



Over lichamelijke beloften en burgerlijke twijfel. Een geschiedenis van de natuurlijke levenswijze in België

In deze bijdrage wordt een zicht geboden op het 19e- en 20e-eeuwse verlangen om 'terug naar de natuur' te keren. Dat verlangen, zo zal worden betoogd, beperkte zich niet tot nieuwe non-conformistische milieus zoals het vegetarisme, de natuurgeneeskunde en het naturisme. Het leek integendeel een zaak van de burgerlijke cultuur als geheel. Vooral onder de nieuwe stedelijke middenklassen werden 'natuurlijke' leef- en geneswijzen populair. Nieuwe middelen deden zo een oude cultuurkritiek à la Rousseau herleven. Opnieuw hielp een radicale kritiek op de burgerlijke cultuur diezelfde cultuur continueren.

Of het niet stoorde, vroeg hij me. Als het ongemakkelijk was, moest ik dat gewoon zeggen. Maar ik was wellicht meer gewoon? In elk geval had ik in een archief nog nooit een naakte man ontmoet. Ik had intussen nochtans al enkele archieven bezocht. Het archief van de politierechtbank in Anderlecht, bijvoorbeeld, of het Letterenhuis in Antwerpen, de stedelijke archieven in Aalst en Sint-Niklaas, het Am-sab-Instituut voor Sociale Geschiedenis in Gent. Het personeel was er dienstbaar en charmant geweest – zoals in Gent – of juist heel vervelend en inefficiënt – zoals in Anderlecht. Maar op geen van die bewaarplaatsen was de archivaris naakt geweest. Nooit eerder had ik een 'classeur' ontmoet die, zoals de man die hier voor me zat, tijdens het ordenen van de oude documenten zijn stoffige overall (en toebehoren) over de rugleuning van zijn stoel pleegde te hangen. Het was een blauwe overall – om een of andere reden heb ik vooral dat onthouden.

De ruime zolder die ik die middag had betreden, hoorde toe aan de Internationale Naturisten Federatie, *Standort* Berchem, dicht bij de volkse Driekoningenstraat. Op hoge rekken lagen eindeloze reeksen naturistische tijdschriften uit alle landen

'Naturistische' postkaart uit Duitsland, ongedateerd

van Europa opgehoopt. Het naakte groepsbestuur van de Federatie prijkte in een groot kader aan de muur, in de archiefdozen vond ik tientallen vergeelde foto's van Belgische naturalisten uit de jaren 1920 en 1930. Ik moest niet flauw doen: in die context kon een naakte archivaris er ook nog wel bij. Het stoorde niet, zei ik. Moest hij opdraaien voor mijn verwarring? Ik wou hem op mijn beurt niet bruuskereken, ook al omdat hij zo sympathiek was en niet ophield nieuwe dozen aan te dragen. Het was een beetje bizar, dat wel. Maar had ik dit allemaal niet zelf gewild? Hoorde dit alles niet heel logisch bij het proefschrift dat ik per se wilde schrijven? Ik probeerde me in te beelden of en hoe ik dit 's avonds thuis zou vertellen en hoorde niets dan schaterlachen. Ook dat gelach had ik verdiend.

Het lachen klonk bovendien als een verre echo. Wat was immers die laat-19e-eeuwse en vroeg-20e-eeuwse terugkeer naar de natuur waarover ik wilde schrijven? Het thema leek in elk geval excentriek. Zeker, de vrees dat de industrialisering en verstedelijking te ver doorgeschooten waren, kon omstreeks 1900 ook bij respectabele burgers worden gehoord. Émile Verhaeren, de nationale dichter en vertrouweling van Leopold II, gaf uiting aan zulke gedachten in zijn bekende *Les Villes tentaculaires* en Nobelprijswinnaar Maurice Maeterlinck had gelijkaardige opvattingen. Ook de socialist en latere staatsman Émile Vandervelde, voorvechter van de tuinvijkgedachte en het antialcoholisme, en hygiënisten-artsen (liberalen) als Alfred de Vauleroy behoorden tot die 'respectabelen'. Maar er waren ook – en vooral – andere(n). Zoals de naturalisten die ik in Berchem op het spoor kwam. Of de natuurgeneeskundige beweging die, zo bleek, ook al op het einde van de 19e eeuw op gang gekomen was. En ook de geschiedenis van het vegetarisme mocht niet ontbreken. Al die thema's bleken bovendien nauwelijks onderzocht – toch niet binnen de Belgische context.

Het waren de eerste sporen van een onderzoeksplan waarop steeds meer kruispunten verschenen en ook steeds nieuwe vertakkingen naar andere, even excentrieke fenomenen. Zo bleken de veelsoortige praktijken die sinds de late 19e eeuw onder de noemer 'natuurlijke levenswijze' werden beoefend en gecommmercialiseerd niet zelden verknoot met nieuwe vormen van spiritualiteit. In het fin de siècle manifesteerde zich immers ook een nooit geziene Europese interesse in het boeddhisme en het hindoeïsme. Het Oosten arriveerde in de verpakking van de populaire theosofie en antroposofie. Ook Helena Blavatsky en Rudolf Steiner eisten hierin hun plaats op. Dat deden ook de 'individualistische anarchisten' die in dezelfde periode het voorbeeld van de zogenaamde 'Naturiens' in Frankrijk volgden. De massa-actie van de georganiseerde arbeidersbeweging en de instrumentele (parlementaire) politiek van de sociaaldemocratie verruilden deze 'Naturiens' voor een hoogstpersoonlijk en utopisch project van zelfhervorming, dat in geïsoleerde buitenkolonies op het platteland werd voltrokken. Het was een bont en haast onoverzienbaar gezelschap dat ik in Berchem op de staart trapte. Een gezelschap dat naar de mening van Max Nordau – zo schreef hij in zijn befaamde *Entartung* uit 1893 – handelde in "een wonderlijk allegaartje van associatieve onzin".¹

De vele gedaanten van de Lebensreform in Duitsland

En toch moest ik *method in this madness* zien te vinden. Ik was – natuurlijk – niet de allereerste die zich aan dit onderwerp waagde. In de historische departementen van de Duitse universiteiten lijkt het onderwerp de stevigste wortels te hebben. Dat heeft uiteraard alles te maken met de exemplarische rol die Duitsland zelf gespeeld heeft in de burgerlijke terugkeer naar de natuur. Daar immers had zich omstreeks 1900 de zogenaamde beweging voor *Lebensreform* gemanifesteerd – de term werd ook voor mijn onderzoek een codewoord. Van Wolfgang Krabbe, die in 1974 als eerste een systematische overzichtsstudie aan de *Lebensreformbewegung* wijdde, leerde ik dat de term in de jaren 1890 voor het eerst opdook in een tijdschrift als *Kraft und Schönheit*. Ook daar ging het om een vage koepelterm voor zeer uiteenlopende stromingen die een natuurlijke retoriek en een oppositioneel zelfbeeld deelden, maar daarom nog geen organisatorische eenheid vormden.²

De veelvormigheid toonde zich, bijvoorbeeld, in de Duitse natuurgeneeskunde, die sinds de eenmaking van het land in 1860 in verschillende varianten werd beoefend. De hydrotherapie van Kneipp, van Vincenz Priessnitz, van Louis Kuhne en van talloze anderen werd uitgedragen door lokale natuurgeneeskundige verenigingen, die in 1888 fuseerden tot de Bund der Vereine für Gesundheitspflege und arzneilose Heilweise. Kort voor WO I bereikte deze bond, intussen herdoopt tot Deutscher Bund der Vereine für naturgemässe Lebens- und Heilweise, een aanhang van meerdere tienduizenden leden.³ Ook de Duitse vegetariërs die sinds de jaren 1860 in lokale bonden actief waren, voeren onder de Lebensreformvlag. Zij eigenden zich het moderne vegetarisme toe dat niet in Duitsland, maar in het Britse Manchester voor het eerst was verschenen. Daar hadden dissenters in 1855 de eerste Vegetarian Society opgericht. Het voorbeeld vond navolging in de Duitse vegetarische beweging, die zich in 1892 verenigde in de al-Duitse Vegetarier-Bund.⁴

Natuurgenezers en vegetariërs kregen omstreeks 1900 niet alleen het gezelschap van de eerste Duitse naturalisten, die zich verenigden in organisaties als de Treubund für aufsteigendes Leben van Richard Ungewitter⁵, maar ook van tegenstanders van vaccinatie en vivisectie, van geheelonthouders en van propagandisten van de tuinvijkgedachte.⁶ Onder de retorische koepel van de *Lebensreform* konden zich in Duitsland groepen en figuren scharen die elders in Europa geïsoleerder optraden en in het historisch onderzoek ook meestal als afzonderlijke fenomenen zijn bestudeerd. De diversiteit aan verenigingen die zich in Duitsland onder de Lebensreformkoepel schaarden, wekte veel meer de indruk van een “hevig gewarrel” dan van een homogene beweging.⁷ Toch onderschreven al die deelstromingen het idealistische programma dat de *Grosse Herder-Enzyklopädie* later met het begrip *Lebensreform* zou verbinden. Het ging om het geheel van alle “strevingen die zich als doel stellen, het leven zinnvoller vorm te geven en het opnieuw met de algemene natuurwetten in overeenstemming te brengen. De beweging gaat van de vaststelling uit, dat de beschaving de mens ontworteld en in tweespalt met de natuur gebracht heeft en wil deze tweespalt, door omwenteling van het hele leven, weer opheffen.”⁸



PFARRER KNEIPP REVENANT DE LA CONSULTATION PUBLIQUE.

De keerzij van het burgerlijke optimisme

Heel duidelijk was mij dat alles echter nog niet. De vraag bleef wat deze excentrieke tegencultuur mij kon leren over de burgerlijke cultuur zelf. Hadden de schimmen die ik op de Berchemse zolder ontdekte, iets te maken met de zelfverzekerde hoofdrolspelers van de 19e- en 20e-eeuwse geschiedenis? Hadden de anarchistische kolonies iets te maken met de protserige paleizen van de wereldtentoonstellingen; paste de twijfel ergens in het vooruitgangsoptimisme? De Duitse historicus Ulrich Linse schreef in 1983 al, in een studie over Duitse utopisten omstreeks 1900, dat “[een tegencultuur] niet uit een bredere cultuur kan worden losgemaakt. Elke gevestigde cultuur produceert angsten en verwachtingen die in de tegencultuur zichtbare vorm aannemen”.⁹ Het burgerlijke zelf ontleden via de omweg van de *Lebensreform*, dat leek ook mijn opzet te gaan worden.

Er bestonden aanknopingspunten om zo’n analyse op te zetten. Het leek aanemelijk om achter de grote populariteit die de *Lebensreform* sinds de late 19e eeuw verworven had, een algemener probleem te zoeken. Het ging inderdaad niet alleen om een reactie op een feitelijke ontwikkeling, op landschappelijke transformatie, industrialisering en verstedelijking. De *coming of a counterculture* signaleerde logischerwijze vooral een cultureel probleem. Zij maakte een veel fundamenteelere zoektocht zichtbaar van de burgerij naar zichzelf, naar de fundamenteen van de (burgerlijke) beschaving. In dat opzicht herhaalde de moderne burger die zich tot de *Lebensreform* bekende het ritueel van Rousseau. Ook de laat-19e-eeuwer kon zichzelf niet losmaken van het burgerlijke beschavingsideaal waarop hij zijn identiteit had gebouwd, maar vreesde niettemin dat hij in die beschaving zichzelf zou verliezen. Ook hij had nood aan (burgerlijke) beheersing en cultuur, maar kon daarin tegelijk nooit gelukkig zijn. Allerlei cultuurkritische beschouwingen boden een prettige afstand tot wat hij niet kon missen. En net als voor Rousseau was het probleem van de beschaving voor de *Lebensreformer* geen abstracte, maar een existentiële kwestie. Het entte zich op dagdagelijkse activiteiten, zoals (gezond) eten en (niet) drinken. Precies de *senses and sensibilities* markeerden voor Rousseau het verschil tussen de burgers van de toekomst en de decadent geachte adel van het verleden.¹⁰

Redeneerden de cultuurcritici van de late 19e eeuw zo anders? Wezen ook zij niet, wanneer zij de beschaving bedreigd zagen door ‘degeneratie’ en ‘verwekelijking’, vooral op lichamelijke gedragingen en ervaringen, op *senses and sensibilities*? Entte ook het *Unbehagen* van Freud zich niet vooral op het (seksuele) lichaam? En was dat uiteindelijk ook niet het geval met het *Menschliches, Allzumenschliches* credo van Nietzsche? De existentiële spanning tussen de noodzakelijke lasten van de beschaving en de gedroomde volmaaktheid van de natuurlijke ervaring was niet zomaar ‘een’ kenmerk van de moderne burgerij. Ze vormde de kern van haar iden-

De natuurgenezer Sebastian Kneipp in het Beierse Wörishofen (uit: E. GOETHALS, *Les cures pittoresques de l'abbé Kneipp. Silhouettes et récits d'un touriste*, Brussel, 1892)

titeit. Die spanning heb ik op een nieuwe manier zichtbaar willen maken. En de bonte collectie ‘associatieve onzin’ die door natuurgenezers, vegetariërs, naturalisten en aanverwanten werd gepredikt, bleek bij dat streven van bijzonder groot nut.

Eenmaal ingepast in dit veel bredere perspectief, kregen de natuurlijke praktijken van allerhande *Lebensreformers* plots de kracht van een spiegel. Die praktijken reflecteerden – net zoals Linse suggereerde – de onuitgesproken twijfels van de burgerij. Een reeks factoren pookten die twijfels tegen het einde van de 19e eeuw opnieuw op. Niet langer omdat zoals ten tijde van Rousseau, de identiteit van de burgerlijke middenklasse moest worden gecontrasteerd met (een voorstelling van) deze van de verslagen adellijke elite. Wel omdat op het einde van de 19e eeuw, bijvoorbeeld, de snelle uitbreiding van het westerse koloniale imperialisme een caleidoscoop van onbeschaafde ‘tegenwerelden’ toonde. Of omdat de nieuwe technologische doorbraken van de tweede industriële revolutie ook de kritiek op de technische rede versterkten. Ook plaatste de vergaande internationalisering van het economische leven de nationale tradities waarbinnen het beschavingsideaal altijd was gecultiveerd, op een nieuwe manier naast elkaar. En last but not least stelden de ongeziene sociale ongelijkheden van een nieuwe industrieel-kapitalistische orde de burgerij voor een moreel probleem dat, opnieuw, deed twijfelen aan de fundamenteën van de eigen beschaving. Dat alles maakte het beschavingsbegrip (en de gedragingen, ervaringen, *senses and sensibilities* waarin zij zich manifesteerde) opnieuw tot onderwerp van reflectie en strijd. De obsessie met de persoonlijke gezondheid vormde een belangrijke uitlaatklep waarlangs allerlei onvrede kon worden geventileerd over de (te) snelle groei van de metropolen, de onhygiënische leefomstandigheden aldaar of de algemene *Umwertung aller Werte* in een steeds sneller moderniserende wereld. Tegelijk kon die onvrede – net als eerder bij Rousseau – opnieuw op een persoonlijke manier worden beleefd. In de zogenaamde beweging voor *Lebensreform*, zo bleek, werd het nieuwe beschavingsdebat op het scherpst van de snee gevoerd.

De beloften van het lichaam

Dat alles bood mij een perspectief. Maar het leverde vooralsnog geen concrete instrumenten waarmee de verborgen wereld op de Berchemse zolder tot spreken kon worden gebracht. De exploratie van de tegencultuur vroeg om een nieuw onderzoeksperspectief. Concrete, dagelijkse praktijken dienden centraal te staan, kleine gebaren eerder dan (alleen maar) grote ideeën, een lifestyle eerder dan een ideologie.

Helemaal anders was het eraan toegegaan in de hoofdstroom van het *Lebensreform* onderzoek dat zich in twee fasen ontwikkelde. In een eerste fase, tijdens de jaren 1960 en 1970, stonden vooral de ideeënhistorische wortels van de *Lebensreform* centraal. De Nederlandse historicus Jan Romein beschreef de *Lebensreform* als een ideologie – de ideologie van een stuurloze burgerij die haar 19e-eeuwse zekerheden voorzichtig aan kritiek onderwierp, zonder daarvan evenwel al echt afscheid te willen nemen. Ook voor Duitse historici uit deze onderzoekstraditie – Janos Frecot

en Wolfgang Krabbe – was de *Lebensreform* een *Fluchtbewegung* van een verwarde burgerij die, stuurloos en gefrustreerd, een onmogelijke derde weg zocht tussen 19e-eeuws kapitalisme en modern socialisme. De *Lebensreform* was in dit verhaal niets méér geweest dan een doodlopend spoor, een verwarde en contradictorische ideologie die – op het breukvlak van de 19e en de 20e eeuw – niet meer bij het oude, maar ook nog niet bij het nieuwe paste.

In een tweede onderzoeksrichting die vanaf de jaren 1990 vorm kreeg, groeide een preciezer en genuanceerder beeld. Het ideeënhistorisch perspectief werd ingevuld voor een sociaalhistorische focus, de specifieke middenklasseachtergrond van allerlei *Lebensreformers* werd met cijfermateriaal gestaafd en het negatieve beeld van Romein en Krabbe bijgesteld. In de studies van, bijvoorbeeld, Eva Barlösius en Michael Hau werd de terugkeer naar de natuur niet als vlucht uit de moderne wereld, maar net als geëngageerde bijdrage aan die wereld beschreven. Deze onderzoekers merkten op dat *Lebensreformers* het dagelijks leven onderwierpen aan een strakke ‘rationalisering’ en ‘reglementering’; de gezondheidsidealen van de beweging worden nu gezien als een van de ‘regulerende en ‘disciplinerende’ vormen van een moderne hygiënische cultuur. De *Lebensreform* kon in dit perspectief ook de uitdrukking worden van nieuwe vormen van wetenschap en politiek. Niet van een antimoderniteit maar van een andere moderniteit.

Veel veronderstellingen heb ik in mijn onderzoek aan deze tweede onderzoeksrichting ontleend. Ook de Berchemse naturalisten en hun *alliés* wilde ik behandelen als een bij de tijd passende werkelijkheid, eerder dan als een gedateerd verzet. Toch heb ik tegelijk geprobeerd een stap verder te gaan. In plaats van anonieme, collectieve en massieve processen – als ‘rationalisering’ en ‘disciplineren’ – heb ik concrete, lichamelijke praktijken centraal gesteld. Niet als illustraties van omvattender processen, maar als “*important events in their own right*” (Dominick LaCapra). Pas in de lichamelijke praktijk, zo bleef mijn centrale stelling luiden, werd het *Lebensreform* ideaal zichtbaar en tastbaar. Die oefening opende een individuele ervaring, in plaats van een massief vertoog. Natuurlijk werden de ervaring en de perceptie van het lichaam ook in de *Lebensreform* beïnvloed door culturele voorstellingen, door specifieke metaforen. De lichamelijke van de *Lebensreformers* kon ook niet zonder taal, niet zonder geëxpliciteerde ambities. Niettemin was er nood aan een geïntegreerde studie van deze culturele ambities – niet als abstracte theorieën, maar als structurerende categorieën van een ervaring. Een ervaring waarin de onvrede met de moderniteit die zo typisch wordt geacht voor de late 19e en vroege 20e eeuw, voor de tijdgenoten zelf zichtbaar en voelbaar werd. Waarin de cultuurkritische opwindingszucht zich in de (geconstrueerde) lichamen leek vast te zetten. Waarin nervositeit en degeneratie, passie en harmonie, raciaal verval en raciale regeneratie zich konden materialiseren. Pas in dat lichamelijke vertoog kreeg de zogenaamde ‘zieke stad’ impact en betekenis; kreeg de ‘overbeschaving’ een gezicht, kreeg de moderniteit haar symptomen. Cultuurkritiek was niet alleen een zaak van grote theorieën, maar ook van impliciete themata. Zij was een kader voor het alledaagse.

In deze studie is niet alleen de belichaming van een cultuurkritiek beschreven. Evengoed zijn de nieuwe betekenissen aangeduid waarmee het lichaam zelf werd beladen. In navolging van historici als George Mosse heb ik geprobeerd opnieuw zichtbaar te maken hoe het lichaam zich vanaf het einde van de 19e eeuw leek te emanciperen van de eeuwenoude onderschikking aan de geest. In de moderne sportbeoefening en ‘spa-cultuur’, jeugdbeweging en *Lebensreform* werden lichamen zichtbaarder, zij werden ook anders. Het naakte lichaam werd een beeld van gezondheid en kracht, terwijl ook het klassieke Griekse schoonheidsideaal opnieuw zijn plaats opeiste. Het lichaam als plaats van zonde en verderf leek achter de horizon te verdwijnen. Tegelijk werd het de inzet van een heftig medisch debat, waarin natuurgenezers en vegetariërs eeuwenoude vitalistische en holistische begrippen probeerden te rehabiliteren tegenover een bacteriologische revolutie. Die revolutie verkoos de bestrijding van de externe ziekteoorzaak – de ziektekiem – boven de versterking van de constitutie, al waren de tegenstellingen niet altijd en overal zo sterk als soms door medische historici is voorgesteld. Even dubbelzinnig was het gevecht over de plaats van de ongediplomeerde lekengenezer op een medische markt die steeds sterker door professionals werd beheerst. Ook daar hadden *Lebensreformers* en mainstream soms meer gemeen dan op het eerste gezicht gedacht werd.

‘Onder’ de canon van de sociale geschiedenis

Het bleek mogelijk, kortom, om met behulp van een ‘lichamelijk’ instrumentarium, gericht op visuele bronnen, persoonlijke getuigenissen en allerlei *Lebensreform*-raadgevings- en voorlichtingsliteratuur, een nieuwe wereld bloot te leggen. Er ontvouwde zich een moderniteit die werd bepaald door veranderende lichamelijke praktijken en een hoogstpersoonlijke zoektocht naar een nieuwe authenticiteit. De *Lebensreform* bood een verrassend nieuw zicht op de sociale geschiedenis. Dat bleek bijvoorbeeld uit de nieuwe seksuele cultuur die radicale naturalisten in de maatschappelijke marges ontwikkelden vanaf de jaren 1920. Die nieuwe cultuur beleefden zij als een persoonlijk experiment, eerder dan als een sociaalpolitiek programma. Ook de moderne vrouwenbeweging, zo bewees het engagement van anarchistische feministes in het fin de siècle, was niet alléén maar een zaak geweest van stemrechtstrijd en strijd voor gelijke onderwijs- en arbeidskansen. Ook het feminisme was gedeeltelijk een persoonlijke zoektocht geweest, een experiment waarin bijvoorbeeld het officiële huwelijk werd afgewezen en met vrijere (en opzegbare) verbintenissen werd geëxperimenteerd. Ook de vernieuwingen in de religieuze beleving – de grotere klemtoon op pantheïstische elementen in bestaande religies en de zoektocht naar oosterse alternatieven – toonden de moderniteit als product van een hoogstpersoonlijke vormgeving van het dagelijks leven. Een moderniteit van vluchtige, maar tegelijk indringende transformaties.

Dat alles mag gewaagd lijken. Gaat het om meer dan grove extrapolaties, op basis van een al te kleine groep excentrieke outsiders? Een zicht op de politieke



B.V.D. 12442

L'Esperimento. — Liberecana komunista kolonio.
 (provizore en Stockel-Arbejo. Anarkistoj estas...mal-
 laboremuloj.

L'Expérience. — Colonie communiste libertaire.
 (provisoirement à Stockel-Bois). Les anarchistes sont
 des...fainéants!

Vegetariërs en anarchisten in de kolonie L'Expérience
 in de Brusselse randgemeente Stokkel (IISG, Amsterdam)

verwevenheid van de *Lebensreform* kan mijn stelling verder verduidelijken. Net als de Amsterdamse historica Amanda Kluveld heeft gedaan in haar studie over het Nederlandse antivivisectionisme, heb ik de *Lebensreform* omschreven als een voorbeeld van expressieve politiek. Het is opvallend dat precies op het moment dat de moderne massapolitiek zich – op het einde van de 19e eeuw – definitief doorzette, het politieke gevecht niet alleen met instrumentele middelen werd gevoerd. De strijd voor een rechtvaardiger, harmonischer, ‘betere’ maatschappelijke orde begeesterde in het fin de siècle niet alleen de parlementaire strategieën van (links-) liberalen, progressief-katholieken (christendemocraten) en sociaaldemocraten. Al evenmin werd die strijd alleen op straat gevoerd, tijdens grootschalige stakingen en betogingen. De *Lebensreform* toonde dat dezelfde strijd ook op andere terreinen, met veel individualistischer middelen kon worden gevoerd. Geheelonthouders, bijvoorbeeld, zagen hun bijdrage aan de (ethische) hervorming van de samenleving als even fundamenteel – zelfs fundamenteler – als het werk van de moderne politici. En sommige van die politici leken op hun beurt, zoals Vandervelde, minstens



te geloven dat geheelonthouding tot de verhoopde sociale omwenteling kon bijdragen. In geheelonthoudersloges zoals de Brusselse Les Bons Templiers Socialistes werden beide posities tegelijkertijd verdedigd, en zaten de voormannen van de moderne massapolitiek en de beoefenaars van de *Lebensreform* broederlijk naast elkaar. Ook dan al bleken burgers hun overtuigingen te willen tonen en beleven in plaats van anderen alleen met politieke middelen te overtuigen. Ook toen al was het persoonlijke politiek.

Dat een dergelijke ‘expressieve’ aanpak niet alleen de sociale geschiedenis helpt verruimen, maar ook de gecanoniseerde kaders van de Belgische geschiedenis tout court oprekt, blijkt al evenzeer. Terwijl dit onderzoek, enerzijds, de eng-Duitse specificiteit van de *Lebensreform* nuanceert, biedt het ook een nieuw zicht op die Belgische context zelf. Zo wordt in mijn boek, bijvoorbeeld, een zicht geboden op een uitgesproken katholieke *Lebensreform* – een variant die in het internationale onderzoek tot nog toe onderbelicht is gebleven. Die kleinsteedse, provinciale en katholieke *Lebensreform* bleef een ambigue aangelegenheid; tegelijk rooms en rebels, tegelijk streng in de thomistische leer en vagelijk pantheïstisch. Maar ook het Belgische vegetarisme, dat vooral door overtuigde vrijzinnigen werd uitgedragen, bood een markante gevalstudie. Hier werd de *Lebensreform* ingepast in een scientistische, bij momenten positivistische retoriek. En toch speelden ook hier vage religieuze noties. Ook hier viel een spirituele, pantheïstische inslag vast te stellen die in de studie van de religieuze beleving van het fin de siècle mogelijk moet worden geherwaardeerd – en dat aan beide zijden van de levensbeschouwelijke barrière.

Belgisch waren niet alleen de levensbeschouwelijke contexten waarin de *Lebensreform* hier floreerde. Even Belgisch waren de politieke begrippen met behulp waarvan de beloften van het lichaam werden gestructureerd. De samenleving was voor *Lebensreformers* een echte *body politic*. Wie zichzelf van de onnatuurlijke levenswijze genas, genas de samenleving. Wie omgekeerd de noodzakelijke zelfhervorming weigerde, mocht volgens *Lebensreformers* alle andere sociale of politieke ambities opbergen. Dat apolitieke idee gedijde in zeer verscheiden ideologische contexten. Het floreerde in de behoudend-katholieke wereld van de natuurgeneeskunde, binnen de sociaaldemocratische, progressief-liberale en radicaal-anarchistische kaders van het vegetarisme, zelfs binnen de totalitair-linkse en totalitair-rechtse vertogen van een naturistische minderheid. En toch: de natuurlijke metaforen waarvan de beweging zich bediende – de ‘harmonische toekomst’, ‘de nieuwe gemeenschap’, ‘het gezonde ras’ – konden dan wel raken aan politieke vertogen, de lichamelijke ervaring bleef altijd ook botsen met die politiek – en met haar ambities.

Socialistische Jeugd op kamp aan de kust, jaren 1920 (Amsab-ISG, collectie Frank Hofman)

Open eindes

Behoort het verhaal waarvan ik in het archief van de Internationale Naturisten Federatie de eerste contouren begon te zien, echt tot de geschiedenis? Het lijkt erop dat mijn verhaal hedendaagser is geworden dan aanvankelijk de bedoeling was. De plotlijn van mijn boek vangt aan in 1890 en eindigt in 1940. Het Lebensreform-netwerk dat ik rond de Belgische natuurgenezers, vegetariërs en naturalisten heb gereconstrueerd, viel dan inderdaad uit elkaar. De tot dan toe bestaande Lebensreformverenigingen gingen tijdens de oorlogsjaren haast allemaal ten onder. Een definitief einde was WO II echter niet. Natuurgenezers, vegetariërs en naturalisten leken hun invloedssfeer vanaf de jaren 1970 immers gestadig opnieuw uit te breiden. In de commerciële gezondheidscultuur keerden de oude praktijken en ideeën soms nauwelijks gewijzigd terug. Of in die praktijken dezelfde ambities werkzaam waren als in de oudere, oorspronkelijke *Lebensreform*, is een vraag die verder onderzoek behoeft. Maar dat het ritueel van Rousseau nog altijd niet is uitgespeeld, lijkt evident. De moderne middenklasse die ooit drager was van dat ritueel, is na WO II onophoudelijk blijven groeien. Hoewel haar 'gouden tijd' zich in de jaren 1960 situeerde, en haar zelfvertrouwen sindsdien op de terugweg lijkt, heeft het mentale universum van die burgerij zich wel steeds verder uitgebreid. Wie deel uitmaakt van dat universum, kan tegelijk de voordelen genieten van deze hoogtechnologische, welvarende beschaving én zich zorgen maken over de draagkracht, de duurzaamheid en daarom ook de echtheid van dat alles. Daar tonen zich hetzelfde ritueel – en dezelfde twijfel. Precies omdat die twijfel nog steeds deel uitmaakt van de moderne identiteit, blijft ook de terugkeer naar de natuur een aantrekkelijke belofte.

Terwijl de archivaris in een zijkamer de dozen schikte, legde ik de foto's naast elkaar. Foto's waarop behulpzame geïnterviewden later hun vaders en andere verwanten ontdekten. Het boek dat uit dit onderzoek is gegroeid, vertelt vooral hun verhaal. Hun stemmen blijven klinken, terwijl ik mij terugtrek uit de kamer. Er blijft een lege zolder in een haast leeg gebouw. Op tafel staan alleen nog de chocolaatjes-met-munt van Côte d'Or die al ruim een jaar voordat ik ze onnadenkend in mijn mond stopte, waren vervallen. Ik stap uit dit onderzoek de wereld in en neem tegelijk ook afscheid van wat af en toe mijn maag heeft bezwaard. Alles wat voorbijgaat, rest nog meer.

De handelseditie van mijn proefschrift verscheen dit voorjaar: E. PEETERS, *De beloften van het lichaam. Een geschiedenis van de natuurlijke levenswijze in België, 1890-1914*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008, 448 p. In deze korte bijdrage heb ik de kernthema's van dat boek gepresenteerd vanuit een wat ongewoon, persoonlijker perspectief. Ik dank Paule Verbruggen voor haar uitnodiging.

- (1) Voor een uitgebreide bespreking van Max Nordaus typering, zie P. DE ROOY, "Een hevig gewarrel". Humanitair idealisme en socialisme in Nederland rond de eeuwwisseling. In: *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 106(1991)4, p. 625-640.
- (2) W.R. KRABBE, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform. Strukturmerkmale einer sozialreformerischen Bewegung im Deutschland der Industrialisierungsperiode*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1974; J. FRECOT, J.F. GEIST, D. KERBS, *Fidus, 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*, München: Rogner & Bernhard, 1972, p. 26; K. ROTHSCUH, *Naturheilmovement, Reformbewegung, Alternativbewegung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 107-109.
- (3) De belangrijkste bijdragen op het vlak van de natuurgeneeskundige groepsvorming zijn van C. HUERKAMP, *Medizinische Lebensreform im späten 19. Jahrhundert. Die Naturheilmovement in Deutschland als Protest gegen die naturwissenschaftlichen Universitätsmedizin*. In: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 73(1986), p. 158-182; G. STOLLBERG, *Die Naturheilvereine im Deutschen Kaiserreich*. In: *Archiv für Sozialgeschichte*, 28(1988), p. 287-305; M. DÖRTER, *Die Naturheilmovement in Deutschland zur Zeit der Weimarer Republik*, Universität Leipzig, doctoraatsproefschrift, 1991; C. REGIN, *Selbsthilfe und Gesundheitspolitik. Die Naturheilmovement im Kaiserreich, 1889 bis 1914*. In: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte*, Stuttgart, (1995)4; R. JÜTTE, *Geschichte, der Alternativen Medizin. Von der Volksmedizin zu den unkonventionellen Therapien von heute*, München: C. H. Beck 1996.
- (4) Voor de geschiedenis van het vegetarisme in Duitsland verwijs ik naar W.M. SPRONDEL, *Kulturelle Modernisierung durch anti-modernistischen Protest: der lebensreformerische Vegetarismus*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27(1986), p. 314-330; J. BAUMGARTNER, *Ernährungsreform. Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel. Ernährungsreform als Teil der Lebensreformbewegung am Beispiel der Siedlung und des Unternehmens Eden seit 1893*, Frankfurt: P. Lang, 1992; H.-J. TEUTEBERG, *Zur Sozialgeschichte des Vegetarismus*. In: *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 81(1994), p. 33-65; E. BARLÖSIUS, *Naturgemässe Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt: Campus, 1997, 299 p.
- Over het vroege Britse vegetarisme: C.J. ADAMS, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, 1990, 256 p.; C. SPENCER, *The Heretic's Feast. A History of Vegetarianism*, Londen: Fourth Estate, 1993, 402 p. Zie ook het oudere J. BARKAS, *Het groene geloof. Een geschiedenis van het vegetarisme*, Amsterdam: Wetenschappelijke Uitgeverij, 1978, 251 p.
- (5) Over het Duitse naturisme: G. SPITZER, *Der deutsche Naturismus. Idee und Entwicklung einer volkerzieherischen Bewegung im Schnittpunkt von Lebensreform, Sport und Politik*, Ahrensburg: Czwalina, 1983, 259 p.; U.E. ZIEGLER, *Nackt unter Nackten. Utopien der Nacktkultur. Fotografien aus der Sammlung Scheid, 1906-1942*, Berlijn: Dirk Nishen, 1990 96 p.; B. WEDEMEYER-KOLWE, 'Der neue Mensch'. *Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik*, Würzburg Königshausen & Neumann, 2004, 519 p.; C. ROSS, *Naked Germany: Health, Race and the Nation*, Oxford: Berg Publishers, 2005, 239 p.
- (6) Krabbe plaatste de natuurgeneeskunde, het vegetarisme en het naturisme in de kern van de beweging, terwijl hij de tuinwijkbeweging, de *Siedlungsbewegung* en de geheelonthouderij als (aan de *Lebensreform*) perifere stromingen omschreef. Zie W.R. KRABBE, *Gesellschaftsveränderung durch Lebensreform [...]*, p. 27-47 en p. 48-111.
- (7) P. DE ROOY, "Een hevig gewarrel" [...], p. 625-640.
- (8) Zoals geciteerd uit de *Grosse Herder* door A. REIBER, *Katholiek Hygiënisme in het Buiteland. De Samaritaanse zusters van Volkertshausen (Baden, Duitsland)*. In: *Terugter Orde*, 13(1938-1939)11-12, p. 162-164.
- (9) U. LINSE, *Zurück, o Mensch, zur Mutter Erde. Landkommunen in Deutschland 1890-1933*, München: Deutscher Taschenbuch, 1983, p. 11.
- (10) Voor een briljante analyse van Rousseaus *senses and sensibilities* en het verband tussen burgerlijke cultuurkritiek en de obsessie met gezonde voeding: R.L. SPANG, *The Invention of the Restaurant. Paris and Modern Gastronomic Culture*, Harvard: Harvard University Press, 2000, p. 34-63.