
Kerk, macht en civilisatie

Enkele mechanismen*

Inleiding

Elias en zijn leerlingen laten zich weinig aan religie en de kerk gelegen liggen.¹ Misschien is dat te begrijpen vanuit een overbekende zinsnede van Elias, volgens welke religie op zichzelf geen civiliserende werking heeft (1968 I, 277). Ik zie deze zinsnede als een bijna tautologische uitspraak. Hij wijst op een consequentie van een paradigma, dat interdependentie centraal stelt. Immers, iedere institutie oefent zijn werking slechts uit als deel van ingewikkelde interdependentieketens.

Toch lijkt er meer aan de hand. Goudsblom meent, elders in dit nummer, dat Elias' civilisatie-theorie een breuk vormt met een traditie volgens welke de Westerse civilisatie in de eerste plaats aan het Christendom te danken was. Hij voert de verbinding tussen beschaving en religie terug op de *Confessiones* van Augustinus. Dat deze Christendom en beschaving vrijwel gelijk stelde had duidelijk een polemische functie, en het valt te verdedigen dat de verbinding tussen Christendom en civilisatie die polemische functie altijd enigszins heeft behouden. Dat hoeft overigens niet per se ten faveure van het Christendom uit te pakken.

Dat het polemische karakter van de verbinding tussen Christendom en beschaving van een heel andere aard kan zijn dan die van Augustinus en een zeer anti-christelijke teneur kan hebben, laat Nietzsche zien. In *Zur Genealogie der Moral* ziet Nietzsche, ik vat een zeer grove theorie heel grof samen, de Joods-Christelijke traditie als de doorslaggevende factor in de machtsstrijd tussen onderdrukkers en onderdrukten, of in zijn eigen terminologie, tussen heren en slaven. De simpele tweedeling is typisch negentiende-eeuws. Een derde categorie, in feite een subcategorie van de slaven, wordt gevormd door de priesters. Deze organiseren de strijd tegen de heren. Zij doen dit door het uitvinden van de schuld: de heren zouden schuld hebben aan het lijden van de slaven. Maar ook de slaven zelf hebben volgens de priesters schuld: zij hebben zich niet voldoende sterk gemaakt om zich tegen de heren te weer te stellen. De priesters roepen daarom op tot ascese, tot een grote mate van discipline, van zelfdwang. Hiermee worden de heren uiteindelijk overwonnen, zodat er een nieuwe,

egalitaire orde ontstaat. Het gaat hier duidelijk om wat Elias noemt een *Verringerung der Kontraste*. Bovendien zijn de aandriften van de mensen in ascese gesmoord. Hierbij wordt door middel van het schuldbesef een vorm van zelfdwang opgebouwd.

Deze theorie is op talloze manieren uitgewerkt. Max Weber baseert zich erop, wanneer hij de ascese en de rationaliteit van de moderne Westerse kapitalisten wil begrijpen.² Maar er zijn meer historisch-sociologische uitwerkingen gegeven van Nietzsche's hoofdthese.

Ongetwijfeld is Elias aan deze manier van denken, die tot de standaarduitrusting van de Duitse intellectueel van het interbellum behoorde, schatplichtig. De vraag is, of hij zich er tegen afzet en of hij zich er niet te veel tegen afzet. Polemiseert Elias impliciet, behalve tegen Augustinus, ook tegen Nietzsche en diens navolgers? En verwerpen hij en zijn leerlingen (onder wie Goudsblom) de beschavende rol van de religie of relativiseren zij die slechts? Of is hun positie misschien zelfs een erfenis van Voltaire, die alle achterlijkheid, domheid, bekrompenheid, platheid en wreedheid toeschreef aan de clerus?

Zo heet wordt de soep nu ook weer niet gegeten. In een andere beschouwing lijkt ook Goudsblom overtuigd van de civiliserende werking die priesters uitoefenen (1988, 116). Hij noemt ze zelfs 'specialisten in disciplineren' (o.c. 129). Maar ook bij zo'n uitspraak moet men voorzichtigheid betrachten. Men dient zich hier te laten leiden door Elias' uitspraak, dat religie *op zichzelf* geen civiliserende werking heeft. Priesters kan men dan ook niet *zonder meer* specialisten in disciplineren noemen. Men heeft de interdependentiegedachte nodig om te begrijpen onder welke omstandigheden wat voor soort priesters tot disciplinerende en beschavende specialisten worden.

Ook Elias ziet priesters als disciplinerende specialisten. Hij noemt de kerk 'één van de belangrijkste organen voor het transport van (gedrags)modellen naar lagere strata' (1969 I, 136). Ook deze zinsnede roept vragen op. Is de kerk louter een transportmiddel van modellen (van elders), of is de kerk ook nog een uitvinder van gedragsmodellen? Waarom heeft de kerk deze transport-functie? En wanneer, zoals Elias met vele anderen beweert (1975, 170v.) de bourgeois-rationaliteit heel anders van aard en gerichtheid is dan de aristocratische rationaliteit (het gaat hier toch om een belangrijk onderdeel van de civilisatie), hoe is de vereiste transformatie dan in zijn werk gegaan?

Er wordt wel gesuggereerd, dat het bij Elias er in de eerste plaats om zou gaan het proces van civilisatie te verklaren uit de *Zwangsläufigkeiten* van de figuraties, en niet uit de geloofsinhouden. Hij zou, met andere

woorden, eerder een materialistisch dan een idealistisch standpunt innemen. Dit moge zo zijn waar het gaat om *Über den Prozess der Zivilisation*, het betekent in ieder geval niet dat Elias dit uitgangspunt tot dogma heeft verheven. De opvatting, als zou de verontachtzaming van de rol van de kerk door Elias erop duiden, dat hij zelf geen belang hechtte aan het belang van geloofsvoorstellingen voor sociale processen, wijst op een misverstand. Het druist in tegen wat Elias zelf zeer uitdrukkelijk verklaart in zijn beschouwing over de Nazi-dictatuur: 'Es gab (...) eine weitverbreitete Neigung, politische und soziale Glaubensdoktrinen zu unterschätzen: sie gelten als blosser Schaum - als "Ideologien", denen als eigentlichen Substanz die "Interessen" wie sie in deren Selbstverständnis definiert sind, zugrunde liegen' (Elias 1989, 406).³ Paradoxaal genoeg bekrachtigt hij deze stelling nog, waar hij hem relativeert: 'Damit soll keineswegs behauptet werden, dass erklärte irrationale Glaubensvorstellungen immer auf den Augenschein hin als die primären Faktoren von Gruppenhandeln zu gelten hätten, sondern nur, dass es auch Konstellationen gibt, wo sie als solche Primärfaktoren wirken' (o.c. 407). Hiermee zet Elias zich duidelijk af tegen hen die menen dat er los van de empirie een beslissing genomen kan worden over de vraag of ideeën, dan wel de dwangmatigheden van figuraties de drijvende kracht zijn achter de ontwikkeling van de samenleving.

Ik heb nu losjes geschetst waar mijn vraagstelling vandaan komt en van welke aard de vragen zijn waarmee ik mij in dit essay bezig houd. Mijn these zal zijn dat de rol van geloofsvoorstellingen in het algemeen en de kerk in het bijzonder zeer uitgebreid in de civilisatie-theorie moet worden ingebracht. Wanneer het de verdienste van Elias is dat hij de invloed van andere factoren op het civilisatie-proces heeft laten zien, betekent dit niet, dat de factor religie niet bestudeerd hoeft te worden. Veel historisch werk van de laatste decennia laat zien hoe belangrijk religie is.⁴ Ik meen dat de resultaten van dit onderzoek zich zeer gemakkelijk laten voegen in de civilisatie-theorie.

Een aantal kenmerken van de Christelijke leer heeft een geweldige disciplinerende en civiliserende potentie en dit maakt het inderdaad verleidelijk de Christelijke priesters te zien als beschavers zonder meer. Maar een potentie wordt niet noodzakelijkerwijs verwezenlijkt. De geschiedenis van het Christendom maakt duidelijk, dat deze verwezenlijking, zacht gezegd, zeer selectief is geweest. Deze selectiviteit is geenszins een toevallige. Ze heeft te maken met de *Zwangsläufigkeiten* van figuraties.

Ik zal in dit essay trachten een aantal civiliserende tendensen van het Christendom te omschrijven. Daarna zal ik een aantal sociale mechanismen

aanduiden, die aan de verwerkelijking van deze civiliserende potentie hebben bijgedragen.

Enkele civiliserende tendensen in het Christendom

De Christelijke leer bevat een aantal kenmerken dat relevant is voor het civilisatieproces. Wanneer de kenmerken serieus genomen worden, kan er een civiliserende werking van uit gaan. Ik bespreek hier zeven van die kenmerken.

1) Het is een *universalistische* religie. Het is een religie voor alle mensen, ongeacht hun etnische afkomst. Hierin verschillen zowel Christendom als Islam van de derde Abrahamitische religie: het Jodendom. Universalistisch betekent dat ze zich tracht door te zetten, dwars tegen allerlei tribale tendensen in. Dit kan gewapenderhand; het kan ook via overtuiging, meestal gebeurt het met een mengsel van beide (militaire macht en missie gaan dikwijls hand in hand).

2) Jodendom en Christendom worden volgens Max Weber gekenmerkt 'door een actief religieus ascetisme en door het idee van een positieve ethische actie onder goddelijke leiding'. Deze bondige samenvatting is van Bendix (1960, 201). Dit houdt in dat ons ongeluk niet, zoals bij veel andere godsdiensten, voortkomt uit toeval, noodlot of kwade luimen van een godheid maar sterk te maken hebben met ons gedrag. Wij zijn niet gehoorzaam genoeg geweest. Ons lot is de consequentie van ons gedrag en dus speelt *schuld* een uiterst belangrijke rol. Dit leidt idealiter tot ascetisch gedrag in die zin, dat we ons trachten te houden aan de door God gegeven leefregels.

3) Deze schuld is niet de schuld van een volk, zoals bij het Jodendom. Het universalisme van het Christendom heeft als consequentie dat men als *individuele* schuld draagt. Het Christendom is reeds vanaf het begin een *individualistische* religie (Troeltsch 1977, 68). Dit kan op den duur leiden tot gewetensvorming. Men dient bij zichzelf te rade te gaan of men de regels overtreden heeft. Dit kan nog verder gaan: men kan bij zichzelf onderzoeken of men de regels misschien had willen of had kunnen overtreden. Het individuele schuldgevoel betreft hier niet alleen de daden, maar ook de neigingen, de aandriften.

4) Een *negatieve houding ten aanzien van het lichaam* is in het Christendom, zoals in alle Abrahamitische religies, een belangrijk gegeven (Turner 1991, xv en 116v). Hierbij speelt een negatieve houding ten opzichte van seks een hoofdrol.

5) Ook waar het gaat om de *geweldbeheersing* neemt het Christendom een aparte plaats in. De bloedwraak is een middel in tribale samenlevingen om het geweld te beheersen. Iedere actie tegen een lid van een clan of stam wordt door die clan of stam beantwoord met een soortgelijke actie. Deze is niet per se gericht tegen de dader, maar tegen een willekeurig lid van de clan. Volgens Gellner (1981, 84) brengt dit systeem een geweldige sociale controle binnen de collectiviteit op het gebruik van geweld jegens andere clans of stammen met zich mee.

We vinden in het *Oude Testament* teksten die moeten leiden tot een strikte beheersing van dit mechanisme: 'oog om oog, tand om tand'. In het *Nieuwe Testament* wordt de wraak zelfs helemaal afgezworen ('Keer de andere wang toe'). Dit betekent dat een vorm van geweldbeheersing die gekoppeld is aan een bepaalde vorm van traditionele samenleving, wordt verworpen. Er wordt ook een andere vorm van geweldbeheersing gepropageerd: het liefdesgebod. De individuele gezindheid de eigen gevoelens te beheersen is zo het aanknopingspunt geworden van de geweldbeheersing. Het is, zo moet ik er aan toevoegen, een illusoir aanknopingspunt gebleken.

6) Een andere belangrijke tendens in het Christendom is de bijna volledige afschaffing van het offer. Offer-rituelen zijn door vele theoretici (Durkheim 1985; Girard 1972, 1978) aangewezen als bij uitstek solidariserend. Het herbevestigt het groepslidmaatschap en het feit dat men zich aan de groepsregels te houden heeft. Daarbij is het ook weer een middel tot geweldbeheersing. Collectieve agressie, opgewekt door de frustraties die het samenleven nu eenmaal met zich meebrengt, worden gericht op een ongevaarlijke vijand: het offerdier. Ook Elias beschrijft dit mechanisme (1969 I, 280) naar aanleiding van rituele kattenverbrandingen. Volgens René Girard is deze vorm van geweldbeheersing de essentie van de religie. Het Christendom vormt op deze regel volgens hem een uitzondering. Het Christendom zou *anti-sacrificieel* zijn. In ieder geval kan men zeggen dat het ritueel tot een uiterst sobere symbolische daad is teruggebracht (de eucharistie, respectievelijk het avondmaal), waarin slechts wijn en brood genuttigd worden. Een dergelijk symbolisch ritueel is nauwelijks in staat zijn de solidariserende roes tot stand te brengen en dat betekent dat de Christelijke priesters een belangrijk machtsmiddel missen. We zullen zien hoe dit gemis in de loop van de geschiedenis wordt gecompenseerd door streng gewetensonderzoek.

7) Hiermee, en met het ascetisme, hangt samen de relatief rationalistische tendens in de Abrahamitische religies. Vooral in het *Oude Testament* worden magische praktijken voortdurend aan de kaak gesteld.

Deze tendensen van het Christendom zijn anti-tribalistisch en anti-particularistisch. Het universalisme aan de ene kant en het streven naar individuele zelfbeheersing met betrekking tot seksualiteit en agressie aan de andere kant, vormen belangrijke potentiële aanzetten tot wat we het civilisatieproces zijn gaan noemen. Het gaat hier, zoals gezegd, om potenties, waarvan op voorhand niet te zeggen valt of en wanneer ze geactiveerd worden.

Religie en macht

Deze tendensen *alleen* leiden niet tot civilisering: hier zijn we weer terug bij Elias. De vraag waar het om gaat is of en onder welke omstandigheden het Christendom zijn potentiële civiliserende werking ook werkelijk gaat uitoefenen. Daarbij moet in het oog gehouden worden, dat de civiliserende tendensen onmiddellijk gekoppeld zijn aan anti-tribalistische tendensen. Deze vijandigheid jegens plaatselijke tradities, of zelfs familietradities, is voor die kleine sociale verbanden op zijn minst irriterend, en meestal ronduit bedreigend. Dit bemoeilijkt in principe de invoering van het Christendom en de doorwerking van zijn civiliserende tendensen. Anderzijds zijn Christenen, door het universalistische karakter van hun godsdienst, daarop nu juist uit. Bekeringsijver is een kenmerk van universalistische religies.

Daar komt nog iets bij. Deze religie werd in wat aanvankelijk haar belangrijkste verspreidingsgebied zou worden, West-Europa, van bovenaf opgelegd door een sterk centralistische organisatie, die zichzelf zag als de erfgenaam van het Romeinse rijk. Dit maakte het Christendom buitengewoon aantrekkelijk voor ambitieuze heidense vorsten, die op het wereldlijke vlak erfgenaam van het Romeinse rijk wilden worden. Een ideale partner was de kerk van Rome echter niet, omdat ze formeel onafhankelijk was van de wereldlijke overheid en zich daar zelfs boven stelde. Dat ze er gaandeweg in slaagde het absolute leergezag te verwerven maakte deze partner nog ongenaakbaarder.

Met dat al kreeg de kerk in de vroege middeleeuwen in West-Europa maar weinig voet aan de grond. Gezegd moet worden dat ze zich uiterst soepel geplooid heeft naar de plaatselijke tradities om maar geaccepteerd te worden, en naar de luimen van de wereldlijke overheden om maar deel te kunnen hebben aan de macht. Maar het succes was beperkt.

De anti-tribale tendensen werden doorgezet voor zover dat mogelijk was. De civiliserende tendensen werden dan ook vooral in de kloosters uitgeoef-

fend, afgesloten van de barbaarse wereld. Daar bestond de wereld-afkerige ascese. Hier werd, plaatsvervangend, ascese uitgeoefend voor de hele samenleving.

Van deze kloosters is ongetwijfeld op verschillende manieren een civiliserende werking uitgegaan.

Er bestond een grote wisselwerking tussen de elite in de kloosters en de adel. Edelen lieten, om het zo maar eens uit te drukken, een deel van hun geboortenoverschot afvloeien naar de kloosters, en maakten voor een deel ook weer gebruik van de diensten die kloosters konden leveren. Hier betrokken zij hun ambtelijke adviseurs. Zo sijpelde een deel van de systematisering van het leven door in de wereldlijke samenleving. Het omgekeerde was ook het geval: een deel van de hofluxe sijpelde door in het kloosterleven. Dit werd sommige kloosterlingen te veel. Ze meenden dat de ascese, zoals deze was voorgeschreven door de stichter Benedictus, geweld werd aangedaan. Zij richtten daarom een nieuwe kloosterorde op, die zich nauwkeuriger hield aan deze leefregels. Bij deze cisterciënzers leidde de ascese tot kapitaalaccumulatie, en in toenemende mate wordt deze gezien als één van de beginpunten van het moderne kapitalisme (Baeck 1991).

De bijdrage, die op deze wijze door de kerk aan het civilisatieproces is geleverd, moet niet verwaarloosd worden, maar blijft, zo komt het mij voor, een bijverschijnsel. De kerk was er nog niet op uit om de samenleving zeer systematisch te civiliseren. Die neiging kreeg zij ook nog niet direct toen haar macht plotseling geweldig groeide ten gevolge van de ineenstorting van het Karolingische rijk. Ze kreeg deze neiging pas toen haar macht ten gevolge van die groei, weer sterk leek af te nemen.

De ineenstorting van het Karolingische rijk impliceerde dat de Kerk de enige centrale macht was die nog over was. Lange tijd was zij het grootste machtsinstituut van West-Europa. Deze macht diende echter voortdurend bewaakt te worden tegenover de langzamerhand sterker wordende wereldlijke potentiaatjes. Hierbij deed zich een paradoxaal mechanisme voor. Teneinde deze macht effectief uit te oefenen, werd hij voortdurend uitgebreid. Zo werden de bisschopsbenoemingen bijvoorbeeld het prerogatief van de paus. Ook op nog lager niveau meende de paus zijn invloed te moeten doen gelden. Priesterbenoemingen lagen uiteindelijk in zijn hand.

Hij was echter niet in staat deze macht werkelijk uit te oefenen. Hij kende de situatie ter plaatse niet. Hij wist niet welke bisschop hij wel en welke hij niet moest benoemen. Hij moest zich daarvoor verlaten op plaatselijke autoriteiten. Meestal was dat de wereldlijke macht. Dus betekende het uitbreiden van de centrale geestelijke macht in feite het versterken van de concurrerende wereldlijke macht. Aangezien macht relatief is, betekende

het in feite het verminderen van de centrale macht van de Kerk (Southern 163).

Aan deze dialectiek moest de geestelijke macht zien te ontkomen en daarvoor zette hij zijn machtsbronnen in. Wereldlijke macht, dat wil zeggen macht op grond van geweldsmiddelen, had men nauwelijks. Andere machtsbronnen, zoals het monopolie op het onderwijs, waren ambigu van karakter. Veel oud-studenten versterkten met hun kennis de wereldlijke macht. Imponeermiddelen, zoals de kathedralen die werden neergezet, moest de kerk delen met de burgerij. Men kon trachten de aanwezige wereldlijke machten ten eigen bate te organiseren, wat men voortdurend deed. Maar ook deze manier van machtsuitoefening loste het probleem niet op, maar vergrootte het. Ook hier bracht het uitoefenen van de macht door de kerk een vergroting van de wereldlijke macht met zich mee. Deze manier van machtsuitoefening was uitermate geschikt voor gezamenlijke ondernemingen, zoals het veroveren van heilige plaatsen en het kerstenen en koloniseren van gebieden. Voor de machtsstrijd met de wereldlijke overheden, bood dit geen soelaas.

Er was één soort machtsmiddelen dat uitsluitend de macht van de kerk leek te vergroten en dat op den duur de suprematie van het geloof over de politiek leek te kunnen bewerkstelligen: de geestelijke machtsmiddelen. Deze machtsmiddelen waren letterlijk geestelijk, omdat ze niet konden bestaan zonder de verbeeldingskracht van priester en gelovige.

Nu had de Christelijke traditie het probleem, dat zij, zoals gezegd, de meest voor de hand liggende, de gemakkelijkst tot de verbeelding sprekende vormen van geestelijke machtsuitoefening in principe afwijst: magische praktijken en offerrituelen. Dat wil niet zeggen dat de kerk nooit haar toevlucht neemt tot dergelijke praktijken, maar men is erop uit ze te minimaliseren. Dit geldt zeker voor offerrituelen. Offers mogen niet worden gebracht, laat staan mensenoffers. Ze werden wel gebracht, mede op instigatie van de kerk. Maar auto-da-fe's en heksenverbrandingen werden zorgvuldig buiten de eredienst gehouden. En men moest het solidariserende effect van openbare terechtstellingen aan de wereldlijke autoriteiten gunnen. De leer stond deze in veel godsdiensten uiterst gangbare, machtsmiddelen in de weg en daarom moest men vooral zijn toevlucht nemen tot een ander machtsmiddel.

Het belangrijkste machtsmiddel dat men hanteerde, was dan ook zuiver imaginair: een eschatologisch visioen. Een hemel en een hel en de komst van een koninkrijk Gods.

Waar lag nu de machtsbasis? Met andere woorden, welke groeperingen waren op welke wijze ontvankelijk voor een dergelijk visioen?

Dat was de derde stand. Om dit aannemelijk te maken is een model geschikt dat Peter Brown (1987) hanteert bij zijn beschrijving van de vroege Christenen. Het is een prachtig voorbeeld van Weberiaanse *Wahlverwandschaft*, met een duidelijke attenderende werking voor de latere middeleeuwen.

De vroege Christenen waren leden van de middenstand van ambachtslieden en handelaren. Deze klasse was sociaal en economisch kwetsbaar. Ze kon zich, anders dan de hogere klassen, geen frivoliteiten zoals promiscuïteit, veroorloven. Immers, ieder familielid moest worden ingezet in het bedrijf en daartoe ook gemotiveerd worden. Losbandigheid paste daarin niet. Aan de andere kant behoorden de middenklassen toch ook tot de gegoeden. Ze waren niet zo arm dat hun levenswijze er eigenlijk niet toe deed: ze hadden iets te verliezen.

Voor dit soort mensen, aldus Brown, was de Christelijke ascese een ideale godsdienst. Ze legitimeerde en beloonde een soort gedrag dat ze zich anders morrend zouden laten welgevalen. Van een noodzakelijkheid werd een erezaak gemaakt. Deze vooral seksuele ascese leende zich bovendien bijzonder goed voor wat tegenwoordig profilering heet: men kon zich ermee onderscheiden van de overige klassen, die er een, naar Christelijke maatstaven, vrije seksuele moraal op na hielden. Op dit alles stond ook nog een wondervolle beloning: een eeuwig leven in het aangezicht van God. Men kan zich voorstellen dat dit eschatologische perspectief niet alleen het zware, ascetische leven compenseerde, maar zelfs lustvol maakte.

Een strenge seksuele moraal, waarbij seks als een voor de voortplanting noodzakelijk kwaad werd gezien, duidde op een juiste houding ten opzichte van God. Christenen die verzot op seks waren, maakten zich schuldig aan 'dubbelhartigheid'. Deze redeneringen werden geplaatst in het kader van de Bijbelse overlevering en met name van de zondeval. Door dit alles werd seksualiteit zeer belangrijk. Ze werd een spiegel van de ziel. De mate van seksuele lust die men voelde, was omgekeerd evenredig aan de ware godsvrucht die men in zich had.

Bij de opkomst van de steden in West-Europa na het jaar duizend won een soortgelijke groepering aan betekenis. Deze had baat en belang bij een universalistische leer en werd belemmerd door de particularistische traditie, zoals die heerste op het feodale platteland.

Hier vond de kerk op welhaast natuurlijke wijze de machtsbasis die zij nodig had. Er kwamen nieuwe priesterordes, die opereerden buiten de

kloosters. Het eschatologische perspectief werd versterkt en stilaan geconcretiseerd.

Het is adembenemend wat de priesters in dit kader allemaal wisten voort te brengen. Zo werd langzamerhand het beeld van de dood, zoals we dat nu kennen, uitgevonden (Vovelle 1983, 119). De daaraan gekoppelde hemel en hel werden tot in de meest fantastische details uitgewerkt. De uitvinding van het vagevuur maakte het mogelijk de toegang tot hemel en hel te manipuleren en in die manipulaties uitgebreid handel te drijven (Le Goff 1987). Hierbij werd de angst die het gevolg was van anomie enerzijds en de epidemieën anderzijds, op alle mogelijke manieren uitgebuit (Delumeau 1983, 1992). Op verschillende manieren werd onderzocht of en in welke mate de gelovigen rijp waren voor de hemel. Hun geloof werd getest door inquisities; hun geweten werd bevraagd in de biecht en deze werd tot sacrament verheven (Hahn 1987). Waar in de reformatie de biecht weer werd afgeschaft, kwam daar onder meer het schrijven van stichtelijke dagboeken voor in de plaats: een mijlpaal in de ontwikkeling van de zelfcontrole. Hier werd boekgehouden, zowel materieel als geestelijk. Om de onderzoeken wat overzichtelijker te maken werd de sluiting van het gezin bevorderd (Stone 1982, 154). Er ontstonden zo eenheden die gemakkelijk gecontroleerd konden worden.

Wat moest men nu doen om bij de Christenheid te kunnen horen en dus de hemel op den duur te beërven? Men moest, naast het geven van geld aan de kerk, vooral leven zoals de kerk het wilde. Men moest de hierboven genoemde Christelijke principes verwerkelijken. Een ascetische leefwijze, waarbij men tracht de seksuele en agressieve driften te beheersen, was dus een belangrijk middel voor het verkrijgen van een eeuwig leven. Dat was precies de manier van leven die men nodig had om economisch te kunnen overleven. Het leverde ook nieuwe vermogens op, die de kans op overleven vergrootten. Wanneer men bijvoorbeeld getraind wordt in het afmeten van het gedrag op een leven na dit leven, dan ontwikkelt men een geweldig gevoel voor de lange termijn (*Langsicht*). De systematisering van de levenswijze, toch al noodzaak voor de middenklassen, kreeg hierdoor een geweldige impuls.⁵

Op deze wijze werkte de kerk mee aan het civilisatieproces. Niet alleen als transportmiddel, maar ook als initiator van eigen vormen van levenssystematisering.

In een poging macht te mobiliseren, dwong de kerk, voor een groot deel bedoeld, een meer beschaafde levenswijze af. We kunnen zo enigszins begrijpen waarom in de elfde en latere eeuwen juist Christelijke priesters beschavers bij uitstek waren. Ze waren dit in het kader van een uiterst ge-

compliceerde machtsstrijd, waarbij ze moeten woekeren met hun uiterst beperkte machtsmiddelen.

Een vergelijking

In *Über den Prozess der Zivilisation* wordt geanalyseerd hoe de civilisatie voortkomt uit de concurrentiestrijd tussen hovelingen. Die concurrentiestrijd op zijn beurt wordt geanalyseerd als een functie van een proces van centralisering.

Het door vele historici beschreven proces van de systematisering van de levensstijl door de priesters, is ook een functie van het proces van centralisering: de kerk, aanvankelijk de centrale macht bij uitstek, wil haar macht handhaven tegenover de wereldlijke overheid.

Gaat het hier om twee afzonderlijke processen? Ten dele wel. Het gaat, bij de scheiding tussen tweede en derde stand die hier in het geding is, tenslotte ook om twee werelden. De levenssystematisering van de derde stand is dankzij de kerk ten dele gebaseerd op een *schuldbesef*. Zij is daardoor meer *inner-directed*. De levenssystematisering van de adel is voor een groter deel gebaseerd op *schaamte*. Zij is meer *other-directed* en *tradition-directed*. Elias ziet dit soort verschillen ook (1969 I, 255v), maar besteedt verder geen aandacht aan de rol van de kerk hierbij.

Op twee overeenkomsten tussen beide deelprocessen wil ik wijzen. De eerste overeenkomst betreft de tragiek van beide. Die is erin gelegen dat beide deelprocessen doorgaan, ook als hun oorspronkelijke dragers aan maatschappelijk belang hebben ingeboet. Het gedeeltelijk onbedoelde, en in ieder geval ongeplande bijproduct (de civilisatie) is blijven bestaan en heeft zich verder ontwikkeld, terwijl de bedoelingen van de actoren (het handhaven van de dynastie, dan wel van het dienen van God) niet zijn gehaald.

Een tweede overeenkomst betreft de aard van de machtsbron. De religieuze, pastorale, geestelijke, spirituele macht, gebaseerd op verbeelding lijkt op het eerste gezicht zeer ver af te staan van de macht, zoals deze werd uitgeoefend aan het hof, waarbij uiteindelijk fysieke dwang een hoofdrol speelde. Die verschillen zijn natuurlijk groot, maar ze moeten niet overschat worden. In beide gevallen is er namelijk sprake van het bieden van hoop en perspectief met niets minder dan een eeuwigheid als inzet. In beide gevallen zijn geloofsvoorstellingen en dus de menselijke verbeelding, het menselijk voorstellingsvermogen, de machtsbron.

Voor de adel is dat deels een binnen-wereldlijk geloof met een binnen-wereldlijk perspectief: het behoud van de dynastie en alles wat daar aan

eer en grandeur blijkt. De derde stand, die zich uit allerlei sociale verbanden heeft losgemaakt en hieraan dus ook geen gevoelens van continuïteit kan ontleen, is voor hoop en perspectief veel meer aangewezen op een leven na dit leven: een boven-wereldlijk perspectief.

In beide gevallen echter gaat het om iets dat onontbeerlijk is in het leven van mensen: een lange-termijnperspectief, of, anders gezegd, een gevoel van eeuwigheid.

Conclusie

Ik meen duidelijk te hebben gemaakt waarom Christelijke priesters specialisten in disciplineren zijn geworden. Dat is omdat hun andere dan geestelijke machtsmiddelen ontbreken. De beschikking over deze middelen is mede te danken aan de leer van het Christendom. De priesters zijn hierbij meer dan een doorgeefluik, de kerk is meer dan een transportmiddel.

Wil men het civilisatieproces in zijn geheel begrijpen, dan ontkomt men niet aan een grondige studie van de rol van de kerk in dezen.

Noten

* Bewerking van een lezing, gehouden op 17 december 1993 voor de SISWO-werkgroep Figuratiesociologie in de reeks *Geloof en beschaving*. Met dank aan C. Cruson en R. Stokvis, die zich tijdens de discussies na afloop niet onbetuigd hebben gelaten, en aan N. Wilterdink voor commentaar op de voorlaatste versie.

1 Als wij er vanuit gaan dat bijvoorbeeld het boek van Mennell (1989) een evenwichtig overzicht geeft van Elias' werk en wij het dus als maatstaf nemen voor het belang van de verschillende thema's in diens werk, dan rest ons geen andere conclusie.

2 Ook Weber voert ascese en rationaliteit terug op het antieke Jodendom. Hij maakt dezelfde reuzesprong van het Jodendom naar Luther en het protestantisme. De Middeleeuwen zijn geen voor-

werp van uitvoerige godsdienstsociologische analyse. Het verschil met Nietzsche zit hem in de grotere verfijning van Webers typologie, in een uitvoerige documentatie en in een minder ambivalente houding ten aanzien van het Jodendom. Weber kapittelt bijvoorbeeld Nietzsche, omdat deze de Joden ten onrechte een wraakzuchtige houding in de schoenen schuift (Weber 1920, 241v; 1972, 301v; zie ook Fleischmann 1964).

3 Men kan in het kader van mijn essay tegenwerpen dat Elias het hier uitdrukkelijk heeft over *politieke* en *sociale* geloofsvoorstellingen en dat het dus met het Christendom allemaal niets van doen heeft. Hier zijn twee argumenten tegenin te brengen: ten eerste dat Elias in het volgende citaat in een veel algemenere zin over geloofsvoorstellingen spreekt, en

ten tweede dat het Christendom, als ethische religie, zozeer betrokken is op het doen en laten van mensen ten opzichte van elkaar, dat men hier zonder bezwaar van sociale geloofsvoorstellingen kan spreken.

4 Te denken valt, behalve aan Weber en zijn navolgers (Hahn 1987; Schluchter 1979), ook aan de traditie die in gang is

gezet door Foucault (1979), aan gezins-historici zoals Flandrin (1984) en Stone (1979) en aan een mentaliteits-historicus als Delumeau (1983).

5 Moderne geschiedschrijving heeft geleerd dat de ascese dus, anders dan Weber beweert, al ver voor Luther de kloosters uitkomt.

Literatuur

- Baeck, L., Een moderne onderneming in de middeleeuwen. De economische invloed van de cisterciënzer orde, *Economisch Statistische Berichten*, 76 (1991).
- Bendix R., *Max Weber, An Intellectual Portrait*. Garden City: Anchor Books, 1960.
- Brown P., De late oudheid. In: P. Ariès & G. Duby (red.), *Geschiedenis van het persoonlijk leven*. Amsterdam: Agon, 1987.
- Delumeau, J., *La peur en Occident*. Paris: Fayard, 1978.
- Delumeau, J., *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident*. Paris: Fayard, 1983.
- Delumeau, J., *L'aveu et le Pardon*. Paris: Fayard, 1992.
- Durkheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: P.U.F, 1985.
- Elias, N., *Über den Prozess der Zivilisation*, 2 delen. Bern und München: Franke, 1969.
- Elias, N., *Die höfische Gesellschaft*. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1975.
- Elias, N., *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1989.
- Foucault, M., *The History of Sexuality I*. Harmondsworth: Alan Lane, 1979.
- Flandrin, J.-L., *Familles, parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*. Paris: Seuil, 1984.
- Gellner, E., *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Girard, R., *La violence et le sacré*. Paris: Grasset, Pluriel, 1972.
- Girard, R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Paris: Grasset/Le Livre de Poche, 1978.
- Goff, J. le, *De woekeraar en de hel*. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1987.
- Goudsblom, J., Priesters en krijgers. In: J. Goudsblom, *Taal en sociale werkelijkheid*. Amsterdam: Meulenhoff, 1988.
- Groethuysen, B., *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich I*. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1978.
- Hahn, A., Identität und Selbstthematization. In: A. Hahn & V. Kapp (Hrg.), *Selbst-thematization und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt am M.: Suhrkamp, 1987.
- Macfarlane, A., *The Family Life of Ralph Josselin, A seventeenth century clergyman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

- Mennell, S., *Norbert Elias. Civilization and the human self-image*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Schluchter, W., *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.
- Southern, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin, 1985.
- Stone, L., *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Revised and abridged edition. Harmondsworth: Penguin, 1979.
- Troeltsch, E., *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Gesammelte Schriften I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922.
- Vovelle, M., *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Paris: Gallimard, 1983.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1920.
- Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1972.
-