zoals die in Frankrijk heersten, simpelweg omdat de directe behoefte om aan de oorlog een positief doel te verbinden, iets dat het waard was om voor te sterven, ontbrak. De Nederlandse discussie draaide vooral om ideeën die voor neutrale naties van levensbelang waren: internationaal recht en vredesbemiddeling

bijvoorbeeld. Maar ook hier was er een kleine culturele elite die, net als in het Frankrijk van vóór 1914, radicale religieuze ideeën over decadentie en wedergeboorte koesterde. Dat leidde vanaf augustus 1914 al snel tot sympathie voor één van de strijdende partijen, of zelfs regelrecht fanatisme.⁵⁸

Zo ontroppte Van der Meers vroegere intellectuele mentor, Alphons Diepenbrock, die hem in de geheimen van de Franse modernistische literatuur en Nietzsche's regeneratiedenken had ingewijd, zich meteen tot een bevlogen propagandeur voor Nederlandse steun aan Frankrijk. Al in september 1914 schreef Diepenbrock voor het tijdschrift *De Amsterdammer* een felle aanklacht tegen het gewelddadige optreden van het Duitse leger in België en Frankrijk. Volgens Diepenbrock had Duitsland de oorlog verklaard aan de hele 'Latijnsch-Katholieke cultuur. (...) De vernietiging der oude Belgische Kathedralen, der Universiteits-bibliotheek van Leuven, het vermoorden der vele weerlooze priesters onder allerlei nietige voorwendsels (...) zijn ook in dit verband niet zonder beteekenis!' En er had geen enkel protest van Duitse kunstenaars of intellectuelen tegen al deze barbaarse daden geklonken! 'Bloed is sterker dan water, of (...) het kruipt waar het niet gaan kan', concludeerde Diepenbrock. En daarmee bedoelde hij dat de aangeboren Duitse aanleg tot barbarisme kennelijk sterker was dan 'rede, dogma of litteratuur'. Het sterkste bewijs daarvoor lag toch wel in de verontwaardiging waarmee de Duitse kranten hadden gereageerd op het feit dat België zich had verdedigd tegen de schending van haar neutraliteit.

De houding der Duitse pers tegenover het ongelukkige België zou van een zuiver-menschelijk standpunt totaal onbegrijpelijk zijn, wist men niet hoe het Duitse volk lijdt aan nationalen grootheidswaan. In hun pangermanistische onwetendheid houden zij geen rekening er mede dat de Belgen hun eigen raseigenaardigheden, hun eigen taal, hun eigen eeuwenoude cultuur hebben, en beschouwen Belgen en Nederlanders, omdat zij geen Franschen zijn, als Germanen, hetgeen voor hen gelijk staat met Duitschers.⁵⁹

Het was dan ook niet moeilijk te bedenken wat Nederland te wachten stond bij een Duitse overwinning, bedoelde Diepenbrock maar. Met zo'n buurland had het geen zin om neutraal te blijven.

Diepenbrocks artikel maakte in Duitsland heftige reacties los. Men had hem daar voor de oorlog gewaardeerd als één van Nederlands meest passionele Wagner-adepten, maar nu bestempelde Duitse kunsttijdschriften hem als 'ein Unwürdiger'. Natuurlijk schoot Diepenbrocks boodschap dat de Duitse 'hoge cultuur' verdwenen was in het verkeerde keelgat. Maar belangrijker nog was dat zijn artikel feitelijk een oproep was aan Nederland om zich bij de Entente te voegen. Dat dit inderdaad zijn bedoeling was blijkt uit een ingezonden brief van zijn hand die begin oktober 1914 in *De Telegraaf* gepubliceerd werd. Daarin klaagde hij het neutrale beleid van de Nederlandse regering aan. Zo was er tijdens de Duitse inval in België een uit Zaandam afkomstige Franciscaner monnik 'op last van een Pruisisch officier *als een hond* (...) doodgeschoten. Mijn eerste vraag is, of dat geoorloofd is en of de Nederlandsche regeering al of niet verplicht is, den Duitschen gezant hierover te interpellieren.'

Als tweede punt roerde Diepenbrock de affaire aan rond een Nederlandse krantenredacteur die had geschreven dat de Duitse keizer verantwoordelijk voor de oorlog was. Dat was hem op een aanklacht van het Nederlandse Openbaar Ministerie komen te staan, die een gevangenisstraf van drie maanden eiste.

Mijn tweede vraag is nu deze, in hoeverre of een Nederlander *in Nederland* schuldig kan zijn aan ‘majesteitsschennis’ jegens een vreemden soeverein, in casu den keizer van Duitschland. Van het allerhoogste belang acht ik het in deze dagen, dat iedere Nederlander, tot welke partij, stand, godsdienst of leeftijd hij ook moge behooren, omtrent deze vragen eenigermate ingelicht worde, opdat wij weten mogen, *wie* er bij ons regeert en in hoeverre niet de oorlog maar de neutraliteit een Nederlander van recht berooft.⁶⁰

In de balanceeract die de Nederlandse regering moest uitvoeren om al haar buurlanden te vriend te houden werden er wel eens vuile handen gemaakt. Diepenbrocks verontwaardiging hierover werd door meer Nederlanders gedeeld, maar in zijn geval was het onderdeel van een veel verdergaande campagne: hij wilde aantonen dat het niet mogelijk was om neutraal te blijven in deze oorlog, en dat Nederland in dat geval maar beter voor Frankrijk kon kiezen. Want dáár heerste nu weer de harmonieuze, religieus geïnspireerde gemeenschapscultuur van de Middeleeuwen, terwijl de Duitse cultuur door protestantse en Joodse invloeden rationalistisch en abstract was geworden – zoals je nu ook kon zien aan hun mechanische oorlogsmachinerie. Diepenbrock kon zijn regeneratiedenken, zoals hij dat al aan het eind van de negentiende eeuw had ontwikkeld aan de hand van Nietzsche en Wagner, moeiteloos combineren met het Franse oorlogsdiscours.

Dat moet Pieter van der Meer ook gemerkt hebben, toen hij tijdens het najaar van 1914 weer bij zijn oude mentor op bezoek ging. Hij bracht enkele ‘uiterst genoeglijke’ avonden door bij Diepenbrock thuis, in Amsterdam. Natuurlijk was het gesprek over de oorlog gegaan, en over Van der Meers bekering. Diepenbrock was al vanaf zijn geboorte katholiek geweest, en zijn geloof had altijd een belangrijke rol gespeeld in zijn kunstopvattingen. Hij moet het gevoel hebben gehad dat Van der Meer nu in zijn voetspoor trad, eenzelfde soort geloof aanhing als hij altijd had gedaan, een geloof dat draaide om geestelijke wedergeboorte, en om kunst, die voor de terugkeer van de menselijke oerziel moest zorgen.⁶¹

Toen hij weer terug was gekeerd in Parijs bleef Van der Meer contact met Diepenbrock houden. Hij spande zich in om een lied, dat Diepenbrock ter ere van de Franse soldaten had gecomponeerd, onder de aandacht van de Franse media te brengen. Het stuk heette ‘Les Poilus de l’Argonne’, vernoemd naar de landstreek in Noord-Frankrijk waar nu al een jaar zwaar gevochten werd.⁶²

De oorlog sloot precies aan bij wat Diepenbrock altijd al met zijn muziek had willen losmaken: een mythisch gevoel van heroïek, groots en meeslepend leven, precies wat Wagner ook in zijn opera’s teweegbracht. Nu het regeneratiedenken door de oorlog volledig was losgebarsten begrepen Diepenbrock en Van der Meer elkaar beter dan ooit. Ze stonden weer net zo dicht bij elkaar als tijdens hun vroegere muziek- en literatuurlessen, toen Pieter nog een hemelbestormende tiener was geweest, en Diepenbrock een verliefde dertiger – verliefd op Pieter van der Meers achtertante.

Want zo was ooit hun eerste contact tot stand gekomen: Van der Meers vader had Diepenbrock aan zijn nicht gekoppeld, en na hun huwelijk was de componist verre familie geworden van de Van der Meers. Het contact met die kant van de familie was voor Van der Meer sowieso intensiever geworden, want in Parijs ging hij veel om met zijn andere achtertante, Diepenbrocks schoonzus: Cecile de Jong van Beek en Donk.

Cecile de Jong woonde al vanaf 1899 in Parijs. Ze was uit Nederland vertrokken, twee jaar nadat haar eerste boek was verschenen: *Hilda van Suylenburg*. Dat was een berucht boek, want Cecile de Jong was een uitgesproken feministe, en in haar roman pleitte ze voor financiële onafhankelijkheid voor vrouwen, crèches, aparte vrouwenvakbonden,

vrouwenkiesrecht en betere echtscheidingswetten. *Hilda van Suylenburg* veroorzaakte genoeg reuring, vooral in conservatieve christelijke kringen, om een grote bestseller te worden. Het is nog steeds het best verkochte feministische boek uit de Nederlandse geschiedenis.⁶³

In 1899 had Cecile de Jong besloten om haar onafhankelijkheidsideaal in praktijk te brengen. Ze scheidde van haar man en werd Parijs' correspondentie voor de *Nieuwe Courant*. Ze weigerde de alimentatie van haar ex-man voor zichzelf te gebruiken. Dat geld schonk ze weg, onder andere aan de politieke partij van haar voorkeur: de Action française.

Want net als veel van haar tijdgenoten uit de vroege twintigste eeuw had Cecile de Jong van Beek en Donk zich ontwikkeld van een emancipatiestrijder tot een bevlogen nationalist. En ook in haar geval was dat gepaard gegaan met groeiende religieuze overtuigingen. In 1915 bekeerde ze zich tot het katholicisme. Maar al ruim voor de oorlog was ze het geloof gaan waarderen. In 1913 had ze zich op een feministische tentoonstelling positief over het 'nieuw katholicisme' uitgelaten, het 'renouveau catholique' zoals de Franse bekeerde schrijvers het noemden. Cecile de Jong prees de mentaliteit van de nieuwe generatie Franse jongeren, die hun engagement vertaalden in traditie, orde, actie en het katholiek geloof. Dat was eigenlijk prima te rijmen met haar feministische idealen, vond De Jong: binnen de Franse context was het katholieke ideaal van moederschap eigenlijk heel wat vrouwvriendelijker dan de losse seksuele moraal waarbinnen een vrouw niets meer dan een maîtresse was. Bovendien had die losbandigheid voor een laag geboortecijfer gezorgd, waardoor de Franse natie was verzwakt.⁶⁴

Cecile de Jongs feminisme had altijd sterk utopische trekken gehad, net zoals het socialisme van veel jongeren uit de burgerklasse eigenlijk een religieuze droom van een smetteloos paradijs was geweest. In de kern was De Jongs feminisme een ideaal van pure, compromisloze liefde, 'dienende liefde' zelfs, die een sterkere samenleving tot stand zou brengen. Door de 'eigen krachten' te ontwikkelen, zouden vrouwen betere moeders worden, en daarmee droegen ze bij aan de verheffing van het volk en van de decadente bourgeoisie.⁶⁵

In het voorjaar van 1915, toen Van der Meer net was teruggekeerd in Parijs, ging hij vaak langs bij zijn achtertante en haar nieuwe man, Michel Frenkel, een Poolse chemicus van Joodse komaf, die zich enkele jaren eerder tot het katholicisme had bekeerd.⁶⁶ De gesprekken gingen vaak over de politiek, over de Action française, waar ook Michel Frenkel een hartstochtelijk aanhanger van was. Op het fanatieke af, vond zelfs Van der Meer, die zeker niet afkerig was van de nationalist. Maar met de halstarrige Cecile en haar tweede echtgenoot kon hij 'eindeloos redetwisten over monarchie en republiek.' Vooral Michel Frenkel wist zich op dat soort avonden niet altijd in te houden. Dat maakte dat Van der Meer wisselend over hem oordeelde. De ene keer beschreef hij Frenkel als een 'goedaardig hartelijke vent', deed hij in zijn dagboek verslag van een 'zeer leuk' gesprek 'over godsdienst, kerk, het leven, ons leven, en royalisme. Hij was kalm, prettig; hij luisterde naar wat ik zeide.' De volgende keer vond hij hem een 'zot[t]e en goede maar vervelende dwaas'. Dan spuide Frenkel al te fanatiek zijn haat tegen de socialisten en republikeinen én tegen buitenlanders – terwijl hij zelf nota bene een Joodse Pool was! 'Absurd schreeuwen van Michel over politiek. Zoo'n Fransman heb ik van mijn leven nog niet gezien! Ik wilde wel dat hij zoo blaakte voor God!'⁶⁷

Van der Meer was sceptisch over het geloof van zijn achtertante en haar man. Het had hem gestoken dat hij pas een jaar nadat Cecile zich katholiek had laten dopen van haar bekering had gehoord. 'Vreemd is, dat Cécile die volgens mededeeling van Michel, sedert één jaar in de Kerk is, er ons nooit een enkel woord van zeide. Ik begrijp daar niets van.' Dat was bijna een belediging. Van der Meer vond niets belangrijker en 'heerlijker' dan een ziel die zich tot God bekeerde. Als ervaringsdeskundigen speelden hij en Christine daar graag een

begeleidende rol in. Het kostte hem dan ook moeite om te geloven dat Cecile zich om puur godsdienstige redenen had bekeerd. Anders had zij hem toch wel erin betrokken? 'Zonderling is het, die geheime, verborgen bekering van Cecile; het is een politieke bekeering. Niet sympathiek. Zij schijnt de enorme beteekenis niet te begrijpen van die daad.' En een paar weken later noteerde hij in zijn dagboek over een lunch bij de Frenkels: 'Zonderlinge mensen, met hun politiek, onnoozel is het.'⁶⁸

Van der Meer is niet de enige geweest die twijfelde aan de oprechtheid van Cecile de Jongs bekering. Sommige historici en letterkundigen zijn ervan uitgegaan dat De Jong zich in navolging van Michel Frenkel katholiek liet dopen. Dat is in ieder geval geen overtuigende verklaring: in de eerste plaats omdat De Jong zich twaalf jaar ná haar huwelijk met Frenkel liet dopen. Bovendien had ze zich hevig verzet toen Diepenbrock haar zus had proberen over te halen om zich katholiek te laten dopen voor hún huwelijk. Cecile vond dat een 'immorele belofte' om van iemand te vragen. De keuze voor het geloof moest een vrouw zelfstandig, uit eigen overtuiging maken, en alles wijst erop dat dat precies is wat zij deed in 1915. Haar passionele steun voor de nationalistische politiek van de Action française en haar bewondering voor de krachtadige mentaliteit van het Renouveau Catholique had haar ontvankelijk gemaakt voor de constructieve krachten van de kerk – die volgens het program van de Action française de spil moest worden van de hernieuwde Franse samenleving. En natuurlijk was er de invloed van de religieus beladen Franse oorlogscultuur. Voor immigranten als Cecile de Jong en Michel Frenkel kon anno 1915 een bekering tot de katholieke kerk niet losstaan van een steunbetuiging aan het Franse patriottisme.⁶⁹

Waarschijnlijk waren het inderdaad voor een deel politieke motieven, die scholen achter Cecile de Jongs bekering. Maar dat hield niet automatisch in dat het geloof zelf daarom geen rol speelde. Tijdens de Eerste Wereldoorlog in Frankrijk waren religie en politiek nauwelijks van elkaar te scheiden. Van der Meer kon zijn achtertante verwijten wat hij wilde, maar ook hij mengde voortdurend zijn geloof met politiek. En dat zou hij de komende jaren alleen nog maar meer doen.

Het oorlogsenthouiasme van Louis Grondijs

Op een van de avonden dat Van der Meer kwam eten bij Cecile de Jong en Michel Frenkel ontmoette hij daar een opvallende landgenoot: de Nederlands-Javaanse journalist Louis Grondijs. 'Bijzondere kerel', vond hij, en dat was Grondijs ook: hij zag eruit als een volbloed Indiër, ook al had hij maar voor een achtste Indisch bloed. Hij was temperamentvol, had aristocratische manieren en hij had, net als Van der Meer, vrijwillig de oorlog opgezocht. 'Die Grondijs', noteerde Van der Meer in zijn dagboek, 'is een mij zeer sympathieke, en sterke persoonlijkheid.'⁷⁰

Tijdens het eten heeft Grondijs ongetwijfeld verteld over de avonturen die hij sinds het uitbreken van de oorlog beleefd had. Meteen in augustus 1914 had hij spontaan besloten om de Duitse inval in België van dichtbij mee te maken om de 'bijzondere atmosfeer van de krijg eens ter plaatse in te ademen en iets van zijn roes te ondergaan.' Als verslaggever voor de *NRC* had hij nauwkeurig onderzocht hoe het Duitse leger tegen de Belgische burgerbevolking had opgetreden. Soms was hij op zulke grote onrechtmatigheden gestuit, bijvoorbeeld in de Duitse behandeling van gevangen genomen priesters, dat hij niet aarzelde om hoog in de hiërarchie van het Duitse leger de verantwoordelijke officieren op te zoeken.

Ondanks zijn verontwaardiging over het Duitse geweld sprak Grondijs vol geestdrift over de oorlog, inclusief 'de aanblik der brandstichtingen en parate executies'. Oorlog was voor hem een 'goddelijk laboratorium (...) waarin de menselijke ziel, onder inwerking van ziedende angsten en bijtend leed, gedwongen wordt, zeldzame ingesluimerde vermogens

open te leggen.' De 'krijg' was 'het verhevenste schouwspel dat een god zich op aarde toewensen kan.'⁷¹

Dit leek een heel ander soort oorlogsenthouziasme te zijn dan het katholiek gekleurde regeneratiedenken van Van der Meer, Cecile en Michel Frenkel en hun medebekeerlingen. Grondijs was dan ook volgeling geweest van de fervent antikatholieke filosoof Bolland, bij wie hij tijdens zijn studententijd colleges had gevolgd. Toen was hij volledig adept geweest van deze autoritaire Leidse hoogleraar, hij had hem verheerlijkt als 'de groote stroomgod', als krachtige 'despoot' die sprak 'met een ongelooflijk vuur' en 'onstuimige kracht'. In de geest van de meester had Grondijs in 1907 het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* opgericht, waarin hij afgaf op het ideaal van wereldvrede. De mens gedijt bij oorlog, vond hij, en dat gold voor hemzelf zeker.⁷²

Grondijs noemde oorlog de 'moeder aller dingen', in variatie op de beroemde uitspraak van Heraclitus, de aartsvader van de stroomfilosofie waar ook Bolland's dialectische wereldbeeld uit voort was gekomen. Toch had Grondijs zich daarnaast in de katholieke filosofische traditie verdiept. Dat bleek toen hij in 1911 als leraar biologie aan een middelbare school in Tilburg in opspraak was geraakt omdat hij de evolutietheorie had onderwezen. In reactie op de klachten van het schoolbestuur had hij in het *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* een uitvoerig gedocumenteerde studie gepubliceerd over de leer van de kerkvaders en de rol van wetenschap in het christendom.

Grondijs was duidelijk een kenner van de materie en het ging hem om meer dan alleen zijn critici de mond te snoeren. Zijn filosofisch traktaat was een verdediging van een katholieke wijsgerige traditie die zowel ruimte aan mystiek als aan natuurwetenschap bood, precies zoals Bergson die combinatie probeerde te verdedigen. Evolutiedenken was wel degelijk met katholieke theologie te rijmen, betoogde Grondijs, en hij beriep zich op een eindeloze reeks canonieke katholieke bronnen en officiële uitspraken van Pausen en Vaticaanse commissies. Dat was een opvallende manoeuvre voor een niet-katholiek: Grondijs had geen enkele reden om zich in te hoeven dekken. Kennelijk voelde hij zich katholiek genoeg om het toch te doen. Niet voor niets verkondigde hij in zijn traktaat ook dat het katholieke geloof superieur was aan het protestantisme.⁷³

Met deze laatste opvatting week hij al helemaal af van zijn papenvretende leermeester Bolland. Ergens in de periode voor de Eerste Wereldoorlog moet Grondijs het katholieke geloof steeds meer zijn gaan waarderen. Volgens een Belg die hem tijdens het najaar van 1914 onderdak had verleend koesterde hij 'grote eerbied voor katholieke geestelijken'. En het is inderdaad opvallend dat Grondijs juist hén koste wat kost wilde beschermen tegen het Duitse leger.⁷⁴

Het was waarschijnlijk niet voor niets dat Van der Meer zich aangetrokken voelde door deze onverschrokken oorlogsmysticus, die net als hij journalist was. Grondijs' oorlogsenthouziasme was dan misschien voortgekomen uit allesbehalve katholieke bronnen, maar gaandeweg had hij in de Europese Moederkerk eenzelfde ruimte voor mystiek ontdekt als in Bolland's filosofie. En net als Van der Meer, Diepenbrock en de Frenkels hoopte hij dat Nederland zijn neutraliteit op zou geven, en zich snel bij de Entente zou voegen. Tijdens het etentje bij de Frenkels vertelde Grondijs dat dit waarschijnlijk op het punt stond te gebeuren: van zijn bronnen op de Nederlandse ambassade had hij begrepen dat er geheime diplomatieke afspraken tussen Nederland en Engeland waren gemaakt!⁷⁵

Niet lang na deze eerste ontmoeting hoorde Van der Meer van Cecile en Michel Frenkel dat Grondijs spoedig naar Rusland zou vertrekken. Hij wilde daar zo direct mogelijk de strijd aan het front meemaken, zonder de gebruikelijke restricties die de persdiensten aan buitenlandse journalisten oplegden: 'een oorlogscorrespondent die niet temidden van het strijdende leger mag leven, ziet uiteindelijk heel weinig van de oorlog', lichtte Grondijs later toe. Maar het was geen journalistieke onafhankelijkheid die hij nastreefde. Hij wilde zo dicht

mogelijk bij de oorlog komen om er volledig onderdeel van uit te kunnen maken. In 1917 en 1918 sloot hij zich aan bij de Kozakken en vocht hij actief mee in de Russische burgeroorlog tegen de Bolsjewieken, die toen net de macht hadden overgenomen. Louis Grondijs kreeg waar hij zo naar verlangd had.⁷⁶

Van anarchist tot monarchist: Alexander Cohen

Van andere journalisten met meer ervaring dan hij probeerde Pieter van der Meer zoveel mogelijk te leren. Goede contacten met collega's waren cruciaal voor de informatievoorziening, die vaak het betrouwbaarst was als ze via informele kanalen verliep. De officiële communiqués van regeringen in oorlogstijd dienden nu eenmaal in de eerste plaats de tactische belangen. Een van de eerste bezoeken die Van der Meer als pasbenoemde *Maasbode*-correspondent in Parijs aflegde was bij een collega-journalist: Alexander Cohen. Die kende hij al van zijn eerdere verblijven in Parijs. Cohen ging veel om met een vriend van Léon Bloy: de excentrieke beeldhouwer Frédéric Brou, die beweerde paranormale gaven te bezitten en afstammeling te zijn van de broer van Jeanne d'Arc.⁷⁷

Al jaren was Cohen Parijs' correspondent voor *De Telegraaf*. Hij stond bekend om zijn branieachtige stukken waarin hij nooit een blad voor de mond nam. Cohen had een hekel aan de degelijke oudeherentoon die in de Nederlandse pers overheerste, de Hollandse 'bedomptheid, de kleingeestigheid, de bravigheid, de deftigheid, de plechtstatigheid'. Hij vond van zichzelf dat hij met zijn krantenartikelen het 'duffe, laffe "fatsoen"' van het Nederlandse publiek tartte. In die tevredenheid over zijn eigen onaangepastheid leek hij wel wat op Van der Meer. En er was nog meer wat zij met elkaar deelden.

Enkele jaren vóór de oorlog, ongeveer tegelijk met Van der Meer, was Cohen – ondanks zijn Joodse afkomst – aanhanger geworden van de Action française. En net als bij Cecile de Jong leidde dat als vanzelf tot een waardering voor het katholicisme: 'Geen mens is minder anti-catholiek dan ik!', schreef Cohen over zichzelf. Dat weerhield hem overigens niet om zich tegen de pacifistische koers van de nieuw aangetreden Paus Benedictus te verzetten – ook op dat punt leek hij precies op Van der Meer. Die had ook terugverlangd naar de strijdbare Pius X, 'de groote, nièt verpolitiekte Pius X', aldus Cohen, die vermoedde dat als deze eerdere Paus 'een nobeler en een onverschrokken houding zou hebben aangenomen' als hij niet vlak na het uitbreken van de oorlog overleden was.

Cohens voorgeschiedenis leek precies op die van Van der Meer. In zijn jonge jaren was hij een anarchistisch socialist geweest, naar eigen zeggen eentje 'die op elke wijze en met alle middelen de hedendaagse orde wil omverwerpen'. Tijdens de intocht van koning Willem III in Den Haag op 16 september 1887 – Cohen was toen 21 – had hij geroepen: 'Leve Domela Nieuwenhuis! Leve 't socialisme! Weg met Gorilla!' Het was hem op een gevangenisstraf van 6 maanden komen te staan, die hij had ontlopen door naar Frankrijk te emigreren. Ook hier was hij vanwege zijn anarchisme een ongewenst element, totdat het hem in 1907 eindelijk lukte om genaturaliseerd te worden. De beambte die hem toen de papieren kwam brengen had hem een tip gegeven, hoe hij een eventuele dienstplicht moest ontlopen: immigranten hadden vijf jaar langer dienstplicht dan geboren Fransen: dus niet tot 45, maar tot 50 jaar. Maar Cohen weigerde het advies op te volgen. Hij vond het een verachtelijk 'lafheidje': om de eigen veiligheid boven het nationaal belang te stellen.⁷⁸

In augustus 1914 was Cohen precies 50 jaar oud. Hij werd als reservist ingedeeld in het 160^e regiment van de infanterie. Vechten kon hij niet, maar Duits spreken wel en dus werd hij als ondervrager van krijgsgevangenen aangesteld. Vanwege de strategische informatie die hij had weten los te krijgen werd hij – tot zijn grote trots – bevorderd tot

soldaat eerste klas. Maar een paar weken later begon zijn leeftijd hem toch parten te spelen. Hij kreeg last van jicht en werd op 12 september afgekeurd.

Hoe kort deze oorlogservaring ook duurde, voor Cohen was het genoeg om definitief afstand te nemen van zijn oude anarchistische en socialistische idealen. In zijn memoires beschreef hij hoe hij in 1914 werd bevangen door het nationalistisch vuur.

Het is niet langer rebèlschheid alleen, opstandigheid tegen allen dwang, die mij bezielt. Ik voel mij in staat tot plooibaarheid, tot het aanvaarden van disciplines, tot gehoorzaamheid, tot alles, àlles wat ik, tot nu toe, had verworpen of àfgeworpen. Ik ga òp in een gemeenschap met wier hart mijn hart klopt. Het begrip vaderlandsliefde, dat ik, wat Frankrijk betreft, zelfs in mijn anarchistischen tijd nooit verloochende, gloeit in mij met een alle andere gevoelens absorbeerenden gloed. Ik dènk aan niets anders, kàn aan niets anders denken dan aan den oorlog. Elk succes te-velde vervult mij met intense vreugde, elke tegenslag schrijnt mij als een eigen smart. Maar er is, hoe benard de toestand ook somtijds schijnt, in mij geen plaats voor ook maar een schàduw van twijfel aan de uiteindelijke overwinning. En ik acht mij onuitsprekelijk gelukkig, elken keer dat ik, door brieven van lezers, in Nederland en in Indië, de zekerheid krijg dat ik mijn liefde voor Frankrijk en mijn afkeer van het Beest - dit woord in apocalyptischen zin gebezigd! - ook aan ànderen heb ingeblazen.⁷⁹

Tijdens de weken dat hij in het Franse leger diende had Cohen niet kunnen volgen of zijn werkgever *De Telegraaf* al partij had gekozen tussen de oorlogvoerende landen. Het kon twee kanten op, wist hij, er werkten ook germanofielen bij de krant. En inderdaad, de eerste weken van de oorlog leken die de overhand te krijgen. Maar vanaf half augustus koos *De Telegraaf* radicaal voor de geallieerden, en werd de enige grote krant in Nederland die zo opzichtig partij koos. Tot grote vreugde van Cohen: 'De *Telegraaf* is dus goed!' jubelde hij, en hij gaf driftig af op de andere Nederlandse bladen die 'onzijdig' bleven – volgens hem betekende dat in de praktijk pro-Duits. 'Niet òpenlijk, wat 'allure' zou hebben gehad! maar (...) geniepiglijk en onder het laffe mom van een scrupuleuze onzijdigheid.'⁸⁰

Precies deze achterbakse neutrale houding verweet hij zijn collega-correspondent voor het *NRC* A.J. Hanks Drielsma, overigens ook om persoonlijke redenen, want Drielsma had jaren geleden anoniem geklaagd over Cohens 'inferieure' en 'platte' journalistieke werk – althans, Cohen vermoedde dat Drielsma achter die klachten zat. Vanaf dat moment waren zij aartsvijanden binnen de vereniging voor buitenlandcorrespondenten in Frankrijk, de *Association syndicale de la presse étrangère*, waar ook Van der Meer en de Frenkels lid van waren. Toen de rel rond de arrestatie van de hoofdredacteur van *De Telegraaf* was uitgebroken drong Drielsma erop aan dat Cohens werkgever geroyeerd zou worden als erelid van de *Association*. Dit voorstel grepen Cohen en andere Fransgezinde leden van de vereniging aan om eindelijk met Drielsma af te rekenen en hem 'eruit te knikkeren'.

Van der Meer bemoeide zich aanvankelijk nog met het conflict, bezocht een aantal journalisten om ze over te halen tot het kamp van Cohen. Hij waagde zelfs een bezoek aan de Nederlandse gezant om over de kwestie te praten. Maar al snel kreeg hij afkeer van alle intriges. *De Telegraaf* werd zo langzamerhand 'een ietwat compromitteerende bondgenoot voor de geallieerden. Het vuil is overheerschend, overal.' En een dikke week later schreef hij: 'Die heele bende collega's-journalisten walgt mij. Wat een troep, wat een boevenbende!'

Ondanks al hun overeenkomsten voelde Van der Meer zich niet perse verwant met Cohen. Over hun weerzien bij Cohen thuis schreef hij in zijn dagboek: 'genoegelijk, maar vide, vide.' En twee weken later, toen hij hem toevallig op straat tegenkwam: 'vreemd mannetje toch'.⁸¹

Al met al, vergeleken met de andere in Parijs wonende Nederlanders uit zijn omgeving, was Van der Meer behoorlijk terughoudend in zijn enthousiasme voor de oorlog. Hij voelde het wel, maar voortdurend werd het ingetoomd door andere overwegingen, en voornamelijk door ergernis over het fanatisme van anderen. In de Nederlandse gemeenschap te Parijs waren er velen fanatieker dan hij in hun pro-Franse nationalisme, alsof ze op die manier konden bewijzen dat ze goed waren ingeburgerd.

Zo organiseerde de Nederlandse gemeenschap in de zaal van het Trocadéro, aan de voet van de Eiffeltoren, een festival ter ere van de uitgesproken pro-Franse *Telegraaf*-cartoonist Louis Raemakers. Die werd als een 'koning gefêteerd', schamperde Van der Meer, 'op een wijze als nog nooit een genie gehuldigd is'. Overal in de stad hingen grote aanplakbiljetten met reclame voor deze 'Grand dessinateur hollandais'. Van der Meer was aanwezig bij de opening van de tentoonstelling met Raemakers' tekeningen, op het banket en het huldigingfeest. Hij ergerde zich aan dit overdadige eerbetoon, waarbij de politiek bepaalde wie er een groot kunstenaar was en wie niet. Want dat was het werkelijke doel van de festiviteiten: de huldiging van Raemakers moest duidelijk maken dat Nederland eigenlijk heel Fransgezind was, veel meer dan veel mensen in Frankrijk misschien zouden denken. Ongetwijfeld werd om diezelfde reden ook Diepenbrocks lied 'Les Poilus de l'Argonne' voor de gelegenheid uitgevoerd, gezongen door een Nederlandse zanger uiteraard, de bas Jan Reder.⁸²

Een nieuwe schrijversgeneratie: de radicalisering van J.C. Bloem en Jan Greshoff

Dat Nederlandse immigranten die tijdens de oorlog in Parijs woonden moeite deden om hun loyaliteit aan Frankrijk te laten zien is op zich begrijpelijk. Het fanatisme van de Nederlandse gemeenschap in Parijs zou je dan ook makkelijk kunnen verklaren aan de hand van het hen omringende Franse patriottisme, dat nauwelijks een andere keuze liet dan mee te gaan in zijn vijandsbeelden en zijn zingevende verhalen. Toch waren er bij de voorbeelden van Cecile de Jong, Louis Grondijs en Alexander Cohen telkens al vóór 1914 sporen van oorlogsmystiek en extreem nationalistisch denken te bespeuren. Cohen was al jaren voor de oorlog aanhanger van de Action française geworden, net als Cecile de Jong, en beiden kwamen via die beweging op het spoor van katholiek regeneratiedenken. De oorlog versterkte hun verlangen naar een nieuwe bezielende orde, naar een gemeenschapsgevoel die het benepen emancipatiestreven zou overstijgen. Maar zij waren zich sowieso al in die richting aan het ontwikkelen, net als Louis Grondijs dat had gedaan.

Hetzelfde gold voor de Nederlanders die zich in eigen land, vanaf een afstand, lieten meeslepen door de oorlog die buiten de grenzen woedde: hun vatbaarheid voor oorlogsmystiek en regeneratiemythen stamde ook van ver voor 1914. Alphons Diepenbrock was eind negentiende eeuw al in de ban van de revitaliseringdromen van Wagner en Nietzsche geweest, en hij had zich de decadentie-obsessie van de Franse modernistische literatuur eigen gemaakt.

Het was via de literatuur, via de moderne kunst, boeken en muziek, dat de vatbaarheid voor oorlogsmystiek en radicaal nationalisme zich eind negentiende eeuw, begin twintigste eeuw verspreid had. Al in 1892 was gebleken hoe binnen de Nederlandse artistieke kringen van de Tachtigers allerlei occulte, decadente en katholieke ideeën uit Frankrijk gretig aftrek vonden. De bekering van Paul Verlaine was door de Tachtigers opgehemeld als een ontzagwekkende innerlijke strijd, waar de deemoed van de dichter het uiteindelijk van de demonische krachten gewonnen had.

Sinds die tijd waren de meeste Tachtigers zich alleen nog maar intensiever gaan bezighouden met nieuwe mogelijkheden om het individualistisch isolement van de kunstenaar te doorbreken, om het allerindividueelste met het algemene te kunnen verbinden. Albert Verwey en Herman Gorter hadden zich op de mystiek van de zeventiende-eeuwse pantheïst Spinoza gestort. In het geval van Gorter had die weg uiteindelijk tot het socialisme geleid, vergelijkbaar met de manier waarop Frederik van Eeden zich via mystiek en spiritisme tot de utopie van internationale broederschap had bekeerd.

Albert Verwey bleef als een van de weinigen individualistisch genoeg ingesteld om weerstand te bieden tegen de droom van een collectieve heilstaat. Toch was zijn allereerste reactie op het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog er één van gemeenschapsverlangen, om 'nu niets meer te zijn dan alle anderen, niets bizonders meer, maar alleen de dienst te doen waartoe men met het heele volk geroepen was. Het was een toestand van groote rust en van ontheven zijn aan het leven, die een daglang duurde.' Want vrijwel meteen keek Verwey met vervreemding naar zijn Duitse dichtersvrienden die in de zomer van 1914 al hun zelfreflexie en redelijkheid van zich afwierpen.⁸³

Ook Frederik van Eeden merkte van zijn Duitse vrienden op dat ze 'patriottisch bezopen' waren geworden. Ze hadden het over een 'heilige oorlog' die Duitsland moest winnen voor het heil van heel Europa. Dat soort nationalisme vond hij een ziekte: 'Nationalitis'. Toch had hij liever gehad dat Nederland zich, 'in een plotselinge opbruinsende aandrift', uit solidariteit met België in de oorlog had gestort. Maar ja, 'daar zijn Hollanders de menschen niet naar. Daarvoor zijn wij te matérialistisch, te bezadigd – men kan ook zeggen te laks en te laauw. (...) Multatuli was de Hollander die nog het meest op een ridderlijke held geleek. En hoe zou *die* onze voorzichtige neutraliteit hebben geheekeld!'⁸⁴

Van Eeden sloot zich vrijwel meteen aan bij een internationale groep van vredesactivisten, onder wie Romain Rolland, maar evengoed stonden veel van zijn ideeën helemaal niet zo ver af van het oorlogsenthouziasme dat veel van zijn voormalige geestverwanten nu begeesterde. Dat hij en Verwey daar niet in mee wensten te gaan was niet omdat hun denken volledig wezensvreemd was aan de mystiek van de oorlog. Ze schrokken terug van het collectieve fanatisme dat ermee gepaard ging.

De jongere generatie binnen de Nederlandse literatuur was daar een stuk minder terughoudend in. Dichters als Jacques Bloem, Jan Greshoff, P.N. van Eyk en Geerten Gossaert voelden zich allemaal tot het nationalisme aangetrokken. Zij waren opgegroeid met de ideeën van de Tachtigers, met hun verlangen naar het sublieme, hun hang naar mystiek en hun utopische toekomstdromen. Was het voor de Tachtigers zelf een stap te ver om al deze dingen in de oorlog te herkennen, hun navolgers hadden daar geen enkel probleem mee.

Zo raakten Bloem en Greshoff, beiden twintigers toen de oorlog uitbrak, volledig in de ban van de Franse oorlogsmystiek, en hoe in Frankrijk de kunst, de literatuur en de politiek door de oorlog gezuiverd werd. Jacques Bloem, die nog maar een paar jaar daarvoor met zijn eerste gedichten in Verwey's tijdschrift *De Beweging* had gedebuteerd, was toen de oorlog uitbrak al direct op de hand van Frankrijk – en bevangen door afkeer van Duitsland: 'Een volk, bij het gezicht waarvan je hart, darmen, longen, lever, nieren, alles wat je maar in 't veege lichaam hebt, uitkotst van walging', schreef hij aan een pro-Duitse vriend, die hij pestend met 'Sehr verehrter Herr Pangermanicus' aansprak in zijn brief.

Bloems sympathie voor Frankrijk had eigenlijk alleen te maken met zijn voorkeur voor de Franse culturele tradities. De 'persoonlijke moed' en de 'vrije geest' van de Fransen kwam voort uit eeuwenlange tradities. 'En jelui?', vroeg hij plagend aan zijn germanofiele vriend. 'Vertroebelen jelui je hersenpap met de goedkoope, quasi-diepzinnige uitingen van de flodderige Duitse mystiek en filosofie, of ben je eindelijk bekeerd tot den H. Thomas van Aquino, en Pascal?'⁸⁵

Deze helden van de Franse bekeerlingenbeweging noemde Bloem niet voor niets. In de recente Franse literatuur had hij de boeken van jonge bekeerde schrijvers ontdekt. Vooral Charles Péguy sprak hem aan. Dat was 'de grootste van allen'. Hij hoopte al zijn vrienden 'adept van hem te maken'. In de zomer van 1916 schreef hij aan zijn pro-Duitse vriend hoe enthousiast hij over deze nieuwe generatie schrijvers was. 'Je weet niet, Aart, wat een verrukkelijke kerels dat zijn. Iederen dag groeit mijn bewondering voor Frankrijk, en mijn verachting voor Duitschland. Vergelijk toch eens die twee landen vóór 1914. Frankrijk, een vernederde en gedemoraliseerde staat, in dat opzicht het toonbeeld van rotheid in Europa. - Duitschland een energiek en bloeiend land als geen ander in Europa. En in dat Frankrijk ontstaat de grootste van alle moderne literaturen (dat durf ik gerust zeggen, nu ik er van heb kennis genomen)'.⁸⁶

Voor Bloem waren de 'moderne Franschen' in de literatuur nationalist en katholieken als Péguy. 'Ik hoop er eens een boek over te schrijven', nam hij zich voor. Dat kwam er niet van. Bloems liefde voor literatuur was nu eenmaal groter dan zijn doortastendheid. Ook zijn plannen om een nieuw nationalistisch tijdschrift op te richten sneuvelden voortijdig. 't Zou - hoe veel minder ook - iets moeten worden als de cahiers van Péguy', bedacht hij: 'militaristisch, anti-democratisch en toch sociaal'.

Diezelfde idealen herkende Bloem in de politiek van de Franse nationalist van de Action française. Charles Maurras voerde precies de cultuurpolitiek die Bloem voorstond: het herstel van Europa's religieuze tradities zou voor een krachtige samenleving zorgen. Om dat te geloven hoefde je zelf niet perse katholiek te zijn, Bloem was dat net zo min als Maurras. Het ging om de zuivering van de eigen cultuur van vreemde smetten. Anders dan veel Action française sympathisanten, die Maurras' antisemitisme niet zo serieus namen – onder hen opmerkelijk veel Joden –, was antisemitisme volgens Bloem juist een essentieel onderdeel van de Action française politiek. Tijdens de jaren twintig ontpopte hij zich tot een felle Jodenhater om precies dezelfde redenen die Charles Maurras (van wie hij inmiddels een portret aan de muur had hangen) had aangedragen: 'Die vervloekte pro-Joodsheid bv. die haast alle Christenen slachtoffer maakt van de Joodsche wereld-kongsi, ter wille van een chimeresk gelijkheidsidéé', schreef hij in een brief uit 1921.⁸⁷

Inmiddels, een paar jaar nadat de Grote Oorlog was uitgewoed, hadden de veroorzakers van de decadentie in de samenleving een naam gekregen.

Anders dan zijn goede vriend Bloem, die via de katholieke heropleving in de literatuur op het spoor van de nationalistische politiek kwam, was Jan Greshoff al jaren voor het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog een aanhanger van Maurras geweest. In zijn geval zorgde de oorlog voor een toenemende waardering voor het katholieke geloof. De manier waarop bekeerlingen als Charles Péguy en Ernest Psichari voor hun vaderland waren gestorven gaf toch wel aan dat het katholicisme de ruggengraat was van de Franse natie, 'hoe den innerlijken en onverwoestbaren Latijnschen geest en Latijnsche kracht dit volk zich tot in het diepsten wezen heeft vernieuwd, hoe het jong en sterk staat midden in den heerlijken dag van eindeloze mogelijkheden.'⁸⁸

Greshoff was ervan overtuigd dat Péguy's bekering tot het katholicisme hem tot een 'kruisridder' had gemaakt, 'die uittoog om zijn heilig land Frankrijk te redden van de Saracenen. (...) Péguy stierf gelukkig en heldhaftig in den slag aan de Marne, die een nieuw tijdperk in het geestelijk leven van Europa met blij kanongedonder heeft ingezongen. In het overaardsche leven hebben Péguy en Psichari elkander ontmoet. Zij hebben elkaar de hand gegeven en een verbond gesloten. En zoals Sint Michel en Sint George Jehanne de weg hebben gewezen, zullen zij – beschermengelen in een stralend harnas – Frankrijk, wier losse, gouden haren stralen in de nieuwe zon, de zekerheid van een gloriose overwinning bereiden.'⁸⁹

Dit schreef Greshoff in *De Telegraaf*, waar hij tijdens de oorlog een baan had gevonden op de kunstredactie. Hij kreeg er alle vrijheid om te schrijven wat hij wilde, 'mits wij er maar voor zorgden de Franse zaak te behartigen, bij iedere gelegenheid wanneer dit binnen ons vermogen was en dat met alle middelen.'⁹⁰ Voor Greshoff was dat geen enkel probleem. In zijn ogen was de Eerste Wereldoorlog een strijd tussen twee beschavingsmodellen voor Europa: het Duitse model was koud en rationeel, burgerlijk bekrompen en materialistisch, het Franse model belichaamde de trouw aan wat de eigenlijke identiteit van Europa was. Die was door de schok van de oorlog weer tot leven gekomen. 'De oorlog heeft de onverschilligen wakker gemaakt (...) Wat een ramp voor Frankrijk had kunnen zijn, is door de innerlijke kracht van het volk een zegen geworden. Door de diepe menselijke ellende van den oorlog zal het Fransche volk, dat geleerd heeft samen te werken voor een nationaal doel, gelouterd en gesterkt een nieuwe periode van zijn bestaan intreden.'⁹¹

Jan Greshoff betoonde zich minstens even enthousiast over de heilzame werking van de oorlog als Pieter van der Meer. En net als Van der Meer nam hij de belangrijkste regeneratiemythe uit de Franse oorlogscultuur, die van de Union Sacrée, klakkeloos over: de reden dat de oorlog *goed* was voor Frankrijk was dat 'in de loopgraven een gemeenschapsgevoel [is] gegroeid, dat van het Fransche volk een sterke eenheid gemaakt heeft, een union sacrée, niet op hoog bevel, maar ontstaan uit een behoefte des harten. (...) En men vraagt aan het front niet naar een theorie, maar naar een actieve zielskracht.'⁹²

Greshoff nam niet alleen de Union Sacrée mythe over maar ook de mythe van de 'generatie van 1914', waarvoor Henri Massis zo zijn best deed die te verspreiden. Greshoff verkondigde dat de generatie Fransen die nu op het slagveld streed en sneuvelde een heel ander levensgevoel uitdroeg dan de oude, decadente generaties die hen waren voorgedaan. De opofferingsgezindheid van de Franse jeugd had niemand zo goed verwoord als de martelaarsdichter Charles Péguy, vond ook Greshoff, en hij haalde de beroemde dichtregels aan die de hele Franse nationalistische pers had aangehaald: 'Gelukkig wie gesneuveld is: hij is gegaan / Weer naar de eerste klei en naar de eerste aarde / Gelukkig wie gesneuveld is voor rechte waarden / Gelukkig het gerijpte, afge oogste graan.'⁹³

Een goed voorbeeld van 'het nationalisme der jonge Franschen' ontdekte Greshoff in de oorlogsverheerlijkende gedichten van Henri Ghéon. Toen die in 1916 zijn bundel *Foi en la France* publiceerde, schreef hij een jubelende recensie: 'hoe onuitputtelijk de levenslust van 't Fransche volk. Hij leeft. En Frankrijk lééft. Het leeft heerlijker en zelfstandiger dan tevoren. (...) Wie verwondert zich nu nog over de wonderbaarlijke wederopstanding van Frankrijk? Wie twijfelt nu nog aan den eindelijkken zege en aan een vrede, die duizend mogelijkheden in een duizendvoudige pracht zal openbaren?' Nederland kon een voorbeeld nemen aan de bezielde kracht van de Franse oorlogsgeneratie. 'Leest dit boek van Ghéon', raadde hij zijn landgenoten aan. 'En zelden zoo sterk zal men gevoelen hoe wij – wij Nederlanders, in het bijzonder – op dit oogenblik Frankrijk noodig hebben, om ons voor te bereiden op een actief en vruchtbaar leven in het nieuwe Europa d'après guerre.'

En ook al was Greshoff net zo min als Bloem of Maurras katholiek, de religieuze bekering die Ghéon had meegemaakt was wel een belangrijk onderdeel van de vitaliteit die hij, en alle jonge Fransen met hem, lieten zien. Ghéons oorlogsgedichten waren een 'lyrische bekentenis: Foi en Dieu. Hij getuigt reeds hier van zijn jong en lentelijk geloof. Nadien stijgt hij, in een natuurlijken opgang, tot 't Catholicisme, dat Frankrijk gemaakt heeft tot wat het is, dat Frankrijk doet blijven, wat het altijd was. Ghéon ging den weg, dien alle sterke en consequente mannen gingen, den weg van Ernest Psichari, den weg van Léon de Montesquieu, den weg van Charles Péguy...'

En ter illustratie van de vastberadenheid die het katholieke geloof schonk aan Frankrijks 'sterke mannen' citeerde Greshoff één van Ghéons gedichten:

Ik zeg het u: er is bij ons, op dit heilige uur,
Geen frivool, onverschillig, blasfemisch hart
Dat zijn beker niet naar de hemel uitstrekt
En vroom een slok neemt van het Goddelijk Bloed!⁹⁴

Het enthousiasme dat Jan Greshoff had voor de oorlog kwam bijna in alles overeen met dat van Pieter van der Meer. Toch had Greshoff zelf geen bekering doorgemaakt. Hij had wel grote bewondering voor het geloof dat Péguy, Psichari en Henri Ghéon gevonden hadden. Het mystieke nationalisme dat die in hun boeken uitdroegen had hem volledig meegesleept maar het zorgde niet voor ingrijpende veranderingen in zijn persoonlijk leven. Na de Eerste Wereldoorlog zou hij binnen de literaire wereld juist een belangrijke rol op de achtergrond gaan spelen binnen het anti-katholieke *Forum*-kamp van Menno ter Braak en Eddy du Perron, tegelijkertijd zou hij tot het eind van zijn leven een sympathisant van de Action française blijven.⁹⁵

Een trouw propagandist: Pieter van der Meers oorlogscorrespondentschap

Er had zich tijdens de Eerste Wereldoorlog een nieuw soort van katholiek geloof verspreid, dat meer met politiek dan met persoonlijke religiositeit te maken had: een politiek die welbewust irrationeel wilde zijn, die de solidariteit binnen de samenleving alleen op zag bloeien binnen de mythische grenzen van de natie. Het was een vorm van politiek die uitstekend binnen een oorlog gedijde.

Pieter van der Meer wist nog niet welke houding hij tegen dit mystieke nationalisme aan moest nemen. Het was zo verleidelijk om er de bevestiging van zijn eigen gelijk in te zien, om zijn eigen bekering als voorbode te begrijpen van wat er zich nu allemaal in het groot afspeelde. Tijdens zijn eerste anderhalf jaar als oorlogscorrespondent richtte hij veel van zijn energie op het onderzoeken van de religieuze heropbloei in Frankrijk. Als die werkelijk in de harten en zielen van de mensen had plaatsgevonden was er alle reden om de oorlog te omarmen en de nationalistes als bondgenoten te zien.

Gelukkig waren achtergrondartikelen over de mentale toestand van het Franse volk in oorlogstijd precies wat *De Maasbode* wilde hebben. Voor het laatste nieuws van de oorlog gebruikten kranten communiqués en berichten uit buitenlandse kranten. De artikelen van hun eigen correspondenten liepen enorme vertraging op. In het geval van Parijs was dat ongeveer twee weken: eerst moesten de stukken langs de censor, daarna werden ze per boot, al dan niet via Engeland, naar het *Maasbode*-hoofdkantoor in Rotterdam gebracht. Als ze eenmaal klaar voor publicatie waren had de actualiteit ze al lang ingehaald. Van der Meers taak als correspondent was om de achtergronden bij het nieuws te geven. Zijn artikelenreeks over de religieuze heropbloei in Frankrijk paste daar uitstekend bij.

Voor zijn onderzoek raadpleegde hij in eerste instantie veel priesters en andere geestelijken. Een van zijn meest toeschietelijke informanten was een pater die oorspronkelijk uit Nederland kwam maar nu al jaren in Frankrijk monnik was in de missie-congregatie der Lazaristen. Deze pater Kamerbeek had hij leren kennen via de *Amitiés franco hollandaises*, een vereniging die Nederlandse steun voor de Franse oorlogsnood probeerde los te krijgen. Tijdens de oorlog was Kamerbeek aalmoezenier geworden in verschillende ziekenhuizen rond Parijs, en dat werk bracht hem in contact met soldaten die in gewetensnood zaten of zich

wilden bekeren. Bovendien kreeg Kamerbeek veel brieven van het front, van ordegenoten die onder de Franse dienstplicht vielen.⁹⁶

En zo kreeg Van der Meer uniek materiaal in handen om te gebruiken voor zijn artikelen. Uitgebreid berichtte hij in *De Maasbode* over priesters die rottende lijken moesten desinfecteren en begraven, monniken die werkten als verplegers in veldhospitelen of als brancardiers in de ambulances, aalmoezeniers die met gevaar voor eigen leven hun rondes maakten door de loopgraven om de stervende soldaten het laatste sacrament te geven. Maar welke taak ze ook toebedeeld hadden gekregen, voor de gewone soldaten waren ze allemaal in eerste plaats priester, een vertrouwenspersoon bij wie ze konden biechten en hun hart luchten. 'Nooit heb ik eenigen druk uitgeoefend', zo schreef een Lazarist die als medisch officier diende. 'Zij weten dat ik priester ben. Zij komen mij hun zorgen toevertrouwen, om raad vragen, hun verdriet vertellen.'⁹⁷

Sommige priesters stelden zich minder afwachtend op. Zij namen de taak op zich om het moreel van de mannen op peil te houden, zoals een priester-brancadier die vertelde hoe hij zijn compagnie met succes voor de strijd had opgezweept: 'Komt, jongens! Moed! – Maar wanneer niemand zich roert, roept hij opnieuw: Komt, ik ga met jullie mee! Volgt mij! – En hij gaat vooruit, zijn kruisbeeld in de hand. De heele compagnie, als geëlectriseerd, volgt hem in den looppas en verovert twee vijandelijke loopgraven.'⁹⁸

Het feit dat de Franse regering 32.700 priesters, geestelijken en seminaristen de reguliere dienstplicht had opgelegd, had aan het begin van de oorlog nog voor wat politieke onrust gezorgd. Katholieken hadden er een antiklerikale pesterij in gezien, een verachting voor het heilige priesterambt. Maar nu het duidelijk werd hoeveel impact de priesters hadden aan het front was de kerk van mening veranderd. Pater Kamerbeek, in 1902 nog zelf uit Frankrijk verbannen onder de regering Combes, vertelde het aan Van der Meer met een zekere triomfantelijkheid.

Degenen die meenden, door invoering van den dienstplicht der geestelijken en der seminaristen, een leelijken knak toe te brengen aan het Christendom, hebben zich geducht verrekend! Want het tegenovergestelde heeft juist plaatsgehad. De weerzin dien zoovelen, onwetend en misleid als zij waren, voor den priester voelden, is verdwenen (...) zij zagen hem vooraan in het gevaar, of wanneer er hulp te bieden was, of een liefdedaad te verrichten. Zij zagen makkers zich tot hem wenden om troost en moed. En altijd was hij bereid. En de priesters zelve staan verbaasd over het geloof dat hoewel diep verborgen, nog in de harten der mannen was blijven leven.⁹⁹

Het was inderdaad waar dat tijdens de oorlog het imago van de clerus als uitbuitende klasse of op z'n minst de legitimator daarvan, aan het veranderen was. Al snel beseften de kerkelijke gezagsdragers dat hier een unieke kans lag voor de kerk om haar draagvlak in de samenleving te herstellen. Zo zei de Kardinaal van Parijs, Léon-Adolphe Amette, in een interview dat Van der Meer van hem afnam, dat de dienstplicht voor clerici in de praktijk een zegen was gebleken.

De invloed van den priester-soldaat in de loopgraven meevechtende vol heldenmoed, is onbeschrijfelijk groot. (...) Het Fransche leger is, in zijn geheel genomen, een leger van Christenen, ik verzeker het u. En dit feit, dat gegrond is op een menigte onwederlegbare documenten, is des te treffender daar deze oorlog, op sommige oogenblikken, van godsdienstige aard is geworden (...) Hoe vaak hebben de Duitschers niet met toornige dreiging tot priesters, tot pastoors, tot monniken

gezegd, alvorens hen te fusilleeren of als gijzelaars weg te voeren: “Gij! Gij zijt de ziel van den tegenstand.”¹⁰⁰

Amette sprak hier welbewust als medeoprichter van het Comité Catholique de Propagande Française à l'Étranger. Een interview met een journalist uit een neutraal land als Van der Meer was precies waar dat propagandacomité voor was opgericht. Van der Meer probeerde nog kritisch te blijven. Leverde de ‘bijna-vergoddelijking van het vaderland’, zoals die nu in Frankrijk plaatsvond, niet een gevaar op voor de universaliteit van de katholieke kerk?, vroeg hij aan de aartsbisschop. ‘Volstrekt niet’, antwoordde die. En hij herhaalde nadrukkelijk: ‘Volstrekt niet. De Katholieken hier, zoowel de geestelijkheid als de geloovigen, zijn Fransch en Roomsch. Wij hebben altijd aan Rome gehoorzaamd, zelfs in zeer moeilijke, in zeer netelige omstandigheden.’

Dat was toch niet helemaal wat er in de praktijk gebeurd was. Met zijn initiatief om een katholiek propagandacomité voor Frankrijk op te richten druiste Amette wel degelijk tegen de neutrale koers van het Vaticaan in. Maar Van der Meer liet zich door de aartsbisschop overtuigen. Amette raadde hem ‘met klem’ aan om zijn lezerspubliek te vertellen over het fotoboek dat het propagandacomité net had uitgegeven, en dat deed hij zonder enige terughoudendheid: dit was ‘een verzameling van stevige, onwederlegbare documenten’, liet hij de lezers van *De Maasbode* weten. Om zijn artikel te besluiten met de conclusie: ‘Het lijkt geen twijfel, of dit comité (...) zal zijn voortreffelijken arbeid met succes bekroond zien.’¹⁰¹

De Franse propaganda had in Van der Meer een trouw medewerker gevonden. De eerste anderhalf jaar van zijn correspondentschap volgde hij kritiekloos het beeld dat hem werd voorgeschoteld. In talloze interviews met clerici kreeg hij telkens dezelfde boodschap te horen: Frankrijk was inderdaad weer katholiek geworden, en daarmee was de Grote Oorlog een heilige oorlog. Zo bevestigde de Eerste Kapelaan van de Sacré Coeur het beeld van priesters aan het front die eigenhandig gestalte gaven aan het ideaal van de Union Sacrée: ‘Ik ken priesters, die mij verteld hebben met welk een verbazing socialisten, echte revolutionairen, bourgeois- en papenvreters, bemerkten, dat zij met een geestelijke te doen hadden. En dat deze inderdaad een allerprachtigst kameraad was, die immer gereed stond om hen te helpen op elke manier.’¹⁰²

De gelijkstelling van God en vaderland leverde voor zijn medegelovigen geen enkel probleem op, zelfs niet voor de hoogste autoriteiten binnen de kerk, zoals de aartsbisschop van Parijs. En ook van Jacques Maritain, die tenslotte een ingewijde was in de kerkelijke dogmatiek, kreeg Van der Meer te horen dat Gods wil een koninkrijk op aarde was, en dat dat koninkrijk Frankrijk was. En zo legde hij zijn eigen twijfels maar even terzijde, en vertelde monter aan zijn lezers van *De Maasbode* het verhaal van een priester aan het front die van een eenvoudige boer in zijn regiment de vraag kreeg voorgelegd: ‘De goede God en Frankrijk is dat zooveel als hetzelfde? - De priester kijkt hem in de heldenoogen. Ja vriend, de Goede God en Frankrijk, dat is hetzelfde. De goede God is de Vader, Frankrijk zijn oudste dochter, en wij zijn Zijn klein-kinderen. Begrepen? - En het boertje glimlacht; hij heeft het begrepen, en zachtjes fluitend van vreugdige tevredenheid gaat hij weg.’¹⁰³

Dat er uit socialistische en liberale hoek ook andere geluiden klonken over de plotselinge vroomheid van de soldaten aan het front, namelijk dat die simpelweg voortkwam uit angst en een behoefte aan spiritueel houvast, wimpelde Van der Meer weg als een ‘povere verklaring’. Het geloof was geen toevluchtsoord voor de zwakken van geest, het was juist de mannelijke zekerheid van de meest heldhaftige strijders: ‘midden in dien wilden droom van dood en heldenmoed, van stadig gevaar en bittere ontbering’ behielden die hun rust, hun waardigheid en vastbeslotenheid vanuit een kalme overtuiging. Dit beeld

illustreerde Van der Meer met de talloze brieven van frontsoldaten die hem ter hande waren gekomen. Liefst gaf hij voorbeelden van soldaten die na jaren van onzekerheid en wankelmoedigheid eindelijk het licht zagen aan het front, niet uit angst, maar doordat zij zichzelf weer hadden leren kennen. Zo gaf hij het voorbeeld van een soldaat, die voor de oorlog natuurwetenschapper was geweest, en in een brief aan vriend schreef: 'En toch, mijn beste X, de oorlog is goed, want hij dwingt ons om diep in onze binnenste af te dalen. Ik voel, dat ik verander, dat een levensopvatting in mij groeit, die inniger is, dieper. Vindt dit zijn oorzaak in een onbewuste spijt, dat ik het licht der waarheid, de oplossing der raadselen te uitsluitend zocht in den mikroscoop, in de analyse, in de chemie?'¹⁰⁴

Het mooiste voorbeeld van religieus geïnspireerde heldenmoed vond Van der Meer wel in Édouard de Castelnau, de generaal die in 1915 het opperbevel in Champagne kreeg en kort daarna chef van de Franse generale staf werd. De Castelnau was een vroom katholiek, zo had Van der Meer uit meerdere bronnen vernomen. Zijn benoeming tot stafchef diende daarom als bewijs dat de Union Sacrée 'geen leege leuze is, maar een werkelijkheid'. In meerdere *Maasbode*-artikelen verheerlijkte Van der Meer deze 'grooten krijgsman en den grooten Christen'. Zo deed er een verhaal over De Castelnau de ronde dat de stoicijnse onverzettelijkheid van de christensoldaat uitstekend illustreerde: 'Zelf heeft hij reeds het smartelijk verlies geleden van twee zoons, gevallen op het veld van eer', vertelde Van der Meer over zijn held. 'Toen men hem den dood van zijn tweeden zoon kwam melden, bevond hij zich in den krijgraad. Het enige wat hij zeide, was: "Mijne heeren, laat ons verder gaan."'

Deze generaal bewees dat alle verhalen over de religieuze wedergeboorte van Frankrijk op waarheid berustten. De bewijzen daarvan strekten zich uit tot de hoogste regionen van het Franse leger! Met Castelnau had Frankrijk een bevelhebber 'die behalve met zijn kundige collega's, in de eerste plaats krijgsraad houdt met God!'¹⁰⁵

'Embedded journalism'

Met al zijn fascinatie voor de bovennatuurlijke gebeurtenissen aan het front greep Van der Meer elke kans aan om de situatie daar van dichtbij te kunnen meemaken. Hij verwachtte er veel van. 'Daar is nog alleen het edele, het levenskrachtige, het echte, wellicht', noteerde hij in zijn dagboek. In Parijs was het moeilijk om achter de werkelijke verhalen van de oorlog te komen. Er werd zo veel gemanipuleerd door de voorlichtingsdiensten en de media. 'Over den toestand is niet mogelijk een zuiver oordeel te hebben', legde hij hierover uit aan de lezers van *De Maasbode*. 'Alles wordt met een onmerkbaar wending ten gunste van de eene oorlog-voerende partij gekeerd, bewust en onbewust. (...) Onwillekeurig wordt alles aangedikt, vergroot, overdreven. En dit van beide kanten. Hoe dan den waarheid te kennen, de nuchtere, eenvoudig-waarachtige werkelijkheid?'¹⁰⁶

Aan het front zou hij de oorlog direct kunnen meemaken, zonder de verdraaiingen in de Franse media en de communiqués. Dat hoopte hij tenminste. Vol optimisme gaf hij zich in de zomer van 1915 op bij het persbureau van het Franse Ministerie van Buitenlandse Zaken, voor een reis naar Reims.

Zonder dat hij het zelf doorhad stelde hij zich daarmee juist bloot aan de manipulaties van de Franse propagandadiensten. Want natúúrlijk ging de excursie naar Reims, waar de afgebrande kathedraal, hét symbool voor de Duitse barbaarsheid, met eigen ogen bekeken kon worden. Van der Meer zou niets van het front te zien krijgen wat de Franse propagandadiensten al niet lang van te voren voor zijn ogen hadden bestemd.

Dit soort excursies werden doelbewust georganiseerd voor buitenlandse journalisten uit neutrale landen. En niet alleen door Frankrijk. In Duitsland was er het Neutrales Kriegs-Pressquartier, dat soortgelijke reizen organiseerde, met als voorwaarde

dat de censor volledige controle over het eindverslag kreeg. En in Engeland werden buitenlandse journalisten in krijgsgevangenenkampen rondgeleid waar ze een wel heel rooskleurig beeld voorgeschoteld kregen van de manier waarop de Engelsen hun gevangenen behandelden: Duitse soldaten kregen er zomaar borreltjes en ze konden er tennis spelen!¹⁰⁷

Op 20 juli 1915 reisde Van der Meer af naar het noorden, in het gezelschap van 14 andere journalisten uit neutrale landen: er waren Zweden, Zwitsers, Spanjaarden en Amerikanen. Onder begeleiding van twee Franse stafofficieren werden zij in grijs geschilderde militaire auto's door de gehavende stad rondgereden. Eerst waren ze nog naar een heuvel gebracht vanwaar zij in de verte de loopgraven konden zien liggen. Maar de echte bezienswaardigheid was natuurlijk de verwoeste kathedraal. Op Van der Meer had dat het voorziene effect.

Nu rijden wij de avenue in, die naar de kathedraal leidt. Daar staat zij. Ik kan nauwelijks zeggen, wat ik voel bij den aanblik. De torens heffen zich nog, de kerk staat er nog, onverwoestbaar sterk. Maar zij is levenloos, zij is dood. Overal bespeurt ge wonden. De Noordertoren is als gevild, en het bloedig vleesch van de steenen ligt bloot. Het is afschuwelijk om aan te zien. De beelden en de beeldjes zijn tot onkenbare klompen steen geworden. De prachtige gevel is voor altijd verminkt, de schade is onherstelbaar. En nogmaals bevestigt ons de pastoor der kathedraal, dat er nooit een observatiepost op de torens geweest is.¹⁰⁸

Die laatste opmerking sloeg op het Duitse excuus voor hun beschietingen op de kathedraal, namelijk dat er op de kerktorens Franse scherpschutters hadden gezeten. Van der Meer ontkrachtte dit tegenover zijn Nederlandse publiek, en dat was precies waarom het Franse Ministerie van Buitenlandse zaken dit soort excursies organiseerde. 'Ah, ik kan mij nu begrijpen den toorn en den haat en den overzettelijken wil van het Fransche volk', schreef Van der Meer aan zijn Nederlandse lezerspubliek.

Een paar maanden later maakte hij zijn volgende frontexcursie. In de eerste week van november werd hij drie dagen lang rondgeleid langs de frontlinie van de Champagne, waar het Franse leger net een paar kleine successen had geboekt. Franse officieren lieten de journalisten de overwonnen Duitse stellingen zien, met prikkeldraad omspannen verschansingen. Weer hadden deze beelden het gewenste resultaat bij Van der Meer: hoe moedig waren de Franse soldaten om al het mitrailleur- en kanongeschut vanuit zo'n loopgraaf te trotseren, bedacht hij met ontzag. Tijdens de rondleiding kregen de journalisten de immense logistieke en materiële operatie van het Franse leger te zien, de nieuwste kanonnen, de telefoonverbindingen, de bevoorrading en de camouflagetechnieken. Van der Meer deed er vol bewondering verslag van: 'Mijn wezen is vervuld geworden van de sterkende, mannelijke atmosfeer van de daad, welke daar heerscht in die geteisterde streek, die, met welk een prachtige krachtsinspanning! Met welk een schitterend vaart! aan de vijand ontrukkt is geworden. En deze weldoende atmosfeer heerscht over het gansche front van het Fransche leger.'

Want ondanks de 'onbenaderbare verschrikking' van de oorlog voelde hij hier 'iets anders nog, en dit gevoel is bijna vreugde.' De 'primitieve maatschappij van mannen' die hij aantrof, was precies wat hij had gehoopt te vinden. Hier heerste het simpele plichtsbefef, de ware opofferingsgezindheid, die hij al zo vaak had verheerlijkt zonder er direct in contact mee te zijn geweest. Nu kon hij zien dat zijn verheerlijking van de Franse soldaten terecht was geweest: 'Zij bemoeien zich niet met beschouwingen over den ingewikkelden algemeenen toestand. Zij bekommeren zich daarom niet. Zij hebben iets anders, heel wat belangrijkers te doen. Zij hebben de daad.'¹⁰⁹

Alsof hij vermoedde dat hij zijn Nederlandse lezerspubliek van zich zou vervreemden als hij ál te jubelend over de oorlog sprak, matigde Van der Meer zijn toon. Maar zelfs op het moment dat hij zijn lezers verzekerde dat hij de verschrikkingen van de oorlog niet vergeten was, voerde die gedachte hem vanzelf toch weer naar de geheime religieuze betekenis van het leven aan het front.

Meent nu niet, dat ik den oorlog met zijn ellenden en zijn slachtingen en den drom der rampen verheerlijk. Dat al is schrikwekkend boven elke uitdrukking en uiterst zeldzaam zijn zij die niet de wilde huivering van afkeer gevoelen. Ik vergeet niet het nameloos lijden, gevolg en metgezel van den oorlog, vooral van dezen oorlog. Maar, daar op het front bevindt men zich te midden van menschen, die, in volsten eenvoud, en met bewonderenswaardige geestelijke veerkracht hun plicht vervullen, zij aanvaardden de zwaarste opofferingen. In gestadige beroering met den dood moeten zij immers beter den zin van het leven begrijpen, en hoevele diepere naturen hebben niet een zuiverder inzicht ontvangen in den tragischen chaos van het bestaan en vermoeden, weten nu de Waarheid, dat is Gods Zoon. Is het dan verwonderlijk, dat men terugkomt van zulke menschen, gesterkt, vervuld van kalme zekerheid en bewondering, bijna blijgemoed?¹¹⁰

Van der Meer dacht zich te onderscheiden van zijn collegajournalisten in de Franse media door zelf naar het front af te reizen. Vele jaren later beriep hij zich in zijn memoires nog op het feit dat hij met eigen ogen het slagveld had gezien, in tegenstelling tot de mensen die vanaf een afstand de oorlog hadden verheerlijkt. Het lijkt er werkelijk op dat hij nooit heeft beseft dat zijn frontexcursies een propagandadoel dienden, en dat hij in zijn artikelen kritiekloos het beeld overnam dat hem door de Franse regering werd voorgeschoteld.

Het meest sprekende voorbeeld van dat laatste is wel Van der Meers beschrijving van het krijgsgevangenenkamp waar hij en de andere neutrale journalisten langs geleid werden: 'Hetgeen mij treft zonder mij te verwonderen, is de vaderlijke toon, waarop de officier tot de krijgsgevangenen spreekt. Zij zitten om een vuurtje gehurkt, waarop zij de soep koken, dezelfde soep als de Fransche soldaten eten. Zij praten onder elkaar en lachen. "Indien mijn broer, die sinds vele maanden krijgsgevangene in Duitschland is, op een zelfde wijze behandeld wordt, als dezen, dan heeft hij zich niet te beklagen," zegt de officier. Dat ben ik volmondig met hem eens.'¹¹¹

Maar zelfs tijdens zijn frontexcursie in de Champagne was er een moment dat Van der Meer plotseling door een heel ander gevoel werd overvallen. Toen hij even van de groep afdwaalde en een wandeling maakte door het bos stuitte hij op een Duitse begraafplaats. Op de graven van de gesneuvelde soldaten stonden kruizen, met daarop de tekst: 'Er starb für's Vaterland.... In Gott...' Van der Meer besepte ineens dat er aan de andere kant van de frontlinie ook mensen waren die hun hoop en vertrouwen op God richtten. 'Dus de soldaten van alle oorlogvoerende landen vechten tot den dood toe, voor het heil en ter verdediging van hun vaderland? Die opschriften te lezen, hier, midden in het Fransche land, het maakt een bizarren indruk op mij. Het redelijk inzicht in de werkelijkheid is te loor. De orde is verbroken. De chaos heerscht.'¹¹²

Ineens was daar weer het oude besef dat hij tijdens de eerste oorlogsdagen had gehad: de oorlog was een verschrikking, die álle landen van Europa trof. De frontexcursie naar de Champagne versterkte zijn tegenstrijdige gevoelens. Aan de ene kant was zijn verheerlijking van de oorlog erdoor gegroeid. Zijn bewondering voor de moed van de Franse soldaten en zijn overtuiging dat er inderdaad wonderen van religieuze inkeer plaatsvonden aan het front waren alleen maar sterker geworden. Maar hoe meer hij zich verbonden voelde

met de gewone soldaten aan het front, hoe meer hij zich begon te ergeren aan het oorlogsfanatisme van schrijvers, intellectuelen en journalisten, die de oorlog louter als een theoretisch *idee* bejubelden.

De *poilus*, de 'harigen', zoals de Franse soldaten liefkozend genoemd werden, hadden geen boodschap aan gezwollen oorlogsretoriek, had Van der Meer al wel eens eerder opgemerkt als hij een brief ontving van oude vrienden die vochten aan het front. Dat hij zich daar zelf ook wel eens schuldig aan maakte, als hij in *De Maasbode* lyrisch de zegeningen van de oorlog telde, merkte hij niet op. Sinds zijn bekering was hij niet meer zo gewend om al te veel aan zelfreflexie te doen. Des te sterker ergerde hij zich aan de oorlogsretoriek van anderen.

Vlak na zijn excursie in de Champagne schreef hij verontwaardigd in zijn dagboek dat vooral onder zijn geloofsgenoten 'de meest hartstochtelijke oorlogszuchtigen' te vinden waren, 'wat mij als Katholiek bevreemdt en pijn doet. Het zijn de katholieken in beide landen die den haatvollen oorlogstoon ophitsen en verscherpen, en die in beide landen gebiedsvergroting, annexaties voorstaan! – Hoe is dit te rijmen met de leer van Christus en den Kerk!'. Twee dagen later noteerde hij zelfs: 'De eenige verstandigen, de eenige waar ik geen haat hoor grommen, is bij de socialisten en bij de soldaten en officieren aan het front.'¹¹³

Maar tijdens de eerste jaren van de oorlog duurden dit soort gedachten nooit lang. Hij had wel eens eerder bij zichzelf bedacht dat 'juist de klerikale kranten (...) het grofst, het laagst, en imbecielst' waren in hun verheerlijking van de oorlog, om kort daarna precies dezelfde ideeën te propageren in *De Maasbode*. Wat hem telkens over de streep trok was de gedachte dat hij, samen met Bloy en Maritain, op de een of andere manier uitverkoren was om een bijzondere rol te spelen in dit schrikwekkende wereldgebeuren. Zij waren de profeten geweest, die al jaren geleden waren ingewijd in de geheimen van La Salette. Zij hadden 'de duistere stroomingen' onder de Europese beschaving herkend en ervoor gewaarschuwd. De oorlog was het bewijs dat Bloy zich niet had vergist, dat zijn eigen beslissing om zich te bekeren geen vergissing was geweest. En als dat allemaal waar was, moest er iets van Gods hand in de Grote Oorlog te herkennen zijn: 'Ah, het is bitter duister, en angstig, en aanbiddeijk tevens. En ik voel bijna vreugde over het gebeuren.'¹¹⁴

Twee maanden na zijn excursie in de Champagne spotte hij alweer met de geestelijke verdwazing van de vredesactivisten, de 'liefelijke dromen der pacifisten, die het humanitairisme tot een godheid verheven hadden'. Dát was het voordeel van de oorlog: die bewees het ongelijk van de humanisten, van de socialisten en de liberalen, en het gelijk van hemzelf en zijn geloofsgenoten. Zolang hij erop vertrouwde dat Gods zegen op de oorlog rustte, was de wereld overzichtelijk. Zo gauw hij daaraan begon te twijfelen, werd de wereld een onbegrijpelijke chaos, een beangstigende plek, waar al het leed betekenisloos was.¹¹⁵

Dan had hij liever de Heilige Oorlog, waar slechts één partij Gode welgevallig was. En iedereen die de oorlog anders begreep, zoals steeds meer socialisten en liberalen in Frankrijk expliciet deden, hoorde automatisch bij de vijand. Overal om zich heen zag Van der Meer de strijd aanwakkeren: 'gevochten zal er moeten worden', voorspelde hij, 'men zal partij moeten kiezen, voor of tegen Christus.'¹¹⁶

Politieke religie

Pieter van der Meer was al enkele jaren vóór het uitbreken van de oorlog sceptisch geworden over de democratie. Die leidde alleen maar tot ordinaire belangenpolitiek. De opportunistische machtsstrijd van de sociaaldemocraten was voor hem daarvoor het bewijs geweest. Europa had leiders nodig die verder keken dan alleen hun eigen achterban, leiders

die niet wensten mee te doen aan het politiek gekonkel. Dat was het aantrekkelijke van de Action française geweest: die stond ver van het democratisch machtspeel, die bleef trouw aan haar buitenparlementaire principes. Frankrijk zou pas weer een eenheid worden als de democratie zou worden afgeschaft en het koningschap zou zijn hersteld.

De oorlog bevestigde deze zienswijze. De Union Sacrée had niets met democratische politiek te maken gehad, het was een eenheidsideaal dat daar ver boven stond. Toen Van der Meer op 20 augustus 1915 een zitting van het Franse parlement bijwoonde, kreeg hij al helemaal het gevoel dat de democratie een verderfelijke invloed op Frankrijk had. 'Ik walg', schreef hij in zijn dagboek. 'Neen dit is het Frankrijk niet dat ik bewonder en liefheb. Nu begrijp ik ook beter de echte waarde van de leer van de Action fr.' Wat hij vanaf de perstribune zag was een Kamerdebat waarin de oppositie de regering kritische vragen stelde over het oorlogsbeleid. Premier Viviani besloot in zijn reactie zijn toevlucht te zoeken in symboolpolitiek. Hij hield een bevlogen redevoering over het belang van eendracht op dit moment. Hij verschulde zich achter de Union Sacrée.¹¹⁷

Dat miste zijn uitwerking niet op Van der Meer. Viviani begreep tenminste waar het werkelijk om ging, schreef hij aan zijn *Maasbode*-lezers: 'nog onder de indruk van de schoone eendracht door Viviani's meesterlijke redevoering verwekt, kwam mij een bladzijde in de herinnering van den schrijver Charles Péguy, waarin hij het Fransche volk, diens karakter en diens zending, verheerlijkt'. Dát was wat er nu werkelijk nodig was, een onwandelbaar geloof in de heilige missie van Frankrijk, zoals Péguy die had beschreven: 'Volk van soldaten, zegt God, niets evenaart den Franschman in den veldslag (...) O volk, dat de kathedraal uitvond, ik heb je niet te licht in geloof bevonden / O volk, dat de Kruistocht uitvond, ik heb je niet te licht in liefde bevonden.'¹¹⁸

Péguy was een goed voorbeeld van de liefdevolle eendracht die de oorlog in de Franse samenleving had veroorzaakt. Op een van zijn laatste briefkaarten aan zijn vrouw had hij zijn compagnie een 'groot huisgezin' genoemd, memoreerde Van der Meer. 'Hij was als een familievader. Hij waakte over de moreele en de lichamelijke gezondheid zijner soldaten.'¹¹⁹

En precies die vaderlijke rol zouden de politieke leiders op zich moeten nemen. Op 6 augustus 1915 kreeg Van der Meer de kans om Charles Maurras te interviewen. Die maakte een positieve indruk op hem: 'scherp, intelligent', noteerde hij in zijn dagboek. Dit was nu een politicus die wél zijn best deed om de eendracht in het land te behouden. De Action française had zich tijdens het eerste oorlogsjaar ontpopt als een loyaal ondersteuner van de Union Sacrée. De beweging was opgehouden met haar polarisatiepolitiek van buitenparlementaire acties, die in principe altijd op een staatsgreep gericht waren geweest. Met het uitbreken van de oorlog had de Action française besloten om de regering te steunen in de verenigde strijd tegen Duitsland.

Precies deze opofferingsgezindheid miste Van der Meer bij de partijen in het Franse parlement. Bovendien zocht de Action française welbewust toenadering tot de katholieken. Tijdens de eerste twee oorlogsjaren schreef Charles Maurras maar liefst 139 grote artikelen waarin hij de Paus, de kerk en de clerus verdedigde. Opvallend daarbij was dat hij met geen onvertogen woord sprak over de neutrale koers van het Vaticaan. Maurras beseftte heel goed dat de kruisbestuiving tussen religie en nationalisme tijdens de oorlog grote kansen bood voor zijn beweging. Met de katholieken achter zich zou de Action française misschien wel de machtigste politieke beweging van Frankrijk kunnen worden.

'De echte patriotten' in Frankrijk lazen *l'Action française*, legde Van der Meer uit in *De Maasbode*. En de kans was groot dat velen via het nationalisme de weg naar de Kerk zouden vinden. 'En er zijn reeds vele Franschen, vooral onder de nationalist en royalisten, die, hoewel zelve nog niet door de genade van het geloof beziel, toch begrijpen, dat alleen het Katholicisme Frankrijk redden en weer gezond en machtig en levenskrachtig maken kan.'

Dat was inderdaad wat de Action française bepleitte: dat in het nieuwe Frankrijk de kerk weer een centrale rol zou spelen in de samenleving, als een bezielende kracht die de samenleving bijeen zou houden.¹²⁰

Het leek een natuurlijk bondgenootschap, tussen de katholieken en de Action française. Maar ondanks zijn sympathie voor Maurras en zijn beweging bekwam Van der Meer af en toe het gevoel dat er iets niet klopte. In de krant *l'Action française* trof hij soms artikelen aan 'die absoluut door een Duitscher had geschreven kunnen worden', zo grof en militaristisch was het taalgebruik, 'diep in hun hart bewonderen zij Duitschland, en zij zouden wel willen, het is hun innigst verlangen, om even machtig te zijn, om even materialistisch-geweldig en georganiseerd te zijn als het Mofen-rijk. In zeker opzicht is dat militaristisch keizerrijk, hun droom van luilekkerland.'¹²¹

Toch bleef hij tot in 1916 sympathie houden voor de nationalistten. De Action française was de enige beweging die een alternatief had voor de democratie. En dat die staatsvorm op zou houden te bestaan, zoveel was wel zeker. De oorlog had duidelijk gemaakt dat het parlement een 'enorme tijdverspilling' en 'ijdel gepraat' was. De glorieuze wederopstanding van Frankrijk had maar één smet, 'één zieke plek, en dat is het parlement.' Het oefende een 'verlammeude invloed' uit op de slagkracht van de regering.

Is het dan te verwonderen, dat vele Franschen zich afvragen, of het huidige regiem, waarvan het parlement het centraal-orgaan is, wel de ideale regeeringsvorm is, en of het, na den oorlog, niet noodig is, zeer grondige hervormingen in te stellen? Zij zien in, dat een krachtig bestuur onmogelijk is met honderden raadgevers en betweters, die al te dikwijls niet verder kijken dan de onmiddellijke belangen hunner politieke partij en niet terugdeinzen om het algemeen belang op te offeren aan eerzucht of machts-verlangen.¹²²

In het voorjaar van 1916 schreef Van der Meer uitgebreid in *De Maasbode* over de plannen die de Action française had voor een nieuwe staatsinrichting. Het toekomstige koninkrijk Frankrijk zou niet zomaar een terugkeer naar het Frankrijk van vóór de Revolutie zijn, maar juist het beste van de moderne en de oude wereld in zich verenigen. Méér dan de Republiek zou het een toonbeeld van vrijheid, gelijkheid en broederschap zijn, omdat er eind gemaakt zou worden aan de interne machtsstrijd binnen het parlement, aan de bevoordeling van de rijke politieke elite, van 'Joden en vrijmetselaars'. In de nieuwe orde zou de koning geen alleenheerser worden, maar vooral een symbolische functie hebben: als 'een toevluchtsoord voor allen' en een 'beschermers van het leger'. De daadwerkelijke macht zou liggen bij een autoritair geleide regering. De door de beweging naar voren geschoven troonpretendent, hertog Philippe VIII van Orléans, zou in de praktijk niet meer dan een marionet zijn, die verkondigde wat Maurras bedacht had.

Het politieke programma van de Action française vertoonde eigenlijk verdacht veel ideeën die uit de Verlichting stamden: de scheiding tussen kerk en staat zou gehandhaafd worden, het algemeen kiesrecht zou worden uitgebreid, de bureaucratie gedecentraliseerd en bemand op basis van capaciteiten in plaats van afkomst. Maurras' monarchie zou een 'regiem van hervorming en vooruitgang' zijn.

Daarbinnen was geen plek voor 'vreemde elementen', daar had Van der Meer ook wel begrip voor. Zonder enig commentaar noemde hij dat de Action française de 'verderfelijken invloed' van de Joden en vrijmetselaars wilde aanpakken, om 'de zwakken te beschermen tegen elke verdrukking'. Om vervolgens zijn artikel af te sluiten met een vrome steunbetuiging: 'Wanneer door dit al, God's glorie groeien en de 'exaltatio Sactae Matris

Ecclesiae”openbaar worden zal – ons eenige verlangen, niet waar? – dan is het goed en kunnen wij ons verheugen met hart en ziel.’¹²³

Kennelijk kwam Van der Meer dat voorjaar tot de conclusie dat Gods glorie inderdaad groeien zou dankzij de Action française, want in de zomer van 1916 kondigde hij aan dat de politieke scheiding tussen rechts en links eigenlijk een veel diepere betekenis had: ‘voor of tegen Christus.’ De heilige oorlog verplaatste zich steeds meer naar het binnenland. Want: ‘Eén ding is zeker: dat na den oorlog, na de overwinning van Frankrijk, die schatten geld en stroomen bloed gekost zal hebben, men niet het rommelachtige kameraden-republiekje weer zal instellen, maar dat er schoonmaak gehouden zal worden, dat er nieuw leven, een nieuwe frissche atmosfeer zal komen in Frankrijk.’¹²⁴

Dit schreef Van der Meer op 16 september 1916. Ruim twee jaar had de oorlog nu geduurd. En nog steeds was zijn geloof in een positieve afloop niet verflauwd. Natuurlijk, af en toe kwamen de momenten van weerzin tegen het nationalisme terug. Als hij een brief kreeg van Alphons Diepenbrock bijvoorbeeld, waarin die al te enthousiast Maurras en Barrès verheerlijkte, dacht hij bij zichzelf: ‘En zelfs snuggere lui als Diepenbrock worden razend en stompzinnig! Hij noemt Barrès een maître écrivain, ziet hier niets als Maurras, Bainville, en Laskine!!! – Curieus, Diepenbrock, die niet gelooft, die een reactionnair is, een naam-katholiek, is verwant aan deze Franschen. Maar Barrès! Die hij vroeger een lamp in een mode-magazijn noemde!’

Of dan was hij weer eens bij zijn achtertante Cecile de Jong en haar man Michel Frenkel wezen eten, iets wat hij ongeveer wekelijks deed, en het gesprek was hoog opgelopen. ‘Goedaardige mensen, maar hun geest is misvormd door de Act. fr. theorieën’, noteerde hij dan in zijn dagboek.

Opvallend is dat hij dit soort kritiek nooit eens op zichzelf toepaste. Slechts één passage in zijn oorlogsdagboeken onthult een moment van zelfreflectie. Nadat hij had opgeschreven dat hij de Action française eigenlijk wel ‘iets boche!!’ vond hebben, iets ‘moffigs’, schreef hij: ‘Ik begin ook al de lui waar ik het niet mee eens ben, voor boche uit te schelden!’¹²⁵

Maar over het algemeen vergat hij zijn eigen oorlogsfanatisme snel. Dat kwam omdat dat voor hem eigenlijk niets met politiek of patriottisme te maken had. Als hij de oorlog verheerlijkte, of Frankrijk, of de politiek van Action française, dan was dat in de eerste plaats omdat zij onderdeel waren van het hogere plan van God. Het had nauwelijks iets met zijn eigen keuzes te maken.

Maar als anderen op precies dezelfde manier als hij politieke consequenties gaven aan hun geloof, waren ze in zijn ogen ‘naamskatholiek’, was hun geloof niet integer. Cecile de Jong en Diepenbrock verkwanselden de hogere waarheden van de kerk als zij Maurras en de Action française steunden, als hij het zelf deed was dat simpelweg een kwestie van vroomheid. Pieter van der Meer had geen enkel besef hoe zijn eigen geloof zich met politiek mengde. Hij was niet in staat om de extreme kanten van zijn eigen geloof onder ogen te zien. Op de momenten dat hij terugschrok van het fanatisme van zijn geloofsgenoten lag dat niet aan het geloof, dan waren het simpelweg geen échte katholieken, zoals hij dat wel was.

Zo bleef de zuiverheid van zijn eigen geloof gewaarborgd, zo hoefde hij zich niet te belasten met al te ingewikkelde zelfreflectie. En zo bleef hij vatbaar voor radicalisatie, zonder het zelf door te hebben.

Hoofdstuk 11 Oorlogsenthusiasme en de avant-garde

Oorlog?... Jazeker: dat is onze enige hoop, onze reden van bestaan, onze enige wil (...) de ziel moet het lichaam in vlam zetten, als een brander die afgestuurd wordt op de vijand, de eeuwige vijand die uitgevonden zou moeten worden als hij niet bestond! (...) Kijk daarginds, die korenhalmen, in slagorde, vele miljoenen... Die halmen, ranke soldaten met puntige bajonetten, verheerlijken de kracht van het brood dat bloed zal worden, en recht omhoog zal spuiten tot aan het Zenit. Weet dat bloed alleen waarde heeft als het, met wapens of met vuur, bevrijd wordt uit de gevangenis der aderen!

Filippo Marinetti, 'Laten wij het maanlicht doden'¹

Oorlogsenthusiasme kwam niet alleen bij katholieke bekeerlingen voor. Kunstenaars en schrijvers van seculiere, protestante of Russisch orthodoxe komaf waren in overgrote meerderheid opvallend eensgezind in hun waardering van de oorlog. Die waardering leek overigens wel heel erg op de religieuze beleving die de katholieke bekeerlingen van de oorlog hadden. Want alle avant-gardistische kunstenaars hoopten op een spirituele wedergeboorte, een regeneratie die zij eerst met hun kunst hadden willen realiseren, maar die de meeste van hen nu ook op het slagveld verwachtten.

De belangrijkste woordvoerder van de Franse avant-garde, Guillaume Apollinaire, was er vóór de oorlog al van overtuigd geweest dat de moderne mens gebaat zou zijn bij het elementaire leven zoals de vroegere religieuze volkeren dat gekend hadden. Daarom waren de schilderijen van Picasso en Braque zo belangrijk: omdat ze deze primitieve religieuze kracht bezaten.²

Apollinaire was oorspronkelijk van Pools-Russische afkomst. Zijn eigenlijke naam was Guillelnus de Kostrowitzky. Tijdens de eerste maanden van de Grote Oorlog moest hij de nodige moeite doen om mee te mogen vechten in het Franse leger. Maar hij wilde het per se. In november 1914 werd hij dan eindelijk in Nice toegelaten tot de artillerie. Na een korte training werd hij naar het noordoostelijke front gezonden. Hij begon er oorlogsverheerlijkende gedichten te schrijven, met titels als 'Het wonder van de oorlog' en 'Als ik ooit sneuvelde'.

In dat laatste gedicht fantaseerde hij dat zijn bloed een offer zou zijn omwille van het liefdesleven van zijn voormalige minnares. Zijn 'uitbundig stromend bloed' zou háár bloed uitbundig doen stromen, 'bloemen kleur de zon fellere stralen geven' en een 'ongehoorde liefde' op aarde doen neerdalen. Het was plaatsvervangend lijden: Apollinaire offerde zich op voor het geluk van zijn onbereikbare geliefde. Dat hij vatbaar was voor katholieke mystiek was al uit zijn lange gedicht 'Zône' (1913) gebleken. Toen hij in 1916 ernstig gewond raakte aan zijn hoofd, een granaatscherf had zich erin geboord, schreef hij vol galgenhumor aan zijn verloofde dat dat vast kwam omdat zijn talisman niet werkte, en omdat zij te weinig aan hem had gedacht. Het bijgeloof zoals dat onder zijn medesoldaten heerste ging zelfs de occultist Apollinaire af en toe wat te ver.³

Toch geloofde hij er heilig in dat de oorlog een 'nieuwe geest' bracht, net zoals hij had beloofd dat kunst die zou brengen, een herleving van de nationale traditie met de bijbehorende 'perspectieven op het universum en op de ziel van de mens, en het plichtsbeseft dat onze gevoelens blootlegt en die beperkt, of liever, de manifestaties ervan beheerst'. Voor hem waren de regeneratie-idealen van de Franse oorlogscultuur niet vreemd. Hij had ze al jaren voor de oorlog gekoesterd. Nu deze denkbeelden tijdens de oorlog wijd verbreid waren geraakt in de Franse samenleving, omarmde hij ze met des te meer overtuiging. Zijn verlangen om als immigrant zijn Fransheid te bewijzen viel nu te combineren met regeneratiedromen waar hij toch al in geloofde.⁴

Ondertussen waren er onder de Duitse avant-gardisten net zo veel oorlogsenthusiastelingen te vinden als in Frankrijk. En ook hun fanatisme had wortels van ver voor de zomer van 1914. Zo had Franz Marc al toen hij in 1912 met Kandinsky *Der Blaue Reiter* oprichtte uit de hemel neerdalende 'apocalyptische ruiters' verwacht. Toen tweeëneenhalf jaar later de oorlog uitbrak herkende hij er onmiddellijk een nieuwe fase van de geschiedenis in, het begin van de 'komende geestelijke religie'. Hij wilde er niets van missen en gaf zich als vrijwilliger op voor de cavalerie van het Duitse leger. Ook na een paar maanden frontdienst was hij er nog van overtuigd dat deze oorlog niet ging om geopolitieke of economische belangen.

De oorlog gaat om meer. Europa is ziek van oude erfkwalen en wil gezond worden, daarom wil het de verschrikkelijke bloedtocht. Wij, die buiten in het veld staan, voelen dit het diepst, dat deze gruwelijke maanden niet slechts – in fysiologische zin – een politieke machtverschuiving zullen betekenen, maar – geestelijk gezien – een diep *bloedoffer* van de volksgemeenschappen representeren, dat zij alle willen brengen omwille van één gemeenschappelijk doel. Zelfs de meest laaghartige soldaat op het veld is door al het mogelijke politiek (en hetzerig) geschreeuw niet over te halen om de Franse, Belgische, Russische of Engelse soldaten te *haten*. Hij wurgt de tegenstander, maar hij haat hem niet. (...) De politici zijn niets meer dan werktuigen, waarvan de volkswil zich bedient, de moordenaars die het volk heeft ingehuurd. Dat is geen sofistische verdraaiing, maar een feit dat als een gelukssymbool boven de vechtende partijen staat. De haat is onrein. De wereld echter wil rein worden, zij wil de oorlog. Welke Europeaan zou heden ten dage de Wereldoorlog ongedaan willen maken? (...) *Om reiniging wordt de oorlog gevoerd en het zieke bloed vergoten.*⁵

Onder Russische avant-gardisten had er tijdens de vooroorlogse jaren een al even religieuze stemming geheerst als onder de Duitse *Blaue Reiter* kunstenaars. De Futuristische dichter Vladimir Majakovski had de rol van de moderne dichter met die van de 'dertiende apostel' vergeleken. De apocalyptische visioenen die Majakovski verwerkte in zijn poëzie waren volgens hemzelf een nieuwe vorm van 'theologie voorbij de ratio', een nastrevenswaardige manier om het geloof te beleven. Toen de oorlog uitbrak lag het voor de hand om hier één grote Apocalyps in te herkennen. Op 2 augustus 1914 schreef Majakovski het gedicht 'De oorlog is verklaard', waarin hij de opgewonden reacties op dat nieuws schetste.

Het koffiehuis sloeg tot bloedens zijn muil,
van dierlijke kreten paars aangelopen:
'Wij gaan met gifbloed de Rijn vervuilen!
Romes marmer in onweer van kogels dopen!
(...)

De schaterkeel van de kanonsbas doorboerde
de droom van stedelijke stapelblokken
en de wind uit het westen – als rode sneeuw – voerde
mensenvlees aan in sappige vlokken.⁶

Van veel avant-gardistische kunstenaars is al lang bekend dat ze in dit soort jubelende termen de oorlog verwelkomden. Maar is er doorgaans nogal krampachtig met dit feit omgegaan. Historici en literatuurwetenschappers hebben vaak de neiging gehad om het oorlogsenthouiasme van hun helden – want dat blijven de avant-gardisten uiteindelijk toch voor deze onderzoekers – te verdraaien of te bagatelliseren. Het oorlogsenthouiasme van de avant-garde was een kortstondige bevestiging, een ‘opwindend nieuw avontuur met technologie’ die de traditionele wereld, met al haar verdrukking en onrecht, voorgoed zou vernietigen.⁷

Toch streefden zelfs de techniekverheerlijkende Futuristen niet het rationalisme en de wetenschap na, die tot al de inspirerende nieuwe uitvindingen hadden geleid. Ze bejubelden de oerziel van de mens die daarin zou ontwaken, de nieuwe symbiose die de primitieve mensziel met de moderniteit zou aangaan: ‘Gigantische oorlogen, grote uitvindingen, de verovering van de lucht, snelheid van het verkeer, telefoons, telegrafien (...) Het nieuwe leven van ijzer en de machine, het geronk van motorvoertuigen, de schittering van elektrische lichten, grommende propellers, ze hebben de ziel wakker gemaakt, die bezig was te stikken in de catacomben van de oude ratio en die is opgestegen tot het kruispunt van de hemelse en aardse paden.’⁸

In de tweede helft van de twintigste eeuw, met name in de jaren zeventig, hebben geesteswetenschappers de tegenstelling tussen ‘modern’ en ‘traditioneel’ veel te simpel voorgesteld. En dat heeft veel invloed op ons beeld van de historische avant-garde gehad. Hoe objectief veel wetenschappers zich ook probeerden voor te doen, in de praktijk behandelden zij de avant-garde maar al te vaak als de artistieke voorloper van de cultuur waarin zij zelf leefden. En door de avant-garde vrij te pleiten van alle religieuze, nationalistische en, in retrospectief, ook fascistische smetten, waanden zij zichzelf daar vrij van.⁹

Pas recentelijk wijzen historici als Walter Adamson, Emilio Gentile en Roger Griffin op de voedingsbodem die de avant-garde en het modernisme tijdens de vroege twintigste eeuw vormden voor het ontstaan van fascisme en nazisme. Tegelijkertijd is het besef doorgedrongen dat de rol van religie in de moderne wereld nog lang niet is uitgespeeld. Dat tijdens de twintigste eeuw de kerken leegliepen in West Europa betekent niet noodzakelijk dat religie geen invloed meer uitoefende op de politiek, op de kunst en op de moderne oorlogen.¹⁰

De Eerste Wereldoorlog vormt daar een overtuigend bewijs van. De oorlogscultuur die tussen 1914 en 1918 heerste in de West-Europese landen was overladen met religieuze ideeën en beelden. En velen daarvan kwamen juist voort uit het seculiere modernisme van vóór 1914. De Amerikaanse historicus Jay Winter is een van de weinigen geweest die aandacht heeft geschonken aan de doorwerking van de vooroorlogse Europese cultuur in de Eerste Wereldoorlog. In zijn boek *Sites of memory, sites of mourning* bekritiseerde hij de lang gangbare gedachte dat de moderne cultuur geboren werd vanuit de schok van de Eerste Wereldoorlog en uit walging van de massaslachting definitief afscheid nam van alle traditionele religieuze en Romantische ideeën. ‘Het verleden op zo’n manier te ordenen is een open uitnodiging voor vertekening ervan, omdat men het gevoel verliest voor zijn morsigheid, zijn non-lineariteit, zijn robuust en koppig zichtbare onverenigbaarheden’.¹¹

Tijdens en na de Eerste Wereldoorlog bleven 'traditionele' en 'moderne' ideeën hand in hand gaan, zozeer dat het niet eens zin heeft om onderscheid te maken tussen die twee kwalificaties. De kern van de modernistische manier van denken was juist dat het lineaire tijdsbesef doorbroken werd. Modernisten en avant-gardisten geloofden in de wedergeboorte van een primitieve oertoestand van de mens, in een tijd die niet als een rechte lijn liep, maar in een cirkel. Dit regeneratiedenken ging prima samen met de meest vernieuwende artistieke experimenten, met revolutionaire toekomstvisioenen van een heilstaat waarin technologie in dienst stond van de bezielde gemeenschap.¹²

Bekeerlingen in de avant-garde

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat er veel avant-gardistische kunstenaars waren die tijdens en na de oorlog besloten om zich te bekeren tot de katholieke kerk. Hoewel er bij iedereen ook persoonlijke motieven meespeelden, waren er telkens ook structurele factoren aan het werk. Die hadden te maken met de oorlog, met de identiteitscrisis die de moderne cultuur met zich meebracht, en met de rol van religie die zij altijd al aan hun kunst hadden toegedicht.

De Italiaanse Futurist Ardengo Soffici had al in 1907 op het randje van de doopvont gestaan. Precies zoals Pieter van der Meer en Jacques en Raissa Maritain was hij dat jaar in een existentiële crisis beland, en had hij zijn hoop gesteld op die zonderlinge Parijse mysticus: Léon Bloy. Het leek wel alsof die zijn boeken had geschreven 'om mijn eigen ontsnapping uit de duisternis te inspireren', schreef Soffici later. Op het moment dat hij wanhopig werd van zijn twijfels en scepsis voelde hij zich magnetisch aangetrokken door Bloy's 'compromisloze katholieke orthodoxie die hem ten tijde van kwellingen in staat stelde om met zekere standvastigheid te handelen'.¹³

Net als de Maritains en Pieter van der Meer besloot Soffici om deze herboren christen op te zoeken in zijn aftandse paviljoen op de Montmartre. Maar in plaats van een vitale mysticus trof hij een bekrompen dogmatische man aan. Het enige wat Bloy hem deed inzien was dat 'de erfzonde bestaat uit de overmoed die de mens doet geloven dat hij de waarheid door middel van de ratio kan ontdekken'. Maar voor de rest ontdekte hij meer levenskracht in de natuurreligie van Cézanne, in de spiritualiteit van Egyptische en andere primitieve kunst en in het Cubisme, waar hij een binding met de traditie en een 'gevoel van tragedie' in ontdekte 'waarvan ik verleid ben die christelijk te noemen als dat woord niet zo in diskrediet was gebracht'.¹⁴

Enmaal gevoelig geworden voor de opbouwende krachten van religie trof hij ook in het onverwoestbare volksgeloof van de mensen uit zijn eigen Toscaanse geboortestreek een geestdrift aan die hij in zijn eigen leven zo lang gemist had. Zelfs de stakingsacties op het Italiaanse platteland bewezen hem dat religie altijd een factor zou blijven, ook al was het traditionele christendom langzaam aan het verdwijnen: 'kijk (...) hoe simpele mensen zichzelf Opofferen en enthousiast de kinderen van stakers opvangen en de stakers zelf steunen met geld en met het enthousiasme dat hun Geloof hun geeft (...) de mensen zijn nooit uit het veld te slaan, en wanneer ze geen God meer hebben, maken ze zelf Goden'.¹⁵

Soffici's nieuwe waardering voor de bezielende kracht van het geloof bleek volledig aan te sluiten bij het nationalisme van zijn goede vriend Giovanni Papini. Zij verenigden hun krachten in het tijdschrift *La Voce*, dat zich inzette voor de nationale wederopstanding van Italië, in de overtuiging dat die door kunstenaars geleid moest worden. In 1913 sloten zij zich beiden aan bij de Futuristengroep van Marinetti, waarin zij dezelfde hang naar geestelijke revolutie herkenden.¹⁶

Soffici was dan zelf niet bekeerd, toen Papini vlak na de oorlog met veel bombarie zijn terugkeer naar de katholieke kerk openbaarde, snapte hij precies wat zijn vriend bezielde. Veel Italianen waren verbaasd over Papini's bekering. Vlak vóór de oorlog had die nog met de nodige branie de mensheid opgeroepen om atheïstisch te worden, en verkondigde dat Jezus en Johannes de Doper een homoseksuele relatie met elkaar hadden gehad. In 1921 lichtte Papini in een meer dan 600 pagina's tellend boek over Jezus, *Storia di Cristo*, zijn beslissing om katholiek te worden toe. Binnen één week na verschijnen werden er tienduizend exemplaren van verkocht. Soffici prees de keuze van zijn vriend. Diens bekering was het bewijs dat de oorlog een waarachtige nationalistische heropleving had losgemaakt, een 'versterkt bewustzijn van Romeins zijn en van Universaliteit. (...) Want Italië is toch niets anders dan Rome hernieuwd door het Christendom dat zich bevestigd weet in zijn universele beschavingsmissie?'¹⁷

Om precies dezelfde redenen verwelkomde Soffici een jaar later de machtsovername van de fascistie in Italië: 'Het is geen kleine glorie voor het fascisme dat het religieuze gevoel in haar ceremoniën heeft gebracht (...) Tot nu toe hebben alleen het Rooms-Katholicisme en het leger geweten hoe de harten en de verbeelding van het Italiaanse volk te winnen (...) en daarmee de zielen van het volk samen te smeden tot een vurige gemeenschap.'¹⁸

Op zijn beurt was Mussolini al jaren een bewonderaar van Soffici en Papini. Hun visie op de geestelijke wederopstanding van Italië had hem al vanaf 1908 geïnspireerd. Dat religie een sterker wapen was dan marxistische doctrines om het volk enthousiast te maken en klaar te stomen voor de revolutie had hij van hén geleerd, en van Georges Sorel. 'Ik kreeg voor het eerst het gevoel dat ik geroepen werd om een nieuw tijdvlak aan te kondigen toen ik begon te corresponderen met de *Voce* groep,' verklaarde hij de Duce een interview in 1935.¹⁹

Een van de spilfiguren binnen het Italiaanse futurisme was de schilder Gino Severini. Het Futuristische streven om de snelheid en de vitaliteit van de moderne wereld in kunst te vatten had hij al vanaf in 1912 in praktijk gebracht. Net als Marinetti herkende hij in de oorlog een vitale uitbarsting van energie en snelheid. Tijdens de eerste oorlogsjaren uitte hij in zijn schilderijen zijn enthousiasme daarover, bijvoorbeeld op zijn beroemde doek *Gepantserde trein in actie*. Tegelijkertijd maakte de oorlog een herwaardering voor de traditie in hem los, de 'Latijnse traditie', zoals die door de Franse nationalistie verheerlijkt werd. Severini bracht de oorlogsjaren in Parijs door, hij had zich altijd al nauw verwant gevoeld met de Franse Cubisten, en hij ging volledig mee met de 'terugkeer naar de orde' die de Franse avant-gardisten tijdens de oorlog omarmden, door klassieke vormen en thema's uit de Zuid-Europese schilderkunst in hun schilderijen te verwerken: 'ik denk dat de collectieve en anti-individualistische esthetiek waar ik op zinspeelde een nieuw kunsttijdperk voorbereidt waarin eindelijk het universele (...) gerealiseerd zal worden', schreef hij in 1917 in het beroemde kunsttijdschrift *Mercure de France*.²⁰

Na de oorlog raakte Severini in een existentiële crisis. Op het slagveld waren goede vrienden van hem gesneuveld en daarbovenop was ook nog de dood van zijn zoontje Tonio gekomen. De behoefte aan een 'terugkeer naar orde' was inmiddels persoonlijk voor hem. De oorlog, waarvan hij had gehoopt dat die de mensen en de samenleving vitaal en krachtig zou maken, had alleen maar voor chaos en ontluistering gezorgd. Toen hij in 1922 op bezoek was bij *Nabis*-schilder Maurice Denis ontmoette hij in diens atelier de jonge priester Gabriel Sarrate. Die bleek een grondige kennis te hebben van de moderne schilderkunst. Sarrate snapte waar het de avant-gardisten om was gegaan, dat zij met hun kunst een geestelijke renaissance hadden willen losmaken. Dit was een priester die Severini in vertrouwen kon nemen.

Hij vertelde de jonge geestelijke over zijn problemen en vroeg hem of hij, bij wijze van bekeringsritueel (want ook Severini was bij geboorte gedoopt), een kerkelijk huwelijk voor hem en zijn vrouw wilde inzegenen, en of hij zijn dochttertje wilde dopen. Niet lang na deze plechtigheden werd Sarraute door de kerk naar het zuiden van Frankrijk uitgezonden. Het voelde niet prettig om Severini nu al, zo vlak na zijn bekering, in de steek te laten. Maar hij kende nog wel iemand die als geestelijk leidsman zou kunnen dienen, een filosoof die net zo intensief met Bergson was bezig geweest als Severini en daarna eveneens een 'terugkeer naar orde' had bepleit, een filosoof die zich steeds meer op de bekering van avant-garde kunstenaars aan het toespitsen was: 'toen ik Parijs verliet vertrouwde ik Severini toe aan Maritain.'²¹

Jacques Maritain kreeg het er na de oorlog druk mee. Naast Severini kreeg hij tijdens de jaren twintig nog een aantal andere kopstukken uit de avant-garde onder zijn geestelijke hoede. De excentrieke componist Erik Satie, die in 1892 nog mystieke composities had geschreven ter gelegenheid van de eerste Rozenkruizerstentoonstelling van de Sâr Péladan, bekeerde zich in 1925, een paar weken voordat hij stierf. Tijdens de oorlog was Satie met Maritain in contact gekomen – via Pieter van der Meer, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien.

Een jaar na Satie bekeerde de belangrijkste componist van het modernistische levensgevoel zich. Igor Stravinsky, die in 1913 met *Le Sacre du Printemps* als geen ander het verlangen naar primitieve religiositeit en spirituele wedergeboorte had uitgedrukt, werd in 1926 bevangen door 'een extreme geestelijke behoefte' om ter communie te gaan. Voor het eerst schreef hij een compositie op een religieuze tekst, een vierstemmig *Pater Noster*. Het was waarschijnlijk geen toeval dat hij in juni van dat zelfde jaar Maritain voor het eerst ontmoette, die hij al van naam kende door diens boeken over religie en moderne kunst. Met name *Art et Scolastique* uit 1920 had Maritain naam bezorgd in de moderne kunstwereld, omdat hij er het katholicisme als een aantrekkelijk alternatief voor kunstenaars in presenteerde. Maritain en Stravinsky werden vrienden. Stravinsky had grote bewondering voor Maritains 'superieure intelligentie'. Wel miste af en toe 'menschelijkheid' in de vergeestelijkte filosoof.²²

Maritains grootste succes was de bekering van Jean Cocteau, die tijdens de oorlog een van de leidende figuren van de Franse avant-garde was geworden. In 1917 was Cocteau erin geslaagd om de meest vernieuwende stromingen binnen de kunstwereld van dat moment samen te ballen in één totaalvoorstelling, die ook nog eens aansloot bij het patriottisch gevoel zoals dat in Parijs heerste. Met Picasso, Satie, Apollinaire en het befaamde balletgezelschap van de Russische impresario Sergej Diaghilev, de Ballet Russes, had hij een grootse theaterproductie opgezet, *Parade*, dat nog steeds als een van de belangrijkste evenementen uit de geschiedenis van de avant-garde geldt.²³

Ook Cocteau was in 1914 enthousiast geweest toen de oorlog uitbrak. Hij *hield* van de oorlog, schreef hij later, omdat hij er een 'goddelijke uitbarsting' in zag die bij de mensen een gevoel van urgentie en plichtsbesef losmaakte. Hij had in de vooroorlogse jaren al banden gehad met het nationalistische kamp in Frankrijk. Hij was bevriend geweest met de beroemde nationalist Maurice Barrès. In sommige van zijn gedichten uit die tijd valt hetzelfde mystieke nationalisme te herkennen dat bekeerlingen als Péguy en Henri Ghéon bezielde. Met Ghéon deelde Cocteau zijn homoseksuele geaardheid, en ook in zijn geval mengde die zich met het religieuze ideaal van zelfopoffering. Zo beschreef hij in het gedicht 'De boogschutters van Sint Sebastiaan' uit 1912 hoe deze heilige christensoldaat uit de derde eeuw, een iconfiguur in de toenmalige homoseksuele wereld, een martelaarsdood stierf. In het gedicht hoort de boogschutter die Sebastiaan met zijn pijlen heeft doorboord een

vreemde stem in zijn oor zeggen: 'het is puur! Ga maar balletje kaatsen tegen de muur! (...) je hebt zojuist een nieuwe heilige gemaakt, Sint Sebastiaan.'²⁴

Met zijn keuze voor deze tragische heilige bouwde Cocteau voort op een veel langere, homoseksueel beladen traditie die uit de decadente literatuur stamde. Erotiek was daarin altijd al samengegaan met de verheerlijking van leed, een combinatie die seksueel ambivalente schrijvers als Huysmans, Baudelaire en Barbey d'Aureville al in vervoering had gebracht. En deze traditie zette zich voort binnen de oorlogscultuur van 1914-1918, waar de martelaarsdroom het karakter kon krijgen van seksuele ontlading, een definitief bewijs van de eigen mannelijkheid.

Maar Cocteau's enthousiasme over de oorlog hield op toen hij merkte dat zijn broer, die daadwerkelijk aan het front had gevochten, zijn eremedailles droeg met pijn in het hart. Zijn beeld van de oorlog was wat al te theoretisch en lichtzinnig geweest, besepte hij nu. Wel bleef hij een fervent Frans nationalist. In 1918 pleitte hij voor een nieuwe Franse muziek die van vreemde smetten vrij zou zijn.²⁵

Na de oorlog brak ook voor Cocteau een periode van ontluistering aan. Naast alle vrienden die hem tijdens de oorlog waren ontvallen stierf in 1923 ook nog eens zijn minnaar, Raymond Radiguet. Cocteau verviel in een ernstige depressie. Hij raakte verslaafd aan opium. Het was door zijn ontmoeting met Maritain dat hij daarvan af kwam. Cocteau begon Jacques en Raïssa te bezoeken in hun woonplaats Meudon, waar zij een entourage van bekeerde schrijvers en kunstenaars om zich heen verzameld hadden. Hier leerde Cocteau een priester kennen die net 'zo'n schok in mij teweegbracht als Stravinsky en Picasso hadden gedaan'. In de privé-kapel van de Maritains deed Cocteau zijn eerste biecht. Een dag later ging hij met Jacques en Raïssa ter communie.

Deze informele bekering vond helemaal buiten de muren van de kerk plaats. De bekeerlingengolf in de Franse artistieke wereld had altijd min of meer op zichzelf gestaan, dat was al zo geweest toen Léon Bloy en Joris-Karl Huysmans zich onder invloed van Barbey d'Aureville bekeerd hadden. De Franse religieuze schrijvers creëerden hun eigen variant van het katholicisme. En zo voegde ook Cocteau zich niet zozeer naar de officiële kerkleer, maar sloot hij zich aan bij een christendom zoals dat in zijn ogen zou *moeten* zijn. Dat christendom was eigenlijk precies hetzelfde als zijn ideaal van avant-gardistische kunst, inclusief al haar shockerende elementen. Juist die waren christelijk bij uitstek: 'De hemel moet de aarde shockeren', schreef Cocteau aan Maritain. 'Alleen al de levensloop van Jezus maakt duidelijk dat de hemel niet iets officieels kan zijn. Jezus staat lijnrecht tegenover de gevestigde orde. Hij wil elke minuut geboren worden en sterven. Onze kruistocht zal bestaan uit schandalen die wij uit liefde veroorzaken.' God hoefde niet naar de mond gepraat te worden, vond Cocteau. 'Hij vraagt niet om religieuze kunst of katholieke kunst. Wij zijn sowieso zijn dichters, zijn schilders, zijn fotografen, zijn muzikanten.'²⁶

Jacques Maritains invloed strekte zich uit tot het buitenland. In Nederland inspireerde hij jonge katholieke schrijvers die zich verenigden rond het tijdschrift *De Gemeenschap*. En de dichter Henny Marsman raakte zo onder de indruk van de openlijke briefwisseling van Maritain en Jean Cocteau dat hij jarenlang overwoog om zich katholiek te laten dopen.²⁷

In Engeland bekeerde T.S. Eliot zich tot de Anglicaanse kerk, een keuze die hem onder andere was ingegeven door Maritains werk en de bekeerlingengolf in de Franse literatuur, maar ook door het religieuze nationalisme van de Action française en Charles Maurras. Eliot had veel van dezelfde stadia doorlopen als de Franse bekeerlingen. In 1911 had hij in Parijs colleges bij Bergson gevolgd. Toen de oorlog uitbrak stond hij op het punt om zich te bekeren en raakte hij verder meegesleept door de religieuze heropbloei die in alle Europese landen leek plaats te vinden. Maar zijn uiteindelijke beslissing viel pas na de oorlog, na een mislukte zelfmoordpoging van zijn vrouw. Hij twijfelde nog even tussen de katholieke

en de Anglicaanse kerk, maar koos in de zomer van 1927 voor de laatste, aangezien hij in Engeland woonde en zijn geloof inmiddels gepaard ging met royalistische maatschappijopvattingen.²⁸

De van oorsprong Amerikaanse Eliot was een van de meest vernieuwende dichters in de Engelse literatuur. Wat er in Engeland aan literaire avant-garde was, verenigde zich in 1914 rond het tijdschrift *Blast*. Eliot leverde gedichten voor het tweede nummer. *Blast* was een project dat voornamelijk door de schilder en dichter Wyndham Lewis werd getrokken, en ook die voelde zich door de katholieke kerk aangetrokken, hoewel hij zich nooit bekeerd heeft. Maar in het typisch avant-gardistische manifest dat Lewis voor het eerste nummer van *Blast* opstelde, keerde hij zich tegen de Engelse burgercultuur en de Verlichtingswaarden op een vergelijkbare manier als veel Franse bekeerlingen hadden gedaan: 'BLAAS de jaren 1837 tot 1900 op. Vervloek de afgrijselijke onvergeeflijke middenklasse (en ook de Aristocratie en het Proletariaat) (...) DRAAI DE NEK OM van alle zieke uitvindingen gedaan in die progressieve witte dodenwake, BLAAS hun huilende snorren op – harige RETORIEK van EUNUCH en STYLIST – SENTIMENTELE HYGIËNISTEN / ROUSSEAUISMEN (wilde natuur fanatici)'.²⁹

De modernistische dichter Ezra Pound, die in 1914 ook aan *Blast* had meegewerkt en voor T.S. Eliot een belangrijke inspirator was, bekeerde zich tijdens de jaren dertig tot het katholicisme: in culturele en politieke zin. Pound hechtte aan de katholieke kerk omdat die de mystieke cultuureenheid van Europa belichaamde, een mystieke eenheid die bedreigd werd door de Joden, maar nu gelukkig door Mussolini's fascisme werd beschermd. In 1940 verklaarde Pound: 'Ik ben een katholiek en ik ben niet bereid om dat te ontkennen'.³⁰

De mystiek van Dada

Moderne kunst en religie gingen hand in hand tijdens de vroege twintigste eeuw. Dat werd alleen maar versterkt door de Eerste Wereldoorlog, die de mystieke inborst van schrijvers en kunstenaars verder aan de oppervlakte bracht en die bovendien met de droom van een bezielde natie verbond. Zelfs de anarchistische kunstenaarsbeweging Dada stond in de praktijk helemaal niet zo ver van dit mystieke oorlogsdenken.

Dat terwijl Dada bekend is geworden als een kunststroming die zich tot in het diepst van haar vezels tegen de oorlog en al de bijbehorende nationalistische romantiek verzette. 'Dada betekent niets', zo luidt de beroemde leuze uit het Dadamanifest van Tristan Tzara, en dat wordt meestal uitgelegd als een rebelse ondermijning van alle bombastische oorlogsretoriek.³¹

Toen na de Tweede Wereldoorlog in Europa en Amerika jeugdbewegingen ontstonden die protesteerden tegen de gevestigde orde, werd Dada populair als voorloper van de revolutionaire tegencultuur die geen enkel gezag erkende. Sommige dadaïsten van weleer grepen deze kans aan om de eigen geschiedenis enigszins te herschrijven naar de eisen van de nieuwe tijd. In hun herinneringen maakten Hans Richter, Raoul Hausmann en Richard Huelsenbeck van Dada een veel radicalere protestbeweging dan ze eigenlijk geweest was.³²

Maar de originele Dadamanifesten uit 1918 waren niet zozeer een protest tegen de gevestigde politieke orde die de oorlog veroorzaakt had, ze waren veel dieper in het Romantische idealisme geworteld dan de dadaïsten later wilden toegeven. Tijdens de Eerste Wereldoorlog ging het hen eigenlijk om hetzelfde mystieke ideaal als hun oorlogsenthouziaste collegakunstenaars: om *totaal* leven, en om een totale kunst.

De Nederlandse Dada-expert Hubert van den Berg wijst erop dat het 'niets' dat de dadaïsten vaak op ludieke toon als hun ultieme doel presenteerden eigenlijk een heel serieus spiritueel doel was. Het was 'veel meer dan een simpele ontkenning, afwijzing of

verwerping'. Het was 'Niets' met een hoofdletter, een mystieke geestestoestand waarin de absolute ongebondenheid juist het omvatten van alles mogelijk maakte. 'Zeker, vele Dadaïsten waren zeer geïnteresseerd in mystieke en Middeleeuwse dan wel Oosterse spiritualiteit, waarin Niets met een hoofdletter N een belangrijke rol speelt.'³³

In het beroemde Dadamanifest van Tristan Tzara valt inderdaad letterlijk na te lezen dat het werkelijke doel van Dada het opheffen van alle tegenstellingen was, om zo het volledige leven te kunnen omvatten: 'Tegenstrijdigheid en eenheid der polen kunnen in één flits waarheid zijn. (...) DADA; volstrekt en onbetwistbaar geloof in elke god die het onmiddellijk produkt is van spontaniteit; (...) DADA, DADA, DADA, gekerm van krimpemde pijnen, vervlechting van tegenstellingen en van alle tegenstrijdigheden, van grotesken, van inconsequenties: HET LEVEN.'³⁴

En in het Berlijnse Dadaïstisch Manifest uit 1918 verklaarde Richard Huelsenbeck dat het woord Dada 'de meest primitieve relatie met de omringende werkelijkheid' symboliseerde, en daarmee 'eist een nieuwe realiteit haar rechten op.' Wat de Dadaïsten wilden was niets minder dan een 'kunst, die ons de essentie van het leven in het vlees brandt'.³⁵

Nu had Tzara's mystiek van het totale leven meer te maken met Nietzsches Dionysische roes dan met het christendom, maar opvallend veel andere Dadaïsten raakten tijdens de oorlog in de ban van precies hetzelfde mystieke katholicisme dat in Frankrijk en Nederland voor zoveel oorlogsenthouiasme had gezorgd. Hugo Ball, Richard Huelsenbeck en de Zwitserse schrijver Fritz Glauer ontdekten in 1916 de boeken van Léon Bloy. Die deed hen inzien dat wat zij met Dada nastreefden eigenlijk niets anders was dan de herleving van de oermysteriën uit Europa's christelijk verleden. Huelsenbeck biechtte op dat hij er heimelijk naar verlangde Jezus te worden en Ball bekeerde zich jaren later daadwerkelijk tot de katholieke kerk.³⁶

En er waren meer katholieke bekeerlingen binnen de Dadabeweging: Hugo Balls vriendin Emmy Hennings bijvoorbeeld. En twee Nederlandse dadaïsten, die marginale figuren zijn gebleven in de kunstgeschiedenis, waarschijnlijk om precies die reden: dat zij zich bekeerden. Het vooroordeel dat religie en moderne kunst niet samengaan is vooral in Nederland erg sterk geweest. Ook bij Toorop wordt er nog steeds vanuit gegaan dat hij zich na zijn bekering zich van de avant-garde afwendde.

Toch zijn Otto en Adya van Rees de enige Nederlanders die een rol van betekenis hebben gespeeld in de Dada-beweging, en dat gebeurde ná hun bekering tot de katholieke kerk. Volgens Tristan Tzara was het zelfs zo dat de geschiedenis van Dada begon met een baandoorbreekende expositie die Otto en Adya van Rees met Hans Arp hielden, in 1915. Daarnaast zijn zij de enige Nederlanders die ooit een van de originele Dadamanifesten ondertekend hebben.

Otto en Adya van Rees moeten welhaast de meest onbekend gebleven Nederlandse pioniers uit de moderne kunstgeschiedenis zijn.³⁷

De bekering van Otto en Adya van Rees

Al vanaf het moment dat Otto van Rees in 1904 naar Parijs was vertrokken en daar vriendschap met Braque en Picasso sloot maakte hij actief deel uit van de meest vernieuwende ontwikkelingen in de kunst van dat moment. In het atelier La Bateau-Lavoir, waar Adya zich nog datzelfde jaar bij hem had gevoegd, waren zij de enige Nederlanders die bij het ontstaan van het Cubisme betrokken waren. Ongeveer gelijk met Picasso en Braque begon Otto van Rees te experimenteren met collagetechnieken, met het toevoegen van krantenknipsels, stukjes stoffen, touw en zand op het linnen.

In Fleury, het gehucht waar zij samen met Kees van Dongen vanaf 1905 hun zomers doorbrachten, kwamen veel van hun Parijse kunstvrienden langs: Picasso, Marc Chagall en Blaise Cendrars. Het primitieve plattelandsleven op de boerderij beviel hun goed. Ze waren niet anders gewend. Onconventioneel leven was Otto met de paplepel in gegoten, en Adya had zich er met haar verzet tegen haar burgerlijke afkomst volledig aan overgegeven. Hun vrije huwelijk hadden zij in 1909, drie jaar na de geboorte van hun dochttertje Aditya, dan wel opgegeven door voor de wet met elkaar te trouwen, en de utopische communedroom was na het drama met de Landbouwkolonie van Otto's vader in duigen gevallen, voor de rest leefden ze helemaal het alternatieve leven van bohemiens die zich niets van de gevestigde orde wensten aan te trekken.³⁸

In de zomer van 1914 werd die idylle brutoot verstoord. Otto was op dat moment dertig en nog steeds dienstplichtig. Hij werd opgeroepen voor het Nederlandse leger, dat zich aan de oost- en de zuidgrens mobiliseerde. Otto's eerste impuls was om geen gehoor te geven aan de oproep. Hij had in voorgaande jaren eindeloos zijn dienstplicht uitgesteld en er onderuit proberen te komen. En toen al was hij gewaarschuwd dat de Nederlandse autoriteiten 'heus niet met zich sollen' lieten. Zijn vader Jacob, zelf nota bene een vooraanstaand dienstweigeraar, had hem op het hart gedrukt de inspectieplicht niet te negeren: 'als je niet op tijd kwam, dan zat er wel heel veel vervelends op; want dan kun je natuurlijk nooit meer op enige tegemoetkoming van hen rekenen. En die heb je in 't buitenland zeer nodig.'³⁹

Nu de situatie een stuk ernstiger was besloot Otto van Rees eieren voor zijn geld te kiezen. Hij vertrok naar Nederland en werd ingedeeld in het zevende regiment van het Nederlandse leger: derde compagnie van het eerste bataljon. De soldatenrol was wel het laatste dat bij hem paste. De dromerige Van Rees was gewend om met ontbloot bovenlijf in de vrije natuur te schilderen. Hij droeg lange haren en een baard. Hij wilde niets met oorlog te maken hebben.

Adya bleef met de kinderen achter. Ze besloot uit te wijken naar Ascona, in het neutrale Zwitserland, waar de kunstenaarskolonie Monte Verità lag. Zij en Otto waren er vaak op vakantie geweest. Otto's moeder en zijn zus Lizzie hadden er vele vrienden.

Het was jaren geleden dat Otto en Adya voor het laatst gescheiden van elkaar hadden geleefd. Toen had dat Adya tot wanhoop gedreven, omdat Otto zo weinig van zich liet horen. Hij was geen groot brievenschrijver, ook geen groot prater trouwens. Voor Adya was die stilte onverdraaglijk. Het leek alsof hij helemaal geen behoefte had aan contact, alsof leven zonder haar hem moeiteloos afging. Die geschiedenis herhaalde zich nu weer. Ze kreeg nauwelijks bericht van hem uit Nederland. Nu, met alle spanning van de oorlog, was dat des te zenuwslopend. Ze spoorde hem aan om wat vaker van zich te laten horen: 'Wacht niet zoo lang met een paar woordjes te schrijven, om de 2 of 3 dagen een brief: was toch niet te veel. Zelfs uit de tranchées schrijven de vechtenden nog meer als jij doet tijdens deze wapenstilstand.'⁴⁰

Het was in deze onzekere periode van oorlog en eenzaamheid dat Adya van Rees besloot zich katholiek te laten dopen. In oktober 1914 stuurde zij een brief naar haar oude hartsvriendin Christine, die nu met Pieter van der Meer ook al naar Nederland was uitgeweken. Ze schreef aan haar bekeerde vriendin dat zij zich ook wilde laten dopen. Ze had het gevoel dat ze niet eens meer katholiek hoefde te *worden*, maar het al lang en breed was. Enige tijd daarvoor had ze van Pieter en Christine een catechismus en een Misboek gekregen. Die hadden haar 'de weg gewezen', schreef ze.⁴¹

Lange tijd hadden de levens van Otto en Adya van Rees merkwaardig parallel gelopen met die van Pieter en Christine van der Meer. Beide koppels hadden in hun jeugd verheven socialistische idealen gehad, die vermengd waren met spirituele ideeën over

geestelijke zelfverwerkelijking. Alle vier hadden ze die idealen met hun kunst willen uitdrukken, Adya, Christine en Otto in hun beeldende werk, Pieter met zijn boeken. Hun grootse idealen waren ook teruggelaten in hun keuze voor het vrije huwelijk, waarmee ze niet alleen hun eigen liefdesband wilden bezegelen, maar ook protesteerden tegen de ongelijkwaardigheid en liefdeloosheid van het burgerhuwelijk. Otto en Adya hadden hun vrije huwelijk veel langer volgehouden dan Pieter en Christine, maar de vrienden hadden elkaar wederzijds gesterkt in hun streven naar een nieuwe, onconventionele manier van leven.

Ook de uiteindelijke teleurstelling in de socialistische droom van volksverheffing en broederschap hadden zij alle vier gevoeld. Otto en Adya vanwege de aanval van boeren op de Broederschapkolonie van Otto's vader, Pieter en Christine vanwege hun teleurstelling in de machtspolitiek van de Brusselse socialisten.

En nu, met Adya's beslissing om zich te laten dopen, kwamen hun levens weer samen. Pieter en Christine waren dolblij. Meteen stuurde Christine vanuit Nederland een 6 kantjes lange brief terug naar Ascona, vol adviezen. Adya moest zich zo snel mogelijk tot een priester wenden: 'Vraag aan Jezus en aan Maria om jou iemand te sturen, ik doe het ook – dat is van groot belang op dit moment. Is er werkelijk geen manier dat je hier komt – je zou hier gedoopt kunnen worden.' Verder moesten de kinderen snel de catechismus, het Onze Vader en het Ave Maria leren. 'Vaak een kruis slaan en het aan je kinderen leren – dat is het teken van onze verlossing.' Trots vertelde Christine hoe gelovig haar eigen kinderen waren. 'Anne-Marie is al vroom – zij slaat een kruis en laat het aan iedereen zien'.⁴²

Ook Pieter schreef een lange brief aan Adya waarin hij probeerde haar laatste twijfels weg te nemen. Want Adya voelde nog een paar reserves. Ze was bang dat het katholieke geloof haar zelfstandigheid aan zou tasten. Dat was natuurlijk onzin, schreef Van der Meer. 'Je ondergaat alleen invloed van God. God wil je tot Zich brengen, en daartoe gebruikt Hij alle mogelijke middelen.' Ook hij had zijn twijfels gekend, zo vlak voor zijn bekering, vertelde hij. 'Wat ging ik beginnen? Is het geen logenachtige waan waarmee ik mij verbinden ga?' De enige manier om over dit soort twijfels heen te komen was volledige overgave: 'neem alles aan wat de priester je zegt, wat de Kerk leert en zegt.'

Of dit advies geruststellend werkte op Adya's angst om haar zelfstandigheid te verliezen is maar de vraag. Maar Van der Meer had waarschijnlijk niet eens door hoe tegenstrijdig zijn argumenten waren. Er stond nu te veel op het spel: 'zolang je niet gedoopt bent, lig je geboeid, leef je niet', verzekerde hij Adya. 'Het Doopsel, zoals je misschien weet, wordt het Sakrament der Dooden genoemd. Nu ben je een doode, door den Doop wordt ge levend. (...) De nacht valt van je oogen, je oogen zijn nieuw, en zien alles helder, kristalklaar; gansch je oude leven is van je afgenomen'.⁴³

Waarschijnlijk was er niet eens zo heel veel meer nodig om Adya over te halen. Van het bestaan van een goddelijke wereld was ze tien jaar eerder al overtuigd geweest. Toen had ze al de wens gekoesterd om 'midden in 't goddelijke' te staan. Het enige verschil was dat ze nu een kerk accepteerde als bemiddelaar tussen haar en God, terwijl ze vroeger geloofde dat ze direct toegang had tot 'hemelhooge streken'.

Maar binnen het mystieke katholicisme zoals Pieter en Christine van der Meer dat beleefden was dat een overbrugbaar verschil. En het voordeel was dat de katholieke traditie een stuk meer rituele houvast bood in chaotische tijden. Helemaal het katholicisme van Pieter en Christine van der Meer kende heel concrete ideeën over de kracht van spiritualiteit. Toen Adya zich op 23 december 1914 met haar dochters in Ascona had laten dopen stuurden Pieter en Christine haar felicitatiebrieven. Adya had hen gevraagd om peetvader en -moeder te zijn, ook al zaten ze op dat moment honderden kilometers verderop, en met deze functie kwamen bepaalde voorrechten. Zowel Pieter als Christine vroegen haar of zij nu voor hen wilden bidden, juist nu, vlak naar hun doop: 'je bent helemaal machtig in deze staat van de

onschuld van deoop – bid ook voor onze kinderen dat zij saillante soldaten van Jezus Christus worden’, schreef Christine, in opvallend militaire taal.⁴⁴

Het magische geloof in gebeden als harde valuta, ingeprent door hun peetvader Bloy, was een goed voorbeeld van de rituele houvast die het katholiek geloof hun bood, zonder dat de kerk daar perse bemiddelaar in hoefde te zijn. Pieter van der Meer dacht in dit verband ook aan Otto, die nu in een Nederlandse barak nog in ongenade leefde. ‘Dat Otto nu ook er toe kome’, wenste hij in zijn dagboek. ‘Alles is mogelijk. Hoe ver was ik er niet van verwijderd!’⁴⁵

De eerste tekenen waren gunstig. Toen Otto van Rees verlof had en bij Pieter en Christine langskwam in Rotterdam, leek hij ‘niet onwillig’, noteerde Van der Meer optimistisch, ‘maar hij weet niets’. Het was sowieso een rare tijd voor Van Rees. Hij verveelde zich ‘ondragelijk’ in het leger. Hij zag er ook ‘allerzonderlingst en ietwat zielig’ uit in uniform, vond Van der Meer, als ‘een hospitaal-soldaat uit de Napoleontischen tijd’. Van der Meer gaf hem zijn eigen bekeringsboek mee, in de hoop dat het hem dichterbij het geloof zou brengen. Otto zou het gaan lezen. Hij had toch niets beters te doen.

Op de dag dat Adya en hun twee dochttertjes bekeerd werden kreeg hij een brief van Van der Meer, waarin die hem vroeg om op exact hetzelfde tijdstip dat zijn vrouw en kinderen het doopsel zouden ontvangen ‘te gaan in een Kerk en daar neer te knielen’. Otto had die raad opgevolgd, vertelde hij later. In de kazerne voerde hij ook wel eens gesprekken over het geloof. Een van zijn vrienden in het leger, een straatarme schilder die een persoonlijke crisis doormaakte omdat hij net door zijn vrouw was verlaten, voelde zich erg door de kerk aangetrokken.⁴⁶

Ondertussen ging het met Otto’s eigen mentale gesteldheid achteruit. Begin 1915 werd hij in het militair hospitaal opgenomen vanwege zware hoofdpijnen. Adya stuurde hem vanuit Ascona een foto van zijn twee dochters en schreef op de achterkant: ‘Hoe gaat ‘t je, rust goed uit, maar wat doe je als je steken in je hoofd houdt? We bidden voor je dat ‘t je beter mag gaan. ‘t Is hier zomer met hooge sneeuw.’⁴⁷

De enige verdere afleiding die Otto vond kwamen uit lege sigarettenpakjes. Van het zilverpapier dat daarin zat maakte hij in het ziekenhuis een collage die hij *De danseres* noemde. Wellicht heeft dat bijgedragen aan het oordeel van de legerartsen dat hij te labiel was om in het leger te dienen. In elk geval werd hij in maart 1915 officieel geestesziek verklaard en voor verdere dienst afgekeurd.⁴⁸

Het lijkt er sterk op dat Otto van Rees zijn hoofdpijnklachten gesimuleerd heeft. Aan zijn dochter Aditya schreef hij een ansichtkaart waaruit duidelijk blijkt dat hij met opzet probeerde om uit het leger ontslagen te worden: ‘Als ik terugkom ben ik geen soldaat meer. Je moet nog een klein beetje wachten.’⁴⁹ En toen hij eenmaal definitief was afgekeurd voor het leger schreef hij opgelucht aan Adya dat ‘het groote bereikt’ was, en de ‘dwangbuis’ nu eindelijk afkon. Hij hoopte zo snel mogelijk naar Ascona te komen. ‘En dan ben ik er waar ik slechts wezen kan.’ Maar eerst reisde hij af naar Vlissingen, waar de Van der Meers op het punt stonden om de boot naar Frankrijk te nemen.⁵⁰

Otto was zodoende net op tijd om nog met hem en Christine een gesprek over het geloof en over Adya’s bekering te hebben. Want het was inmiddels wel duidelijk dat Adya het ‘echt te pakken’ had met het katholicisme, ‘die is echt en diep getroffen’, concludeerde Van der Meer nadat hij en Christine weer eens een brief van haar hadden ontvangen.⁵¹

Het zou Adya moeilijk vallen om haar leven te delen met een niet-katholieke echtgenoot. Otto moest eraan geloven.

Nu was het ook in zijn geval niet zo’n enorme stap om zich te laten dopen. Als leerling van Jan Toorop was Van Rees al lang vertrouwd met bekeerde kunstenaars. En Toorops

voorbeeld had bovendien laten zien dat een katholieke kunstenaar uitstekend een voortrekkersrol kon blijven spelen in de moderne kunstwereld. De Cubistische tentoonstelling van 1911 in het Amsterdamse Stedelijk had dat wel bewezen.

Daarnaast volgde hij in zijn eigen werk precies hetzelfde primitivistische pad als zijn spiritueel ingestelde mede-avant-gardisten. Van Rees zelf was een man van weinig woorden. Er zijn geen brieven, of getuigenissen van anderen die duidelijk kunnen maken wat zijn persoonlijke motieven zijn geweest om zich te laten dopen. Het meest waarschijnlijke is dat hij er niet veel bezwaren in zag. Misschien speelde er zelfs wel iets van een daadwerkelijke geloofsovertuiging in mee. Vanaf 1917 begon hij in elk geval katholieke thema's in zijn kunst te verwerken, zonder dat daar enige druk achter zat.

Feit is dat Otto van Rees kort nadat hij zich in Ascona met Adya en hun dochters Aditya en Magda herenigde, zich liet katholiek liet dopen, op 22 mei 1915.⁵²

Dadaïsten van het eerste uur

Ascona was tijdens de Eerste Wereldoorlog niet de meest voor de hand liggende plek voor twee kersverse katholieke bekeerlingen. Vóór de oorlog was het vissersdorp al een toevluchtsoord geweest voor vegetariërs, tolstojanen, anarchisten, dansers, kunstenaars en psychoanalytici. Vanwege de hier gevestigde kunstenaarscommune Monte Verità was het de 'hoofdstad van de Europese tegencultuur' geworden en tijdens de Eerste Wereldoorlog kreeg het die rol nog meer. Pacifisten en alle andere outcasts die zich weigerden aan te passen aan de nationalistische golf die in de oorlogvoerende landen van Europa heerste, trokken naar de kunstenaarskolonie, die paradijselijk was gelegen tussen bergen en meer, in het neutrale Zwitserland.

Monte Verità was in heel veel opzichten vergelijkbaar met Jacob van Rees' Landbouwkolonie van de Internationale Broederschap waar Otto in was opgegroeid. Niet toevallig brachten Otto's oudste zus Lizzie en zijn moeder al jaren hun zomers in Ascona door. Otto's moeder was pianiste, en ze begeleidde regelmatig de vele dansers die in de kunstenaarskolonie op basis van antroposofische, oosters-mystieke en theosofische uitgangspunten experimenteerden met hun lichamelijke expressie. Er zijn veel foto's overgebleven van extatische bewegende dansers en danseressen aan de oever van het Lago Maggiore – sommigen naakt, sommigen in Romeinse tunieken van ruwe stof – gangbare kleding in de commune, Adya kleepte haar dochters er ook in.⁵³

In de leefgemeenschap van Ascona barstte het van de occulte ideeën. Zo vertaalde de beroemdste danshervormer van die tijd, Alexander Sacharow, een vriend van de familie Van Rees, theosofische en Nietzscheaanse ideeën over spirituele en lichamelijke bevrijding in zijn choreografie. Dans moest een 'geheime betekenis' hebben, die alleen voor ingewijden toegankelijk was. '[I]k wil (...) zeggen waarin de dans van de Sacharoffs overeenkomt met de grote bevrijdende beweging van de moderne kunst. In de treurige dagen waarin wij leven lijkt de kunst het enige en laatste toevluchtsoord voor het geloof. (...) In alle tijden was de kunst de menselijke uitdrukking van het ongrijpbare begrip: God', zo noteerde *Blaue Reiter* schilder Marianne von Werefkin, een van de velen spirituele kunstenaars die tijdens de oorlog naar Ascona verkaste.⁵⁴

Het leek wel alsof het vrijzinnige spirituele milieu in Ascona onaangetast was gebleven door de radicaliseringgolf die in de rest van Europa om zich heen had gegrepen. Voor Otto en Adya moet het hebben geleken alsof de tijd had stilgestaan, alsof de Blaricumse Landbouwkolonie van Otto's vader nog in volle bloei was.

Misschien was dat de reden waarom het hen na hun bekering anders verging dan hun vrienden Pieter en Christine van der Meer, die zich middenin de oorlogscultuur van Parijs bevonden. Anders dan Pieter van der Meer (van Christine is er nauwelijks iets bekend), radicaliseerden Otto en Adya niet in hun geloof. Er valt zelfs weinig verschil op te merken tussen de eerste jaren na hun bekering en hun eerdere spirituele periode.

Temidden van het eclectische gezelschap dat zich in Ascona verzamelde hadden Otto en Adya geen enkele moeite om hun draai te vinden. Zo raakten zij in de zomer van 1915 hecht bevriend met de mystieke schilder en beeldhouwer Hans Arp. Nog maar vlak daarvoor, in 1914, had Arp illustraties gemaakt voor de Bhagavad-Gita, één van de basisteksten uit het hindoeïsme, en uiterst populair in theosofische kringen van Monte Verità. In de vooroorlogse jaren was Arp betrokken geweest bij de Duitse expressionistische schildersgroep rond Der Blaue Reiter. Hij was sterk beïnvloed door Kandinsky's theosofische ideeën over kunst.

Toen de oorlog uitbrak werd hij opgeroepen voor het Duitse leger. Dat was een bijzonder wrange plicht voor hem. Arp was een geboren Elzasser. Hij kwam uit de streek die vóór 1870 bij Frankrijk had gehoord. En nu moest hij zijn voormalige vaderland bevechten. Arp was onder de dienstplicht uitgekomen door zich als een zwakzinnige voor te doen, vertelde hij later aan zijn vrienden. Toen hij in Zwitserland door de Duitse autoriteiten was aangehouden en naar het consulaat was gebracht, had hij op het formulier waar hij zijn gegevens in moest voeren in alle vakjes zijn geboortedatum ingevuld en die getallen bij elkaar opgeteld. Hij werd afgekeurd op grond van geestesziekte.⁵⁵

Dat moet bij Otto van Rees in goede aarde zijn gevallen. Hij en Adya trokken veel met Arp op in het najaar van 1915. Gezamenlijk verhuisden zij van Ascona naar Zürich. Met de kou van de herfst en de winter werd het landleven in Ascona te oncomfortabel. Het was aan het begin van de twintigste eeuw gebruikelijk voor kunstenaars om de zomermaanden op het platteland door te brengen en de wintermaanden in de grote stad. In Zürich werkten Otto en Adya met Arp samen aan een serie abstracte schilderijen, tekeningen, wandtapijten en collages. Van Rees was in Parijs al met Picasso en Braque begonnen te experimenteren met collagetechnieken. Volgens de belangrijkste kunsthandelaar van het Cubisme op dat moment, Daniel-Henry Kahnweiler, was de verhuizing van Van Rees naar Zürich een gebeurtenis van kunsthistorisch belang: 'In het jaar 1915 brachten Hans Arp en Otto van Rees, die de nieuwe methoden van Braque en Picasso geleerd hadden, ze naar Zürich. Daar sloten zich Janko en andere kunstenaars bij hen aan. Zij bouwden de 'Dadaïstengroep'.⁵⁶

Volgens Arp vond zijn 'geboorte' als kunstenaar pas plaats in deze periode, toen hij in 1915 aan zijn abstracte werken begon te werken. Dat gebeurde in nauwe samenwerking met Otto en Adya. Er zijn een aantal foto's overgebleven uit dat najaar, waar Arp en de hele familie Van Rees op staan. Het valt op hoe vertrouwelijk zij met elkaar omgaan. Op één van de foto's zit de zesjarige Magda van Rees bij Arp op schoot te spelen. Op de achtergrond van de foto's staan telkens ezels met daarop de verschillende collages waar Otto aan werkte. Adya werkte ondertussen met Arp aan abstracte borduurwerken.⁵⁷

Dat jaar vierden Arp en de familie Van Rees kerst met elkaar, in het gezelschap van de Roemeense schilder Arthur Segal en Arps broer François. De sfeer was gemoedelijk. Op een foto die van deze avond is overgebleven zit het hele gezelschap ontspannen op de bank en op de grond. Magda van Rees zit bij Arthur Segal op schoot, Otto en François Arp zitten gearmd op de grond.⁵⁸

Er was alle reden om tevreden met elkaar te zijn. Een maand eerder hadden Otto, Adya en Hans Arp een uiterst succesvolle expositie gehouden in de Zürichse Galerie Tanner, van 14 tot 30 november. Volgens de latere woordvoerder van de Dada-beweging Tristan Tzara was het met deze expositie dat de geschiedenis van Dada begon. Decennia later beschreef hij de

schok die het werk van Arp en de Van Reesen onder het publiek had veroorzaakt: 'groot rumoer van nieuwe mannen die naar papier kijken – en niets anders zien dan een wereld van kristalsimpliciteitsmetaal – kunst noch schilderij (koor van de critici: "wat te doen?" exclusieve constipatie) een wereld van transparantelijnprecisie maakt salto's voor een zekere voorziene briljante wijsheid.'⁵⁹

Natuurlijk overdreef Tzara. Er waren inderdaad Zürichse kunstcritici langs geweest op de tentoonstelling maar hun recensies van het nieuwe werk van Otto en Adya en Arp waren niet zozeer geschokt van toon, eerder voorzichtig bewonderend. De criticus van de *Züricher Post* waardeerde de vernieuwingsdrang die uit de kunstwerken sprak, maar zag tegelijkertijd een grote continuïteit met het cubisme en futurisme, stromingen die hij zo langzamerhand wel bekend veronderstelde. Het valt overigens op dat deze recensent Arp introduceerde als 'metgezel' van Otto en Adya van Rees. Arps aandeel in de tentoonstelling was inderdaad bescheidener: hij exposeerde een serie pen- en houtskooltekeningen en had voor Adya twee borduurwerken ontworpen. De enige collages in de tentoonstelling waren van de hand van Otto van Rees. Het lijkt dus veilig om te veronderstellen dat Arp de collagetechniek van Van Rees heeft overgenomen, en niet andersom, terwijl Arp degene is die er bekend mee is geworden.⁶⁰

De Zürichse kunstcritici hadden in november 1915 meer aandacht voor Otto en Adya van Rees dan voor Arp. Otto's schilderij *Moeder en kind* werd geprezen vanwege de 'bijna mystieke stemming' die het doek uitstraalde. Het subtiele kleurgebruik in zijn schilderijen, en in de borduurwerken van Adya werd bewonderd, net als Adya's 'Cubistische vormanalyse' die tot een 'verbluffend synthetisch eindresultaat' had geleid.

Arp viel nog het meest op door zijn programmatische toelichting op deze nieuwe abstracte kunst in de begeleidende catalogus van de tentoonstelling. Hierin schreef hij op provocatieve toon dat 'deze werken de haat tegen (...) de afbeeldingen, de schilderijen zijn'. De *Züricher Post* herkende daar een 'duidelijke verwijzing' naar het Futuristisch Manifest in, maar maande het publiek om daar niet te veel aanstoot aan te nemen, aangezien men 'de buitengewone smaak en het nieuwe van deze ornamentele afbeeldingen op eigen waarde zal willen schatten.'⁶¹

Daarbij was Arp stukken minder agressief dan Marinetti in het Futuristische Manifest was geweest. Arp propageerde dan wel 'haat' tegen de sleetse academische kunst, die niets meer deed dan het nabootsen van de materiële wereld. Maar van verheerlijking van oorlog en geweld hield hij zich verre. Het ging hem om de geestelijke kracht van de kunst, waar zoveel avant-gardisten hun vertrouwen in hadden gesteld, totdat zij in de oorlog diezelfde regeneratieve krachten herkenden. Trots verkondigde Arp dat de nieuwe abstracte kunst die hij samen met Otto en Adya van Rees had ontwikkeld zou leiden tot een spirituele wedergeboorte van de oertoestand van de wereld.

Deze werken zijn gebouwd uit lijnen, vlakken, vormen, kleuren. Zij zoeken het onzegbare over de mens, het Eeuwige te benaderen. (...) Ooit was wijsheid het gevoel voor hoog, groot, ver, spits, verheven, zwaar, diep, fel, licht, kleurig. En in plaats van deze gevoelens simpelweg te tonen, werden ze door thema's en duizend andere dingen van hen afgeleid en door dagelijkse futiliteiten en persoonlijke platheden verstikt. De wijsheid was het gevoel voor de gemeenschappelijke werkelijkheid, het mythische, de bestemde onbestemdheid (...) De 'nieuwe kunst' is zo nieuw als de oudste vaartuigen, steden, wetten, en wordt door de oude volkeren van Azië, Amerika, Afrika en als laatste door de Gothen geuit.⁶²

Dit is regeneratiedenken *pur sang*, wat Arp hier doet. De 'nieuwe kunst' is zo oud als de wereld, brengt de primitieve oertoestand van mens en wereld weer tot leven. De bestaande

orde, in dit geval de materialistische figuratieve kunst, heeft tot decadentie geleid en moet vernietigd worden. Dada is dan wel bekend komen te staan als artistieke protestbeweging tegen het alomtegenwoordige oorlogsdenken, in de kern komt zij precies overeen met het regeneratieve denken van de oorlogsenthoustelingen. Alleen was het voor de dadaïsten niet de oorlog, maar de kunst die de bestaande orde moest vernietigen, en de mens moest louteren door hem tot zijn primitieve toestand terug te brengen.

Met zijn brochuretekst verwoordde Hans Arp de kern van hetgeen waar Dada bekend om is komen te staan: Dada was anti-kunst. Maar dat hield in de eerste plaats een protest in tegen 'symbolistische en illusionistische' kunst, die liever in verhalen communiceerde, terwijl de kracht van beeldende kunst nu juist was dat ze de mythische oerwerkelijkheid van de wereld ook direct kon communiceren. Dát was wat Tristan Tzara in zijn beroemde Dadamifest bedoelde met kunst 'zonder theorie': '*Orde= wanorde; ik= niet-ik; bevestiging = ontkenning*: hoogste uitstralingen van een absolute kunst. Absoluut in kosmische en geordende zuiverheid van chaos, eeuwig in de nietige seconde zonder duur, zonder adem, zonder licht, zonder controle.'

Arp sprak met zijn catalogustekst niet alleen voor zichzelf, maar ook voor Otto en Adya van Rees. Die waren zelf nooit zo geneigd om al te veel te theoretiseren over hun kunst. Maar van de titels die Adya aan haar borduurwerken meegaf, zoals 'Kaïn und Abel', 'Das Kreuz' en 'Schöpfung' valt wel af te leiden dat zij zich goed kon vinden in de religieuze kracht die Arp aan hun abstracte kunst toekende. Niet voor niets was er op het omslag van de Tanner-brochure een door Arp geabstraheerde crucifix geplakt.

Het ligt voor de hand dat Otto en Adya van Rees veel van hun eigen geloof herkenden in de spiritualiteit die Arp uitdroeg. Die werd naast het hindoeïsme geïnspireerd door de primitieve christelijke mystiek. Arp hield van de katholieke Middeleeuwen, toen er nog heroïek was in Europa, die 'fantasievol en toch nauwgezet' werd uitgebeeld. Al met al waren alle drie typische dadaïsten in hun geloofsbeleving: boven alles hadden zij een afkeer van het rationalistische wereldbeeld, dat wilde ordenen en onderscheiden, en daarmee de essentie van het leven miste. Kunst moest daar een spiritueel tegenwicht tegen bieden, of zoals Arp het later verwoordde: 'Dada is de revolte van de ongelovigen tegen het ongelooft. Dada is het verlangen naar geloof. Dada is de walging voor de malle verstandelijke verklaring van de wereld.'

Het klinkt als het begin van een bekeringsverhaal.

Na de expositie in Galerie Tanner hadden Otto en Adya van Rees naam gekregen als pioniers van de nieuwe wending die abstracte kunst in Zürich aan het nemen was. Dada-voorman Hans Richter herinnerde het zich later: 'De afbeeldingen en borduurwerken van het echtpaar Van Rees waren de eerste abstracties van deze kunststroming, die ik in 1916 in Zürich zag.'

Toen op 5 februari 1916 het beroemde Dada-theater Cabaret Voltaire zijn deuren opende, hingen er als vanzelfsprekend werken van Otto van Rees aan de wand, als vertegenwoordiger van de beeldende kant van de Dada-beweging, naast Arp, Picasso en Arthur Segal. En op het affiche van de 'Eerste Dada Tentoonstelling' in 1917 werd Otto van Rees als eerste genoemd. De recensies van deze expositie openden met het bespreken van zijn werk en dat van Adya, pas daarna werden Hans Richter en Marcel Janco geïntroduceerd als 'verdere vertegenwoordigers van de moderne richting.'

Het blijft gissen naar de redenen waarom Otto en Adya van Rees in Nederland niet als belangwekkende Dadaïsten bekend zijn komen te staan. Naast het stigma van hun katholieke bekering heeft het ongetwijfeld ook een rol gespeeld dat Otto van Rees zich niet consequent met collage en abstracte kunst heeft beziggehouden, zoals Arp dat vanaf 1915 wel gedaan

heeft. In 1916 keerden hij, Adya en de kinderen weer terug naar Parijs, en met Zürich zei hij ook zijn abstracte collages vaarwel. Als een ware dadaïst bleef Van Rees niet in één stroming gevangen. Zijn werk na de Eerste Wereldoorlog is een mengelmoes van Cubisme, Post-Impressionisme, primitivistische en realistische stillevens en portretten. Van Rees' werk is te eclecticisch om in één herkenbare artistieke evolutie te plaatsen.

Nog veel bepalender voor Van Rees' imago in Nederland is zijn sporadische medewerking tijdens de jaren dertig aan het katholiek-fascistische tijdschrift *De Nieuwe Gemeenschap* geweest, dat was opgericht door zijn antisemitische schoonzoon Albert Kuyle. Van Rees maakte een paar illustraties voor het blad, zonder zich overigens ook maar een moment met diens politiek in te laten. Maar in combinatie met zijn katholieke bekering was de hokjesindeling al snel gemaakt: deze kunstenaar moest wel een reactionair zijn.⁶⁷

En als laatste verklaring voor de onbekendheid van de Van Reesen is daar nog hun eigen bescheidenheid. Volgens een Zürichse bewonderaar waren Otto en Adya rustige, zwijgzame mensen. Als Otto van Rees dan eindelijk iets zei praatte hij zo zachtjes dat het leek 'alsof hij met zichzelf sprak en bang was iemand te storen'. De Belgische avant-gardist Michel Seuphor herinnerde zich eveneens hoe bescheiden Otto van Rees was over zijn kunst. 'Van Arp moest ik horen dat hij een van de eerste kunstenaars was geweest die abstracte kollages maakte. En dat vanaf 1912. Arp hield niet op de loftrumpet te steken over de tentoonstelling die hij in 1915 met Adya en Otto te Zürich gemaakt had. Maar ongeveer alle werken uit deze periode zijn vernietigd.'⁶⁸

Volgens Seuphor was de zwijzaamheid van Van Rees er zonder meer de oorzaak van dat hij was verdrongen door allesbehalve bescheiden Dada-woordvoerders als de 'querulante' Van Doesburg en de 'minachtende' Tzara. Maar ooit zou de tijd aanbreken dat hij op waarde geschat worden: 'Zelfs de zeer weifelende Otto van Rees, van allen de meest verstokene om de sterken te trotseren, ziet de tijd komen waarop zijn kleurgezang een juiste weerklink vindt in een ondankbare en wrede wereld.'

Dada, oorlogscultuur en de bekeringen van Emmy Hennings en Hugo Ball

De meeste dadaïsten in Zürich waren allesbehalve introverte en bescheiden mensen. Het Cabaret Voltaire, het theater aan de Spiegelgasse, waar de dadaïsten hun uitzinnige avonden vol muziek, dans en klankgedichten hielden, was een verzamelplaats van extravagante artiesten en luidruchtige toeschouwers. Oprichter Hugo Ball kwam uit de Duitse theaterwereld. Met Cabaret Voltaire wilde hij een nieuwe impuls aan de moderne kunst geven. Tijdens zijn eigen optredens droeg hij bizarre kostuums, een van verschillende kartonnen kokers gemaakt krabbenpak bijvoorbeeld, waarin hij dichtregels als 'blago bung / blago bung / bosso fataka!' reciteerde.

Nog maar anderhalf jaar voordat hij de drijvende kracht achter Cabaret Voltaire werd was Hugo Ball helemaal niet zo optimistisch over de toekomst van de kunst geweest. Op 7 augustus 1914, had hij aan zijn zus geschreven: 'Kunst? Dat is nu helemaal gedaan en belachelijk geworden'. Met het uitbreken van de oorlog was al zijn hoop op de vernieuwing van de samenleving op het slagveld gericht. 'De oorlog is nog het enige wat mij stimuleert. Jammer, ook die zal maar half werk zijn.' Ball meldde zich onmiddellijk als vrijwillig aan bij het Duitse leger, maar hij werd afgekeurd vanwege hartproblemen. Om de oorlog toch van dichtbij mee te kunnen maken trok hij dan maar zelf naar België, waar de Duitsers zo snel mogelijk door de linies probeerde te breken. Maar de werkelijkheid van de oorlog was niet zoals hij had gehoopt: 'Wat nu is losgebroken, dat is de collectieve machinerie en de duivel zelf', schreef hij in zijn dagboek. 'Idealen zijn nog slechts opgeplakte etiketten'.⁶⁹

Toch bleef hij positieve kanten aan de oorlog zien: de 'intellectualisering' van kunst, filosofie en religie was eindelijk een halt toegeroepen. De mensen kregen weer een besef van het mythische: de duivel was weer een reële macht geworden en 'goed' en 'kwaad' waren weer absolute, metafysische tegenstellingen. 'Het onverschillige samensmelten van de tegenstelling goed en slecht is voorbij. Spinoza en Hegel zijn overwonnen. Niemand schijnt het nog te bemerken.'⁷⁰

Ball vatte de oorlog op als een gebeurtenis van metafysische omvang. God had zich van de wereld teruggetrokken, bedacht hij in zijn dagboek, en hij vroeg zich af of dit een vergelijkbaar tragisch moment was als Jezus' sterven aan het Kruis: 'Het bekende filosofenwoord "God is dood" begint overal om ons heen gestalte aan te nemen. Waar God echter dood is, daar zal de demon almachtig zijn. Het zou denkbaar zijn dat er, zoals een liturgisch jaar, ook een liturgische eeuw bestaat en dat wij ons nu op Goede Vrijdag, en nog preciezer op het doodsuur aan het kruis bevinden.'⁷¹

Met dit soort gedachten bevond Hugo Ball zich dicht bij de oorlogsmystiek waar ook de Franse oorlogszuchtige bekeerlingen op dat moment de gebeurtenissen mee duidden. Toen hij in de loop van de oorlog in de boeken van Léon Bloy begon te lezen, herkende hij dan ook veel van zijn eigen denken. Ball werd in oktober 1916 op de kracht van Bloy's proza gewezen door zijn mede-dadaïst Richard Huelsenbeck. Die schreef hem enthousiast dat hij een 'Fransman had gevonden, die buitengewoon is: Léon Bloy', waarna hij toevoegde dat zijn vroegere wens om Jezus te worden weer helemaal was aangewakkerd.⁷²

En alsof de duivel ermee speelde kreeg Ball een paar maanden later van zijn vriend Fritz Glauser een essay in handen gedrukt, dat die over Bloy had geschreven. Ball las het en werd helemaal meegesleept door Bloy's magische universum, waar hoeren heiligen waren, pijn en armoede de voorwaarden waren om tot grote spirituele hoogten te kunnen stijgen, en de 'enige zekerheid van deze wereld de overgeleverde profetieën zijn, die van de Apocalyps, en diegenen, die vandaag de dag nog gedaan worden door de reine Vrouwe (Notre Dame de la Salette)'. Bloy hoorde thuis in de Middeleeuwen, schreef Ball, 'waar men bad en het land ploegde, constant beducht dat Christus op de aarde zou wederkeren. Waar nog medelijden bestond en zelfs de moordlustigsten nog voor God neerknielden.'⁷³

Enthousiast stuurde Ball het essay naar zijn minnares Emmy Hennings.

Lees toch alsjeblieft dit essay zeer grondig. Léon Bloy is een van de sterkste Fransen, die vandaag de dag schrijven, en hij hoort helemaal bij ons; namelijk bij ons beiden. Je zult zeer verbazende dingen ontdekken. Je zult ontdekken, bijvoorbeeld, dat alle zinnen, die X over prostitutie schreef, belachelijk plat zijn vergeleken met de zinnen die Bloy daarvoor heeft gevonden. Ik wilde al lang iets van hem vertalen en zal het binnenkort ook doen.⁷⁴

Bloy's obsessies met seksuele lust en ascetische zuiverheid raakten een gevoelige snaar bij Ball, en hij wist zeker dat ze dat ook bij Emmy zouden doen. Net als Bloy's vroegere minnaressen had zij namelijk een verleden als prostituee, totdat zij in 1911 in de ban van katholieke mystiek was geraakt. Emmy Hennings had in die vooroorlogse jaren in München een naam opgebouwd als cabaretartieste, maar een deel van die roem berustte op haar seksuele losbandigheid. Na haar bekering tot de katholieke kerk was die niet minder geworden, wel had het geloof een dimensie aan haar seksleven toegevoegd. Haar lusten werden nu afgewisseld met zondebesef en ze begon haar vrienden en minnaars op onverwachte momenten te beschuldigen van perversie. Een van haar ex-minnaars noteerde in zijn dagboek: 'Ze veroordeelt mij en bijna al haar andere vrienden als ketters en hallucineert over de duivel die haar probeert mee te slepen. En toch is ze geiler dan ooit, en

Bolz, iedere keer nadat hij coïtus met haar heeft gehad, moet de meest verschrikkelijke banvloeken en klachten over hem en haarzelf aanhoren...⁷⁵

Het catholicisme was een grote rol blijven spelen in haar leven, ook nadat ze met Hugo Ball een relatie had gekregen en ze met hem naar Zürich was geëmigreerd. Haar kamer hing vol met Mariabeelden en crucifixen. Juist op het moment dat Ball zijn enthousiaste brief over Bloy aan haar stuurde, had ze besloten om zich in een klooster terug te trekken, iets wat zij vroeger ook wel eens van plan was geweest, tot hilariteit van haar Münchense vrienden. Ball reageerde een stuk begripvoller.

Ik verheug mij zeer, dat je zo'n stil toevluchtsoord gevonden hebt, een kleine, heilige schuilplaats. Er hangt wat moois rond de katholieke kerk. Zij is als een eeuwige moeder, die ons Eendagskinderen in haar armen opvangt. Ik ben zo gelukkig, jou geborgen te weten. Herstel goed, liefste, kom op adem en op krachten, en raap jezelf weer bij elkaar. Wij zijn strijders en mogen het onszelf wel eens gunnen onze post even te verlaten, om uit te rusten. Ik benijd je zeer. Voor mij had het kloosterleven altijd een mystieke aantrekkingskracht, die ik maar moeilijk weerstaan kan.⁷⁶

Hugo Ball zelf was tijdens zijn jeugd streng katholiek opgevoed. Als tiener was hij zijn geloof kwijtgeraakt en tijdens zijn studententijd in München, waar hij literatuur, drama en filosofie studeerde, sloot hij zich aan bij de allesbehalve kerkgezinde socialistische en anarchistische kringen daar. Ball was colleges gaan volgen over Schopenhauer, Wagner en Nietzsche. Vooral die laatste maakte een grote indruk op hem. Nietzsche was voor hem een bevrijder van de menselijke natuur, die met behulp van de kunst tot grote hoogten zou kunnen stijgen. Helemaal volgens de negentiende-eeuwse Duitse Romantiek was Hugo Ball in de kunst gaan zoeken wat hij in de kerk verloren had. Kunstenaars waren 'de profeten van de wedergeboorte', schreef hij. Kandinsky en Picasso waren de 'priesters' van de nieuwe tijd. Dit waren 'geen handwerkers, maar scheppers van nieuwe werelden, nieuwe paradijzen.'

Balls Romantische kunstopvattingen stonden haaks op het rationalisme. In Balls ogen was dat een koude, materialistische manier om naar de werkelijkheid te kijken die hij vergeleek met 'moderne necrofilie'. 'Het geloof in de materie is een geloof in de dood. De triomf van dit type religie is een verschrikkelijke vergissing.' Het was aan de kunst om hieraan tegenwicht te bieden, om de moderne mens weer in contact te brengen met spiritualiteit. 'Sinds Rousseau dient de Sensatie om uit de syllogistische kerker van de Verlichting te breken'.

Net als zoveel andere bekeerlingen was Ball tijdens zijn jeugd jaren op zoek gegaan naar manieren om zijn verheven Romantische idealen dichterbij het volk te brengen. Ook hij raakte teleurgesteld in de mogelijkheden die het socialisme hiervoor bood. Ball concludeerde dat het al mis was gegaan met het marxistische uitgangspunt dat 'het aardse paradijs slechts door een verdorven maatschappij verhindert wordt', een 'bedenklijk idee' dat Rousseau al had verkondigd, vond Ball. Het bewees dat de socialisten en de Verlichtingsdenkers geen enkel inzicht in de menselijke natuur hadden.

Maar ondertussen worstelde hij zelf nog steeds met hetzelfde probleem: 'Waar is de weg die de droom met de werkelijkheid verbindt, en wel de meest verheven droom met de banaalste werkelijkheid?' Het lukte hem niet om die twee uitersten te verzoenen, 'en toch ben ik slechts naar één ding op zoek, om de brug te vinden. Ik lijd aan een innerlijke gespletenheid, waarvan ik echter nog steeds geloof, dat zij in één flits versmelten kan (...) ik blijf wellicht toch slechts een Romanticus'.⁷⁷

Deze laatste zinnen schreef Hugo Ball op 15 maart 1917 in zijn dagboek, tenminste, zo staat het vermeld in de latere publicatie ervan. Ball publiceerde in 1927 zijn vroegere dagboeknotities onder de titel *Die Flucht aus der Zeit*. Dat was vijf jaar na zijn bekering tot de katholieke kerk, en de kans is groot dat Ball, net als zoveel andere bekeerlingen, achteraf de neiging heeft gehad om zijn leven te reconstrueren rondom zijn toenadering tot het katholicisme. *Die Flucht aus der Zeit* moet gelezen worden als een bekeringgetuigenis, met alle historische onbetrouwbaarheden van dien.

Zo schrijft Ball heel kritisch over zijn vroegere inspiratiebron Nietzsche, precies zoals Pieter van der Meer dat in *zijn* bekeringsgetuigenis had gedaan. Nietzsches aanval op het christendom was een 'ongehoorde blunder', vond Ball. Want het was juist de katholieke kerk geweest die het Romantische ideaal had beschermd tegen het koude rationalisme van de Verlichting. De breuk met het christendom die Nietzsche en de andere grote Duitse Romantici hadden veroorzaakt had rampzalig uitgedaakt. De Romantische idealen waren van het volk vervreemd geraakt en de kunstenaars waren in een ivoren toren beland. De beste manier om de 'Romantische geesten' weer uit hun isolement te halen was een heropbloei van het christendom. Als het katholicisme in Europa zijn 'maatgevende waarde' terug zou vinden, schreef Ball, zouden de Romantici 'allen op kerkelijke bodem de innerlijke ruimte vinden, die zij in het moderne leven missen moeten.'

In zijn selectie van dagboek aantekeningen voor *Die Flucht aus der Zeit* heeft Ball waarschijnlijk relatief veel aandacht gegeven voor dit soort kerkvriendelijke overpeinzingen. Daarmee bagatelliseerde hij achteraf zijn vertrouwen in de mogelijkheden die Dada bood om precies hetzelfde te doen: de kunstenaar uit zijn ivoren toren te halen en weer in contact te brengen met het volk. In *Die Flucht aus der Zeit* staan juist relatief veel twijfels over Dada, of de beweging toch niet eigenlijk al die tijd ouderwets Romantisch verzet tegen de Verlichting was geweest: 'Ik vraag me af (...) of wij niet toch slechts Romantici blijven. Er zijn misschien nog wel andere wegen om het wonder te bereiken, nog andere wegen van protest -: de ascese bijvoorbeeld, de kerk. Maar zijn deze wegen niet volledig vervormd? Het is te vrezen, dat slechts onze vergissingen vernieuwend zullen zijn.'⁷⁸

Dit voelt bijna aan als retorische twijfel achteraf. De suggestie dat Dada niet veel meer dan een 'vergissing' was lijkt meer te zeggen over de manier waarop Ball na zijn bekering in 1922 terugkeek op de Dada-beweging dan over hoe hij er in 1916 en '17 over dacht.

Aan de andere kant is het natuurlijk heel goed mogelijk dat Ball wel degelijk al tijdens de oorlog op het spoor van de katholieke mystiek kwam. Uit één brief blijkt in elk geval dat hij zich in 1916 al identificeerde met het christelijk geloof. In december 1916 schreef hij aan zijn zus dat zijn rebelse idealen eigenlijk precies dezelfde waren als die van Jezus: die was net zo antiburgerlijk en socialistisch geweest was als hij. Ball schreef aan zijn zus dat hun moeder 'maar eens in de bijbel moest lezen. Voor wie Christus gesproken heeft, en tegen wie hij sprak. Zij zal mij dan beter begrijpen.' Zijn hele filosofie kwam neer op medelijden, beweerde hij: 'Liefde voor hen, die op de bodem liggen. Voor de uitgestotenen, de vertrapten, de lijdenden. Medelijden. Medelijden. Medelijden.'⁷⁹

Deze evangelische invulling van het socialisme komt helemaal overeen met wat Ball in *Die Flucht aus der Zeit* over zijn socialistische engagement zei. Socialisme moest niet draaien om harde materialistische klassenstrijd, maar om een harmoniemodel, waarin de hemelbestormende romantische geesten een monsterverbond zouden sluiten met de onderdrukte arbeiders.⁸⁰

Het lag ook wel voor de hand, dat Ball juist tijdens de oorlog het katholicisme herontdekte. Bij zijn geestverwanten uit de Franse avant-garde gebeurde dit ook en op hen begon hij zich in 1916 en '17 inderdaad steeds meer te richten. Dat bleek al uit zijn enthousiasme voor Bloy.

Maar diens magische Middeleeuwse geloof plaatste hij in een veel bredere ontwikkeling die in de moderne kunst had plaatsgehad. De hele Franse kunst en literatuur leek wel een voortzetting van katholieke mystieke tradities. Dat was al te zien aan de grote Franse dandys; Baudelaire, Rimbaud en Barbey d'Aureville, die altijd in contact waren gebleven met de christelijke mystiek.

De dandy was voor Ball een belangrijke inspiratiebron voor de ludieke shocktactieken van Dada. 'Dandyisme is een school van de paradoxie', noteerde hij in *Die Flucht aus der Zeit*. De Franse dandy's hadden tegen de overgecultiveerdheid van de burgerlijke samenleving geprotesteerd door van zichzelf een karikatuur van overgecultiveerdheid te maken. Barbey d'Aureville had meer dan een halve eeuw geleden al het principe van de ludieke oppositie verwoord: 'Als er een wetgeving van het Dandyisme zou zijn, zou hij ophouden te bestaan'. Dat was precies de manier waarop Ball over Dada dacht: op het moment dat de beweging tot een instituut zou verworden diende ze opgeheven te worden.

In Frankrijk was het dandyisme de vorm geweest waarop de antirationele kracht van het katholicisme 'levendig tot in het heden doordringt en door drie Revoluties niet gebroken kon worden', bedacht Ball. Daarom bloeide de literatuur in Frankrijk nu ook zo op, omdat ze de katholieke traditie in ere had gehouden, in tegenstelling tot Duitsland.

Het is onmogelijk om de nieuwste voorbeelden van de Franse literatuur, waarbinnen het katholicisme weer zegerijk doorbreekt, te begrijpen, over te nemen en na te volgen, zonder tegelijkertijd af te sturen op een breuk in onze intellectuele geschiedenis. Anders blijft het bij snobisme en decoratie. De verzoening tussen Frankrijk en Duitsland kan niet anders plaatsvinden dan door een gelijkschakeling in religieuze zin. Frankrijk zal niet protestants worden. Nooit zal men de kerk tot het protestantisme bekeren. Maar het is mogelijk dat Duitsland op een dag tot het katholicisme terugkeert. Waarom zou dat uitgesloten zijn? Ik begrijp nu mijn Franse sympathieën beter. Het zijn sympathieën voor het katholieke Frankrijk; het zijn religieuze, geen politieke sympathieën.⁸¹

Hugo Ball was het volledig eens met de Engelse dandy Oscar Wilde: de kracht van een cultuur lag in haar geloof, had die geschreven, en Ball nam instemmend een citaat van hem over: 'Wat de Kerk betreft: naar mijn mening bestaat er niets gunstigers voor de cultuur van een land als mensen die het voor hun plicht houden in het bovennatuurlijke te geloven en dagelijks prachtige werken te verrichten, want daardoor voeden zij die mythebouwende geest, die de ziel van de fantasie is.'

En zo begreep Ball in *Die Flucht aus der Zeit* bijna alle ontwikkelingen in de Franse avant-garde, als een voortbouwen op christelijke tradities: 'Om het Kubisme te begrijpen, moet men wellicht de Kerkvaders lezen. (...) De kunst begint zich met het ascetische en priesterlijke bezig te houden'. De bekeringsgolf in de Franse kunstwereld had een nauw verband met de creativiteit die daar heerste: 'De bekeringen uit kunstenaarskringen zullen de overhand krijgen', voorspelde Ball zelfs. 'De kunst zelf schijnt zich te willen bekeren.'

Dat kwam volgens Ball door de oorlog. 'Als iets op losse schroeven komt te staan, zoals nu het lot van de kunst en de zielenadel als gevolg van de oorlog en het plebs, dan kan datgene niet in zichzelf absoluut zijn. De meest consequenten onder de kunstenaars beginnen dat in te zien.' Kunst kon het niet alleen af. Ze moest haar fundament in de religie zoeken.⁸²

Ook al was hij vrij snel gekomen van zijn aanvankelijke oorlogsenthusiasme, Hugo Ball raakte wel bevangen door dezelfde oorlogsreligie zoals die onder de Franse bekeerlingen

heerste. Het belangrijkste wat er tijdens de oorlog moest gebeuren was een heropstanding van de Europese mystieke cultuur. Dat was de eigenlijke opdracht van Dada, schreef Ball op 27 september 1916 aan Tristan Tzara: om 'heilzame dingen' te maken 'tegen de grote Duitse pest'.

Op het moment dat zijn vertrouwen in de regeneratieve krachten van de kunst begon af te nemen, zoals dat ook aan het begin van de oorlog even was gebeurd, begon Ball steeds meer aan het christendom te denken als de eigenlijke oplossing voor het geestelijk verval en de versplintering in de samenleving. De enige onduidelijkheid die de latere selectie van dagboek aantekeningen voor *Die Flucht aus der Zeit* daarover schept is of dat inderdaad al tijdens de Eerste Wereldoorlog gebeurde. Want dat het uiteindelijk motief van zijn bekering lag in zijn overtuiging dat er een nieuwe geestelijke orde moest ontstaan in Europa, daar laat *Die Flucht aus der Zeit* geen enkele twijfel over bestaan.

Gezien de alomtegenwoordigheid van regeneratieverhalen tijdens de Eerste Wereldoorlog lijkt het alleen maar aannemelijk dat Hugo Ball juist toen in de ban raakte van het idee dat Europa weer een bezielde christelijke cultuur zou kunnen krijgen. Net als voor zoveel andere bekeerlingen die ooit hun hoop in het socialisme hadden gesteld, bood die gedachte een oplossing voor praktisch alle dilemma's waarmee zij geworsteld hadden.

Een christelijke republiek zou zich zeer wezenlijk van de "moderne democratische ideeën" onderscheiden. Ze zou verlangen dat iedere enkeling en juist de ellendigste behandeld zou worden alsof uit hem al het hoogste en hemelse geboren zou worden. (...) Zonder de terugkeer van een heldere christelijke autoriteit kan een hoger leven in waarheid niet bestaan, en zonder het aandringen op deze helderheid zal datgene wat enkele edelmoedige mensen aan schoons en goeds verzinnen, steeds slechts Romantiek en versiersel blijven.⁸³

Zo concludeerde Hugo Ball in *Die Flucht aus der Zeit*, volgens de datering in het boek bedacht hij dit op 18 juni 1917.

Dat was toch wel heel iets anders dan de gezagsondermijnende anarchistische beweging waarvoor Dada altijd is gehouden. Toch liet Hugo Ball ook in zijn brieven uit die tijd merken dat hij openstond voor het alternatief dat de Franse religieuze oorlogsnationalisten te bieden hadden. Toen hij begin oktober 1916 van Franse nationalisten de kritiek kreeg dat Dada een decadente beweging was, voelde hij zich niet geroepen om te reageren, maar hij nam de beschuldiging volstrekt serieus. 'Liever wil ik onderzoeken, in hoeverre ze gelijk hebben. En weermiddelen zoeken tegen gezegde decadentie.'⁸⁴

Voor Hugo Ball was Dada helemaal geen omkering van de Europese oorlogscultuur, hij wilde er precies hetzelfde mee als alle oorlogsenthoustelingen en nationalisten met de oorlog wilden: een eind maken aan de decadentie en zorgen voor de wederopstanding van een bezielde, vitale cultuur. Of het nu kunst was of oorlog die dit voor elkaar zou krijgen was hem in principe om het even: 'Of met kanonnen of met debatten, daar zit geen groot verschil tussen.'⁸⁵

Dat Hugo Ball uiteindelijk toch de geschiedenis is ingegaan als voorman van de anti-oorlogsbeweging bij uitstek berust op toeval en op misverstand. Dat zelfs binnen de meest vooruitstrevende avant-garde bewegingen van Europa oorlogsmystiek aantrekkelijk werd gevonden is lang over het hoofd gezien. Na de verschrikkingen van de Tweede Wereldoorlog kon men zich dat simpelweg niet voorstellen.

Ironisch genoeg kwam het eveneens door toeval dat Otto en Adya van Rees in het reactionaire, soms zelfs in het fascistische kamp zijn ingedeeld. Terwijl juist zij opmerkelijk resistent waren tegen het oorlogsvirus. Dat bleek toen zij in de zomer van 1916 besloten

terug te keren naar Parijs, en zich herenigden met hun oude vrienden Pieter en Christine van der Meer. Vanaf dat moment begon Pieter van der Meer afstand te nemen van zijn enthousiasme voor de oorlog en de militante nationalisten. Er bleken alternatieven te zijn voor zijn dromen en idealen.

Eind augustus 1916 bereidden Pieter en Christine van der Meer zich voor op de terugkeer van hun oude vrienden in Parijs. Het huis in Bures-sur-Yvette moest klaargemaakt worden voor de gasten. Totdat Otto, Adya en de kinderen woonruimte voor zichzelf gevonden hadden, konden ze bij de Van der Meers logeren. Maar begin september kregen Pieter en Christine het bericht door dat het de Van Reesen mogelijk niet zou lukken om Frankrijk vanuit Zürich te bereiken. Er waren problemen met de papieren aan de grens. 'Ik vermoed dat men ze niet wil laten terugkeren naar hier. Wat jammer zou zijn. Afwachten', schreef Van der Meer in zijn dagboek.¹

Op 12 september zouden Otto, Adya en de kinderen dan toch aankomen in Parijs. Om 7 uur trok Pieter naar het treinstation om hen te onthalen, waar hij anderhalf uur wachtte: 'en niets en niemand! Ik ben meer en meer zeker dat zij niet zullen kunnen komen. Wat zal dat voor hen een bittere teleurstelling zijn!' Maar twee dagen later, Van der Meer was net de ochtendkranten aan het doornemen, werd er gebeld 'en stonden de Van R. voor de deur! (...) Het is een vreugde dat zij nu hier zijn. Lief zien de kinderen eruit (...) Het zal goed zijn om samen hier te wonen; verenigd door het geloof, en de liefde in God.'

Deze vrome verwachtingen kwamen niet helemaal uit. Ook al gingen ze gezamenlijk naar de mis, Van der Meer merkte al snel dat er verschillen bestonden tussen zijn geloof en dat van Otto. Diens opvattingen over geloof en moderne kunst waren veel vrijzinniger dan de zijne. Dat was in Zürich alleen maar erger geworden. Otto's positieve verhalen over de mystiek van Dada maakten alleen geen enkele indruk op Van der Meer: 'Gisteravond laat zitten praten met Otto over de moderne schilderkunst. – Het lijkt altijd nog of hij niet goed wakker is. Ook wat de kerk aangaat. Wanneer ik met hem daarover praat en dat doe ik dikwijls, dan is het of in hem het geloof, het weten niet levend is, niet hem geluk-gevend. – Zonderlinge knaap, met veel goeds. Sympathiek is zijn onmaatschappelijk-zijn.'²

Nu was Van der Meers houding ten opzichte van de avant-garde al een stuk milder geworden vergeleken met het voorjaar. Toen had hij, meegesleept door de smaadcampagne die de Action française tegen de Parijse avant-garde voerde, nog in een krantenartikel gefulmineerd tegen de Cubisten en Futuristen, wie het schilderen 'verboden' moest worden.³ Maar sinds het voorjaar van 1916 was hij zich voorzichtig weer wat meer aan het openstellen voor de nieuwe ontwikkelingen in de kunst.

Dat kwam door de vriendschap die hij had gesloten met een bijzondere jongen: de zeventienjarige Georges Auric. Die had hij bij Léon Bloy thuis leren kennen. Terwijl hij en Bloy 'furieuze' potten schaaak speelden, speelde Auric piano met Bloy's dochter, die hij elke week les gaf.

Georges Auric was opvallend ouwelijk in zijn manier van doen, in zijn interesses en in zijn rondborstige uiterlijk. Al op veertienjarige leeftijd was hij in contact gekomen met Erik

Satie, de componist van simpele, hypnotiserende pianostukken, die hij hevig bewonderde. Daarnaast was hij bevriend met de Spaanse pianist Ricardo Viñes, Ravels vertrouweling, en de jonge componisten Darius Milhaud en Francis Poulenc, met wie hij na de oorlog bekend zou worden in de befaamde Groupe des Six. Deze tiener had dus al volop contacten in de muzikale avant-garde van Parijs, en dat was nog vóórdat zijn vriendschap met Jean Cocteau begon.⁴

Vanaf april 1916 begonnen Van der Meer en Auric veel met elkaar op te trekken. Het duurde niet lang voordat zij elkaar minstens eenmaal per week zagen. Voor Van der Meer was Auric een aantrekkelijke gesprekspartner: hij was een groot muzikkenner, geïnteresseerd in theologie en filosofie, en hij had een goed oog voor wat nieuw en betekenisvol was in de kunsten. Van der Meer liet zich graag op sleeptouw nemen door zijn jonge vriend. Zo belandde hij op de meest vooruitstrevende plekken van het Parijse artistieke milieu, zoals *Lyre et Palette*, de reeks concerten en poëzievoordrachten die gehouden werden in het atelier van de Zwitserse schilder Emile Lejeune aan de Rue Huyghens in Montparnasse. Omdat er vanwege de oorlog zoveel concertzalen en theaters waren gesloten, waren dit soort particuliere avonden belangrijk voor de Parijse avant-garde-artisten. Op 18 april ging Van der Meer met Auric mee naar een *Lyre et Palette*-avond waar Ricardo Viñes stukken van Satie speelde, 'merkwaardige muziek', vond Van der Meer. En: 'Curieuze omgeving.'

Het zou nog even duren voordat hij zich weer thuis begon te voelen tussen de Parijse bohemiens. Op 18 juli 1916, twee dagen na de opening van de befaamde tentoonstelling in de Salon d'Antin, waar Picasso's *Les Femmes d'Alger* voor het eerst werd geëxposeerd, bezocht Van der Meer het concert dat daar gegeven werd door muzikanten uit Auric's omgeving. Wat hij hoorde vond hij 'ultra-modern', nog wel 'zeer merkwaardig, maar inmiddels vond hij Satie 'vol-menschelijk' en 'buitengewoon'. Nog meer indruk maakte Strawinsky: 'aller-zonderlingst strijk-kwartet. (...) iets als een paroxysme van een benauwende, keel-toeknijpende angst voor een onbestemd, onbepaalbaar onheil./ te vergelijken, maar het is veel heviger, met Tchechoff's drama's van vertwijfeling'.

Toen hij twee dagen later met Auric napraatte over wat hij had gezien en gehoord, had hij het over 'het interessante zoeken naar nieuwe wegen van schilders en musici', maar hij noemde het publiek van de Salon d'Antin nog wel een 'treurig milieu'. Hij had moeite met de kleding en het vrijpostige gedrag van de vrouwen in het publiek, die hij met 'courtisanes' vergeleek. 'Ik heb nu eenmaal een zuiverder, hooger begrip van de vrouw.' Toch nam zijn interesse in de avant-garde steeds meer toe. Na de lunch met Auric ging hij op bezoek bij de Mexicaanse schilder Ángel Zárraga, die tijdens de Eerste Wereldoorlog kleurrijke Cubistische doeken maakte, en werkte in een prachtig paviljoen-atelier in Montparnasse. 'Zijn werk is bijzonder. Zuiver, klaar, en hel van kleur', schreef Van der Meer in zijn dagboek. 'Het is vast, sterk, scherp, en stralend. En een zoeken naar synthese, naar vaste vereenvoudig[d]e vorm.'⁵

De volgende dag ging hij weer naar de Salon d'Antin. Ditmaal was er een lezing van Guillaume Apollinaire, die vertelde over de controverses rond het Cubisme die vanaf het uitbreken van de oorlog waren ontstaan. De nationalistische en xenofobe verdachtmakingen aan het adres van de Cubisten waren al vóór de oorlog begonnen, maar na 1914 waren ze flink verergerd. Volgens de nationalistes maakten Cubisten geen echte Franse kunst – het waren vaak niet eens Fransen! Cubisme was een list van de vijand om buitenlandse invloeden in de Franse cultuur te smokkelen en zo de natie verzwakken met 'zieke' en 'decadente' kunst. In feite, zo luidde de beschuldiging, was het Cubisme een Duitse uitvinding: Kubisme, met een K.⁶

In zijn redevoering verdedigde Apollinaire het Cubisme tegen deze vijandelikheden. Van der Meer, die twee jaar eerder nog volledig de nationalistische hetze tegen de Cubisten

had nagevolgd, was nu eerder geneigd om Apollinaire te geloven: 'over den onzin als zou het Cubisme, van Duitschen oorsprong zijn, sprak hij scherp.' Het hielp daarbij dat Apollinaire krediet had opgebouwd als oorlogsgewonde. 'In uniform was hij, met het oorlogskruis, en hij kon [dus] aldus vrijuit praten, ook over Goethe en Wagner!' Het was tijdens de oorlog in Frankrijk volstrekt taboe om waardering te hebben voor welke Duitse kunstenaar dan ook, maar Apollinaire, met zijn uniform en het verband op zijn hoofd om zijn oorlogswond te bedekken, kon dankbaar gebruik maken van de morele onaantastbaarheid die de poilus genoten in de Franse samenleving.⁷

Net als Van der Meer had Apollinaire evengoed wel sympathie voor de Action française en diens leider Charles Maurras. Maar op het moment dat de nationalistische Cubisten zwart wilden maken vonden zij hem recht tegenover zich. Op papier konden de Cubisten zich geen betere verdediger wensen dan deze militair onderscheiden oorlogsheld. Maar in de praktijk bleek niets genoeg om de nationalistische pers haar toon te laten matigen tegenover de kosmopolitische avant-garde. Vier dagen na Apollinaire's lezing kwam Georges Auric bij Van der Meer langs om te vertellen dat er in de kranten negatief over de Salon d'Antin werd geschreven. De avant-gardisten werden afgeschilderd als 'een troep métèques'; dat was een term die Charles Maurras gebruikte om ongewenste buitenlanders in een kwaad daglicht te stellen. De nationalistische schilders schilderden de Salon d'Antin af als een vergaarplaats van onpatriottische decadenten: 'cocaine, etheromanen etc., het schuim der kosmopolitische bohème!! – Hoe in-stompzinnig en ezelachtig! – Die oude dooie lurken willen zeker de traditie voortzetten van de zoogenaamd Fransche rat. kunst der 18e eeuw!', schreef Van der Meer verontwaardigd in zijn dagboek.⁸

Nu hij van dichtbij had zag hoe oneerlijk de rechts-nationalistische kranten waren in hun behandeling van iedereen die anders dacht dan zij, begonnen Van der Meers loyaliteiten langzaam te verschuiven. Er gebeurde te veel binnen de avant-gardes waar hij zich verwant mee voelde. Zo waren er op de Salon d'Antin gedichten van Max Jacob voorgedragen, 'den verschen bekeerling. Met goede dingen.'⁹

En op 27 juli, toen hij, ditmaal samen met Christine, weer naar de Salon d'Antin ging droeg Apollinaire zijn lange gedicht 'Zône' voor. De religieuze lading in dit gedicht raakte bij Van der Meer een gevoelige snaar: 'verwonderlijk-modern, ontroerend, fel, dwaas en diep. Hij zegt dingen over den godsdienst, het Christendom, het eenige wat in deez' oude wereld jong is gebleven, over de kerk, het bidden, enz. verwonderlijke dingen, te midden van ultra-moderne, kermingen en spottieren. En ook deernis.' Apollinaire mengde in 'Zône' de moderne wereld van snelheid en techniek met het katholieke oergeloof, om te concluderen dat de kerk nog steeds een vitale kracht was in de moderne wereld: 'Jij alleen bent in Europa niet antiek christendom / De meest moderne Europeaan dat bent u paus Pius X'.¹⁰

De waardering van avant-gardisten voor het katholicisme deden Van der Meer beseffen dat de Kerk minder halstarrig moest worden in zijn negatieve houding tegenover de moderne wereld.

Er moet nieuw leven komen in het leven der kerk, (...) de bewering: al het moderne is van den duivel, lijkt mij dwaas en verderfelijck. (...) elke stilstand is achteruitgang, is verzwakking. Zie de heiligen. Deze vochten tegen de verstarring, die een verslappening is van het innerlijke leven, een verdorren en wegsterven. Zij joegen de zielen op, langs nieuwe / oude, teloorgegane / paden. De Christenen mogen nooit stil staan, zij hebben nooit de eind-overwinning behaald. Zij moeten feller leven dan de niet-geloovigen, zij moeten immer voor aan staan in geestelijken zin (...) Het dunkt me in onzen tijd de fout der Katholieken dat zij te veel het verleden betreuren, en daardoor het heden en de toekomst veronachtzamen (...) Er is bij de katholieken te zeer het bourgeois-gevoel, het minderwaardig begrip van rust, van maatschappelijke

orde, gemakzucht, en een niet gestoord willen worden door het kermen der ongelukkigen, in hun gezapig, stinkend-egoïst, kalm bestaan van brave, kleinzieligheid.¹¹

Al in het voorjaar van 1916 had Van der Meer geregeld weerzin gevoeld tegen de reactionaire politieke houding die veel katholieken aannamen. Zo had hij in april, onder de indruk van een gesprek met een socialistische onder-luitenant, in zijn dagboek geschreven: 'De rijken, vooral de katholieke eigenaars, zijn honds-egoïstisch. Ik vraag mij af: is heel die monarch. reaction. beweging eigenlijk niets anders dan een vuil eigenbelang, rustiger den armen uit te zuigen'. Steeds vaker begon hij zijn onvrede te spuien over de conservatieve katholieken die in de Action française en bladen als de *Echo de Paris*, *Libre Parole*, en de *Figaro* met de nationalisten samenwerkten: 'Zij noemen zich Katholiek, zijn reaction[n]air, om niets te hoeven geven aan de lijdenden en de armen; zij beschouwen het Christendom als het bolwerk van het kapitalisme! De schurken, de Pharisaeërs, de moordenaars!!'

Het begon hem op te vallen dat het juist de katholieken in Frankrijk waren die tijdens de oorlog 'van haat schreeuwen, van uit-vechten tot het einde, van annexeren, uitroeien, veroveren, en dit in beide landen, - terwijl de socialisten (...) propaganda maken voor een spoedigen eerlijken vrede, voor een bevrijding uit de nachtmerrie, een einde aan het verschrikkelijk gemoord'. Van der Meer vond de oorlogszuchtige, of op z'n beste passieve houding van zijn geloofsgenoten 'pijnlijk'. Zijn oude sympathieën voor Action française leken voorgoed voorbij: 'Er is iets infaams in de politiek van de Action fr., iets weerzinwekkends, - cynisch.'

Maar hij bleef beïnvloedbaar. De oorlog had hem in zijn greep, kon hem zijn meningen doen herzien. Er hoefde maar een klein sprankje hoop te gloren op Frankrijks eindoverwinning in de oorlog, of Van der Meer verviel onmiddellijk in oorlogsenthouziasme en nationalisme. Toen Frankrijk haar offensief bij de Somme begon was de oorlog ineens weer een heelmeester, die Frankrijk weer 'mannelijk' zou maken. En als Frankrijk nu eindelijk ook nog korte metten zou maken met de anti-clericalen, 'wat mag men dan niet alles verwachten van Frankrijks nieuwe toekomst? Het schijnt wel, of er een nieuw licht straalt uit het gebed: et renovabis faciem terrae, en Gij zult het gelaat der aarde hernieuwen. Voelen niet velen, dat wij staan aan den vooravond van in velerlei zin groote gebeurtenissen? Als nooit wellicht zijn de tijden ernstig en drachtig van alle mogelijkheden. En Frankrijks rol begint opnieuw.'¹²

'Avec la peau des autres'

Juist op het moment dat Otto en Adya van Rees weer terugkeerden in Parijs werd Pieter van der Meer van het ene naar het andere uiterste geslingerd. Puur vanuit zichzelf had hij zowel sympathie voor de socialisten als voor de nationalist. Hij kon de oorlog verheerlijken en tegelijkertijd vervloeken. Dat was het probleem wat hij in de jaren vóór zijn bekering ook al had gehad: er waren eindeloos veel ideeën en standpunten die hij allemaal wel kon beamen. Pas als hij bij anderen zag wat al die ideeën in de praktijk betekenden voelde hij zich in staat om echt een oordeel te vellen. Zo begon hij in de loop van 1916 steeds meer afstand te voelen als Léon Bloy zijn ideeën over de oorlog spuide.

Over Bloy's houding in dezen oorlog ware te discussieeren. Hij ziet alleen Frankrijk, hij ziet niet de Kerk, maar uitsluitend zijn vaderland. Hij citeert (...) teksten uit het O. Testament; maar slaan die op deze omstandigheden? – Ik voel het gebeuren gansch

anders, het is mogelijk, omdat ik geen Franschman ben, - en dus niet het heil, de overwinning van Frankrijk gelijkstel met de zegepraal der Kerk.¹³

Bloy's fanatisme begon de laatste tijd destructieve trekken te krijgen. Hij begon zijn eigen vrienden zwart te maken, merkte Van der Meer. Zelfs Jacques en Raïssa Maritain waren niet meer veilig: die waren naar Bloy's smaak te veel met filosofie bezig. 'Bitter jammer is dit alles,' betreurde Van der Meer, 'vooral van menschen als de Bloy's.' Ook Bloy's laatste boek *Au seuil de l'Apocalypse* vond hij tegenvallen: 'veel oppervlakkig kranten-gedaas'. Zonder enige vorm van kritiek had Bloy de 'meest dwaze, oncontroleerbare berichtjes' uit de rechts-nationalistische pers overgenomen: alles om de Duitse bevolking te demoniseren.

Het begon Van der Meer te storen dat Bloy op hoge toon een oorlog verheerlijkte die hij zelf niet van dichtbij kende, waarvan hij feitelijk niets wist. Het verschil met de houding van de frontsoldaten begon hem steeds meer op te vallen. Zo kwam hij zijn oude vriend Charles Vildrac tegen in een restaurant, de dichter die al vanaf het begin van de oorlog in de artillerie had gediend en Van der Meer nog wel eens van het front een brief had gestuurd waarin hij van zijn ervaringen had verteld. 'Ik bracht den verderen middag met hem door', noteerde Van der Meer in zijn dagboek. 'Hij vertelde mij veel. Maar de rust is opvallend van die lui die van het front komen. Niets geen frazen, geen groote woorden. Zij weten wat het is tegen de Duitschers vechten die goede soldaten zijn en niet wegloopen! Vrijdag a.s. komt hij met zijn meisje bij ons eten.'¹⁴

Van een andere vriend, de dichter René Arcos, die ook al jaren aan het front was gelegerd, hoorde hij verhalen die inderdaad een stuk nuchterder van toon waren, maar die nog niet per se een ontkrachting waren van het hardnekkige idee dat de oorlog ook haar positieve uitwerkingen had. In *De Maasbode* liet Van der Meer zijn vriend aan het woord, om ook de Nederlandse lezers meer idee te geven van hoe de oorlog nu in werkelijkheid was.

Des nachts in mijn ondergrondschen schuilhoek te bed liggend, word[t] ik wel eens opeens wakker, en moet ik mij inspannen om mij te herinneren, waar ik ben, wat ik hier ben komen doen, en af en toe ben ik nog niet in staat mij de werkelijkheid van wat er plaats heeft te realiseeren. En merkwaardig is, dat wij allen, met uitzondering van enkelen, na een kort verblijf achter het front midden in het gewone, vroegere leven, terug verlangen naar dat voor ons toch abnormale bestaan eener primitieve menschheid.¹⁵

Heimwee naar het front, het was een sentiment dat leefde bij wel meer soldaten. Velen bleken bij thuiskomst moeilijk hun draai te kunnen vinden in de burgermaatschappij. Na de kameraadschap, de gedeelde angsten en ontberingen in de loopgraven was er een gevoel van solidariteit ontstaan onder de soldaten. De mannensamenleving van het front was een wereld op zich, een wereld die onbegrijpelijk was voor de burgers achter de frontlinies die het vernietigende geweld niet van dichtbij hadden meegemaakt, die zich geen enkele voorstelling konden maken van wat een inslaande granaat allemaal kan doen met een menselijk lichaam. Er was als vanzelf een afstand ontstaan tot diegenen voor wie de oorlog een abstract idee was gebleven, degenen die niets van de realiteit van het front hadden gezien, maar nog steeds de oorlog met bombastische woorden verheerlijkten.

Onder de indruk van de verhalen van zijn vrienden die nu al jaren in de voorste linies vochten, raakte Van der Meer steeds verontwaardigder over deze hardnekkige oorlogsenthoustatelingen, die vochten 'avec la peau des autres', zoals Erik Satie het later eens schamper zou verwoorden in een gesprek met hem.¹⁶

Na jaren van ambivalente gevoelens, twijfels die hij tot dan toe alleen aan zijn dagboek had toevertrouwd, bekende hij in november 1916 dan publiekelijk kleur. In de *Maasbode* schreef hij voor het eerst negatief over de Franse nationalistes met hun 'dithyrambische volzinnen', hun 'salon-optimisme' en de 'valsche schijn' van hun vaderlandsverheerlijkende gedichten. Zelfs Paul Claudel, een icoon van het *Renouveau Catholique*, van wie hij nog maar anderhalf jaar eerder instemmend een strijddicht had geciteerd, kon hem niet meer overtuigen. Claudels gedichten maakten van de Franse soldaat een karikatuur, 'een operette-held [die] zich tot zijn generaal wendt en hem op zijn vragen steeds maar verrukt antwoordt: Tant que vous voudrez, mon général!'

Deze zoogenaamde geestkracht-wekkers zullen u niet spreken over den modder, den regen, de koude, het ongedierte, het vuil, waarin de soldaat sedert meer dan twee jaren leven moet (...). Want deze onverkwikkelijke bijzonderheden zouden een minder goeden, demoraliseerenden indruk kunnen maken op gevoelige gemoederen. Alsof er zulke gemoederen nog bestaan na twee jaren van een dergelijken, elk gevoel doodenden oorlog!¹⁷

Zoals gebruikelijk liet Van der Meer buiten beschouwing dat hijzelf kort daarvoor nog tot die 'zoogenaamde geestkracht-wekkers' had behoord. Zijn inkeer leidde niet tot zelfreflectie. Alleen tijdens de eerste bombardementen die hij in Parijs meemaakte had hij een kort moment beseft hoe weinig van het werkelijke oorlogsgeweld hij eigenlijk aan den lijve had ondervonden. Hij had die avond door de stad gedwaald, nadat het luchtalarm was afgegaan en hij iemand 'zeppelins!' had horen roepen. Het was doordeweeks: Christine en de kinderen zaten veilig in Bures, hij was alleen in het Parijse appartement. Toen hij twee ontploffingen hoorde, kon hij niet binnen blijven zitten. Hij liep de straat op, waar inmiddels vrijwel alle ramen verduisterd waren. Hoog boven, in de bewolkte nacht, grepen de zoeklichten 'als reusachtige voelarmen' in de lucht, tevergeefs. De zeppelins zaten achter de wolken of waren alweer vertrokken. Maar Van der Meer ging volledig op in de dreigende sensatie van het moment.

Ik weet wel, dat vele mensen, de meesten wellicht, gewoon zijn geraakt aan den toestand, er zich niet verbazen over hetgeen gebeurt. Ik vermag dat niet, en ik verzeker u, dat een wandeling door de donkere straten tusschen de hooge zwarte huizenrijen door, terwijl ge weet, dat zoeven mensen gedood zijn door bommen, die uit de lucht vielen (...) een ondefiniëerbaren indruk maakt. Angst is niet wat ge voelt. Neen. Ge denkt nauwelijks aan de mogelijkheid dat gij getroffen kunt worden. De moordende bom is altijd voor een ander. Doch de atmosfeer van onheil, het weten, dat er gevaar is, en tegelijk toch ook nieuwsgierigheid en een lust om het gevaar heel dicht te naderen (...)¹⁸

Dit soort confrontaties met direct oorlogsgevaar versterkten zijn bewondering voor de Franse frontsoldaten, en misschien ook wel zijn jaloezie op de intensiteit van hun ervaringen. Het vooroorlogse decadente verlangen naar grote sensaties leefde nog wel bij hem, maar het werd steeds verder teruggedrongen door het besef dat de allesbehalve romantische ooggetuigenverslagen van de frontsoldaten het enige echte houvast waren dat hij tijdens deze oorlog had.

De propagandamachines van de regeringen, de kranten en de oorlogsliteratuur: ze hadden hem slechts leugens voorgeschoteld: het waren 'enkel de oprechte en zonder mooi-doenerij of verbloeming van de verschrikkelikheden neergeschreven verhalen van de soldaten of de officieren zelf' die 'de moeite waard' waren. 'Zij vertellen de waarheid, zij

gebruiken geen hoogdravend gezwollen proza, spreken niet over patriottisme, schreeuwen niet van haat en om wraak, en beschouwen den oorlog volstrekt niet als het schoonste avontuur van hun leven.¹⁹

Toen Van der Meer op 7 en 8 december 1916 weer op frontexcursie ging, ditmaal naar het Somme-front bij Amiens, was zijn beleving heel anders geworden dan tijdens zijn eerdere excursies in 1915. 'Ik was lang niet zoo nieuwsgierig en onbezorgd als in Champagne of te Reims', schreef hij wat beduusd in zijn dagboek. Het was niet zozeer gebrek aan interesse, maar de ontluisterende aanblik van het front wat hem dwarszat. Het weer hielp ook niet mee: 'grauw, grijs, mistig en wat regen af ten toe.' En een onophoudelijk af- en aanrijden van de bevoorradingsauto's. 'Wat een ontzaglijk werk alvorens een troep kan aanvallen!', bedacht Van der Meer met de nodige naïviteit. 'En modder, modder, overal!' Hij zag krijgsgevangenen de modder van de weg afschrappen – een heel ander beeld dan wat hij een jaar had beschreven aan zijn *Maasbode*-publiek: toen hadden Duitse krijgsgevangenen tevreden soep gegeten. En toen had hij de trouw van de soldaten en van het hele Franse volk opgehemeld.

Nu beschreef hij Amiens als een losgeslagen stad, waar de handelaren woekerprijzen vroegen aan de soldaten en de 'sjieke lui' van de Franse luchtmacht champagne dronken in het casino – 'on se bat et on s'amuse!', merkte hij er schamper over op. En nog veel cynischer was zijn gedachte dat het front eigenlijk een 'reusachtige nijverheids-onderneming' was. 'Een nieuwe industrie met toekomst! – En er is geen reden waarom deze nijverheid waar zéer velen grof geld verdienen, zou staken. En terwijl nu die militairen in modder en in holen leven en er eens uitkomen om elkander te doden, wordt hier in [het] binnenland gedaasd, dagen achtereen, wordt er gezocht naar *leiders*.'²⁰

Zijn eigen leider had hij verloren. Bloy kon geen houvast meer voor hem zijn. En misschien verklaart dat wel zijn toegenomen behoefte om in de kunst het antwoord op de chaos te zoeken, een manier om met de fundamentele onzekerheden van het moderne leven om te gaan. In ieder geval was het duidelijk dat hoe groter de afstand tussen hem en Bloy werd, hoe opener hij begon te staan voor de avant-garde. Dat laatste kwam hem op een gegeven moment dan ook op kritiek van zijn peetvader te staan, achter zijn rug om weliswaar: 'Dinsdag was Auric hier en vertelde mij absurd-komische dingen die Bloy en de familie uitkraamden tegen hem over mij, over mijn neigingen tot het Cubisme!!! – Bepottelijk – en armoedig-onnoozel. Donderdag trouwens *zeiden* zij niets. En was Léon allerbeminnelijkst. Bij hem bestaat een soort behoefte om lui neer te drukken, te bekritisieren.'

Van der Meer was ondertussen inderdaad steeds intensiever met de avant-garde bezig. Bijna dagelijks sprak hij met Georges Auric en Otto van Rees af in de stad, en die voerden hem verder op de paden van de moderne kunst. Zo liet Auric hem Stravinsky's *Le sacre du printemps* horen, op de piano, hét muziekstuk over dood, opoffering en wedergeboorte. Van der Meer vond het prachtig, in geen jaren had hij zich zo enthousiast in zijn dagboek uitgelaten: 'buitengewoon, - geniaal; diep, machtig; veel wilde koorts en broeiende gisting; en dan diep-melancholisch.' Een paar dagen later, toen hij met Otto en Auric bij de Maritains op bezoek ging speelde Auric het stuk weer. Dit was de derde keer dat Van der Meer het hoorde, 'nu eens niet bij de piano zittend, ontving ik beter den totaal-indruk, den gezamen[t]lijken inhoud, en die is buitengewoon. Het is zeer duidelijke muziek. Machtig, oorspronkel[i]jk, geniaal, groot'.

Machtig, groot, diep, wilde koorts: dat was precies wat Van der Meer in zijn eigen leven had gezocht, wat hij op Bloy had geprojecteerd, wat hij op de oorlog had geprojecteerd. In beide was hij gedesillusioneerd geraakt. De vraag was waar hij zich nu aan vast moest klampen. Vooralsnog leek hij weer in zijn oude neiging te vervallen om zich dan maar geheel terug te trekken. Op 20 december 1916 schreef hij in zijn dagboek: 'Evenals

vroeger, voel ik mij buiten de mensen maatschappij, of ik niet direkt hoor bij het maatschappelijk leven, en al dat wilde, wilde gejaag, dat sinistere gedoe. Zelfs de oorlog, dien ik meeleeft met smartelijke aandacht, is niet in directe beroering met mij. Vreemd is dat.' Nog maar een jaar geleden zou hij na zo'n vertwijfelde, vereenzaamde gedachte onmiddellijk tot de conclusie zijn gekomen dat de kerk, de belichaming van God, toch het enige toevluchtsoord was voor hem. Dat deed hij nu ook, maar ditmaal voegde hij daar nog iets aan toe: 'Meer en meer wordt het mij duidelijk dat ik er niet bij behoor (...) Ik ben thuis in de Kerk, - en in de kunst.'²¹

De nieuwe kunst die hij ontdekte in de Parijse avant-garde droeg inderdaad veel van de 'wilde koorts' en de grote aspiraties in zich waar Van der Meer zo'n behoefte aan had. Hij was erbij op de openingsdag van de eerste officiële *Lyre et Palette*-tentoonstelling met schilderijen van Matisse, Modigliani en Picasso en de eerste Franse expositie van primitieve Afrikaanse kunst. Er was muziek van Satie, en Jean Cocteau had een prozastuk geschreven voor de catalogus. De tentoonstelling markeerde zo een belangrijk samenwerkingsverband binnen de avant-garde: de excentrieke bohemiens van Montmartre en Montparnasse, die gewantwoord werden door het xenofobe grote salonpubliek, werkten nu samen met Jean Cocteau, die onverdacht was vanwege zijn inspanningen om de Franse moderne kunst in dienst van de Franse oorlogscultuur te stellen, en vanwege zijn vriendschap met rechtse nationalistes als Maurice Barrès. Het was een samenwerking die binnen een half jaar tot de legendarische voorstelling *Parade* zou leiden.

Tijdens de expositieopening in *Lyre et Palette* kwam Van der Meer voor het eerst in contact met de Frans-Zwitserse dichter Blaise Cendrars, die net als Cocteau een tekst voor de catalogus had geschreven. Van der Meer vond geen van beiden in eerste instantie een knip voor de neus waard: 'absurd, leeg gedoe. Een voortdurend gedaas, woord-gespeel, soms leuk, soms bête', oordeelde hij hard en onmiddellijk, zoals hij gewend was. Toch was hij ook toen al wel gefascineerd door Cendrars' experimentele poëzie. Toen hij bij Otto en Adya van Rees zat na te praten over de expositieopening bleef hij het gedicht in de catalogustekst herlezen.²²

In de daaropvolgende weken leerde hij Cendrars beter kennen. Eerst zag hij hem op een *Lyre et palette* avond gedichten voordragen, samen met Apollinaire, Max Jacob en Jean Cocteau. De laatste las 'versjes voor van een meisje van 5 jaar.' Van der Meer moest nogal wennen aan dat soort speelsheid van de avant-garde dichters: 'Absurde onbetekendheid', vond hij het.²³ Op 9 december ontmoette hij Cendrars voor het eerst persoonlijk tijdens een etentje bij een gemeenschappelijke kennis, Valérie Dupont, die veel contacten had in de Parijse kunstkringen. 'Cendrars, die mij meeviel, vertelde van Rusland, zeer bijzonder en aardig. Welk een duister land is dat!-' Het gesprek ging verder over de oorlog, 'werkelijk zonder geestdrift', vond Van der Meer. En dat was ook geen wonder. De slag bij de Somme, die bij zijn aanvang tijdens de zomer velen nog hoopvol had gestemd, was op niets uitgelopen. En de Franse tegenaanvallen bij Verdun van afgelopen oktober en november hadden eigenlijk alleen maar geleid tot het herstel van de oorspronkelijke frontlijnen. Alleen al die twee slagen hadden Frankrijk dat jaar meer dan 600.000 doden en gewonden gekost.

Er was geen enkele reden tot optimisme toen Van der Meer aan de dinertafel de oorlog besprak. Zijn gesprekspartner Cendrars had nota bene zijn rechterarm verloren aan het front. De kans dat die nog positieve aspecten in de oorlog kon ontdekken was vrij klein, hoewel ook hij een van de enthousiastelingen was geweest die in 1914 juichend ten oorlog was getrokken. 'Deze oorlog is een pijnlijke geboorte, nodig om vrijheid te baren. Hij past me als een handschoen. Reactie of revolutie – de mens moet menselijker worden', had Cendrars toen nog in een brief geschreven.²⁴

Vóór de oorlog was Cendrars een pionier in de Franse avant-garde geweest. In 1913 had hij het lange gedicht *La prose du Transsibérien et de la petite Jehanne de France* gepubliceerd, in een bijzondere vorm: als je het hele gedicht uitvouwde was het twee meter lang. En in die hele lengte was de tekst in een kleurrijke abstracte compositie gepast. Cendrars was een inspiratiebron voor Apollinaire, en het valt inderdaad op dat in *La prose du Transsibérien*, waar Cendrars al in 1905 aan begon, vergelijkbare elementen zitten als in Apollinaire's 'Zône': dezelfde mengeling van primitieve en hypermoderne elementen, bijvoorbeeld in het absurde beeld van een vliegtuig gemaakt uit mammoetbotten. Daarnaast mijmert de dichter, terwijl het Russische landschap door het treinraampje aan hem voorbijflit, over de komst van een 'grote rode Christus van de russische revolutie' – Cendrars schreef zijn gedicht in hetzelfde jaar dat in Rusland de eerste grote sociale opstanden waren begonnen.²⁵

Voor Van der Meer waren dit allemaal vreemde, nieuwe gedachtenkronkels, net als de bijtende, schijnbaar laconieke toon waarop Cendrars sprak over het zelfzuchtige gedrag van sommige Fransen tijdens de oorlog, nieuw voor hem was. Tijdens een etentje bij Otto en Adya van Rees vertelde Cendrars met wrange luchtigheid over Franse boeren die woekerprijzen vroegen aan Franse soldaten, en soms hun eigen landgenoten verraadden. Van der Meer was verontwaardigd over dit 'leuk vertellen' van Cendrars over zulke immorele zaken. Het was een schok voor zijn idealisme, en daarom concludeerde hij dat de eenarmige dichter een 'curieuze jongen' was, die 'zeer oppervlakkig, zeer zonder diepte' over de oorlog nadacht. Ontnuchtering onder soldaten vond hij best, maar het moest natuurlijk niet al te ontluisterend worden.²⁶

Ondertussen werd het steeds moeilijker om in een Franse 'Union Sacrée' te blijven geloven. De heilige unie kraakte in zijn voegen naarmate de oorlog zinlozer en zinlozer leek. In december 1916 bleken alle geallieerde initiatieven van het afgelopen jaar nauwelijks resultaat te hebben opgeleverd. Toen Duitsland juist op dat moment een vredesaanbod deed waren de reacties in Frankrijk uiterst wantrouwig. Duitsland had geen voorwaarden gesteld en dat versterkte het vermoeden dat het vredesaanbod alleen maar diende om verdeeldheid te zaaien. 'En men is hier overtuigd, dat een overhaasten vrede den Duitschers slechts zou dienen om over tien, twintig jaar een nieuwen, nog geduchter voorbereiden oorlog te ontketen. En wanneer men de razernij der pangermanisten kent, dan begrijpt men het wantrouwen der Franschen,' legde Van der Meer in *De Maasbode* uit.²⁷

Toch groeide onder de socialisten in het Franse parlement de pacifistische factie die onmiddellijk een eind aan de oorlog wilde maken. Als de Duitsers inderdaad verdeeldheid hadden willen zaaien, was de opzet geslaagd. 'De openbaare meening is troebel geworden en onrustig, en zeer impressionabel.' Van der Meer maakte zich zorgen over de politieke instabiliteit. Het parlement eiste het vertrek van een aantal ministers, terwijl de regering er juist op hamerde dat ze niet slagvaardig kon zijn als ze voortdurend door de Kamer op de vingers werd getikt. In voorgaande jaren had Van der Meer altijd vóór een krachtige regering gepleit, en tegen inmenging van de parlementaire politiek, nu gaf hij in *De Maasbode* een afgewogen beeld van de politieke machtsstrijd. Hij beperkte zich tot de naakte feiten, en hij voegde daaraan toe: 'Het is trouwens eigenlijk een zeer ijdele bezigheid voorspellingen te doen. Ik geloof, dat er nog geen één uitgekomen is van al de prachtige profetieën door de pantoffel-strategen het goedwillige publiek opgedischt!'²⁸

Inderdaad, van zijn eigen profetieën, noch van die van Bloy, was er ook maar iets uitgekomen.

Hoewel hij begrip had voor de overwegingen van zowel de haviken als de duiven in het parlement was Van der Meer uiterst teleurgesteld toen Frankrijk het vredesaanbod afwees. In zijn dagboek schreef hij ontsteld: 'Dus de oorlog tot het uiterste. Europa gaat zelfmoord

plegen.’ Vanaf dat moment keerde hij zich nog feller tegen de Franse nationalisten die in hun kranten het publiek hadden opgehitst. ‘Een der feiten, allertreurigst, die vastgesteld kunnen worden na den oorlog, als het meest afschuwelijke, het meest abjecte, het vuile vuile, vuile bij uitnemendheid, dat is het journalisme tijdens den oorlog, dat zijn de kranten, met hun leugens en hun gemeene taal’. En hij verbaasde zich daarbij nog steeds over het feit dat het niet de linkse media, maar de reactionaire en katholieke media waren die ‘onverdragelijk’ en ‘imbeciel’ nationalisme vertoonden.

Bloy bleef ondertussen eenkennig nationalistisch. Zijn foeteren op de avant-gardekringen waar Van der Meer zich in begaf sloot helemaal aan bij de xenofobe aanvallen die de Cubisten tijdens de oorlog voortdurend naar hun hoofd kregen geslingerd. Bloy reageerde uiterst onhartelijk toen Van der Meer op 15 februari 1917 met Otto van Rees langskwam in Bourg-la Reine. Hij gaf de nodige steken onder water over het Cubisme en behandelde de schuchtere schilder met minachting. ‘Otto’s hoofd schijnt Léon niet bevallig te zijn’, schreef Van der Meer die avond droogjes in zijn dagboek. Bloy had zijn vriend uitgemaakt voor een ‘cabotin’, ‘een aansteller’. Van der Meer vond dit gedrag niet alleen onbeschoft, maar ook getuigen van volstrekt gebrek aan mensenkennis: als er iemand geen ‘aansteller’ was, was het wel de ingetogen Otto. ‘Wat een domheid is er bij de Bloy’s!’, concludeerde hij.²⁹

La Rotonde en de Russische Revolutie

De middagen en avonden die hij met Auric, Otto, Cendrars waren een verademing voor Van der Meer. Soms speelde Auric op de piano Wagner en Bach, iets wat Van der Meer dan met uitroepetekens vermeldde in zijn dagboek. Dat was bijna een daad van clandestien verzet, om tijdens de oorlog van Duitse muziek te genieten. Vaak ook trokken ze samen naar het beroemde café La Rotonde, aan het kruispunt van de Boulevard Montparnasse en de Boulevard Raspail, dat tijdens de oorlog de functie kreeg van kosmopolitische vrijplaats. Café La Rotonde was dé ontmoetingsplek voor bohemiens en kunstenaars van alle nationaliteiten, die het tijdens de oorlog zwaar hadden gekregen in het nationalistische Parijs. ‘Ge hoort er alle talen der wereld spreken’, schreef Van der Meer enthousiast in *De Maasbode*. Voor zijn Nederlandse lezers schetste hij hoe het er aan toe ging.

Picasso, een stevige, kortgebouwde man, met felle Zuidelijke oogen, is het middelpunt van een kring van kunstenaars, waaronder de dichter Max Jacob, een bekeerling (...) En altijd kunt ge er den zeer begaafden dichter Blai[s]e Cendrars ontmoeten, die, na rond gezworven te hebben door Europa, door Amerika, bij het uitbreken van den oorlog als vrijwilliger – hij is Zwitser van geboorte – in het Fransche leger heeft dienst-genomen. Hij heeft zijn rechterarm verloren, en het oorlogskruis en de medaille militaire getuigen van zijn moedig gedrag. Aan een ander tafeltje zitten de Russische pacifisten. Rappaport, een klein, baardig mannetje met een goedig gezicht en die alle talen kent, doch geen enkele zuiver spreekt, vergelijkt de gevangenen in de verschillende landen, want overal heeft hij als revolutionnair achter slot en grendel gezeten. (...) Het is werkelijk een wonderlijk oord, waar kunst en politiek, waar oorlog en vrede op hartstochtelijke wijze besproken worden.³⁰

Het is maar de vraag of de conservatieve *Maasbode* deze nieuwe, luchtige en kosmopolitische toon van haar Parijse verslaggever wist te waarderen. In 1917 werden er in ieder geval beduidend minder stukken van Van der Meer geplaatst. De redactie beweerde vanuit Rotterdam dat de postverbindingen dwarslagen sinds Duitsland de onbepaalde

duikbotenoorlog op het Kanaal had afgekondigd. Maar het duurde niet lang voordat Van der Meer te horen kreeg dat zijn artikelen niet langer waren gewenst.³¹

In de loop van 1917 was de teneur van zijn stukken ook wel erg ingrijpend veranderd. Zo schreef Van der Meer ongehoord enthousiast over de Russische Revolutie die in maart 1917 uitbrak en een eind aan het Tsaristische bewind maakte. Voor de gemiddelde *Maasbode*-lezer was deze socialistische volksopstand een gruwel, maar Van der Meer liet zich onbekommerd meeslepen door de emoties van zijn Russische vrienden, die hij in La Rotonde had ontmoet: 'men moet zich wel mede verheugen met deze lieden, waarvan verscheidene uit Siberië gevlucht zijn en nu te Parijs wachten, wachten, na welke avonturen!' Toen hij het nieuws van de Revolutie hoorde trok hij dan ook onmiddellijk naar het café.

De niet zeer ruime, laag-zolderige zaal en het terras – het was een lentedag – leverden een ongewoon schouwspel op. Zij waren er allen, de Russen. En zij spraken, luid, zij lachten: in hun oogen stak een vlam van vreugde. Denkt eens! Zij zouden in het vaderland terug kunnen keeren, vrij daar leven, zonder de doodende dreiging van Siberië of de een of andere kazemat. Hoevele jaren hadden zij niet in ballingschap geleefd, gehoopt ondanks al, gewanhoopt, zonder toch ooit den strijd op te geven. En nu opeens was het bereikt, waren den knellende ketenen gebroken. Men moet de gezichten van deze Slaven gezien hebben onder de eerste groote ontroering van die tijding, om te begrijpen, welk een beteekenis de Russische Revolutie heeft. Er waren ook eenige Russische soldaten aanwezig. En zij gingen bloemen koopen, zij hielden die in de hand als blijde kinderen.³²

De Russen die Van der Meer hier beschrijft waren allemaal politieke vluchtelingen: socialisten, anarchisten en Bolsjewieken. Hij had ze in La Rotonde leren kennen, via zijn vriend Ilya Ehrenburg, zelf ook een politieke balling. Ehrenburg was vóór de oorlog een paar jaar actief lid van Lenins ondergrondse Bolsjewistische partij geweest. Daar had hij in Moskou in de gevangenis voor gezeten, onder erbarmelijke omstandigheden die zijn gezondheid hadden bedreigd. In 1908 was hij naar Parijs uitgeweken, zoals hij zelf beweerde 'om slechts één reden: om Lenin te zien.' Maar dat viel tegen. Lenin en de andere partijleiders bleken autoritair en bekrompen, ze vonden kunst en poëzie decadent, en het ergste: ze hadden geen enkel gevoel voor humor. Toen Ehrenburg in een zelfgedrukt partijblaadje een parodie op Lenin had gemaakt, reageerde die furieus. Voor Ehrenburg was het duidelijk: hij had meer te zoeken in het vrijzinnige Parijse bohemienmilieu dan bij deze dogmatische socialistes.³³

Toen Pieter van der Meer in contact kwam met Ehrenburg was hij in de eerste plaats gegrepen door diens poëzie. Die hoorde hij de jonge dichter voordragen op de Salon d'Antin. Hij vond het 'hallucinerend en zoo vol erbarmen', het deed zijn oude liefde voor Dostojevski weer oplaaien. Hij nodigde Ehrenburg uit om bij hem langs te komen. Op een novemberavond in 1916 las die tot twaalf uur 's nachts zijn gedichten voor. Van der Meer was verrukt: 'Buitengewoon; intens, visionnair, en diep, diep.' De week daarop, op 12 november, kwam Ehrenburg weer langs, samen met Auric en Otto van Rees. Met z'n vieren trokken zij de daaropvolgende maanden veel met elkaar op, meestal richting La Rotonde.³⁴

Van der Meer was geïntrigeerd door zijn nieuwe, vijftientigjarige vriend. 'Merkwaardige sympathieke en diepvoelende man', schreef hij in zijn dagboek. Een week later kwam Ehrenburg weer bij hem langs en ditmaal ging het gesprek over het katholieke geloof. Van der Meer vond het een 'absurde' discussie, maar voegde daar wel aan toe dat hij Ehrenburgs gedichten nog steeds 'buitengewoon' vond.

Nu vond Van der Meer geloofsopvattingen die afweken van de zijne al snel 'absurd'. In het geval van Ilya Ehrenburg waren er toch aardig wat overeenkomsten met zijn eigen

religieuze wandel. Precies in de periode dat Van der Meer zich bekeerde, had ook de Joodse Ehrenburg op het punt gestaan zich katholiek te laten dopen, zelfs om in een Benedictijns klooster te treden. Vlak nadat hij rond 1910 afscheid had genomen van Lenins Bolsjewistische partij had hij een katholieke kerk bezocht: 'Alles overweldigde mij: de glas-inlood ramen, het gefluister van de biecht, het orgel. Het leek alsof ik een zekere ordening vond voor mijn gevoelens. Ik wilde in iets geloven voor alle ochtenden dat ik niet wist hoe de dag door te komen.'³⁵

Net als bij zoveel andere bekeerde kunstenaars uit deze periode, speelde bij Ehrenburg de aantrekkingskracht mee van een andere bekeerde schrijver, een voorganger. In het geval van Ehrenburg was dat Francis Jammes, die op zijn beurt weer bekeerd was onder invloed van Paul Claudel. Zo kwam Ehrenburg in contact met de zich alsmaar uitbreidende bekeerlingenbeweging binnen de Franse literatuur. Hij had Jammes opgezocht in de hoop dat die zijn spirituele verwarring zou kunnen ophelderen. Jammes was echter geen man van diepgravende filosofische inzichten, zoals ook wel blijkt uit zijn onbekommerde pastorale gedichten. Ehrenburg kreeg zelfgemaakte likeur geserveerd, en een handvol huis-, tuin- en keukenanekdotes.³⁶

Hoewel hij dus niet de geestelijke leidsman vond die hem de kerk in kon leiden, schreef Ehrenburg tussen 1910 en 1914 een aantal uitgesproken katholieke verzenbundels, met gedichten over Christus en de Heilige Maagd, gedichten vol weemoed naar de volmaakte saamhorigheid van de Middeleeuwen. In het voorwoord van zijn poëziebundel uit 1914 toonde hij zijn schatplichtigheid aan Jammes, en uitte hij zijn hoop dat die hem alsnog de verlossing van het geloof zou kunnen bieden: 'Als mijn ziel in Parijs niet is weggekijnd, is het dankzij u. (...) Als u bidt voor het heil van allen, bidt dan ook een beetje voor mij, dat ook ik in staat zal zijn te bidden.'³⁷

Het was dus niet toevallig dat Van der Meer zo gegrepen werd door Ehrenburgs gedichten. Daar zat precies het sentiment in dat hem ook bezielde. Na het eten, of als er bezoek kwam las hij Ehrenburgs verzen voor, ook op Eerste Kerstdag, toen de Van Reesen en de Frenkels op bezoek kwamen, en hij de gedichten afwisselde met de mystieke lectuur van de *Imitatio Christi*. En ook al kon hij zich niet helemaal verplaatsen in de redenen waarom Ehrenburg toch niet tot de kerk wilde toetreden, toen hij aan zijn jonge vriend merkte hoe opgetogen die was over het nieuws van de Russische Revolutie, was Van der Meer wel onmiddellijk geneigd om diens enthousiasme over te nemen. In alle drukte op het terras bij La Rotonde spraken zij over wat de Revolutie voor de oorlog zou gaan betekenen. Ehrenburg verwachtte dat de nieuwe Russische regering vrede met Turkije zou gaan sluiten, wat een enorme tegenslag voor Duitsland zou zijn, en misschien wel het einde van de oorlog zou inluiden.

Hoewel hij inmiddels beducht was geworden voor voorspellingen over de toekomst kreeg Van der Meer nu eindelijk het gevoel dat het grote goddelijke plan achter de oorlog zichtbaar begon te worden: 'Revolutie, voorloopig bewind!- De gebeurtenissen beginnen!' Zijn oude socialistische inborst begon op te leven. Bleek God dan toch aan de linkerzijde van het politieke spectrum te staan? Was Jezus inderdaad de 'rode Christus van de Russische Revolutie', zoals Cendrars' gedicht had?

In elk geval twijfelde hij nu niet meer over wat hij van de Franse reactionairen vond: die waren 'rot' en 'aller-ignobelst'. Niets hadden zij gedaan om 'den allertreurigsten toestand' in Rusland te verbeteren. Dat de verlossing nu van linkerzijde kwam, was feitelijk aan hén te wijten. 'Zij zijn (...) voor de oude orde, hoe rot die ook is'. Al die tijd had hij gedacht dat ook de reactionaire politiek zich wilde inzetten om de toestand van de armen te verbeteren, dat het tussen links en rechts alleen om een verschil in filosofisch uitgangspunt ging. Maar voor de zoveelste keer bleek dat de rechts-nationalisten zich weinig om sociale politiek bekommerden. Van der Meer kon wel begrijpen dat het volk dan eindelijk maar het

heft in eigen handen nam. Toen Christine hem vertelde over een rel in de Parijse banlieu Orsay, waar vrouwen een langrijdende treinwagon vol kolen hadden geplunderd, was zijn commentaar: 'Terecht. De rijken provoceeren de revolutie en de onlusten.'³⁸

Diep in de avant-garde: Max Jacob, Blaise Cendrars en Parade

Ondertussen raakte Van der Meer steeds dieper verzeild in de Parijse avant-garde kringen. Zo ontmoette hij in La Rotonde op 4 maart 1917 Max Jacob: 'een zeer merkwaardig type, echt-Parijisch'. Hij wist dat Jacob zich pas bekeerd had tot de kerk, maar de gedichten die hij van de excentrieke homoseksuele dichter had gehoord in de Salon d'Antin hadden voor hem tot dusver weinig met het geloof te maken gehad. Hij had er geen betekenis in kunnen ontdekken. Toen hij Jacob op 24 april weer sprak bij de Van Reesen thuis raakte hij echter geïntrigeerd door de 'zonderlinge mengeling van vroomheid en artisticeit' bij deze ras-bohemien, die 'kameraad' was 'met jan en alleman.' Hij merkte op dat Jacob die avond vertrok om een nacht lang te gaan bidden in St. Jean l'Évangéliste. Dat deed Jacob wel vaker, zich onderdompelen in de nachtelijke stilte van de kerk om volledig op te gaan in het gebed, tot de eerste ochtendmis van half zes.

In de daaropvolgende maanden leerde Van der Meer Jacob steeds beter kennen. Ze wisselden elkaars bekeringsgetuigenissen uit – Van der Meers *Mijn dagboek* was juist in Franse vertaling verschenen. 'Jacob was buitengewoon geestdriftig over mijn boek', schreef hij opgetogen. Vanaf dat moment spraken zij geregeld af, en Van der Meer vergezelde Jacob een paar keer tijdens diens nachtelijke bidsessies. Daar maakten ze een heel uitje van. Eerst werd er 'voortreffelijk, voortreffelijk' gedineerd op het terras van een restaurant in de Montmartre, op een dorpsachtig pleintje waar de oorlog 'geen werkelijkheid' leek te zijn. Na een paar uurtjes slapen trokken ze om twee uur 's nachts naar de Sacré Coeur om samen 'in de groote stilte' te bidden. De ochtendmis vierden zij temidden van 'een zonderlinge verzameling van magere, dikke, verwaasde, snuggere, scheele, kale, baardige heren en mannen!' Om half zeven liepen Jacob en Van der Meer weer naar huis door de nog verlaten stad. Ze dronken samen nog ergens koffie en Van der Meer voelde grote sympathie voor zijn nieuwe vriend: 'Jacob is een type. Hij is ernstig Katholiek. Hij zondert zich af, vermijdt de vroegere kameraden, is bang voor de verleiding. Hij is door en door goed. En een sympathieke dwaas. Hij leeft arm in zijn hok. En is vorstelijk-mild, zoals de meest armoe-lijders.'³⁹

Dat Jacob niet zo'n heel dogmatische katholiek was wist Van der Meer wel. En het werd hem helemaal duidelijk toen die hem zijn eigenzinnige Bijbelexegese te lezen gaf: 'curieus, maar kabbalistisch, occultisch!', noteerde hij. Maar inmiddels was hij een stuk toleranter geworden. Hij was het afgelopen jaar steeds meer waarde gaan hechten aan kunstzinnigheid en 'intensiteit' dan aan strikte navolging van de kerkleer. In dezelfde periode dat hij Jacob leerde kennen was hij in contact gekomen met de keurig-orthodoxe katholieke schrijvers rond het tijdschrift *La Revue des Jeunes*. Die wilden graag de vaandeldragers van het Renouveau Catholique zijn, maar Van der Meer gaf hun geen schijn van kans: 'brave jongens, maar geen intensiteit, geen felheid geen zielsechte kunstenaars'. Hij vergeleek het gezelschap met een 'jam-pot! – kleverig! – Allen tesamen vormen zij één man!'⁴⁰

Dan had hij meer respect voor Max Jacob, of voor de ruwe onaangepastheid van Cendrars, met wie hij steeds vaker optrok: 'Hij bevalt mij meer en meer. Een wilde zoeker, een vagebond.' Cendrars woonde in een piepklein kamertje in Montparnasse, waar hij zijn tafel en stoelen met touw en katrollen omhoog takelde en aan de zoldering liet hangen om zo meer ruimte te creëren.

Op een zomerochtend in 1917 ontbeten Van der Meer en Cendrars op het terras bij La Rotonde, waarna Van der Meer met de eenarmige dichter naar diens kamertje meeliep, waar Cendrars hem het manuscript van zijn nieuwe gedicht *Panama* te lezen gaf. Het was een tekst vol lange, typografisch gefragmenteerde zinnen, die tezamen een collage vormen van de snelheid en versnipperdheid van een geglobaliseerde wereld. In de uitgave van het gedicht worden de dichtregels afgewisseld met afbeeldingen van spoorwegroutes, om het gevoel van een kaleidoscopisch langsflietsen van de wereld te versterken. Van der Meer vond 'heel veel' van dit experiment 'voortreffelijk (...) Zelfs sterk, frisch; een diep gevoel' Hij merkte dat Cendrars eigenlijk 'ernstig' was, 'één die door het leven getroffen is. Jammer dat hij op andere oogenblikken crapuleux en als een soudard is.' Cendrars mocht af en toe dan wel schurkachtig en zich als een onbehouden soldaat gedragen, het was wel een echte kunstenaar, vond Van der Meer. Ook diens gedicht *Profond Aujourd'hui*, waarin tekst en beeld wederom samengaan, vond hij 'zeer bijzonder; niet overal gaaf werk, maar acuut, maar fel, intens, en smartelijk. Er zijn groote schoonheden in.'

Cendrars' poëzie behoorde tot het meest experimentele in de avant-garde literatuur wat er op dat moment te vinden was. Van der Meer ontdekte er een kern in die hij met gevoelstermen als 'intens' en 'acuut' omschreef. Voor hem was de vraag of iets oprecht gemeend was. Als hij dát niet proefde vond hij het 'kinderachtige trukjes van dezen tijd.' Daar had hij ook Cendrars eerst van verdacht, maar na nadere kennismaking ontdekte hij dat het deze modernist om méér ging dan alleen formalistische taalvernieuwing. Er was zelfs een plan op tafel gekomen dat Van der Meer, Cendrars en Auric gezamenlijk een letterkundig tijdschrift zouden beginnen.⁴¹

De avant-gardistische taalexperimenten van Cendrars of de katholieke gedichten van Ehrenburg, nationalistische of socialistische revolutie, al deze uitersten liepen dwars door elkaar heen bij Pieter van der Meer. En niet alleen bij hem, maar bijvoorbeeld ook bij Cendrars, die in 1914 nog had geschreven dat het hem om het even was of de revolutie van links of van rechts zou komen, als de mens maar menselijker zou worden. En ook al had Cendrars de gruwelen van de oorlog aan den lijve ondervonden, ook al was zijn mensbeeld er bepaald niet optimistischer op geworden, de oorlog had hem tegelijkertijd vatbaar gemaakt voor het nationalistische idee dat de moderne kunst in dienst stond van het vaderland. Dat was de reden waarom hij afstand nam van het Cubisme, omdat de naoorlogse generatie meer behoefte zou hebben aan constructie dan aan deconstructie.⁴²

Ehrenburg was al net zo wispelturig. Zijn geloof in Lenin had hij even ingeruild voor het katholicisme, maar toen de Revolutie uitbrak trok hij weer vol goede moed naar zijn vaderland. Op 8 juli nam hij de boot naar Londen, om vanaf daar naar Sint Petersburg te reizen. Zijn laatste twee dagen in Parijs bracht hij door met Pieter van der Meer, iemand die zich wél volledig aan het katholieke geloof had kunnen overgeven, maar die tegelijkertijd nu met hem geloofde dat de nieuwe democratische orde in Rusland wel eens de Gode welgevallige uitkomst van de oorlog zou kunnen zijn. Ehrenburg richtte al zijn hoop op het nieuwe Rusland. Dat zou vreedzaam zijn en gelijke rechten bieden voor alle inwoners, of die nu Joods, Russisch Orthodox, socialistisch of liberaal waren. Er zou vrijheid van meningsuiting heersen. Maar wat Ehrenburg aantrof bij aankomst in Sint Petersburg was een bloedige machtsstrijd tussen de verschillende socialistische facties. Toen Lenin in oktober 1917 de macht claimde gruwde Ehrenburg aanvankelijk van het nieuwe regime. Maar binnen een paar jaar was hij een loyaal burger van de Sovjet Unie geworden, en tijdens de daaropvolgende decennia was hij een van de weinige schrijvers die het vertrouwen van Stalin genoot.⁴³

Ook Max Jacob werd van het ene naar het andere uiterste gesleurd: van vrolijk anarchisme naar de strakke orde van de Action française. Een Joodse homoseksueel die de

antisemitische en homofobe politiek van de Franse extreem-rechtse nationalisten steunde: het kan eigenlijk alleen verklaard worden door de enorme impact van de oorlog, die het religieuze ideaal van een sacrale gemeenschap tot een politieke realiteit had gemaakt. Net als Van der Meer had Jacob het over 'een Frankrijk dat zichzelf heroverde', en een Europese christenheid die door vreemde cultuurinvloeden van buitenaf, via Duitsland, in haar wezen werd bedreigd. Dit was oorlogsretoriek in optima forma, alleen bleef Jacob er nog tot jaren na de oorlog in geloven.

Tegelijkertijd publiceerde hij tijdens de oorlog (en ná zijn bekering) zijn meest speelse en alle orde ondermijnende gedichten en prozateksten. Aan Van der Meer liet Jacob zijn nieuwe absurdistische boek *Le Phanérogame* lezen, dat in 1918 zou uitkomen met illustraties van Picasso: 'een voortdurende fontein van geestigheden en spitsvondigheden. Wel merkwaardig en vaak zeer komisch!'⁴⁴

Maar ondanks alle speelse experimenteerzucht waren de Parijse avant-gardisten tijdens de Eerste Wereldoorlog een stuk traditioneler in hun denken geworden dan ze tijdens de vooroorlogse jaren waren geweest. Velen van hen waren net zo vatbaar voor het radicale Franse oorlogsdiscours als Van der Meer dat was geweest, misschien nog wel meer. Apollinaire raakte juist in de laatste oorlogsjaren enthousiast over Action française, en Jean Cocteau publiceerde in 1918 zijn beroemde boek *Le Coq et l'Arlequin*, waarin hij claimde dat de nieuwe Franse muziek gezuiverd moest worden van Duitse smetten. Dan was Van der Meer toch een stuk kosmopolitischer ingesteld, met zijn clandestiene Duitse muzieksessies vol Bach en Wagner.⁴⁵

Van der Meers toenadering tot de avant-garde was niet zozeer een teken van zijn gegroeide tolerantie. Van der Meer kwam er juist achter dat de avant-gardistische kunst heel dicht bij zijn geloofsbeleving bleek te staan. Of het nu Stravinski's *Sacre du Printemps* was, Apollinaire's 'Zone', Jacob's absurdistische, 'situationistische' teksten, Satie's 'seriële' composities, Cocteau die versjes van een vijfjarig meisje voorlas, de collages en abstracte werken van Otto en Adya van Rees: bij allen draaide het om de wedergeboorte van de oude oerwereld in de moderne tijd. En al deze kunstenaars, op Apollinaire na, bekeerden zich trouwens tot de katholieke kerk.⁴⁶

In hetzelfde jaar 1917 vond het hoogtepunt plaats van de kruisbestuiving tussen de Parijse avant-garde en de nationalistische oorlogscultuur: *Parade*. Satie had de muziek geschreven, Cocteau het libretto, Picasso had het decor, de kostuums en het openingsdoek ontworpen. Het hele gezelschap was zich bewust dat het Parijse publiek met argwaan naar de Cubisten keek, hun eerste samenwerking op de *Lyre et Palette* avonden was al zwartgemaakt in de nationalistische pers en de uitvoering door de Ballets Russes van Stravinsky's *Sacre du Printemps* in 1913 had voor een enorme rel gezorgd onder de verontwaardigde toehoorders.

Jean Cocteau had zich al vanaf het begin van de oorlog ingespannen om aan het patriotistische Franse publiek duidelijk te maken dat moderne kunst niet een vreemde buitenlandse inbreuk op de Union Sacrée was, maar een voortzetting was van de Franse *grande tradition*, van de trotse Latijnse cultuur die ook Action française en Maurice Barrès propageerden. *Parade* was opgezet als een verzoening tussen de Cubisten en de Franse nationalisten. De opbrengsten van de voorstelling zouden gaan naar gewonde Franse soldaten, Picasso's openingsdoek was opvallend traditioneel vormgegeven, en riep een typische mediterrane, 'Latijnse' sfeer op. Cocteau schreef op de dag van de première dat hij zijn libretto expres luchtig had gemaakt omdat 'lachen natuurlijk is voor de Fransman: het is belangrijk om dit in het achterhoofd te houden en niet bang te zijn om te lachen zelfs in deze zeer moeilijke tijden. Lachen is te zeer een Latijns wapen om genegeerd te worden.'⁴⁷

Maar wat het publiek te zien kreeg nadat het openingsdoek was weggetrokken waren dansers in bizarre Cubistische kostuums, tegen de achtergrond van een Cubistisch decor en in hun dans begeleid door Satie's repetitieve dancehall melodieën. Er brak nationalistische verontwaardiging uit onder de toeschouwers, en vooral vanwege deze oproer is *Parade* bekend geworden. Het beeld is zo ontstaan dat *Parade* meteen bij de première op groot verzet van het Parijse nationalistische publiek stuitte. De premièrevoorstelling van vrijdag 18 mei 1917 was echter een groot succes. Pieter van der Meer was erbij en schreef in zijn dagboek hoe het publiek zo lang applaudisseerde dat de makers maar liefst zeven open doeken kregen: 'Het succes was groot, zeven malen werd gehaald, ondanks wat gefluit. En het succes was ditmaal vooral voor Picasso. – Het Cubisme is dus officieel erkend, tot groote woede van de piefkes en de stomelingen! – Heel de artiestenwereld was er, musici, Ravel, Auric (...) en al de Cubisten. En ook de Russen, soldaten en officieren.'⁴⁸

Dat was dus makkelijk scoren. Er zaten voornamelijk geestverwanten en Russen in de zaal. Met de euforie van de Russische Revolutie nog in de lucht stonden de eerste Parijse voorstellingen van de Ballets Russes volop in het teken van *Russisch*, en geen Frans nationalisme, zolang het publiek maar uit genoeg Russische ballingen bestond. Twee dagen vóór de *Parade*-première was Van der Meer nog met Cendrars naar een andere dansvoorstelling van de Ballets Russes gegaan, en hij werd meegesleept door de sfeer van Russisch chauvinisme: 'Gedanst werden *Oiseau de feu* / met aan het slot de roode vlag! (...) *Contes Russes*, volksvertellingen in goed modern décor en mooie populaire dansen, doch kunst geworden, en *Prince Igor*, meer ouderwetsch. Er is daar een vitaliteit in dat volk, een jonkheid, een jeugd waarnaast wij Westerlingen moede oude heertjes lijken!'⁴⁹

Parade moest haar echte confrontatie met het Franse publiek nog beleven. Een week na de première zat Van der Meer weer in de zaal van het Théâtre de Chatelet. Hij was van plan geweest om na de première meteen de daaropvolgende maandag en woensdag weer te gaan, 'en [ik] zal dan meer op de muziek letten.' Die avonden waren echter uitverkocht. Een 'enorme massa mensen' stond voor de deur. Pas voor de vrijdag daarop had hij weer een plaats kunnen bemachtigen, maar nu was de sfeer heel anders dan bij de première. De zaal zat ditmaal vol Franse theatergangers. 'Herrie was er! Dwaasheid en stomheid van publiek. A la Rotonde, à Berlin, à la porte les métèques! etc.'

Deze kreten van het publiek wilden dus dat de indringers naar de stadspoort werden afgevoerd, terug naar Berlijn, waar het Cubisme volgens de Franse nationalistenvandaan kwam. Dat ook café La Rotonde in het geroep voorbijkwam geeft wel aan in wat voor kwade reuk deze plek stond bij het Parijse publiek, vanwege het kosmopolitische publiek daar. En inderdaad, een paar dagen later dejeuneerde Van der Meer er met Auric, waarna Jean Cocteau, de Zwitserse schrijver Charles-Albert Cingria en de Poolse schilder Moise Kisling bij hen aanschoven – een internationaal gezelschap, de Fransen waren in de minderheid. Cocteau was overigens niet de enige maker van *Parade* die Van der Meer kwam te spreken op het terras van La Rotonde. Weer een week later ontmoette hij er Erik Satie voor het eerst. Ze voerden een gesprek over de oorlog, Van der Meer vond dat Satie er 'allerdwaaste' meningen op nahield, maar toch haalde hij niet lang daarna aan hoe Satie de oorlogsretoriek van de regering had benoemd: 'faire guerre avec la peau des autres'.⁵⁰

Het toeval wilde dat hij precies de nacht vóór deze ontmoeting met Satie over *Parade* gedroomd had. Zoveel indruk had de voorstelling dus op hem gemaakt.

Heden nacht gedroomd van Parade! Een enorme droom! Bizar en goed en gecompliceerd en uiterst intens. Ik liep door eindeloze scheepswerven. Werklieden sloegen rood-gloeiende nagels in de stalen platen der wanden. Tevens vreemdste passen. En vrouwen en mannen, in uitgelatenheid, tragisch, - een kind gesmoord in

een bed waar liefde bedreven werd! – en wild-komisch. En toch was het geheel grootsch en schoon. – Ik vermoed dat deze droom gewekt is door de muziek van Satie welke ik gisteren hoorde, als 4-handig klavier-uitreksel. Heel bijzonder is het. Heel scherp, heel acuut.⁵¹

Wat was het precies in *Parade* dat Pieter van der Meer zo diep had geraakt? Afgaand op zijn tevredenheid over deze droom speelde de speelse en associatieve uitgelatenheid van de voorstelling in ieder geval een rol, en de aanspraak die werd gedaan op het onderbewuste – Apollinaire had *Parade* in het programmaboekje omschreven met de toen door hem geïntroduceerde term ‘sur-réalisme’.⁵² Ongetwijfeld speelde ook mee dat Van der Meer al maandenlang voor de voorstelling was lekker gemaakt. Auric had hem al vanaf februari enthousiaste verhalen over de voorbereidingen verteld.⁵³ En natuurlijk was Van der Meer grootgebracht met een voorliefde voor het Gesamtkunstwerk, de samensmelting van kunstdisciplines in één groots geheel. Hij was dan ook lyrisch over de manier waarop het Cubistische decor ‘in volkomen harmonie’ stond met de choreografie van de dansers en de muziek, ‘alles hoekig, sterk rhythmisch’. De kostuums waren ‘echte Picasso-creaties groot,forsch en kostelijk, vooral de Amerikaan (...) met sky-scrapers in en om zijn rode kleeden’.

Maar misschien was de belangrijkste reden van zijn enthousiasme wel dat *Parade* bewees dat de Parijse avant-garde werkelijk een plek voor hem kon zijn waar hij terecht kon met al zijn ideeën en verlangens. Met de uitgave van de Franse vertaling van *Mijn dagboek* kwam hij erachter dat zijn bekeringsverhaal prima aansloot bij de ‘wild zoekende’ bohemiens van de Montparnasse en de Montmartre. Zijn jonge vriend Auric bestelde meteen een exemplaar bij de boekhandel toen het uitkwam. ‘Deze heer wil een luxe-exempl. hebben van mijn boek!’ schreef hij die avond trots in zijn cahier. Later bleken ook Max Jacob en andere vrienden uit La Rotonde enthousiast. Op een gegeven moment werd Van der Meer zelfs door de ene na de andere caféklant aangeschoten voor een exemplaar van zijn boek of een gesprek over het geloof. ‘Heel de Rotonde wordt mystiek!’, noteerde hij opgetogen.⁵⁴

Ten tijde van *Parade* moet vooral het gevoel belangrijk zijn geweest dat er een vitaal alternatief bestond voor het conservatieve katholieke nationalisme dat zoveel weerzin bij hem begon op te wekken. *Parade* bewees bovenal dat ook de avant-gardisten loyaal onderdeel wilden uitmaken van de Union Sacrée, maar tegelijkertijd serieuze zaak wilden maken met de revitalisering van de cultuur. Dat laatste was altijd ook Van der Meers streven geweest, en hij had lange tijd gedacht dat dit binnen de kerk plaats kon vinden, misschien zelfs wel in samenwerking met de Action française. Maar de verontwaardigde en schampere reacties op *Parade* bewezen dat er bij de katholieke nationalistes geen enkele openheid bestond voor nieuwe initiatieven. In diezelfde maand van de première merkte Van der Meer over vrienden van Bloy op: ‘Een rot milieu overigens. Gelach en gegrinnik over de moderne muziek, vooral over Stravinski. Stom is dat. Altijd wordt er gelachen en gespot om iets nieuws, zoo met Beethoven, Wagner, de impressionisten, en nu het cubisme en de nieuwe muziek.’⁵⁵

Zijn dierbare vriend en geestverwant Jacques Maritain begon gelukkig ook langzaam open te staan voor de nieuwe ontwikkelingen op kunstgebied. Eind februari 1917 had Van der Meer zijn ‘petebroer’ meegenomen naar het atelier van Otto van Rees, die op dat moment aan een synthetisch-cubistisch doek werkte waarin de heilige St. Benoit Labre in ‘vier dimensies’ verbeeld stond. Het schilderij ‘beviel bijzonder aan Auric en ook aan Jacques die nu beter het Cubisme begrijpt,’ noteerde Van der Meer. Maritain ontwikkelde vanaf dat moment snel een grote interesse in de potentiële kracht van een samenwerking tussen de kerk en de avant-garde, wat leidde tot zijn boek *Art et Scolastique* (1920). Dat boek, en de cruciale invloed die hij uitoefende op de bekeringen van Jean Cocteau, Satie en Stravinski,

bezorgde Maritain de naam van spilfiguur in het *Renouveau Catholique* van de jaren twintig.⁵⁶

Maar Maritains eerste contacten met de Parijse avant-garde verliepen dus via Van der Meer en Georges Auric. Die namen bijvoorbeeld op 10 november 1917 Erik Satie mee naar Versailles, waar Jacques en Raïssa hun teruggetrokken kloosterachtige leven leidden. Van der Meer was gesteld geraakt op de excentrieke componist, 'een man die mij bevalt'. Satie was een dagdromer vol zelfspot, buiten onberispelijk gekleed, in pak, bolhoed en altijd zijn onafscheidelijke paraplu in de hand, maar in zijn kleine kamertje leefde hij in een onbeschrijfelijke chaos – net zoals Van der Meers vrienden Cendrars en Jacob dat deden. Hij was bovendien een uiterst spiritueel mens, vijftientig jaar geleden was hij nog een vooraanstaand lid geweest van Péladans Rozenkruizers. Daarna was hij de zelfbenoemde leider van de door hemzelf opgerichte 'Eglise Métropolitaine d'Art de Jésus Conducteur' geworden, een kerk die volgens Satie zelf tien miljoen leden had. Satie hield ervan om zijn eigen leven te mythologiseren, maar hunkerde naar een waarheid die hemzelf oversteeg. Van der Meer nam hem niet voor niets mee naar de Maritains. En inderdaad, een paar jaar later, in 1925, wist Maritain Satie over te halen om een priester langs te laten komen. Kort daarna werd Satie weer biechtend en communicerend katholiek, een paar weken maar. Hij stierf in de zomer van dat jaar.⁵⁷

Maar al op de dag van hun eerste kennismaking brachten zij 'prettige uren' met elkaar door, in het ordelijke huis van de Maritains. Op gegeven moment droeg Jacques een stuk uit Péguy voor aan het gezelschap, en opvallend genoeg kon dat Van der Meer niet meer 'bekoren'. Péguy, de martelaar van de Grote Oorlog, de bekeerling die zich voor de wedergeboorte van Frankrijk had opgeofferd, die vóór de oorlog katholicisme en nationalisme samen had gebracht; Van der Meer had hem in 1915 nog in *De Maasbode* verheerlijkt, maar nu stond Péguy's religieuze volksdenken hem tegen. Het was weer een teken hoezeer hij het laatste jaar was veranderd.⁵⁸

Toen het in het najaar van 1917 tot een nadere confrontatie kwam tussen de Franse nationalist en de makers van *Parade* besloot Van der Meer actief zijn steun te betuigen. Op 27 november trok hij met Otto van Rees, Jacques Maritain en Auric naar het Paleis van Justitie, om Satie te steunen die daar in hoger beroep ging tegen een aanklacht die tegen hem was ingediend door de muziekcriticus Jean Poueigh. Die had een negatieve recensie over *Parade* geschreven, waarop Satie hem een klein briefje had gestuurd: 'Mijnheer en lieve vriend, U bent een klootzak, maar wel een klootzak zonder muzikale smaak. Erik Satie'. Satie had het briefje in de bus gestopt zonder de envelop dicht te plakken, en naar aanleiding van dat laatste had Poueigh een aanklacht wegens smaad ingediend – het argument luidde dat de conciërge van het gebouw de belediging had kunnen lezen. Maar het werkelijke conflict kwam tijdens de eerste rechtszaak naar boven, toen Poueigh's advocaat, José Théry, *Parade* en de avant-garde bestempelde als 'boche'; de avant-gardisten waren moffen. Eigenlijk stond Satie terecht voor een veel ernstiger misdaad: landverraad.⁵⁹

En dat was ook de reden waarom hij de moeite nam om in hoger beroep te gaan (de rechter had hem tijdens de eerste zitting dus schuldig bevonden en veroordeeld tot een aanzienlijke boete van 1100 francs!): hij wilde zichzelf en de hele avant-garde verdedigen tegen de aantijgingen dat zij pro-Duits zou zijn. Satie had zijn advocaat zorgvuldig uitgekozen voor dat doel: het was een officier uit het leger, die in vol ornaat, inclusief oorlogskruis, 'de bewering ridikuul [maakte] dat het cubisme boche zou zijn!' Van het verdere verloop van de rechtszaak en haar chaotische nasleep, deed Van der Meer uitgebreid verslag in zijn dagboek.

Daarna een pleidooi van Théry, iets ongeloofelijk vuils! Gezwollen, dwaas, en toonend niet het geringste begrip te hebben van kunst. Cubisme was een 'danger

national!' Boche, boche, boche!! (...) Het was vermakelijk en walgelijk! Na afloop gaat de hele troep de zaal uit, en men begint te roepen, Poueigh! Poueigh etc! Ik was achteraan. Maar in een zijgang gebeurde iets! Iemand gaf een bloem aan Poueigh! – anderen zeiden hardop: On aimerait casser la gueule à l'avocat!⁶⁰ – Théry zat met Poueigh op een bank. Théry springt op, woedend, - het moet een buitengewone imbeciel zijn! (...), vraagt wie zegt dat? – Ik, treedt Cocteau naar voren. Théry laat hem arresteren! En allemaal trekken wij door de gangen, nauwelijks wetende wat er gebeurt, naar de uitgang Place Dauphine, naar het commissariaat. Opliep, kostelijk en dwaas! Even later komt Théry vergezeld van Poueigh, een dame en een sergeant, die dapper rondkijkt! En het wachten begint, uren lang. Eindelijk worden Auric en Fargue⁶¹ binnengeropen als getuigen. En wij wachten in de vestibulen. Ook wordt ons een wachtkamer aangeboden! Om zes uur komen zij eruit. Eerst de aanklagers! Poueigh is groen! – Dan Cocteau met zijn twee getuigen! – Het schijnt dat zij drieën zeer kalm en doodleuk gebleven zijn, terwijl de anderen schreeuwden, en schetterden: 130 advocaten zijn gesneuveld! – en Cocteau's aanklager zou met zijn wandelstok bedreigd hebben! – Het nieuwe proces kan zeer vermakelijk zijn omdat men van plan is om het pleidooi van T[h]ér[r]y af te kammen! – Na afloop zijn wij allemaal naar de Rotonde getrokken, waar Satie was en Cendrars. Wij bleven daar tot 7 uur (...) Auric at wat bij ons, en ik begeleidde hem naar Montparnasse om kranten te kopen. – Het was een dag vol avonturen en sandwiches!⁶²

Ondanks alle steunbetuigingen bleef het vonnis van de rechtbank intact: Satie moest 1100 francs betalen en acht dagen de gevangenis in. Dankzij de bemiddeling van zijn schatrijke mecenas, prinses Winnaretta de Pontignac, niet alleen getrouwd met Franse adel maar zelf ook nog eens erfgename van de Amerikaanse naaimachinedynastie Singer, kwam hij onder de celstraf uit. De prinses betaalde tevens de boete en dat was maar goed ook. De straatarme Satie had nooit 1100 francs kunnen ophoesten.⁶³

Door de zaak Satie en de andere aanvaringen die de avant-gardisten tijdens de oorlog met het conservatieve nationalistische kamp hadden gehad, was het gevoel van onderlinge saamhorigheid sterker geworden. Voor Van der Meer was het zo langzamerhand wel duidelijk geworden dat patriottisme niet altijd verheven doelen diende. Maar al te vaak werd het gebruikt om persoonlijke vijanden in kwaad daglicht te stellen. Van der Meer hoefde niet meer te twijfelen: fanatieke Franse nationalistengedroegen zich inderdaad precies zo militant als de Duitsers. Hun gedrag stond niet in dienst van de Union Sacrée, het maakte die kapot.

Afscheid

Al die veranderde inzichten hadden consequenties voor zijn verstandhouding met Bloy. Die werd in de loop van 1917 steeds slechter. Van der Meer raakte verveeld door altijd 'weer het gewoon-chauvinistische gedaas'. Elk gerucht over landverraad, hoe vergezocht ook, geloofden de Bloys 'klakkeloos! – zonder zelfs den wensch om zoo iets te controleren!' Toen er iemand uit hun omgeving te kennen gaf 'geen haat tegen de Duitschers te voelen', reageerde Jeanne Bloy door te zeggen dat dat kwam omdat diegene ook geen 'superieur mensch' was. Toen hij dat hoorde verzuchtte Van der Meer: "Minder en minder kan ik praten met de Bloy's. (...) Er is iets buitengewoon kinderachtig bots bij de Bloy's. Ook hun oordeel over muziek, over literatuur is alledunst, en geheel gelijk aan dat van de burgers!"⁶⁴

Inmiddels was Van der Meer dus zelfs bereid om Bloy te associëren met hun beider

aartsvijand: de bourgeoisie. De ironie wilde echter dat precies in deze periode van verwijdering, in de zomer van 1917, in Nederland een bloemlezing van Bloy uitkwam waar ook Van der Meer een bijdrage aan had geleverd. Het was het initiatief van een van zijn collega's van *De Maasbode*, Henri van Haasterd, geweest. Die had een paar van Bloy's meest bloeddorstige en radicale teksten in de bloemlezing opgenomen, wat tot verontwaardigde reacties in de Nederlandse media had geleid. Van der Meer kon een deel van die verontwaardiging wel begrijpen, sommige afwijzende reacties noemde hij zelfs 'zeer verstandig.

Ik vermoed dat Henri wat aan het overdrijven[,] aan het doordraven geweest is. – Bloy is een artiest, geen profeet of heilige; hij is een groot stylist, een geweldig romanticus, maar geen uitsluitend waarheid-bezitter en zijn absolutisme is een zijner romantische overdreven houdingen. Zoals ook in zijn stijl door zijn woorden en zijn beelden hij het doel voorbijstreeft en dus de werkelijkheid, de ware realiteit misvormt, is zijn absolutisme een overdrijving om meer indruk te maken, is een streven naar God, en niet letterlijk op te vatten noch aan te nemen. God alleen is absoluut. Hij leeft volstrekt niet volgens zijn in zijn boeken neergeschreven stellingen.⁶⁵

Van der Meer was opgehouden om Bloy als spiritueel leidsman te zien. Hij was zijn peetvader veel meer vanuit de literatuur gaan begrijpen, vanuit de Romantische traditie in de Franse literatuur. Maar zelfs vanuit dat oogpunt begon Bloy hem te vervelen: 'het is te zwaar-romantisch, te gezwollen rhetorisch meestal.' Toen Bloy een tirade hield tegen de nietsverbloemende oorlogsroman van Henri Barbusse, *Le Feu*, dat het een te negatief beeld van de oorlog schetste en zo het moraal van de Fransen ondergroef, was Van der Meer het totaal niet met hem eens: 'Het is juist een verademing dat boek (...); het geeft het juiste beeld van deze loopgravenoorlog; en het deerniswekkende bestaan van de anonieme soldaten, van de kleine opgeofferden. Juist door dit boek ziet men wat de oorlog kost aan lijden, aan afschuwelijk dierlijk bestaan, in modder, vuil, regen, koude, hitte. Bloy doet mij niet veel meer als literatuur, en ook zijn meeningen zijn zoo leeg, zoo goedkoop en makkelijk.'

Met de ontzuivering van Van der Meers oorlogsenthouziasme ging ook een ontzuivering van zijn literaire smaak gepaard. Maar het was vooral op religieus vlak dat hij afstand tot zijn peetvader begon te voelen. Toen Paus Benedictus XV zichzelf in augustus 1917 aanbood om te bemiddelen voor de vrede dacht Van der Meer bij zichzelf: 'Eindelijk!' Maar Bloy was furieus. Geheel in zijn gebruikelijke stijl schreef hij een grof scheldpamflet onder de titel *Pilate XV*. Van der Meer vond het 'Jammerlijke pamflet-litteratuur; rhetoriek.' Bloys pamflet stuitte ook Jacques Maritain tegen de borst, die hem erop wees dat zo'n grove aanval op de Paus niet erg katholiek van hem was.

Bloy reageerde op deze berisping met een klaagzang vol zelfmedelijden, dat hij altijd wel geweten had dat hij uiteindelijk alleen stond, dat zelfs zijn petekinderen hem zouden verlaten. Van der Meer sloeg de scène schamper gade: 'Hij is anders juist nu met iedereen! Want wat er over den Paus gezegd wordt, komt vrijwel overeen met wat Léon scheldt.' De Franse publieke opinie was het inderdaad geheel met Bloy eens. De kranten noemden de inspanningen van de Paus 'boche', een moffenstreek.⁶⁶

Het was raar gelopen. Toen Bloy in 1864 voor het eerst naar Parijs was getrokken wist hij zeker dat hij altijd een onbegrepen uitgestotene zou blijven, dat zijn wereldbeeld zó afweek van het gangbare dat alleen God hem kon begrijpen. Maar hij bleek ook menselijke geestverwanten te hebben, en die namen in de loop van de decennia alleen maar in aantal

toe. De ene bekeerling na de andere volgde, getergde decadenten, gedesillusioneerde socialisten, zoekende occultisten en postrationalisten: in het katholieke geloof vonden ze de oplossingen voor hun problemen, een katholiek geloof dat in veel gevallen al snel radicaliseerde en op het gewelddadige geloof van Bloy begon te lijken.

En binnen die uitbreidende bekeerlingengolf was Bloy's cultstatus steeds verder toegenomen. Hij kreeg volgelingen, petekinderen, hij werd de trotse pater familias van een alsmaar uitdijende spirituele familie. En toen de Grote Oorlog uitbrak ontstond er zowaar een nog veel bredere bekeerlingengolf in de hele Franse maatschappij, aangespoord door precies die motieven die cruciaal waren geweest voor zijn eigen bekering: de noodzaak om door geweld gelouterd te worden.

De apocalyptische cultus van Salette, waar Bloy zo hard voor gevochten had, was een populair volksgeloof geworden. Er had zich zelfs een opvolgster van Mélanie Calvat aangediend in Frankrijk. Claire Ferchaud, de tweeëntwintigjarige herderin uit Rinfillières die van God de opdracht had gekregen om een afbeelding van het Heilige Hart op de nationale vlag geplaatst te krijgen, was de symbolische leider geworden van een volksgeloof waarin de oorlog als straf voor Frankrijks seculiere dwalingen gold. Alleen de nationale terugkeer tot het katholicisme zou tot de overwinning kunnen leiden. Tijdens de laatste oorlogsjaren lobbyde Claire hiervoor in het hele land, vertelde over haar visioen, en verzamelde handtekeningen. Het kwam zelfs tot een ontmoeting met President Poincaré. Haar campagne werd met veel succes door de kerk omarmd. Tegen het eind van de oorlog waren er 32.425 nationale vlaggen met het Heilig Hart vervaardigd, 1,5 miljoen Heilig Hart banieren en 12 miljoen Heilig Hart medaillons. Vooral vanaf het front was de vraag enorm. Veel soldaten geloofden dat de heilige voorwerpen hen tegen vijandelijke beschietingen konden beschermen.⁶⁷

Kort had Van der Meer nog overwogen of deze wonderbaarlijke herhaling van Salette inderdaad niet onderdeel van het grote goddelijke plan zou kunnen zijn, aangezien deze gebeurtenissen ongeveer samenvielen met de plotseling uitgebroken Russische februari-revolutie. Van een vriend aan het front hoorde hij dat vele soldaten hun hoop op de aankondigingen van het jonge herdersmeisje gericht hadden. Maar uiteindelijk was het hem 'onmogelijk' geworden 'zoo iets te aanvaarden'.⁶⁸

Het feit dat miljoenen soldaten en burgers wél geloof hechtten in de visioenen van Claire Ferchaud en de wonderbaarlijke krachten van Heilig Hart parafernalía geeft eens te meer aan hoe wijd verbreid Bloy's manier van denken tijdens de oorlog was geworden. Bloy's geloof was eigenlijk altijd al een oorlogsgeloof geweest, gebaseerd op de meest extreme menselijke omstandigheden van fysieke pijn, geestelijke ontwrichting en fundamentele onzekerheid. Toen die omstandigheden eenmaal werkelijkheid werden voor bijna iedereen in de Franse samenleving, werd Bloy's denken mainstream, zonder dat hij het zelf doorhad. Zijn leven lang had hij met verve de rol van underdog gespeeld, en hij beschikte niet over de benodigde zelfreflectie om op te merken dat zijn meningen inmiddels volstrekt overeenkwamen met wat de meerderheid in de Franse media vond.

Toch zou hij eenzaam sterven. Met zijn agressieve onverdraagzaamheid, zijn overtuiging dat hij een uitverkoren profeet was, had hij niet alleen Van der Meer maar ook zijn andere petekinderen Jacques en Raïssa Maritain van zich vervreemd. Al zijn discipelen, die ooit in zijn bovennatuurlijke missie hadden geloofd, waren in hem teleurgesteld geraakt. Zelfs God leek hem verlaten te hebben. Uitgeput en zwaar ademend, niet meer in staat zelf te bewegen, bekende hij aan Van der Meer, die op de rand van zijn ziekbed zat, dat hij moeite had met bidden, zoals hij dat ook had gehad toen hij als twintiger een geloof aannam waar hij zich zelf niet aan kon overgeven.

Eigenlijk was er in een halve eeuw niets veranderd. Het onvermogen dat hij als twintiger had gevoeld om te bidden was er nog steeds, net zoals zijn angst voor zijn eigen donkere karakter. Tegen Raïssa Maritain begon hij over het schuldgevoel dat hij hier nog steeds over had: iemand had 'moeten boeten' voor 'de laagheid van mijn natuur', zei hij, maar voordat hij kon zeggen wie dat was onderbrak Raïssa hem: 'Jij hebt iets voor mij gedaan, jij hebt mij God doen leren kennen.' Raïssa begreep goed hoezeer Bloy dacht in termen van plaatsvervangende offers. Ze begreep dat hij op het punt stond haar te vertellen dat het zijn moeder was die had 'moeten boeten' voor zijn slechtheid, dat zijn moeder haar gezondheid had opgeofferd zodat hij gered kon worden door het geloof. Raïssa wilde hem geruststellen dat hij op zijn beurt haar weer had gered, en daarmee zijn schuld had ingelost.⁶⁹

Maar al de bekeringen waar hij de afgelopen decennia verantwoordelijk voor was geweest hadden hem nog steeds geen rust gegeven. Bloy had eindeloos gefilosofeerd over de verlossing die samenviel met de opoffering voor een ander, maar zelf had hij die verlossing nooit gevoeld. Misschien had hij al die jaren nooit echt het geloof gevoeld waar hij zo geestdriftig over schreef, had hij alleen maar anderen geloof kunnen aanpraten, niet zichzelf.

Van der Meer kon in ieder geval niets van berusting, van overgave ontdekken in Bloy's doodstrijd. 'Ik moet steeds denken aan den dood van mijn moeder en mijn vader. Welk een stemming, welk een vrome innigheid heerschten daar. En hier is het als een dierlijke strijd, als het sterven [van] een dier in zijn hol. Ik oordeel wellicht oppervlakkig, ik weet niet wat in Léon omgaat. Maar er is niet het verwachte licht, de verwachte plechtige vreugde, die ik zeker meende bij Léon's sterfbed te zullen voelen. – Het is droevig, en ontstellend tevens.'

Bloy's nieren hadden het opgegeven. Zijn bloed werd niet meer gezuiverd. De dokter legde aan Van der Meer uit dat dit het gevolg was van zijn alcoholisme: 'dat doodt hem nu; het kan uren, of dagen, of weken duren; maar genezing bestaat niet meer.' Van der Meer kwam elke dag langs, soms bleef hij een nacht slapen, als de dokter aangaf dat het nu elk moment voorbij zou kunnen zijn. Het hele huis zat vol met trouwe vrienden, maar Bloy bleef als een afwezige, het was moeilijk om tot hem door te dringen. Van der Meer bleef hem voortdurend met een dier vergelijken: 'het blijft troosteloos, duister, pijnlijk. Hij is als een dier dat sterven moet en een houding zoekt en niet vinden kan. (...) Wat gaat er in hem om? – Je m'ennuie, zegt hij dikwijls (...) Léon is als een opgejaagd dier dat nergens rust vindt. (...) Immer die afschuwelijke strijd van het lichaam, en zijn onverschilligheid, zijn stilte van geest. Zorgskens om het lijden, zijn niet-begrijpen, zijn wezenloos gewoone opvatting van zijn ziekte en dood. Alles lijkt ingestort. Niets van een apotheose van Gods liefde, van heiligheid, en schoone vroomheid, in opperste glorie van aanvaarding.'⁷⁰

Bloy had de verwachtingen ook wat al te hoog gespannen. Zijn eigen vrouw en zijn dochter Madeleine waren nog veel teleurgestelder dan Van der Meer in de manier waarop hij dreigde te overlijden. Bloy had hen altijd verzekerd dat hem nog een belangrijke rol te wachten stond in de komende apocalyptische gebeurtenissen. Als hij nu zou sterven, 'dan heeft hij zich vergist', zei Jeanne Bloy tegen Van der Meer: 'wat beduiden dan de voorspellingen, waarvan zijn leven doordrongen was? Hij zeide immers altijd niet eer te zullen sterven dan als een getuige...' Maar de wonderen bleven uit. Alles wat Jeanne Bloy zag was een uitgemergelde, zwaar ademende oude man die zelf ook weigerde te aanvaarden dat hij op deze ordinaire manier dood zou gaan. Bloy probeerde haar nog gerust te stellen door te zeggen 'dat hij geloofde nog beter te worden, want hij had zijn werk nog niet beëindigd.' Maar Jeanne raakte steeds vertwijfeld. 'Wij hebben die voorspellingen als zekerheden aangenomen, en nu eindigt het zoo...', zei ze tegen Van der Meer, die bij zichzelf dacht: 'Zij hebben geleefd op een illusie. En nu stort die in.'⁷¹

De tijden dat hij zelf in Bloy's profetenrol geloofde waren nog maar net een jaar voorbij. En inmiddels keek hij vol bevreemding naar Bloy's vrouw die nu haar hele wereldbeeld in duigen zag vallen. Op een dag verzuchtte Bloy tegenover haar: 'Je ne peux plus'. Jeanne zei tegen hem dat God hem wel door kon laten zetten. Bloy reageerde: 'Ik weet niet of God dat kan.' Een schok drong tot de familie door: 'wat is dat? Léon zegt zoiets, hij de man, de Christen van het absolute? – Jeanne schreit bitter, en wij bidden, bidden. Ik begrijp er niets meer van. Al die groote taal, die klinkende beweringen, die profeten-toon, waar zijn die nu? Arme, arme Leon, en wat is alles ijdel, niets, niets, naast deze werkelijkheid van duisternis, van lijden, van vernietiging.' Met Auric en de Maritains praatte hij over hoe dit vernederende sterfbed de Bloys met hun hoogmoed confronteerde, '[o]f God hem verbrijzelen wil, het te groote zelfvertrouwen, en het eigen oordeel vernietigen wil. – Zijn eenzaamheid, zijn duisternis is schrikwekkend.'⁷²

Op 3 november 1917, na acht dagen en nachten van bittere doodstrijd, hield Léon Bloy op met ademen. Van der Meer en Auric zaten naast zijn bed en waren de eersten die het merkten. 'Ik legde mijn hand op het hart, dat klopte niet meer. Nog wat lucht-geluiden, wat zacht-gereutel, een diepe keel-klankige zucht, en Léon was dood. – Wij bespiedden zijn gelaat, wij betastten zijn handen, zijn hart. Alles was warm, vochtig van het zweet. Het leven was gevloeden.' Van der Meer beseftte daar, in het armoedige huisje van de Bloys in Bourg-la Reine, waar hij dagen achtereen had doorgebracht, dat 'een phase van ons leven is afgesloten, is met Léon nu gestorven, voorgoed.'

Hij merkte op dat Jeanne Bloy al binnen enkele uren met een nieuwe versie van het overlijden van haar man op de proppen kwam: 'Mijn man is geen alcoholiek. De oorlog heeft hem gedood. En hij is gestorven evenals Pius X.' Van der Meer voelde medelijden met deze vrouw, die volledig vertrouwd had op de wonderbaarlijke geheimen en apocalyptische profetieën van haar echtgenoot. Hij kon zich niet meer voorstellen dat hij zelf, nog niet eens een jaar geleden, op dezelfde manier in Bloy had geloofd. Maar na drie jaren oorlog was er van dat geloof weinig overgebleven. Bloy's ontluisterende sterfbed bevestigde slechts wat de oorlog in het groot al duidelijk had gemaakt: mensen waren veel te nietig om weet te kunnen hebben van een goddelijk plan, als dat er al was. De oorlog had geen nieuwe, gelouterde mensheid opgeleverd, en ook Bloy's sterfbed liet zien hoe 'poover' de mens eigenlijk was, zelfs één die zo vitaal was geweest als Léon Bloy.

Na die gedachte op te hebben geschreven in zijn dagboek vervolgde Van der Meer, tevreden over zijn nieuwgevonden waarheid: 'Alles is nu op zijn plaats gezet.'⁷³

Epiloog

Op 19 juli 1919, een kleine maand nadat in het Paleis van Versailles de vredesvoorwaarden waren getekend die Duitsland aan gigantische herstelbetalingen bond die de hele Duitse economie zouden lamleggen, publiceerden vierenvijftig Franse schrijvers een pamflet dat de oorlogsmentaliteit voor de toekomst wilde waarborgen. 'Wij hebben in deze oorlog het belang van de *geest* verdedigd', verklaarden de ondertekenaars. 'Wij geloven – en de wereld gelooft dat met ons – dat het de bestemming van ons ras is om de geestelijke belangen van de mensheid veilig te stellen.'¹

'Geest' was duidelijk een favoriet woord van de opstellers van het pamflet. Voor hen hield het een belangrijk aspect in van wat de oorlog had opgeleverd: mensen waren weer gevoelig geworden voor immateriële zaken: morele saamhorigheid, eergevoel, vaderlandsliefde en de vastberadenheid om de toekomst niet van toevallige economische omstandigheden af te laten hangen, maar van de wilskracht van het eigen volk. Tijdens de zware jaren van de oorlog hadden de Fransen deze wilskracht laten zien, geïnspireerd als ze waren door hun morele leiders. De 'geestelijke toekomst van de hele beschaving' hing dan ook af van de Franse intelligentsia, zo stelden de ondertekenaars van het pamflet. En daarmee doelden ze vooral op zichzelf.

Onder de ondertekenaars bevonden zich belangrijke nationalistische politici, zoals Action française-leider Charles Maurras en Georges Valois, die een paar jaar later de oprichter van de eerste Franse fascistische partij zou worden, maar in het rijtje staan ook namen van prominente bekeerde schrijvers en kunstenaars, zoals Paul Bourget, Francis Jammes, Henri Ghéon, Henri Massis en Jacques Maritain. Zij herkenden in de nationalistische politiek een middel om hun religieuze idealen te verwerkelijken, en omgekeerd achtten de nationalistenvoor, voor zover die al niet katholiek waren, de 'alliantie met de katholieken strikt noodzakelijk' voor de komende revolutie. Zelfs ongelovige nationalistenvonden dat de nieuwe Franse orde gecentreerd zou moeten worden rond de Kerk, de 'enige legitieme morele macht' die voor een echte cultuureenheid kon zorgen, een 'unanieme onderwerping' aan een 'expliciete en fundamentele wet' en een 'heilige hiërarchie'.²

Met het pamflet van 1919 verbond de beweging van bekeerde schrijvers en kunstenaars zich openlijk aan de extreemrechtse antisemitische politiek van de Action française. Nog nooit hadden de bekeerlingen zo ver van hun oorspronkelijke idealen gestaan. Want met dit pamflet keerden zij zich rechtstreeks tegen de vredesoproep die de schrijver Romain Rolland een paar weken eerder had gedaan; dat na vijf jaar van strijd en nationalisme in Europa de oude broederschap tussen de volkeren weer terug zou mogen keren.³

'Bolsjewisme', zo schamperden de ondertekenaars van de 'Partij van de Intelligentie' over dit vredesideaal. Veel van Rollands medepacifisten rond de in datzelfde jaar opgerichte *Clarté*-beweging waren inderdaad sympathisanten van het Russische communisme, en daar maakte het nieuwe nationalistische front handig gebruik van door meteen de hele internationalistische vredesbeweging af te doen als een marxistische onderneming, een ongewenste erfenis uit de negentiende eeuw. Had de oorlog niet duidelijk gemaakt dat het met het materialisme definitief gedaan was? Een werkelijk rechtvaardige samenleving kon er alleen komen als de mensen bereid waren zich aan een morele geestelijke orde te onderwerpen.

Daarom was het voortbestaan van het nationalisme ook zo belangrijk in de ogen van de 'Partij van de Intelligentie': alleen binnen het bezielde verband van een natie konden de sociale banden tot bloei komen, en beschermd worden tegen de uitbuiting van het Amerikaanse en Joodse kapitalisme aan de ene kant, en het vervlakkende materialisme van het Russische bolsjewisme aan de andere kant. Het nieuwe bezielde Europa zou een federatie moeten worden van naties, een heilige hiërarchie van ondeelbare nationale identiteiten, met de Franse natie als morele aanvoerder.

Het overzichtelijke politieke wereldbeeld van het moderne nationalisme was voor de schrijvers en intellectuelen van de Franse bekeerlingengolf, toch behorend tot de meest kritische, onafhankelijke geesten van hun generatie, een heilige waarheid geworden.

De bekeerlingengolf die tijdens de laatste decennia van de negentiende eeuw in Frankrijk was opgekomen had zich ontwikkeld tot een politieke religie, een allesomvattende visie op de toekomst van de samenleving die met hele concrete middelen verwerkelijkt moest worden. Dat was een geleidelijk proces geweest. In de negentiende eeuw waren de bekeringen van decadente schrijvers en kunstenaars nog vooral een kwestie van persoonlijke identiteitscrises. Bloy, Huysmans en Verlaine bekeerden zich in eerste plaats om *zichzelf* te verlossen van hun angsten, hun skepsis en hun depressiviteit. Pas in tweede instantie herkenden ze in hun wending tot de katholieke kerk een beweging die het heil van de hele samenleving zou kunnen dienen, en dan nog zou dat via de kunst en literatuur moeten gebeuren, niet via de politiek.

Met het verstrijken van de jaren, en het groeien van de bekeerlingenbeweging, werd de politiek-maatschappelijke kant van het bekeringsideaal steeds belangrijker. Tijdens de eerste jaren van de twintigste eeuw raakten kunstenaars en schrijvers van de nieuwe generatie teleurgesteld in de pragmatische parlementaire koers die het socialisme had ingeslagen. Hun droom van een smetteloos paradijs zette zich voort in de vorm die het eigenlijk altijd al had gehad: religie. Zowel in Frankrijk en Nederland raakten jonge utopisten geïnteresseerd in het eeuwenoude maatschappelijke model van de katholieke gemeenschap. Hier was een alternatief voor het onmenselijke industriële kapitalisme én voor het socialisme, dat al even materialistisch ingesteld bleek. Het geloof van teleurgestelde socialisten als Charles Péguy, Jacques Maritain, Jan Toorop en Pieter van der Meer had een duidelijke politieke pendant. Het was een soort 'derde weg', vergelijkbaar met wat historicus Robert Wohl bedoelde toen hij het oorlogsenthouiasme van 1914 een 'derde weg' noemde.

Bekeerlingen en oorlogsenthouiasmatelingen droomden van een samenleving waarin de mensen uit zichzelf solidair, opofferingsgezind en deemoedig zouden zijn. En toen de Eerste Wereldoorlog uitbrak werd deze droom op overweldigende wijze bevestigd: mensen bleken al deze eigenschappen inderdaad te bezitten, als er maar een duidelijk en heilig doel voor ogen was. Decennialang had het meest edelmoedige en vrome van de menselijke natuur op non-actief gestaan. De oorlog had het weer geactiveerd. De oorlog had het oerbewustzijn van de mensheid wakker gemaakt. De Europese bevolking bleek nog altijd vatbaar voor mythen, voor metafysische verhalen die bezieling gaven aan de gemeenschap en zin aan het bestaan.

De Eerste Wereldoorlog zorgde ervoor dat de dromen en idealen die tot dan toe voornamelijk artistiek of religieus waren gebleven transformeerden in politiek. De analyse die Emilio Gentile hiervan gaf wordt door de levensloop van de bekeerlingen tijdens de jaren 1914-1918 bevestigd: de religie waar zij tijdens de vooroorlogse jaren voor hadden gekozen was politiek geworden. Het ideaal om een geestelijke wedergeboorte van de samenleving tot stand te brengen werd steeds minder het domein van de kunst of van de religie alleen. Het werd door nationalistische partijen en bewegingen opgeslokt. 'Geboren uit de ervaring en de mythe van de oorlog, werd de nieuwe politiek een uitdrukking van een geestelijke revolutie

die geïnspireerd was door een totale levensopvatting en zij claimde het monopolie op de definitie van de zin en het doel van het leven, althans het leven op deze aarde, precies zoals een religie dat doet.⁴

Tijdens de Eerste Wereldoorlog maakten niet alleen bekeerlingen deze ontwikkeling door. Onder de ondertekenaars van het 'Partij van de Intelligentie' pamflet bevonden zich ook niet-katholieken die in de nieuwe, door Bergson en Georges Sorel geïnspireerde, symbiose tussen nationalisme en religie het heil voor de toekomst verwachtten. Georges Valois en Péguy's vroegere *Cahier*-medewerker Daniël Halévy waren bijvoorbeeld ook socialist geweest maar kwamen tot de conclusie dat het marxistische wereldbeeld een spirituele dimensie miste die het nationalisme wel bood. Op precies dezelfde wijze had in Italië Mussolini zich van een marxistische vakbondsocialist ontpopt tot een nationalistisch politicus, die volop gebruik maakte van mythen, rituelen en religieuze tradities. En ook in zijn geval had de oorlog een doorslaggevende rol gespeeld. Eind 1917 publiceerde Mussolini een krantenartikel waarin hij een alternatief voor de democratische staatsvorm presenteerde: 'trincerocrazia' noemde hij die: loopgraaf-o-cratie, zou je in het Nederlands kunnen zeggen. De ideale samenleving van de toekomst was de samenleving van de loopgraven, waar solidariteit, opofferingsgezindheid en een heilig doel hadden geheerst – de mythe van de oorlog was de blauwdruk van de fascistische staat geworden.⁵

In sommige gevallen werd de uitwerking van de Eerste Wereldoorlog pas ná 1918 voelbaar. In Nederland drong de kracht van het oorlogspatriottisme pas tijdens de jaren twintig door, door de successen van het nieuwe nationalisme in het buitenland. Zo had Jan Toorop zich tussen 1914 en 1918 weinig van de oorlogsellende aangetrokken, maar in de fascistische politiek van Mussolini herkende hij onmiddellijk de essentie van zijn kunstenaarschap terug. Hij hoefde er nauwelijks iets aan zijn oorspronkelijke idealen voor te veranderen: al tijdens zijn socialistische jaren had Toorop in zijn schilderijen willen duidelijk maken dat de socialistische revolutie een spirituele dimensie nodig had. Mussolini bracht die gedachte nu in de praktijk, geïnspireerd door de boeken van Georges Sorel en het regeneratiedenken van de *Voce*-groep, maar bovenal door het spontane oorlogspatriottisme die de bruikbaarheid van deze theorieën had bewezen.

Toorop stierf in 1928, een jaar nadat hij zijn portretten aan Mussolini had aangeboden. In de Nederlandse fascistische kringen, die zich inmiddels op bescheiden schaal aan het vormen waren, werd zijn overlijden met het nodige eerbetoon onder de aandacht gebracht. In *De Bezem, fascistisch weekblad voor Nederland* stond op de voorpagina een In Memoriam waarin Toorop als eenzame pionier van het Nederlands fascisme werd gehuldigd, een voorbeeld voor de jongere generaties. 'Als een jonge (beter dan menige "jongere") heeft hij gevoeld wáár de genezing was, voor de anderen. En hij werd fascist en vond den vrede... Nu geen woord meer. KAMERAAD TOOROP? PRESENT!'⁶

Ook Pieter van der Meer stond in de jaren twintig en dertig sympathiek tegenover de nieuwe fascistische bewegingen in Europa. In zijn autobiografie uit 1940 sprak hij waarderend over de daadkracht van de nieuwe leiders die zich inspanden voor een 'geestelijke ommekeer die noodig was om tot herstel te komen van het doodzieke Europeesche leven (...) zooals Mussolini gedaan had in Italië, zooals Hitler ze voorbereidde in Duitschland, en (...) Salazar in Portugal'.⁷

Toen Duitsland in mei 1940 Nederland binnenviel was Van der Meer aanvankelijk optimistisch gestemd: 'Er wordt een nieuwe wereld geboren, waar geen plaats is voor de LAUWEN, de wantoestanden van voorheen: liberaal kapitalisme, werkloosheid, vernietiging van eetwaren, van vee, etc., tuchteloosheid, politieke achterbuurten, democratie of byzantijnsch geklets...' De hooggestemde idealen die Hitler in zijn toespraken verkondigde waren eenvoudigweg dezelfde als die van hem, concludeerde Van der Meer in zijn dagboek:

'Ik weet er niets op aan te merken en ben het hartgrondig eens met de daar uiteengezette opvattingen en beginselen.'⁸

Weer waren het abstracte ideeën over decadentie en regeneratie die zijn oordeel stuurden, net zoals ze dat tijdens de Eerste Wereldoorlog hadden gedaan. En weer moest Van der Meer zijn mening bijstellen toen hij erachter kwam waar deze ideeën in de praktijk toe leidden. Toen hij steeds meer berichten hoorde van Joodse vrienden die in concentratiekampen waren gestorven, onder hen Max Jacob, kwam zijn sympathie bij de geallieerden en het Nederlands verzet te liggen. Maar dat gebeurde langzaam, pas aan het eind van de oorlog. Zo hardnekkig waren de dromen van een nieuwe, gezuiverde wereldorde waar hij nu al een halve eeuw lang op hoopte.

Politieke religies

De meeste hoofdrolspelers in dit boek kwamen tijdens en na de Eerste Wereldoorlog in extreem-nationalistische of fascistische hoek terecht. Hun levensloop lijkt daarom de theorie te bevestigen dat het fascisme en nazisme 'politieke religies' waren, die tegemoetkwamen aan de religieuze behoeften die in het gesecculariseerde Europa toch weer waren opgekomen.

De Action française, het Italiaanse fascisme en het Duitse nationaal-socialisme bleken inderdaad aantrekkelijk voor deze groep spirituele zoekers, die eerst in de kerk hun heil hadden proberen te vinden, en later in de nieuwe totalitaire politiek een vergelijkbare invulling voor hun hemelbestormende idealen herkenden. En in veel van hun gevallen was het de oorlog die deze overgang van religie naar politiek mogelijk maakte.⁹

Niet voor niets probeerden de fascistische bewegingen van Europa naarstig om de oorlogsmystiek van 1914-'18 levend te houden. Zelfs het Duitse nationaal-socialisme, met zijn pseudo-wetenschappelijke rassentheorieën nog het minst religieus gekleurd, kende in zijn beginjaren sterk religieuze tendensen. Hitler schreef in *Mein Kampf* dat hij geloofde 'te handelen in de geest van de almachtige Schepper: *als ik mij tegen de Joden verweer, strijd ik voor de waarde van de Heer.*' Het nationaal-socialisme moest geen nieuwe partij zijn, maar een geloofs- en strijdgemeenschap, een complete levensbeschouwing naar het model van strak georganiseerde, dogmatisch gefundeerde religies. Ook Joseph Goebbels was ervan overtuigd dat het nazisme de uitstraling moest hebben van een religieuze beweging, wilde het werkelijk succes krijgen. 'De moderne mens is noodzakelijkerwijs een zoeker naar God, misschien wel een Christus-man', schreef hij in 1931.¹⁰

De fascistische bewegingen van de jaren twintig en dertig draaiden in de kern nog steeds om hetzelfde culturele regeneratiedenken zoals dat in de negentiende eeuw onder de Europese elites was ontstaan: decadentie en utopie, zuiveringsdromen en verlossing door geweld vormden toen al de basiselementen van het moderne Europese denken. Maar pas tijdens de Eerste Wereldoorlog kregen ze een duidelijke maatschappelijke functie. Ideeën over regeneratie sloegen nu op de samenleving als geheel, en ze waren urgenter dan ooit: in elk oorlogvoerend land bestond er grote behoefte aan mythen over de eigen natie die zichzelf hervond op het moment suprême, zoals in Frankrijk de mythe van de 'Union Sacrée' dat deed. De religieuze heropleving werd hier een onderdeel van een veel meer omvattende regeneratiemythe, die draaide om de wederopstanding van een verloren gewaande identiteit.

Totalitaire politiek en het moderne religieuze bewustzijn

Religie gedijt altijd goed in tijden van oorlog. Daarom bestaat er veel kritiek op. Helemaal tijdens de decennia na de Tweede Wereldoorlog hebben postmodernisten en Verlichtingsaanhangers religie afgeschilderd als een gevaarlijke, dehumaniserende manier van denken die tot totalitarisme leidt. Deze vorm van religiekritiek klinkt tot op de dag van vandaag, tegenwoordig voornamelijk als waarschuwing tegen de radicale Islam. Het probleem van dit type zelfvoldane religiekritiek, die zichzelf vrij waant van alle totalitaire smetten, is dat ze geen enkel onderscheid maakt tussen de talloze varianten die religie kent. Het is net zo zinloos om 'religie' als schuldige aan te wijzen als 'de politiek'. De vraag moet zijn: wat voor religie, en wat voor politiek?

Als er één ding duidelijk wordt uit alle bekeringsgeschiedenissen in dit boek, dan is het dat de religie die in de moderne gesecculariseerde kringen van West Europa veld won weinig te maken had met het geïnstitutionaliseerde christendom. Het was een door en door irrationeel, en dus ondogmatisch geloof, een samenraapsel van occulte ideeën en elementen uit de primitieve mystiek. Belangrijk kenmerk van deze moderne, of zoals Roger Griffin het noemt: *modernistische* geloofsbeleving was dat het hierin mogelijk was om direct contact te krijgen met het bovennatuurlijke – zonder tussenkomst van de kerk of kennis van theologische dogma's. De bekeerlingen identificeerden zich met Jezus zelf, ze zagen de vrouwen in hun omgeving als heilige maagden en profetessen. Zij zelf konden 'godgeïjk' worden, zoals Léon Bloy het soms euforisch beschreef. Men kreeg visioenen van gene zijde, of kon praten met de geesten van overledenen.

Dit gevoel van 'ingewijd zijn' in de goddelijke ordening der dingen was eerder occult dan traditioneel katholiek. Dat zoveel tot occultisme geneigde schrijvers en kunstenaars toch besloten om zich bij de katholieke kerk aan te sluiten, was in de eerste plaats een politieke stap. De Kerk was er niet voor de leer, maar voor de gemeenschappelijke binding in de samenleving, een bezielend verband dat de parlementaire politiek niet kon bieden. Voor teleurgestelde socialistische als Pieter van der Meer, Jacques Maritain, Jan Toorop, Charles Péguy en Ernest Psichari bood het katholicisme een nieuwe sociale utopie, die later geheel samen bleek te vallen met de nationalistische of fascistische heilstaten. Voor oorlogsbekeerlingen als Max Jacob en Henri Ghéon, die worstelden met hun individuele isolement tijdens de oorlog, was het katholicisme de belichaming van de 'heilige unie' van de Franse natie. Het bood hun de mogelijkheid daar deel van te kunnen uitmaken.

Toch waren het niet politieke, maar religieuze overwegingen die doorslaggevend waren voor hun keuzes. Voor alle bekeerlingen die in nationalistisch en fascistisch vaarwater belandden was het in de eerste plaats het ideaal van persoonlijke spirituele zelfverwerkelijking dat hun hemelbestormende politieke dadendrang dreef. De vele kruisbestuivingen tussen politiek en religie die kenmerkend zijn voor de periode 1870-1918 waren het gevolg van de maakbaarheidsgedachte die het nieuwe religieuze besef kenmerkte. Of het nu socialistische utopieën waren, avant-gardistische bewustzijnsvergroting, Reformkoloniën of nationalistische heilstaatverwachtingen, telkens was er een dynamische wisselwerking tussen religieuze en politieke motieven: tussen transcendente zingeving en concreet maatschappelijk activisme.

Illusies van onschuld en de avant-garde

Het is verleidelijk om de religieuze heropleving tijdens de vroege twintigste eeuw als een exotisch verschijnsel uit het verleden te zien, om precies dezelfde reden dat het verleidelijk is om het fascisme als een 'terugval in barbarij' te beschouwen.

Maar de bekeerlingen die in dit boek de hoofdrol speelden waren stuk voor stuk producten van de moderne cultuur zoals we die voor een groot deel nog steeds kennen. Ze zochten naar zingeving in een wereld die zijn vanzelfsprekende religieuze bindingen verloren had. Ze maakten zich zorgen over de mensonterende effecten van de materialistische economie die de wereld in rap tempo transformeerde tot een koude functionalistische orde. Ze zochten naar poëzie en puurheid, naar oprechte solidariteit en inspirerende toekomstperspectieven, idealen die ze volstrekt misten bij de politici in het parlement die in hun ogen geen voeling meer hadden met wat er werkelijk leefde onder het volk.

Al deze motieven zijn vandaag de dag nog herkenbaar genoeg, alleen de consequenties die de bekeerlingen er een eeuw geleden aan gaven zijn ver van ons af komen te staan. De alternatieven die in de vroege twintigste eeuw nog aantrekkelijk leken hebben na twee wereldoorlogen al hun glans verloren.

De Holocaust heeft onze blik op de vroegtwintigste-eeuwse geschiedenis voor een belangrijk deel gekleurd. Onze behoefte aan morele kaders overstemt maar al te vaak de interesse in hoe de catastrofes van de twintigste eeuw nu eigenlijk zijn ontstaan. De neiging om het verleden op te splitsen in een goede en een slechte zijde, die verder niets met elkaar te maken hebben, valt duidelijk af te zien aan de manier waarop historici, cultuur- en literatuurwetenschappers met de vroegtwintigste-eeuwse artistieke avant-gardes zijn omgegaan. De geschiedenis van de West-Europese avant-gardes liep vrijwel parallel aan die van de bekeerlingengolf: avant-gardisten worstelden met precies dezelfde problemen als de schrijvers en kunstenaars die zich tot de katholieke kerk bekeerden, velen van hen maakten dan ook dezelfde stap. En het was geen toeval dat zowel bekeerlingen als avant-gardisten even enthousiast waren toen in de zomer van 1914 de Eerste Wereldoorlog uitbrak.

Maar anders dan met de bekeerde schrijvers en kunstenaars gebeurde, zijn hun geestverwanten uit de avant-garde nooit bestempeld als gevaarlijke, reactionaire of marginale elementen in de Europese cultuur. Dat heeft alles te maken met de voorlopersrol die de avant-garde wordt toegedicht. De angst om in onze eigen, moderne cultuur sporen van radicalisering en totalitarisme te moeten onderkennen zorgde ervoor dat de avant-gardes uit de wind zijn gehouden, zelfs als onverzoeerbare tegenpolen van het fascisme zijn voorgesteld. De beruchte verbanning van Dada, het Cubisme en het Futurisme op de Nazi tentoonstelling van 'Entartete Kunst' in 1937, moest als bewijs dienen dat de avant-garde 'stierf' of 'faalde' onder de terreur van de totalitaire regimes van de jaren dertig en veertig. De oorspronkelijke spirituele en soms regelrecht totalitaire ambities van de avant-gardes werden doodgezwegen omdat ze zoveel overeenkomsten vertonen met de Nazi-ideologie.¹¹

Pas toen er vanaf de jaren 1990 wat meer afstand tot de Tweede Wereldoorlog ontstond werd er steeds meer bekend over de religieuze achtergrond van de Europese avant-gardes en prompt wezen cultuurhistorici op de verbanden die er bestonden met het fascisme. Dat deze verbanden een halve eeuw over het hoofd zijn gezien is veelzeggend.

De illusie dat de voorlopers van onze moderne westerse cultuur niets met fascisme te maken hadden, de illusie dat religie in diezelfde moderne cultuur geen rol van betekenis meer speelt, ze dienden om ons gerust te stellen. Het waren illusies van onschuld. Ze zijn op zichzelf al het bewijs dat onze behoefte aan mythen is blijven bestaan, tot op de dag van vandaag.

Nu, aan het begin van de eenentwintigste eeuw zijn er wel meer mythen van onschuld aan het sneuvelen. De democratie blijkt geen vanzelfsprekende waarborg tegen totalitaire politiek te bieden, humanitaire interventies blijken ordinaire oorlogen te zijn, de multiculturele samenleving blijkt niet het logische eindpunt van de geglobaliseerde economie, en een groot deel van de Europese bevolking blijkt vele malen nationalistischer en xenofober te zijn dan men lang heeft willen onderkennen.

Hoe verder de herinnering aan de Tweede Wereldoorlog van ons af komt te staan, hoe meer onze cultuur weer begint te lijken op die van de vroege twintigste eeuw. Misschien omdat de lessen uit het verleden zijn uitgewerkt, misschien simpelweg omdat de schellen ons van de ogen beginnen te vallen. Het geldt inmiddels als naïef om ervan uit te gaan dat xenofobisch nationalisme dat zich beroept op een Joods-christelijke traditie of een andersoortige mythische eenheid, nooit meer de grootste politieke stroming van Europa zal worden.

Het is maar goed dat de geschiedenis zich nooit precies herhaalt, net zo min dat ze loopt in een rechte opwaartse lijn. Ze gaat in horten en stoten. En misschien, heel misschien, zorgt juist het sneuvelen van onze zelfvoldane ontkenningmythen ervoor dat de catastrofale eerste helft van de twintigste eeuw in onze herinnering door blijft werken – als onderdeel van een geschiedenis die onmiskenbaar en onlosmakelijk de onze is.

Dankwoord

In veel opzichten heb ik het schrijven van dit proefschrift als een buitenkans ervaren, en er zijn een aantal mensen die ik daarvoor zeer dankbaar ben. Allereerst zijn dat mijn begeleiders: Geert Buelens, die als promotor altijd enthousiasmerend, humorvol, scherp en vol vertrouwen was; copromotor Madelon de Keizer, die al vanaf mijn stage bij het NIOD in 2001 voor mij een intellectuele mentor is geweest: constructief, loyaal en messcherp in haar vrijwel altijd rake kritiek op het werk waar ik door de jaren heen mee bezig ben geweest; en copromotor Wilbert Smulders, die met zijn aanstekelijke onbevengeneid en niet aflatende betrokkenheid voor mij het toonbeeld was van hoe je zou wensen dat alle academici zouden zijn. Ik heb vaak het gevoel gehad met deze drie begeleiders met mijn neus in de boter te zijn gevallen, en dat heb ik eigenlijk nog steeds.

Ik ben het NIOD, het OGC en de Universiteit Utrecht dankbaar voor het vertrouwen wat ze in dit promotieonderzoek hebben geschonken, de prettige werkplekken die ze verschaften en de mogelijkheden die ze boden om me breder te ontwikkelen dan het onderwerp van mijn onderzoek alleen. Naast mijn promotoren stonden Wiljan van den Akker, Hans Blom en Frans Ruiter aan de wieg van dit project.

Voor de hoofdstukken over Pieter van der Meer de Walcheren heb ik gebruik mogen maken van diens persoonlijke archief in Oosterhout, dat beheerd wordt door Jan de Ridder. Ik ben hem zeer dankbaar voor de toestemming die hij gaf om delen ervan te gebruiken in dit boek, voor zijn hulp, in het bijzonder de vele kopieën van Van der Meers dagboek die hij spontaan voor mij maakte.

Voor de hoofdstukken over Otto en Adya van Rees heb ik gebruik mogen maken van het Otto van Rees archief in het Rijksbureau voor Kunsthistorische Documentatie en het archief van de Van Rees stichting te Weesp. In het laatste archief heeft Irène Lesparre mij wegwijs gemaakt en me tal van adviezen gegeven. Daarnaast heeft zij de eerste versies van mijn hoofdstukken over Otto en Adya van Rees gecorrigeerd en mij met haar grondige kennis van de materie voor een aantal onjuistheden behoed.

De *Maasbode*-artikelen die Pieter van der Meer de Walcheren tussen 1915 en 1918 schreef zijn voor een zeer groot deel opgespoord door Anne Polkamp en Eva Meylink.

En als laatste: dank aan alle collega's op het NIOD en het OGC met wie ik door de jaren heen heb samengewerkt. Zij zorgden ervoor dat het elke dag daadwerkelijk een plezier bleef om aan dit proefschrift door te blijven werken.

Verwijzingen

Tenzij anders aangegeven zijn alle citaten uit het Frans van de auteur.

Noten Introductie

¹ Gerard Reve, *De Taal der Liefde*, 138.

² Paul Luykx, 'Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte'. Frédéric Gugelot bracht de bekeerlingengolf onder intellectuelen tussen 1885-1935 in Frankrijk in kaart. Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*. Zie ook: Richard Griffiths, *The reactionary revolution*. Vgl. Ewoud Kieft, 'Seismograaf van de geschiedenis of archimedisch punt? Interpretaties van de vroegtwintigste-eeuwse bekeerlingengolf in Nederland.'

³ Deze citaten komen van respectievelijk Max Scheler, Sergej Diaghilev en Franz Marc. Zie Hew Strachan, *The First World War: To arms* 138; Jay Winter, *Sites of Memory, Sites of Mourning* 147; Geert Buelens, *Europa Europa!* 85.

⁴ Ronald N. Stromberg, *Redemption by war*; Modris Eksteins, *Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*; Robert Wohl, *The generation of 1914*; Eugen Weber, *The nationalist revival in France 1904-1914*; George L. Mommsen, *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World wars*. Invloedrijke studies op de huidige sociaalhistorische blik op het oorlogsenthouiasme van 1914 zijn: J.-J. Becker, *1914. Comment les français sont entrés dans la guerre*; J.T. Verhey, *the 'spirit of 1914'*. Deze twee laatstgenoemde studies hebben de focus op de reikwijdte van het oorlogsenthouiasme in de samenleving gebracht, waardoor het historische belang van oorlogsenthouiasme gerelativeerd is.

⁵ Roger Griffin, *Modernism and Fascism*; J.W. Burrow, *The crisis of reason*; George S. Williamson, *The longing for myth in Germany*; Michael Bell, 'The metaphysics of Modernism' 9-32; Hans Bertens, 'Historische inleiding' in: Baetens e.a. (ed.), *Modernisme(n) in de Europese letterkunde*; M. Calinescu, *Five Faces of modernity* 59-62, 120-123; 155-157. Richard Wolin, *The seduction of unreason*.

⁶ Richard D.E. Burton, *Holy tears, holy blood : women, Catholicism, and the culture of suffering in France, 1840-1970*.

⁷ Over het genre groepsbiografie, zie: J.B. Metzler, *Handbuch Biographie. Methoden, Traditionen, Theorien* (Stuttgart – Weimar 2009) 194-198

⁸ Zeev Sternhell & Mario Sznajder & Maia Asheri, *The birth of fascist ideology* 6 cq. Sternhell, *Neither Right nor Left: Fascist ideology in France* ix-x.

⁹ Annette Becker, *La Guerre et la foi*; Winter, *Sites of memory, sites of mourning*.

¹⁰ Emilio Gentile, *Politics as religion*; Claus-Ekkehard Bärsch, *Die politische Religion des National-Sozialismus* (München 1998); Richard Steigmann-Gall, *The Holy Reich* (Cambridge 2003); Madelon de Keizer (ed.), *Religie. Godsdiens en geweld in de twintigste eeuw*. Dat ontkerkelijkheid zeker niet automatisch het verdwijnen van religie in een samenleving betekent is aangetoond door bv. Hans Ulrich Wehler, *Deutsche Gelltschaftsgeschichte (dl 4): Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden Deutschen Staaten 1914-1949* (München 2003) 675-690; 795-818; Monika Neugebauer-Wölk, 'Zur Konstituierung historischer Religionsforschung. 1974 bis 2004' in: dez. (ed.), *Religionsgeschichte der Neuzeit*; Rodney W. Ambler, 'Religious Life and the Contemporary World' in *Journal of Contemporary History* vol.37 (2002) nr. 3.

¹¹ Religiewetenschapper Stanley Stowers bekritiseert dit uitgangspunt van de bepleiters van het 'Politiek Religie'-concept in: 'The concepts of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism' in *Journal of Contemporary History* vol.42 (2007) no 1, 19-22.

¹² Emilio Gentile, *Politics as religion*; dez., 'The Myth of National Regeneration in Italy: From Modernist Avant-Garde to Fascism' in: Affron & Antliff, *Fascist visions* 25-45. Vgl. Griffin, *Modernism and fascism* 30, 98.

¹³ Robert Wohl, *Generation of 1914* 18; Annette Becker, 'Messianismes et héritage de la violence' in: Stéphane Audoin-Rouzeau & Jean-Jacques Becker (ed.), *Encyclopédie de la Grand Guerre 1914-1918* 1151-1162. Vgl. Frank Field, *British and French writers of the First World War* 156; Hew Strachan, *The First World War. To arms* 1115, 1137-1138; Griffin spreekt over een 'democratisering' van modernistische ideeën tijdens WO1: *Modernism and fascism* 153-159. Stromberg spreekt over 'the

reconciliation of masses and meditators' in *Redemption by war* 45. Zie ook: George L. Mosse, *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars* 54.

¹⁴ Philip Morgan, 'The roots of fascism' in: dez., *Fascism in Europe 1919-1945* 21; vgl. Antliff & Affron, *Fascist visions* 7-8. Zie ook: Dave D. Roberts, Antliff, De Grand e.a., "The Primacy of Culture: the current growth (or manufacture) of consensus within fascist studies" in: *Journal of contemporary history* 2002; (jrg.37, nr.2) 259-274. Roger Eatwell, 'Zur Natur des "generischen faschismus": Das "faschistische Minimum" und die "faschistische Matrix"' in: U Backes, *Rechtsextreme Ideologien in Geschichte und Gegenwart* 93-122; Ewoud Kieft 'Van Joyce en Picasso naar Mussolini en Hitler' in *NRC Boeken*, 14 dec.2007.

¹⁵ Ook in de WO1 historiografie bestaat er betrekkelijk weinig aandacht voor de continuïteit tussen de periode vóór 1914 en die erna. Veel studies behandelen weliswaar globaal de voedingsbodem voor de 'ideeën van 1914', maar de daadwerkelijke doorwerking van die vooroorlogse ideeën in de oorlogscultuur komt zelden structureel aan de orde. Een uitzondering hierop is Jay Winters *Sites of Memory, sites of mourning*.

¹⁶ De Ierse historicus John Horne spreekt in dit verband ook over een gebrek aan 'cultural demobilisation'. Horne, 'Introduction: mobilizing for 'total war', 1914-1918' in: dez. (ed.), *State, society and mobilization in Europe during the First world war*. Naar aanleiding van de gedachte dat veel van het geweld van de Tweede Wereldoorlog voortkwam uit de Eerste Wereldoorlog vragen Annette Becker en Stéphane Audoin-Rouzeau zich af waarom Christopher Browning in zijn boek *Ordinary Men* geen aandacht besteedt aan de mogelijkheid dat het Duitse 101^e reservebataljon (ook al het studieobject van Daniel Goldhagens *Hitlers willing executioners*) zich tijdens de Tweede Wereldoorlog zo makkelijk tot geweld liet verleiden omdat het bestond uit veteranen uit de Eerste Wereldoorlog. Die kans is vrij groot, aangezien het bataljon bestond politiemannen van middelbare leeftijd. In dat geval zouden Brownings (en Goldhagens) verklaringen van de bereidheid tot gewelddadigheid een ernstige lacune vertonen: dan gaat het namelijk om 'Duitsers die zich na 1918 niet "gedemobiliseerd" voelden.' Audoin-Rouzeau & Becker, '14-'18. *De Grote Oorlog opnieuw gezien* 228.

Noten Hoofdstuk 1

¹ Willibrordvertaling

² Léon Bloy aan Johanne Molbech, 21 nov.1889. Deze brief staat, samen met vele andere ongeëditteerde en in hun geheel afgedrukte bronnen in de uitputtende, driedelige biografie over Bloy die Joseph Bollery tussen 1947 en 1953 publiceerde, en die meer het karakter heeft van een bronnencompilatie dan van een biografie. Bollery, *Leon Bloy* vol.1: *Origine, jeunesse et formation 1846-1882* (vanaf hier Bollery vol.I) 39.

³ Ernst Jünger las Bloy's oeuvre tussen 1941 en 1944, toen hij als Duits soldaat gelegerd was in Parijs. 'Bloy is nog geen klassieker, maar hij zal het worden. Oeuvres, ook die, hebben een aardige tijd nodig om boven het tijdelijke uit te stijgen. Ook zij hebben hun vagevuur. Daarna transcenderen zij kritiek.' Ernst Jünger, dagboeknotitie 4 maart 1943 in: *Second Journal Parisien (Journal III 1943-1945* (Parijs 1980). Vgl. Jeffrey Mehlman, 'A power Couple in Occupied Paris' in *MLN* 122 (2007) 826; Richard Griffiths, 'Bloy, Jünger et l'Apocalypse Hitlérienne' in Pierre Glaudes (ed.), *Bloy 4: Un siècle de reception* 267-286. In dezelfde bundel staat een artikel over Bloy's invloed op de avant-garde: Lydie Parisse, 'Bloy et l'avant-garde' 239-254.

⁴ Introductie van de *Figaro*-redactie bij: Léon Bloy, 'Un Savonarole de Nuremberg' in *Le Figaro* 27 febr 1884. Zie Michèle Fontana, *Léon Bloy. Journalisme et subversion 1874-1917* (Genève 1998) 79-80

⁵ Bernard Sarazzin, 'Rire et mort de Dieu. Le jeu théologique de Léon Bloy' in: Pierre Glaudes (ed.), *Léon Bloy. Au tournant du siècle* (Toulouse 1992) 153-170. Vgl. Bell, 'The metaphysics of Modernism'; Bertens, 'Historische inleiding'; Calinescu, *Five Faces of modernity*; Burrow, *The crisis of reason*.

⁶ Léon Bloy dagboekantekening 1861 agi Bollery vol. I 57.

⁷ Léon Bloy aan Dom Guéranger, aug. 1874, agi Bollery vol. I 49-50

⁸ Léon Bloy aan Jean-Baptiste Bloy, 17 okt.1864, agi Bollery vol. I 75.

⁹ Jean-Baptiste Bloy aan Léon Bloy 20 juni 1864, Bollery vol. I 72-73.

¹⁰ Léon Bloy aan Paul Boy, 17 jan. 1862 cq. 20 jan.1862, in: Bollery vol.I 54-56.

¹¹ Jean-Baptiste Bloy aan Léon Bloy 20 juni 1864, Bollery vol.I 73.

-
- ¹² Dat Bloy *Le Désespéré* baseerde op zijn eigen leven blijkt uit het exemplaar van het boek dat hij aan zijn petekind Pieter van der Meer de Walcheren gaf. Op het voorblad daarvan staat in Bloys handschrift een lijst van alle fictieve namen uit de roman en zette daar de werkelijk bestaande personen achter. Archief Pieter van der Meer de Walcheren, beheerd door Jan de Ridder, Oosterhout.
- ¹³ Zie bv. Marie Bloy aan Léon Bloy, 4 maart 1866, in: Bollery vol.I 77
- ¹⁴ Adolphe D'Ennery & [Eugène] Grangé, *Les bohémiens de Paris* (1843) 8-9, geciteerd in: Jerrold Seigel, *Bohemian Paris. Culture, politics, and the boundaries of bourgeois life* 4.
- ¹⁵ Pierre Bourdieu, *De regels van de kunst. Wording en structuur van het literaire veld* (Amsterdam 1994).
- ¹⁶ Jerrold Seigel, *Bohemian Paris* 11. De paradoxale afhankelijkheidsrelatie van de avant-garde ten opzichte van de burgercultuur is ook gethematiseerd in: Poggioli *The theory of the avant-garde* 103-109.
- ¹⁷ Citaat Barbey uit *Du Dandyisme et de Geroge Brummell*, geciteerd in Joyce O. Lowrie, *The violent mystique: Thematics of Retribution and Expiation in Balzac, Barbey d'Aureville, Bloy, and Huysmans* 70. Vgl. Hugo Ball, die in *Flucht aus der Zeit* regelmatig over het verband tussen Dada en het danyisme filosofeerde 19, 64, 92, 154.
- ¹⁸ Bollery, *Bloy* vol.I 81; Seigel, *Bohemian Paris* 102.
- ¹⁹ Deze handeling komt voor in het verhaal 'À un Diner d'athées' in *Les Diaboliques* (1874).
- ²⁰ Lowrie, *The violent mystique* 64; Griffiths, *Reactionary revolution* 119.
- ²¹ Michel Lécureur, *Barbey d'Aureville: le Sagittaire* (Parijs 2008) 188; 200-215; Seigel, *Bohemian Paris* 100-102.
- ²² Als geciteerd in: Lowrie 64. Vgl. Griffiths, *Reactionary Revolution* 119.
- ²³ Léon Bloy aan [ongeadresseerd, verm. P. Milleriot, verm. Zomer 1869] Bollery vol.I 97-99.
- ²⁴ Léon Bloy aan 'Maria X', 15 febr 1869, Bollery vol.I 85-95.
- ²⁵ Jean-Baptiste Bloy aan Léon Bloy, 10 jan.1869. Bollery vol.I 99-101.
- ²⁶ Jean-Baptiste Bloy aan Léon Bloy, 10 jan.1869.
- ²⁷ Léon Bloy aan Marie Bloy, eind juni 1869, Bollery vol.I 104-105.
- ²⁸ Léon Bloy aan Marie Bloy, eind juni 1869.
- ²⁹ Léon Bloy aan [ongeadresseerd, verm. de Jezuiet P. Milleriot, die Bloy's biechtvader zou worden], ongedateerd [verm. zomer 1869] Bollery vol.I 97-99.
- ³⁰ Zie bv. Léon Bloy, *Journal inédit II 1896-1902* 34, 169, 305, 722.
- ³¹ Pierre Glaudes, *Léon Bloy 3. Journal intime, Journal littéraire. L'année 1892*, in het bijzonder Bernard Sarrazin, 'Une année de pratique liturgique ou les mémoires d'un chasseurs de signes' 145-164.
- ³² Seigel, *Bohemian Paris* 181-212. Seigel blijft echter benadrukken dat de nadruk op individualisme onder bohemiens te groot was om zich blijvend te verbinden aan één politieke beweging.
- ³³ Léon Bloy aan Dom Guéranger, aug. 1874, Bollery I 75.
- ³⁴ In de bronnencompilatie van Bollery vol.I staat een brief afgedrukt van Bloy aan een niet nader genoemde generaal. Vermoedelijk gaat het hier om maarschalk Maurice MacMahon die het opperbevel voerde van de contrarevolutionaire troepen. In deze brief noemt Bloy dat hij de aangeschreven generaal 'tot Rambouillet' gevolgd was – niet tot in Parijs dus.
- ³⁵ Léon Bloy aan Georges Landry 26 juli 1870, Bollery vol. I 110-112.
- ³⁶ Léon Bloy aan [ongeadresseerd, de aanhef is 'Monsieur l'abbé, en de mededelingen over Bloys vader doen vermoeden dat het hier om een geestelijke uit Périgueux gaat], ongedateerd [verm. tussen 28 sept en 18 okt; Bloy spreekt over legering in Ambois], in Bollery vol.I 118-120.
- ³⁷ De verhalen uit *Sueur de sang* verschenen voor het eerst in 1892 en '93 in het tijdschrift *Gil Blas*.
- ³⁸ Léon Bloy, 'Hij die niets weten wilde' in: *Léon Bloy. Zijn persoon en zijn werk. Opstellen, vertaalde fragmenten en bibliografie* (Leiden 1917) 19-29.
- ³⁹ Bloy, 'De mis der "dure jongens"' in: *Léon Bloy. Zijn persoon en zijn werk* 9-15, citaat 7
- ⁴⁰ Bloy, *Sueur de Sang* in *Oeuvres de Léon Bloy* VI 37.
- ⁴¹ Pierre Glaudes, 'Sueur de Sang. Hémorragie de sens' in: dez. & Michel Malicet, *Léon Bloy 1. Léon Bloy et la guerre de 1870 (autour de Sueur de Sang)* 57-58
- ⁴² Bloy, *Sueur de Sang* in *Oeuvres de Léon Bloy* VI 20.
- ⁴³ Bloy, 'Hij die niets weten wilde' in: *Léon Bloy. Zijn persoon en zijn werk* 23. Over Bloy's deelname in de Frans-Duitse oorlog, vgl. Joyce O. Lowrie, *The violent mystique* 88.

⁴⁴ Léon Bloy aan Augustin Daussin, 1871 [niet nader gedateerd] in Bollery vol.I 133-143, citaat 138.

⁴⁵ Léon Bloy, 'La colère d'une dame' (27 okt.1893) in dez., *Belluaires et Porchers* (Parijs 1923, 1e ed. 1905) 270-271.

⁴⁶ Léon Bloy, 'L'Épidémie de la peur' [ongedateerd fragment, verscheen postuum in 1935], als geciteerd in: Pierre Glaudes, '*Sueur de Sang. Hémorragie de sens*' 64. Overigens is hier het woord 'krach' vermoedelijk foutief gespeld als 'krack'.

Noten Hoofdstuk 2

¹ Nietzsche, *Het Geval Wagner* (vert. Hans Driessen) 9-10.

² Émile Zola, *Mes Haines. Causeries littéraires et artistique* (1866, herdr. Parijs 1913) 57-58.

³ Zie Arnold Labrie, *Zuiverheid en decadentie* 421-422. Arnold Heumakers analyseerde de neiging van cultuurcritici om zichzelf buiten hun eigen cultuurkritiek te plaatsen, en daarmee buiten de geschiedenis, in *De Schaduw van de vooruitgang* (Amsterdam 2003).

⁴ Paul Verlaine, 'Langueur' in *Le Chat noir* 26 mei 1883.

⁵ Anatole Baju in *Le Décadent* 20 nov 1886, als geciteerd in: Jaap Goedegebuure, *Decadentie en literatuur* 24.

⁶ Calinescu, *Five Faces of modernity* 162; vgl. 125-126.

⁷ J.-K. Huysmans, 'Voorwoord. twintig jaar na de roman geschreven' in: *Tegen de Keer* (vertaling Jan Siebelink) 7 cq.20.

⁸ Huysmans, 'Voorwoord' in *Tegen de Keer* 19.

⁹ J.-K. Huysmans, *Tegen de keer* (vert. J. Siebelink) 245

¹⁰ J.-K. Huysmans, 'Voorwoord' in: *Tegen de Keer* 24.

¹¹ Huysmans, *Tegen de keer* 180-81 cq.185.

¹² Barbey d'Aureville, 'A Rebours' in *Le constitutionnel* 28 juli 1884, geciteerd in: Robert Baldick, *The Life of J.-K. Huysmans* 136.

¹³ Literatuurwetenschappers hebben gewezen op de christelijke onderlaag in Baudelaires poëzie, bv Charles Russell, *Poets, Prophets, and Revolutionaries. The literary avant-garde from Rimbaud through postmodernism* 9-11; Calinescu, *Five faces* 53-54. In zijn studie *Decadence and Catholicism* (Cambridge 1997) stelt Ellis Hanson dat schaamte en zondebesef weliswaar noodzakelijke elementen zijn voor de seksuele spanning die Baudelaires werk oproept, maar dat die spanning ook wel degelijk een deemoedig geloof in God verraadt (44-59). Deze interpretatie doet denken aan een opmerking van Huysmans in *À Rebours*, waarin hij 'de God van de erfzonde, meedogenlozer en onbarmhartiger dan de Duivel' noemt. (*Tegen de keer* 181) Vgl. Labrie, *Zuiverheid en decadentie* 449.

¹⁴ Charles Baudelaire, 'Een keuze uit de intieme dagboeken' in: Maarten van Buuren (ed.), *Jullie gaven me modder, ik heb er goud van gemaakt* Groningen 1995) 54.

¹⁵ Charles Baudelaire, *Oeuvres Complètes* II (Parijs 1975) 715, vertaling Jaap Goedegebuure, als geciteerd in *Decadentie* 108

¹⁶ Charles Baudelaire, *Oeuvres Complètes* (Parijs 1961) 1163-1165 cq. 879.

¹⁷ Huysmans, *Tegen de keer* 182-183. Over het verschil in geloofsopvatting tussen Barbey en Baudelaire, zie ook Seigel, *Bohemian Paris* 113.

¹⁸ Barbey aan Bloy, 18 dec. 1878 in *Lettres de Barbey d'Aureville à Léon Bloy* 229

¹⁹ Barbey aan Bloy, 30 oktober 1873.

²⁰ Barbey aan Bloy, 30 oktober 1873. Vgl. Griffiths, *The reactionary revolution*. 122-123.

²¹ Barbey aan Bloy, 24 juli 1874.

²² Barbey aan Bloy 20 juli 1874.

²³ Barbey aan Bloy, 30 okt 1875.

²⁴ Barbey aan Bloy, 16 juli 1874; Barbey aan Bloy, 15 sept 1875. De opmerking dat hij eigenlijk 'poëzie in proza' schreef moet Bloy bevalen zijn. Bijna dertig jaar later omschreef hij zijn eigen stijl op precies die manier, in een artikel waarin hij terugblikte op het commentaar van Barbey op zijn eerste literaire probeersel: Léon Bloy, 'La "Méduse-Astruc"' in: *Mercur de France* afl.X 1902, 28.

²⁵ Barbey aan Bloy 8 jan 1876.

²⁶ Introductie bij: Léon Bloy, 'Un Savonarole de Nuremberg' in *Le Figaro* 27 febr 1884.

²⁷ Fontana, *Léon Bloy* 79-80.

²⁸ Huysmans, *Tegen de keer* 180

- ²⁹ Bloy, 'Les Représailles du Sphinx' [*Le Chat Noir* IV 333 (19 juni 1884) agi Baldick, *Life of J.-K. Huysmans* 135.
- ³⁰ Gugelot, *Conversion* 77-79; John R. Cole, *Pascal. The man and his two loves* (New York 1995) 106-107.
- ³¹ *Tegen de keer* 163-186. Vgl. Marc Smeets, *Huysmans l'inchangé. Histoire d'une conversion* (Nijmegen 2003) 46-47. Smeets stelt dat Bloy zijn eigen bekering achteraf construeerde naar het model van Pascal en de klassieke bekeringsgetuigenis: Augustinus' *Confessiones*.
- ³² Gugelot, *Conversion* 32; *Le Mendiant Ingrat* 26 febr 1892 (Parijs 1963) 17-18. Zie David Weir, *Decadence and the making of modernism* 82-83. In Nederlandse katholieke kringen ageerde men tegen Bloy's waardering van 'immorele boeken' als *Les fleurs du mal*. Zie de afdruk van een brief van Bloy aan Pieter van der Meer de Walcheren bij de introductie van de bundel *Léon Bloy. Zijn persoon en zijn werk*.
- ³³ Barbey d'Aureville, 'A Rebours' in *Le constitutionnel* 28 juli 1884, vert. Goedegebuure, *Decadentie* 23.
- ³⁴ Labrie, *Zuiverheid en decadentie* 121.
- ³⁵ Overigens signaleert Labrie in het geval van Huysmans wel dat diens geloof vol tegenstrijdige elementen zat (*Zuiverheid en decadentie* 425-449), maar zijn conclusie luidt weer dat Huysmans eenduidig verlangde 'naar een zuivere, transparante orde die is bevrijd van de chaos van het heden.'(456)
- ³⁶ Léon Bloy aan Georges Bloy, 28 nov 1877, Ballery vol.I 342-343.
- ³⁷ Léon Bloy aan Paul Bourget, 10 febr 1877, Ballery vol.I 227-230.
- ³⁸ Mélanie Calvat, 'L'Apparition de la très sainte Vierge sur la montagne de La Salette le 19 septembre 1846' opgenomen in Léon Bloy, *Celle qui pleure* (1907). <http://www.biblisem.net/etudes/bloycell.htm>
- ³⁹ Burton, *Holy Tears, Holy Blood* 1-19.
- ⁴⁰ Mélanie Calvat, 'L'Apparition de la très sainte Vierge'
- ⁴¹ Mélanie Calvat, 'L'Apparition de la très sainte Vierge'. Vgl. Burton, *Holy tears* 12.
- ⁴² Léon Bloy aan Johanne Molbech, *Lettres à sa finacée 1889-1890* 127-28.
- ⁴³ Léon Bloy aan Georges Khnopff, 14 maart 1877, als geciteerd in: Rodwell, 'Mysticism and sexuality in the writings of Léon Bloy' 29.
- ⁴⁴ Léon Bloy aan Mme Hello, 27 aug.1880 Ballery vol.I 310-312.
- ⁴⁵ Ballery vol.I 298-464; Burton, *Holy Tears* 226-231; Lowrie, *The violent Mystique* 91-92
- ⁴⁶ Léon Bloy aan Ernest Hello, 19 april 1880, Ballery vol.I 429
- ⁴⁷ J. Michael Phayer, *Sexual liberation and religion in nineteenth century Europe* 94-112; Thomas A. Kselman, *Miracles & prophecies in nineteenth-century France* (New Brunswick 1983) 54-59; vgl. David Blackburn, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany* (Oxford 1993) 46; 164; Burton, 'Introduction' in *Holy Tears*; Zie ook Jay Winter, *Sites of memory* 119-122.
- ⁴⁸ Phayer, *Sexual liberation and religion* 109 cq. 25, 26.
- ⁴⁹ Rita Felski, *The Gender of Modernity* (Cambridge 1995) 50, 91-114, 177-178. Vgl. Labrie, *Zuiverheid en decadentie* 328-330.
- ⁵⁰ Burton, 'Introduction' XV.
- ⁵¹ Marie Bloy aan Léon Bloy 2 juli 1869, Ballery vol.I 105-108
- ⁵² Bloy, *Le Désespéré* (Parijs 1983) 219-221, 260-61; Rosemary Rodwell, 'Mysticism and sexuality' 34; vgl. Ballery vol.I 65; Burton, *Holy tears, holy blood* 230-31.
- ⁵³ Vgl. Griffiths, *Reactionary Revolution* 163-167; Huysmans, *Tegen de keer* 181, 183. Zie hierover ook: Mario Praz, *The romantic agony* (Oxford 1933). Het was dit laatste boek waardoor Gerard Reve gefascineerd raakte door de Franse decadente literatuur. Zie: Arnold Heumakers, 'Mario Praz: The Romantic Agony' in *NRC* 12 september 1997.
- ⁵⁴ Verwijzing naar Mattheus 25: 32: 'Alle volkeren zullen vóór Hem bijeengebracht worden, en Hij zal ze van elkaar scheiden, zoals een herder de schapen van de bokken scheidt.' (Willibrord vertaling).
- ⁵⁵ Bloy, *Celle qui pleure* 120-121.
- ⁵⁶ Zie Labrie, *Zuiverheid* 435-442.
- ⁵⁷ Bloy, dagboekaantekening 11 jan.1901, *Journal Inédit II* 1017. Zie verder Ballery vol.II 311-312; Griffiths, *Reactionary Revolution* 99.
- ⁵⁸ Nietzsche, *Het Geval Wagner* 9-10. Vgl. Burrow, *Crisis* 208-210
- ⁵⁹ Zie Nietzsche, *Het Geval Wagner* 82; dez., *Ecce Homo* (Amsterdam 2005, ed. Hans Driessen) 86. In *Het geval Wagner* typeert Nietzsche het christendom als 'de behoefte aan verlossing' die hij gelijkstelt aan 'de eerlijkste uitdrukkingvorm van de *décadence*, het is het meest overtuigende, meest pijnlijke ja-

zeggen tegen die *décadence* in sublieme symbolen en praktijken. De christen wil van zichzelf *afkomen*. *Le moi est toujours haïssable.*' (56-57).

⁶⁰ Vgl. Burrow 208-210; Allan Megill, *Prophets of Extremity. Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (Berkeley – Los Angeles 1985) 76, waarin het streven van Nietzsche's filosofie 'het herstel van de mythe' genoemd wordt. Zie voor dat laatste bv. Nietzsche, *De geboorte van de tragedie* 139-141; dez., *Ecce Homo* 27, over het buddhisme – dat Nietzsche overigens liever geen 'religie' wilde noemen 'om haar niet te verwarren met zulke erbarmelijke zaken als het christendom'.

⁶¹ Bloy, *Le Désespéré*, geciteerd in Griffiths, *Reactionary revolution* 152. Vgl. Rodwell, 'Mysticism and sexuality' 26.

Noten hoofdstuk 3

¹ Overigens is in Nederland de neiging veel groter om Bloy als 'reactionair' te typeren dan in Frankrijk: Zie bv. L.J. Rogier, *In vrijheid herboren. Katholiek Nederland 1853-1953* (Den Haag 1953) 524-525, cq. 519; Luykx, *Daar is nog poëzie* (2007) 72. Vgl. Pierre Glaudes (ed.) *Léon Bloy 4. Un siècle de réception*; Sarazzin, 'Rire et mort de Dieu' 153-170. Over de twijfels rond Huysmans' bekering, zie: Jef van Kempen & Ed Schilders, 'Estheet tussen vier muren. De bekering van Joris-Karl Huysmans' in: *De Parelduiker* afl. 5 (1996); Baldick, *Life of J.-K. Huysmans* 312-313; Herman Robbers, 'Charles-Marie-Georges (dit: Joris-Karl) Huysmans, een gesprek met Ary Prins' in: *Elsevier* jrg.18, nr.35 1908, jan.-juli. 44. Ook Huysmans wordt soms in één adem met Bloy als een reactionair getypeerd: Labrie, *Zuiverheid* 426.

² Raymond Hubert, *Léon Bloy et le Prétendu Renouveau Catholique* citaten deel II, 49. Juan Luis Borges typeerde Bloy als een ketter in 'The Mirror of Enigmas' in: dez., *Labyrinths. Selected stories and other writings* (New York 1964) 209-212. Borges herkende Kabbalistische elementen in Bloy's geloof en diens visie op de geschiedenis: 'No man knows who he is, affirmed Léon Bloy. No one could illustrate that intimate ignorance better than he. He believed himself a rigorous Catholic and he was a continuer of the Cabalists, a secret brother of Swedenborg and Blake: heresiarchs.'

³ Griffiths, *Reactionary revolution* 130-141

⁴ Baldick, *Life of J.-K. Huysmans* 219-220

⁵ Zie Griffiths, *Reactionary revolution* 130-138; Baldick, *Life of J.-K. Huysmans* 218-225

⁶ Mattheus 17: 12-13. Willibrord vertaling, vgl. Burton, *Holy tears* 229

⁷ Lowrie 105-106; Griffiths, *Reactionary Revolution* 124-140

⁸ Bloy aan Hello 19 april 1880 in Bollyery vol.I 427-431,

⁹ Tardif de Moidrey aan Boullan, 2 sept 1873 in: Griffiths, *Reactionary revolution* 132

¹⁰ Over plaatsvervangend lijden Zie Griffiths 168-175, Lowrie, *The violent Mystique*: Burton, *Holy tears*.

¹¹ Bloy, *Le salut par les juifs* (Parijs 1897) 94. Vgl. 113: 'Niets zou eindigen omdat niets zou kunnen eindigen en omdat de geëindigde dingen onmiddellijk overal hergeboren zouden worden. Men bloedde met Jezus, was doorzeeft met steekwonden, men crepeerde van de dorst'.

¹² Lowrie, *The violent Mystique*: Griffiths, *Reactionary revolution* 176-78. James Webb, *The occult underground*.

¹³ Baldick 223.

¹⁴ Huysmans aan Boullan, 7 febr 1890, in Baldick 226-227.

¹⁵ Baldick, 238-239; 291-295.

¹⁶ 'Charles-Marie-Georges (dit: Joris-Karl) Huysmans, een gesprek met Ary Prins' in: *Elsevier* jrg.18, nr.35 1908, jan.-juli. 40, zie ook: Baldick 150-152.

¹⁷ Huysmans aan Georges Landry en Léon Bloy, 26 aug 1885, in Baldick 144.

¹⁸ Baldick 180-182.

¹⁹ Baldick 236. Baldick gaat er hier vanuit dat Bloy 'niets van Boullan en diens doctrines wist', wat gezien de enorme invloed die Tardif de Moidrey op Bloy had zeer onwaarschijnlijk is.

²⁰ Léon Bloy aan Léon Deschamps, 14 mei 1891 in: Bloy, Huysmans & Villiers de l'Isle-Adam, *Lettres. Correspondance à trois* 205-206.

²¹ Baldick 250.

²² Huysmans, 'Voorwoord' in *Tegen de keer* 22.

²³ Vgl. De analyse van Marc Smeets, *Huysmans l'inchangé*.

²⁴ Bloy, 'Préface' in *Sur la tombe de Huysmans* (Parijs 1913).

- ²⁵ Émile Goudeau in 'Bulletin Philosophique' *Le Chat Noir* 12 mei 1883. Zie Fontana 74, 76-77; Guus Luijters, *Montmartre heeft echt bestaan. Portret van een wijk* (Amsterdam 2003) 31-41.
- ²⁶ E. Goudeau, *Dix ans de bohème* (Parijs 1888) 206.
- ²⁷ Seigel, *Bohemian Paris* 216-221; Guus Luijters, *Montmartre heeft echt bestaan* 41.
- ²⁸ Léon Bloy, 'Maurice Rollinat' in *Le Chat Noir* 2 & 9 september 1882; Seigel, *Bohemian Paris* 233-34; Philip Stephan, *Paul Verlaine and the decadence 1882-90* (Manchester 1974) 63.
- ²⁹ Rosny l'Aîné, 'Mémoires de la vie littéraire' (Parijs 1927) 230, geciteerd in Fontana 68-80
- ³⁰ Geurt Imanse & John Steen, 'Achtergronden van het Symbolisme' in: *Kunstenaren der idee* 26; Marty Bax, *Web der schepping* 186-188.
- ³¹ Léon Bloy, ingezonden brief in *La Plume* 15 mei 1891, Ballery II 419-421.
- ³² Voor de onderlinge verhouding tussen Barbey, Péladan en Bloy: zie Griffiths, *Reactionary* 116-119; Ballery vol. II 410-423.
- ³³ Sâr Péladan, ingezonden brief in *La France* 30 april 1891.
- ³⁴ Bloy, ingezonden brief in *La Plume* 15 mei 1891, in: Ballery vol.II 419-421.
- ³⁵ Vgl. R. Th. Van Kesteren, *Het verlangen naar de Middeleeuwen. De verbeelding van een historische passie* (Amsterdam 2004, dissertatie) 349.
- ³⁶ Lowrie 108-109. Lowrie interpreteert deze slotpassage van Bloy's ingezonden brief als 'chantage'.
- ³⁷ Bloy aan Georges Landry, in Ballery vol.II 406; vgl. Baldick 237.
- ³⁸ James Webb, *Occult underground* 177-185.
- ³⁹ Péladan, 'Le salon de la Rose Croix' in: *Le Figaro* 2 September 1891. Imanse & Steen, 'Achtergronden van het Symbolisme' 26, alwaar foutief naar *Le Figaro* van 21 sept 1891 wordt verwezen.
- ⁴⁰ Bax, *Het web der schepping* 161; zie ook: Z. Amaisha-Maisels, *Gauguin's religious themes* (New-York/Londen 1985); F.W. Fischer, 'Geheimheren und modern Kunst. Zur hermetischen Kunstauffassung von Baudelaire bis Malewitsch' in: Roger Bauer (ed.), *Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main 1977) 344-377.
- ⁴¹ Dom Willibrord Verkade, *Van ongebondenheid en heilige banden* 124.
- ⁴² Verkade, *Van ongebondenheid* 126. De aantrekkingskracht van het katholicisme op de Nabis en op de moderne kunst als geheel verklaarde Maurice Denis later vanuit de literaire traditie van 'Baudelaire, Villiers de l'Isle-Adam, Hello, Bloy, Huysmans, Bourget, Francis Jammes, Péguy, Claudel' die er volgens hem voor hadden gezorgd dat religie in de ogen van de wereld niet meer het imago van onderontwikkeldheid had. Maurice Denis, *Nouvelles théories sur l'art moderne, sur l'art sacré* (Parijs 1922) 257.
- ⁴³ Carel Blotkamp, 'Annunciation of the new mysticism: Dutch symbolism and early abstraction' in: Tuchman, *The Spiritual in Art*. 94-95; Bettina Spaanstra-Polak, *Het symbolisme in de Nederlandse schilderkunst 1890-1900* 116-117.
- ⁴⁴ Carel Blotkamp, 'Annunciation of the new mysticism'; Marty Bax, *Web der Schepping*.
- ⁴⁵ Piet Mondriaan aan Kees Spoor [ongedateerd, verm. Eind 1910] in: L. van Ginneken (m.m.v. J.M. Joosten), 'Documentatie: kunstenaarsbrieven aan kees spoor (2)' 263. Vgl. Bax, *Web der schepping* 259.
- ⁴⁶ Frederik van Eeden, dagboekantekening 'droomcahier 1', 3 mei 1889 in dez., *Dromenboek* 35. Vgl aant. 5 december 1925 & aant. 3 nov 1925 (451).
- ⁴⁷ Zie Frederik van Eeden, *Jezus' leer en verborgen leeven* (Amsterdam 1919) en de opvolger van dit boekje: dez., *Uit Jezus' openbaar leeven* (Amsterdam 1922). Vgl. Van Eeden, 'De Spiritische verschijnselen' in *De Nieuwe Gids* jrg.5 dl 2. (1890) 231-270.: Vgl. Marty Bax, *Web der schepping* 153-155. Jan Fontijn, *Tweespalt. Het leven van Frederik van Eeden tot 1901* 244-256.
- ⁴⁸ *Nieuwe Rotterdamse Courant*, 15 nov 1892, opgenomen in de bronnencompilatie: J. F. Heijbroek en A.A.M. Vis, *Verlaine in Nederland. Het bezoek van 1892 in woord en beeld* 122.
- ⁴⁹ Toorop aan Verwey, 29 okt 1892, in: *Kunstenaarslevens* 76.
- ⁵⁰ J-K Huysmans aan Arij Prins, 26 juli 1888 in *Lettres inédits à Arij Prins 1885-1907* 133.
- ⁵¹ Huysmans aan Prins 18 juni 1888, *Lettres inédits* 125-126.
- ⁵² Huysmans aan Arij Prins, 13 september 1892 in: *Lettres inédits* 245; Verkade, *Van ongebondenheid* 87.
- ⁵³ Ph. Zilcken, 'Verlaine in Holland, I' in *De Amsterdammer* 26 januari 1896, *Verlaine in Nederland*. 27.
- ⁵⁴ J. Veth, 'Paul Verlaine, door Jan Veth. Een omtrek' in *De Nieuwe Gids* jrg 8 (1892) 296-297.
- ⁵⁵ Jac. Van Looy aan L. van Deyssel, 29 nov.1892: *Verlaine in Nederland* 98.

- ⁵⁶ Albert Verwey, *Aarde* (Amsterdam 1896) [checken voor spelling en blz]
- ⁵⁷ 'De eerste lezing van "oncle Paul"' in *Propria Cures* 9 nov.1892, in *Verlaine in Nederland* 96.
- ⁵⁸ Paul Verlaine, 'Tweede in Den Haag gegeven lezing' in dez., *Twee weken* 78-79.
- ⁵⁹ R.N. Roland Holst aan Albert Verwey, 23 januari 1893, in *Kunstenarslevens* 85.
- ⁶⁰ Frans Erens, *Vervlogen jaren* (Den Haag 1938) 177-178
- ⁶¹ Paul Verlaine, *Twee weken in Holland* (vert. Karel Jonckheere) 25.
- ⁶² Zie bv. L. van Deyssel, 'Uit mijn gedenkschriften. London, 1894' in *Elsevier* jrg 32, dl 63.
- ⁶³ Verlaine, *Twee weken* 62-65.
- ⁶⁴ Toorop aan W. Witsen, zd, in *Verlaine in Nederland* 131. Thorn Prikker aan Henri Borel, 20 nov '92, in *Brieven van Johan Thorn Prikker* 22-23; Verlaine, *Twee weken* 66-67. Péladans seksisme blijkt ook uit het verslag van W. van Tricht, 'Paul Verlaine en Joséphin Péladan' in *De Portefeuille. Weekblad, gewijd aan Kunst en Letteren*, jrg.14, nr.34 (zaterdag 19 nov.1892). Péladan had al in zijn decadente roman uit 1884, *Le vice suprême* (met voorwoord van Barbey d'Aurevilly) alle seksualiteit verworpen en de volledige kuisheid verheerlijkt.
- ⁶⁵ Albert Verwey aan Henriëtte van der Schalk 14 nov 1892, *Kunstenarslevens* 80.
- ⁶⁶ Thorn Prikker aan Borel, 20 nov '92, in *Brieven* 25.
- ⁶⁷ Albert Verwey aan Henriëtte van der Schalk, 2 aug 1892, in *Kunstenarslevens* 69. Spaanstra-Polak, *Symbolisme* 65-66.
- ⁶⁸ Spaanstra-Polak, *Symbolisme* 110. Vgl. Gerard van Wezel, 'Streven naar iets wat nog niet is gemaakt. Presentatie en directe ontvangst van het werk van Jan Toorop in het fin de siècle' in: Marian Bisanz-Prakken (e.a.), *Toorop/Klimt*.
- ⁶⁹ Toorop aan W. Witsen, zd, in *Verlaine in Nederland* 131.
- ⁷⁰ Voor verschillende beschrijvingen van Péladans kleding: 'Uit de studeercel der redactie' in *Elsevier* jrg 2, dl.II 650-651; *Verlaine in Nederland* 119-131; Jaap Harskamp, 'Het opmerkelijke jaar 1892. Brandes, Verlaine & Péladan in Nederland' in *BZZlletin* jrg.25, nr.236-237 54-56.
- ⁷¹ Vgl. Maurice Tuchman 'Hidden meanings in abstract art' in: dez., (red.), *The Spiritual in Art* 17-61, citaat 33.
- ⁷² Thorn Prikker aan Henri Borel, 29 maart 1893, *Brieven* 63-66.
- ⁷³ Spaanstra-Polak, *Symbolisme* 114; Bisanz-Prakken (e.a.), *Toorop/Klimt* 84-103.
- ⁷⁴ Bisanz-Prakken, *Toorop/Klimt*. 138-144.
- ⁷⁵ Catalogustekst *Tentoonstelling van Werken van Vincent van Gogh en Jan Toorop* (Utrecht 28 dec. 1898 – 22 jan, 1899), agi Gerard van Wezel, 'Streven naar iets wat nog niet is gemaakt.' 47-49.
- ⁷⁶ A.C. Loffelt in *Het Vaderland* 18 april 1894, in Van Wezel, 'Streven naar iets wat nog niet is gemaakt' in *Toorop/Klimt*. 40-42.
- ⁷⁷ Theo van Doesburg, *De nieuwe beweging in de schilderkunst* (Delft 1917) 30-31; 40. Van Doesburg volgt hier volledig de analyse van Maurice Tuchman: 'De deformatie der natuurlijke realiteit van kubisme, futurisme en expressionisme, is door de symbolisten voorbereid.' Vgl. Tibbe, *Vier kunstdebatten* 174-175.
- ⁷⁸ Aangehaald door Verkade in *Van ongebondenheid* 124-125. Zie ook Tuchman 'Hidden meanings' 19; Blotkamp, 'Annunciation of the new mysticism' 94-95; Spaanstra-Polak, *Symbolisme* 116-117.
- ⁷⁹ Vergelijk de analyse die J.D.F. van Halsema maakte van het verschijnsel van literaire epifanie, een mystieke traditie in de Nederlandse literatuur die hij streng onderscheidt van traditionele godsdienstigheid. J.D.F. van Halsema, *Epifanie. Ogenblikken van verlichting en verschrikking in de Nederlandse letterkunde rond 1900*.
- ⁸⁰ Verlaine, *Twee weken in Holland* 49-50
- ⁸¹ Jay Winter ziet een continuïteit tussen het occultisme van vóór 1914 en het spiritualisme van de Grote Oorlog. *Sites of memory* 54-77.

Noten hoofdstuk 4

¹ Frederik van Eeden, *Studies*, Vierde Reeks (Amsterdam 1904) 290

² Jan Romein, 'Honderd en één profeten'.Vgl. P. De Rooy, 'een hevig gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling'.

³ Lieske Tibbe, *Vier kunstdebatten omstreeks 1900* 169 cq.16-19; dez., *R.N. Roland Holst* 59

-
- ⁴ Anoniem, [M. Brusse], 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop III' in *NRC* 26 nov 1911 [ochtend]
- ⁵ Geurt Imanse & John Steen, 'Achtergronden van het Symbolisme' 21-22
- ⁶ Jan Toorop aan G.H. Marius, mid 1894, in: Gerard van Wezel, 'Waarde Mejuffrouw Marius. Brieven van Jan Toorop' 3-4. Vgl: Blotkamp, 'Annunciation of the new mysticism' 91-95.
- ⁷ G.H. Marius, "'Zwart en wit", Vldc Tentoonstelling van de Nederlandsche Erclub' in: *De Nederlandsche Spectator* 11 maart 1893 78-80; vgl. Spaanstra-Polak, *Symbolisme* 130; Van Wezel, 'Streven naar iets...' 33-34. Toorop aan Verwey, 31 juli 1897, Verwey Collectie, Bijzondere Handschriften UvA. Vgl. Toorop aan Annie Hall, 16 nov. 1902 cq. 17 jan 1903. Toorop collectie KB. Vgl. Josine Meurs, *Wagner in Nederland [1843-1914]* (Zutphen 2002) 291-92.
- ⁸ Aegidius W. Timmerman, *Tim's herinneringen* (Amsterdam 1938) 144; vgl. Evert van Uitert, 'Beeldende kunst en Muziek. De muziek van het schilderij' in: *Kunstenaren der idee* 67-75; 'Toorop' in *NRC* Di 3 maart 1914
- ⁹ Jan Bank en Maarten van Buuren, 1900. *Hoogtij van burgerlijke cultuur* 151-194; Van Kesteren, *Het verlangen naar de Middeleeuwen*; Meurs, *Wagner in Nederland* 254-261.
- ¹⁰ Toorop aan Annie Hall, 17 jan 1903, 5 april, 23 april 1903, Toorop coll. KB.
- ¹¹ Toorop aan G.H. Marius 22 mei 1903, in: Van Wezel, 'Waarde Mejuffrouw Marius. 18.
- ¹² Lieske Tibbe, *R.N. Roland Holst* 86-87.
- ¹³ Thorn Prikker aan Borel, 5 juli 1894, in *Brieven* 91.
- ¹⁴ Thorn Prikker, *Brieven* 116-117 cq. 146-148.
- ¹⁵ Fontijn, *Tweespalt* 415-441
- ¹⁶ Lien Heyting, *De wereld in een dorp* 57-77; Bank & Van Buuren, 1900 456-471.
- ¹⁷ Zie: archief Jacob van Rees, IISG Amsterdam.
- ¹⁸ Lien Heyting, *De wereld in een dorp* 63.
- ¹⁹ Zo sprak dominee S.C. Kijlstra tijdens de opening van het koloniehuis, in: Heyting, *De wereld in een dorp* 63-64.
- ²⁰ Jacob van Rees archief, IISG. De vereniging in kwestie is de Praktische Idealisten Associatie.
- ²¹ Heyting, *De wereld in een dorp* 69-71; Bank en Van Buuren, 1900. 470; Irène Lesparre, 'Biografie' in *Otto van Rees* (Zwolle 2006) 19; Vgl. Pieter van der Meer de Walcheren, *Menschen en God* 210-211.
- ²² Heyting, *De wereld in een dorp* 60.
- ²³ Jeugdfoto's van Otto van Rees staan afgebeeld in: Lesparre, 'Biografie' in *Otto van Rees* 15. Zie verder: Jacqueline de Raad, 'Jeugd en vroeg werk 1900-1912' in *Otto van Rees* 203.
- ²⁴ Knipselmap Adya van Rees, Van Rees archief RKD Den Haag. Citaat uit een uitgeknipte recensie (z.d., z.p.) van een tentoonstelling in Utrecht in 1898.
- ²⁵ Adya van Rees-Dutilh, dagboekantekening 15 okt 1904. Archief Van Rees Stichting, Weesp.
- ²⁶ Adya citeert uit deze brief van haar vader in een dagboekantekening van 13 okt.1904, arch.Rees Sticht. Albert Helman, die zich in zijn biografie over Pieter van der Meer de Walcheren deels op Van der Meers persoonlijke herinnering baseert, meent ten onrechte dat Adya en Otto elkaar ontmoetten in Italië, waar Adya met haar vriendin Christine Verbrugge, de aanstaande van Van der Meer, een jaar reisde tijdens 1901 en 1902. (Helman, *Vriend Pieter* 63)
- ²⁷ Adya van Rees-Dutilh, dagboekantekening 15 okt 1904., arch.Rees Sticht. In een vele jaren later geschreven brief (1930) aan haar dochter schreef Adya over deze periode van seksuele onthouding: 'vader en ik zijn al onze verlangens en passies zoo lang tegengegaan op aanraden van Grootvader (...) enfin, zooiets was alleen mogelijk als het zoo 'n buitenissig huwelijk is, vrij en vegetarisch en anti alcoholistisch enz. ik bedoel met al die principes van grootvader en waar hij zijn zoon mee heeft groot laten worden.' (Lesparre, 'Biografie' in *Otto van Rees* 62, noot 20.
- ²⁸ Adya van Rees-Dutilh, los manuscript in dagboek, zd.[okt.1904] arch.Rees Sticht..
- ²⁹ Adya van Rees-Dutilh, dagb. aant. 14 okt. 1904. arch.Rees Sticht. Jacob van Rees, 'Vrij huwelijk ... of marriage plural' in *Vrede* 8 (1904) afl. 2 13.
- ³⁰ Adya van Rees-Dutilh, dagb. aant. 17 okt 1904, arch.Rees Sticht..
- ³¹ Adya van Rees Dutilh, dagb. aant. 11 okt.1904, arch.Rees Sticht.
- ³² Adya van Rees-Dutilh, dagb. aant. 6 okt; 14 okt 1904, arch.Rees Sticht.
- ³³ De Raad, 'Jeugd en vroeg werk 1900-1912' in: *Otto van Rees* 207.
- ³⁴ Lesparre, 'Biografie' 62, voetnoot 16.

- ³⁵ Martin Green, *Mountain of Truth: The Counterculture Begins—Ascona 1900-1920* (Hanover 1986) 117-122; voor de foto's van het naakt dansen in de Monte Verita, zie de illustraties bij: Pia Witzmann, 'Dem Kosmos zu gehört der Tanzende' Der Einfluß des Okkulten auf den Tanz' in Bernd Apke e.a., *Okkultismus und Avant-Garde. Von Munch bis Mondrian 1900-1915* 600-645.
- ³⁶ De Raad, 'Jeugd en vroeg werk' 207.
- ³⁷ Lesparre, 'biografie' 19.
- ³⁸ Adya van Rees-Dutilh, dagb aant 11 okt.1904; los manuscript dagboek. arch.Rees Sticht.
- ³⁹ Adya van Rees, dagboek 6 okt cq 5 okt 1904. Dit dagboek is geschreven als een brief aan Otto. Het was een manier voor haar om bij hem te zijn in haar gedachten: 'Nog even, even met me jongen zijn!', schrijft ze bv. op 6 okt 1904, en zelfs: "k ga me haar wasschen, wacht even.' arch.Rees Sticht.
- ⁴⁰ Adya van Rees-Dutilh, dagb.aant. 15 okt 1904, arch.Rees Sticht.
- ⁴¹ Adya van Rees-Dutilh, dagb.aant. 21 okt. 1904, in Lesparre, 'Biografie' 21.
- ⁴² Lesparre, 'biografie' 21.
- ⁴³ Lesparre, 'Biografie' 19
- ⁴⁴ Zie P. de Rooy, 'Een hevige gewarrel', waarin De Rooy de traditionele marxistische tegenstelling tussen wetenschappelijk gefundeerde klassenstrijd en spiritueel humanitarisme relateert door te wijzen op het samengaan van deze twee uitersten in een 'brede, humanitaire beweging.'
- ⁴⁵ Alphons Diepenbrock, '[De kroning van den Czaar] Aan P.L. Tak' in *De Nieuwe Gids* 1896, in: dez., *Verzamelde Geschriften* 151-153. Zie ook: Caroline Boot & Marijke van der Heijden, 'Gemeenschapskunst' in : Carel Blotkamp, *Kunstenaren der idee* 36-47; Bank & Van Buuren, *1900* 151-156; 471-480.
- ⁴⁶ Diepenbrock, 'De nieuwe wandschildering van Derkinderen' in *De Nieuwe Gids* 1896, in: *Verzamelde Geschriften* 159-160. Overigens werkte Pieter van der Meers zwager Dirk Nijland als leerling van Derkinderen mee aan die tweede wandschildering uit 1896, Marijo Ariëns-Volker, *Dirk Nijland* 18-19.
- ⁴⁷ Meurs, *Wagner in Nederland* 245; Albert Helman, *Vriend Pieter* 35.
- ⁴⁸ *Menschen en God* 204. De anti-alcohol manifestatie is waarschijnlijk een actie van de Nederlandsche Onderwijzers Propaganda Club voor Drankbestrijding geweest, waar Jacob van Rees in 1892 lid van werd. Pas in 1897 richtte Van Rees de Algemene Nederlandsche Geheelonthouders Bond op.
- ⁴⁹ Pieter van der Meer de Walcheren, *Mijn Dagboek* [vanaf hier aangeduid: PvdM, MD] 108
- ⁵⁰ PvdM, MD 31-32; 108.
- ⁵¹ PvdM, *Menschen en God* 205-206
- ⁵² In de ledenlijsten van de Amsterdamse afdeling van de SDAP valt niet meer te controleren of Van der Meer daadwerkelijk lid is geweest: die van 1899 en 1900, de vermoedelijke jaren van zijn toetreding, ontbreken in het archief (IISG, archief Afdeling Amsterdam der Sociaal Democratische Arbeiderspartij 1894-1903). Albert Helman meldt het lidmaatschap op basis van persoonlijke inlichtingen van Van der Meer: *Vriend Pieter* 47. Zelf spreekt Van der Meer in zijn autobiografie in vage termen over 'gevoerd zijn tot het socialisme'. PvdM, MD 41. Over Van der Meers publicaties in *De Jonge Gids*: Helman 70-71.
- ⁵³ PvdM, *Jong leven* d 1 130, vgl.152-155.
- ⁵⁴ Helman 56-57. Over de fatsoensregels in de gegoede families van de negentiende en begin twintigste eeuw, zie: Illeen Montijn, *Leven op stand 1890-1940* (Amsterdam 1998). In *Jong Leven* schetst Van der Meer uitgebreid de fatsoensnormen waar de jonge meisjes in zijn verhaal aan gebonden waren. Een van de personages, Lise, vertoont bijzonder veel overeenkomsten met Christine Verbrugghe: in uiterlijk en in familieomstandigheden.
- ⁵⁵ Pvd Meer, 'Waarom ik van Vlaanderen houd' in: *Pieter van der Meer de Walcheren en Vlaanderen* (Tielt 1950) 9-10 cq. PvdM, *Jong Leven* dl I 188-189.
- ⁵⁶ Helman 59
- ⁵⁷ Ursel Berger, *Georg Kolbe – Leben und Werk* (Berlijn 1990) 24-28. Vgl. PvdM, *Menschen en God* 312-314.
- ⁵⁸ Als geciteerd in: Ursel Berger, *Georg Kolbe – Leben und Werk* (Berlijn 1990) 28-29.
- ⁵⁹ Ludwig Derleth, *Die Proklamationen* (1971, 1^e druk 1904) 31; Georg Kolbe aan Ludwig Derleth, 6 aug 1898, in: Berger, *Georg Kolbe* 16-18.
- ⁶⁰ Albert Verwey, *Mijn verhouding tot Stefan George. Herinneringen uit de jaren 1895-1928* (Santpoort 1934) 37-38.
- ⁶¹ Dirk Nijland aan Jan Toorop, z.d., als geciteerd in: Ariëns-Volker, *Dirk Nijland* 35.

-
- ⁶² Pieter van der Meer de Walcheren, *Jong Leven* [vanaf hier: PvdM, *JL*] dl II 139.
- ⁶³ PvdM, *JL* dl.I 256-257.
- ⁶⁴ PvdM, *JL* dl I 287 cq.61.
- ⁶⁵ PvdM, *JL* dl.I 291 cq.281.
- ⁶⁶ PvdM, *JL* dl.II 16-17 cq. 29-30 cq. dl I 257
- ⁶⁷ PvdM, *JL* dl.II 106-107; vgl. 117-120. In Van der Meers verhalenbundel *Leven van leed* (1905) komt bijvoorbeeld in het verhaal 'Ondergang' een alcoholistische vader voor die het leven van zijn dochter verpest. In de roman *De jacht naar geluk* uit 1908 is het thema van de alcoholistische vaderfiguur uitgewerkt in het personage Karel.
- ⁶⁸ PvdM, *JL* dl.I, 249-250.
- ⁶⁹ PvdM, *JL* dl.I 73.
- ⁷⁰ De beschrijving van *De daken van Parijs* staat in: PvdM, *JL* dl II 175-177 cq. 170-171, 192-193, 199-202. Andere passages uit *Jong Leven* die verwijzen naar Nijlands werk worden genoemd door Ariëns-Volker, *Dirk Nijland* 30, 32, 34. Nog meer (bv. verwijzingen naar Nijlands *Borinage* (1903) en andere tekeningen van industriegebieden uit die periode) zijn te vinden in *JL* dl.II 173, 212-213. Een aantal details in Ariëns-Volkers studie kloppen overigens niet. Zo lag het ouderlijk huis van Pieter en Marie van der Meer niet in Ukkel. Evenmin maakt Jan Heyer in *Jong Leven* iedere zondag wandelingen met de familie Helder. (Ariëns-Volker 27-28).
- ⁷¹ PvdM, *JL* dl.I 74 dl.2 81-82.
- ⁷² PvdM, *JL* dl.I 193-194
- ⁷³ PvdM, *JL* dl.I 227. Vgl. dl.I 201, 206-207.
- ⁷⁴ PvdM, *JL* dl.I 226
- ⁷⁵ PvdM, *JL* dl.I 79. Vgl. Ilse Bulhof, *Freud in Nederland* 171.
- ⁷⁶ PvdM, *JL* dl.I 156 cq. 54.
- ⁷⁷ Dirk Nijland aan Toorop, [1902 of 1903], in: Marijo Ariëns-Volker, *Dirk Nijland* 35.
- ⁷⁸ Christine Verbrugghe aan Charles van den Borren, 10 juni, in Helman, *Vriend Pieter* 64. Overigens trouwen de helden Frans en Lise in *Jong Leven* uiteindelijk ook om praktische redenen met elkaar. dl.II 127-129.
- ⁷⁹ Adya van Rees, dagb aant 8 okt 1904 cq. 11 okt. arch.Rees Sticht.
- ⁸⁰ Alfred Dreyfus, *Cinq années de ma vie* (Parijs 1962) 53; Michael Burns, *France and the Dreyfus Affaire. A documented history* (Boston 1999) 50-57.
- ⁸¹ Emile Zola, 'J'accuse' in *l'Aurore* 13 januari 1898.
- ⁸² Robert Burac, *Charles Péguy. La révolution et la grace* (Parijs 1994) 77.
- ⁸³ Charles Péguy, 'Lettre à Émile Zola' in *l'Aurore* nr.97 (23 januari 1898), in dez., *Oeuvres en prose complètes* dl.I 45; Burac, *Péguy* 96
- ⁸⁴ Zie bv. Péguy 'Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse' (1898); dez. [ps. Pierre Deloire], 'De la cité socialiste' in *La Revue socialiste* nr.152 in: *Oeuvres en prose complètes* dl.I 34-39. Vgl. David Carroll, *French literary fascism. Nationalism, Anti-Semitism and the Ideology of Culture* 48-52.
- ⁸⁵ Péguy, *Notre Jeunesse* 115-116.
- ⁸⁶ Charles Péguy, 'La Crise du parti socialiste et l'Affaire Dreyfus' in: *La Revue blanche* nr.149 (15 aug.1899) in: *OPC* I 217-226.
- ⁸⁷ Charles Péguy, 'La Crise et le parti socialiste' in *La Revue blanche* nr.147 (15 juli 1899) *OPC* I 209-217. Zie ook: dez., ' "Action Socialiste", par Jean Jaurès' in *La Petite République socialiste* nr.8484 (vrijdag 7 juli 1899) in: *OPC* I 206-209; vgl. Burac, *Péguy* 105.
- ⁸⁸ Burac, *Péguy* 107-112; Harvey Goldberg, *The life of Jean Jaurès. A biography of the great French socialist and intellectual* (Madison/Londen 1968) 261-262.
- ⁸⁹ Jacques Maritain aan Charles Péguy, zd [1900 of 1901], in: Jean-Luc Barré, *Jacques & Raïssa Maritain* 50-51. Voor Péguy's aanvallen op Jaurès, met name de esthetische kanten daarvan, zie ook: Richard Griffiths, *The use of abuse* 160-162.
- ⁹⁰ Jacques Maritain aan Ernest Psichari, 26 september 1899, agi Barré, *Jacques & Raïssa Maritain* 39.
- ⁹¹ Barré 3-18.
- ⁹² J. Maritain, *Carnet de notes* 15
- ⁹³ J. Maritain aan François Bâton, 1898 [niet nader gedateerd], in *Carnet de notes* 16-17.
- ⁹⁴ Barré 37 cq. 30 cq. 36.

Noten hoofdstuk 5

¹ Friedrich Nietzsche, *Morgenrood. Gedachten over de morele vooroordelen* (vert. Pé Hawinkels, Amsterdam 1998) 123.

² Pieter van der Meer, *Jong Leven* dl.I 151.

³ Over de 'crisis van het rationalisme: Burrow, *The crisis of reason*; Williamson, *The longing for myth in Germany*; James Webb, *The flight from reason. The age of the irrational* (Londen 1971); Harry W. Paul, 'The debate over the bankruptcy of science in 1895' in *French historical studies* 5 afl.3 (1968) 299-327; Horowitz, Irving Louis, *Radicalism and the revolt against reason* (New York 1961); H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The reorientation of European social thought 1890-1930* (Londen 1959).

⁴ Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics* (Londen 1931) 8.

⁵ Vgl. Bullock, 'The Double Image' 66-67; R.C. Grogin, *The Bergsonian Controversy in France 1900-1914* 1-20; 44-45; 69-81; H.L. Wesseling, *Soldaat en krijger* 52; Jan Bor, *Bergson en de onmiddellijke ervaring* (Amsterdam 1990) 16-25.

⁶ Pierre Currie aan Louis-Georges Gouy, 24 juli 1905 cq. 14 april 1906, als geciteerd in: Susan Quinn, *Marie Curie. A Life* (Londen 1995) 207-208. Zie ook: Barbara Goldsmith, *Obsessive Genius. The inner World of Marie Curie* (Londen 2005) 138. Naast Pierre Curie geloofden ook Richet en d'Arsonval dat Palladino waarschijnlijk een echt medium was. Grogin 51-52. Zie over Paladino ook: Eberhard Bauer, 'Spiritismus und Okkultismus' in: Apke, *Okkultismus und Avant-Garde* 76-78.

⁷ Bergson werd in 1913 president van de SPR. Grogin, *Bergsonian Controversy* 46-51.

⁸ Vgl. Romain Rolland, *Péguy* (Parijs 1944) dl.1 35, waarin die Bergson rechtstreeks tegenover het 'militante dogmatisme' van Durkheims ouderwetse vertrouwen in de modernisering stelt.

⁹ Raïssa Maritain, *Les grandes amitiés* (nieuwe editie, samengebundeld met *Les aventures de la grace*, Brugge 1962) 54.

¹⁰ Raïssa Maritain, *Grandes Amitiés* [vanaf hier aangeduid als: RM, GA] 54-55.

¹¹ RM, GA 90-91.

¹² Burrow, *Crisis of reason* 226-227.

¹³ RM, GA 84-85

¹⁴ Christopher E. Forth, *Zarathustra in Paris : the Nietzsche vogue in France, 1891-1918* (Dekalb 2001)

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *De geboorte van de tragedie* 139-141. Nietzsche bekritiseerde het christendom niet zozeer als religie, maar als dualistisch denksysteem dat, net als Plato's filosofie, een superieure werkelijkheid boven het waarneembare leven veronderstelt. Daarmee was het een 'levensvijandige' denkwijze. Nietzsche maakte daarbij onderscheid tussen het christendom en Christus: in *De Antichrist* beschuldigde hij het christendom ervan dat het 'het tegendeel' was geworden van wat Jezus geleefd had: 'in wezen is er maar één christen geweest, en die stierf aan het kruis'. Nietzsche, *De Antichrist* (Amsterdam 2006, vert. Hans Driessen) 55.

¹⁶ Nietzsche, *De geboorte van de tragedie* 140. Vgl. Burrow 208-210.

¹⁷ Paul Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine* (Parijs 1883), in: Jennifer Hecht, *The end of the soul. Scientific modernity, atheism and anthropology in France* (New York 2003) 273-74.

¹⁸ Nietzsche, *Ecce Homo* 41; vgl. 'Une Lettre de Nietzsche sur la littérature française' in *Mercure de France* 30 (juni aug.1899) 854-855; Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche* (Chicago 1995) 290. Toen *Le Disciple* een bestseller werd keerde Léon Bloy zich in haatdragende aanvallen tegen zijn voormalige vriend Bourget: Bloy, 'Les Ames publiques' in *La Plume* 1 nov. 1890, opgenomen in *Belluaires et Porchers* 279-288.

¹⁹ Paul Bourget, 'Préface' XI in *Le Disciple* (Parijs 1889).

²⁰ Brunetière, *Science et Religion* (Parijs 1895), waarin hij zijn stelling verdedigt dat de wetenschap, 'of op zijn minst haar beloften' failliet waren (1); citaat uit: dez., 'Après une visite au Vatican' (1894), opgenomen in *Questions actuelles* (Parijs 1907) 37.

²¹ Barré, *Jacques and Raïssa Maritain* 52-53; RM, GA 68-73

²² Ugo Rolandi, *Les Cahiers de la Quinzaine de Péguy* (Orléans 2002) 45-58; Barré 51-53; 61.

²³ RM, GA 69

²⁴ Burac, *Péguy* 94; 128.

²⁵ Daniel Halévy, *Charles Péguy et Les Cahiers de la Quinzaine* (Parijs 1918) 67-68. Benda zou zich in 1913 en 1914 tegen Bergsons invloed verzetten.

²⁶ Rolland, *Péguy* dl.1 34. G. Picard & G.L. Tautain, 'Enquête sur M. Bergson et l'influence de sa pensée sur la sensibilité contemporaine' in *La grande revue* 83 (1914) 747; William James aan Henri Bergson, 14 dec.1902; William James, *A pluralistic universe* (1912) 212; Carl Jung, *The Collected Works of C.G. Jung* (New York 1953) vol 7, 283. Zie Grogin: 44, 86, 87.

²⁷ Deze parafrasen stammen van respectievelijk Joseph Lotte (die zich in 1910 bekeerde), Léontine Zanta (ook een bekeerlinge (zie Gugelot, *Conversion* 130), Gabriel Marcel (die zich in 1929 bekeerde), en Charles du Bos (die zich in 1927 bekeerde) als geciteerd in Gugelot, *Conversion* 97 cq. Grogin 144; 87.

²⁸ Frédéric LeFevre, 'Une heure avec Maurice Maeterlinck' in *Les nouvelles littéraires* (7 april 1928), in: Grogin 43.

²⁹ Zie de illustraties in *Excelsior* 14 febr.1914, Antliff, *Inventing Bergson. Cultural politics and the Parisian avant-garde*.

³⁰ Henri Massis, *Évocations. Souvenirs 1905-1911* (Parijs 1931) 90-91.

³¹ Charles Rappoport, 'The intuitive Philosophy of M. Bergson' in *The New Review* 2 (1914) 138-139, in: Grogin 124-25.

³² Henri Bergson, 'La rêve' in: *Bulletin de l'Institut générale psychologique* jrg.1nr.3 (1901) 97-102 Grogin 48, 51-52, 63, 64.

³³ Over de verhouding tussen Bergsons vitalisme en de natuurwetenschappen zie ook: Jennifer Michael Hecht, *The end of the soul. Scientific Modernity, Atheism and Anthropology in France* (New York 2003) 277-278.

³⁴ Robert Bernard Hass, '(Re)Reading Bergson: Frost, Pound and the Legacy of Modern Poetry' in *Journal of Modern literature* vol.29 nr.1 (2005) 55-75.

³⁵ Paola Marrati, 'Time, Life, Concepts: The Newness of Bergson' in: *MLN* vol.120 nr.5 (dec.2005) 1099-1111; Frédéric Worms, 'Time Thinking: Bergson's Double Philosophy of Mind' in: *MLN* vol.120 nr5, 1226-1234; Jan Bor *Bergson en de onmiddellijke ervaring* 16-59; Grogin 1-20; 26-29, 69-81. Vgl. Bullock, 'The Double Image' 66-67, Wesseling, *Soldaat en krijger* 52, Burrow, *Crisis of reason*.

³⁶ Grogin 42-43, 126-132. Vgl. Bor 16-25. Richard Lehan, 'Bergson and the discourse of the moderns' in: Frederick Burwick and Paul Douglass (ed.), *The crisis in modernism. Bergson and the vitalist controversy* (Cambridge 1992) 307-311.

³⁷ RM, GA 98

³⁸ RM, GA 97.

³⁹ RM, GA 97-98.

⁴⁰ Jacques Maritain aan Ernest Psichari, 10 sept. 1902, in Barré 56.

⁴¹ Joseph Lotte, in *Bulletin des professeurs catholique de l'Université* 20 febr.1912, in: Jacques Chevalier, *Henri Bergson* (New York 1928) 65. Het zelfde citaat is ook aangehaald in: Agathon, *Les jeunes gens d'aujourd'hui* 83-84. Zie: Gugelot, *Conversion* 97-98.

⁴² Van de 300 aangeschreven filosofieeraren reageerden er 103. Alfred Binet, 'Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie' in *L'Année Psychologique* 14 (1908) 152-231. Grogin 126-127.

⁴³ *Bulletin de la société française de philosophie* 1908 (de presentatie vond plaats op 28 nov 1907) 21 cq. 128. Als geciteerd in Grogin 127. Zie verder: Eugen Weber, *The nationalist revival in France*; Griffiths 35-37.

⁴⁴ Vgl. *Les jeunes gens d'aujourd'hui* 286; Antliff, *Inventing Bergson* 151; Grogin 56.

⁴⁵ Brief van Bergson aan Père Joseph de Tonquédec, 20 febr.1912, in *Études. Publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus* 130 (1912) 514-515, agi Agathon (= Henri Massis (b1913) en Alfred de Tarde), *Les jeunes gens d'aujourd'hui. Le goût de l'action. La foi patriotique. Une renaissance catholique. Le réalisme politique* (Parijs 1913) 84. Vgl. Antliff, *Inventing Bergson* 150.

⁴⁶ Dit testament, gedateerd op 8 februari 1937, werd voor het eerst afgedrukt in: Floris Delattre, 'Les dernières années d'Henri Bergson' in: *Études bergsoniennes*, speciaal Bergson-nummer van *Revue philosophiques* (mrt-aug.1941) 16. Zie Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles* (Parijs 1999) 85. Vgl. Jacques Chevalier, *Bergson et le Père Pouget* (Parijs 1954), waarin de auteur stelt dat het cruciale moment van Bergsons bekering plaatsvond op 12 februari 1933. Na Bergsons dood in 1941 beweerde Raïssa Maritain dat Bergson zich daadwerkelijk had laten dopen. Bergsons vrouw ontkende dat, evenals dat er een religieuze begrafenis had plaatsgevonden. Volgens Chevalier, die zich op de dochter van

Bergson beroept, was er wel degelijk een priester op de begrafenis geweest die in gebed vooringing. Vgl. Chevalier 78. Zie ook: Jean Wahl, 'Concerning Bergson's Relation to the Catholic Church' in *Review of religion* 9 (1944) 45; Grogin 169, noot 16 en 17.

⁴⁷ Over Bergsons invloed op het modernisme: Christopher Butler, *Early Modernism* 69, 263, 275; Childs, *Modernism* (Londen 2008) 59; Pericles Lewis, *The Cambridge introduction to Modernism* 17-26; Michael Bell, 'The metaphysics of Modernism' 9-32; Bertens, 'Historische inleiding'; Mark Antliff & Patricia Leighton, *Cubism and Culture* h2. Over Bergsons invloed op nationalisme: Antliff, *Inventing Bergson* 11-15.

⁴⁸ Philip Le Brun, 'T.S. Eliot and Henri Bergson' in: *The Review of English Studies* XVIII, nr.70 & 71 (1967). Zoë Marie Jones, 'Spiritual crisis and the "Call to order": the early aesthetic writings of Gino Severini and Jacques Maritain' in *Word & Image* jrg.26 nr.1 (jan. 2010) 59-67.

⁴⁹ Proust was een bewonderaar van Léon Daudet, een van de leidende figuren van de antisemitische, kerkgezinde nationalistische beweging Action française, en bekende dat hij het bijbehorende dagblad regelmatig las. Michael Sprinker, *History and ideology in Proust. A la recherche du temps perdu and the Third French Republic* (Cambridge 1994) 211

Noten hoofdstuk 6

¹ Charles Péguy, *Notre Jeunesse* 13-14.

² Bloy, 'Les Ames publiques' in *La Plume* 1 nov 1890, opgenomen in *Belluaires et Porchers* 279-288; dez., dagb aant 26 sept 1897, 1 dec 1899, *Journal inédit* II 169, 722.

³ RM, GA 117-119.

⁴ RM, GA 138, vgl Barré 69 en Burton 80-81.

⁵ Johannes 4: 22

⁶ Bloy, *Le mendiant Ingrat (journal d'auteur 1892-1895)* 58-59 (dagb.aant 12 juni 1892).

⁷ Bloy, *Le mendiant Ingrat* 58. Zie Burton, *Holy tears* 81.

⁸ RM, GA 135; Jacques Maritain, 'Préface' XIII in Bloy, *Lettres a ses filleuls* Barré 69-70; Vgl. Burton 76-84; Barré 62-67. Naast Burton en Barré is er opvallend weinig geschreven over de vroege jaren van de Maritains, inclusief hun bekering, terwijl het aantal studies over hun leven en werk enorm is. Dat heeft vermoedelijk te maken met het feit dat tussen 1905 en 1926 hun religieuze en politieke voorkeuren radicaal antihumanistisch en antidemocratisch waren, wat moeilijk te verzoenen is met het humanistische katholicisme dat Jacques Maritain vanaf de jaren dertig ontwikkelde, waardoor hij na de Tweede Wereldoorlog in katholieke en personalistische kringen een geliefd filosoof werd.

⁹ Bloy aan Jacques en Raïssa Maritain, 21 juni 1905 in *Lettres a ses filleuls* 3-4.

¹⁰ Bloy aan Jacques en Raïssa Maritain, 23 juni 1905, *Lettres a ses filleuls* 4-6; Barré 67.

¹¹ Bloy aan Raïssa Maritain, 25 aug.1905 in: *Lettres à ses filleuls* 13-14.

¹² Bloy, *Lettres a ses filleuls*; RM, GA 492, 134-152.

¹³ RM, GA 143. Raïssa citeert hier uit Bloy's *Le Vieux de la Montagne*. Over Bloy's positionering tijdens de Dreyfus Affaire, zie Griffiths, *The use of abuse* 142-153.

¹⁴ RM, GA 493-94, Raïssa citeert hier uit Bloy's *Pèlerin de l'Absolu*

¹⁵ Jacques Maritain, *Carnet de notes* 40.

¹⁶ Jacques Maritain, 'Le secret de Léon Bloy' in *Les Marches de Provence* jrg.1, II, nr.8 (okt 1912) 80-82, opgenomen in: Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres Complètes* vol.I 1030

¹⁷ Jacques Maritain, 'Le secret de Léon Bloy' in *Oeuvres Complètes* vol.I 1031. Griffiths, *Reactionary Revolution* 79-81.

¹⁸ RM, GA 199. Op 2 april 1918 zouden de Maritains zelfs bij Paus Benedictus XV op audiëntie gaan om het kerkelijke publicatieverbod omtrent La Salette ongedaan te maken. Zie J. Maritain, *Carnet de Notes* 109; 113-138, RM, GA 195-204

¹⁹ Bloy aan Raïssa Maritain, 15 febr 1906, in *Lettres a ses filleuls* 40-41; Barré 59.

²⁰ Bloy, *L'Invendable* 175 (aant. 5 april 1905); RM, GA 182-184. Vgl. Burton, *Holy tears* 83. Barré 74-75.

²¹ Jacques Maritain, *Carnet de notes* 54-57.

²² Voor een recente publicatie over Maritains invloed op het modernisme: Rajesh Heynickx, Jan de Maeyer, *The Maritain factor. Taking religion into interwar modernism* (Ithaca 2009)

²³ Nicholas Atkin, 'The Politics of Legality: The Religious Orders in France, 1901-45' in Frank Tallett and Nicholas Atkin (ed.), *Religion, Society and Politics in France since 1789* (Londen 1991) 148-163

-
- ²⁴ Péguy, *Notre Jeunesse* 27-28, vgl. 124.
- ²⁵ Péguy, *Notre Jeunesse* 115-116.
- ²⁶ Carroll, *French literary fascism* 42-70
- ²⁷ Péguy aan Geneviève Favre, 16 juni 1905, in Barré 62. Burac, *Péguy* 183.
- ²⁸ Charles Péguy, *Notre Patrie* 60-61.
- ²⁹ Geneviève Favre aan Ernest Psichari, sept. 1907, in Barré 84.
- ³⁰ Geneviève Favre aan Ernest Psichari, ongedateerd, cq. Geneviève Favre aan Ernest Psichari 24 maart 1907, in Barré 60 cq. 78.
- ³¹ J. Maritain, *Carnet de Notes* 58.
- ³² Péguy aan J. Maritain, 15 cq. 24 mei 1907, in René Mougel en Robert Burac (ed.) *Péguy au porche de l'Église : correspondance inédite Jacques Maritain - Dom Louis Baillet* 30-31.
- ³³ Maritain aan Péguy, [zd: eind 1907]; dagboek J. Maritain mei 1908 cq. 18 juni 1908, in *Péguy au Porche* 39-41 cq. 56-57 cq. 39-41.
- ³⁴ Maritain aan Péguy 21 dec. 1908 in *Péguy au porche* 97
- ³⁵ Dagboek J. Maritain 15 april 1909 in *Péguy au porche* 112.
- ³⁶ Maritain aan Louis Baillet 21 juli 1908 in *Péguy au Porche* 64
- ³⁷ Maritain aan Baillet 14 april 1909 cq. Fr. H. Clérissac aan J. Maritain, 26 juli 1909, in *Péguy au porche* 113 cq. 135-136.
- ³⁸ Burac, *Péguy* 85; Maritain aan H. Clérissac, 24 juli 1909, in: *Péguy au Porche* 133. Vgl. Barré 86-90.
- ³⁹ Maritain aan Clérissac, 24 juli 1909 cq. H. Clérissac aan J. Maritain, 26 juli 1909, in *Péguy au Porche* 130-134 cq. 135-136.
- ⁴⁰ Maritain aan Baillet, 31 dec 1908, in *Péguy au Porche* 99-103.
- ⁴¹ Péguy, *Notre Jeunesse* 16.
- ⁴² Neil Mc William, 'Conflicting Manifestations: Parisian Commemoration of Joan of Arc and Etienne Dolet in the Early Third Republic' in *French Historical Studies* vol.27 nr.2 (voorjaar 2004) 386-409.
- ⁴³ Péguy, *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* in Griffiths 62
- ⁴⁴ Vgl. Griffiths, *Reactionary Revolution* 62-64.
- ⁴⁵ Maurice Barrès, 'Une Jeanne d'Arc en 1910 in *L'Echo de Paris* 28 febr 1910, in: Eric Cahm, *Péguy et le nationalisme français* 151-155.
- ⁴⁶ Edouard Drumont, 'La Jeanne d'Arc d'un ancien dreyfusard' in: *La Libre Parole* 14 maart 1910, in: Cahm, *Péguy et le nationalisme* 155-158. Vgl. 55-56, 149-177
- ⁴⁷ Georges Valois, 'Après une conversation avec M. Charles Péguy' in *L'Action Française* 19 juni 1910, in Cahm 181-185.
- ⁴⁸ Neil Mc William, 'Conflicting Manifestations'.
- ⁴⁹ Cahm 53-57; Antliff, *Avant-garde Fascism* 130. Vgl. RM, *GA* 165.
- ⁵⁰ Vgl. Eugen Weber, *The nationalist Revival* 83.
- ⁵¹ Baillet aan Maritain, 20 jan.1910, cq. Jacques Maritain aan Charles Péguy, 2 febr 1910 in *Péguy au Porche* 161-162 cq.167-170.
- ⁵² Maritain aan Clérissac [zd.] cq. Péguy aan Maritain, 25 april 1910 in *Péguy au Porche* 171 cq. 181.

Noten hoofdstuk 7

- ¹ PvdM, *MD* 193.
- ² Luykx, *Daar is nog poëzie* 296-299.
- ³ Over de vroomheid van de familie Hall: Van Deyssel, 'Uit mijn gedenkschriften. London, 1894' in *Elsevier* jrg 32, dl 63 122-123.
- ⁴ Toorop aan Annie Hall 28 aug 1902. Vgl. Toorop aan Annie Hall, 2 april 1903. Toorop collectie KB.
- ⁵ Toorop aan Annie Hall, 12 juli 1902, KB.
- ⁶ Toorop aan Annie Hall, 28 aug.1902.
- ⁷ Toorop aan Annie Hall, 17 jan.1903.
- ⁸ Toorop aan Annie Hall, 5 april 1903.
- ⁹ Toorop aan Annie Hall, 14 febr.1903.
- ¹⁰ Toorop aan Annie Hall 17 jan 1903
- ¹¹ Toorop aan Annie Hall 28 aug.1902

-
- ¹² Toorop aan Annie Hall 14 febr 1903.
- ¹³ Toorop aan Annie Hall, 2 april 1903. Vgl. Toorop aan Annie Hall, 7 aug.1902.
- ¹⁴ Toorop aan Annie Hall, 2 april 1903.
- ¹⁵ Toorop aan Annie Hall 5 april 1903. Toorop citeert hier een opmerking van Annie uit een vorige brief die zij hem stuurde.
- ¹⁶ Toorop aan Annie Hall, 6 april 1903.
- ¹⁷ Jan Toorop aan G.H. Marius, mid 1894, opgenomen in: Van Wezel, 'Waarde Mejuffrouw Marius'.
- ¹⁸ 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop dl.V' in *NRC* 1 dec 1911. Deze vijfdelige reportage is volgens Lily van Ginneken geschreven door de kunstcriticus M. Brusse: Van Ginneken, 'Documentatie (1)' 206.
- ¹⁹ Toorop aan Annie Hall, 8 april 1903.
- ²⁰ Toorop aan Annie Hall 21 mei 1903. Over Metzger, zie: van Ginneken, 'Documentatie (1)' 206.
- ²¹ [M. Brusse], 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop' in *NRC*, 20 nov 1911.
- ²² Maria Viola, 'Jan Toorop te Domburg' in *Het Centrum* 12 okt 1911. Vgl. Toorop aan Annie Hall, [ongedateerd, verm.1914, KB].
- ²³ 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop' in *NRC*, maandag 20 nov 1911.
- ²⁴ Toorop aan Annie Hall, 16 nov.1902: 'het schilderen van mensen gezichten, vooral van alledaagsche mensen, daar verdient je wat mee'.
- ²⁵ Toorop aan G.H. Marius, 30 jan 1905 in: Van Wezel, 'Waarde Mejuffrouw Marius' 22.
- ²⁶ N.H. Wolf, *Wereldkroniek* 11 febr.1905, in: William Rothuizen, *Jan Toorop in zijn tijd* (Amsterdam 1998) 61-62.
- ²⁷ Russell T. Clement, Annick Houzé & Christiane Erbolato-Ramsey, *A Sourcebook of Gauguin's Symbolist Followers. Les Nabis, Pont-Aven, Rose + Croix* (Westport 2004) 232.
- ²⁸ Verkade, *Van ongebondenheid* 229-230; Toorop aan Albert Verwey, 19 juni 1906, Verwey collectie.
- ²⁹ Toorop aan Annie Hall, 5 april 1903 cq. 2 april 1903; Piet Mondriaan aan Kees Spoor [z.d., eind 1910] in: Van Ginneken, 'Documentatie (2)' 263.
- ³⁰ Zie bv. Paul Luykx 119-127, Tibbe, *Vier kunstdebatten* 71-117. Vgl. Victorine Hefting, *Jan Toorop. Een kennismaking* (Amsterdam 1989) 156-159.
- ³¹ 'Onder de Menschen. Bij Jan Toorop. II' in *NRC*, 24 nov. 1911; Vgl. 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop. III' in *NRC* 26 nov.1911. Miek Janssen, *Herinneringen aan Jan Toorop* (Amsterdam z.j.) 62.
- ³² 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop IV' in *NRC* 29 nov.1911
- ³³ ibidem
- ³⁴ 'De Walcherse schilders te Domburg' in *NRC* 3 aug.1911.
- ³⁵ PvdM, *Van Licht en Duisternis* (Amsterdam 1904); vgl Helman 75-76.
- ³⁶ Lode Baekelmans, 'Mijn ontmoeting met Pieter van der Meer de Walcheren' in: *Pieter van der Meer de Walcheren en Vlaanderen* 55-56. De betreffende foto staat op pg.52.
- ³⁷ PvdM, *JL* d1 111
- ³⁸ PvdM, in *Levens van leed* 279-286.
- ³⁹ PvdM, *MD* 40-42. Van der Meer doelt vermoedelijk op de Belgische kamerverkiezingen van 24 mei 1908 – die hij in dat geval fout dateert.
- ⁴⁰ PvdM, *MD* 21 cq. 179. Albert Helman meldt dat de vroegste overgebleven manuscripten gedateerd zijn vanaf september 1909, maar al wel geredigeerd met het oog op publicatie, dus vermoedelijk na 1911 bewerkt: Helman 20-21. Over bekeringsdagboeken als historische bron: zie Jan Fontijn, 'Keerpunten in een leven' in: Arjen Fortuin en Joke Linders (ed.), *Bespottelijk maar aangenaam. De biografie in Nederland* (Amsterdam 2007) 69-83; Angenies Brandenburg, 'Zijn God is de beste. Een literaire en biografische zoektocht' in idem 241-251. Over de historische betrouwbaarheid van autobiografieën in het algemeen: Arianne Baggerman en Rudolf Dekker, 'De gevaarlijkste van alle bronnen' Egodocumenten: nieuwe wegen en perspectieven in: *Tijdschrift voor sociale en economische geschiedenis* jrg.1 nr.4 (2004).
- ⁴¹ Pieter van der Meer, *De Jacht naar geluk* [vanaf hier: PvdM, *JnG*] d1 166 cq d1. 175.
- ⁴² PvdM, *JnG* d2 21-27
- ⁴³ PvdM, *JnG* d1 168-69.
- ⁴⁴ PvdM, *MD* 112 cq 47
- ⁴⁵ PvdM, *MD* 24.
- ⁴⁶ PvdM, *JnG* d2 70-71

-
- ⁴⁷ PvdM, *JnG* 265-66.
- ⁴⁸ PvdM, *JnG* 173-174. In de roman componeert Hugo net als Diepenbrock ook een aantal missen met katholieke titels als Crucifix en Pater Noster.
- ⁴⁹ PvdM, *JnG* d1 173-74 Cq. d2 58 cq. *JnG* d1 275.
- ⁵⁰ PvdM, *MD* 21.
- ⁵¹ PvdM, *JnG* 174.
- ⁵² PvdM, *JnG* 171.
- ⁵³ PvdM, *JnG* d2 31.
- ⁵⁴ PvdM, *MD* 70
- ⁵⁵ PvdM, *JnG* d2 35 cq. d1 168-69.
- ⁵⁶ PvdM, *MD* 25 Vgl. 28.
- ⁵⁷ Joos Florquin, 'Pater Pieter van der Meer De Walcheren' in: dez., *Ten huize van deel IV* (Brugge 1968) 310; PvdM, *JnG* d2 70-71.
- ⁵⁸ PvdM, *JnG* d2 274 cq. 205.
- ⁵⁹ PvdM, *MD* 29-30
- ⁶⁰ PvdM, *MD* 97 cq., *MD* 37
- ⁶¹ PvdM, *Uit Italië. Reisindrukken* (Amsterdam 1911). Citaat: PvdM, *MD* 67.
- ⁶² PvdM, *MD* 70.
- ⁶³ PvdM, *MD* 79 cq. 86-88. Assisi was een van de trekpleisters van de Franse bekeerlingengolf, zie Gugelot, *Conversion* 68.
- ⁶⁴ PvdM, *MD* 93-95 cq. 108.
- ⁶⁵ PvdM, *MD* 106.
- ⁶⁶ Léon Bloy, *Le Pèlerin d'Absolu* in *Journal de Léon Bloy* (Parijs 1963) 228; Helman 103-104.
- ⁶⁷ PvdM, *MD* 108-109; Helman 101; Lesparre, 'Biografie' in *Otto van Rees* 21, 23.
- ⁶⁸ PvdM, *MD* 111.
- ⁶⁹ Henri Chervet, 'Le Vlle Salon d'Automne' in *La nouvelle revue tombe* 11, dl 3, jrg 1908-1909, 556-563.
- ⁷⁰ PvdM, *MD* 113-114, 122, 130.
- ⁷¹ Gladys Fabre, 'Der literarische Zirkel der Abbaye. Der Okkultismus und die Avantgarde-Kunst in Frankreich 1906-1915' in: Apke, *Okkultismus und Avant-Garde* 350-373.
- ⁷² Filippo Tommaso Marinetti, 'Oprichting en Manifest van het Futurisme' in: *Le Figaro* 20 febr 1909, opgenomen in: F. Drijkoningen, (red.) *Historische avantgarde. Programmatische teksten (...)* (Amsterdam 1982) 65-71.
- ⁷³ PvdM, *MD* 123-126 cq. 118-119 cq. 121 cq. 141-142 cq. 116 cq. 144.
- ⁷⁴ PvdM, *JnG* d1 242, d2 21-26, 69, 71.
- ⁷⁵ Léon Bloy, *Le Pèlerin de l'Absolu* 119-136.
- ⁷⁶ PvdM, *MD* 127.
- ⁷⁷ PvdM, *MD* 151; *JnG* d2 68.
- ⁷⁸ PvdM, *MD* 52 cq. 155.
- ⁷⁹ PvdM, *JnG* d2 22, *MD* 128.
- ⁸⁰ PvdM, *MD* 143, 167.
- ⁸¹ PvdM, *MD* 156. Vgl. *JnG* d2 20 waarin Van Bosch vergelijkbare regeneratieve tijdsbeleving laat zien: 'Ik had moeten geboren worden een zeshonderd jaar geleden, midden in de middeleeuwen, of in de toekomst ergens, wanneer men het dwaze en ijdele ingezien heeft van al die mekane en onschoone constructies.'
- ⁸² PvdM, *MD* 129.
- ⁸³ Helman 107, vgl. PvdM, *MD* 133.
- ⁸⁴ Helman 110.
- ⁸⁵ Diepenbrock aan Frans Coenen jr., 26 jan 1901, in Diepenbrock, *Brieven en Documenten* III 259-261. Zie over Diepenbrocks antisemitisme: Poorthuis & Saleminck, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870-2005* (z.p. Valkhof Pers 2006) 120-128.
- ⁸⁶ PvdM, *MD* 146; Bloy, *Pèlerin* 221.
- ⁸⁷ 'Ik handel in bekeringen', heeft Bloy wel eens gezegd. Bollery I 238.
- ⁸⁸ Léon Bloy aan abbé L., 16 dec 1910, in *Pèlerin* 217.
- ⁸⁹ Bloy, *Pèlerin* 222.

⁹⁰ Pieter van der Meer de Walcheren, *Alles is liefde* (4e dr., Desclée de Brouwer / 1961) 67.

⁹¹ PvdM, MD 187.

⁹² PvdM, MD 183.

⁹³ Jacques Maritain, *Carnet de Notes* 100.

Noten hoofdstuk 8

¹ Weber, *The nationalist revival in France* 83.

² Antliff, *Inventing Bergson* 11-15; Antliff koppelt deze invloed van Bergson aan de beroemde theorie van Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (New York 1987) 1-17.

³ Antliff, *Inventing Bergson.*; Afron & Antliff, *Fascist visions* 6-7; Antliff & Leigh, *Cubism and Culture* 71-74; Sternhell e.a., *The birth of fascist ideology*; James Gregor, *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism* (Berkeley 1979).

⁴ Georges Sorel, *Réflexions sur la violence* 351-352; Zeev Sternhell, 'The "Anti-Materialist" Revision of Marxism as an Aspect of the Rise of Fascist Ideology'; Philip Morgan, 'The roots of fascism' 16-19.

⁵ Antliff, *Avant-Garde Fascism* 121-131; Sternhell, *The birth of fascist ideology*; Maurice Weyemberg, 'Georges Sorel en Charles Maurras. De conservatief-revolutionaire marxist en de conservatieve revolutionair' in: Braeckman (red.), *Onbehagen met de moderniteit*; 47; Zeev Sternhell, 'Fascist Ideology' in Laqueur (ed.), *Fascism: a Reader's Guide* 315-376; Antliff, *Inventing Bergson* 7-10.

⁶ Ernest Renan, *Het leven van Jezus* (Haarlem 1864).

⁷ Sorel, *Réflexions sur la violence* 352

⁸ Sorel, *Réflexions* 353-355; Weyemberg, 'Georges Sorel en Charles Maurras' 48.

⁹ Sorel, *Réflexions* 354

¹⁰ Barré 33-39.

¹¹ Ernest Psichari, *Terres de soleil et de sommeil* (Parijs 1908) in *Oeuvres Complètes* vol.1 (1945) 278-282, in Field, *British and French writers of the First World War* 91-94.

¹² Geneviève Favre, *Souvenirs*, als geciteerd in Maurice Reclus, *Le Péguy que j'ai connu* (Parijs 1951) 117.

¹³ Ernest Psichari aan Jacques Maritain, 15 juni 1912, in RM, GA 364.

¹⁴ Ernest Psichari, *L'Appel des armes* (Parijs 1913) 314, in Field 87.

¹⁵ Field, *British and French writers of WOI* 41; 96

¹⁶ Henri Bergson aan Ernest Psichari, als geciteerd in H. Psichari, *Ernest Psichari, mon frère* (Parijs 1933), in Field, *British and French writers* 96.

¹⁷ Ernest Psichari aan Jacques Maritain, 15 juni 1912, RM, GA 362.

¹⁸ RM, GA 368-377.

¹⁹ RM, GA 368-377; dez., *Journal de Raïssa* (Parijs 1963) 20; Barré 122-126.

²⁰ RM, GA 234. De foto van Clérissac staat in het middenste fotokatern van Barré, *Jacques and Raïssa Maritain*.

²¹ RM, GA 400-402.

²² J. Maritain, *Carnet de Notes* 89.

²³ Bloy, 'Pèlerin de l'Absolu' in: *Mendiant Ingrat* (Parijs 1948-49) 1945-1947.

²⁴ Maritain, *Carnet de notes* 82.

²⁵ Jacques Maritain aan Louis Baillet 19 nov 1909 in: *Péguy au porche de l'Église* 156. Vgl. 119 & *Carnet de notes* 82.

²⁶ Barré 82.

²⁷ Notitie van Jacques Maritain, geciteerd in: Barré 116-117.

²⁸ Henri Massis, *Maurras et notre temps* 119-124. Vgl Jacques Maritain, *Une opinion sur Charles Maurras* 35.

²⁹ Barré 127.

³⁰ Barré 126; Sanford Schwartz, 'Bergson and the politics of vitalism' in: Burwick & Douglass, *The crisis in modernism* 277-305; Grogin 183-192; Silver, *Esprit de Corps* ho.1; Eugen Weber, *Action française* 89-90.

³¹ Carroll, *French literary fascism* 87-89.

³² Massis, *Maurras et notre temps*. Vgl. Barré 156.

- ³³ RM, GA 400. Zie voor de invloed van Maritains filosofische werk op de Universele Verklaring van 1948: Andrew Woodcock, 'Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights' in: *Journal of the History of International Law* vol. 8 (2006) nr.2 245-266. Zie Barré 364-368; 371-73.
- ³⁴ RM, GA 400-402. Vgl. J. Maritain, *Une opinion sur Charles Maurras* 35
- ³⁵ Met deze opvatting distantieer ik me nadrukkelijk van de algemene tendens in de bestaande literatuur over Maritain, namelijk dat zijn alliantie met de Action française een tijdelijke 'dwalings' zou zijn geweest. Zie bv. Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain*; Joseph Amato, *Mounier and Maritain. A French Catholic understanding of the Modern World* (University of Alabama Press, 1975) 76; Stephen Schloesser, *Jazz age Catholicism 189-190*; 195.
- ³⁶ Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes in Oeuvres en Prose* dl 3 (Parijs 1992) 1453.
- ³⁷ Charles Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne; dez., Note conjointe sur M. Descartes* 1462. Vgl. Péguy, *L'Argent Suite in Pleiade. Prose II* 1219; Griffiths, *Reactionary* 35.
- ³⁸ Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes* 1445.
- ³⁹ Péguy, *Note conjointe in: Oeuvres Complètes de Charles Péguy 1873-1914* dl.IX (Parijs 1924) 255-56, 286.
- ⁴⁰ Brief van Bergson aan Père Joseph de Tonquédec, 20 febr.1912, in *Études. Publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus* 130 (1912) 514-515. Vgl. Agathon, *jeunes gens* 84; Antliff, *Inventing Bergson* 150.
- ⁴¹ Péguy, *Note conjointe in Oeuvres Compl.* 145-287.
- ⁴² Charles Péguy, *Note conjointe in: Oeuvres Compl.* 287.
- ⁴³ Zie bv.: Jean Dornis, 'Le sentiment religieux dans la poésie française contemporaine' in *La revue des Deux Mondes* 1 juli 1911, 96-122; Emile Faguet, 'L'Enquête sur la jeunesse' in *Revue hebdomadaire* (20 juli 1913) 289-304; Amélie Gayraud, *Les jeunes filles d'aujourd'hui* (Parijs 1914); Emile Henriot, *A quoi rêvent les jeunes gens?* (Parijs 1913); Frédéric Charpin, 'La question religieuse; Enquête internationale' in *Mercur de France* 66 (1907) 5-7-622, 67 (1907), 40-71, 218-49, 421-452, 625-56, 68 (1907) 34-61; P. Manonnet, 'La crise religieuse chez les jeunes gens' in *Revue de la jeunesse* 5 (1909-10) 25-28; 71-77; 105-112; J. Muller & G. Picard, *Les tendances présentes de la littérature française* (Parijs 1913); Léon Blum, 'La prochain génération littéraire' in *Revue de Paris* (1913)
- ⁴⁴ Wohl, *The generation of 1914* 7-8
- ⁴⁵ Agathon, 'Introduction' in: *jeunes gens*.
- ⁴⁶ Agathon, *jeunes gens*; Wohl, *Generation of 1914* 6-18.
- ⁴⁷ Agathon, *jeunes gens* 81.
- ⁴⁸ Agathon, *jeunes gens* 208-212.
- ⁴⁹ Agathon, *jeunes gens* 192.
- ⁵⁰ Agathon, *jeunes gens* 286
- ⁵¹ Smith, Audoin –Rouzeau & Becker, *France and the Great War* 18-20.
- ⁵² Agathon, *jeunes gens* 31-34.
- ⁵³ Wohl, *Generation of 1914* 8. Vgl Wesseling, *Soldaat en Krijger* (Leiden 1979) 63.
- ⁵⁴ Massis werd overigens geen lid van de Action française, maar sympathiseerde zeer met Maurras. Met hem en Maritain zou hij gaan samenwerken in *La Revue Universelle*.
- ⁵⁵ Massis, *Maurras et notre temps* 121:
- ⁵⁶ P.v.d.M.de W., 'Uit Parijs XIII' & 'Uit Parijs XVI' in: *Het Centrum* 17 mei 1913 cq. 14 juni 1913.
- ⁵⁷ Weber, *Action française* 44-91.
- ⁵⁸ Helman 126-129; J-J. Becker, *1914* 25-26.
- ⁵⁹ PvdM, *Menschen en God* 10-13, 21
- ⁶⁰ Pieter van der Meer citeert de brief die Jacques Maritain hem stuurde op de 'Donderdag na Aschwoensdag'. *Menschen en God* 24-25. Vgl. Barré 112-113.
- ⁶¹ PvdM., *Menschen en God* 28
- ⁶² P.v.d.M.d.W., 'Uit Parijs XIV' *Het Centrum* 14 juni 1913 cq. 'Uit Parijs XIII' idem 17 mei 1913.
- ⁶³ P.v.d.M.d.W., 'Uit Parijs XXIV' in: *Het Centrum* 18 febr.1914.
- ⁶⁴ Ibidem.
- ⁶⁵ P.v.d.M.d.W., 'Uit Parijs XXVII' in *Het Centrum* 7 april 1914.
- ⁶⁶ Bloy aan Christine vd Meer-Verbrugge, 24 okt 1912, in *Lettres à ses filleuls* 165

- ⁶⁷ Jan Toorop, 'toespraak bij de opening van de eerste tentoonstelling van de Moderne Kunstkring, Amsterdam, oktober 1911' in: Rothuizen, *Jan Toorop in zijn tijd* 76-80.
- ⁶⁸ Apollinaire aan Max Jacob, 23 juni 1909, in André Blanchet, 'Introduction' in M. Jacob, *La Défense de Tartufo* 15. Zie verder: Linda Dalrymple Henderson, 'Mysiticism, Romanticism, and the fourth dimension' in: Tuchman, *Spiritual in Art* 227-228.
- ⁶⁹ In een later interview zei Picasso dat het om een orde ging waar strenge regels golden, zo streng dat hij het er niet lang volhield': Brassäi [ps. V. Gyula Halász], *Conversations with Picasso* (Chicago/Londen 1999) 179. Marijo Ariëns-Volker, *De wangen van de Macroprosopus. Een nieuwe interpretatie van het schilderij 'Les Desmoiselles d'Avignon'*. Vgl. Marty Bax, *Het web der schepping* (proefschrift versie VU) 69-73; 159-164.
- ⁷⁰ Ariëns-Volker baseerde deze stelling op de tweehonderd voorstudies die Picasso voor dit doek maakte. *Les Desmoiselles d'Avignon*. Vgl. eerdere interpretaties van de *Desmoiselles* in: John Richardson, *A life of Picasso. 1907-1917* 11-19; Butler, *Early Modernism* 111; Antliff & Leighten, *Cubism and Culture* 45-46.
- ⁷¹ Dalrymple Henderson, 'Mysticism, Romanticism, and the Fourth Dimension' 227-228; André Salmon, 'Bergson et les cubistes' in: *Paris-Journal* 3 sept.1912; Antliff & Leighten, *Cubism and Culture* 23; 71-83. Over de invloed van Bergson op het manifestachtige werk van Albert Gleizes en Jean Metzinger, *Du Cubisme* (1912), zie Antliff: *Inventing Bergson* 39-66.
- ⁷² Apollinaire, 'Le Douanier' in *Les Soirées de Paris* (15 jan 1914), als geciteerd in: Antliff & Leighten, *Cubism and Culture* 49. Vgl. Adamson, 'Apolinnaire's politics' 37-38.
- ⁷³ Guillaume Apollinaire, 'Zône' in *Alcools* (Parijs 1913). Ik gebruik hier de vertaling van Jaap Das (<http://www.ikerstdas.nl/JaapDasGedichten/Hoelangerhoeliever/VertalingApollinaire.html>). De overduidelijke religieuze lading van 'Zône' is door literatuurwetenschappers vaak weggeïnterpreteerd. Zie bv.: Andrew J. Webber, *The European Avant-garde 1900-1940* (Cambridge 2004) 66-72 ; Peter Read, 'A cure for every conviction. Francis Picabia and the monstrous birth of Dada' in: *Times Literary Supplement* 25 januari 2008. Vgl. de cultuurhistorische interpretaties van Seigel, *Bohemian Paris* 348-359 & Adamson, 'Apolinnaire's politics' 43.
- ⁷⁴ Apollinaire, 'Zône' (vert. Jaap Das)
- ⁷⁵ Apollinaire aan Picasso, 11 sept 1918, in: Pablo Picasso & Guillaume Apollinaire, *Correspondance* (Parijs 1992) 181. Adamson, 'Apolinnaire's politics'.
- ⁷⁶ Jay Winter, *sites of memory* 147-152.
- ⁷⁷ Franz Marc, 'Text zum Subskriptionprospekt des Almanaks' cq. 'Die "Wilden" Deutschlands' in: *Der Blaue Reiter* (München 1912).
- ⁷⁸ Vladimir Markov, *Russian Futurism: a history* (Berkely/Los Angeles 1968) 202. Op de internationale conferentie *Futurisms. Precursors, Protagonists, Legacies* (Utrecht 1-3 december 2009) hield Nancy Perloff een paper over de invloed van Russische spirituele bewegingen op de Futuristen: 'Russian Zaum: The Futurist Incarnation of Sound Poetry'.
- ⁷⁹ Bax, *Web der schepping* 254- 324. Blotkamp, 'Annunciation of the new mysticism' 96-106. Vgl. Maria Viola, 'Tentoonstelling van de "Moderne Kunstkring" te Amsterdam. Maurice Denis' in: *Van Onzen Tijd*, jrg.XII (1911-1912) nr.3, 49-50.
- ⁸⁰ Willem Steenhoff, 'Tentoonstelling van de Moderne Kunstkring in het Stedelijk Museum' in *De Groene Amsterdammer* 8 oktober 1911.
- ⁸¹ Frans Berding, 'Van dualisme en moderne schilderkunst' in *Elsevier* jrg.23, dl.46 (juli-dec. 1913) 110; 'Onder de mensen. Bij Jan Toorop' dl. I-V in *NRC*, 20 nov, 24 nov., 26 nov., 29 nov., 1 dec. 1911.
- ⁸² Dit citaat van criticus, dichter en pionier van de Nederlandse literaire journalistiek Bernard Canter in *De Week* werd overgenomen in *NRC* Za 7 juni 1913. Vgl. *NRC*, 30 nov 1912.
- ⁸³ Toorop archief, KB. Deze zinnen staan in een artikel van de in 1908 tot het katholicisme bekeerde bibliothecaris van de Universiteit Nijmegen, Herman de Vries de Heekelingen, 'Bismarck et Mussolini' in: *La revue catholique des idées et des faits* jrg.6, nr.26. 17 sept. 1926, 2-3. Vgl. Luykx 216-220. Het is zeer goed mogelijk dat Toorop zijn fascinatie voor het fascisme via De Vries de Heekeling ontwikkelde. Een ander door hem onderstreept artikel is ook van diens hand: 'Le Fascisme, renaissance du peuple italien dl. V La doctrine fasciste' in: *La revue catholique des idées et des faits* 13-15.
- ⁸⁴ Toorop aan de heer Siedenburg, 28 juli 1925, in: Van Wezel, 'Waarde Mejuffrouw Marius 4-5.
- ⁸⁵ Wouter Lutkie, *Van Toorop naar Mussolini* 89-92.

-
- ⁸⁶ V staat voor het vijfde jaar in de jaartelling van de fascistische machtsovername. Toorop archief, KB
- ⁸⁷ Gentile, 'The Myth of National Regeneration in Italy' 39.
- ⁸⁸ Als Toorop in zijn brieven naar de oorlog verwijst is dat meestal om te klagen over de ongemakken die ze meebracht. Zie Jan Toorop aan Annie Toorop-Hall, Domburg 17 okt 1916, 21 nov.1916; 8 febr. 1917; 11 maart 1917. Toorop archief KB.

Noten hoofdstuk 9

- ¹ Bloy aan Pieter van der Meer, 17 aug.1914, in: *Lettres a ses filleuls* 182.
- ² Jean-Jacques Becker, 1914 251-252.
- ³ J.-J. Becker, 1914 277-312.
- ⁴ Strachan, *The First World War. To arms* 154-156; Becker, 1914 309-312
- ⁵ Burac, *Péguy* 300-304; Rolland, *Péguy* dl 2 182-183
- ⁶ Péguy aan A. Millerand, in Field, *British and French writers* 82.
- ⁷ Weber, *The nationalist Revival in France* 110;121-122.
- ⁸ Charles Péguy, *Notre jeunesse* in *Oeuvres en prose* III 146-147. Frank Field interpreteert een deel van deze passage als uiting van psychologische en seksuele doodsangst, en suggereert een verband tussen Péguy's oorlogszucht en tijdelijke frustraties in zijn liefdesleven. Deze interpretatie gaat voorbij aan de structurele behoefte aan regeneratie van zichzelf en de gehele Franse samenleving die al vanaf Péguy's eerste socialistische publicaties uit het eind van de 19^e eeuw tot aan zijn dood de rode draad vormde van zijn oeuvre. (Field 82-83).
- ⁹ Péguy, *L'Argent suite* in *Oeuvres en Prose complètes* 984. Vgl. Griffiths, *Reactionary* 79.
- ¹⁰ Jaurès, redactiestuk in *L'Humanité* 31 juli 1914, in Weber, *Nationalist revival* 143.
- ¹¹ Weber, *Action Française* 90-91.
- ¹² Burac 300-301; vgl. Rolland, *Péguy* dl 2 181.
- ¹³ Burac 301-304; Rolland, *Péguy* dl.2 179-181
- ¹⁴ Jouhaux' rede werd aangehaald in *La Bataille Syndicaliste*, 5 augustus 1914. Zie de doctoraalscriptie van Floris Daniel Knecht, *Verdeelde loyaliteiten. Het begin van de Eerste Wereldoorlog in de Franse en Duitse linkse pers* (UVA 2007) 44-50 ; Strachan, *To Arms* 129-30; Smith e.a., *France and the Great War* 29.
- ¹⁵ Jean-Jacques Becker, 'Unions sacrées et sentiment des responsabilités' in, *Encyclopédie de la Grand Guerre* 205.
- ¹⁶ Smith e.a., *France and the Great War* 33.
- ¹⁷ Péguy aan André Bourgeois, 17 aug 1914, in Burac 306. Vgl. Rolland die zich op 25 brieven beroept in zijn typering van Péguy's stemming tijdens de eerste dagen van de oorlog als 'kalm en helder gelukkig' *Péguy* dl2 185.
- ¹⁸ Burac 307-309.
- ¹⁹ Burac 307-309; Rolland, *Péguy* dl 2 186-187
- ²⁰ Deze orders van Joffre werden op 5 september uitgedragen. Smith e.a., *France and the Great War 1914-1918* 39.
- ²¹ Smith e.a., *France and the Great War* 21-24.
- ²² Dick van Galen Last, *De zwarte schande* [proefschrift Uva 2010]; Het verslag de soldaat uit Péguy's regiment werd gepubliceerd door Maurice Barrès, 'Un témoin raconte la mort heroique de Péguy' in *L'Echo de Paris* van 25 december 1914.
- ²³ Barrès, 'Un témoin raconte la mort heroique de Péguy'.
- ²⁴ Maurice Barrès, 'Charles Péguy mort au champ d'honneur' in *L'Echo de Paris* 17 sept 1914, in Cahm, *Péguy et le nationalisme français* 235-236.
- ²⁵ Field 41.
- ²⁶ Charles Maurras, 'Charles Péguy' in *L'Action française* 18 sept. 1914, in Cahm 237-238.
- ²⁷ Gustav Hervé, 'Mort au Champ d'Honneur' in *La Guerre Sociale*, opgenomen in Cahm 236-237.
- ²⁸ Michael B. Loughlin, 'Gustave Hervé's Transition from Socialism to National Socialism: Another example of French Fascism?'

- ²⁹ *Die Aktion. Wochenschrift für Politik, Literatur, Kunst* jrg. IV (1914), nr. 42/43. De voorkant van deze aflevering staat afgedrukt in: Rolland, *Péguy* dl.2, tussen p.192 en 193; Buelens, *Europa Europa!* 88.
- ³⁰ Péguy, *Ève in dez., Oeuvres Poétiques Complètes* 1026. (vert. Katrien Vandenberghe, in Geert Buelens' *Europa Europa!* 27).
- ³¹ Vgl. Becker, *Guerre et la foi* 54.
- ³² Audoin-Rouzeau & Becker, '14-'18. *De Grote Oorlog opnieuw bezien* 58.
- ³³ RM, GA 376.
- ³⁴ Ernest Psichari, 'Les Lettres du centurion' in *Oeuvres Complètes* vol III 330. Massis, *La vie d'Ernest Psichari* 18; zie Field 100.
- ³⁵ A.-M. Goichon, *Ernest Psichari. D'après des documents inédits* 346-352; Massis, *La vie d'Ernest Psichari* 19, 27-28. RM, GA 377-380; Strachan, *To Arms* 217-221.
- ³⁶ Geneviève Favre aan Jacques Maritain, 4 augustus 1914, Maritain aan Geneviève Favre, aug.1914, in Barrès 131-132.
- ³⁷ Jacques Maritain, 'Ernest Psichari' in *La Croix* 19 nov.1914, in: J. & R. Maritain, *Oeuvres Complètes* vol.1 1044-1046.
- ³⁸ J. Maritain, dagboekaantekening 18 sept 1914, in *Péguy au porche de l'Église* 214-215.
- ³⁹ Becker, *Guerre et la foi* 16-17, 26, 46.
- ⁴⁰ Citaat Becker, *Guerre et la foi* 25-26.
- ⁴¹ Wohl, *Generation of 1914* 18. Vgl. Field 156.
- ⁴² Henri Massis, *Romain Rolland contre la France* (Parijs 1915). Martha Hanna, *The mobilization of intellect* 98-99; John Horne & Alan Kramer, *German atrocities* 288-289.
- ⁴³ Henri Massis, *Le Sacrifice* (Parijs 1917) 204-206; vgl. Schloesser, *Jazz age Catholicism* 88-89.
- ⁴⁴ Paul Bourget, *Le Sens de la Mort* (Parijs 1915); Brian J. Sudlow, 'Violence and Non-Violence: French Catholic Writers between the Mimetic Crisis and the Crucified' in: *MHRA. Working Papers in the Humanities* 4 (2009) 1-8.
- ⁴⁵ Paul Claudel, *La nuit de Noël de 1914* (Parijs 1915) 45-47; het verhaal van de rabijn die een stervende soldaat een crucifix laat kussen is later ook bekend geworden door het schilderij van Lucien Lévy-Dhurmer, *Le Rabbin Bloch* (1917).
- ⁴⁶ Claudel, *nuit* 47.
- ⁴⁷ Claudel, *nuit* 52.
- ⁴⁸ Becker, *Guerre et la foi* 21, 24.
- ⁴⁹ Horne & Kramer, *German atrocities*.
- ⁵⁰ Bloy aan Michel Ménard, 1877, in Lowrie 90.
- ⁵¹ Bloy aan Pieter van der Meer 27 aug.1914, in *Lettres a ses filleuls* 187-188.
- ⁵² Zie Bloy aan Pieter van der Meer, 17 aug 1914, idem 27 aug.1914, in *Lettres a ses filleuls* 183, 187. Vgl. Claude Foucart, 'Léon Bloy et l'Allemagne: "La nation élue" face à "l'orgueilleuse et féroce Allemagne"' in Pierre Glaudes (ed.), *Léon Bloy. Au tournant de du siècle* 203-214.
- ⁵³ Bloy aan Pieter van der Meer 27 aug.1914, in *Lettres a ses filleuls* 187-188.
- ⁵⁴ Bloy aan Pieter van der Meer, 13 jan.1915, in *Lettres a ses filleuls* 199-200.
- ⁵⁵ In tegenstelling tot Ernest Psichari vindt Annette Becker Bloy juist wel representatief voor de 'militanten' van het geloof, die 'tussen 1914 en 1918 de macht grepen'. Becker, *Guerre et foi* 16-17, 20-33; Audoin-Rouzeau & Becker, '14-'18. *De Grote Oorlog opnieuw bezien* 168. Vgl. Winter, *Sites of Memory*, 66-71, 145-221.
- ⁵⁶ Bloy aan vd Meer 11 febr 1915, *Lettres a ses filleuls* 202-205. Over Bloy en Barrès: Becker, *Guerre et la foi* 35.
- ⁵⁷ Bloy aan Jacques Maritain 8 febr 1915, *Lettres a ses filleuls* 144.
- ⁵⁸ Bloy aan Jacques en Raïssa Maritain, 12 okt.1914 cq. 9 sept.1914 *Lettres a ses filleuls* 143 cq.142.
- ⁵⁹ Annette Becker, *La Guerre et la foi* 62.
- ⁶⁰ Raymond Jonas, *The tragic tale of Claire Ferchaud and the Great War*.
- ⁶¹ Zie: Lucia dos Santos, *Fatima in Lucia's own words. Sister Lucia's memoirs* (ed. Louis Kondor, Fatima 1976).
- ⁶² Op 13 oktober 1914 publiceerde *Le Temps* het pamflet voor het eerst in Franse vertaling, niet lang daarna in boekvorm *L'Appel des Intellectuels Allemands* (Parijs 1914).

- ⁶³ Weergave van de Academie sessie van 31 okt 1914 in: *Le Temps* 31 okt 1914, in Horne & Kramer, *German atrocities* 283, 278; Hanna, *The mobilization of intellect* 78-105; Strachan, *To arms* 1122-1123.
- ⁶⁴ Henri Bergson, *La Signification de la Guerre* 10, 11, 16
- ⁶⁵ idem 11, 17, 18, 21-22, 28-29
- ⁶⁶ J.&R. Maritain, *Oeuvres Complètes* vol.1 889-1025, citaat 891-892.
- ⁶⁷ Schloesser, *Jazz Age* 96-102; Horne & Kramer 269-273.
- ⁶⁸ Alfred Baudrillart, *La Guerre allemande et le Catholicisme* (Parijs 1915).
- ⁶⁹ Winter, *sites of memory* 76.
- ⁷⁰ Zie bv. Sherry, *The Great War and the language of modernism*. En zelfs Jay Winter blijkt tussen de regels door nog steeds sterk beïnvloed te zijn door het paradigma dat modernisme ontstond in reactie op de Eerste Wereldoorlog: *Sites of memory* 2.
- ⁷¹ T.S. Eliot, in *The New Statesman* 7 okt.1916, in Paul Murray, 'A Man Talking: The Prayer and Poetry of Charles Péguy' in *Logos* vol.9 nr. 4 (najaar 2006) 57; Jason Harding, "'The Just Impartiality of a Christian Philosopher'" Jacques Maritain and T.S. Eliot' in Heynickx, Jan de Maeyer, *The Maritain factor* 180-191. Vgl. Ronald Schuchard, *Eliot's Dark Angel. Intersections of Life and Art* (Oxford 1999); Lyndall Gordon, *TS Eliot: an imperfect life* (New York 1999).
- ⁷² Yaël Dagan, *La NRF entre guerre et paix* 37.
- ⁷³ André Gide, 29 juli 1914 in *Journal* 447. Gide noemt dit als voorbeelden van 'opbeuring ondanks alles'. Vgl. Dagan, *La NRF entre guerre et paix* 40, 46.
- ⁷⁴ Gide, dagboekantekening z.d. [eind 1914], *Journal* 505-506.
- ⁷⁵ In zijn schets van de oorloghouding in NRF-kringen draagt Yaël Dagan exact dezelfde motieven aan als de bekeerlingengolf kende: zoektocht naar mystiek, decadentie, verlangen naar orde: *La NRF entre guerre et paix* 55. Vgl.: *Correspondance Paul Claudel/Jacques Rivière, 1907-1924 : (édition complète)* (Parijs 1984).
- ⁷⁶ Henri Ghéon, André Gide, *Correspondance* 838; Gugelot, *Conversion* 99-100. het ging om de onthullingen in Gide's boek *Caves du Vatican*.
- ⁷⁷ Gide, Ghéon, *Correspondance* 603-04; Gide *Journal* 171; vgl. Gugelot, *Conversion* 99-110.
- ⁷⁸ André Gide, *Journal* 18 sept. 1916, p.559. Yaël Dagan wijst erop dat Gide deze passage schreef in September 1916, in een periode dat de oorlog inmiddels uitzichtloos leek. Dagan interpreteert deze passage als Gide's deceptie. Ik denk inderdaad dat het achterliggende gevoel waarmee Gide dit opschreef verbazing was over zijn aanvankelijke oorlogsenthouziasme.
- ⁷⁹ Ghéon, *L'Homme né de la Guerre. Témoignage d'un converti* (Parijs 1919) 39-40.
- ⁸⁰ Ghéon aan Gide, aug. 1914, *Correspondance* 854.
- ⁸¹ Ghéon aan Gide, 4 sept 1914, *Correspondance* 862
- ⁸² Ghéon aan Gide, 20 jan.1915, *Correspondance* 868-869.
- ⁸³ Ghéon aan Gide, 17 febr 1915, *Correspondance* 878.
- ⁸⁴ idem 877.
- ⁸⁵ Idem 878.
- ⁸⁶ idem 883-884
- ⁸⁷ Henri Ghéon, 'A la Mémoire du Lieutenant de Vaisseau Dominique-Pierre Dupouey. Tué sur l'Yser, la Veille de Paques. Deel I: Adieu' in: dez., *Foi en la France. Poèmes du Temps de Guerre* 109-110. Vgl. Gugelot, *Conversion* 88-89
- ⁸⁸ Henri Ghéon, 'Le Dernier "Cahier" de Péguy' in dez., *Foi en la France* 171-179.
- ⁸⁹ Ghéon, 'Celui qui juge' in *Foi en la France* 165.
- ⁹⁰ Ghéon, 'Supplique' in *Foi en la France* 139.
- ⁹¹ Ghéon aan Gide, 16 jan 1916 *Correspondance* 898
- ⁹² Gide, *Journal* 17 jan.1916 527-528.
- ⁹³ Gide, *journal* 18 & 19 jan.1916 527-528, vgl. 530,
- ⁹⁴ Gide aan Ghéon, 19 jan 1916 *Correspondance* 899.
- ⁹⁵ In Gide's *Journal* zijn aparte reflexies op de bijbel en het christelijk geloof terug te vinden in een aparte sectie 'Numquid et tu...?' *Journal* 587-610. Citaat *Journal* 588.
- ⁹⁶ Gide aan Ghéon, 28 juni 1916, *Correspondance* 913.
- ⁹⁷ Gide, *Journal* 19 mei 1917, 627.

⁹⁸ Gide, Ghéon, *Correspondance* 969-1007; Gugelot, *Conversion* 100. Zie Gide, *Journal* 21 dec., 771-774, waarin hij uitgebreid verslag doet van een bezoek van Jacques Maritain, die hem probeerde over te halen om *Corydon* niet uit te geven.

⁹⁹ Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* 26, 40, 47, 55-56.

¹⁰⁰ Becker, *Guerre et la foi* 42-43.

¹⁰¹ Zie: Michel Winock, 'L'Action française' in: dez. (ed.), *L'histoire de l'extrême droite en France* (Parijs 1993) 140-141; K.J. Dams, *De triomf van de engel over het beest. Alphonse Proost (1847-1931) en de Belgische Ligue de l'Education Familiale* (Groningen, proefschrift, 2006) 248.

¹⁰² Jacob was niet helemaal consistent over de precieze datum: in verschillende verslagen van de gebeurtenis noemt hij verschillende data: 22 en 28 september en 7 oktober. Volgens zijn biograaf Pierre Andreu is eind september het meest waarschijnlijk. Pierre Andreu, *Vie et mort de Max Jacob* 56.

¹⁰³ Max Jacob, 'La Révélation' in: *La Défense de Tartufe* 101.

¹⁰⁴ Jacob, *Tartufe* 157

¹⁰⁵ Jacob, *Tartufe* 287-288, 159-160.

¹⁰⁶ Paul Poiret, *My First Fifty Years* (Londen 1931, vert. in het Engels: Stephen Haden Guest) 206-207; Richardson, *A Life of Picasso 1907-1917* 373; Jacob, *Tartufe* 159-160.

¹⁰⁷ Richardson, *life of Picasso* 147-148.

¹⁰⁸ Jacob, *Tartufe* 118.

¹⁰⁹ Kenneth E. Silver, *Esprit de Corps. The art of the Parisian avant-garde and the first world war*. Zie ook: Béatrice Mousli, *Max Jacob* (zp [Parijs] 2005) 155.

¹¹⁰ Jacob, *Tartufe* 124, 131.

¹¹¹ Jacob, 'Récit de ma conversion' in *Tartuf* 290.

¹¹² Max Jacob aan Jean-Richard Bloch, z.d. [1915], als geciteerd in: Catherine Fhima, 'Max Jacob ou la symbiose des identités paradoxales' in: *Archives juives* jrg.35, nr.1 (2002) 77-101.

¹¹³ Jacob, *Tartufe* 118;

¹¹⁴ Max Jacob aan Marcel Béalu (1937) in: Max Jacob, *Lettres à Marcel Béalu* (Parijs 1959) 122; 163.

Over de invloed van Kabbala op Jacobs geloof: André Blanchet, 'introduction' in: *Défence de Tartufe*.

¹¹⁵ Jacob, *Tartufe* 160.

¹¹⁶ Fhima, 'Max Jacob ou la symbiose des identités paradoxales'. Vgl. Todd Presner, 'Muscle Jews and Airplanes: Modernist Mythologies, the Great War, and the Politics of Regeneration' in *Modernism/Modernity* jrg. 13, nr.4 701-728

¹¹⁷ Blanchet, annotatie in *Tartufe* 259; Schloesser 134.

¹¹⁸ Andreu, *Vie et mort de Max Jacob* 193-194.

¹¹⁹ 'Inmiddels weten we dat oorlogsenhousiasme eigenlijk nauwelijks een rol speelde', luidt bijvoorbeeld de conclusie van Annette Becker en Stéphane Audon-Rouzeau in '14-'18 (132). Maar ondertussen dragen zij deze zelfde oorlogsenhousiastelingen aan als representatieve woordvoerders van de oorlogscultuur van '14-'18. Deze discrepantie geeft goed de spanning aan tussen de sociaalhistorisch correcte wijziging van de mythe van collectief oorlogsenhousiasme en het cultuurhistorische belang dat oorlogsenhousiaste individuen hadden op het ontstaan van deze mythe.

Noten hoofdstuk 10

¹ Frederik van Eeden, *Bij 't licht van de oorlogsvlam* 109.

² J.-J. Becker, 1914 20-30. Vgl. Strachan, *To arms* 1116-1121; Stéphane Audon-Rouzeau, Annette Becker, Jean-Jacques Becker, Gerd Krumeich, Jay Winter, 'Avant-propos' in: Jean Jacques Becker (e.a.), *Guerre et cultures. 1914-1918* (Parijs 1994) 7-10.

³ Christophe Prochasson, *14-18. Retours d'expériences* (Parijs 2008).

⁴ Van der Meer beschrijft de reacties in de verschillende Franse media in de *Maasbode* 23 mei 1916.

⁵ PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk III' *Maasbode* [vanaf hier: MB] 24 sept 1914

⁶ M, 'Uit Parijs' in *Centrum* 15 aug 1914

⁷ M, 'Uit Parijs' *Centrum* 15 aug 14 cq. PvdM, dagb. 2 aug.

⁸ G. Wisse, *Jaarwisseling in wereldoorlog 1914-1915. Drie gelegenheidsmeditatiën* (Nijverdal 1914) 11.

Zie de doctoraalscriptie van Enne Koops, *'De leeuw heeft gebruld' Het gereformeerde gedachtegoed over de moderne cultuur voor en tijdens de Eerste Wereldoorlog (1911-1918)* (Universiteit Groningen 2003) 38-44. Ismee Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 50-51.

-
- ⁹ Abraham Kuyper aan A.W.F. Ipenburg, 19 aug.1914, in: J. de Bruijn en G. Puchinger (ed.), *Briefwisseling Kuyper-Ipenburg* (Franeker 1985) 467-468.
- ¹⁰ Koops, *De leeuw heeft gebruid* 47, 71-76.
- ¹¹ Paul Moeyes, *Buiten Schot*; zie ook: Wijfjes, *Journalistiek in Nederland* 131-142; Tames, *Oorlog voor onze gedachten* 83-84
- ¹² PvdM, dagb.22 aug.
- ¹³ PvdM, dagb.12 aug.
- ¹⁴ Maartje Abbenhuis, *The Art of Staying Neutral*; Horne & Kramer, *German atrocities* 229-261. Tames 31-57; 255-259.
- ¹⁵ PvdM, dagb. 12 aug.1914
- ¹⁶ PvdM, dagb. 26 aug cq. 5 sept. Vgl. 10 aug 1914: 'De Duitschers hebben nog vóór den oorlog, Franschen en Italianen gewoon weg tegen een muur gezet en neergeschoten als honden. Het zijn bandieten.'
- ¹⁷ Bloy aan Pieter van der Meer, 17 aug.1914 cq. Bloy aan Christine van der Meer, 6 aug.1914, in *Lettres a ses filleuls* 183 cq. 179.
- ¹⁸ PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk V' in *MB* 26 sept 1914.
- ¹⁹ PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk I' in *MB* 21 sept 1914.
- ²⁰ PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk IV' *MB* 25 sept 1914, vgl. dagb. 12 aug.
- ²¹ PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk VI' in *MB* 30 sept.1914. Vgl. dagb. 30 aug.
- ²² PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk II' in *MB* 22 sept.1914.
- ²³ Vd Meer, 'Oorlog en de Schoonheid' *Maasbode* 9 okt.1914.
- ²⁴ PvdM, dagb. 12 aug. cq. 3 sept 1914
- ²⁵ PvdM, dagb. 3 & 5 sept 1914
- ²⁶ Moeyes, *Buiten schot* 178-187; Abbenhuizen, *The art of staying neutral*.
- ²⁷ PvdM, dagb. 9 sept. 1914.
- ²⁸ PvdM, dagb. 12 aug.1914
- ²⁹ Bloy, aan PvdM, 17 aug 1914 in *Lettres a ses filleuls* 183-184
- ³⁰ PvdM, dagb. 19 aug.1914.
- ³¹ PvdM, dagb. 20 aug.1914.
- ³² PvdM, 'Oorlogsherinneringen uit Frankrijk V' *MB* 26 sept.1914.
- ³³ Ibidem.
- ³⁴ PvdM, dagb. 8 okt.
- ³⁵ PvdM, 'Havre tijdens de oorlog' in *MB* 6 okt 1914.
- ³⁶ PvdM, 'Onze Beschaving' in *MB* 14 okt 1914.
- ³⁷ PvdM, 'De godsdienstige herleving van Frankrijk' in *MB* 29 sept 1914.
- ³⁸ PvdM, 'Het Eeuwige I' *MB* 28 okt 1914.
- ³⁹ PvdM, *MB* 17 juli 1916.
- ⁴⁰ PvdM, 'Het Eeuwige I' *MB* 28 okt 1914.
- ⁴¹ PvdM, 'De profetieën van Salet' *MB* 6 nov 1914.
- ⁴² PvdM, 'De profetieën van Salet' *MB* 17 nov 1914.
- ⁴³ PvdM, dagb. 11 nov 1914.
- ⁴⁴ Hans Vermeulen, *De Maasbode. De bewogen geschiedenis van 'DE best courant van Nederland'* (Zwolle 1994) 82-93.
- ⁴⁵ PvdM, dagb. 25 jan 1915.
- ⁴⁶ PvdM, dagb. 20 okt 1914; 4 nov 1914.
- ⁴⁷ PvdM, dagb. 9 febr. 1915
- ⁴⁸ PvdM, dagb. 20 febr. 1915
- ⁴⁹ PvdM, 'Parijsche Kroniek I' in *MB* 17 april 1915
- ⁵⁰ PvdM, *MB* 20 april.
- ⁵¹ PvdM, 'Holland en Frankrijk' in *MB* 21 apr 1915.
- ⁵² PvdM, *MB* 6 sept 1915.
- ⁵³ PvdM, *MB* 8 sept 1915
- ⁵⁴ Maurice Barrès, *L'Union Sacrée. L'Âme française et la guerre* (Parijs 1915) 76 e.v..

-
- ⁵⁵ PvdM, 'Invloed van den oorlog op het godsdienstig, sociaal en politiek leven in Frankrijk' in *MB* 29 apr 1915.
- ⁵⁶ PvdM, *MB* 8 sept 1915.
- ⁵⁷ PvdM, *MB* 6 aug 1915
- ⁵⁸ Ismee Tames, *Oorlog voor onze gedachten*.
- ⁵⁹ Diepenbrock, 'La grande Allemagne' in *De Amsterdammer* 13 sept. 1914 in *Verzamelde Geschriften* 267-271, vgl. 410. Vgl. Tames 42.
- ⁶⁰ Diepenbrock, 'Twee vragen' in *De Telegraaf* 5 okt 1914 in: *Verzamelde Geschriften* 277.
- ⁶¹ PvdM, dagb. 2 dec.1914; 28 febr 1915.
- ⁶² PvdM, dagb. 1 okt 1915, 2 febr 1916.
- ⁶³ Fia Dieteren, 'Twee levens, twee geloven. Feminisme en katholicisme in de levens van Elisabeth en Cecile de Jong van Beek en Donk', in *Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis* 18 (1998) 35-58; Tessel Pollmann, 'Inleiding' in *Hilda van Suylenburg* 3-16
- ⁶⁴ Cécile de Jong van Beek en Donk, 'De Vrouwenbeweging in Frankrijk' in *Tentoonstelling "De Vrouw 1813-1913". Twaalf voordachten op de tentoonstelling gehouden (Zaltbommel [1914])*.
- ⁶⁵ C. Goekoop – de Jong van Beek en Donk, *Hilda van Suylenburg* 291. De Rooy, 'een hevig gewarrel' 632
- ⁶⁶ Dieteren, 'Twee levens, twee geloven'; Pollmann, 'Inleiding' in *Hilda van Suylenburg* 3-16; Luykx, 'Daar is nog poëzie' 191-197; Helman 29.
- ⁶⁷ PvdM, dagb.8 juli 1915 cq 17 april 1916 cq 28 febr 1916 cq 14 dec 1916.
- ⁶⁸ PvdM, dagb.3 juli 1916 cq. 7 juli 1916 cq 27 juli 1916.
- ⁶⁹ Pollmann, 'Inleiding' in *Hilda van Suylenburg* 10-16. Vgl. Luykx 191-197. Geen van beide auteurs betrekken de religieuze oorlogscultuur in Frankrijk op De Jongs bekering, en beiden dateren De Jongs bekering een jaar te laat.
- ⁷⁰ PvdM, dagb.22 apr 1915
- ⁷¹ Olink, *De oorlogen van een indische krijgsgod* 103, 264-265.
- ⁷² Idem 21-22.
- ⁷³ L.H. Grondijs, 'De R.K. Kerk en de afstammingsleer' in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* jrg 5 (1911) 36.
- ⁷⁴ Olink, *De oorlogen van een indische krijgsgod* 101.
- ⁷⁵ idem 153. PvdM, dagb.22 april 1915.
- ⁷⁶ Grondijs kwam vaker bij Cecile de Jong en Michel Frenkel eten, zie: PvdM, dagb.14 juni 1915.
- ⁷⁷ Zie Helman 114. PvdM, dagb. 8 apr., 30 apr.1915. Andere journalisten die Van der Meer die maand sprak waren M.C.M Voorbeijtel (*Algemeen Handelsblad*), Otto Aris van Tricht (*De Nieuwe Courant*) en Leo Faust (*Nieuwe Courant*).
- ⁷⁸ Alexander Cohen, *Van anarchist tot monarchist* 277 cq. 327 cq. 199-200 cq. 334-336.
- ⁷⁹ Van anarchist tot monarchist 354
- ⁸⁰ Anarchist tot monarchist 348-349
- ⁸¹ PvdM, dagb.1 febr., 12 febr.1916 cq. 11 apr 1915, 30 apr 1915. Wijfjes, *Journalistiek in Nederland* 102-103; 131-142.
- ⁸² PvdM, dagb.8 febr. 1916; 11 febr 1916; 15 febr 1916. Overigens was hij een stuk positiever in *De Maasbode*: 'Parijsche kroniek' MB 22 febr 1916. M, 'Parijsche kroniek' MB 4 mrt 1916,
- ⁸³ Albert Verwey, 'Onzijdige overwegingen (XVII) in *De Beweging* jrg.10, nr.10, 20-21. Zie Madelon de Keizer, "'God-allemachtig! Daar moet toch een norm zijn!'" in: Bosman & Saleminck (eds.) *Avant-garde en religie* 125-145.
- ⁸⁴ Van Eeden aan Henri Borel, 29 aug.1914 cq 24 sept 1914 cq. 15 sept 1914, in: dez., *Brieven aan Henri Borel* 133 cq 143 cq.136. Van Eeden, *licht van de oorlogsvlam* 117-118.
- ⁸⁵ Bloem aan Aart vd Leeuw, 13 okt 1914; 20 nov 1914; 17 aug 1916 in *De brieven van J.C. Bloem aan Aart van der Leeuw* 59-63, 105-106.
- ⁸⁶ Bloem aan vd Leeuw 27 sept 1916, 19 okt 1916, 7 nov 1916 in: *Brieven* 2 juni 1917; 106-109, 122-123.
- ⁸⁷ Bart Slijper, *Van alle dingen los* 180 cq Bloem aan Van Eyck, 14 aug 1921, in Slijper 169-170. In zijn pogingen om Bloems vroege antidemocratie te verklaren ziet Slijper deze kruisbestuiving tussen nationalisme en de Franse bekeerlingenliteratuur tijdens WO1 over het hoofd, zie 136-137. Verder schaaft hij Péguy onder de 'leden en geestverwanten van Action Française' (169), terwijl Péguy juist altijd heeft willen voorkomen om door het antisemitische kamp ingelijfd te worden.

- ⁸⁸ Jan Greshoff, 'Verleden, heden, toekomst' in: *Latijnsche Lente* (2^e druk 1924 12; dez., *Afscheid van Europa. Leven tegen het leven* (Den Haag 1969) 169.
- ⁸⁹ Greshoff, 'Over Fransche poëzie' in *Latijnsche Lente* (1^e druk 1918) 46.
- ⁹⁰ Greshoff, *Afscheid van Europa* 159.
- ⁹¹ Greshoff, 'De twee beschavingen' in *Latijnsche Lente* (1^e druk) 27.
- ⁹² Greshoff, 'De psychologie van den Franschen soldaat' in *Latijnsche Lente* (1^e druk) 114.
- ⁹³ Greshoff, 'Die gesneuveld zijn' in *Latijnsche Lente* (1^e druk) 139
- ⁹⁴ In het Frans geciteerd door Greshoff, 'Henri Ghéon' in *De Telegraaf* 17 nov.1916, mijn vertaling. Dit artikel is overgenomen onder de titel 'Geloof in Frankrijk' in *Latijnsche Lente* (1^e druk) 96-103.
- ⁹⁵ Greshoff, *Afscheid van Europa* 177.
- ⁹⁶ PvdM, 'Een Hollandsche priester te Parijs' in *MB* 15 juni 1915; dagb. 19 juni 1915.
- ⁹⁷ PvdM, 'Brief van een Priester-soldaat' in *MB* 2 juli 1915.
- ⁹⁸ PvdM, 'De congregatie der Vincentianen gedurende den oorlog' *MB* 28 aug 1915.
- ⁹⁹ Idem, vgl PvdM, *MB* 16 aug 1915.
- ¹⁰⁰ PvdM, 'Een onderhoud met Z.E. kardinaal Amette' in *MB* 10 mei 1915. Annette Becker spreekt in dit verband van een 're-integratie tussen kerk en samenleving' Becker, *Guerre et la foi* 36-37.
- ¹⁰¹ PvdM, 'Een onderhoud met Z.E. kardinaal Amette'. Vgl. M, 'De Fransche katholieken en de oorlog' in *MB* 3 mei 1915. Het gaat hier om het fotoboek *La Guerre allemande et le Catholicisme. Documents photographiques illustrant la conduite respective des armées allemande et française à l'égard de L'Église Catholique* (Parijs 1915). Vgl. P. Levillain, 'Itinéraire religieux et politique de Léon-Adolphe Amette Cardinal Archevêque de Paris (1908-1920)' in: Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, Vincent Duclert (ed.), *La politique et la guerre. Mélanges offerts à Jean-Jacques Becker* (Parijs 2002) 450-474; James F. McMillan, 'Writing the spiritual history of the First World War' in: Madelon de Keizer e.a. (red.), *Religie* 55.
- ¹⁰² PvdM, 'Invloed van den oorlog op het godsdienstig, sociaal en politiek leven in Frankrijk' in *MB* 29 apr 1915.
- ¹⁰³ PvdM, 'Fransche priesters in den oorlog' *MB* 28 juni 1916, dagb. 2 april 1916.
- ¹⁰⁴ PvdM, 'Soldatenbrieven' in *MB* 9 juni 1915.
- ¹⁰⁵ PvdM, 'Generaal de Castelnau' in *MB* 20 dec 1915; 'De Entente-conferenti. – een katholieke betooging' in *MB* 3 apr 1916.
- ¹⁰⁶ PvdM., dagb. Dagb aant 2 nov 1915; 24 juli 1915.
- ¹⁰⁷ Vgl. Wijffjes, *Journalistiek in Nederland* 128-129, Moeyes, *Buiten Schot* 222.
- ¹⁰⁸ M, 'Bezoek aan Reims geurende het bombardement van 20 juli III' in *MB* 4 aug 1915. Zie ook de eerste twee delen van deze reportage in *MB* 2 en 3 aug.
- ¹⁰⁹ M, 'Drie dagen op het front in Champagne' I & IV, *MB* 4 dec, 8 dec. 1915. Vgl. *MB* 25 okt 1916; 'Lyon IV' *MB* 30 okt 1916; *MB* 1 nov; 3 nov 1916; 6 nov 1916; 9 nov 1916; 11 nov 1916..
- ¹¹⁰ PvdM, 'Drie dagen op het front in Champagne I' *MB* 4 dec 1915.
- ¹¹¹ M, 'Drie dagen op het front in Champagne IV' *MB* 8 dec 1915, *Menschen en God* 70.
- ¹¹² M, 'Drie dagen op het front in Champagne VIII' *MB* 13 dec 1915. Vgl. dagb. 11 nov.1915.
- ¹¹³ PvdM, dagb. 11 nov., 13 nov. 1915.
- ¹¹⁴ PvdM, dagb. 8 sept 1915. Vgl. dagb. 5 dec.1915, 13 jan 1916.
- ¹¹⁵ PvdM, 'Het nieuwe Europa' in *MB* 28 jan 1916.
- ¹¹⁶ PvdM, 'Herbeboorte' in *MB* 14 jan 1916.
- ¹¹⁷ PvdM, dagb. 20 aug 1915.
- ¹¹⁸ PvdM, 'Het Fransche volk II' in *MB* 7 sept 1915. Zie Charles Péguy, 'Mystère Saints Innocents' in *Pleiade* 739. (vert. PvdM).
- ¹¹⁹ M, 'Het institute catholique – Charles Péguy' in *MB* 15 nov 1915.
- ¹²⁰ PvdM, dagb.6 aug 1915, 'Warschau door de Duitschers bezet' *MB* 17 aug 1915, 'De censuur – het vaderland' *MB* 15 sept 1915 cq. 'Feiten en berichten' *MB* 13 sept 1915. Eugen Weber, *Action française* 92-94; 97.
- ¹²¹ PvdM, dagb.4 mrt 1916 cq. 11 aug.1915 cq. 14 dec.1915.
- ¹²² M, 'Het parlementarisme in oorlogstijd' in *MB* 5 jan 1916; 'Het Fransche parlement' in *MB* 16 febr 1916; 'Aanteekeningen over de Fransche politiek' in *MB* 14 dec 1915.
- ¹²³ M, 'Het program der Fransche monarchie' *MB* 21 apr 1916.

¹²⁴ PvdM, 'Binnen- en buitenlandsche politiek' in *MB* 17 juli 1916, 'De toekomst van Frankrijk' *MB* 16 sept 1916.

¹²⁵ PvdM, dagb. 3 febr 1917 cq. 29 juni 1917 cq. 29 okt 1917 cq. 23 mrt. 1916. Vgl. dagb. 20 febr 1917, 6 apr 1917, 18 febr 1918.

Noten hoofdstuk 11

¹ Marinetti, 'Laten wij het maanlicht doden' in: *Historische avantgarde* 71-73.

² Over de inspiratie van primitieve stamreligies zei Picasso tegen zijn latere vrouw Françoise Gilot: 'Mensen hadden die maskers en andere heilige objecten gemaakt voor een heilig doel, een magisch doel, als een soort bemiddeling tussen henzelf en de onbekende vijandige krachten die hen omringden (...). Op dat moment beseftte ik dat dit hetgeen was waar schilderkunst om draait. Schilderkunst is geen esthetische operatie; het is een vorm van magie (...). Toen ik tot die realisatie kwam, wist ik dat ik mijn weg gevonden had.' Françoise Gilot & Calton Lake, *Life with Picasso* (Londen 1965) 248-49.

³ Annette Becker, *Apolinaire. Une biographie de guerre 1914-1918-2009* (Parijs 2009) Guillaume Apollinaire, 'Als ik ooit sneuvelde' (vert. Jan Pieter van der Sterre) in: Buelens (ed.) *Het lijf in slijk gepland* 195.

⁴ Adamson, 'Apolinaire's politics'. Vgl. Eric Cahm, 'Revolt, conservatism and reaction in Paris 1905-25' in: Bradbury & McFarlane (ed.), *Modernism* 162-171.

⁵ Franz Marc, 'Das Geheime Europa' (november 1914) in *Schriften* (Köln 1978) 163-164.

⁶ Vladimir Majakovski, 'De oorlog is verklaard' (2 augustus 1914) in: Buelens, *Het lijf in slijk gepland* 34-35 (vert. Marko Fondse). Zie ook Winter, *sites of memory* 147.

⁷ Marjorie Perloff, *The futurist moment* intr.xx; 36. Met name het literatuurwetenschappelijke discours over avant-garde is overwegend ahistorisch van aard. Vgl. Andrew Hewitt, *Fascist Modernism. Aesthetics, Politics, and the Avant-Garde* (Stanford 1993) 25-26. Vgl. Butler, *Early Modernism* 276.

⁸ Kasimir Malevich, *From Cubism and Futurism to Suprematism*, in: John E. Bowlt (ed. & trans.), *Russian Art of the Avant-Garde. Theory and Criticism, 1902-1934* (New York 1976) 125-126. Vgl., Perloff, *Futurist moment* 36; Burrow, *Crisis of Reason* 246-247; Andreas Huyssen, *After the great divide. Modernism, Mass culture, Postmodernism* (Bloomington 1986) 11; Russell, *Poets, Prophets, and Revolutionaries* 28.

⁹ Sascha Bru, 'The phantom League. The Centennial Debate on the Avant-garde and Politics' in: Bru & Martens, *The invention of politics in the European avant-garde* 10; Butler, *Early Modernism* 276; Russel, *Poets, prophets and revolutionaries*. vii.

¹⁰ Neugebauer-Wölk, 'Zur Konstituierung historischer Religionsforschung'; Olaf Blaschke, 'Abschied von der Säkularisierungslegende' in: Neugebauer-Wölk (ed.), *Religionsgeschichte der Neuzeit*; Ambler, 'Religious Life and the Contemporary World'; Emilio Gentile, *Politics as religion*.

¹¹ Jay Winter, *Sites of memory* 5

¹² In *Sites of memory, sites of mourning* gebruikt Jay Winter deze tegenstelling nog wel, ondanks zijn kritiek op de in de jaren negentig nog gangbare definitie van modernisme, maar met dat laatste is Winter al beduidend genuanceerder dan bv. Eksteins in *Rites of Spring*.

¹³ Dit citaat stamt uit Soffici's autobiografie *Il salto vitale*, die is opgenomen in *Opere* (Florence 1959-1968) vol II, 438, als geciteerd in Adamson, 'Ardengo Soffici and the Religion of Art' in: Affron & Antliff (ed.), *Fascist visions* 50.

¹⁴ Soffici, 'Cubismo e oltre' in *Lacerba* (1 febr. 1913) 18, als geciteerd in Adamson, 'Ardengo Soffici and the Religion of Art' 55. Voor de conversatie met Bloy en Soffici's originele aantekeningen daarover, zie: Luigi Cavallo, *Soffici. Immagini e documenti (1879-1964)* (Florence 1986) 80-81.

¹⁵ Soffici aan Papini, 7 september 1908, als geciteerd in Adamson, 'Ardengo Soffici and the Religion of Art' 52.

¹⁶ Zie Griffin, *Modernism and Fascism* 205

¹⁷ Als geciteerd in: Wiley Feinstein, *The civilization of the Holocaust in Italy. Poets, Artists, Saints, Anti-Semites* (Londen 2003) 179

¹⁸ Soffici, 'Religiosità fascista' in *Il Popolo d'Italia* 7 nov.1922, als geciteerd in Adamson, 'Soffici and the Religion of Art' 62.

¹⁹ Als geciteerd in: Roger Griffin, *Modernism and fascism* 205. Gregor, *Young Mussolini and the intellectual origins of fascism* 143-144.

²⁰ Gino Severini, 'La peinture d'avant-garde' in *Mercure de France* 445 nr. 121 (1 juni 1917); Silver, *Esprit de Corps* 235-264; 360.

²¹ Dit citaat stamt uit de memoires van Sarraute, 'Ricordi su Severini e Maritain' als geciteerd in: Zoë Marie Jones, 'Gino Severini, a classicist futurist' in Heynickx (ed), *The Maritain factor* 115.

²² Corine Bayle, 'La dimension sotériologique de l'écriture dans les œuvres en prose de Pierre Reverdy' in : Dominique Millet-Gérard, *Le Lis et la Langue. Poésie, Poétique et Spiritualité* (Parijs 1998) 33-43 ; Louis Andriessen & Elmer Schönberger, *The Apollonian Clockwork. On Stravinsky* (Amsterdam 2006) 90-91.

²³ Silver, *Esprit de Corps*

²⁴ Richard A. Kaye, ' "A Splendid Readiness for Death. T.S. Eliot, the Homosexual Cult of St. Sebastian, and World War I' in *Modernism/Modernity* jrg. 6 nr.2 (1999) 107-134.

²⁵ Jean Cocteau, *Le Coq et l'Arlequin* (Parijs 1918); dez., *Lettre à Jacques Maritain* 14 (in de voetnoot aldaar). Silver, *Esprit de Corps* 131.

²⁶ Jean Cocteau, *Lettre à Jacques Maritain* 43-44, 47.

²⁷ Jaap Goedegebuure, *H. Marsman* 188. Ewoud Kieft, *Het Plagiaat. De polemiek tussen Menno ter Braak en Anton van Duinkerken* (Nijmegen 2006) 83-89.

²⁸ Lyndall Gordon, *TS Eliot: an imperfect life* (New York 1999); Ronald Schuchard, *Eliot's Dark Angel. Intersections of Life and Art* (Oxford 1999) 52-53, 60; Kaye, ' "A Splendid Readiness for Death." ' 107-134.

²⁹ Wyndham Lewis, 'Manifesto I' in *Blast I* (20 juni 1914, verscheen daadwerkelijk op 2 juli 1914) 13. Zie Laura Winkiel, 'The Rhetoric of Violence. Avant-Garde Manifestoes and the Myths of Racial Community' in Sascha Bru (ed.), *Invention of Politics* 75-76.

³⁰ Ezra Pound, *Machine Art & Other Writings. The Last Thoughts of the Italian Years* (Durham 1996) 141; Ron Bush, 'Ezra Pound's Fascist "Europa": Toward the *Pisan Cantos* in: Bru e.a. (ed.), *Europa! Europa? The Avant-Garde, Modernism and the Fate of a Continent* 210-228.

³¹ Zie bv. Wolfgang Mommsen, 'German artists, writers and intellectuals and the meaning of war, 1914-1918' in Horne (ed.), *state, society and mobilisation in Europe* 35.

³² Hubert van den Berg, 'From a New Art to a New Life and a New Man. Avant-Garde Utopianism in dada' in: Bru (ed.), *The invention of politics* 134-138.

³³ Van den Berg, 'From a New Art to a New Life and a New Man' 145-146.. Vgl Theo van Doesburg, 'Wat is Dada?' (Den Haag 1923) in Drikkoningen, *Historische avantgarde* 20.

³⁴ Tristan Tzara, 'Dadamanifest' (1918), opgenomen in: Drikkoningen, *Historische avantgarde* 176, 178.

³⁵ [collectief], 'Dadaïstisch Manifest' (Berlijn 1918), in Drikkoningen, *Historische avant-garde* 179.

³⁶ Hugo Ball, *Flucht aus der Zeit* 124.

³⁷ Otto en Adya van Rees ondertekenden het Berlijnse 'Dadaïstisch Manifest' uit 1918, zie: Drikkoningen, *Historische avant-garde* 179-182. Niet Otto en Adya van Rees, maar Theo van Doesburg is bekend komen te staan als de belangrijkste Nederlandse vertegenwoordiger van de Dada-beweging, vooral dankzij de roemruchte Dada-tournee die deze in 1923 (!) met Kurt Schwitters door heel Nederland hield. Dat was enkele jaren nadat Dada in de rest van Europa haar hoogtepunt had beleefd en Van Doesburgs omarming van Dada is dan ook wel 'mosterd na de maaltijd' genoemd (Neerlandicus Marco Entrop in het radioprogramma OVT, 26 januari 2003). Vgl., F. Drikkoningen, J. Fontijn en H. Würzner in 'Dada' in *Historische avantgarde* 161; Hubert van den Berg & Gillis Dorleijn (ed.), *Avantgarde! Voorhoede? Vernieuwingsbewegingen in Noord en Zuid opnieuw beschouwd* (Nijmegen 2002); Van den Berg, *The Import of Nothing. How Dada came, saw, and vanished in the Low Countries (1915-1929)* (New Haven 2002).

³⁸ Irène Lesparre, 'Biografie' in *Otto van Rees* 21-25, 62 n.30; Willem Enzinck e.a., *Otto en Adya van Rees* 25.

Blaise Cendrars, 'Othon' van Rees, Emil Szitya en [Félo] aan Adya van Rees 4 juli 1913; Blaise Cendrars en Marc Chagall aan Adya van Rees, 20 febr 1914 RKD.

³⁹ Jacob van Rees aan Otto en Adya van Rees, 26 mei 1909, RKD. Vgl. PvdM, dagb. 14 aug 1914.

⁴⁰ Adya van Rees aan Otto van Rees, 6 nov 1914. Vgl. Jacob van Rees aan Otto van Rees 18 apr 1909. arch.Rees Sticht.

-
- ⁴¹ PvdM, dagb.19 okt 1914, vgl. *Menschen en God* 54-55.
- ⁴² Christine van der Meer aan Adya van Rees, 11 nov 1914 RKD.
- ⁴³ PvdM aan Adya van Rees, zp, zd [verm. eind okt. of nov. 1914] RKD.
- ⁴⁴ Christine van der Meer aan Adya van Rees, zd [verm. 21 dec 1914] RKD; Pieter van der Meer aan Adya van Rees, 21 dec 1914, RKD. In de datering van Adya's bekering wijk ik af van Irène Lesparre in haar 'Biografie' in *Otto van Rees* 27, die de bekering op 12 december 1914 dateert. Lesparre baseert zich hierin op een latere brief van Adya aan Magda van Rees (van 15 juli 1936, archief Van Rees Stichting), waarin Adya schrijft: . *Genade, die / mij hier is ten deel gevallen tijdens de oorlog, en / waar ik met 2 kleine meisjes aan de hand, aan een / priester-deur klopte, om gedoopt te worden, / een koude wintermorgen 12 Dec, 1914.*' Dit brieffragment interpreteer ik als een mededeling die Adya deed over haar eerste bezoek aan een priester, met de intentie om zich te laten bekeren. Als dat inderdaad het geval is geweest, is het zeer goed mogelijk dat de daadwerkelijke bekering een kleine twee weken later plaatsvond. Vgl. PvdM, dagb. 22 & 24 dec. 1914.
- ⁴⁵ PvdM, dagb, 8 dec. 1914.
- ⁴⁶ PvdM, dagb 14 nov., 8 dec., 27 dec. 1914; *Menschen en God* 50.
- ⁴⁷ Adya aan Otto van Rees, 24 febr 1915, arch.Rees Sticht.
- ⁴⁸ Lesparre 27, Enzinck, *Otto en Adya van Rees* 39, in de catalogus *Dada in Europa. Werke und Dokumente* (Berlijn 1977) staat een korte biografie van Otto van Rees, waarin deze collage genoemd wordt. Bijlage 'Biographien' 4/14.
- ⁴⁹ Otto aan Aditya van Rees, zd. arch.Rees Sticht..
- ⁵⁰ Otto aan Adya van Rees, 22 mrt 1915, arch.Rees Sticht.
- ⁵¹ PvdM, dagb.7 febr 1915.
- ⁵² Lesparre 27. Met dank aan haar persoonlijke toelichting op deze datering.
- ⁵³ In het Otto van Rees archief van het RKD bevinden zich foto's van Magda en Aditya in dergelijke Romeins tunieken. Vgl. Hugo Ball aan Tristan Tzara, 15 september 1916, *Briefe* 63. Witzmann, "'Dem Kosmos zu gehört der Tanzende'" in Apke, *Okkultismus und Avant-Garde* 600-645.
- ⁵⁴ Apke, *Okkultismus und Avant-Garde* 652. Vgl. Green, *Mountain of truth* 190. Enzinck e.a., *Otto en Adya van Rees* 26.
- ⁵⁵ Eric Robertson, *Arp. Painter, poet sculptor* (Yale 2006) 6.
- ⁵⁶ Daniel Henry [=Kahnweiler] *Kunstblatt* nov 1919, 351. arch.Rees Sticht.. Irène Lesparre van de Van Rees Stichting wees mij op deze bron. Zie ook de documentairefilm *Otto van Rees* (2005) uitgegeven door de Van Rees Stichting.
- ⁵⁷ Enzinck 41-42; Lesparre, 'biografie' 26; K. Schippers, *Holland Dada* (Amsterdam 1974) 18.
- ⁵⁸ Irène Lesparre, 'Biografie' 26.
- ⁵⁹ Tristan Tzara, 'Chronique Zurichoise 1915-1919' in: Arp, Huelsenbeck, Tzara, *Die Geburt des Dada* 169. Zie ook: H. Henkel, 'The beginning of Dadaism: Arp and Van Rees in Zürich 1915' in: *Nederlands Kunsthistorisch Jaarboek* vol.23 (1972) 373; K. Schippers, *Holland Dada* (Amsterdam 1974) 13.
- ⁶⁰ K. Schippers, *Holland Dada* 19; Enzinck, *Otto en Adya van Rees* 81.
- ⁶¹ [Hans] T[rog], 'Zürcher Kunstchronik' *Neue Zürcher Zeitung* 19 nov 1915; E.S. 'Kunst' in *Zürcher Post* 26 nov 1915, in: Stephen C. Foster, *Dada Zürich: a clown's game from nothing* (New York 1996) 196-197.
- ⁶² A[rp], begeleidende tekst in catalogus Galerie Tanner, Otto van Rees, Paris, Hans Arp, A.C. van Rees-Dutilh, Moderne wandteppiche, Stickereien, Malereien, Zeichnungen/14-30 nov.195.
- ⁶³ Tristan Tzara, 'Dadamanifest' (1918), opgenomen in: Drikkonigen, *Historische avantgarde*. 172-173.
- ⁶⁴ Arp, 'Dadakonzil' in *Die Geburt des Dada* 9; Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit* 80; K. Schippers, *Holland Dada* 17.
- ⁶⁵ Richter, *Kunst und Anti-Kunst* agi
- ⁶⁶ Karl Riha, *Da Dada da war ist Dada da. Aufsätze und Dokumente* (München/Wien 1980) 13, 22; Foster, *Dada Zürich* 205-207; Schippers, *Holland Dada* 19; Ball, *Flucht aus der Zeit* 98..
- ⁶⁷ Zie bv. Adriaan Venema, *Schrijvers, uitgevers en hun collaboratie* dl.2 *De harde kern* (Amsterdam 1989) 367-368; Lien Heyting, 'Van zinderende abstracten tot brave fresco's' in *NRC-Handelsblad* 25 febr 2003. Over de *Nieuwe Gemeenschap* zie: Sjoerd van Faassen en Sama Chen (red.), *Roomse ruzie. De splitsing tussen De Gemeenschap en De Nieuwe Gemeenschap*. (Nijmegen 2007).
- ⁶⁸ Michel Seuphor, 'Otto van Rees' in Enzinck, *Otto en Adya van Rees* 96.

⁶⁹ Ball aan Maria Hilderbrand-Ball, 7 aug 1914, *Briefe* 34-35; Arnold Heumakers, 'Gadji beri bimba' in *NRC Boeken* 18 febr. 2000.

⁷⁰ Ball, *Flucht* 65

⁷¹ Ball, *Flucht* 171

⁷² Ball, *Flucht* 124. Over de relatie tussen Dada en de Eerste Wereldoorlog: Geert Buelens, 'Reciting Shells. Dada and, Dada in & Dadaists on the First World War'.

⁷³ Ball aan Emmy Hennings, 6 [febr] 1917, in: *Briefe* 74. Zie ook Ball, *Flucht* 146-147.

⁷⁴ Hugo Ball aan Emmy Hennings, 8 febr. 1917, in: Ball, *Briefe* 76

⁷⁵ Eric Mühsam, dagb aant 21 juli 1911, in Hubert van den Berg, 'The star of the Cabaret Voltaire: the other life of Emmy Hennings', in Foster, *Dada Zürich* 69-88, de in het citaat genoemde 'Bolz' is de schilder Hans Bolz, die op dat moment één van Hennings minnaars was.

⁷⁶ Ball aan Hennings, 8 febr 1917 *Briefe* 75.

⁷⁷ Ball, *Flucht* 10 cq. 6 cq. 118 cq. 25 cq. 150.

⁷⁸ Ball, *Flucht* 33, 118, 143, 184 cq. 100.

⁷⁹ Ball aan Maria Hilderbrand-Ball, 19 dec.1916, *Briefe* 71-73.

⁸⁰ Ball aan Maria Hilderbrand-Ball, 13 maart 1915, *Briefe* 39-41.

⁸¹ Ball, *Flucht* 132-133.

⁸² Ball, *Flucht* 169 cq. 93 cq. 141 cq. 149.

⁸³ Ball, *Flucht* 174-175. .

⁸⁴ Ball aan August Hofmann, 7 okt 1916 *Briefe* 66.

⁸⁵ Ball, *Flucht* 128

Noten hoofdstuk 12

¹ PvdM, dagb. 27 aug., 30 aug, 4 sept, 5 sept, 10 sept 1916.

² PvdM, dagb 13 cq. 14 sept cq. 5 okt 1916.

³ M, *Centrum* 20 mrt 1914, zie hfdst 10

⁴ Jean Roy, *Le Groupe des Six* (Parijs 1994) 14-16; 40-43. Georges Auric, *Quand j'étais là...* (Parijs 1979) 21-33.

⁵ PvdM, dagb. 20 april, 19 juli, 21 juli, 26 juli 1916.

⁶ Zie: Silver, *Esprit de Corps*

⁷ PvdM, dagb. 21 juli 1916.

⁸ PvdM, dagb. 25 juli 1916. Adamson, 'Apolinaire's politics' 33-52.

⁹ PvdM, dagb 21 juli 1916.

¹⁰ PvdM, dagb 28 juli 1916. Apollinaire, 'Zône', [vert. Jaap Das].

¹¹ PvdM, dagb 20 juli 1916

¹² PvdM, dagb. 20 juli cq. 5 april cq. 8 april cq. 11 mei cq 27 juli cq. 29 juni 1916; *MB* 14 juli 1916.

¹³ PvdM, dagb 25 apr 1916

¹⁴ PvdM, dagb 21 juli cq. 14 juni cq. 31 mrt 1916. De vriend in kwestie was de dichter Charles Vildrac.

¹⁵ PvdM, 'Vreedzame oorlogskroniek' *MB* 26 mei 1916.

¹⁶ PvdM, dagb 18 juni 1917, vgl *MB* 12 juli 1917 voor dezelfde uitspraak.

¹⁷ PvdM, 'Ziele-vrede' in *MB* 29 nov 1916.

¹⁸ PvdM, 'Een "Zeppelin" boven Parijs' in *MB* 7 febr 1916.

¹⁹ PvdM, 'Ziele-vrede' in *MB* 29 nov 1916.

²⁰ PvdM, dagb 11 dec 1916.

²¹ PvdM, dagb 3 febr 1917 cq. 27 okt cq 2 nov cq. 20 dec cq. 26 nov 1916.

²² PvdM, dagb 20 nov.

²³ PvdM, dagb 27 nov.

²⁴ Cendrars aan August Suter, sept 1914, in Perloff, *Futurist moment* 6.

²⁵ Perloff, *Futurist moment* 2-42.

²⁶ PvdM dagb. 27 dec 1917.

²⁷ PvdM, *MB* 15 januari, 27 januari cq 5 jan. 1917.

²⁸ PvdM, dagb 11 dec 1916, 14 dec 1916 cq *MB* 18 jan 1917.

²⁹ PvdM, dagb 31 dec 1916 cq. 8 jan cq 11 jan. Cq. 6 febr cq. 15 febr 1917.

-
- ³⁰ PvdM, 'De Amerikaansche manier – Een merkwaardig koffiehuis!' *MB* 1 aug 1917, vgl. dagb 6 febr 1917.
- ³¹ Op 19 januari 1918 kreeg Van der Meer bericht dat zijn correspondentschap opgeheven zou worden.
- ³² PvdM, 'Belangrijke gebeurtenissen' *MB* 8 apr 1917 vgl *MB* 17 April 1917.
- ³³ Joshua Rubenstein, *Tangled loyalties. The life and times of Ilya Ehrenburg* (Londen 1996) 15-28.
- ³⁴ PvdM, dagb 21 juli 1916 cq. 4 nov 1916.
- ³⁵ Rubenstein, *Tangled loyalties*; PvdM, dagb aant 13 cq 20 nov..
- ³⁶ Francis Jammes, 'Une Conversion' in: Théodore Mainage, *Les témoins du Renouveau Catholique* 75-77.
- ³⁷ Rubenstein, *Tangled loyalties* 29-30
- ³⁸ PvdM, dagb 20 cq 26 dec 1916 cq. 16 cq. 21 cq. 18 cq. 23 maart cq 10 mei 1917; 'Beschouwingen en verwachtingen' in *MB* 26 april 1917, vgl. *MB* 17 april 1917.
- ³⁹ PvdM, dagb 5 mrt cq. 27 april 1917 cq. 7 febr 1918; 9 maart 1918; 10 april 1918; 9 juni 1918.
- ⁴⁰ PvdM, dagb 28 dec 1917; 2 febr 1918; vgl. André Blanchets annotatie in: Jacob, *La Défense de Tartufe* 259.
- ⁴¹ PvdM, dagb 28 dec cq. 15 juni cq. 9 okt cq. 22 april 1917. Vgl. 7 & 14 juni 1917; Enzinck e.a., *Otto en Adya van Rees* 100.
- ⁴² Silver, *Esprit* 321-322.
- ⁴³ Rubenstein, *Tangled loyalties* 39-50; PvdM, dagb 7 juli 1917.
- ⁴⁴ PvdM, dagb 14 juli 1918.
- ⁴⁵ Silver, *Esprit* 360.
- ⁴⁶ Cocteau bekeerde zich in 1926, onder invloed van Jacques Maritain, Stravinski bekeerde zich in datzelfde jaar, naar eigen zeggen niet onder directe invloed van Maritain, maar hij had wel diens boeken gelezen, en bouwde vanaf dat moment een vriendschap met de filosoof op, die hij bewonderde om diens ideeën, maar af en toe te weinig menselijk vond. Louis Andriessen & Elmer Schönberger, *The Apollonian Clockwork. On Stravinsky* (Amsterdam 2006) 90-91.
- ⁴⁷ Silver, *Esprit* 107-123, citaat 123.
- ⁴⁸ PvdM, dagb 19 mei 1917 vgl Silver 115-116 die niet naar specifieke voorstellingsdata verwijst, wel indirect suggereert dat op de avond van de première nationalistisch tumult onder het publiek uitbrak. Het verslag van Pieter van der Meer spreekt dit dus expliciet tegen.
- ⁴⁹ Dagb aant 19 mei 1917. Vgl Silver, *Esprit* 115
- ⁵⁰ PvdM, dagb 29, 31 mei 1917.
- ⁵¹ PvdM, dagb 7 juni 1917.
- ⁵² Silver, *Esprit* 122.
- ⁵³ PvdM, dagb 28 febr, 27 april 1917, 14 mei 1917.
- ⁵⁴ PvdM, dagb 19 mei, 10 april 1917 cq 27 juni 1918.
- ⁵⁵ PvdM, dagb 14 mei 1917.
- ⁵⁶ PvdM, dagb 28 febr. 1917.
- ⁵⁷ PvdM, dagb 11 nov 1917, Seigel, *Bohemian Paris* 322-335. Tot dusver is in de vele studies over Maritains invloed op het modernisme nooit aan de orde gekomen dat Maritain via Van der Meer, Georges Auric en Otto van Rees op het spoor van de moderne kunst belandde. Vgl. Heynickx (ed), *The Maritain factor*, Schloesser, *Jazz Age Catholicism*; Barré, *Jacques & Raïssa Maritain* 204-205.
- ⁵⁸ PvdM, dagb 11 nov 1917; *MB* 7 sept 1915; 15 nov 1915.
- ⁵⁹ Silver, *Esprit* 165.
- ⁶⁰ 'Het zou goed voelen om die advocaat op de bek te slaan'.
- ⁶¹ Waarschijnlijk Léon-Paul Fargue, een dichter uit de kring van Ravel en Ricardo Viñes.
- ⁶² PvdM, dagb aant 28 nov 1917.
- ⁶³ Mary E. Davis, *Erik Satie* (Londen 2007) 120
- ⁶⁴ PvdM, dagb 30 maart, 6 juli, 13 juli 1917.
- ⁶⁵ PvdM, 22 juni 1917.
- ⁶⁶ PvdM, dagb 12 okt cq. 16 aug cq. 1 sept cq 27 aug cq 1 sept 1917.
- ⁶⁷ Raymond Jonas, *The tragic tale of Claire Ferchaud and the Great War* (Berkely/Los Angeles/Londen 2005)
- ⁶⁸ PvdM, dagb 20 juni 1917. Vgl dagb 16, 23 maart 1917. Zie ook *MB* 27 febr 1917.

⁶⁹ PvdM, dagb 26 okt, 2 nov 1917.

⁷⁰ PvdM, dagb 29 cq. 28 okt cq 2 nov 1917.

⁷¹ PvdM, dagb 26 okt 1917; 29 okt 1917.

⁷² PvdM, dagb 2 nov 31 okt. Vgl dagb 3 nov: 'Jacques en ik meenden dat wij meer tot elkander te zeggen zouden hebben, en dingen die helpen kunnen, dan Jeanne tot Leon. Vreemd. Het lijkt of de volkomen eenzaamheid aan Leon wordt opgelegd door God, Hij moet ontdaan worden van alle illusies, en valsche eigen-meeningen.'

⁷³ PvdM, dagb 5 nov.

Epiloog

¹ [collectief], 'Pour un Parti de l'intelligence' in: *Le Figaro*, 'Supplément littéraire' 19 juli 1919.

² 'Pour un Parti de l'intelligence'

³ Romain Rolland (ed.), 'La Déclaration de l'indépendance de l'Esprit' in *L'Humanité* 26 juni 1919.

⁴ Gentile, 'The Myth of National Regeneration' 39.

⁵ Benito Mussolini, 'Trincerocrazia' in *Il popolo d'Italia* 14 dec 1917, in Griffin, *Modernism and Fascism*. 204-218.

⁶ Erich Wichmann, 'Toorop +' in *De Bezem. Fascistisch Weekblad voor Nederland* jrg.1 nr.14 (9 mrt. 1928).

⁷ PvdM, *Menschen en God* 305.

⁸ Helman, *Vriend Pieter* 209.

⁹ Vgl. Ernst Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche: die Action française, der italienische Faschismus, der Nationalsozialismus* (München 1963).

¹⁰ Adolf Hitler, *Mein Kampf* (München 1932) 70, 419, 114. Vgl. 292-293. Vgl. Steigmann-Gall, *The Holy Reich* 21; Irving Hexham, 'Inventing "Paganists": a Close Reading of Richard Steigmann-Gall's the Holy Reich' *Journal of Contemporary History* vol.42 (2007) nr.1 59-78.

¹¹ Tuchman 'Hidden meanings in abstract art' 18. Vgl. Scheunemann, *Avant-Garde / Neo-Avant-Garde* 35-36; Poggioli, *The theory of the avant-garde* 94-109; Vgl. Calinescu, *Five Faces* 120; Sascha Bru & Gunther Martens (ed.), *The invention of politics in the European avant-garde* 21-24; Eric Hobsbawm, *Behind the times. The decline and fall of the twentieth century avant-gardes* (Londen 1998) 7 cq. 40; Peter Zima en Johann Strutz, *Europäische Avantgarde* (Frankfurt am Main 1987) 14. Hetzelfde finalisme verklaart waarom avant-garde theoretici die zich eind jaren dertig al tegen de fascistische esthetiek verzetten zo invloedrijk zijn geworden in de sterk op neo-marxistische theorieën leunende avant-garde studies, zie bv: Walter Benjamin, 'Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit' in *Zeitschrift für Sozialforschung* (1936); Clement Greenberg, 'Avant-Garde and Kitsch' in *Partisan Review* (1939);.

Primair bronnenmateriaal

Archieven

Toorop archief Koninklijke Bibliotheek Den Haag
Jacob van Rees archief IISG
Verwey Collectie, Bijzondere Handschriften UvA
Van Rees archief, Rijksinstituut voor Kunsthistorische Documentatie (RKD) Den Haag
Archief Van Rees Stichting, Weesp [arch.Rees Sticht.]
Pieter van der Meer de Walcheren, dagboeken 1914-1918, archief Pieter van der Meer de Walcheren, Oosterhout [PvdM, dagb.]
Jaargangen van *Het Centrum* 1911 - 1914
Jaargangen *NRC* 1911-1914
Jaargangen *De Maasbode* [MB]

Gepubliceerde correspondenties en ongeëditeerde dagboeken

Barbey d'Aurevilly, Jules, *Lettres de Barbey d'Aurevilly à Léon BLOY* (Parijs 1902)
Ball, Hugo, *Briefve 1911-1927* (Einsiedeln 1957)
Bloem, J.C., *De brieven van J.C. Bloem aan Aart van der Leeuw* (ed. A. Kets-Vree, Den Haag 1979)
Bloy, Léon, J.-K. Huysmans, Villiers de l'Isle-Adam, *Lettres. Correspondance à trois* (Vanves 1980, ed. Daniel Habrekorn)
Bloy, Léon, *Journal inédit II 1896-1902* (Lausanne 2000)
Bloy, Léon, *Lettres à sa finacée 1889-1890* (Parijs 1922)
Bloy, Léon, *Lettres a ses filleuls : Jacques Maritain et Pierre van der Meer de Walcheren* (Parijs 1928)
Huysmans, J.-K., *Lettres inédits à Arij Prins 1885-1907* (ed. Louis Gillet, Genève 1977)
Brieven van Johan Thorn Prikker (Amsterdam 1897)
René Mougel en Robert Burac (ed.) *Péguy au porche de l'Église : correspondance inédite Jacques Maritain - Dom Louis Baillet* (Parijs 1997)
Frederik van Eeden, *Brieven aan Henri Borel* (Den Haag/Brussel z.j. [1933])
Gide, André, *Journal 1889-1939* (Parijs 1948)
Correspondance Paul Claudel/Jacques Rivière, 1907-1924 : (édition complète) (Parijs 1984)
Ghéon, Henri, & André Gide, *Correspondance 1904-1944* (ed. Jean Tipy & Anne-Marie Moulènes, Parijs 1976)
Verwey, Albert, *Kunstenarslevens. De briefwisseling van Albert Verwey met Alphons Diepenbrock, Herman Gorter, R.N. Roland Holst, Henriette van der Schalk en J. Th. Toorop* (Assen 1959)
Gerard van Wezel, 'Waarde Mejuffrouw Marius. Brieven van Jan Toorop' in *Jong Holland* jrg.1 nr.4 (nov 1985)

Monografieën: memoires, essays, romans, poëzie

Agathon (= Henri Massis (b1913) en Alfred de Tarde), *Les jeunes gens d'aujourd'hui. Le goût de l'action. La foi patriotique. Une renaissance catholique. Le réalisme politique* (Parijs 1913)
[collectief], *L'Appel des Intellectuels Allemands* (Parijs 1914)
Hugo Ball, *Die Flucht aus der Zeit* (München/Leipzig 1927)

-
- Henri Bergson, *La Signification de la Guerre* (Parijs febr. 1915)
- Bloy, Léon, 'Préface' in *Sur la tombe de Huysmans* (Parijs 1913)
- *Sueur de Sang* in *Oeuvres de Léon Bloy VI* (Parijs 1967)
 - 'La "Méduse-Astruc"' in: *Mercure de France* afl.X (1902)
 - *Belluaires et Porchers* (Parijs 1923)
 - *Celle qui pleure* (Parijs 1907), met daarin opgenomen : Mélanie Calvat, 'L'Apparition de la très sainte Vierge sur la montagne de La Salette le 19 septembre 1846'
 - *Le mendiant Ingrat (journal d'auteur 1892-1895)* (Brussel 1898)
 - *L'Invendable 1904-1907* (Parijs 1909)
 - *Le Pèlerin d'Absolu* in *Journal de Léon Bloy* (Parijs 1963)
- Claudé, Paul, *La nuit de Noël de 1914* (Parijs 1915)
- Cohen, Alexander, *Van anarchist tot monarchist* (Amsterdam 1936)
- Cocteau, Jean, *Lettre à Jacques Maritain* (Parijs 1926)
- Diepenbrock, Alphons, *Verzamelde Geschriften* (Utrecht/Brussel 1950)
- Doesburg, Theo van, *De nieuwe beweging in de schilderkunst* (Delft 1917)
- Eeden, Frederik van, *Bij 't licht van de oorlogsvlam* (Amsterdam 1915)
- *Jesus' leer en verborgen leeven* (Amsterdam 1919) en de opvolger van dit boekje: *dez., Uit Jezus' openbaar leeven* (Amsterdam 1922)
 - *Dromenboek* (Amsterdam 1979)
- Ghéon, Henri, *Foi en la France. Poèmes du Temps de Guerre* (Parijs 1916)
- Goekoop – de Jong van Beek en Donk, C., *Hilda van Suylenburg* (Amsterdam 1898)
- Goichon, A.-M., *Ernest Psichari. D'après des documents inédits* (Parijs 1921)
- Greshoff, Jan, *Latijnsche Lente. Opstellen en aantekeningen* (Leiden 1918, 1^e druk cq. Leiden 1924, 2^e, gewijzigde druk)
- Grondijs, L.H., 'De R.K. Kerk en de afstammingsleer' in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* jrg 5 (1911) 36
- Hubert, Raymond, *Léon Bloy et le Prétendu Renouveau Catholique* (Nice 1917), 2 volumes, citaten deel II, 49.
- Huysmans, J.-K., *Tegen de Keer* (Amsterdam 1977, vertaling Jan Siebelink)
- Jacob, Max, *La Défense de Tartufe. Extases, remords, visions, priers, poèmes et méditations d'un Juif converti* (uitgebreid geannoteerd, met inleiding van André Blanchet, Parijs 1964)
- Lutkie, Wouter, *Van Toorop naar Mussolini* (Oisterwijk 1928)
- Mainage, Théodore, *Les témoins du Renouveau Catholique* (5e éd., Parijs 1919)
- Marc, Franz, 'Text zum Subskriptionprospekt des Almanaks' cq. 'Die "Wilden" Deutschlands' in: *Der Blaue Reiter* (München 1912)
- Maritain, J., *Carnet de notes* (Parijs 1965)
- *Une opinion sur Charles Maurras et de devoir des catholiques* (Parijs 1926)
- Maritain, Jacques & Raïssa, *Oeuvres Complètes* vol 1 (Fribourg 1986)
- Maritain, Raïssa, *Les grandes amitiés* (nieuwe editie, samengebundeld met *Les aventures de la grace*, Brugge 1962) [GA]
- Massis, Henri, *Évocations. Souvenirs 1905-1911* (Parijs 1931)
- *Maurras et notre temps. Entretiens et souvenirs* (Parijs 1961)
 - Henri Massis, *La vie d'Ernest Psichari* (Parijs 1916)
- Meer de Walcheren, Pieter van der, *Menschen en God* dl.I (Utrecht 1940)
- *Mijn Dagboek* [PvdM, MD]
 - *Jong leven* (Amsterdam 1903)
 - *Uit Italië. Reisindrukken* (Amsterdam 1911)
 - *Levens van leed* (Rotterdam 1905)
 - *Van Licht en Duisternis* (Amsterdam 1904)
 - *De Jacht naar Geluk* [PvdM, JnG]

Meer de Walcheren, Pieter van der, Vincent Cleerdin, Willem Nieuwenhuis en Henri van Haastert, *Léon Bloy. Zijn persoon en zijn werk. Opstellen, vertaalde fragmenten en bibliografie* (Leiden 1917)

[gedenkboek], *Pieter van der Meer de Walcheren en Vlaanderen* (Tielt 1950)

Péguy, Charles, *Oeuvres en prose complètes* (ed. Robert Burac) dl.1 (Parijs 1987) [OPC]

- *Ève* in dez., *Oeuvres Poétiques Complètes* (Parijs 1960)
- *Notre Jeunesse* (Parijs 1910, 12 cahier van de 11^e serie *Cahiers de la quinzaine*)
- *Notre Patrie*, *Cahiers de Quinzaine*, 7e serie, nr.3 (22 okt.1905) in: dez., *Oeuvres en Prose Complètes* (ed. Burac) dl 2 (Parijs 1988)
- *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie Cartésienne* (nagelaten werk, juli 1914) in: *Oeuvres en Prose* dl 3 (Parijs 1992)
- *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, serie 15, nr. 8 (26 april 1914) in *Oeuvres Complètes de Charles Péguy 1873-1914* dl.IX (Parijs 1924)
- *L'Argent Suite* (*Cahiers* 22 april 1913, in: *Pleiade. Prose II*)

Psichari, Ernest, *Oeuvres Complètes* vol III (Parijs 1948)

Rolland, Romain, *Péguy* (Parijs 1944)

Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence* (Parijs 1908)

Verkade, Dom Willibrord, *Van ongebondenheid en heilige banden. Herinneringen van een schilder-monnik* ('s Hertogenbosch 1929)

Verlaine, Paul, *Twee weken in Holland* (vert. Karel Jonckheere, Brussel 1978)

Literatuurlijst

Abbenhuis, Maartje M., *The Art of Staying Neutral. The Netherlands in the First World War, 1914-1918*

(Amsterdam 2006)

Achterhuis, Hans, *Met alle geweld. Een filosofische zoektocht* (Rotterdam 2008)

Adamson, Walter L., 'Apolinaire's politics: Modernism, Nationalism, and the Public Sphere in Avant-garde

Paris' in: *Modernism/Modernity* jrg. 6, afl.3 (1999) 32-52.

- 'Ardengo Soffici and the Religion of Art' in: Affron & Antliff (ed.), *Fascist visions*

Affron, Matthew, & Mark Antliff, *Fascist visions. Art and ideology in France and Italy* (Princeton 1997)

Ambler, Rodney W., 'Religious Life and the Contemporary World' in *Journal of Contemporary History* vol.37

(2002) nr. 3

Andreu, Pierre, *Vie et mort de Max Jacob* (Parijs 1982)

Antliff, Mark, *Avant-Garde Fascism. The Mobilization of Myth, Art, and Culture in France, 1909-1939*

(Durham/Londen 2007)

- *Inventing Bergson. Cultural politics and the Parisian avant-garde* (Princeton 1993)

Antliff, Mark, & Patricia Leighton, *Cubism and Culture* (Londen 2001)

Apke, Bernd, e.a., *Okkultismus und Avant-Garde. Von Munch bis Mondrian 1900-1915* (Ostfildern 1995)

Ariëns-Volker, Marijo, *Dirk Nijland 1881-1955* (Assen 1993)

- *De wangen van de Macroprosopus. Een nieuwe interpretatie van het schilderij 'Les*

Desmoiselles d'Avignon van Pablo Picasso (Brussel, Proefschrift Vrije Universiteit Brussel 2004)

Arp, Hans, Richard Huelsenbeck, Tristan Tzara, *Die Geburt des Dada. Dichtung und Chronik der Gründer* (Zürich zj [1957])

Audoin-Rouzeau, Stéphane, & Annette Becker, '14- '18. *De Grote Oorlog opnieuw bezien* (Amsterdam 2004)

Baldick, Robert, *The Life of J.-K. Huysmans* (Cambs 2006)

Bank, Jan, en Maarten van Buuren, *1900. Hoogtij van burgerlijke cultuur* (Den Haag 2000)

Barré, Jean-Luc, *Jacques & Raïssa Maritain. Beggars for heaven* (Notre Dame 2005)

Bax, Marty, *Het web der schepping : theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Amsterdam

2004)

Becker, J.-J., *1914: comment les français sont entrés dans la guerre* (Parijs 1977)

Becker, Annette, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire 1914-1930* (Parijs 1994)

- 'Messianismes et héritage de la violence, de 1914 aux années trente.' in: Stéphane Audoin

Rouzeau & Jean-Jacques Becker (ed.), *Encyclopédie de la Grand Guerre 1914-1918: histoire et*

culture (Parijs 2004) 1151-1162

Bell, Michael, 'The metaphysics of Modernism' in Michael Levenson (ed.), *The Cambridge companion to*

Modernism (Cambridge 1999)

-
- Berg, Hubert van den, 'From a New Art to a New Life and a New Man. Avant-Garde Utopianism in dada' in:
 Sascha Bru (ed.), *The invention of politics in the European avant-garde (1906-1940)* (Amsterdam/New York 2006) 134-138.
 - 'The star of the Cabaret Voltaire: the other life of Emmy Hennings', in Foster, *Dada* Zürich
- Bertens, Hans, 'Historische inleiding' in: Jan Baetens, Sjef Houppermans, Arthur Langeveld en Peter Liebrechts (ed.), *Modernisme(n) in de Europese letterkunde 1910-1940* (Leuven 2003)
- Bisanz-Prakken, M. (ed.), *Toorop/Klimt. Toorop in Wenen: inspiratie voor Klimt* (Den Haag 2006)
- Blotkamp, Carel, 'Annunciation of the new mysticism: Dutch symbolism and early abstraction' in: Tuchman, Maurice, *The Spiritual in Art. Abstract Painting 1890-1985* (Los Angeles 1986)
- Bollery, Joseph, *Leon Bloy. Essay de biographie avec de nombreux documents inédits* vol.1- 3 (Parijs 1947-1954)
- Bosman, Frank, en Theo Salemink (red.), *Avant-garde en religie. Over het spirituele in de moderne kunst 1905-1955* (Westervoort 2009)
- Bradbury, Malcolm, & James Mc Farlane (ed.), *Modernism 1890-1930* (Sussex 1978)
- Braeckman, A., (ed.), *Onbehagen met de moderniteit. De revolte van de intellectuelen 1890-1933.* (Kapellen 2001)
- Sascha Bru & Gunther Martens (ed.), *The invention of politics in the European avant-garde (1906-1940)* (Amsterdam/New York 2006)
- Bru, Sascha, e.a. (ed.), *Europa! Europa? The Avant-Garde, Modernism and the Fate of a Continent* (Berlijn 2009)
- Buelens, Geert, *Europa Europa! Over de dichters van de Grote Oorlog* (Amsterdam 2008)
 - (ed.) *Het lijf in slijk geplant. Gedichten uit de Eerste Wereldoorlog* (Amsterdam 2008)
 - 'Reciting Shells. Dada and, Dada in & Dadaists on the First World War' in: *Arcadia: Internationale Zeitschrift für Literaturwissenschaft/International Journal of Literary Studies*, 41(2), 2006, 275-295.
- Burac, Robert, *Charles Péguy. La revolution et la grace* (Parijs 1994)
- Burrow, J.W. , *The crisis of reason. European thought 1848-1914* (New Haven 2000)
- Burton, Richard D.E., *Holy tears, holy blood : women, Catholicism, and the culture of suffering in France, 1840-1970* (Ithaca 2004)
- Butler, Christopher, *Early Modernism. Literature, Music and painting in Europe 1900-1916* (Oxford 1994)
- Cahm, Eric, *Péguy et le nationalisme français. De l'Affair Dreyfus a la Grande Guerre. Cahiers de l'Amitié Charles Péguy* [documentenbijlage] (Parijs 1972)
- Calinescu, M., *Five Faces of modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism* (Durham 1987)
- Carroll, David, *French literary fascism. Nationalism, Anti-Semitism and the Ideology of Culture* (Princeton 1995)

-
- Chenau, Philippe, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique 1920-1930* (Parijs 1999)
- Dagan, Yaël, *La NRF entre guerre et paix 1914-1925* (Parijs 2008)
- Drijkonigen, F., (ed.) *Historische avantgarde. Programmatische teksten (...)* (Amsterdam 1982)
- Eatwell, Roger, 'Zur Natur des "generischen faschismus": Das "faschistische Minimum" und die "faschistische Matrix"' in: U Backes, *Rechtsextreme Ideologien in Geschichte und Gegenwart* (Clogne 2003)
- Enzinck, Willem, e.a., *Otto en Adya van Rees. Leven en werk tot 1934* (Den Haag z.d.: 1975)
- Ferguson, Niall, *The Pity of War. Explaining World War I* (New York 1999)
- Fhima, Catherine, 'Max Jacob ou la symbiose des identités paradoxales' in: *Archives juives* jrg.35, nr.1 (2002) 77-101.
- Field, Frank, *British and French writers of the First World War* (Cambridge 1991)
- Fontana, Michèle, *Léon Bloy. Journalisme et subversion 1874-1917* (Genève 1998)
- Jan Fontijn, *Tweespalt. Het leven van Frederik van Eeden tot 1901* (Amsterdam 1990)
- *Trots verbrijzeld. Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901* (Amsterdam 1996)
- Foster, Stephen C., *Dada Zürich: a clown's game from nothing* (New York 1996)
- Galen Last, Dick van, *De zwarte schande. Het debat over de inzet van zwarte soldaten in Europa 1914-1922*
[proefschrift UvA 2010]
- Gentile, Emilio, *Politics as religion* (Princeton 2006)
- Ginneken, L. van, (m.m.v. J.M. Joosten), 'Documentatie: kunstenaarsbrieven aan kees spoor' dl.I & II, in
Museumjournaal 15 (1970) afl. 4 & 5.
- Glaudes, Pierre, *Léon Bloy 3. Journal intime, Journal littéraire. L'année 1892* (Parijs 1995)
- (ed.) *Léon Bloy 4. Un siècle de réception* (Parijs 1999)
- Glaudes, Pierre, & Michel Malicet, *Léon Bloy 1. Léon Bloy et la guerre de 1870 (autour de Sœur de Sang)*
(Parijs 1989)
- Goedegebuure, Jaap, *Decadentie en literatuur* (Amsterdam 1987)
- Griffin, Roger, *Modernism and Fascism. The sense of a beginning under Mussolini and Hitler* (Hampshire / New York 2007)
- Griffiths, Richard, *The reactionary revolution. The catholic revival in French literature 1870-1914* (Londen 1966)
- *The use of abuse. The polemics of the Dreyfus affair and its aftermath* (New York 1991)
- Grogin, R.C., *The Bergsonian Controversy in France 1900-1914* (Calgary 1988)
- Gugelot, Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)* (Parijs 1998)
- Halsema, J.D.F. van, *Epifanie. Ogenblikken van verlichting en verschrikking in de Nederlandse letterkunde rond 1900* (Groningen 2006)

-
- Hanna, Martha, *The mobilization of intellect. French Scholars and Writers during the Great War*
(Cambridge/London 1996)
- Hanson, Ellis, *Decadence and Catholicism* (Cambridge 1997)
- Heijbroek, J. F., en A.A.M. Vis, *Verlaine in Nederland. Het bezoek van 1892 in woord en beeld* (Amsterdam
1985)
- Heyting, Lien, *De wereld in een dorp. Schilder, schrijvers en wereldverbeteraars in Laren en Blaricum 1880-1920* (Amsterdam 1994)
- Helman, Albert, *Vriend Pieter. Het levensavontuur van Pieter van der Meer de Walcheren* (Brugge/Nijmegen
1980)
- Heynickx, Rajesh, & Jan de Maeyer, *The Maritain factor. Taking religion into interwar modernism* (Ithaca
2009)
- Horne, John, (ed.), *State, society and mobilization in Europe during the First world war* (Cambridge 1997)
- Horne, John, & Alan Kramer, *German atrocities, 1914. A history of denial* (New Haven / Londen 2001)
- Imanse, Geurt, & John Steen, 'Achtergronden van het Symbolisme' in: *Kunstenaren der idee. Symbolistische tendenzen in Nederland, ca. 1880-1930* (tentoonstellingscatalogus, Den Haag 1978)
- Jonas, Raymond, *The tragic tale of Claire Ferchaud and the Great War* (Berkely/Los Angeles/Londen 2005)
- Keizer, Madelon de, (ed.), *Religie. Godsdienst en geweld in de twintigste eeuw* (Zutphen 2006)
- Kieft, Ewoud, 'Seismograaf van de geschiedenis of archimedisch punt? Interpretaties van de vroegtwintigste-
eeuwse bekeerlingengolf in Nederland.' *Nederlandse Letterkunde* nr. 1 jrg. 2008
- Labrie, Arnold, *Zuiverheid en decadentie. Over de grenzen van de burgerlijke cultuur in West-Europa 1870-1914* (Amsterdam 2001)
- Lesparre, Irène, 'Biografie' in *Otto van Rees* (Zwolle 2006)
- Lewis, Pericles, *The Cambridge introduction to Modernism* (Cambridge 2007)
- Loughlin, Michael B., 'Gustave Hervé's Transition from Socialism to National Socialism: Another example of
French Fascism?' in: *Journal of Contemporary History* vol.36 (2001) I, 5-39
- Lowrie, Joyce O., *The violent mystique: Thematics of Retribution and Expiation in Balzac, Barbey d'Aurevilly,
Bloy, and Huysmans* (Genève 1974)
- Luykx, Paul, 'Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte'. *Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880-1960* (Hilversum 2007)
- Markov, Vladimir, *Russian Futurism: a history* (Berkely/Los Angeles 1968)
- Moeyes, Paul, *Buiten schot. Nederland tijdens de Eerste Wereldoorlog 1914-1918* (Amsterdam 2005)

-
- Mommsen, George L., *Fallen soldiers. Reshaping the memory of the World wars* (New York/Oxford 1990)
- Morgan, Philip, 'The roots of fascism' in: dez., *Fascism in Europe 1919-1945* (New York-Londen 2003)
- Mosse, George L., *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars* (New York/Oxford 1990)
- Monika Neugebauer-Wölk, George L. (ed.), *Religionsgeschichte der Neuzeit. Profile und Perspektiven*
(Zeitenblicke 5n (2006) nr.1.
- Nietzsche, Friedrich, *De Antichrist* (Amsterdam 2006)
- *Het Geval Wagner* (vert. Hans Driessen, Amsterdam/Antwerpen 2005)
- *De geboorte van de tragedie* (Amsterdam 2006, vert. Hans Driessen)
- Olink, Hans, *De oorlogen van een indische krijgsgod. Het wonderbaarlijke leven van Louis Grondijs*
(Amsterdam/Antwerpen 2005)
- Payne, Stanley, *A history of fascism 1914-1945* (Londen 1997)
- Perloff, Marjorie, *The futurist moment. Avant-Garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture*
(Chicago/Londen 1986)
- Phayer, J. Michael, *Sexual liberation and religion in nineteenth century Europe* (Londen 1977)
- Poggioli, Renato, *The theory of the avant-garde* (Cambridge 1968)
- Poorthuis, Marcel, en Theo Salemink, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden, 1870-2005.*
Tussen antisemitisme en erkenning (z.p., Valkhof Pers 2006)
- Prochasson, Christophe, & Anne Ramsussen, *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la première guerre mondiale (1910-1919)* (Parijs 1996)
- Raad, Jacqueline de, 'Jeugd en vroeg werk 1900-1912' in: *Otto van Rees* (Zwolle 2006)
- Richardson, John, *A life of Picasso. 1907-1917 the painter of modern life* (New York 1996)
- Rodwell, Rosemary, 'Mysticism and sexuality in the writings of Léon Bloy' in: *Journal of European studies*
vol.24 (1994) 23-40
- Romein, Jan, 'Honderd en één profeten' in: dez., *Op het breukvlak van twee eeuwen* (Leiden & Amsterdam 1967)
- Rooy, P. de, 'een hevige gewarrel. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling'
BMGN 106 (1991) 626-640
- Rothuizen, William, *Jan Toorop in zijn tijd* (Amsterdam 1998)
- Russell, Charles, *Poets, Prophets, and Revolutionaries. The literary avant-garde from Rimbaud through postmodernism* (New York / Oxford 1985)
- Scheunemann, Dietrich, (ed.), *Avant-Garde / Neo-Avant-Garde* (Amsterdam – New York 2005)
- Schloesser, Stephen, *Jazz age Catholicism : mystic modernism in postwar Paris, 1919-1933* (Toronto 2005)

-
- Seigel, Jerrold, *Bohemian Paris. Culture, politics, and the boundaries of bourgeois life, 1830-1930* (New York 1986)
- Sherry, Vincent, *The Great War and the language of modernism* (New York/ Oxford 2003)
- Silver, Kenneth E., *Esprit de Corps. The art of the Parisian avant-garde and the first world war, 1914-1925* (Princeton 1989)
- Slijper, Bart, *Van alle dingen los. Het leven van J.C. Bloem* (Amsterdam 2007)
- Smeets, Marc, *Huysmans l'inchangé. Histoire d'une conversion* (Nijmegen 2003)
- Smith, Leonard V., Stephane Audoin-Rouzeau & Annette Becker, *France and the Great War 1914-1918* (Cambridge 2003)
- Spaanstra-Polak, Bettina, *Het symbolisme in de Nederlandse schilderkunst 1890-1900* (Bussum 2004)
- Sternhell, Zeev, 'The "Anti-Materialist" Revision of Marxism as an Aspect of the Rise of Fascist Ideology' in *Journal of Contemporary History* 22 nr 3 (1987) 379-400
- 'Fascist Ideology' in Walter Laqueur (ed.), *Fascism: a Reader's Guide* (Berkeley 1976) 315-376
- *Neither Right nor Left: Fascist ideology in France* (Berkeley 1986)
- Sternhell, Zeev, & Mario Sznajder & Maia Asheri, *The birth of fascist ideology. From cultural rebellion to political revolution* (Princeton 1994)
- Stowers, Stanley, 'The concepts of "Religion", "Political Religion" and the Study of Nazism' in *Journal of Contemporary History* vol.42 (2007) no 1, 9-24
- Strachan, Hew, *The First World War: To arms* (Oxford 2001)
- Stromberg, Ronald N., *Redemption by war. The intellectuals and 1914* (Kansas 1982)
- Tames, Ismee, *Oorlog voor onze gedachten. Oorlog, neutraliteit en identiteit in het Nederlandse publieke debat 1914-1918* (Hilversum 2006)
- Tibbe, Lieske, *Vier kunstdebatten omstreeks 1900 : meningen over kunst en samenleving van Herman Gorter, Henriëtte en Richard Roland Holst, Herman Heijermans, Jan Toorop, Theo van Doesburg, Piet Mondriaan en anderen* (Nijmegen 2000)
- Tibbe, Lieske, *R.N. Roland Holst. Arbeid en schoonheid vereend. Opvattingen over gemeenschapskunst* (Amsterdam 1994)
- Tuchman, Maurice, e.a. (red.), *The Spiritual in Art. Abstract Painting 1890-1985* (Los Angeles 1986)
- Verhey, J.T., *the 'spirit of 1914'. The myth of enthusiasm and the rhetoric of unity in World War I.* (Cambridge 2000)
- Weber, Eugen, *The nationalist revival in France 1904-1914* (Berkeley 1968)
- *Action française. Royalism and reaction in twentieth-century France* (Stanford 1962)
- Winter, Jay, *Sites of Memory, Sites of Mourning. The Great War in European cultural history* (Cambridge 1995)

-
- Webb, James, *The occult underground* (La Salle, Illinois, 1974)
- Wesseling, H.L., *Soldaat en krijger. Franse opvattingen over leger en oorlog 1905-1914* (Assen 1969)
- Wijfjes, Huub, *Journalistiek in Nederland 1850-2000* (Amsterdam 2004)
- Williamson, George S., *The longing for myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche* (Chicago, 2004)
- Wohl, Robert, *The generation of 1914* (Cambridge 1979)
- Wolin, Richard, *The seduction of unreason. The intellectual romance with fascism 'from Nietzsche to postmodernism'* (Princeton 2004)

Summary

Converted to war. Religious radicalization in Western Europe 1870-1918.

When the Great War broke out in the summer of 1914, the majority of Europe's writers, artists and intellectuals responded enthusiastically. Some of them had hoped for war for years, some of them embraced the war in the heat of the moment, but all of them used the same argument for their enthusiasm: the war would spiritually revitalize western society. The war would bring an end to materialism, to the atomization of society, the war would bring inspiration to modern culture which had lost contact with its spiritual sources, due to the processes of rationalization and industrialization.

Over three decades, since Jean-Jacques Becker published his influential study on the outbreak of the Great War in France, *1914. Comment les français entrent la guerre* (1977), historical research on war enthusiasm has concentrated on its social range. The popular myth that the population of Europe went unanimously war crazy in the summer of 1914 has since then been negated, and rightly so. The phenomenon of war enthusiasm did not occur in European society as a whole, but rather among specific groups: especially among well educated young men with a bourgeois background in the big cities, among whom many writers, artists and intellectuals.

With the emphasis on the social limitedness of the phenomenon however, the question of *how* war enthusiasm could evolve in modern western society has been neglected in recent historiography.

War Enthusiasm, Regeneration and Modernism

This study discusses the genesis of war enthusiasm among cultural elites in Western Europe, with the focus on France and the Netherlands. My hypothesis is that the war enthusiasm of 1914 can be understood as a product of modernist culture. By modernist culture, I mean the expression of a search for an answer to the perceived shortcomings of the rational and functional sides of modernity, notably in art and literature. In this context, I have used the concept of 'two modernities' that literary scholars like Matei Calicescu and historians like Roger Griffin have applied in their work. The notion of 'two modernities' describes a duality in modern mentality: on the one hand the rationalized world of science, industry and liberal politics, on the other hand the 'counterculture' of modernist and avant-gardist writers and artists that took on the project to 're-enchant the world' with their literature, art, and also, in many cases, with political activism.

Modernist culture produced new forms of regeneration narratives, on how modern man could reintegrate primordial sources of spirituality into the over-materialized and over-rationalized modern world. Regeneration narratives were not

just major features of modernist art and literature, they were also central rhetoric elements in socialist, anarchist and nationalist politics, in social reform movements and in the various occultist movements that flourished in the big cities of Western Europe.

From 1900 to 1914, some of these regeneration narratives evolved gradually into narratives on the necessity of war. The war enthusiasm of 1914 clearly has roots in the regeneration narratives of modernist culture, yet there has been no systematic historical study on how this process actually took place in the years preceding the Great War.

And even apart from the *genesis* of war enthusiasm, the phenomenon itself has, over the last three decades, almost disappeared from the scope of historical research. With the exception of Ronald Strombergs *Redemption by War* (1982) and Jeffrey Verhey's *The Spirit of 1914. Militarism, Myth and Mobilization in Germany* (2000), no monographs on the war enthusiasm of 1914 have been published. It seems that since 1977 historians have put so much emphasis on the limited social range of war enthusiasm, that a new myth has replaced the old one: that war enthusiasm was an irrelevant phenomenon in European history, because it was limited 'only' to the cultural elites of opinion makers and the creators of the images of the war.

Biographical Approach

This study seeks to further explore the origins of war enthusiasm by tracing common developments in the lives of a select group of war enthusiasts. The biographical approach has important benefits when it comes to studying the genesis of war enthusiasm. It is well suited to track continuities in history, because it follows the historic actors closely. For studying the gradual evolution of regeneration narratives into war enthusiasm, it is important to observe the carriers of these ideas as closely as possible. Furthermore, the biographical approach brings a variety of motives to the surface, which makes it possible to examine whether or not common motives for war enthusiasm actually existed. And thirdly, a biographical approach makes it possible to distinguish war enthusiasm (as a result of structural developments in European culture) from war patriotism, which did not need any cause other than the presence of a war situation.

The biographical approach also enables discussion of another question concerning war enthusiasm: did the pre-war modernist discourses on regeneration change when the war enthusiasts finally got what they wanted? Based on his research on regenerative discourses in Italy, historian Emilio Gentile proposed a thesis that the war experience of 1914-1918 produced an important shift in modernist and nationalist regeneration narratives. Before the Great War, discourse on regeneration was predominantly religious and artistic: the regeneration of modern society should be a spiritual one, brought about by art, literature and religion. Politics was thought of as an *object* of spiritual regeneration: it was just as

much in need of a rebirth as the rest of the modern order. This changed during the war years. The fusion of the “war religion” with nationalist politics caused new totalitarian forms of politics, which took over the role of *enactor* of regeneration. The new totalitarian politics acted as a regenerative force itself, ‘as a religion, [it] claimed to have the monopoly in the definition of the meaning and ultimate goal of life’, as Gentile phrased it.

Gentile’s hypothesis that regeneration discourses went through a process of politicization during the war years is closely related to the central question of this study. The question of how war enthusiasm grew in modern culture is put into perspective by the question of how war enthusiasm evolved after the war had broken out. Did the war enthusiasts of 1914 still regard the war positively in 1915, 1916 and 1917? What happened with their initial ideas about war once theory was put into practice? And the most important question: is there a connection between the regeneration discourses that led to war enthusiasm and the regeneration discourses of postwar fascism?

This last question has been posed in various studies on the cultural roots of fascism. Historians like Roger Griffin and Zeev Sternhell have posed that the origins of fascist thought can be traced back to the prewar period of 1870-1914. Oddly enough, these historians did not involve the Great War in their analyses, nor did they view the outbreak of war enthusiasm in 1914 as an important moment in the historical development that led to fascism.

This blind spot in the scholarly debate on the cultural roots of fascism can be addressed by the biographical approach that I follow in this study. If there is a continuity to be traced in the rise of war enthusiasm and the following regenerative narratives of the Great War, if indeed processes of politicization and radicalization of the prewar regeneration discourses took place during the war years, a close look at the developments that a selected group of war enthusiast went through during 1914-1918 would have to reveal it.

Converts

To examine the questions articulated above, I have selected a specific group among whom the vast majority were enthusiastic about the outbreak of the war in 1914. This was a social network based on a common experience which all of its members had gone through in their lives, a life-changing event that in most cases had preceded their enthusiasm for the war. I have selected a network of French and Dutch writers, artists and intellectuals who converted to Catholicism throughout the period 1870-1918. These converts formed a network because of their spiritual kinship and the similar positions that they held in the literary, artistic and political fields – as a consequence of their conversion to Catholicism. These converts considered themselves and each other to be members of the same important cultural movement which would reform or even revolutionize western society, and the Catholic Church as well. The origins of this movement of converts can be traced

in French Decadent literature: Jules Barbey d'Aureville, Léon Bloy, Joris-Karl Huysmans and Paul Verlaine were appointed as its pioneers by their later followers.

I have selected this specific network because of the nature of the conversion of its members: their choice to become a member of the Catholic church was explicitly motivated by their opinions about the state of modern culture: for instance the industrialization of society, the rationalism and materialism of Enlightened philosophy and literature, the social misery that capitalism produced, or their disappointment in socialist politics.

The attitudes of these converts towards modernity have long been interpreted as reactionary by historians and literary scholars. In this study, I distance myself from these qualifications because they have obscured our understanding of an important feature of modern culture in 1870-1918: the feature of a 'double modernity', the dynamics of one side of modern culture trying to influence the other.

The approach of 'two modernities' is more constructive than the simplistic and static dichotomy of 'modern' versus 'reactionary', especially when it comes to understanding the lives of these converts. Many of them could be found in the movements that have proved to be the most vital for the image of modern culture: in modernist and avant-garde circles. The lives, oeuvres and personal networks of converted writers and artists like Joris-Karl Huysmans, Léon Bloy, Jan Toorop, Pieter van der Meer de Walcheren, Otto van Rees and Max Jacob show that modernist and avant-garde movements like Decadentism, Fauvism, Symbolism, Cubism and Dadaism had explicit regenerative mystic goals: they wanted to use art to reconnect forms of spirituality that they saw as natural and healthy for mankind with modern society. According to these converts' own convictions, their decision to become Catholic did not differ greatly from their involvement in modernist and avant-garde movements. In their eyes, Catholicism contained many of the ancient mystic traditions that modernist and avant-garde art was inspired by. The case of Jan Toorop in this study shows how he could easily connect Cubism with Christianity in his opening speech for the First Cubist Exposition in the Netherlands in 1911 – with much success among the art critics present, some of whom adopted his views in full.

Comparable to how the avant-garde movements connected spiritual regeneration with art, socialist, anarchist and Reform groups like the Tolstoian Reform community *Landbouwkolonie van de Internationale Broederschap* near Blaricum, or the *Monte Verita* community in Ascona, connected the objective of spiritual revitalization with politics. Utopian socialists (a category of socialists that generally had a prosperous, bourgeois background) were in fact religiously motivated in their political convictions. The cases of radical young French socialists like Charles Péguy, Jacques Maritain or Dutch socialists Jan Toorop and Pieter van der Meer de Walcheren demonstrate how their utopian dreams were frustrated when the social-democratic parties actually became a concrete political force in parliament. These utopians had never wanted socialism to be a form of politics, they had always seen it as a religion. Their conversion to the Catholic Church revealed the true nature of their previous political engagement. In their own eyes, their choice for

Catholicism was a consistent one: they chose a model for society that was both socially inclusive and spiritually uplifting, exactly how they had previously wanted socialism to be.

The choice for a transnational network of Dutch and French converts provided the opportunity to compare changes in attitudes that Dutch and French converts had towards the war when it actually broke out. In the Netherlands during the summer of 1914, wartime patriotism like that in France was absent, so the attitudes of the Dutch converts were far closer linked to the prewar regeneration narratives than the attitudes of the French converts, who immediately were influenced by the dynamics of a society mobilized for war. The comparison of Dutch attitudes with that of the French clarifies the influence prewar regeneration narratives actually had on the war enthusiasm as it occurred in 1914.

The first part of this study (chapter 1 to 8) covers the prewar years 1870-1914 and describes how regeneration discourses played a central role in the choices and actions of both French and Dutch converts. The common motives which played an important role in their choices are highlighted: aversion to the rationalism and functionalism of the Enlightenment, the conviction that the rationalist mentality was leading European society to decadence and cold materialism, spirituality as a solution for the personal identity crises from which many young male members of the bourgeois classes suffered, the disappointment in the pragmatic political direction that the socialist movement took at the beginning of the twentieth century, the philosophical turn towards irrationalism as a result of the scientific discoveries at the turn of the century, and finally, the conviction that a radical decision to *act* was the only way to break out of the impasse of nihilism, hesitation and endless self-reflection. The last step in the radicalization process that most converts went through was the conviction that their own personal conversion was also the best solution for the problems that western society as a whole struggled with, problems that they had completely identified themselves with, until their conversion had set them free.

The second part of this study (chapter 9 to 12) covers the war years 1914-1918. It describes how the majority of the converts immediately recognized the war as a massive conversion of society as a whole: just as had happened in their own lives, society would violently break out of the vicious circle of decadent self-reflection and nihilism, rediscover its primordial spiritual roots, recover a firm sense of identity and, with that, again forge a strong unity.

The Great War

The outbreak of the Great War was the converts' 'finest hour', as WOI-historian Annette Becker has phrased it. The converts became influential actors in Europe's modern culture, which by turning into a 'war culture' finally seemed to be developing in their direction. Many of the ideas that the converts had expressed

years before 1914 now became part of Europe's mainstream war cultures. They were applied in the justification and sacralization of the war. Converted writers who before the war had been relatively obscure, such as Charles Péguy and Ernest Psichari, became national martyrs and bestsellers, their readership expanding to hundreds of thousands. Of course, their success was posthumous: it came about by the grace of their willingness to practice what they preached. Both Péguy and Psichari died on the battlefield in the fall of 1914.

The project of 're-enchantment' of the modern world was fully incorporated by mainstream war propaganda and in the patriotic discourse as a whole. Moreover, an unprejudiced and detailed look at the lives of converts in avant-garde and modernism shows that a significant number of major actors in the Cubist and Dadaist movements embraced the religious foundations of the war culture as their own. This conclusion is completely opposed to the representations that literary scholars have constructed in the 1960's and '70's, and to which some of them still adhere. The personal histories of Otto and Adya van Rees, Pieter van der Meer de Walcheren, Hugo Ball, Emmy Hennings and Max Jacob, as described in this study, show how religion, regenerative politics and nationalist war culture went hand in hand, even when the actors did not express themselves politically in a direct sense.

And there were even more converts who were far more explicit in their connection of religion and politics: many of the key figures in the convert network embraced the ultra-nationalist and anti-Semitic politics of Action française, in some cases despite their own Jewish background. Jacques and Raïssa Maritain, Pieter van der Meer de Walcheren, Henri Ghéon, T.S. Eliot and even André Gide (who, during the war, was on the brink of becoming a Catholic himself) became admirers or active supporters of the movement. And vice versa, Action française leader Charles Maurras courted the movement of the 'Renouveau Catholique', as the convert-inspired new French wave of young Catholics was called. Even the victims of French ultra-nationalist war culture were swept along with the vitality of the religiously-inspired war culture of France. 'Quiet convert' Henri Bergson, who from 1900 had been an inspiration for many converts in their first turn towards irrationalism, himself embraced both Catholicism and nationalism in 1914, while not even a year before Action française had held a vigorous anti-semitic campaign against him.

The religious revival in wartime France attracted writers and artists from beyond the borders. In the Netherlands, secular writers as Jacques Bloem and Jan Greshoff were inspired by the war-enthusiastic, religious literature of Péguy and Ghéon, which they appreciated as the most modern cultural development of their time. In Zürich, Hugo Ball and Richard Huelsenbeck discovered the writings of Léon Bloy. For them, the religious revival movement in wartime France was the equivalent of what they had hoped to achieve with Dada: to reconnect European culture with its primordial religious core.

Conclusion

The biographical approach to the main actors in the network of French and Dutch converts has largely confirmed the main hypothesis of this study: that the appearance of war enthusiasm among cultural elites in 1914 can be further explained by structural developments in modernist culture. In the case of the vast majority of the converts, the mental development that had led them to Catholicism was the same as the one that had led them to embrace the war. The same considerations, the same problems they tried to solve by joining the Church were used in expressing their enthusiasm for the war: the war would bring spiritual unity to modern society, the war would bring an end to capitalist exploitation and materialism, the war would end political polarization and self-interest, and most importantly, the war would bring personal salvation, not in the afterlife, but in the here and now. This unorthodox belief corresponded completely to the unorthodox variant of Catholicism that the converts turned to: it was a combination of non-institutional Catholic mysticism and occult beliefs in direct personal contact with the metaphysical order. Although the converts opposed individualism, their faith was a typical product of the individualization of religion.

Close biographical study of the lives of several converts sheds new light on the relation between religion and avant-garde. It clearly shows that even a choice for the most traditional of religious institutes, the Catholic church, did not exclude participation in the most revolutionary artistic movement of the time. On the contrary, Léon Bloy became an influential cult figure in Decadent and Dada circles, Otto and Adya van Rees were pioneers in the Dada movement, Toorop played a key role in introducing Cubism to the Netherlands, Jacques Maritain became the spiritual guidesman to such leading avant-garde figures as Jean Cocteau and Gino Severini, Pieter van der Meer took part in the Parisian avant-garde, and Max Jacob wrote his most playful avant-garde poetry after his conversion.

Their conversions did not distance them from the modernist, avant-garde and emancipatory movements they had been active in, they just caused *more* conversions in these movements. These insights are a complete reversal of the predominant views on avant-garde and modernism as movements that were the opposite of any religious or political totalitarianism. That is also the reason why the conversions of the main subjects of this study have so long been marginalized as anti-modern acts: the political implications of their conversion weren't agreeable to the scholars interpreting them. The thought that maybe these converts are actually to be understood as *symptomatic* of the development of modern culture at the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, has disturbing implications. In that case, fascism and the other totalitarian ideologies of the twentieth century have to be understood as an integral part of the modern culture that we, today, still for the most part know and appreciate.

The focus of this study on a transnational network of French and Dutch individuals has made it possible to put the phenomenon of war enthusiasm in perspective. The

self-identification with the war as personal salvation was typical of the belligerent counterparts of the convert network. Dutch converts on neutral territory like Jan Toorop, Otto and Adya van Rees and Pieter van der Meer de Walcheren did not go along with this attitude – as long as they were situated outside of France that is. The case of Pieter van der Meer de Walcheren shows that once he physically moved back to France in the spring of 1915, his enthusiasm for the war subsequently grew. The same mechanism can be recognized in the Dutch community in Paris, which was eager to show its loyalty to the French patriotic cause. Moreover, this mechanism seemed to have worked primarily during the first two years of the war. From 1916 the strength of the religious war myths diminished, together with the willingness among soldiers and civilians to keep making sacrifices for a war that could be justified only with myths, not with concrete geo-political aims.

Emilio Gentile's hypothesis that during the war years regeneration narratives underwent a process of politicization is confirmed by both the French and Dutch cases I have studied. In wartime France, many converts embraced the regenerative nationalist politics of Action française because they hoped for the same sort of revolutionary spiritual force they had tried to find when they converted to the Catholic Church. In Holland, several examples show that French regenerative war literature had some influence here, and that it was the carrier of a combination of religious and political ideas. Admiration for the new literary wave of converted writers, a new and fresh phenomenon in the eyes of some Dutch opinion makers, went hand in hand with sympathy for Action française.

The case studies in this thesis clearly show that during the Great War in France a politicization of religion indeed took place, and simultaneously, a sacralisation of politics. The religious and artistic narratives of spiritual rebirth and unity proved to be successful political narratives in belligerent countries, narratives which were taken up by many intellectuals and politicians who in the 1920s became prominent figures in the European fascist movements, among them Benito Mussolini, Charles Maurras, Georges Valois and Gustave Hervé. Strikingly, the ideological development of these pioneers of fascism has many similarities to the development of the converts in this thesis: Mussolini, Valois and Hervé for instance, were all disappointed socialists who tried to integrate a spiritual dimension into their collectivist views of a harmonious society.

This group biography has identified long-term cultural and political motives that played an important role in the decade-long genesis of war enthusiasm, motives that are far more concrete and structural than has been recognized in the existing literature. Moreover, this study provides insight into the interaction of religion, politics and modern culture, and into why individuals can so easily be swept along by this combination, not only at the beginning of the twentieth century, but also at the beginning of the twenty-first.
