

‘Heilig’: een kleine genealogie

Marc De Kesel

Filosoof, als wetenschapper verbonden aan het Titus Brandsma Instituut en als bijzonder hoogleraar Theologie, mystiek & moderniteit verbonden aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit in Nijmegen.

*‘Ja, u zult zich schamen over de
heilige eiken, waar u zo van houdt.’*

Jesaja 1: 29

De diverse redenen waarom Brandsma de titel ‘heilig’ verdient, zijn uitgebreid aan bod gekomen in de vorige hoofdstukken van dit boek. Dit hoofdstuk biedt een meer algemene reflectie over de term ‘heiligheid’. In ons dagelijks taalgebruik draagt die term een duidelijk christelijke signatuur. Om die uit de verf te laten komen, is het goed dit begrip tegen het licht te houden van een niet-christelijke heiligheid. En toch, zo zal blijken, bevat dit duidelijk christelijk geïnspireerde common-sensebegrip van heiligheid tegelijk meer ‘heidense’ elementen dan we spontaan geneigd zijn te denken.

Dit hoofdstuk wil nader ingaan op de complexe, hybride achtergrond van het woord ‘heilig’ zoals wij het spontaan in de mond nemen. Het eerste gedeelte (1-3) schetst in kort bestek de meervoudige herkomst van deze term. Het tweede gedeelte (4-5) trekt een aantal conclusies in verband met de heiligheid die aan Titus Brandsma is toegekend, en zoomt ook in op de manier waarop Brandsma zelf tegen heiligheid aankijkt.

1.

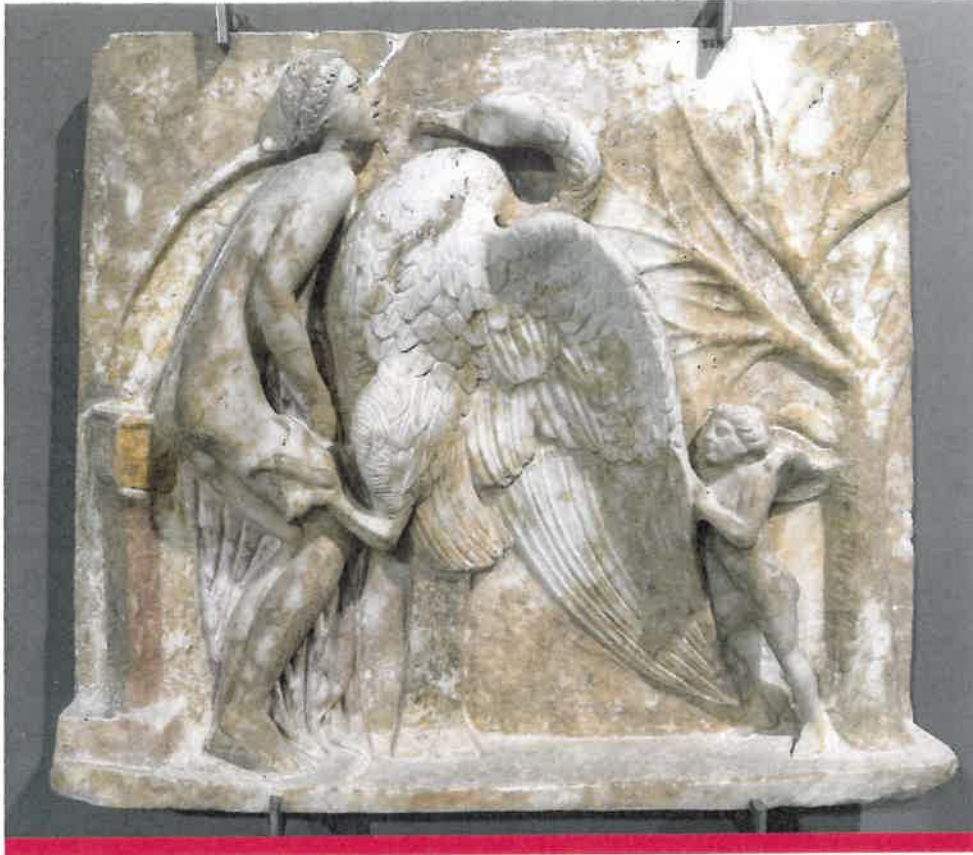
Een Vlaamse dichter sprak ooit over 'heilig zijn' als een vorm van 'zwijgend wonen / in de brandende bomen der waarheid'.¹ Het klinkt even mooi als aan-nemelijk. Een heilige kan moeilijk een doortrapte leugenaar zijn; iets heiligs is nooit vals en onecht. Heiligheid heeft alles met waarachtigheid en waarheid te maken, zo denken we spontaan. Maar is dat wel zo? Verraadt zoiets niet vooral hoezeer onze blik op dit soort zaken nog is getekend door het christendom dat eeuwenlang onze cultuur heeft gedomineerd? 'God', 'heiligheid', 'religie': spontaan vatten we het op alsof het over 'waarheid' gaat.

En dit is precies waar het in de antieke, heidense religie *niet* over gaat.² Het heidense 'heilige' pretendeert wel degelijk heilig te zijn, maar het houdt zich helemaal niet op in de sfeer van de waarheid. Zoiets is voor ons vandaag niet eenvoudig te begrijpen. Misschien was het reeds in de eerste eeuw van onze tijdrekening ook voor een massa laatantieke Grieken of Romeinen onbegrijpelijk geworden. Mogelijk is de gestage groei van dit onbegrip een van de beslissende oorzaken in de teloorgang van de antieke religie. Waar die religie niet tegen bestand was, was niet een *alternatieve* waarheid, een waarheid waartegen de hare niet kon optornen. Ze was niet bestand tegen waarheid als *zodanig*, tegen het feit dat het heilige en de goden aan het criterium 'waar of vals' onderworpen waren.

Zeus, heilige oppergod van het Olympische pantheon, was niet 'waar'. Hij stond niet garant voor 'waarheid'. Hij loog en bedroog wanneer het hem uitkwam, en bij momenten deed hij dat evengoed niet. Dit contradictorisch gedrag deed voor de Griek niets af aan zijn god-zijn, aan zijn heiligheid. Het lijkt wel alsof hij als god erkend werd, juist omdat hij zich van waar of vals niets hoefde aan te trekken. Niet dat hij daar bewust boven stond. Het onderscheid waar/vals stond noch boven noch onder hem. Hij had er simpelweg niets mee te maken.

¹ Snoek, 1969, 122; 2006, 298

² Beard, North & Price, 1996, 21-22



*/ Leda en de zwaan.
Romeins relief, 1e-2e eeuw,
Archeologisch Museum
Heraklion (WC, foto
Jebulon)*

Maar hielden, bijvoorbeeld, de Romeinse auguren de 'informatie' die ze uit de ingewanden van uit de lucht geplukte vogels haalden dan niet voor waar? Jazeker. Wanneer zij de senaat inlichtten over hun bevindingen, werden zij stellig naar waarheid geloofd. Maar wat de auguren lazen in die ingewanden, refereerde niet aan 'de' waarheid, aan een orde waar de dingen 'waren wat ze waren', een orde waar men staat op kon maken omdat de *logos* – het logisch denken – er vat op had.

Met de opkomst van de filosofie in de zesde eeuw voor onze tijdrekening is het onderscheid 'waar' versus 'vals' tot het allesbepalend criterium geworden waarmee men tegen de realiteit is gaan aankijken.

Waar is wat niet vals kan zijn, zo leert de regel van de non-contradictie – begin en beginsel van de filosofie en van de westerse wetenschap in het algemeen. Iets kan niet tegelijk zijn tegendeel of iets anders zijn. Daarom is de waarheid één: ze kan alleen zichzelf zijn, en nooit haar tegendeel, nooit iets tegelijk niet-zichzelf. En bij een god is dat nu eenmaal anders, althans bij wat of wie men voor een god hield in Hellas' pre-filosofische tijden. Zo'n god was niet gebonden aan zichzelf, dit wil zeggen aan een criterium dat zelf en niet-zelf, zijn en niet-zijn, waar en niet-waar keurig en helder van elkaar onderscheidt. Zeus was nu eens een stier, dan een gouden regen, en later weer een pederastische arend, et cetera.



Marcus Aurelius en leden van de keizerlijke familie brengen een offer als dank voor de behaalde successen in de strijd tegen de Germanen. Bas-reliëf van de Triomfboog van Marcus Aurelius (177-180), Capitolinse Musea Rome (WC)

Goden waren heilig, maar niet omdat men ze voor de waarheid aanzag, voor datgene wat er garant voor stond dat het zijn nooit verward zou geraken met het niet-zijn. Als de goden en het heilige ergens voor stonden, dan was het veeleer voor iets als precies zo'n verwarring. Dat het leven sterfelijk is, wees in die pre-filosofische tijden niet op een 'fout', een niet-zijn, binnen het rijk van het zijn. De dood behoorde tot het leven. Meer nog, de dood stond voor dat domein van waaruit het leven gegeven was. De sterfelijkheid wees erop dat de *gift* die het leven was – de giften van mensen aan elkaar, de gift die het leven was dat ouders aan hun kinderen gaven, de giftrafiek die de gemeenschap haar economie gaf, et cetera – een geschenk was. Een geschenk aan de levenden geschonken vanuit het domein waar de niet-levenden – de doden, de geesten, alsook de onsterfelijken – 'leefden'. Er was dus een domein waar leven en dood niet mooi van elkaar gescheiden waren: waar de dode sterfelijken – de voorouders – hun 'onleven' leefden en waar ook de onsterfelijken, de goden, zich ophielden. Dat domein was het heilige, en alles wat door dat domein getekend was, werd als 'heilig' gelabeld.

De goden waren onsterfelijk, maar niet omdat ze eeuwig waren. Met andere woorden: niet omdat ze dragers waren van een zijn dat nooit door niet-zijn aangetast zou worden, maar omdat ze deelachtig waren aan een toestand waarin dood en leven nog niet duidelijk van elkaar gescheiden waren.

Mensen waren niet aan dat domein deelachtig. Gelukkig maar. Zij zouden zich in dat gemengde oord geen ogenblik staande kunnen houden. Ook dit is een reden waarom, van hun kant gezien, het domein van het heilige dat van de dood was. De enkelvoudigheid van het leven dat des mensen was, hadden zij dus integraal te danken aan het feit dat de goden de dood aan hun domein onttrokken – althans tijdelijk. Vandaar hun statuut van sterfelijken. Als ze de goden voor dit leven en alles wat het gaf wilden danken, was het dan ook zaak om dingen uit dat tijdelijke leven aan de goden – dit wil zeggen aan de dood – terug te geven. Vandaar dat het heilige voor hen bij uitstek met offers te maken had; offers die, hoewel vaak zachtaardig en onschuldig, in essentie dodelijk waren.

2.

Het paradigma dat aan de basis van het monotheïsme ligt, is radicaal anders. De monotheïstische God staat voor de 'waarheid', wat wil zeggen: voor een instantie die niet het domein betreft waar leven en dood met elkaar vermengd zijn. Precies niet. De God uit de Bijbel is de Levende, de 'Alleen-Maar-Levende', diegene die, als superlatief van leven, *boven* leven en dood staat.

Dat het leven van Hem vandaan komt, dat alles wat is zijn gift is, zegt vooral iets over het domein waarvandaan het leven geschonken wordt. In dat domein zijn dood en leven niet met elkaar vermengd, daar heerst niet de onsterfelijkheid van voorouders die als dode schimmen op een of andere manier toch leven, noch heerst daar de onsterfelijkheid van goden die door geen dood aangetast kunnen worden. Waar het leven vandaan komt, heerst in dit geval alleen leven; daar is niets ooit anders dan wat het is en zoals het is.

Vanuit die waarheid is alles wat bestaat ons geschonken, wijzelf inbegrepen. God is een onuitputtelijke bron van gift, van gave en genade. Maar *zelf* leeft God niet van giften. Hij is een en al gift, maar omdat Hij het zonder tegengiften kan stellen, onttrekt Hij zichzelf aan het giftparadigma. Het is in die zin dat Hij 'waarheid' is en staat voor 'de' waarheid zonder meer. Om te zijn wie of wat Hij is, heeft Hij niets nodig – lees: moet Hem niets worden gegeven. Hij is wie Hij is, en dit staat helemaal los van de trafiek van gift en tegengift die de structuur van antieke, heidense religies typeert. Hij is wie Hij is en daarom is Hij 'Alleen Maar Levend'. Niet dat Hij *ons* leven leidt, dat van de stervelingen. Precies niet. Ons leven is door de dood getekend. Ons leven is gegeven. Maar het is ons gegeven, niet vanuit een domein waar dood en leven onontwarbaar blijken; het is ons gegeven door het Leven zelf, het Leven dat alleen maar zichzelf, alleen maar levend is, een leven dat onsterfelijk en daarom 'waarheid' is of, exacter, een leven dat 'waarheid' en (anders dan bij de heidense religies) *daarom* onsterfelijk is.

Hier, in de context van het monotheïsme, is het 'heilige' wezenlijk iets anders dan in die van de antieke, heidense religies. Als het 'heilige' hier nog iets met de dood te maken heeft, dan in de radicaal negatieve zin. Het 'heilige' is wat precies de dood ontkent. Niet de dood, niet de 'non-grens', het 'onverschil' tussen dood en leven is hier 'heilig', maar het leven dat niets dan leven is: een Leven, zo je



*Christus temidden van zijn apostelen.
Fresco, 2e-4e eeuw, in de catacomben
van Domitilla, Rome (Wikiwand)*

wil, met hoofdletter. Ook dit 'leven' is *niet* zoals het onze, maar nu niet omdat het onze differentie tussen leven en dood niet kent, maar omdat het die differentie te boven gaat: een leven dat 'heilig' is omdat het in geheel niet door dood is getekend.

En het is 'heilig', ook in de mate waarin het het bestaande, heidense heilige verbeurd verklaart. Wat andere religies 'heilig' noemen, is dat in monotheïstische ogen precies niet. Hun tempels, hun altaren, hun processies, de gift- en tegengiftrafiek waar hun religie op neerkomt, dit alles heeft niets met heiligheid te maken. Het is een leugen, een aanfluiting van de waarheid. Als in die context überhaupt iets heiligs te bekennen valt, is het de hamer die de altaren aan diggelen slaat, het bevel dat die heidense trafiek alle bestaansrecht ontnemt.³ Heilig kan alleen de waarheid zijn. En waarheid is waar, omdat zij heilig is, omdat zij staat voor wat zich aan de giftrafiek onttrekt en daarom de *ware* gift is, want de waarheid *van* alle gift. Die waarheid zegt dat alles het geschenk is van een bron die alleen maar schenkt, maar zelf niet geschonken is en evenmin van geschenken leeft. Alles gaat uit van de oneindige bron van waarheid die alleen maar leven en niets dan leven geeft, en dit zonder ophouden, eeuwig.

³ Zie bijvoorbeeld de maatregelen en zuiveringsoperaties waartoe Josia, de koning van Juda, overgaat nadat hij het 'Boek van de Wet' heeft gelezen en zijn 'heidens' rijk wil hervormen naar monotheïstisch model (2 Koningen 23).

Dit is het monotheïstische 'heilige'. Het is gesmeed naar de grammatica van een openbaringsreligie, een religie gecentreerd rond een zich openbarende God, die juist daarom 'waar' is omdat Hij van buiten komt, van buiten de wereld waar onwaar en waar, dood en leven, goed en kwaad heersen. God staat voor de ervaring van een waarheid die niet door die differentie is getekend, die één is, want alleen maar is wat ze is.

Over wat Jahwe God precies wil zeggen wanneer Hij zichzelf in Exodus 3,14 definieert als 'Ik ben die Ik ben', zijn bibliotheken volgeschreven.⁴ In de traditie van het monotheïsme – en zeker in die van het christendom – is dit doorgaans geïnterpreteerd als een affirmatie van Gods 'zijn' of, wat in veel interpretaties op hetzelfde neerkomt, van de goddelijkheid van het zijn, dit wil zeggen het feit dat het enkel is wat het is en *daarom* waarheid is.⁵

3.

De manieren waarop zich dat vertaalde in een specifiek christelijke 'heiligheid' zijn te talrijk om hier op te noemen. Maar een van de vroegchristelijke uitingen legt op haar manier wel iets van de kern bloot. Het betreft de manier waarop de christenen in de eerste eeuwen 'het heilige' – alsook 'hun heiligen' – een plaats gaven. Merkwaardig – zeker in de ogen van de niet-christelijke meerderheid – was dat men het de plaats van de doden gaf. Dat de christenen uit de eerste eeuwen in tijden van vervolgingen de catacomben opzochten, is goed te begrijpen, maar het was heus niet alleen om er te schuilen voor het gevaar dat hun bovengronds bedreigde. Wat hen er ook in aantrok, was precies het feit dat het begraafplaatsen waren.

Na de tijd van de vervolgingen, wanneer ze aanzien en macht hebben veroverd en zich politiek kunnen laten gelden, blijven hun cultusplaatsen vaak begraafplaatsen. Al snel verhuizen de christelijke stadsbesturen de doden naar terreinen binnen de stadsmuren – iets tot dan ongeziens en voor het heersende

⁴ Exodus 3, 13-14: 'Maar Mozes sprak opnieuw tot God: 'Als ik nu bij de Israëlieten kom en hun zeg: De God van uw vaders zendt mij tot u, en zij vragen: Hoe is zijn naam? wat moet ik dan antwoorden?' Toen sprak God tot Mozes: 'Ik ben die is.' En ook: 'Dit moet gij de Israëlieten zeggen: Hij-is zendt mij tot u.' (Willibrordvertaling).

⁵ Hume, 1992, 66: '... dat zijn (Gods) ware naam luidt: *Hij die is*, of met andere woorden, Zijnde zonder beperking, Al-zijnde, het oneindige en universele Zijnde.'

heidens-religieuze bewustzijn volstrekt *not done*. De christenen hadden ook voordien hun vestigingsplaatsten – kloosters en kerken – vaak buiten de stadsmuren gehad, en wel op en rond begraafplaatsen. Als de kerken naderhand binnen de muren komen te liggen, worden dode christenen – onder wie de martelaren die men ‘heiligen’ noemde – bij voorkeur binnen de kerkmuren begraven. Al snel kwam het gebruik in zwang een altaar op het graf van een heilige te plaatsen of onder een bestaand altaar een heilige te begraven. Van Julianus de Afvallige (jaren zestig van de vierde eeuw) is de bekende uitspraak, een van de vele waarin hij fulmineert tegen de ‘Galileeërs’ (zijn term voor christenen): ‘Jullie blijven maar nieuwe lijken toevoegen aan de lijken van lang geleden. Jullie hebben de hele wereld gevuld met graven en tombes.’⁶

Dat het heilige iets met de dood te maken heeft, was – zo bleek al – ook het geval in de antieke, heidense religies. Maar het was niet de plaats van *de* doden (van dode mensen), maar van *het* doden, het ombrengen (offeren) van levende wezens: de plaats, actief gemarkeerd door de overgang van het domein van het leven naar het domein waar leven en dood ongedifferentieerd waren. Het ‘ambigue’ domein van waaruit het ‘enkelvoudige’ leven dat de sterveling leidde, *gegeven* was. Het monotheïstische heilige – en het christelijke heilige zoals het in de dodencultus van de eerste eeuwen gestalte kreeg – was gemarkeerd door wat juist niets met de dood te maken heeft, door het leven-dat-alleen-maar-leven-is.

Maar in welke zin kon een dode heilig zijn? Waarom kon een lijk het teken bij uitstek van de heiligheid van het *leven* zijn? Omdat de heilige een martelaar was. Omdat hij een *martyr* was, een getuige van het Leven. Niet het leven zoals de mens het hier en nu leefde, het aardse onvolmaakte, door dood begrensde leven, maar het Leven dat de dood niet kent, het Eeuwige Leven, het Leven waar de mens in zijn paradijselijke volmaaktheid wordt hersteld.

In die eerste christelijke eeuwen waren het martelaren die het label ‘heilig’ kregen, omdat de marteldood bij uitstek de plaats was waar de christen kon bewijzen dat hij in een wereld leefde waarin dood, tekort en zonde waren

⁶ Brown, 1981, 7; Brown citeert uit *Contra Galilaeos* 335C

opgeheven. Want dat was de kern van zijn geloof: dat Christus verrezen was, en dat met Hem de mensheid van dood, tekort en zonde verlost was. Althans in principe. Na zijn verrijzenis was Christus 'even' naar de Vader teruggegaan en zou 'spoedig' terugkeren. 'Hemelvaart' was de pendant van de 'verrijzenis', toen die op universele schaal bleek uit te blijven. In de tussentijd is het voor de christen wachten op Christus' terugkomst. En hoe kan hij dan deelhebben aan het Eeuwige Leven dat door Christus' verrijzenis was geïntroduceerd? Niet door het leven van alledag te beamen, want dat blijft nog steeds even erg door zonde, dood en tekort getekend als vóór Christus' komst. Voorlopig kan hij aan het Eeuwige Leven alleen deelhebben door ervan te getuigen, door te getuigen dat het Eeuwige Leven voor iedereen *zal* komen, dat de dood *zal* worden overwonnen en dat een laatste oordeel voorgoed leven van dood zal scheiden. En waar kan hij dat het best getuigen? Dat *hij* als christen nu reeds deelheeft aan het Eeuwige Leven, kan hij het best getuigen in die situaties waar het leven zich het sterkst van zijn on-eeuwige kant toont, waar het een en al zonde, tekort en dood ten toon spreidt.

Dit is de situatie waarin het martelaarschap de christen brengt. Hij wordt met alle mogelijke geweld verplicht de wereld te beamen zoals die is, en precies in de weigering dat te doen, getuigt hij dat er een andere wereld is. Dat men hem met de dood bedreigt, dat men hem voor de leeuwen gooit, biedt de christen een uitgelezen kans om te zeggen dat die doodsdreigingen hem niets doen omdat de dood voor hem niet meer bestaat. De dood deert hem niet omdat hij nu al aan die andere wereld – het Eeuwige Leven – deelheeft.

Precies in de situatie waarin hij publiekelijk tot sterven gedwongen wordt, getuigt de christelijke martelaar van het feit dat sterven en dood niet langer bestaan. Iets wat 'straks', bij de terugkeer van Christus, een niet langer te miskennen universeel feit zal worden. Stervende laat hij zien 'heilig' te zijn; dit wil zeggen deel te hebben aan het domein waar het sterfelijke leven vandaan komt, maar zelf geen sterfelijkheid, geen dood kent omdat het 'alleen maar Leven' is en daarom het *ware* leven is of, nog anders, de volle 'waarheid'.



4.

Wanneer de Katholieke Kerk Titus Brandsma een heilige noemt, dan refereert ze in de eerste plaats daaraan. Brandsma heeft in tal van opzichten oog in oog gestaan met machten die dood zaaien, en telkens weer heeft hij getuigenis afgelegd van het leven-dat-alleen-maar-leven is. Die dood-zaaiende machten kennen een waaier aan vormen, zowel in Brandsma's eigen ogen als in die van hen die hem heilig verklaarden. In een wereld vol zonde, tekort en onwaarheid – lees een wereld die God ontkent – is hij onversaagd blijven

Heiligdomsvaart Maastricht 2018 met de relikven van Liduina (WC, foto Kleon3)

getuigen van de heelijkheid van het leven, dit wil zeggen van de waarheid. Dat heeft hij op alle mogelijke manieren zijn hele leven lang gedaan: én als religieus, én als publicist, én als professor, én als politiek activist tegen de nazi's, én als actieve verdediger van de katholieke (pers)vrijheid tijdens de bezetting:

De officiële heiligverklaring vindt in dat laatste mogelijksterwijs een directe aanleiding. Oog in oog met een dood en haat zaaiende nazi-bezetter, is Brandsma blijven getuigen van de heilige waarheid van het Leven, van het feit dat, inderdaad, het leven in waarheid *alleen maar* leven is, en de dood dus niet het laatste woord heeft. Deze getuigenis heeft hij met zijn leven moeten bekopen, maar (en daarin bestaat zijn heiligheid) tot in die dood – en precies met die dood – heeft hij laten zien dat dood, zonde en tekort het uiteindelijk niet voor het zeggen hebben, en dat de waarheid gelegen is in een Leven voorbij de dood, een Leven dat niet door zonde, tekort en dood wordt gedomineerd.

De gelovige christen verstaat dit laatste *metafysisch*: als een 'leven na de dood', een voortleven in het hiernamaals. Maar de Kerk beseft terdege dat, voor wie dit metafysische geloof niet met haar deelt, de heiligheid van Brandsma ook nog op een andere, 'morele' manier begrepen kan worden – een begrip dat de Kerk trouwens ook zelf ten volle onderschrijft. Brandsma is een 'heilige', ook omdat hij getuigt van de *morele* heiligheid van het leven – de heiligheid van het leven zoals de moderne, niet per se christelijke cultuur dat begrijpt. Het leven dat weliswaar door eindigheid, dood en tekort is getekend, maar niettemin als hoogste waarde gekoesterd moet worden, inclusief de waarde die aan de basis van de moderniteit ligt: de vrijheid.

Brandsma is heilig, ook in de zin dat hij een voorbeeld is voor al wie de vrijheid verdedigt, niet het laatst de vrijheid die religiositeit mogelijk maakt – zo beseftte ook de moderne mens die Brandsma was maar al te goed. Met zijn heiligverklaring eert de Kerk in hem ook de vrijheidsstrijder. Hij is met andere woorden ook een martelaar van de vrijheid, de vrijheid als grondslag voor de moderne samenleving en – voor de Kerk uiteraard niet op de laatste plaats – als grondslag en mogelijkheidsvoorwaarde voor een moderne religiositeit. Dit is in formeel opzicht het monotheïstische aspect van Brandsma's heiligverklaring:

hij is martelaar/getuige van de waarheid. Maar er is ook nog een ander aspect. Die verklaring plaatst hem tevens in de 'gemeenschap der heiligen'.⁷ En die 'gemeenschap' heeft, naast het feit dat het allemaal 'getuigen' betreft, ook een specifieke functie in het christelijk – en hier moet ik specificeren: katholiek – narratief. Het is de gemeenschap van heiligen die elk op zich kunnen bemiddelen tussen mens en God.

Die bemiddeling luistert niet zonder meer naar het paradigma van de 'getuigenis', maar naar dat van de 'gift'. In zijn grenzeloze genade heeft God alles geschonken (lees: gecreëerd), inclusief de mens. Religie, in de niet-monotheïstische zin, zo bleek, komt neer op de gecultiveerde gift-relatie die de sfeer van het menselijke en die van het goddelijke met elkaar onderhouden. Het monotheïsme betekent juist de verbeurdverklaring van zo'n gift/tegengift-relatie. God is God, omdat hij niet leeft van de giften (offers, processies, gebeden et cetera) die de mens Hem schenkt. En toch wil ook de monotheïstische mens die God iets geven. De gift die hij geeft, sluit meteen de verontschuldiging daarvoor in. Wat de monotheïstische mens aan God kan schenken, is enkel zijn bekentenis dat hij Hem niets kan schenken, behalve zijn dankbaarheid – een dankbaarheid omdat hij alles al van God heeft gekregen, inclusief het dankzeggen zelf. Het monotheïstisch gebed is geen bidden in de zin van 'smeken' en 'vragen', het is in principe enkel lofzang, hymne en dankzegging.

Althans in principe. De *facto* is ook het monotheïsme de cultuur van vragen en smeken niet vreemd, ook het christendom niet. Het is in die context dat de 'gemeenschap der heiligen' haar functie heeft. De heiligen fungeren als bemiddelaars in dit bidden en smeken aan het adres van God. Zij zijn figuren van 'voorspraak' bij God, zoals dat heet. In de loop van de geschiedenis is de problematische plaats van de heiligen als bemiddelaars tussen mens en God bovenaan de agenda komen te staan. Langs die bemiddelende heiligen komt immers ook het typisch heidens-religieuze giftparadigma weer binnen. De cultus van de heiligen veronderstelt al snel dat ik, langs de vereerde heilige om, de godheid kan bewerken en dat tussen God en mens derhalve opnieuw een

⁷ DeLorenzo, 2017

gift/teggift-relatie wordt geïnstalleerd. En dit staat zonder meer haaks op het strikt monotheïstische paradigma dat breekt met de gift/teggift-relatie. Voor het monotheïsme is God waarheid, en is Hij daarom niet te benaderen, laat staan te beïnvloeden via giften. Tegen dat binnensluitend 'heidens' paradigma heeft het christendom zich bij momenten sterk verweerd. Denk maar aan de iconoclastenstrijd in het Byzantium van de negende eeuw of aan de strijd die de diverse Reformaties in het Europa van de zestiende eeuw gestreden hebben. Maar tegelijk heeft het christendom een bemiddeling tussen God en mens nooit kunnen uitsluiten. Centraal in het christendom staat immers de incarnatie, en waarop komt die anders neer dan op een bemiddeling tussen God en mens, een bemiddeling die overigens de volle goedkeuring van de ware God geniet, al was het maar omdat Hij er zelf voor heeft ingestaan.

Het is tegen die achtergrond dat een van de criteria die de Katholieke Kerk voor een heiligverklaring voorziet erin bestaat een aantal wonderen in het leven van de kandidaat-heilige te hebben kunnen vaststellen. Wonderen duiden erop dat, door de bemiddeling van de betreffende heilige, de genadewerking van God is bewerkstelligd voor een concreet geval. Op die basis wordt later de heilige het aanspreekpunt voor een goddelijke voorspraak. De *facto* installeert zich zo een concrete gift/teggift-relatie die in principe haaks staat op het monotheïstische axioma dat zegt dat alle gift en genade van God komt – van God die 'waarheid' is precies omdat hij niet voor een gift/teggift-trafiek vatbaar is.

Hier stoten we op het complexe, haast hybride, karakter van het christelijke concept van 'heiligheid', een complexiteit die het christendom in meerdere opzichten kenmerkt. Als erfgenaam van een 'anti-religieuze' religie die het monotheïsme is⁸, is het christendom sinds de vierde eeuw ook de volle erfgenaam van de Romeinse *religio* geworden⁹, en hebben beide paradigma's – dat van de waarheid en dat van de gift/teggift-trafiek – zich feitelijk in het christendom een plaats weten te verwerven.

⁸ De Kesel, 2010, 26-28, 40-42, 151-152

⁹ Sachot, 2007, 280-284

5.

Maar hoe kijkt Brandsma zelf aan tegen heiligheid? Is ook zijn heiligheidsbegrip getekend door de typisch christelijke complexiteit? Zo is er – om het bij wijze van slot bij dit ene voorbeeld te houden – de artikelenreeks die hij in het voorjaar van 1939 liet verschijnen over de Heilige Liduina van Schiedam (1380-1433).¹⁰

Op haar veertiende brak de jonge Liduina bij het schaatsen een rib. Een steeds weer falend herstel resulteerde in een levenslang ziekbed. Na een periode waarin ze maar uiterst karig voedsel tot zich nam, voedde ze zich op den duur nog uitsluitend met de gewijde hostie die haar om de veertien dagen tijdens de communie werd toegediend – wat een heus voorrecht was in een tijd waarin leken doorgaans maar eenmaal per jaar de communie kregen.¹¹

In de twee *vitae* die we van haar hebben, wordt veel aandacht besteed aan Meester Andries, de priester die haar op velerlei manieren tot beter eetgedrag trachtte te brengen en haar af wilde helpen van het extreem soort devotie dat haar fysiek ondermijnde. Toen hij haar een lesje wilde leren en met een ongewijde hostie aankwam, spuugde ze die prompt weer uit. Ook toen hij deelachtig werd aan een heus visioen van haar, weigerde hij haar heiligheid te onderkennen. In dat visioen aanschouwde ze het kruis en hoe van dat kruis het kind Jezus afdaalde, naar haar toekwam en de gedaante van een hostie aannam om zich zo ter nuttiging aan haar aan te bieden. Pas toen het volk weet kreeg van dit visioen en haar daarom als een heilige begon te vereren, herkende Meester Andries in Liduina een heilige.¹²

In zijn commentaar legt Brandsma nadruk op dit laatste. Ze is door het volk herkend als een heilige. Dat ze heilig is, betekent vooral dat ze voor de grote massa tot voorbeeld strekt. En ze is heilig, niet alleen omdat dit toen het geval was, maar ook omdat dit nog steeds zo is. 'Zij is de Eucharistische Heilige bij uitstek en vooral in onzen tijd van veelvuldige H. Communie een voorbeeld', zo schrijft

¹⁰ Het tweede en derde artikel is recent verschenen in: Titus Brandsma (2018), *Spiritualiteit dichtbij* in veertien teksten, redactie Anne-Marie Bos, Baarn: Adveniat, p. 85-91

¹¹ Caspers, 2018, 96

¹² Brandsma, 2018, 88

Brandsma.¹³ Een heilige heeft in Brandsma's ogen een voorbeeldfunctie, niet in de zuiver morele sfeer (zoals hierboven vermeld) maar niettemin in die van het religieus praktische. In onze tijd waarin de praktijk van de 'veelvuldige H. Communie' geldt, moet zij voor ieder van ons tot voorbeeld strekken. Als zij in haar tijd – een tijd van schaarse communiegelegenheid – reeds om de veertien dagen de hostie ontving, hoe veel te meer moet dat 'heilig' voorbeeld ons aansporen opdat ook wij in deze allesbehalve terughoudend zouden zijn.

De harde waarheidsclaim van het monotheïsme die alle heiligs vernietigt om alleen nog de *ware* heiligheid – God dus – over te houden, is hier niet het accent van Brandsma's benadering van 'heiligheid'. Evenmin wordt Liduina hier naar voren geschoven als een figuur van voorspraak – waarmee het paradigma van de gift/tegengift-relatie aan het oppervlak zou komen. Niet dat die beide paradigma's niet op de achtergrond meespelen, maar het accent ligt duidelijk op haar voorbeeldfunctie. Op die manier appelleert Brandsma formeel aan de moderne vrijheid. Het is aan de moderne mens, zo suggereert hij zonder het met zoveel woorden te zeggen, om van zijn vrijheid gebruik te maken en het voorbeeld van de heilige te volgen – wat in dit geval betekent veelvuldig te communie te gaan, iets waarvan de kerk in het begin van de twintigste eeuw een actiepoint maakte.

Een voorbeeldfunctie: ook daar verwijst de term heiligheid doorgaans naar wanneer we die te horen krijgen in het publieke debat. Ook voor de heilige Titus Brandsma is dit het geval. Maar om die nieuwe heilige recht te doen, is het goed oog te hebben voor de complexe achtergrond van dit begrip zoals hier kort geschetst.

¹³ Brandsma, 2018, 91

Literatuur

Mary Beard, John North & Simon Price, *Religions of Rome, Volume 1: A History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1996).

Titus Brandsma, *Spiritualiteit dichtbij in veertien teksten*, redactie Anne-Marie Bos (Baarn, Adveniat, 2018).

Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, University of Chicago Press, 1981).

Charles Caspers, *De miraculeuze communie van Liduina van Schiedam in: Spiritualiteit dichtbij in veertien teksten*, redactie Anne-Marie Bos (Baarn, Adveniat, 2018), 92-97; zie p. 96.

Leonard J. DeLorenzo, *Work of Love: A Theological Reconstruction of the Communion of Saints* (Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2017).

David Hume, *Gesprekken over de natuurlijke godsdienst*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. A.G. Vink (Kampen, Kok Agora, 1992).

Marc De Kesel, *Goden breken. Essays over monotheïsme* (Amsterdam, Boom, 2010).

Maurice Sachot, *Quand le christianisme a changé le monde* (Paris, Odile Jacob, 2007).

Paul Snoek, *Gedichten 1954-1970* (Amsterdam/Brussel, Paris/Manteau, 1969).

Paul Snoek, *Gedichten*, tekstkritische leeseditie door Christophe Van der Vorst & Yves T'Sjoen, met een nawoord van Paul Demets (Tielt/Amsterdam, Lannoo/Atlas, 2006).

Titus Brandsma van held tot heilige

Faculteit der Filosofie, Theologie
en Religiewetenschappen

Titus
Brandsma
Instituut **B**

Radboud Universiteit





Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen

Radboud Universiteit



Colofon

Copyright © 2021 Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen |

Titus Brandsma Instituut | Radboud Universiteit

Hoofdredactie: Christoph Lüthy, Frans Wijsen en Marc De Kesel

Redactieleden: Anika van Kessel-Theuws, Ad de Keyzer en Ilja Kramer

Beeldredactie: Wendy Litjens

Grafische vormgeving: Cees Snel, Macxmedia

Uitgeverij Adveniat

ISBN: 978-94-6402-754-9

Beeld cover: glas-in-loodraam voormalig Karmelklooster in Drachten, Titus Brandsma in gevangenschap op Goede Vrijdag, verbonden met Christus. Het glas-in-loodraam komt uit het voormalig karmelklooster te Drachten, gemaakt door Frans Smeets, aangeboden door architect Arjen Witteveen in 1956. Het is geschonken aan het bisdom Groningen-Leeuwarden. In 2022 wordt het raam herplaatst in de katholieke kerk van Bolsward. Foto: Cees Snel.

Adveniat

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar worden gemaakt door middel van druk, fotokopie, geluidsband, elektronisch of op welke wijze dan ook, zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.