

Degeneratie en dressuur. Natuurgeneeswijze, vegetarisme en naturisme als ontwerpen voor een moderne samenleving, 1890-1950¹

EVERT PEETERS

Aloïs van Son sprak niet graag over zichzelf. De Antwerpse natuurgenezer, die sinds de Eerste Wereldoorlog praktijk hield in een statig herenhuis op de Amerikalei, leek daarvoor te sterk op het heil van anderen gericht. Liever dan over eigen beslommelingen praatte Van Son over het lot van de zieken die zich aan hem hadden toevertrouwd. Zij waren betrekkelijk talrijk: in de jaren 1920 ontving Van Son volgens eigen cijfers elk jaar 1200 nieuwe patiënten.² Het ging om lieden die door hun eigen dokter waren opgegeven, die zelf om een of andere reden hun vertrouwen in de gevestigde medische wetenschap hadden verloren of zich eenvoudig nieuwsgierig toonden naar de bijzondere geneesmethode van de natuurarts, die elk gebruik van medicijnen uitsloot en in plaats daarvan steunde op ‘natuurlijke’ en ‘ordelijke beginselen.’ Ook over die beginselen sprak Van Son vaak en enthousiast. Hij wijdde er talloze uiteenzettingen aan, die hem ook buiten de stad enige bekendheid opleverden. Daarnaast droeg Van Son zijn missie uit in *Terug ter orde*, het eigenzinnige *Vlaams natuurgeneeskundig tijdschrift* dat hij, onder wisselende ondertitel, van 1923 tot 1941 leidde. Bijna twintig jaar hoofdredacteurschap van dat blad ontlokten hem slechts één keer een persoonlijke bekentenis — in het januarinumnummer van 1935. Deze ene confidentie wierp een bijzonder licht op de grote bekommernis van de Antwerpse genezer om zijn eigen heil, maar maakte ook de strategieën zichtbaar van een aantal andere Belgische groepen en figuren die in de eerste helft van de twintigste eeuw — net als Van Son — de ambitie koesterden om de ‘moderne mens’ door een ‘natuurlijke leefwijze’ ‘terug naar de natuur’ te voeren.

De herinnering die Van Son aan de lezers van *Terug ter orde* prijs gaf, begreep hij zelf als het belangrijkste keerpunt in zijn leven. ‘Toen ik twintig jaar oud was,’ zo vertelde hij aan het eind van een artikel over ‘vruchten en groenten als voedsel en als geneesmiddel,’ ‘lag ik doodziek te bed ... met een zeer ernstige ontredde van mijn hartfuncties.’ Dat hartfalen had Aloïs bij de aanvang van het jaar 1909 naar de totale uitputting gevoerd. De ‘hartcrisen’ volgden elkaar zo snel op en bleken zo ernstig, ‘dat vaak ’s nachts den dokter in allerijl ontboden werd, om den aanval met morphinespuit te bezweren.’ De morfine maakte ‘suf en stijf,’ maar bracht het hartritme van de jongeman niet tot bedaren. De huisarts bekende daarop zijn machteloosheid aan de moeder van Aloïs. Hij zei haar — zo herinnerde Van Son zich in 1935 — ‘dat

¹ Dit artikel kwam tot stand in het kader van het FWO-onderzoeksproject ‘Lebensreform in België, 1890-1950. Een cultuurhistorische analyse van ideeën en praktijken’ dat aan de KU Leuven wordt uitgevoerd. Als promotoren treden Jo Tollebeek, Geert Vanpaemel en Kaat Wils op. Ik dank hen voor hun opmerkingen bij een eerdere versie van dit opstel. Gerard Verheijen dank ik voor zijn correcties en suggesties.

² [Anoniem], ‘De verplichtingen van het doktersberoep’, *Terug ter orde. Vlaams natuurgeneeskundig tijdschrift van het Hygiënisch Gesticht Van den Broeck*, III (1925-1926) v-vi, 481.

ik het met een dergelijk hart nog hoogstens drie maanden uithouden kon.’ Van Son vertelde hoe zijn wanhopige familie vervolgens op aanraden van een verre verwant een ‘natuurarts’ had ontboden, die de familie nooit eerder had bezocht en waarvan ook de jonge Van Son op dat moment nog nooit had gehoord. De voorschriften van deze voor de familie ongetwijfeld eigenaardige figuur wekten verbazing en ongeloof. Zonder veel overtuiging schakelde Aloïs in de loop van februari op een dieet van plantaardige rauwkost over, terwijl zijn moeder hem viermaal daags met koud water in moest wrijven en hem koude compressen diende op te leggen. Het vertrouwen in de ‘waterdokter’ groeide echter snel. Vrijwel onmiddellijk na het inzetten van de ongewone behandeling, zo beweerde Van Son vijftientig jaar na de feiten, was de toestand van de patiënt er immers spectaculair op vooruit gegaan. Naarmate zijn eetlust vergrootte, zijn spijsvertering verbeterde en de hartcrisen minder frequent optraden, liet Van Son zijn aanvankelijke twijfels varen en raakte hij er steeds meer van overtuigd dat zijn nieuwe arts ‘de ware geneesmethode gevonden had.’ Alle vooruitgang schreef Van Son volledig aan het strenge dieet en de waterbehandeling toe. En de progressie zette door. Vanaf de zomer maakte de zieke ‘reuzenschreden’ voorwaarts en in de eerste winter volgend op zijn genezing wandelde hij dagelijks twintig kilometer van Antwerpen naar Wijnegem en terug om zijn herwonnen gezondheid te bewijzen. Van Son verzekerde zijn lezers dat hij zich ‘de laatste vijftientig jaren’ — hij was inmiddels vijfenviervertig jaar oud — altijd ‘hygienisch, sober [had] gevoed,’ ‘nooit meer vleesch of visch [had] gegeten, geen enkel medicijn meer ingenomen.’ Toch had hij sinds zijn twintigste ‘geen enkele dag meer te bed’ gelegen en had hij een ‘bestendige verhooging van gezondheid en werkvermogen’ ervaren.³

In Van Sons herinnering contrasteerden die gelukkige jaren scherp met de ziekelijke en treurige ‘eerste twintig jaren’ van zijn leven. Aan de hartstoornis was een lange geschiedenis voorafgegaan van — volgens Van Son — verkeerd behandelde, chronische kwalen. Bij een onschuldige ontsteking op achtjarige leeftijd ‘werden mij de polypen uitgehaald,’ ‘reeds voor mijn negende jaar maakte ik een leverziekte met zware geelzucht door’ en ‘op den dag mijner Eerste Communie [ontwaakte ik] tot mijn ontgoocheling ... met een tand- en kaakbeenabces, waarbij ik den mond schier niet openen kon,’ zo klonk het klaaglijk in *Terug ter orde*. Op kostschool had Aloïs met ‘het vliegend flicicijn’ en ‘rheumatiek’ gekampt, waardoor hij soms wekenlang het bed moest houden. Het bescheiden burgerlijke milieu waarin Van Son in 1889 was geboren, moet die zorgen moeizaam hebben gedragen. Aloïs’ vader, die in de

³ [Anoniem], ‘Vruchten en groenten als voedsel en geneesmiddel’, *Terug ter orde. Fides-Caritas-Ratio. Vlaamsch natuurgeneeskundig tijdschrift*, X (1934-1935) iv-v, 58-61. In *Terug ter orde* kregen alleen de bijdragen van externe medewerkers en de overgenomen, vertaalde artikelen van buitenlandse voorbeelden een auteursvermelding mee. De overgrote meerderheid van de artikelen bleef zonder signatuur. Maar de herkenbare, heftige toon die in al deze teksten terugkeerde deed vermoeden dat het telkens opnieuw ging om artikelen van Van Son zelf, die zich op het schutblad van het tijdschrift als ‘bestuurder’ afficheerde. In het geval van deze jeugdherinnering wordt de aanname van Van Sons auteurschap bovendien ondersteund door de biografische details, die worden bevestigd in Y. Foppema, ‘Alwyn van Son mistekend door zijn bruid’, *Juffrouw Ida. Nederlands letterkundig museum en documentatiecentrum*, XI (1985) i, 22-25.

havenbuurt een taverne uitbaatte, waar schippers en reders over scheepsorders kwamen onderhandelen, vroeg zich wellicht af hoe dit ziekelijke kind ooit een plaats in de wereld moest veroveren. Uit ongerustheid hadden Aloïs' ouders steeds nieuwe dokters opgezocht — geneesheren die in 1935 het doelwit werden van hun tot de natuur-geneeswijze bekeerde zoon. Steeds andere dokters, sakkerde Van Son, hadden zijn kinderkwaltjes, zijn zenuwachtigheid en zijn nachtelijke huilbuien met 'kunstmatige' middelen willen onderdrukken — in plaats van de genezing aan de natuur over te laten. Allerlei 'poedertjes' hadden ze hem voorgeschreven, net als "versterkend" voedsel: melk, eieren, minstens tweemaal per dag vleesch, bovendien traan!!' Het waren de wapens geweest, vond Van Son, van een 'blinde geneeskunde,' van 'geneesheeren' die de natuur met 'duistere en kwaadwillige natuurkrachten' gelijkstelden, waarover zij hoopten 'de baas te spelen.' 'Terwijl zij toch moesten beseffen,' meende Van Son, dat de natuur 'de dokters slechts als deemoedige geneesknechten onder zich dulden kan.'⁴

Van Son richtte zijn frustratie niet alleen op de medische stand. Zijn gevecht met de reguliere, aan de universiteiten onderwezen 'medicijngeneeskunde' was ook aanleiding tot een bredere kritiek. Het hoogmoedig geachte optreden van de dokters kreeg volgens Van Son pas zijn volle betekenis als het in verband werd gebracht met een diepgaande 'ontaarding' van de hele samenleving — zelf het gevolg van een verregaande vervreemding van de moderne mens ten opzichte van de natuur. In *Terug ter orde* haalde Van Son de degeneratieve invloed van de moderne grootsteden als voorbeeld aan. Hij wees op het gebrek aan 'licht en lucht' dat de stedelingen leden en veroordeelde het helse werk- en leefritme dat hen werd opgelegd. De industrie van haar kant, zo meende Van Son elders, bracht weliswaar rijkdom, maar beroofde de wereld ook van haar kleuren en vergiftigde de arbeidende bevolking met lood, zink en ammoniak. De moderne manier van leven, die Van Son verder met alcohol- en tabaksgebruik associeerde, baarde niets dan verzwakking en verziekelijking. Zowel in zijn eigen ziektegeschiedenis als in de pathologieën van zijn patiënten vond Van Son bewijzen voor die stelling.⁵

Om de rampzalige evolutie te keren, propageerde hij de persoonlijke hervorming, die hij zelf op zijn twintigste had aangevat. Het moderne individu moest het natuurlijk evenwicht in zichzelf hervinden, vooraleer de ziektes van de samenleving konden worden geheeld. Verschillende Europese voorbeelden inspireerden Van Son op die zoektocht — zoals de natuurlijke voedingsleer van de Zwitser Bircher-Benner, de 'enseignements naturistes' van de Franse natuurarts Paul Carton en de natuurgeneeswijze die door het Nederlandse blad *Uitkomst* werd uitgedragen. Maar de duidelijkste

4 [Anoniem], 'Vruchten en groenten als voedsel en geneesmiddel', *Terug ter orde*, X (1934-1935) iv-v, 57, 58 en 61. Voor biografische elementen over Van Son, zie M. Gijsen, *De leerjaren van Jan-Albert Goris* (Brussel, Den Haag, 1975) 65-69; J. G. van Schaik-Willing, *Dwaaltocht. Een stukje eigen leven* ('s-Gravenhage [1977]) 55-114; Foppema, 'Alwyn van Son mistekend door zijn bruid', 22-25; L. Simons, 'Het derde leven van Stijn Streuvels', in: K. Wauters, ed., *Verhalen voor Vlaanderen. Aspecten van het Vlaamse fictieel proza tot aan de Tweede Wereldoorlog* (Kapellen, 1997) 154.

5 [Anoniem], 'Volksgezondheid en wetgeving', *Terug ter orde*, IV (1926-1927) viii-ix, 776-777; [Anoniem], 'Arme stadskinderen', *Ibidem*, X (1934-1935) ix-x, 151-153.

formulering ‘van het naturisme, van de natuurgeneeswijze en de levensreform’ die Van Son aanhing, vond hij in Duitsland. In 1938 drukte hij in *Terug ter orde* een artikel af van de Duitse publicist A. Reiber, over de ‘levensreformbeweging’ die in Duitsland ‘reeds in de vorige [negentiende] eeuw van zich [deed] gewagen.’ Reiber ontleende zijn definitie van deze ‘Lebensreformbewegung’ aan de *Grosse Herder*-encyclopedie. ‘Onder levensreform verstaat men,’ zo klonk het in Van Sons vertaling nu ook in *Terug ter orde*,

die strevingen, welke zich als doel stellen, het leven zinvoller vorm te geven [‘gestalten’] en het wederom met de algemene natuurwetten in overeenstemming te brengen. De levensreformbeweging gaat van de vaststelling uit, dat de beschaving de mensch ontworteld en in tweespalt met de natuur gebracht heeft en wil deze tweespalt, door omwenteling van het gansche leven, weer opheffen.⁶

Van Son stond met zijn opvattingen dus niet alleen. Niet in Europa en ook niet — zoals zal blijken — in zijn eigen vaderland. Historisch onderzoek dat zich de jongste jaren in toenemende mate voor Van Sons Europese geestesgenoten interesseerde, heeft de vervlechting van degeneratievrees en individualistisch hervormingsstreven karakteristiek genoemd voor een beperkte, maar reële groep individuen, veelal uit de burgerlijke middenklassen afkomstig, die sinds het einde van de negentiende eeuw de modernisering van de samenleving onder kritiek stelde. In Duitsland, maar ook daarbuiten, zocht deze ‘Lebensreform’, anders dan de jonge sociaal-democratie, niet in de socialisering, maar in de privatisering van de sociale kwestie een oplossing voor de diepgaande en vaak negatieve gevolgen van industrialisering en verstedelijking. ‘Lebensreform’ was voor deze ‘humanitair-idealisten’ in de eerste plaats ‘Selbstreform.’ Om deze verinnerlijking aan te duiden, muntte de Amsterdamse historicus Piet de Rooy het begrip ‘zelfheiliging.’⁷

Eigenaardig genoeg zijn de implicaties van deze ‘beweging-naar-binnen’ in het onderzoek naar de ‘Lebensreform’ tot nog toe nauwelijks naar waarde geschat. Steeds stond in dat onderzoek immers de (naar buiten gerichte) ‘ideologie’ van de beweging centraal. Deze ‘ideologie’ werd zowel door ideeënhistorisch geïnteresseerden als door sociaal-historici op haar ‘anti-moderne’ dan wel ‘moderne’ karakter bevraagd. Jan Romein stelde in zijn *Op het breukvlak van twee eeuwen* Van Sons streven nog gelijk met ‘het slechte geweten van een heersende klasse die enerzijds niet langer overtuigd

6 A. Reiber, ‘Katholiek hygiënisme in het buitenland. De Samaritaanse zusters van Volkertshausen (Baden, Duitsland)’, *Terug ter orde*, XIII (1938-1939) xi-xii, 162-164. De oorsprong van de term *Lebensreform* wordt in de jaren 1890 gelegd, maar is niet precies gelocaliseerd — zie J. Frecot, J. F. Geist, D. Kerbs, *Fidus, 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen* (München, 1972) 26. De praktijken in de kern van de ‘Lebensreform’ — vegetarisme, natuurgeneeskunde, naturisme en ‘reformkledij’ — worden verder vaak in verband gebracht met ‘perifere’ fenomenen als de tuinwijkgedachte, ideeën over landhervorming, koloniestichtingen en geheelonthoudersbewegingen, zie W. R. Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode* (Göttingen, 1974) 27-47 en 48-111.

7 P. de Rooy, ‘Een hevig gewarrel’. Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling’, *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, CVI (1991) iv, 625-640. Vergelijk voor deze ‘privatisering’: Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*, 171.

was van het goed recht harer heerschappij en anderzijds daarin nog zo weinig bedreigd werd dat zij zich veroorloven kon, haar eigen tekort te onderkennen.' De leer van de 'Lebensreform' begreep in Romeins ogen even weinig van de 'moderne [medische] wetenschap' als van het 'moderne socialisme' en was daarom gedoemd om het onderspit te delven.⁸ In gelijkkluidende termen hadden Janos Frecot, Johann Friedrich Geist en Diethart Kerbs, zowel als Wolfgang Krabbe over de beweging geoordeeld, toen zij in de jaren 1970 voor het eerst onderzoek naar de Duitse 'Lebensreform' voerden. Ook voor hen ging het om een ideologische 'Fluchtbewegung' van een burgerij die, tegelijk stuurloos en gefrustreerd, een onmogelijke derde weg zocht tussen modern kapitalisme en socialisme.⁹ Tegen deze karakterisering rees vanaf de jaren 1990 groeiend verzet. Eva Barlösius en Michael Hau kunnen model staan voor een meer sociaal-historisch georiënteerd onderzoek, dat heel anders oordeelde over de 'moderniteit' van de 'Lebensreform.' In hun studies over vegetarisme en 'Lebensreform' begrepen zij het streven dat in dit opstel door Van Son wordt geïllustreerd, niet als vlucht uit de moderniteit, maar net als geëngageerde bijdrage aan de ontplooiing van de moderne wereld. Barlösius deed dat door de 'moderne' 'reglementering' en 'rationalisering' te beklemtonen, waaraan de 'Lebensreformer' het dagelijkse leven onderwierpen. Hau deed iets gelijkaardigs door de gezondheidsidealen die de 'Lebensreformer' koesterden, te herinterpreteren als een van de vele 'disciplinerende' antwoorden die een moderne populaire hygiënische cultuur sinds 1900 bood op burgerlijke angsten en verwachtingen. Thomas Rohkrämer besloot dat lieden als Van Son niet streden tegen, maar vóór een 'andere moderniteit.'¹⁰

8 J. M. Romein, *Op het breukvlak van twee eeuwen* (Amsterdam, 1976) 632, 644 en 650.

9 Frecot, *Fidus, 1868-1948*, 9-12 en 15-24; J. Frecot, 'Die Lebensreformbewegung', in: K. Vondung, ed., *Das Wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen* (Göttingen, 1976) 138-152; Krabbe, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform*, 27-47 en 48-111. Maar ook in een deel van het recentere onderzoek wordt de 'anti-moderne' these hooggehouden, zie bijvoorbeeld T. Faltin, *Heil und Heilung. Geschichte der Laienheilkundigen und Struktur antimodernistischer Weltanschauungen in Kaiserreich und Weimarer Republik am Beispiel von Eugen Wenz (1856-1945)* (Stuttgart, 2000) 143-183 en 389-402.

10 E. Barlösius, *Naturgemässe Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende* (Frankfurt am Main, New York, 1997); M. Hau, *The Cult of Health and Beauty in Germany. A Social History 1890-1930* (Chicago, 2003); T. Rohkrämer, *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880-1933* (Paderborn, etc., 1999). In dezelfde lijn kunnen de opmerkingen van Henk te Velde en Frank Huisman over de 'kleine geloven' in Nederland worden geciteerd: F. Huisman, H. te Velde, 'Op zoek naar nieuwe vormen in wetenschap en politiek. De 'medische' kleine geloven', *De negentiende eeuw*, XXV (2001) iii, 129-136. Onder het recente(re) onderzoek hoort ook het eerste naslagwerk over 'Lebensreform' thuis, dat intussen beschikbaar is — D. Kerbs, J. Reulecke, ed., *Handbuch der deutschen Reformbewegungen, 1880-1933* (Wuppertal, 1998) — net als de zeer breed opgezette catalogus bij de tentoonstelling die van 21 oktober 2000 tot 10 maart 2001 in Darmstadt aan de 'Lebensreform' werd gewijd: K. Buchholz, e. a., ed., *Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900* (2 dln.; Darmstadt, 2001). B. Wedemeyer, *Der Athletenvater Theodor Siebert (1866-1961). Eine Biographie zwischen Körperkultur, Lebensreform und Esoterik* (Göttingen, 1999) kan als voorbeeld gelden van de recente stroom biografische en lokale studies op het gebied van de 'Lebensreform.' Voor het Nederlandse taalgebied zij tenslotte gewezen op A. Labrie, 'De 'Kultur-und Lebensreformbewegung'', in: *Idem, Zuiverheid en decadentie. Over de grenzen van burgerlijke cultuur in West-Europa, 1870-1914* (Amsterdam, 2001) 144-154.

Hoewel deze tweede voorstelling veel aantrekkelijker lijkt dan de aanvankelijke veroordeling, valt ook hierop heel wat af te dingen. Ook Barlösius en Hau verkrijgen zich immers op de 'ideologie' van de 'Lebensreformers' en verlenen bijgevolg aan de bezigheden van Van Son een te massief, dwingend en collectief karakter. Hier wordt een vertekend beeld geboden van de manier waarop lieden als Van Son in de moderne samenleving participeerden. Door de focus op hun maatschappelijke ideologie te richten, verdwijnt de 'zelfheiliging' zelf, en de persoonlijke praktijk die zij behelsde, paradoxaal genoeg uit het zicht. Terwijl die praktijk net inhoud gaf aan de verkondigde ideeën — en niet andersom. Van Son zelf kon de 'ontaarding' van de samenleving pas als persoonlijk probleem voorstellen en begrijpen, als hij dat probleem op zijn eigen lichamelijke beleving betrok. Bij middel van een ascetische, als 'natuurlijk' omschreven levensstijl hoopte hij het contact met zijn eigen lichaam — de natuur in zichzelf — te herstellen en zichzelf op die manier tot een oorspronkelijke geachte, zuivere gezondheid terug te voeren. 'Zelfheiliging' bleek niet in de eerste plaats een ideële, maar een lichamelijke 'queeste.' Daarom ook dient de gebruikelijke behandeling van de 'Lebensreform' binnenstebuiten gekeerd. De eigen dynamiek van haar eigenzinnige praktijken kan alleen worden gevat, wanneer deze niet louter als illustratie van een — belangrijker — 'ideologie' wordt behandeld, maar als deel van een ascetische ervaring wordt begrepen, die als 'verzoening met de natuur' werd betiteld, maar nog vaker zonder woorden werd beleefd. Deze perspectiefwissel zal duidelijk maken dat de ascetische praktijk zich niet richtte op de 'massa', maar op de overtuigde éénlingen. Hun activiteit onderwierp zich niet aan maatschappelijke 'rationalisering' en 'disciplineren', maar verzette zich juist tegen dergelijke 'collectieve' projecten, bij middel van een doorgedreven, persoonlijke dressuur.

Die dressuur moest individueel worden aanvaard, maar altijd diende toch ook de weg 'gewezen.' De 'levensreform' leek wel zonder disciplinerende instantie, maar niet zonder charismatische leermeester te kunnen. Van Son herinnerde zich in *Terug ter orde* hoe de natuurgenezer die zijn ouders in 1909 hadden ontboden, soms urenlang bij hem op bed bleef zitten, om hem geduldig uit te leggen waarin de 'natuurlijke geneeswijze' zich van alle andere 'kunstmatige artsenijen' onderscheidde, om hem te waarschuwen voor de moeilijkheden die nu eenmaal hoorden bij de zuiverende kuur en om hem 'aan te moedigen tot volharding' in de nieuwe levenswijze. 'Het zwaartepunt zijner behandeling,' beweerde Van Son over die natuurarts, 'lag niet in het gezag van den raadgever, maar in de overtuiging van den patiënt.' 'Met zijn diepere levensinzichten,' herinnerde Van Son zich vol dankbaarheid, 'met zijn klaren kijk op gezondheid en ziekte, op het werk van God in ons en in de natuur, baande hij mij de weg naar een nieuw leven, naar opstanding van lichaam en geest.' Die weg moest stap voor stap worden afgelegd en moest het hele leven lang worden aangehouden. Althans in de zelfverbeelding van de 'Lebensreformers' kon deze dressuur, eens aanvaard, nog moeilijk worden afgelegd.¹¹

Alleen door die dressuur zelf tot focus van het onderzoek te maken, kan de merkwaardige verzoening met de moderne samenleving waarvan de 'Lebensreform' inder-

11 [Anoniem], 'Vruchten en groenten als voedsel en geneesmiddel', 60-61.

daad getuigde, op een concrete manier inzichtelijk worden gemaakt. Duidelijk zal worden hoe 'levensreformers' in een strakke, vrijwillig aanvaarde zelfcontrole, een middel vonden om hun scherpe, volgehouden kritiek op de moderne samenleving vorm te geven en te beleven. Tegelijk zal blijken hoe opposanten als Van Son hun contestataire praktijk als een brug hanteerden waarlangs zij zich stapje voor stapje toegang verschafden tot een veranderende, geïndustrialiseerde en verstedelijkte wereld.¹² In Van Sons vaderland tekende die contradictorische dressuur de activiteit van drie verschillende groepen. Zij beheerste niet alleen de natuurgeneeswijze die een aantal van zijn voorgangers sinds de jaren 1890 tot ontwikkeling hadden gebracht, maar ook het vegetarisme dat andere burgerlijke individuen sinds 1897 propageerden, net als het naturisme dat naaktlopers-provocateurs na de Eerste Wereldoorlog voor het eerst in België verspreidden. De verwantschap van deze drie verschillende groepen — die organisatorisch onafhankelijk van elkaar opereerden en bovendien ook intern uiteen vielen in een aantal los van elkaar bestaande kernen — school in hun gemeenschappelijke toe-eigening van 'Lebensreform'-praktijken. Samen vormden zij een Belgische 'gemeenschap van dressuur' die tot nog toe aan de historische aandacht is ontsnapt.

Een wereld van ascese

De aanhangers van deze 'levensreformbeweging' schiepen een wereld van ascese. De burger die zich tot het ambitieuze, maar tegelijk marginale ideaal bekende, moest vertrouwde genoegens derven. In onthouding en beheersing vond hij een nieuw houvast. Doorheen die 'versterving' kon de moderne werkelijkheid tot een dualistisch schema worden herleid. In plaats van de moderne verwarring, de veelheid aan keuzemogelijkheden en het snelle ritme van de veranderingen trad een eenvoudige tegenstelling tussen 'verwording' en 'zuiverheid', 'overbeschaving' en 'natuur.' Maar die reductie had onverwachte gevolgen — het 'levensreform'-ideaal toonde zich ook op dit vlak dubbelzinnig. In het vernauwde blikveld konden immers ook heel nieuwe aspecten van de moderne werkelijkheid zichtbaar worden. Zo klonk er bij 'levensreformers' naast de oproep tot ascese ook een onophoudelijke verheerlijking van een nieuwe vrijheid, die zuiverder en meer betekenisvol werd geacht. Geloofd werd dat het opheffen van allerlei verstarde conventies (de 'valse' beschaving) niet tot chaos leidde, maar net het herstel van een natuurlijke harmonie tot gevolg had.¹³ De versterving maakte vrij.

Deze ascetisch-vitalistische logica dook in België voor het eerst op in de loop van de jaren 1890. Zij klonk zeer sterk door in de geschriften van de Antwerpenaar Frans

¹² Het beeld van de 'Lebensreform' als 'brug' ontleen ik opnieuw aan De Rooy, 'Een hevig gewarrel', 638.

¹³ Hier toonde de 'levensreformbeweging' zich verwant aan het anarchistische gedachtegoed, zoals zich dat in het Belgische fin de siècle vooral in kunstenaarskringen ontwikkelde. Zie E. Peeters, 'De anarchie als zelfkritiek. Burgers, levenshervormers en 'vrije kolonies' omstreeks 1900', te verschijnen in de acta van het colloquium 'Van Nu en Straks als gangmaker. Vlaamse tijdschriften in het fin de siècle' dat op 30 en 31 oktober 2003 aan de Gentse universiteit werd gehouden.

Jozef van den Broeck. Hij was het die in 1909 aan het ziekbed van Van Son had gestaan, de jongeman had opgeleid en hem later ook tot zijn opvolger had uitgekozen. Op zijn aansturen haalde Van Son zijn kandidaatsdiploma geneeskunde aan de Leuvense universiteit, om na het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog zijn studies in Nederland voort te zetten. Bij het einde van de oorlog echter stierf Van den Broeck. Van Son moest na ‘drie jaar doctorale studies in den vreemde’ zonder diploma — en zonder het begeerde wetenschappelijke prestige voor zijn natuurgeneeskundige activiteiten — naar Antwerpen terugkeren, om op het sterfbed van zijn leermeester te beloven diens werk verder te zetten.¹⁴ Het herenhuis dat Van Son vanaf dat overlijden betrok, had Van den Broeck al in 1898 aangekocht, om er zijn praktijk in onder te brengen — het Hygiënisch Gesticht. Van den Broeck was echter ook al vóór dat jaar als natuurgenezer actief. Zelf rond 1860 in Booisschot geboren, had hij vanaf de jaren 1890 in de dorpen rond Herenthals een reputatie als ‘wonderdokter’ opgebouwd. Plantaardige rauwkost en waterbehandeling maakten ook toen al de kern van zijn therapeutische methode uit. Hij was van het belang van deze methode overtuigd geraakt door studie van de werken van bekende natuurgenezers, zoals de Zwitser Arnold Rikli en de Oostenrijker Vincent Priessnitz. Tijdens een bezoek aan het Duitse Wörishofen, waar Sebastian Kneipp de natuurgeneeswijze predikte, had Van den Broeck de theoretische waarde van rauwkost en water — naar eigen zeggen — in de praktijk bevestigd gezien.¹⁵

Intussen groeide de toeloop in Herenthals en later ook in Antwerpen Van den Broeck boven het hoofd. Hij zag zich verplicht ook in Brussel, Gent en Brugge raadplegingen te organiseren. Die populariteit wekte de aandacht van wantrouwige artsen en aan hun ‘drijfverijen’ weet Van den Broeck de drie veroordelingen die hij in 1894, 1895 en 1900 opliep voor onwettige uitoefening van de geneeskunde.¹⁶ Die rechtszaken dwongen de gekrenkte genezer zijn theoretische uitgangspunten te expliciteren. Hij deed ze aan de wereld kond in een aantal apologetische verweerschriften. Zo richtte hij in 1898 een omstandig verzoekschrift aan het Belgische parlement. In die brochure vroeg hij om begrip. Kon de wetgever hem niet beschermen tegen de vele aanklachten? Vonden de volksvertegenwoordigers ook niet dat ‘de wet het recht [moet] eerbiedigen ... van goed te doen en nuttig te zijn?’ Begrepen zij dan niet dat hij gewoon geen keuze had, omdat ‘den waren natuurarts de *plicht* is opgelegd het afgedwaalde mensdom

¹⁴ [Anoniem], ‘Volksgezondheid en wetgeving. De provinciale gezondheidskommissie der mikroben tot machtsmisbruik verleid’, *Maandschrift van het Hygiënisch Gesticht Van den Broeck*, I (1923-1924) iii, 40-41; Foppema, ‘Alwyn van Son mistekend door zijn bruid’, 22-25.

¹⁵ [Anoniem], ‘Beknopte levensschets van F. J. van den Broeck’, *Maandschrift van het Hygiënisch Gesticht Van den Broeck*, I (1923-1924) x, 149-159; *Ibidem*, I (1923-1924) xi, 165-170; *Ibidem*, I (1923-1924) xii, 191-194; [Anoniem], ‘Beknopte levensschets van F. J. van den Broeck’, *Terug ter orde*, II (1924-1925) i, ii en v, 207-211, 219-222 en 265-270. Over de inspiratie van Van den Broeck door Rikli en Priessnitz, zie [Anoniem], ‘Sebastiaan Kneipp bij paus Leo XIII’, *Ibidem*, V (1928) i-ii, 877-891, met name 877-878.

¹⁶ [Anoniem], ‘Beknopte levensschets van F. J. van den Broeck’, *Maandschrift van het Hygiënisch Gesticht Van den Broeck*, I (1923-1924) x, 149-159; *Ibidem*, 165-170; *Ibidem*, xii, 191-194; *Ibidem*, II (1924-1925) i, ii en v, 207-211, 219-222 en 265-270. Over de inspiratie van Van den Broeck door Rikli en Priessnitz, zie [Anoniem], ‘Sebastiaan Kneipp bij paus Leo XIII’, *Terug ter orde*, V (1928) i-ii, 877-891, met name 877-878.

tot de natuur weêr te brengen?’ In zijn beroep op het gezond verstand en de gevoelens van rechtvaardigheid van het Belgische volk hield Van den Broeck de politici voor dat ‘de mensch, in zijne levenswijze, van den weg der natuur is afgeweken en zich daardoor alleen ontelrijke kwalen op den hals heeft gehaald.’¹⁷

Dat ook Van den Broeck geloofde dat alleen een strikt ascetische levenswijze de moderne mens opnieuw vrij kon maken, bleek uit de brochure *Het levensproblema en de natuurlijke behandeling der zieken* uit 1904. Daarin onderbouwde hij deze gedachte met een particuliere leer van het ‘instinct.’ Voor Van den Broeck stond ‘instinct’ gelijk met de spontane neigingen en behoeften van het menselijk organisme. Dat organisme reageerde op de informatiestroom die door de zintuigen werd voortgebracht, maar ook op de impulsen die uitgingen van het ‘instinct,’ dat in elke cel verankerd lag. Menselijk handelen was dan ook altijd een resultante van de verwerking door de hersenen van dat dubbele signaal. Bij de moderne mens, zo klonk het onheilspellend, was dat signaal verstoord geraakt. Verkeerde levensgewoonten hadden zijn ‘natuurlijk instinct’ aangetast. Het raakte ‘gedresseerd’ en zelfs ‘verbasterd.’ In het eerste geval ontwikkelde zich een lichte afhankelijkheid van een ‘zaak of handeling’ die nutteloos maar weinig schadelijk was, in het tweede geval trad een ernstige organische mutatie op. De cellen verloren in dat geval ‘hunne oorspronkelijke samenstelling,’ het signaal dat zij naar de hersenen uitzonden raakte vertroebeld en het organisme werd afhankelijk van ‘valse behoeften.’ Die ‘ontaarding’ verklaarde waarom in de stedelijke samenleving — in de ogen van de natuurarts — zoveel mensen ziek werden, maar ook waarom tal van huisdieren van slag raakten. Bij mens en dier was de natuurlijke afkeer voor schadelijke invloeden stilgevallen, terwijl hun werkelijke ‘levensbehoeften’ waren ondergesneeuwd. Zonder er erg in te hebben waren zij verhangen geraakt aan een eet- en leefwijze die hen in traag tempo vergiftigde.¹⁸

Dezelfde ontaardings- en instinctenleer beheerste de vegetariërsvereniging die in 1897 in Brussel was opgericht. De Société végétarienne de Belgique verenigde een kleine groep Franstalige burgerlijke individuen — aanvankelijk niet meer dan enkele tientallen — die geen banden met Van den Broecks Gesticht onderhielden en in hun individualistische hervorming ook een ander vertrekpunt hadden gekozen. Hoewel ook zij wel eens over natuurgeneeskundige vraagstukken discussieerden, ging rauwkost de meesten onder hen te ver. Zij beperkten zich tot het derven van vlees, alcohol en ‘prikkelstoffen.’ Het ging eerder om een gradatieverschil dan om een kwalitatief onderscheid. De vegetariërs deelden immers in grote mate het ‘levensreform’-gedachtegoed dat Van den Broeck verdedigde, vooral omdat de Belgische vegetariërs zich grotendeels op dezelfde internationale voorbeelden richtten als de Belgische natuurgenezers. Met name de Duitse ‘Lebensreform’ — waarin de collusie tussen natuur-

17 J. van den Broeck, *Voor mijn recht en uw recht. Een beroep op het gezond verstand en de gevoelens van rechtvaardigheid van het Belgische volk* (Boisschot, 1898) 1, 4, 5 en 20 (mijn cursivering).

18 J. van den Broeck, *Het levensproblema en de natuurlijke behandeling der zieken* (Brecht, 1904) 23, 25, 43 en 22. Het werk verscheen drie jaar later ook in Franse vertaling. Zie J. van den Broeck, *Le problème de la vie et le traitement hygiénique des malades* (Brecht, 1907).

geneeskundige en vegetarische verenigingen omstreeks 1900 ver was doorgedreven — diende als richtpunt.¹⁹

In de stichtingsgeschiedenis van de Société végétarienne, die als dochter van de Franse vegetariërsvereniging ontstond, speelden vooral de Fransman Jules Grand en de Belg Ernest Nyssens een cruciale rol. Maar dé vedette van de Belgische vegetariërs was ongetwijfeld de wetenschapster Iosefa Ioteyko. De fysiologe en psychologe van Poolse origine was sinds 1898 verbonden aan de Brusselse universiteit. Ze leidde er het pas opgerichte Laboratoire d'énergétique en bouwde onder andere op het nieuw ontgonnen gebied van de 'vermoeidheidsstudies' een internationale reputatie op. Maar die wetenschappelijke bedrijvigheid ging hand in hand met een levenshervormend engagement. Al vóór haar Brusselse aanstelling toonde de academica zich een voorvechtster van het militante vegetarisme en van de Société végétarienne. Ioteyko's overtuigingen werden deels bevrucht door haar experimenteel onderzoek naar (over)vermoeidheid. Zij was ervan overtuigd geraakt dat niet alleen overmatige inspanningen, maar ook vleesgebruik aan de bron kon liggen van 'fatigue.' Omgekeerd verdedigde zij haar vegetarische geloofspunten met natuurwetenschappelijke argumenten. Dat deed zij in haar bijdragen aan het Belgisch-Franse vegetariërsblad *La réforme alimentaire* en in een aantal wetenschappelijk-vulgariserende brochures die zij tussen haar academische werkzaamheden door verzorgde.²⁰

In die brochures maakte Ioteyko duidelijk waaruit de intoxicatie waarover ook Van den Broeck sprak, kon bestaan. Ioteyko waarschuwde voor de overdadige hoeveelheid dierlijke proteïnes die de vleeseter verbruikte. Proteïnes van dierlijke oorsprong leverden weliswaar het levensnoodzakelijke bestanddeel stikstof, maar droegen ook een toxische dreiging in zich. Hun verbranding was onvolledig, hield Ioteyko vol, en liet een giftig residu na. Vleesconsumptie bracht daarom een overbelasting mee van maag, nieren en lever, verhoogde sterk de kans op constipatie (en dus op auto-intoxicatie), lokte eczema en acné uit en versnelde tenslotte het verouderingsproces, dat immers op zichzelf al een vergiftigingsproces was. Het menselijk organisme was volgens Ioteyko eenvoudig niet op vleesgebruik voorzien: 'l'alimentation carnée n'est pas naturelle à l'homme.' Dat sommigen — ook wetenschappers — niettemin het vleesgebruik als een menselijke behoefte omschreven, wekte haar spotlust. Ioteyko vond dat haar tegenstanders niet mochten vergeten dat 'les alcooliques parlent aussi du 'besoin' d'alcool, et qu'on a vu des éléphants vider des bouteilles de champagne!' Nee, als de moderne mens geen plantaardige proteïnes gebruikte, in plaats van dierlijke, kon dat gedrag volgens Ioteyko alleen worden uitgelegd als 'une aberration de l'instinct.'²¹

19 I. vanden Berk, 'Uit de doeken gedaan. Rond reformkledij in België en in haar buurlanden' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling; Leuven, 2002) 99.

20 Voor biografische informatie over Ioteyko, zie 'Le docteur J. Yoteyko', *Bulletin trimestriel de l'Office intercommunal pour l'orientation professionnelle*, IX (1929) 22-27 en S. de Coster, 'Joteyko (Josefa)', in: *Biographie nationale* (Brussel, 1970) XLV, 479-484.

21 I. Ioteyko, V. Kippiani, *Le végétarisme et son influence sur la santé publique, le commerce, l'industrie et l'économie de la nature. Deux rapports présentés au Congrès de l'alimentation. Gand, novembre 1908* (Brussel, s. a.) 4, 28-30, 64-65.

In deze context, waarin de verbeelding van een zuiver instinct meteen ook het beeld van een verbasterd instinct opriep, nam ‘zelfheiliging’ de vorm van herinneringsarbeid aan. Zowel vegetariërs als natuurgenezers gingen ervan uit dat de moderne burger — opnieuw in de woorden van Van den Broeck — niet meer kon vertrouwen op ‘de leiding van zijn instinct’ (dat was immers ‘in zichzelf ontaard’) en daarom alleen door redeneerkracht (het gebruik van ‘het gezond verstand’) het juiste spoor kon terugvinden. Van den Broeck adviseerde het moderne individu te rade te gaan bij de enkele ‘natuurmensen’ die er nog restten, of bij ‘de vrije dieren.’ Daar kon hij door observatie de principes achterhalen die hij zichzelf voortaan moest opleggen: voor hem was hun spontane werkzaamheid immers verloren gegaan.²² Of hij kon zich een handje laten helpen door Van den Broeck, die zijn gehoor natuurlijk voorhield toegang te hebben tot die vergeten principes. Een langdurige ziekte had hem zelf ‘tot moeder Natuur [gedreven]’ — en tot de regels van ‘eene natuurlijke levenswijze.’²³

Maar de herinneringsarbeid beperkte zich niet tot een verstandelijke zoektocht. Deze vormde pas de eerste stap. Van den Broeck bezwoer zijn lezers dat de strikte en vasthoudende naleving van zijn voedings- en levensvoorschriften een organische reactie kon teweegbrengen. Alsof het lichaam zelf zich als gevolg van de strenge zelfcontrole plots herinnerde waar zijn oorspronkelijke noden lagen — en zijn ‘natuurlijk instinct’ herleefde. Dan ‘zullen zijne cellen langzaam hunne oorspronkelijke samenstelling en hunne natuurlijke behoeften herwinnen,’ verzekerde Van den Broeck plechtig.²⁴ Dat cellulaire herstel, zo beweerde Ioteyko op haar beurt, zette zich ook door in de menselijke geest. ‘Les vrais végétariens, ayant reconquis l’instinct naturel,’ zouden opnieuw een spontane afkeer ontwikkelen voor alles wat het organisme kon schaden.²⁵ Eens de levenskracht uit haar slaap was gewekt, verloren de ascetische voorschriften hun gedwongen karakter. De vegetariër zou dan immers opnieuw zonder nadenken het rechte pad weten te vinden. Ioteyko beloofde hem ‘un bonheur’ en ‘un état de calme, d’équilibre plus parfait’ waar de nerveuze moderne mens alleen maar van kon dromen.²⁶

Telkens opnieuw riepen ascese en vitalisme elkaar op — zowel in de instinctenleer als in de therapeutische praktijk. Duidelijk werd dat de ‘levensreformers’ al hun vertrouwen stelden in een abstracte levenskracht. Die moest opnieuw worden gewekt, of preventief versterkt, om de moderne uitdagingen met succes het hoofd te bieden. Natuurgenezers vereenzelvigden die ongrijpbare, mysterieuze kracht graag met het leven zelf, met een ‘universele energie’ of met een ‘natuurkracht.’ In elk geval moest de opwekking van die kracht volgens ‘natuurlijke wetten’ verlopen. De meest systematische uiteenzetting over die wetten kon worden gevonden in de geschriften van de Luxemburgse geestelijke Nicolas Neuens die in België omstreeks 1900 gretig aftrek vonden. Neuens groef naar de ordenende principes van de ontaarde en de natuurlijke werkelijkheid, om zo aan de instinctenleer die de natuurgenezers hanteerden een ‘wetenschappelijk’ fundament te verschaffen. Zijn boeken (zoals zijn *Manuel pratique*

22 Van den Broeck, *Het levensproblema*, 26, 42 en 43.

23 Van den Broeck, *Voor mijn recht en uw recht*, 8.

24 Van den Broeck, *Het levensproblema*, 26.

25 Ioteyko, Kippiani, *Le végétarisme et son influence sur la santé publique*, 62.

26 I. Ioteyko, *L’enfance végétarienne (enquête sur 170 enfants végétariens)* (Brussel, 1911) 29.

et raisonné du système hydrothérapique de S. Kneipp of *Ma cure naturelle réconfortante*)²⁷ hadden een grote invloed op Belgische geestesgenoten. Zelf was Neuens in de jaren 1890 — net als Van den Broeck — diep onder de indruk geraakt van de stellingen van de Duitse natuurarts Kneipp. Hij was door de wonderbaarlijke genezingen die aan Kneipp werden toegeschreven naar het sanatorium in Wörishofen gelokt. Neuens was daar bij Kneipp op consult geweest om genezing te vinden voor zijn als ziekelijk ervaren gezondheid, maar mocht nadien ook enige tijd als een soort stagiair de werkzaamheden van zijn inspirator van nabij volgen. Een en ander leidde in 1894 tot de officieuze promotie van Neuens zelf tot natuurarts. De Luxemburger vroeg en verkreeg daarop vanwege de kerkelijke hiërarchie de ontheffing van zijn priesterlijke taken, verliet zijn parochie Biwingen en begon in december 1894 in het Belgische plaatsje Bokrijk bij Genk een eigen natuurgeneeskundige praktijk. Ook in Namen probeerde hij een praktijk op te zetten, die hij in 1898 weer verliet, om terug te keren naar zijn vaderland. Terwijl hij eerst in Diekirch, later onder andere in Bollendorf zijn activiteiten verderzette, nam hij steeds meer afstand van Kneipp en noemde zich voortaan liever een volgeling van Priessnitz, wiens methode Neuens rationeler leek. Naar Priessnitz' principes bouwde hij tenslotte in 1909 in Weilerbach bij Diekirch een sanatorium dat onder de naam Héliar grote bekendheid verwierf.²⁸

Aan de 'curistes' die Neuens daar ontving, legde hij in dagelijkse redevoeringen de draagwijdte uit van 'la loi naturelle universelle' die volgens hem de hele werkelijkheid regeerde. Later kon ook een breder publiek in Neuens' *Le naturisme intégral. Cent vingt conférences* lezen waaruit die wet bestond. Zij hield in dat alle natuurkrachten uit zichzelf een onderlinge samenhang vonden — 'l'harmonie universelle' — en in die convergentie samen naar één vastgesteld doel tenderden. Elke schending van die stabiele samenhang stond gelijk met 'une défaite fâcheuse ou même ruineuse pour le corps humain.' Aan de oorsprong van die samenhang en doelgerichtheid lag een 'principe vital.' Dat kreeg door Neuens een immanent en boven-fysisch karakter toegedicht, en was daarom in staat de materie leven in te blazen, te domineren en — uiteindelijk — met een zuiver instinct te begiftigen.²⁹ Wie dat alles had begrepen, zo vervolgde de redenering, moest inzien dat de taak van de geneesheer zich beperkte tot het scheppen van de omstandigheden waarin het levensprincipe volop kon floreren — 'créer des bonnes conditions vitales.' De symptomatische aanpak die Neuens aan de klassieke geneeskunde verweet, had precies het tegenovergestelde effect. Symptombestrijding kon volgens Neuens hoogstens de kwaal verplaatsen en bovendien waren de medicijnen waarvan de reguliere medische wetenschap zich bediende, ronduit schadelijk. Zij verdoofden de waarneembare gevolgen van het vitale onevenwicht, maar verzwakten op die manier — nog steeds volgens Neuens — ook het vitale principe zelf. Omdat klassieke geneesheren de ziekte als vijand beschouwden, bleven zij

²⁷ N. Neuens, *Manuel pratique et raisonné du système hydrothérapique de S. Kneipp* (Parijs, 1893); N. Neuens, *Ma cure naturelle réconfortante* (Diekirch, 1906).

²⁸ E. Welter, 'Ein Einblick in das Leben und Wirken von Pfarrer Nicolas Neuens', in: *Abbé Nicolas Neuens, sein Leben, sein Lebenswerk. Gründer des integralen Naturismus, 1845-1921* (Luxemburg, s. a.) 21-22.

²⁹ N. Neuens, *Le naturisme intégral. Cent vingt conférences* (Gembloers, 1924) 1, 7, 15-16, 18.

blind voor de heilzame kracht die schuilging in de koortsaanval of de lichamelijke pijn. Neuens legde uit dat die ongemakken duidelijk maakten dat de levenskracht alarm had geslagen en bij middel van een zogenaamde ‘crise de guérison’ het verstoorde evenwicht poogde te herstellen. Wie die genezende crisis onderdrukte, zorgde ervoor dat de acute ongerechtigheid waartegen de levenskracht in opstand kwam, ongemerkt een chronisch karakter kon aannemen. Een chronisch karakter, bovendien, dat nog werd bezwaard door de giftige medicijnen die niet in het lichaam thuishoorden en het vitale evenwicht alleen nog verder ontwrichtten. Die ontwrichting joeg de patiënt opnieuw naar de medicijnartsen.³⁰ Neuens beloofde zijn kuurgasten die vicieuze cirkel te doorbreken. Uit zijn vitalistisch perspectief volgde een holistische therapie, in eenklank met de veronderstelde eenheid en harmonie van het levensprincipe.³¹ ‘La vraie méthode’ liet zich als volgt samenvatten:

[Elle] ne traite pas la maladie, mais le malade; elle n’a pas la prétention de guérir directement, mais de fortifier le corps, afin que les forces nouvelles, bien réglées, commencent la guérison et la conduisent à bon terme.³²

De beloftes van het lichaam

Exemplarisch was het grote belang dat in die holistische behandeling aan water werd gehecht. Natuurgeneeswijze bleek in België in hoofdzaak hydrotherapie. Neuens en ook Van den Broeck traden op als eerste promotoren van deze waterbehandeling, die zij zelf bij Kneipp hadden ontdekt. Zowel in het sanatorium Héliar als in het Hygiënisch Gesticht ondergingen de patiënten zitbaden, lamsdouches en compresbehandelingen. Een dokter die omstreeks 1910 in beide centra had verbleven, ging enkele jaren later in een brochure dieper in op de werking van de aldaar verstrekte therapie. Léon Neuens was na het behalen van zijn diploma geneeskunde een tijdlang medewerker geweest van de oude Van den Broeck, maar hij was ook zijn Luxemburgse neef Nicolas in Weilerbach gaan opzoeken. Omstreeks de Eerste Wereldoorlog zette hij aan de Waversesteenweg in Brussel een eigen natuurgeneeskundige praktijk op — waarnaar *Terug ter orde* later overigens zijn Brusselse lezers doorverwees. In de brochure *Malades, guérissez-vous par les moyens naturels* zette Léon Neuens in 1912 niet alleen de hoofdlijnen uiteen van zijn aan Nicolas Neuens en Van den Broeck ontleende waterbehandeling, hij maakte ook de logica achter deze methode inzichtelijk. Deze logica liet zich verduidelijken aan de hand van het zogenaamde volledige dampbad — dat een bijzonder ingewikkelde opstelling vereiste. Léon Neuens raadde het aan voor alle zieken die sterk genoeg waren om hun bed te verlaten. Zij moesten naakt op een stoel gaan zitten, waaronder een alcohol- of petroleumvuurtje werd geplaatst. In een pot op dat vuur kookte een flinke hoeveelheid water. De patiënt moest zich met zware dekens bedekken, die hem en de stoel volledig omsloten en hermetisch aansloten

³⁰ N. Neuens, *Ma méthode naturelle réconfortante* (Diekirch, 1906) 62.

³¹ Over de samenhang van vitalisme en holisme in de natuurgeneeskundige praktijk, zie W. R. Krabbe, ‘Naturheilkunde’, in: Kerbs, Reulecke, *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, 80.

³² Neuens, *Ma méthode naturelle réconfortante*, 9.

rond zijn hals. Om bloedaandrang in het hoofd te voorkomen, hield hij intussen zijn voeten in een teiltje warm water, en drukte hij een met koud water natgemaakt compres tegen het hoofd. Van tijd tot tijd moest hij kleine beetjes koud water drinken. Omdat hij tijdens de hele behandeling — die een minuut of vijftientig mocht duren — frisse lucht moest kunnen inademen, kon de stoel best voor een open raam worden geplaatst. Na afloop werd de patiënt afgekoeld door wrijvingen met een natte koude doek, daarna zachtjes drooggewreven, van proper linnen voorzien en tot een paar lichte gymnastiekoefeningen aangespoord. Eventueel kon hij nadien een halfuurtje in bed gaan liggen.³³

Het water werd in die hele behandeling geen genezende maar een ‘mechanische’ rol toegedicht. Léon Neuens roemde de ‘stimulation générale’ die het dampbad volgens hem veroorzaakte. Het water wekte de levenskracht van de patiënt en dwong het organisme om zelf het zieke orgaan te genezen. De watertherapie, vatte Léon Neuens samen, viel niet blind aan, maar werkte via de omweg van het organisme dat zich, anders dan de dokter, nooit vergiste en zelf het beste wist welke wapens het moest inzetten. Concreet stimuleerde de waterbehandeling het zenuwstelsel en verhoogde zij de bloedcirculatie. De afvalstoffen, beweerde Léon Neuens, konden daarom sneller worden afgevoerd, terwijl het bloed dat zich her en der had opgehoopt, zich opnieuw kon verspreiden, zodat ‘gecongestioneerde’ organen werden verlicht. Dat alles leidde — in Léon Neuens’ terminologie — tot een herstel van het organisme, een verhoging van zenuwkracht en een herstel van de vitale weerstand. Alleen wie op Neuens’ stoel de ongemakkelijke houding en de vaak onaangename lichamelijke reactie had doorstaan, kon met nieuwe levenskracht worden beloond. Want ‘sans réaction, pas de salut: la dégénérescence sera graduelle et fatale.’³⁴

Om die reactie te voltrekken, was niet alleen het water als mechanische reactor nodig, maar ook een zo sterk mogelijk reagerend lichaam. Om de vermeende degeneratie van dat lichaam te overwinnen, hielden de Belgische natuurgenezers hun patiënten een eindeloze hoeveelheid aandachtspunten en verboden voor. Het terrein moest worden voorbereid en daarom moest de patiënt zich streng onthouden van alle mogelijke schadelijke invloeden en gedragingen. Het hele lichaam werd zo voorwerp van dressuur. Van Son bood in zijn tijdschrift een staalkaart van die zelfcontrole. Met grote stelligheid en een buitengewone ascetische ‘rigueur’ onderwees hij de dressuur van het lichaam. ‘Het leven [was] ernstig’³⁵: de zelfcontrole begon met een onverzoenlijke strijd tegen ‘onnatuurlijke’ en ‘ontaarde’ praktijken zoals — om er maar een paar te noemen — abortus, bevallingen onder verdoving, flessenvoeding voor baby’s, verplichte vaccinatie voor kinderen, alcoholgebruik, vleesconsumptie en tabaksverslaving.³⁶

33 L. Neuens, *Malades, guérissez-vous par les moyens naturels* (Brussel, 1912). De brochure werd hier geraadpleegd in een latere druk: L. Neuens, *Malades, guérissez-vous par les moyens naturels* (Parijs, s. a.) 52-53. In hetzelfde jaar verscheen ook nog L. Neuens, *Traité de médecine naturelle* (Bruxelles, 1912).

34 Neuens, *Malades, guérissez-vous par les moyens naturels*, 34 en 61.

35 [Anoniem], ‘Antwoord aan mijn vriend N. te Y’, *Terug ter orde*, VI (1929-1930) i-ii, 1103.

36 Zie over de natuurlijke zwangerschap en dito babyvoeding bijvoorbeeld [Anoniem], ‘Raadgevingen aan kraamvrouwen. Miskraam: oorzaken - behandeling’, *Terug ter orde*, II (1924-1925) ii, 213-219; over

Maar de reactiviteit van het lichaam kon ook — positief — worden bevorderd, niet door onthouding, maar door een voldoende grote opname van frisse lucht, zonlicht en plantaardig voedsel (die samen met rust en voldoende beweging de vijf zogenaamde ‘levenselementen’ uitmaakten). Het belang van frisse lucht bleek in de manier waarop Van Son in de jaren 1920 het thema van de reformkledij hernam, dat de Belgische kunstenaar Henry van de Velde omstreeks 1900 al had verdedigd.³⁷ Overigens zonder naar Van de Velde te verwijzen, stelde Van Son voor mannen en vrouwen het dragen van wijde, losse kleding voor. De esthetische argumenten die Van de Velde daarvoor had aangedragen, werden door Van Son aangevuld met de bedenking dat de bestaande kleding (vooral dan het corset voor vrouwen) de bloedsomloop deed stremmen, de voortplantingsorganen beknelde en de huid onvoldoende zuurstof liet. De heilzame invloed van het zonlicht moest volgens Van Son zo vaak als mogelijk worden genoten, in de eigen tuin of — in de winter — achter glas. De natuurgenezer leerde zijn patiënten hoe ze met ingenieuze zeildoekconstructies hun naakte lichaam voor de burens konden (en moesten) verbergen, terwijl de ‘zonne-kracht’ hun lichaam versterkte.³⁸ De aandacht voor ‘gepaste voeding’ bleek uit de ‘voedingshervorming’ die in zijn programma voor ‘levensreform’ een prominente plaats opeiste. Dat Van Son niet alleen — zoals Ioteyko’s vegetariërsbeweging — een vleesverbod voorstond, maar zijn patiënten ook verplichtte fruit en groenten rauw te nuttigen, had te maken met de grotere levenskracht die de onbewerkte plant volgens hem bevatte. Die levenskracht was kostbaar: de plant had haar door eigen verwerking voor menselijke consumptie geschikt gemaakt. Het kookproces doodde die krachten, deed de lichamelijke reactiviteit uitdoven en leidde tot verweking van zieken en gezonden.³⁹

De lichamelijke dressuur strekte zich tenslotte ook uit over de menselijke geest — die voor ‘levensreformers’ in België integraal deel leek uit te maken van het ene lichaam. Ook hier kon de lichamelijke reactiviteit worden verhoogd. Léon Neuens riep zijn cliënteel en lezers op om niet alleen schadelijke gedragingen af te zweren, maar ook om negatieve gedachten te weren. In de meditatieve voorschriften waarmee zijn boek besloot, maande hij aan om via ‘auto-suggestions positives’ de genezing te bespoedigen — of de gezonde toestand te bestendigen. De voortdurende inprenting

de verplichte vaccinatie zie bijvoorbeeld [Anoniem], ‘Het bankroet der vaccinatie’, *Ibidem*, IV (1926-1927) iv-v, 669-743 en [Anoniem], ‘Verplichte encephalisatie van Belgische kinderen?’, *Ibidem*, vii-viii, 773-777.

³⁷ H. van de Velde, *Album moderner, nach Künstlernetwürfen ausgeführter Damenkleider* (Düsseldorf, s. a.); *Idem*, *Die künstlerische Hebung der Frauentracht* (Krefeld, 1900); *Idem*, *Das neue Kunst-Prinzip in der modernen Frauenkleidung* (Darmstadt, 1902); over reformkledij verscheen ook M. Coppens, *Mode in België in de negentiende eeuw* (Brussel, 1996) 73; C. Schnitger, ‘Hoedsters van het nieuwe mensennas. Enige kanttekeningen bij de sociale betekenis van reformkledij’, *Textielhistorische bijdragen*, XXXI (1991) 130-150; *Idem*, ‘Women’s dress reform in the Netherlands’, *Textile History*, XXIV (1993) 75-89; *Idem*, ‘Ijdelheid hoeft geen ondeugd te zijn. De Vereeniging voor Verbetering van Vrouwenkleeding’, *Jaarboek Vrouwengeschiedenis*, VI (1985) 163-185; *Idem*, ‘Reformkledij omstreeks 1900. Naar een nieuw kleedgedrag’, *Eeuwende 1900* (1995) 63-89; Vanden Berk, ‘Uit de doeken gedaan. Rond reformkledij in België en in haar buurlanden’.

³⁸ [Anoniem], ‘Kuisheid en naaktheid’, *Terug ter orde*, III (1925-1926) i-ii, 399 e. v.

³⁹ [Anoniem] ‘Voedingshervorming’, *Ibidem*, 614 en [Anoniem], ‘Voedingshervorming’, *Ibidem*, 857 e. v.

van een geïdealiseerde gezondheid en de bewuste verheving van het verlangen om te genezen, resulteerden volgens Neuens in de verwerkelijking van dat verlangen. Daarom bezwoer hij: ‘surveillons [...] constamment notre attitude mentale; soyons optimistes, croyons toujours à une meilleure destinée.’ Die controle van het mentale welbevinden, de oefening van een sterke en onafhankelijke wil hielp de moderne mens ‘à être le plus content possible avec son sort.’⁴⁰

De nieuwe klemtoon die hier op de reactiviteit van het lichaam kwam te liggen, bracht ook een herwaardering met zich mee van lichamelijk welbevinden, schoonheid en kracht. Het lichaam werd niet alleen een terrein van dressuur, maar ook een embleem — van hernieuwde gezondheid en levenskracht, van heerschappij over moderne dreigingen. In het reform-verteog konden tal van nieuwe (lichamelijke) ervaringen tot uitdrukking worden gebracht. Nog duidelijker dan bij natuurgenezers en vegetariërs, bleek dat bij de naturalisten die zich in België vanaf de jaren 1920 organiseerden.

Het spektakel van het naakt

Zoals de vegetariërs, ontwikkelden ook de naturalisten een eigen praxis om inhoud te geven aan eenzelfde ‘levensreform’ gedachtegoed als de natuurgenezers voorstonden. Ook hier ontbraken organisatorische banden met zowel het natuurgeneeskundige als het vegetarische netwerk grotendeels, maar leidden gedeelde buitenlandse voorbeelden tot een gemeenschappelijk vertoog. Naturalisten kozen ervoor om het contact met de zuiver geachte natuur te herstellen, door zich op gezette tijden en op speciaal daarvoor ingerichte terreinen te ‘bevrijden’ van hun kleren — voor hen de kentekens van ‘overbeschaving’ die ‘kultuurmenschen’ op hun lichaam droegen. Maar tegelijk toonden vele naturalisten zich ook hevig voorstander van de vegetarische leefwijze en discussieerden zij over natuurgeneeskundige concepten — onder andere over rauwkostvoeding. Voor hen was — in de termen van Jozef Swenne, een van hun woordvoerders — het ‘nudisme’ (naaktlopen) maar één onderdeel van het ‘naturisme’ (natuurlijke leefwijze). Deze integratie van ‘levensreform’-praktijken ontleenden zij aan Duitse en Franse voorbeelden. Ook de Duitsers Richard Ungewitter en Adolf Koch beschouwden naaktlopen slechts als één onderdeel van een ruimer ‘levensreform’-streven, terwijl vanuit Frankrijk de gelijkkluidende stemmen van de naturalistische propagandisten Jean Demarquette en Kienné de Mongeot doordrongen.⁴¹

In Gent groeide uit die Duits-Franse inspiratie de naturalistenvereniging De Spar. Dat gebeurde op aangeven van de ondernemer Oswald Johan de Schampelaere, die in maart 1928 het familielandgoed Huize Wallaghe ter beschikking stelde van de nieuwe vereniging. De organisatie verzamelde een hondertal leden, die in de tuin van het landgoed, en later ook op een ander speciaal daarvoor uitgerust terrein in het Antwerpse Zoersel, in een eigenhandig gebouwd ‘nudarium’ aan naaktzwemmen deden en naaktgymnastiek beoefenden. Vier jaar eerder had de handelsingenieur Paul Swenne in

⁴⁰ Neuens, *Malades, guérissez-vous par les moyens naturels*, 107, 112 en 116.

⁴¹ Zie G. Spitzer, *Der deutsche Naturismus. Idee und Entwicklung einer Volkserzieherischen Bewegung im Schnittfeld von Lebensreform, Sport und Politik* (Ahrensburg, 1983).

Antwerpen al een ruimer initiatief genomen. Zijn vereniging Hélios of Ligue belge de propagande héliophile bood naaktrecreatie voor een zo breed mogelijk burgerlijk publiek — luidens het ledenblad *Lumière et liberté* telde de vereniging op haar hoogtepunt ongeveer achtduizend sympathisanten.⁴² Maar tegelijk wilde de organisatie in het puriteins geachte België een debat op gang brengen over lichamelijke en seksualiteit. Swenne toonde zich beïnvloed door de Berlijnse seksuologie, die zich sinds het einde van de negentiende eeuw en ook nog tijdens het interbellum onder invloed van wetenschappers als Magnus Hirschfeld en Albert Moll in snel tempo tot een zelfstandige discipline ontwikkelde. Onder het pseudoniem Marc Lanval ontpopte Paul Swenne zich tot een productieve vulgarisator van de nieuwe seksuologische inzichten. In tal van brochures en in de door hem in 1930 opgerichte Cercle d'études sexologiques verfoeide Swennes *alter ego* het seksuele taboe dat volgens hem zowel de officiële katholieke als de gelaïciseerde moraal beheerste.⁴³

Precies in die minachting voor het lichamelijke toonde zich volgens Swenne de 'ontaaarde' moderne mens. Die had de natuur zover buiten zijn blikveld geplaatst, dat hij er zelfs niet door de aanblik van zijn eigen naakte lichaam aan herinnerd wilde worden. De naturalisten stelden tegenover die onderwaardering een radicale esthetisering van het lichaam. Dat bleek voor hen méér dan een noodzakelijk werktuig van de natuur. Het opende zelf het zicht op de ideale orde. In een manifest dat in maart 1934 in het ledenblad van Hélios werd afgedrukt, werd die gedachte als volgt verwoord. De Ligue Gymnique de la Côte d'Azur de Nice — een filiaal van Hélios dat was opgericht door enkele leden die jaarlijks in het zuiden overwinterden — stelde daar dat zonlicht en lichaams oefeningen de moderne mens sterker, maar ook mooier maakten. De naturalistische praktijk vormde 'le meilleur moyen d'acquérir une plastique bien équilibrée, souple et ferme à la fois, toute de vigueur et d'harmonie.' Die aanhoudende 'perfectionnering' van het lichaam riep bij de Hélios-aanhangers herinneringen op aan 'les grandes traditions artistiques des civilisations antiques.' Zij voelden zich net zoals de Griekse atleten deel van 'le splendide spectacle de beaux corps nus, musclés et brunis, se livrant aux exercices gymniques ou évoluant librement dans un milieu de la nature.'⁴⁴ Dat spektakel van het lichaam wilde Hélios in ere herstellen, in een samenleving die naar hun oordeel door seksuele angst beheerst bleef. Tegelijk ontkenen (óók) zij in alle toonaarden de seksuele geladenheid van hun fantasma. De naakte ervaring wekte — nog steeds volgens de Ligue Gymnique — gevoelens van respect en bewondering, geen erotische fantasie. Het ging om 'une pure sensation d'art et de beauté.'⁴⁵ Swenne had in zijn boek *Les peaux de bronze* op gelijke wijze de schoonheid van het naakt losgemaakt van seksuele aantrekkingskracht — en op die

42 [Anoniem], 'Un ordre du jour', *Lumière et liberté. Organe officiel de Hélios, Ligue Belge de propagande héliophile*, III (1934) xix, 1.

43 R. Caers, 'Het naturisme in het interbellum: een verkenning' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling; Gent, 1996) 31-34 en 34-37. Over identiteit en pseudoniem van Paul Swenne alias Marc Lanval, zie *Ibidem*, 101.

44 Ligue Gymnique de la Côte d'Azur de Nice, 'Le nudisme intégral. Ses bienfaits, physiques et moraux', *Lumière et liberté*, III (1934) xix, 3.

45 *Ibidem*.

manier deze schoonheid tot een hogere orde verheven. De naturalist zocht en vond niets anders dan 'une sensation de légèreté et de force' en 'un bien-être immédiat,' meende Swenne. Elke 'coquetterie,' zo vervolgde hij, bleef op de naturalistenterreinen 'sans objet,' omdat het kwaad alleen daar kon opduiken 'où on voudra qu'il soit.'⁴⁶ Omdat naaktrecreatie van de Hélios-gangers niet door seksuele drang, maar door esthetisch verlangen werd gedreven, omdat in het collectieve gebeuren bovendien de noodzakelijke intimiteit ontbrak, moest het erotische naakt er wijken voor 'la chasteté du nu.' Het lichaam kreeg hier een gedeseksualiseerde en verheven, haast goddelijke status.⁴⁷

Dat prestige kon op verschillende manieren worden ingekleed. Een tweevoudige (nieuw)religieuze redenering onderbouwde de nieuwe waardering van het lichaam. Voor een katholieke natuurgenezer als Van den Broeck of Van Son verwees het lichaam naar Christus. In *Terug ter orde* werd gewaarschuwd dat 'velen die naar reinheid streven ... gevaar lopen, het lichaam als iets slechts te gaan aanzien.' Maar in het lichaam lag 'niets pijnlijks,' het bleef altijd 'Gods werk,' 'hoezeer ook misbruikt' door onnatuurlijke gewoonten. Een overdreven preutse houding was zondig, zo klonk het, omdat zij de ideale orde die God in het lichaam had gelegd, aan het oog onttrok. Het was zaak die orde door levenshervormende praxis opnieuw te laten schitteren. Een naakt zonnebad was voor Van Son 'als een voorspel,' 't geeft een voorsmaak van de verrukking die den gelukzaligen te beurt zal vallen, wanneer zij bij de verrijzenis, wanneer alle orde hersteld zal zijn, Christus, Maria, al de Heiligen en ook elkaars naakte schoonheid zullen aanschouwen, ook met lichamelijke oogen.'⁴⁸

In de naturalistische beweging nam die vergoddelijking van het lichaam een andere, nog scherpere vorm aan. Swenne had al vroeg in zijn activistische carrière het christendom voor een zonnecultus ingeruild. De heilige drievuldigheid die de christelijke katholieke kerk aanhing, was voor hem niets anders dan een latere verschijningsvorm van een voorhistorische zonnemythe die aan de oorsprong van alle wereldgodsdiensten lag. De christelijke vader bleek in Swennes theorie een transformatie van de zon, de zoon stond voor het vuur dat naar de aarde werd gezonden, terwijl de heilige geest de vlammen van dat vuur moest representeren.⁴⁹ In de Oud-Perzische zonnecultus van Zarathoestra 'qui est parvenu à nous quasi intacte,' 'malgré les quelques 6500 années,' vond Swenne de resten van een beschaving waarin 'le Soleil et sa représentation terrestre: le feu' ongehinderd hun macht konden uitoefenen.⁵⁰ In het Hélios-blad maakte een zekere Isadora duidelijk op welke manier het menselijke lichaam deel had aan die zonnemacht. Ze sprak met ontzag over het voorjaarsontwaken van de natuur, over 'l'infiniment grand du soleil' en 'le mystère de cette nature incompréhensible.' Ze strekte zich verlangend uit naar die oneindigheid en voelde dat 'nous faisons partie

46 M. Lanval, *Les peaux de bronze. Nudisme, naturisme, libre-culture, héliothérapie et eugénique* (Parijs, Antwerpen, 1932) 54 en 57. Het boek verscheen in hetzelfde jaar ook in het Nederlands: M. Lanval, *Het naakte leven* (Antwerpen, 1932).

47 Lanval, *Les peaux de bronze*, 69, 70 en 73.

48 [Anoniem], 'Kuisheid en naaktheid', *Terug ter orde*, III (1925-1926) i-ii, 399, 405.

49 Lanval, *Les peaux de bronze*, 25.

50 *Ibidem*.

de cette unité!!!' In dat spektakel voelde zij zich tegelijk toeschouwer en acteur. De grootsheid van het gebeuren vond zij niet alleen rondom haar terug, maar herkende zij ook in zichzelf. 'Le vrai naturiste,' beweerde zij, 'cherche en lui-même, la flamme divine.' Het lichaam als 'temple de l'âme' kreeg een nieuwe betekenis.⁵¹ Wie zoals Swenne de kreet 'vive le Soleil, vive la Vie!' aanhief, kon zich een zoon of dochter van de zonnegod wanen.⁵²

Dat geloof vormde de grond voor een uitzonderlijke elitegeest. Het naakte lichaam werd boven de seksualiteit verheven, maar de naturalisten voelden zich ook superieur over hun medeburgers. Swenne spoorde zijn aanhang aan om fierheid te tonen over de kracht en de weerstand die zij in zichzelf ontdekten 'et dont hier, vous ne soupçonnez pas l'existence.' De Hélios-leden mochten trots zijn op hun bevrijding uit de voorouderlijke preutsheid en — zoals de zonnegod zelf — voluit genieten 'de votre supériorité morale et physique sur les êtres qui gravitent autour de vous.'⁵³ Laten we fier zijn, zo besloot Swenne, te behoren 'à l'élite, chaque jour plus nombreuse, des peaux d'airain, des peaux de bronze!' Een uniform had die elite niet. Ook aan medailles, vervolgde Swenne, aan vlaggen, oriflammen of insignes had de avant-garde van de 'levensreform' geen nood. Een gebronsde huid volstond als lidkaart en als propagandamiddel.⁵⁴ Het ideaal van de naaktlopers kreeg hier de glans van het absolute. Swenne kon zijn lezers onder wetenschappelijke, medische en (nieuw)religieuze argumenten bedelven, maar in laatste instantie kon zijn ideaal niet verstandelijk worden gedeeld. Het kon alleen worden getoond. Een naturalist moest niet spreken over een ideale, natuurlijke orde, hij moest ze bovenal belichamen.

Het lichaam maakte een werkelijkheid zichtbaar die door de naturalisten niet helemaal onder woorden kon worden gebracht. Wie zich — naar naturalistische opvatting — opnieuw verenigde met de natuurlijke orde waarvan hij eigenlijk deel uitmaakte, gaf de afstand op die noodzakelijk was om over die natuur te reflecteren. In plaats daarvan ging hij op en onder in het spektakel en in de roes die daar voor de Belgische naturalisten leek bij te horen. In die ervaring — zo werd gehoopt — openbaarde zich de levenskracht en vond de naaktloper de rust die de moderne beschaving hem had ontnomen. De natuur nam opnieuw van hem bezit. In die gedachte viel vooral de onmiddellijke bereikbaarheid op die de naturalisten met hun ideaal verbonden. De heling van moderne kwalen was voor hen niet de vrucht van een ingewikkelde zoektocht, maar van een eenvoudige keuze — de opgave van een artificieel geachte afstand. Net zo had het ook geklonken in het natuurgeneeskundige tijdschrift dat Van Son redigeerde. De Nederlandse literator Yge Foppema, die tussen 1924 en 1930 korte periodes in het Hygiënisch Gesticht inwoonde, parafraseerde in *Terug ter orde* de grot van Plato. Hij vertelde over 'blinde muurstommelingen' die in een ver Oosters land de hele dag met hun gezicht naar een hoge, loodrecht oprijzende bergwand gekeerd zaten, om de schaduwen te bestuderen van hun eigen lichaam en van het leven achter hen dat

51 Isadora, 'Le nudisme, est-il une religion?', *Lumière et liberté*, II (1933) ix, 3.

52 M. Laval, 'La Ligue Hélios', *Ibidem*, I (1932) i, 1.

53 Lanval, *Les peaux de bronze*, 54.

54 *Ibidem*, 98.

[door] de zon werd belicht. Verdiept in de onophoudelijke bewegingen van hun eigen weerkaatsingen, zagen de ‘muurkundigen’ niet in dat ‘achter de zon schijnt en het leven voorbijgaat.’ Foppema’s boodschap was duidelijk. Wie wilde ontsnappen, hoefde zich alleen maar om te draaien, om ‘met knipperende oogen te kijken naar het lachende landschap voor hem.’ De oplossing die de ‘levensreformers’ voorstelden, lag binnen handbereik. Het ‘natuurlijke’ wezen van de dingen — zo luidde de veronderstelling — lag eenvoudig voor het grijpen.⁵⁵

Een ‘nieuwe gemeenschap’?

Ook de samenleving leek volgens een aantal aanhangers van de ‘levensreform’-gedachte een dergelijk verborgen ‘wezen’ te bezitten. Zij stelden zich een maatschappelijke samenhang voor die tegelijk natuurlijk, vrij en harmonieus was — en die kon worden ‘vrijgemaakt’ door de als verward en onnatuurlijk ervaren banden van het zieke burgerdom door te snijden. Niet alleen het eigen leven, maar ook de gemeenschap moest dus voor hen opnieuw door de natuur in bezit worden genomen. Op die manier grepen de praktijken van bijvoorbeeld Swenne in op het debat over de ‘Vergesellschaftung’ van het samenleven dat sinds de late negentiende eeuw in heel Europa op gang gekomen was. De Duitse socioloog Ferdinand Tönnies had de transformatie beschreven die de samenhang van de menselijke gemeenschap in de loop van de negentiende eeuw had ondergaan. De hiërarchische verbanden van de traditionele landbouwgemeenschap (‘Gemeinschaft’) waren in de moderne industriële samenleving (‘Gesellschaft’) grotendeels verdwenen, metropool en natiestaat hadden hun integrerende rol overgenomen.⁵⁶ In die discussie pleitten de ‘levensreformers’ niet — zoals wel eens is beweerd — voor een terugkeer naar de voorouderlijke rurale samenlevingsverbanden.⁵⁷ Wél geloofden zij dat de gemeenschap — net als het individu — een natuurlijke levenskracht bezat die moest worden versterkt om haar te helpen doorheen de moderne ontwikkelingen een nieuwe, sterkere samenhang te vinden. Die veronderstelling vormde meestal niet meer dan een gelegenheidsargument in de propaganda van natuurgenezers, naturalisten en vegetariërs. Een kleine minderheid werd echter door dat geloof verleid tot radicale politieke stellingnames.

De manier waarop de Ligue Gymnique de la Côte d’Azur de Nice over het spektakel van de gemeenschappelijke naaktheid had gesproken, maakte duidelijk hoe bijvoorbeeld de naturalisten zich de nieuwe maatschappelijke samenhang konden voorstellen. Zij zochten het samenhangsgevoel in het gedeelde bewustzijn te behoren tot een sterk, gezond en lichamelijk mooi ontwikkeld ‘ras’ — hier een synoniem voor ‘de menselijke soort.’ Een ras dat in zich de nieuwe krachten ervoer die een herwonnen natuurlijkheid schonk. Die verworvenheid stelden de naturalisten in de eerste plaats

⁵⁵ Y. Foppema, ‘Het sprookje van waan en wezen’, *Terug ter orde*, III (1925-1926) v-vi, 469-471.

⁵⁶ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Berlijn, 1920). Voor de receptie van Tönnies categorieën, zie G. Schroeter, L. Clausen, C. Schlüter, ‘Hundert Jahre ‘Gemeinschaft’ und ‘Gesellschaft’. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion’, *Journal of the history of the behavioural sciences*, XXX (1994) i, 82-84.

⁵⁷ U. Linse, ‘Exkurs: ‘Gemeinschaft’ und ‘Gesellschaft’ von Ferdinand Tönnies bis Theodor Geiger’, in: Kerbs, Reulecke, *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, 61-66.

voor als de vrucht van persoonlijke zelfcontrole. Als elk individu zijn eigen zwakheden en ziekelijkheden aanpakte, door zichzelf een strikte natuurlijke levenswijze op te leggen, ging ook de gezondheid van de gemeenschap er op vooruit. Maar de redenering kon ook anders luiden. Als het *samen* van de samenleving in de eerste plaats uit een gedeelde gezondheid bestond, konden de dragers van 'atavismes' als een bron van maatschappelijke tweedracht worden voorgesteld. Zij leken dan niet langer alleen slachtoffers te zijn, die hun overgeërfde moderne kwalen zelf konden en moesten overwinnen. Zij konden ook als een objectief — en onverbetelijk — gevaar worden begrepen, dat actief moest worden opgespoord en waarvan de eventuele invloed diende ingedijkt.

Die gedachtegang liep bij een minderheid van de Belgische naturalisten uit op een omarming van de eugenetica. In het *Hélios*-blad riep een zekere E. Relgis de overheid op om een brede eugenetische politiek te voeren. Relgis onderbouwde die oproep met humanitaire argumenten. Zolang het probleem van de voortplanting aan het lot werd overgelaten, legde hij uit, bleven de pogingen 'pour humaniser les moyens sociaux' hun uitwerking missen. Alleen de creatie van 'un homme nouveau' en 'une race nouvelle' die door de eugenetica werden beloofd, kon betekenisvolle vooruitgang brengen. Het was daarom niet voldoende om de gezondheid van de sterke leden van het ras te bewaren. Ook 'l'élimination des inaptes, toute cruelle qu'elle puisse paraître' mocht volgens Relgis niet worden geschuwd. Zij drong zich op 'comme moyen de prevention de la race.' Maar meteen voegde Relgis daaraan toe dat die eliminatie het best kon worden bereikt door een politiek van vrijwillige geboortenbeperking, die moest steunen op een doorgedreven seksuele opvoeding onder alle lagen van de bevolking.⁵⁸

Swenne dacht in dezelfde richting. Naast voorzitter van *Hélios* was hij omstreeks 1930 ook een gedreven lid geworden van de *Société belge de médecine préventive et eugénique*. In die vereniging van wetenschappers en dokters verdedigde hij niet alleen de veralgemening van seksuele opvoeding en geboortenbeperking, maar schoof hij ook vrijwillige preventieve sterilisatie als strategie naar voren. In zijn boek *La stérilisation sexuelle* wees Swenne in 1934 de economische crisis aan als dwingende omstandigheid. Het geldgebrek maakte 'le poids morts' dat bestond uit — volgens Swenne — meer dan '1.000.000 d'habitants ..., anormaux tarés ..., 1 Belge sur 8' al te zwaar om te dragen. Hij vond dat de gedegeneerde 'malheureux et misérables' met de beste zorgen moesten worden omringd, maar schreef tegelijk dat wie 'les 'trop tards'' behandelde, ook 'les 'pas encore'' voor het leven moest behoeden. Voor hen was het leven immers nauwelijks een geschenk. Zij werden in ziekenhuizen 'gekerkerd', zonder hoop op genezing, met de enige zekerheid dat zij op hun beurt hun kwalen op hun nageslacht zouden overdragen. De omvang van die ongelukkige groep, vervolgde Swenne, had de gemiddelde leeftijd in België tot nauwelijks 48 jaar doen zakken en een groot deel van de bevolking tot ziekte en ellende veroordeeld. Een al te zachte aanpak had volgens hem tot 'une hécatombe' geleid. Die toestand legde op zijn beurt een zware hypotheek op de ontwikkeling van het nog gezonde deel van de bevolking,

⁵⁸ E. Relgis, 'Humanitarisme et eugénisme', *Lumière et liberté*, V (1936) xl, 1.

dat uiteindelijk ook van 'tout le capital de vie-énergie' werd beroofd. Bovendien verhoogde de onbeperkte bevolkingsaan groei die uit de seksuele moraal van de kerk voortvloeide, de druk op de wankelende vrede in Europa. Overbevolking had voor Swenne de Grote Oorlog mee veroorzaakt. Nu leek de tijd gekomen om al deze problemen 'qui touchent au plus profond secret de l'être humain' grondig aan te pakken. Swenne pleitte voor vrijwillige sterilisatie van alcoholici, blinden, doofstommen, geesteszieken en seksuele misdadigers. Die sterilisatie moest getuigen van een dubbele verantwoordelijkheidszin. In de eerste plaats voor het eventuele nageslacht: uit 'l'élan sublime de deux êtres' mocht geen ellende, maar alleen leven, gezondheid, goedheid en liefde ontspringen. Maar ook de samenhang van de menselijke soort kon alleen worden bewaard als men de natuur toeliet 'd'éliminer rapidement ses déchets humains'.⁵⁹

Het verlangen naar een gezonde mensheid riep niet alleen een eugenetische verleiding op. De maatschappelijke tweedracht moest immers niet alleen negatief worden vermeden, de samenhang kon ook positief worden bevorderd. In het vertoog van de 'levensreformers' dook rond 1930 ook de 'nieuwe gemeenschap' als utopisch motief op. Het waren vooral jongeren die vegetarisme (en soms ook naturisme) met een sociaal utopisme verbonden — en de 'levensreform' op die manier in extremistisch politiek vaarwater deden belanden. In Vlaanderen was die evolutie voorbereid door de gematigd-socialistische *ArbeidersJeugdGroepen*.⁶⁰ Die brachten als eerste hun politiek ideaal met een milde vorm van lichamelijke 'gezondmaking' in verband, door wandelen en kamperen in hun activiteiten te integreren en alcohol- en tabaksonthouding voor de leden verplicht te stellen.⁶¹ Vanaf 1923 voerden deze jonge socialisten — naar Nederlands en Duits model — de leuze dat 'wij onszelf moeten socialiseren'.⁶² In plaats van nog 'de naar buiten gerichte verwachting ... naar de grooten vooravond' te koesteren, besloten zij voortaan de blik naar binnen te richten en 'onze socialistische kultuurwil' te sterken.⁶³ In die woorden klonk de ambitie door om in zichzelf het kapitalisme — dat met 'ik-instinkten' werd verbonden⁶⁴ — te overwinnen en een nieuwe socialistische mentaliteit — een nieuwe 'gemeenschapscultuur'⁶⁵ — te scheppen. Ook hier werd dat streven begrepen als een poging om 'het contact' te herstellen 'met Moeder Aarde' — een contact dat 'door de kapitalistische wankultuur te sterk verbroken [werd]'.⁶⁶

Dit verlangen om zich in een eigen 'jeugdrijk' terug te trekken, waaruit als gevaarlijk

⁵⁹ M. Lanval, *La stérilisation sexuelle* (Brussel, 1934) 15, 18, 77, 79, 80, 82, 89-104.

⁶⁰ Zie C. Dooms, 'De arbeidersjeugdbeweging in het interbellum (1923-1940)' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling; Gent, 1984); C. Dooms, 'De Belgische socialistische arbeidersjeugdbeweging in het interbellum, 1923-1940', *Amsab-Tijdingen*, III (1984-1985) ii-iii, 34-44.

⁶¹ Zie bijvoorbeeld [Anoniem], 'Zelfbeheersching', *De jonge kameraad. Orgaan van Het ArbeidersJeugdVerbond België*, VI (1932) ii, 3 en [Anoniem], 'Over wandelen en kampeeren', *De jonge kameraad. Orgaan van den Vlaamschen Bond van Socialistische Jonge Wachten en ArbeidersJeugdGroepen*, III (1929) vi, 3.

⁶² Th. de Swemer, '[Zonder titel]', *De jonge kameraad*, VI (1932) v, 3.

⁶³ W. Vanderveken, *Het socialisme en de jeugdbeweging* (Brussel, 1930) 5.

⁶⁴ [Anoniem], '[Zonder titel]', *De jonge kameraad*, VI (1932) i, 5.

⁶⁵ W. Vanderveken, '[Zonder titel]', *Ibidem*, I (1927) i, 3.

⁶⁶ [Anoniem], 'Wandelen!', *Ibidem*, ii, 2.

omschreven moderne invloeden konden worden geweerd en waarbinnen de leden geacht werden zichzelf door zelfcontrole te 'verbeteren', kenmerkte natuurlijk niet alleen de ArbeidersJeugdGroepen. In Vlaanderen vormde het experiment van de socialistische jeugd slechts het eerste ankerpunt in een veel bredere inculturatie van het moderne jeugdbewegingsideaal na de Eerste Wereldoorlog. Deze toe-eigening richtte zich zowel op de oudere Duitse Wandervogel als op de contemporaine Engelse padvinderij en de Duitse katholieke Quickborn-jeugd. In het spoor van die buitenlandse voorbeelden, groeide niet alleen bij de socialistische jeugd, maar ook in de traditionele Vlaamse studentenbeweging de aandacht voor wandelen en kamperen en kreeg de morele code die ook buiten de groep moest gelden een meer uitgesproken — soms ascetisch — karakter.⁶⁷

Bij een kleine minderheid in het jeugdland leidde het nieuwe jeugdbewegingsideaal tot een doorgedreven en radicale lichamelijke ascese. Het experiment van de 'vrije jeugdbeweging' dat in de jaren 1929-1931 náást de hernieuwde katholieke jeugdbeweging, de scouts en de socialistische jongeren ontstond, vormde de meest radicale exponent van het nieuwe jeugdbewegingsideaal en vond tegelijk aansluiting bij het 'levensreform'-ideaal zoals dat door vooral vegetariërs en naturalisten werd beleefd. Idealisme en dressuur gingen in dit 'alternatief jeugdleven' hand in hand. Discussies over de vrije tijdsbesteding van jongeren raakten er verweven met vragen over vleesderven en naaktcultuur, en al snel ook met radicale politieke stellingnames.⁶⁸

Die collusie van politieke ideeën en levenshervormingspraktijken kon een extreem-links karakter aannemen. Dat bleek bijvoorbeeld in Aalst, waar jeugdleiders Bert van Hoorick en Juul Franck aan het hoofd stonden van de 'vrije jeugdbeweging' Mane-sching. Die radicale kern was als Vlaams-katholieke blauwvoeterskern aan de rijks-middelbare school ontstaan, maar had zich in de eerste helft van de jaren 1930 langzaam losgemaakt uit het overkoepelende Algemeen Vlaamsch Studentenverbond.⁶⁹ Aan de oorsprong van die breuk lag onvrede over het als ouderwets en vrijblijvend ervaren flamingantisme van de Blauwvoeterie. Ouderwets omdat de Vlaamse strijd volgens Van Hoorick voortaan met sociale argumenten moest worden gefundeerd (vooral vanaf 1932 kreeg de groep een steeds duidelijker communistisch maar partij-onafhankelijk profiel). Vrijblijvend omdat het Vlaamse ideaal voor Van Hoorick duidelijk moest worden verbonden met een 'levenshervorming,' omdat echte gemeenschapsgeest alleen kon groeien als ook de strijd werd aangeboden tegen de mode, tegen alcohol- en tabaksgebruik en zelfs snoepconsumptie. Ook pleitte Van Hoorick voor

⁶⁷ L. Vos, 'Jeugdbeweging', in: R. de Schryver, e. a., ed., *Nieuwe encyclopedie van de Vlaamse Beweging* (Tielt, 1998) II, 156-159.

⁶⁸ M. van Doorselaer, 'Vrije jeugdbeweging, volksdansbeweging en jeugdherbergen in Vlaanderen, 1918-1940' (Onuitgegeven licentiaatsverhandeling; Gent, 1980) 33-38; M. van Doorselaer, P. Vandermeersch, 'Alternatief jeugdleven in Vlaanderen (1918-1940)', *Spiegel historiael*, XXI (1986) 192-198; R. van der Laarse, W. Melching, *De hang naar zuiverheid. De cultuur van het moderne Europa* (Amsterdam, 1998) 15-50.

⁶⁹ Deze afscheuring moet worden begrepen als een radicale echo van de discussie over het moderne jeugdbewegingsideaal in de katholieke studentenbeweging. Zie daarover L. Vos, *Bloei en ondergang van het AKVS. Geschiedenis van de katholieke Vlaamse Studentenbeweging 1914-1935* (2 dln.; Leuven, 1982) 207-227.

de veralgemening van coëductie en de invoering van naaktcultuur in de Vlaamse jeugdbeweging, terwijl hij zelf begon te experimenteren met vegetarisme.⁷⁰

Maar terwijl een vereniging als Manesching de 'nieuwe gemeenschap' steeds duidelijker in communistische termen omschreef, won het 'levensreform'-ideaal ook aanhang aan de uiterste rechterzijde van het politieke spectrum. Dat bleek in de Vlaamse Kampeer Gemeenschap, een politiek ongebonden bundeling van 'vrije jeugdbewegingen,' padvindders en wandelgroepen, waarbij ook Manesching'ers een tijdlang aansluiting vonden. Het verenigingsblad *Naar bosch en hei* paarde een antiparlementair discours aan swastikasymboliek en Germaanse mystiek.⁷¹ Een aantal incidenten tussen links en rechts binnen deze koepel luidde de uittocht in van de Manesching'ers en het uiteenvallen van de Vlaamse Kampeer Gemeenschap in het najaar van 1932. De groepen waarmee Manesching in conflict was gekomen, konden bijna allemaal in Antwerpen worden gesitueerd. Daar floreerden een aantal 'vrije jeugdbeweging'-groepjes die (in los-vaste samenwerking met de lokale afdeling van de Spar-naturisten) de collectieve beleving van een 'levensreform'-ideaal combineerden met de verheerlijking van een gedeelde zuiver-Germaanse raciale afkomst. Zo beschouwde bijvoorbeeld de groep Wunihild — geleid door de Antwerpenaar Miel Vercammen — zichzelf als de 'kerngroep van de Germaanse jeugdbeweging.'⁷² Bij hen kreeg het rasbegrip een duidelijke etnische lading.

Echo's van die racialisering klonken ook bij een enkele aanhanger van de Hélios-naturisten. Een zekere Erna Nilsen besprak in het Hélios-blad de raciale zuivering door de nazi-regering in Duitsland met veel welwillendheid. Zij schreef dat 'l'élémination de l'élément étranger indésirable: le juif' nodig kon zijn om het Duitse volk te zuiveren en te versterken, 'de même que l'on isole un malade pour le soigner.' Zij geloofde ook dat de stringente raszuiverheidswetten van de nazi's maar tijdelijk van kracht zouden zijn, 'car une fois le résultat atteint, c'est à dire les maladies vaincues et les anomalies extirpées, elles seront devenues inutiles.' Ze waarschuwde voor overdreven bewondering, maar plaatste na enige aarzeling de nazi-regering in moreel opzicht wel boven het Belgische bewind en de katholieke kerkleiding.⁷³

Toch bleef die rechtse radicalisering van het 'levensreform'-ideaal een zaak van een kleine minderheid. Buiten de 'vrije jeugdbeweging' bleven Belgische natuurgenezers,

⁷⁰ B. van Hoorick, 'Levenshervorming', *Noodhoorn*, III (1932-1933) i, 25, geciteerd in: K. Humbeek, 'Dat donkere ding, de massa. Omtrent Louis Paul Boon en de jonge generatie in de jaren dertig', in: L. P. Boon, J. Weverbergh, *Boontjes 1966* (Antwerpen, Baarn, 2001) 361; [Anoniem], 'Verslag van de bestuursvergadering van A.V.S. op 18-2-33', *Opkomst*, VI (1932-1933) iii, 100, geciteerd in: K. Humbeek, 'Dat donkere ding', 370. Over Van Hooricks vegetarisme: R. Hemmerijckx, 'Bert van Hoorick: van flamigantisme naar communisme. Deel 1', *Wetenschappelijke Tijdingen op het gebied van de geschiedenis van de Vlaamse Beweging*, LXII (2003) ii, 110. Zie ook R. Hemmerijckx, 'Bert van Hoorick: van flamigantisme naar communisme. Deel 2', *Ibidem*, iii, 163-176.

⁷¹ Hemmerijckx, 'Bert van Hoorick. Deel 1', 107.

⁷² Caers, 'Het naturisme in het interbellum: een verkenning', 63-68, 63 voor het citaat.

⁷³ E. Nilsen, 'Paganisme', *Lumière et liberté*, IV (1935) xxxviii, 4. Over de houding van de Duitse naturalistische beweging onder het nazi-regime, zie U. Linse, 'Sonnenmenschen unter der Swastika', in: M. Grisko, ed., *Freikörperkultur und Lebenswelt. Studien zur Vor- und Frühgeschichte der Freikörperkultur in Deutschland* (Kassel, 1999) 239-279; G. Spitzer, 'Rassistische Tendenzen in der deutsche Lebensreformbewegung', *Jahrbuch des Forums für Sportgeschichte*, VIII (1993) 192-198.

vegetariërs en naturalisten niet alleen afkerig van ideologisch extremisme, maar weigerden zij meestal ook om zich in politieke kwesties 'tout court' te mengen. Veelal beperkten zij hun optreden op het politieke terrein tot een pragmatische strijd tegen een aantal wettelijke bepalingen die hen in hun bezigheden hinderden, zoals de wet op de onwettige uitoefening van de geneeskunde voor de natuurgenezers of de wet op de openbare zedelijkheid voor de naturalisten. Als zij zich al uitlieten over de polarisering van het eigentijdse politieke debat, klonk er vaker wel dan niet misprijzen over het extremisme. Zo stuitte de sympathieën van Nilsen in de naturalistische beweging ook op verzet, dat 'l'hypothèse d'une Race Aryenne pure' als 'un mythe' afdeed.⁷⁴ En naturalistenleider Swenne veroordeelde — klaarblijkelijk tegen de dubbelzinnigheden van een aantal van zijn volgelingen in — het nazi-totalitarisme scherp. Hij zag in het Hitler-regime een 'psychisme homosexuelisé' aan het werk. Dat had op sociaal vlak de vrouw (opnieuw) aan de haard gedwongen en op het politieke terrein een gewelddadig en dictatoriaal regime geïnstalleerd. Bange mannen waren in dat regime verworpen tot een brullende, onderworpen massa in dienst van een elite die haar 'satisfaction psycho-sexuelle' vond in overheersing en terreur. De massamanifestaties van de nazi's getuigden volgens Swenne van een ontspoorde homosexualiteit. De nazi-partijleden aanbaden daar de mannelijke kracht en brutaliteit — kwaliteiten die hun echtgenotes hen niet konden bieden. Het nazi-regime bood geen enkele hoop voor wie de moderne mens en zijn gemeenschap wilde versterken. Het bleek integendeel zelf een degeneratieverschijnsel. Een ontarding die volgens Swenne zeker in Duitsland voortvloeide uit de langdurige scheiding van mannen en vrouwen tijdens de Grote Oorlog, uit de minderwaardige positie die de vrouwen in de Westerse samenleving nog steeds bekleedden en uit het gebrek aan volwaardige seksuele opvoeding. Om de totalitaire ontsporing te keren had de wereld — zo besloot Swenne — meer dan ooit nood aan zelfstandig denken, vrij initiatief, vrouwenemancipatie en politieke democratie.⁷⁵

Epiloog. De praxis van een andere moderniteit

De afstand die vele natuurgenezers, vegetariërs en naturalisten al tijdens de jaren 1930 namen van de politiek radicaliserende minderheid die zich met hun ideeën en praktijken tooide, hield hen na mei 1940 — tenminste als groep — ook buiten de politieke en culturele collaboratie. Van de grootschalige nazistische recuperatie van de 'Lebensreform' die zich in Duitsland had voltrokken, was in België geen sprake.⁷⁶ Die afzijdigheid verklaarde ook waarom vele 'levensreformers' in België hun activiteiten na de Oorlog probleemloos op dezelfde wijze konden verderzetten. Zoals tijdens het interbellum — en ook al omstreeks 1900 — bleef het 'levensreform'-streven in België ook dan het werk van geïsoleerde groepen en figuren. Terwijl de activiteiten van het

⁷⁴ Isadora, 'Le Juif devant l'Opinion', *Lumière et liberté*, II (1933) xiv, 4.

⁷⁵ M. Lanval, 'Le phénomène hitlérien devant la sexologie', *Ibidem*, V (1936) xliii, 1 en 4.

⁷⁶ Bij wijze van voorbeeld, zie G. Spitzer, 'Gymnastik oder Parademarsch? Die Rolle Hans Suréns für die Einführung der Leibesübungen in des Nationalsozialistischen Arbeitsdienstes', in: *Idem*, D. Schmidt, ed., *Sport zwischen Eigenständigkeit und Fremdbestimmung* (Bonn, 1986) 193-212.

Hygiënisch Gesticht Van den Broeck uitdoofden, ontstonden op andere plaatsen nieuwe, even lokale natuurgeneeskundige initiatieven.⁷⁷ De naturalistenvereniging De Spar verloor tijdens een bitter organisatorisch conflict met andere naturalistische kernen veel van zijn aantrekkingskracht, terwijl Swenne zijn Hélios nog meer dan vroeger in een zuiver-wetenschappelijke seksuologische richting leidde. Het vooroorlogse naturalisme werd overvleugeld door de nieuwe naturalistische groep Athena, die sinds het midden van de jaren 1950 meer leden groepeerde dan Spar en Hélios samen. De naaktrecreatie verwierf — net als trouwens het vegetarisme — na de Tweede Wereldoorlog een steeds grotere populariteit. Die vlucht leek een hoogtepunt te bereiken in de jeugdige contestatie, de ‘hippie-happenings’ en het nieuwe ecologische bewustzijn van de jaren 1960. Bij delen van de protestgeneratie konden de praktijken die hun wortels vonden in de ‘levensreform’-beweging uit de eerste helft van de twintigste eeuw opnieuw drager worden van een radicale, antiburgerlijke vooruitgangskritiek. Ook toen was ‘het persoonlijke politiek.’ Opnieuw kon de hervorming van het eigen leven afkeer en revolutie tot uitdrukking brengen — en tegelijk een eigen ‘zuiverheid’ beschutten tegen de ‘ontaarding’ en het geweld van de bestaande orde. Maar de roep om het ‘materialistische Westen’ ‘terug naar de natuur’ te voeren, vertaalde zich niet alleen in persoonlijke expressie. Mobilisatie door ‘nieuwe sociale bewegingen’ en groene partijen vanaf de jaren 1970 bood ook een kanaal om de ‘natuurlijke’ verzuuchtingen binnen te brengen in het publieke debat.⁷⁸

Die publieke vertaling van de eigen contestataire ‘way of life’ leken natuurgenezers, vegetariërs en naturalisten omstreeks 1900 te ontberen. Hun ondernemingen bleven het werk van kleine(re), geïsoleerde groepen, vaak onder leiding van een charismatisch voorman en soms met een zeker sektarisch karakter. In hun droom om de samenleving te veranderen door eerst het individu te hervormen, bleef het partijpolitieke spel buiten beeld en kreeg de politiek als de manier waarop mensen vorm geven aan hun samenleven, een heel eigen karakter. Zelfs de enkele naturalisten en vegetariërs die in het interbellum extremistische ideologieën omarmden, begrepen het ‘politieke’ als een persoonlijke vormgeving. Ook zij stelden zich de utopische gemeenschap (in sociaal-egalitaire of Germaans-nationale zin) voor als een direct gevolg van een bewuste en individuele overstap naar een andere manier van leven. Dressuur verkozen zij boven politieke strategie, de revolutie van het lichaam boven klassenstrijd.

Dit binnenstebuiten keren van de politiek had ernstige gevolgen voor de maatschappelijke ‘impact’ van het ‘levensreform’-project. Het beeld kon inderdaad ontstaan dat

⁷⁷ Gewezen zij bijvoorbeeld op het Antwerpse geneeskundig instituut levenskunst onder leiding van J. Magnus en op de praktijk en de publicaties van de Rotselaarse natuurarts Paul Bouts.

⁷⁸ Th. Poguntke, *Alternative politics. The German Green Party* (Edinburgh, 1993); S. Walgrave, *Tussen loyaliteit en selectiviteit. Over de ambivalente verhouding tussen nieuwe sociale bewegingen en groene partij in Vlaanderen* (Leuven, 1995); S. Hellemans, F. Janssens, K. Deschouwer, ‘Agalev, van catacombenchristendom tot geïntegreerd politiek alternatief’, in: S. Hellemans, M. Hooghe, ed., *Van ‘mei ‘68’ tot ‘Hand in Hand’. Nieuwe sociale bewegingen in Vlaanderen* (Leuven, 1995) 127-146; M. Hooghe, ‘De milieubeweging, een reus op duizend voetjes’, *Ibidem*, 49-68. Over de gelijkaardige, maar vertraagde ontwikkeling van de politieke ecologie in Wallonië, zie B. Rihoux, ‘Ecolo en de nieuwe sociale bewegingen in Franstalig België, bloedbroeders of verre verwanten?’, *Ibidem*, 147-166.

de 'levensreformers' zich uit de samenleving terugtrokken om zich in de eerste plaats met persoonlijke problemen bezig te houden. De manier waarop Van Son zich in 1935 zijn jeugdjaren voor de geest haalde, kon inderdaad worden uitgelegd als een schoolvoorbeeld van escapisme. Het 'format' dat hij in *Terug ter orde* aan zijn herinneringen oplegde, keerde in gelijkaardige levensverhalen die andere 'levensreformers' publiceerden, steeds terug. Het persoonlijke voorbeeld en de individuele overtuigingskracht stonden in deze 'narrative' centraal. Steeds trad een gelukkig genezen patiënt of lid van de vereniging als hoofdrolspeler op — of voerde de auteur zichzelf als dergelijk patiënt op — die door een ernstige ziekte tot inkeer was gekomen. Die inkeer leek precies te bestaan in een afwending van het verdorven maatschappelijke gebeuren. De patiënt was ziek van de wereld en begreep de zelfvervolmaking die hij aanvatte — via rauwkostvoeding, een iets minder streng vegetarisch dieet, de invoering van een regelmatig naakt zonnebad of de zelfbehandeling met water — als een levenslang gevecht om zich van die ziekte te ontdoen. Die ascese wekte in Van Sons archetypische relaas een onmiddellijke verbetering van de gezondheidstoestand. Even onvermijdelijk in het genre was echter de heftige terugkeer van de aanvankelijke ziekteverschijnselen, enige tijd na de aanname van de nieuwe levensstijl. Pas ná deze verslechtering — een finale 'genezingscrisis' — kon de opgevoerde patiënt de 'onnatuurlijke afwijkingen' die zijn leven tevoren hadden beheerst, helemaal achter zich laten.

De grote spanning die tijdens de hele hier behandelde periode bleef bestaan tussen deze (individuele) strategie en de (maatschappelijke) beloftes van natuurgeneeskundige instituties, vegetarische clubs en naturalistische verenigingen, kon het beeld van een escapistische beweging nog versterken. De spanning ontging ook de 'levensreformers' zelf niet. Iemand als Van Son begreep heel goed dat de genezing die zijn eigen levensverhaal beloofde, natuurlijk niet voor iedereen was weggelegd. Vaak wond hij zich in *Terug ter orde* op over de patiënten die de 'genezingscrisis' weigerden te ondergaan, die de opgelegde voorschriften al te streng vonden en na enkele consultaties afhaakten om hun 'wanordelijke' leventje te hernemen. In de individuele keuze, die het 'levensreform' project voor sommigen aantrekkelijk kon maken, school natuurlijk ook de kwetsbaarheid van de propaganda. Werd 'het ras' sterker door de ascese van enkelingen? Kwam daardoor de 'natuurlijke gemeenschap' dichterbij? Van Son klaagde in de laatste nummers van *Terug ter orde* natuurlijk niet minder dan in de openingsnummers in 1923 over de onnatuurlijke omstandigheden waarin de moderne stedelingen leefden. Vooral leek het hem zwaar te vallen dat zijn bekeringsarbeid weliswaar een behoorlijk aantal individuen tot de 'natuurlijke levenswijze' had overhaald, maar dat deze successen op de samenleving als geheel geen enkele invloed leken uit te oefenen. Jawel, moest Van Son in 1937 toegeven, het was zo dat 'de laatste jaren' steeds meer stedelingen in de vakanties het platteland opzochten. Het was zelfs zo dat '[Het wachtwoord] 'terug tot de natuur' ... ons uit alle hoeken tegenwaait.' Maar even zeker was het 'dat slechts weinigen van dit reizen en trekken ... de edele en rijpe vruchten oogsten, die elk nauwer contact met de natuur zou kunnen afwerpen.' In de moderne massacultuur was zelfs Van Sons edele wachtwoord 'ontaard' en bleek het verlangen

naar de natuur niets meer in te houden dan ‘een bijeenhokken van mensen in drukbeloopen badplaatsen,’ terwijl de ‘stedelingen, verslaafd aan luxe en comfort’ het platteland verstoorden in plaats van er te herbronnen.⁷⁹

Was die machteloosheid van de dressuur onvermijdelijk en noodzakelijk? Was het een vergissing om te geloven dat de beste manier om de samenleving ‘menschelijker’ te maken, bestond in het ‘verbeteren’ van de individuen die haar bevolkten? De hardnekkigheid waarmee Van Son en zijn geestesgenoten aan deze ‘vergissing’ bleven vasthouden, maakt in elk geval duidelijk dat ook de individuele dressuur omstreeks 1900 kon verschijnen als een overtuigend middel om de wereld te herscheppen. Die vaststelling werpt een verrassend licht op de ontstaansgeschiedenis van de moderne massapolitiek, die wellicht meer dan algemeen wordt aangenomen, de vrucht was van onderhandeling en discussie. De uitkomst van het debat tussen zij die de samenleving wilden hervormen via collectieve, ‘moderne’ weg en zij die in individuele ‘zelfheiliging’ geloofden lijkt langer dan algemeen aangenomen onzeker te zijn gebleven. Tot ver in de twintigste eeuw leek individuele dressuur en zelfvervolmaking de ‘grote politiek’ te kunnen uitdagen — of ten minste zichzelf als zinvolle aanvulling te kunnen presenteren. De scherpe tegenstelling tussen moderne politiek en niet-moderne ‘zelfheiliging,’ lijkt dan ook vooral de vrucht te zijn van een interpretatie achteraf, die de feitelijke verliezers meteen ook tot noodzakelijke verliezers reduceert. De ‘levensreformers’ zelf begrepen hun activiteit helemaal niet als een buiten de wereld staand escapisme — hoewel enige tragiek in hun zelfbeeld niet ontbrak. Liederen als Van Son voelden zich hartstochtelijk betrokken bij de moderne samenleving die zij zo heftig bekritiseerden.

Met die burgerlijke wereld deelden zij de angst voor degeneratie, die sinds het einde van de negentiende eeuw zowat overal kon worden gehoord. Negatieve gevolgen van industrialisatie en verstedelijking werden in dat burgerlijke vertoog als ‘sociale kwalen’ voorgesteld, die bovendien generationeel konden worden overgedragen. De ‘zieke stad’ werd gevreesd, om haar epidemieën door onhygiënische leefomstandigheden, haar alcoholisme en haar morele perversiteit, die als een erfelijke belasting werden begrepen. Een evolutionair verval bedreigde in de burgerlijke psyche de industriële en technologische vooruitgang van ‘buitenaf’. Maar de dreiging zat ook ‘binnenin’ de vooruitgang zelf, zo luidde de mening van velen. In wetenschap en cultuur werd tegelijk het beeld opgeroepen van een samenleving die ziek werd door haar succes. Een succes dat de wereld zo snel van aanschijn deed veranderen, dat hele groepen niet meer de tijd kregen om zich aan de modernisering aan te passen. Hun aanpassingsvermogen — zo kon de redenering luiden — werd te ver opgerekt en die overvraging leidde na erfelijke overdracht onvermijdelijk tot een nieuwe ophoping van kwalijke gebreken.⁸⁰ Degeneratievrees vormde niet alleen de keerzij van het

⁷⁹ [Anoniem], ‘Over natuurschoon, kunst en leven’, *Terug ter orde*, XII (1937-1938) i-ii, 1-3.

⁸⁰ Een verhelderend voorbeeld van die angst voor overvraging bood de vroeg-twintigste-eeuwse ‘vermoeidheidswetenschap’ en haar preoccupatie met de dreigende ‘surmenage’ van de werklieden. Zie R. de Bont, ‘Energie op de weegschaal. Vermoeidheidsstudie, psychotechniek en biometrie, 1900-1945’, in: J. Tollebeek, G. Vanpaemel, K. Wils, ed., *Degeneratie in België (1860-1940). Een geschiedenis van ideeën en praktijken* (Leuven, 2003) 257-296, met name 264-268.

voortgangsgeloof, maar omsloot dus ook twijfels over de voortgang zelf.⁸¹ Op die vrees leek de dressuur een eigen, bijzonder overtuigend antwoord te kunnen bieden. Zij greep immers niet — zoals tal van andere, op de massa gerichte, disciplinerende projecten — in op ‘grote’ processen die met de vermeende degeneratie werden geassocieerd, maar op de concrete persoonlijke gevolgen. Het leek aannemelijk de degeneratie te willen bevechten in de eigen lichamelijke van het individu, om zo uiteindelijk ook de samenleving als geheel van haar ‘ontaarding’ te verlossen. Hun isolement leek het historische, niet het noodzakelijke gevolg van een gevecht om de juiste praxis van de moderniteit dat omstreeks 1900 veel minder duidelijk beslecht was dan het achteraf kan lijken.

Er is een nog radicalere conclusie mogelijk. Van Sons relaas laat niet alleen toe om de tegenstelling te nuanceren tussen enerzijds moderne, collectieve en anderzijds niet-moderne, individuele vormgevingen van het politieke. Het biedt ook perspectieven om te onderzoeken welke rol tegenbeelden van de moderniteit konden spelen in de culturele reproductie van die moderniteit. Misschien vormde de roep om een individuele ‘terugkeer naar de natuur’ zelf wel een belangrijke steun voor de modernisering van de samenleving. De dressuur die natuurgenezers, vegetariërs en naturalisten aanprezen, liet toe om de afkeer van (bepaalde aspecten van) die modernisering vorm te geven, maar via dat kanaal slaagden ‘levensreformers’ er tegelijk ook in om zich — stapje voor stapje — toegang te verschaffen tot de veranderende wereld. Riep Van Son de lezers van *Terug ter orde* op om de moderne samenleving weg te vagen, of bood hij zijn publiek net kansen om zich door middel van een ‘natuurlijke levenswijze’ beter staande te houden in de verstedelijkte en geïndustrialiseerde wereld, om zich beter af te stemmen op het moderne ritme, om wat bedreigd werd — de ‘gezondheid’, de ‘gemeenschap’ — een nieuwe plaats te geven in de moderne ontwikkelingen? Het leek erop dat alvast Van Son zelf pas door ‘terug te keren’, vrijplaatsen te scheppen en de burgerlijke codes te herzien, zijn plaats in de moderne wereld kon vinden.

Als charismatisch voorman had Van Son in de Belgische ‘gemeenschap van dressuur’ zijn eigen rol gespeeld. Het Hygiënisch Gesticht Van den Broeck dat hij tijdens het interbellum tot een echt laboratorium voor ‘levensreform’ uitbouwde, bleef ook tijdens de oorlogsjaren patiënten ontvangen. In een *Praktische handleiding voor hygiënische levenshervorming* en een *Praktische handleiding voor voedingshervorming* — allebei verschenen in 1941 — synthetiseerde Van Son de opvattingen die hij zijn hele leven had verdedigd.⁸² Uit de twee boekjes sprak de droom van natuurlijkheid en harmonie die sinds 1890 in België aanhang had gewonnen en ook lang na 1955, toen Van Son op 66-jarige leeftijd overleed, aantrekkelijk kon blijven. De commercialisering van die droom, na de Tweede Wereldoorlog, maakte hem alleen maar sterker. Hij bood een verweer tegen de moderniteit — en troost voor de onontkoombaarheid van zijn dynamiek.

⁸¹ J. Tollebeek, ‘Degeneratie, moderniteit en culturele verandering. Een Belgisch perspectief’, in: *Ibidem*, 299-320, met name 300-301.

⁸² A. van Son, *Hoe word ik en blijf ik gezond? Hygiënische raadgever voor gezonden en zieken. Praktische handleiding tot hygiënische levenshervorming* (Antwerpen, 1941); A. van Son, *Revolutie in de keuken en op den disch! Praktische handleiding voor voedingshervorming* (Antwerpen, 1941).

Max Weber in the Netherlands 1903-1907.
A neglected episode in the early history of The Protestant Ethic*

PETER GHOSH

I

As of today Max Weber is a canonical author, who provides us with set texts for university education throughout the developed world. In this sense we may say that he is a 21st century author; a current part of our cultural history; and we would be unwise to underestimate the power of cultural canons and traditions which, though by no means released from history, commonly move according to a much slower time scale than the more immediate history of living agents. As befits his lofty status, the canonical Weber deals with the largest of concepts — the ‘rational’ construction of modernity — using the largest social and political units — the ‘Occident’ and the European ‘Great Powers’ — across a time-frame of millennia. However, this canonical Weber was once a living agent himself; a man who enacted and endured his own history on a more recognisably human scale. The historical Weber was a lifelong depressive who became chronically concerned with his health and who supposed that the cure lay in communion with nature, as a relief from the agitating sphere of *Kultur* (or absolute human ‘values’). Thus he sun-bathed in the nude at home;¹ rode ponies in the Scottish rain and ‘mizzle’; or sat and walked alone for days on the sand-dunes by the *Noordzee*. This historical figure also grew up within a world of far-flung family connections which — then as now — knew no national or ‘Great Power’ boundaries; and so we find him amongst poor hill farmers in the Southern states of America, or spending leisurely afternoons with his affluent mercantile relatives in Amsterdam, listening patiently to the seedy stories of their family life. Such contact with an often unostentatious and perhaps intractable reality is of course essential to any great or canonical author. Thinkers can only take on a greater, posthumous life because in their own day they have not been simply purveyors of grand theory, either in literature or in ‘science’ (*Wissenschaft*). Instead their theoretical formulations have arisen through an engagement with ‘life’ in all its Nietzschean wealth and depth, though without any of Nietzsche’s paralysing elitism.² Such an interaction between life in its ‘everyday’

* Abbreviations: *PE* for *Protestant Ethic*; *AfSS* for *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*; *GARS* for *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I (Tübingen, 1920); *MWG* for *Max Weber Gesamtausgabe*, H. Baier, ed., et al. (Tübingen, 1984-). Letters by Weber within the latter edition are cited as *Briefe*. — My thanks to Judith Pollmann for reading a draft of this paper, and to Sam Whimster for xeroxes of the transcripts of Weber’s correspondence prepared by Marianne Weber and now in the Dahlem archive.

¹ *Briefe* 13/14.4.06, *MWG* II/5.76.

² Cf. ‘Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben’ [1874], in *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1876).