

Henk van Os

TITUS BRANDSMA,
DE MAN GODS UIT BOLSWARD

Over heiligenverering vroeger en nu

Titus Brandsma Instituut | Uitgeverij Valkhof Pers

isbn 90 5625 036 1

© 1998 by Titus Brandsma Instituut, Nijmegen/Valkhof Pers, Nijmegen

Omslagontwerp: Norbert Croonenberg, Vught

Omslagillustratie: Titus Brandsma Archief, Nederlands Karmelitaans Instituut, Boxmeer

Distributie in België:

Maklu Uitgevers, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgevers.

No part of this book may be reproduced in any form by print, photoprint or any other means without prior written permission from the publishers.

INHOUD

Over heiligenverering vroeger en nu	7
Spectaculaire verhalen en hun interpretatie	8
De ervaring van fysieke nabijheid	13
Kritische geluiden rond de verering	19
De spanning tussen verlichte visie en volksgeloof	23
Afwijzing en secularisering	27
Ambivalenties bij de verering van heiligen	39
Titus Brandsma: een moderne heilige?	46
Noten	55
Illustratieverantwoording	60

De paginanummers zijn die van de gedrukte uitgave.

De hier uitgegeven tekst is uitgesproken als Titus Brandsma Lezing 1998.

OVER HEILIGENVERERING VROEGER EN NU

Bisschop Hugo van Lincoln was in de tweede helft van de twaalfde eeuw een van de opmerkelijkste kerkvorsten. Hij was niet alleen maar een belangrijk hoogwaardigheidsbekleder, al tijdens zijn leven werd hij gezien als een man Gods. Kort na zijn dood werd hij heilig verklaard en zijn graf in de kathedraal van zijn bisschopsstad werd tot een van de belangrijkste pelgrimsattracties van Engeland. Eens was Hugo op bezoek in het beroemde klooster van Fécamp. Hij wist dat daar een bijzondere relik werd bewaard, een stuk arm van niemand minder dan Maria Magdalena. Hugo vroeg of hij dat heilig bot mocht vereren. Dit mocht. Toen het hem werd gebracht, bleek het in een soort foedraal van zijde te zijn genaaid. Maar Hugo nam alleen genoegen met echte knekels. Hij liet zich een mesje geven en sneed de zijden huls open. Daarna drukte hij het allerheiligste bot tegen mond en ogen. Maar dit knuffelen was hem nog niet genoeg. Hij wilde het liefst een stuk van de relik altijd bij zich hebben. Daarom probeerde hij een stukje van de arm af te breken. Toen dat niet lukte, nam hij hem in zijn mond en hapte er twee stukken af.

De abt en monniken, die hem eerst met stijgende verbazing hadden bezig gezien, werden nu razend en schreeuwden: 'O, o, proh nefas!' 'O wat een schande! Wij dachten dat de bisschop alleen maar deze heilige schat van ons wilde vereren, maar nu probeert hij hem als een hond ('ritu canino') op te vreten.' Hugo had geen boodschap aan hun woede en nam de splinters mee met de mededeling dat hij Maria Magdalena juist een bijzondere dienst had bewezen door haar, net als bij de eucharistie het heilige lichaam van de Verlosser zelf, met tanden en lippen tot zich te nemen.¹

SPECTACULAIRE VERHALEN EN HUN INTERPRETATIE

In de jaren zestig, toen ik begon met mijn studie van de middeleeuwse spiritualiteit, werd je verondersteld niet met zulke smakeloze of onsmakelijke verhalen bezig te zijn. Aan de meeste universiteiten in Nederland was middeleeuwse spiritualiteit toen al helemaal geen onderwerp om je mee bezig te houden. Als een verhaal als dit daar een heel enkele keer werd verteld, dan was dat vooral om duidelijk te maken hoe gelukkig het was dat humanisten, reformatoren en daarna de helden van de Verlichting aan dit soort bigotte onzin voorgoed een einde hadden gemaakt. Dat was anders aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Zeker in de traditie van studie van christelijke mystiek, die de hoogleraar Titus Brandsma in Nijmegen had gevestigd, kon je niet om zulke teksten heen. Er waren twee manieren om ermee om te gaan. De eerste manier bestond erin dit soort teksten niet helemaal serieus te nemen, door bij zo'n geschiedenis een onderscheid te maken tussen de uiterlijke gebeurtenis en de innerlijke betekenis. Ik vermoed dat Titus Brandsma zelf deze weg zou hebben genomen. Met die invalshoek is ook veel belangrijk wetenschappelijk werk over heiligenverering tot stand gekomen. De tweede manier was die teksten helemaal niet serieus te nemen, door er sterke verhalen van te maken. Zo herinner ik me hoe na heerlijke maaltijden bij de Nijmeegse historicus Jan Poelhekke bij een goed glas wijn en met een stevige sigaar dit soort anekdotes werden uitgewisseld. Het was een soort moppentappen voor erudiete katholieken. Beide benaderingen deden zich overigens niet zelden in een en dezelfde persoon voor.

Sindsdien is er heel veel veranderd. Dit ritueel van Hugo van Lincoln wordt nu naverteld door grote geleerden als Peter Dinzelbacher en Arnold Angenendt, omdat het voor hen op een onthullende manier de kern blootlegt van de middeleeuwse verering van heiligen en hun relieken. Zij en met hen vele anderen kunnen niet vaak genoeg herhalen: het ging in die verering om de werkelijke aanwezigheid van heiligen en hun relieken. Relieken waren niet alleen maar herinneringstekens, zoals ze in een spiritualiserende interpretatie maar al te gauw worden. Je had er wat aan. Heiligenverering was op een voor ons vaak onthut-sende manier lichamelijk (afb. 1 en 2).² De geleerden in Nijmegen uit de tijd van Titus Brandsma beheerden het katholieke erfgoed. In de jaren van de katholieke herleving moest dat erfgoed in Nederland worden verdedigd, beschermd en gelegitimeerd. Daar hoorde dit soort verhalen niet bij. Soms denk ik dat Johan Huizinga ze van hen alleen maar mocht vertellen omdat hij ze behandelde als symptomen van verval. Reliekhappen hoorde in zijn weergave bij een rottende cultuur, bij een herfsttij.³ Geheel ten onrechte. We nemen er nu kennis van als het voorpaginanieuws van de middeleeuwen. In de afgelopen jaren hebben mediaevisten die geen boodschap hadden aan het katholieke erfgoed, de middeleeuwen opnieuw ontdekt. Historici van allerlei slag, godsdienstwetenschappers, antropologen, liturgisten, feministen en ro-man-ciers hebben zich ervan meester gemaakt en een nieuw verleden opgegraven. De gevolgen voor het beeld van de middeleeuwen zijn spectaculair. Wie geschiedenis beleeft als erfgoed, als het eigene van vroeger, heeft te weinig mogelijkheid om afstand te nemen, omdat het verlangen naar samenhang met het heden groter is dan de behoefte aan differentiatie. Differentiatie is er gekomen de afgelopen jaren en daarmee afstand. Zoveel afstand, dat je soms de indruk krijgt dat het niet veel meer uitmaakt of er rituelen van dajakkers of christelijke reliekvereringen worden geanalyseerd.

Titus Brandsma (afb. 3) wordt vaak een 'moderne heilige' genoemd. Maar wat dat is, een moderne heilige, blijft enigszins onduidelijk, althans voor een historicus. Zijn er ook ouderwetse heiligen? Kunnen er nog wel heiligen zijn, zoals vroeger? Juist omdat we nu veel beter kunnen diafragmeren bij de weergave van heiligen en hun verering, wil ik proberen op deze vragen een antwoord te vinden om de man Gods uit Bolsward in historisch perspectief te kunnen zien. Daartoe eerst nog

een verhaal uit de middeleeuwen. Daarna iets over heiligenverering ten tijde van Reformatie en Verlichting. Ten slotte de vraag of er zoiets bestaat als het profiel van een moderne heilige. Maar nu eerst terug naar de middeleeuwen.⁴

DE ERVARING VAN FYSIEKE NABIJHEID

Op 8 februari 1124 overleed op tachtigjarige leeftijd in Muret bij Limoges een in die tijd roemruchte asceet, Stephanus van Thiers. Hij had zich een echte atleet van de versterving betoond. Bijna zijn hele lange leven had hij op water en brood geleefd. Om zich heen had hij een groepje leerlingen verzameld. Toen Stephanus in een geur van heiligheid was gestorven, namen discipelen zijn lichaam mee naar de eenzaamheid van Grandmont om daar met hem in stilte te leven, in dienst van hun Heer. Maar van de stilte kwam niet veel terecht. Al gauw kwamen er horden pelgrims naar het nieuwe klooster om te bidden voor de tombe van Stephanus. Er gebeurden daar zoveel wonderen, dat de stroom vereerders met de dag aanzwol. Op een gegeven dag werd het de prior te veel. Hij stelde zich op voor de tombe van zijn voorganger en sprak hem ernstig toe: 'Non ducimus curiositate, ut tua miracula vedere velimus.' 'Wij [van het klooster] zijn helemaal niet benieuwd naar jouw wonderen.' 'Satis tuae credimus sanctitati.' 'We geloven ook zo wel dat je heilig bent. Houd ermee op... Zo niet, dan zeggen we je nu dat we je beenderen hiervandaan zullen halen en in de rivier gooien.'⁵

Het waren geen halve maatregelen die hier werden aangekondigd. Daarbij ging de prior uit van een veronderstelling die voor ons op zichzelf al een wonder voorstelt. Kennelijk was hij er als vanzelfsprekend van overtuigd dat de tombe van Stephanus aanspreekbaar was. Zijn voorganger Stephanus was zowel boven in de hemel als beneden op aarde. Bovendien kon hij zowel boven als beneden iets voor de mensen betekenen. Daarom liep het storm in Grandmont. In de hemel was iemand als Stephanus met zo'n zuiver leven een ideale voorspreker. Staks, wanneer het oordeel wordt geveld, heb je echt iets aan hem, dat kan niet anders. Maar in dit aardse leven, kan hij ook al van nut zijn, want zijn geestkracht (virtus) en die van alle andere heiligen zit nog in hun lichaam en ook in stukken van dat lichaam, ja zelfs in de reliekhouders waarin hun stoffelijke resten zijn geborgen. Hoe dichter je je in de buurt van die resten bevond, hoe beter het was. Daarom had het ook zin om te doen wat de prior deed: de schrijn van de heilige op zijn donder geven omdat zijn optreden hem niet beviel.⁶ Niemand heeft de virtus van heiligen beter geformuleerd dan André Vauchez:

'Avant d'être une qualité de l'âme ou un état spirituel, la sainteté dans la -mentalité commune est d'abord une énergie (virtus) qui se manifeste à travers un corps.'⁷

Leven in de fysieke nabijheid van heiligen impliceert dat de gelovige overtuigd was van de lichamelijke opstanding uit de doden. Anders had het fysieke van de nabijheid geen betekenis. In de middeleeuwen had men daar ook duidelijke voorstellingen van. Anton Legner publiceerde daar twee hele mooie illustraties van (afb. 4 en 5). De ene is een laat-veertiende-eeuwse muurschildering uit de kloosterkerk van Maria Trost in Merano. Te zien is hoe de doden opstaan uit hun graven. Weliswaar missen ze nog allerlei lichaamsdelen, maar een grote zwarte vogel komt al aanvliegen met een ontbrekende onderarm. De andere is een negende-eeuwse miniatuur uit de Apocalyps van Trier, waarop engelen de wederopgestane brokken weer tot ordentelijke lichamen in elkaar zetten.⁸

Maar het ging niet alleen over straks bij het oordeel. Waar heiligen zo dicht in de buurt waren was de duivel nooit veraf. De nabijheid van de heilige was nodig omdat demonische krachten de mens altijd en overal belaagden. Kosmische krachten als bliksem, overstromingen, stormen waarvan men de oorsprong niet kende, moesten op een of andere manier onder controle worden gebracht. Maar ook de absurditeit van waanzin, ziekte en vooral van vernietigende epidemieën zou ondraaglijk zijn geweest zonder het houvast van heiligen, wier verering althans enige structuur gaf aan het leven. Onzekerheid vanwege de voortdurende dreiging van plundering, roof, willekeur, oorlog en uitbuiting maakte het nodig dat God voortdurend in de buurt was in de stoffelijke resten van hen die voor Christus hadden geleefd. Middeleeuws geloven is robuust en direct. God troonde in de hemel en was overal aanwezig. Tronen was echt tronen en aanwezig zijn betekende gewoon: Hij is

present. Zijn gelovigen kunnen op water lopen. In Zijn heiligen en in hun prachtige houders komt Hij het meest nabij. Daarmee ben je in de buurt van Gods gouden glans, waardoor wonderen gebeuren. Zeker, dit alles was primitief, maar tegelijk werd al het denken ingezet om die eenvoudige religieuze belevingswereld te omschrijven. Elementaire religieuze emoties gingen gepaard met een verbluffende intellectuele precisie. Daardoor hebben de middeleeuwen nu een merkwaardige poëzie. Er gaat een fascinerende kracht van uit, die een beetje lijkt op de middeleeuwse virtus van heiligen: het geloof van toen is veraf en tegelijk heel dichtbij.

Terug naar de boze prior van het klooster van Grandmont. Het is duidelijk dat hij niet bereid was om het management van het vreemdelingenverkeer ter hand te nemen. Daarmee had hij de bezoekersstroom kunnen kanaliseren en had hij niet alleen veel geld kunnen verdienen aan de pelgrims maar ook zijn monniken hun broodnodige stilte kunnen verschaffen. Elders gebeurde dat wel en vaak op grote schaal. Ringcrypten werden aangelegd met aparte tunnels voor de vele bezoekers. Kerken werden verbouwd om ruimte te scheppen voor de steeds toenemende vereringen. De prachtigste reliekhouders werden bij edelsmeden besteld. Het kostbaarste was nog niet kostbaar genoeg. De pracht van de houder bracht de virtus van de heilige tot uitdrukking. In de laatste jaren hebben kunsthistorici leren beseffen dat de steeds nieuwe vormen van reliekverering bepalend zijn geweest voor de architectuur in de middeleeuwen.⁹ Maar de prior van Grandmont wilde dat allemaal niet meemaken. De ambiance voor spiritueel leven is stilte. ‘We zijn al verhuisd van Muret naar Grandmont. Dat moet genoeg zijn’, zo moet hij hebben gedacht.

Het risico bestaat dat wij nu het optreden van de prior toen interpreteren als elitair. Je denkt al gauw dat hij moet hebben neergezien op al dat ordinaire gedoe rond het lijk van zijn voorganger. Maar daar is geen sprake van. Reliekverering was toen chic. Het begon met niemand minder dan keizerin Helena, die naar het Heilige Land ging om daar het Ware Kruis te vinden en terugkwam met in haar kroon een elegante verwerking van een van de spijkers waarmee Jezus aan het kruis was geslagen. Aanvankelijk zijn het de kerkelijke autoriteiten die dit christelijke fetisjisme nog met succes afhouden. Wanneer keizer Justinianus relieken uit Rome vraagt, wordt hem dat onomwonden geweigerd.¹⁰ Maar gesteund door de paus organiseren de Karolingische en Ottoonse keizers hun rijken al vrijuit met behulp van strategische verspreiding van relieken. Het is ongelooflijk hoeveel energie er in reliekenpolitiek wordt geïnvesteerd. Nee, de prior van Grandmont wil gewoon rust. Indien hijzelf niet in relieken had geloofd, dan had hij het lichaam van Stephanus nooit kunnen vragen om het grootste wonder te verrichten dat het in zijn ogen kennelijk verrichten kon, namelijk het ophouden met wonderen doen.

KRITISCHE GELUIDEN ROND DE VERERING

Was er in de middeleeuwen dan geen kritiek op relikverering die wat verder ging dan de behoefte aan rust van de prior van Grandmont? Vaak gaat men ervan uit dat die kritiek pas met het humanisme en met de Reformatie losbarst. Maar dat is onjuist. De hele middeleeuwen door worden kritische geluiden gehoord. Voor mijn vraagstelling wat Titus Brandsma betreft is kritiek essentieel. Kritiek maakt onderscheid mogelijk. Kritiek schept afstand. Kritiek brengt de differentiatie tot stand op grond waarvan men eventueel kan spreken van een moderne heilige. Alcuinus, de adviseur van relikkenkeizer Karel de Grote, is van mening dat het beter is om heiligen in je hart na te volgen dan hun stoffelijke resten in buidels mee te dragen. Laat de heiligen toch met rust in hun graven. Voor het befaamde relikkenbeeld van de H. Fides in Conques vraagt Bernard van Angers zich af hoe het mogelijk is dat ogenschijnlijk verstandige mensen op de knieën liggen voor een stom en gevoelloos beeld (afb. 6). Bernard van Clairvaux merkt op dat gelovigen vooral op die kostbare schrijnen afkomen om de schoonheid ervan te bewonderen en niet zozeer om de heilige erin te vereren (afb. 7). Menigeen die in de middeleeuwen streeft naar enige theologische precisie, is bezorgd dat al die vereringen van heiligen, wier schrijnen het ene wonder na het andere verrichten, ten koste gaan van de aandacht voor de enige middelaar die het Nieuwe Testament kent: ‘unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jezus’ (1 Tim. 2:5).¹¹

Wat deed de kerk met die kritiek? Wat de kerk ook wilde regelen, de heiligenverering had een eigen dynamiek die niet te stuiten en vrijwel niet te kanaliseren was.¹² De aanvankelijk afwijzende houding tegenover relikken maakte al gauw plaats voor tolerantie en vervolgens voor actieve structurering van de verering van heiligen en hun relikken. Zo verordende het concilie van Lateranen van 1215 dat relikken niet buiten hun relikhouders vereerd mochten worden. De bedoeling van dit besluit was vervalsingen en diefstal te voorkomen. Maar het effect ervan was een heel ander. Nu de eenheid van heilige en houder officieel was geproclameerd, nam de magie van relikhouders enorm toe. Ook had dit conciliebesluit tot gevolg dat steeds meer mensen de relik in zijn houder wilden zien (afb. 8).

In de vijftiende eeuw liep het helemaal uit de hand. Vooral de koppeling van relikverering en afluathandel had grote gevolgen. Door de stoffelijke resten van heiligen te vereren konden gelovigen aflaten verwerven, waarmee ze konden investeren in hun hemelse zaligheid. Het hek was van de dam. Er ontstond een soort bedevaartenepidemie, gepaard gaande met vaak schokkende verschijnselen van religieuze massapsychose. Onderweg naar de heiligen werd er bovendien godsliederlijk gezopen en gevreeën. Erasmus ziet in zijn Lof der zotheid alleen nog maar ‘een zee van bijgeloof’. Het domme volk kan maar niet genoeg krijgen van wonderen, geesten, spoken en geraamtes. Hoe gekker, hoe eerder men er geloof aan hecht.¹³ Met de inflatie van de relikverering is de kritiek erop uiteraard steeds radicaler geworden. Luther zegt van relikken: ‘Alles tot Ding, das niemand heiligen kann.’¹⁴ Maar Luthers eigen beschermheer Frederik de Wijze, de keurvorst van Saksen, is een van de fanatiekste relikkenverzamelaars. Zulke verzamelingen kunnen beschouwd worden als de eerste musea. In Frederiks collectie bevonden zich 18.470 relikken die alles bij elkaar aflaten opleverden voor 902.202 jaren en 270 dagen.¹⁵ Het meest radicaal in hun afwijzing waren de hussieten, de wederdopers en de aanhangers van Wyclif: wij hier op aarde zijn de gemeenschap der heiligen of er is geen gemeenschap der heiligen. Door al die heiligen in de hemel aan te roepen in hun relikken op aarde verschaft je je alleen maar een excuus om je niet te hoeven inspannen voor een zuiver leven. Weg met die rommel (afb. 9).¹⁶

Het concilie van Trente (1545-1563) moest orde op zaken stellen. De concilievaders besloten net als hun voorgangers tot het tegengaan van uitwassen. Maar de uitwassen waar zij mee te maken hadden, hadden dan ook geleid tot de Reformatie. Het katholicisme moest opnieuw worden

gelegitimeerd voor christenen die de kerk hadden verlaten. Hen verketteren was niet genoeg. De kritiek van Erasmus namen zij ter harte. Ook voor hen was er sprake van wijdverbreid bijgeloof en misbruik. Daarom stelden zij op papier paal en perk aan de wildgroei van vereringen. Ook de vereringen zelf werden gereguleerd. Heiligen mochten niet worden vereerd vanwege zichzelf, maar omdat gelovigen in hen herinnerd werden aan wat Christus had gedaan. Afschaffen was niet aan de orde, ook omdat de verering van heiligen en van re-liken goed was voor het ongeletterde volk, dat in de ogen van de concilievaders daarbij meer leiding van hogerhand nodig had dan voorheen.¹⁷

DE SPANNING TUSSEN VERLICHTE VISIE EN VOLKSGELOOF

Van keizerin Helena met de spijker in haar kroon zijn we in de zeventiende eeuw terechtgekomen bij Jan met de pet, die opnieuw bij de kerk moest worden betrokken. Voor hem werd de heiligenverering nieuw leven ingeblazen. De heiligenverering werd daardoor weliswaar bestendigd, maar was bijna gedoemd om een soort ‘gesunkenes Kulturgut’ te worden. In elk geval ging men er meer dan ooit van uit dat er binnen de kerk een permanente dialoog zou bestaan tussen de ‘linea rationis’ van verlichte gelovigen en de ‘intellectus rusticus’ van eenvoudige vromen voor zover het de verering van heiligen en zaligen betreft. Aan de ene kant schiepen de bollandisten, die zich in Brussel wijdden aan de wetenschappelijke studie en editie van heiligenlevens, orde in de wirwar van oude verhalen over heiligen en zaligen. Verlichte gelovigen zochten eerder de geestelijke dan de lichamelijke nabijheid van voorbeeldige gelovigen. Er kwamen enkele nieuwe heiligen, wier voorbeeldfunctie belangrijker was dan hun wonderdadig optreden. Aan de andere kant had het stimuleren van de volksdevotie tot gevolg dat er een verheviging kon optreden van het verlangen naar spectaculaire spirituele heldendaden. Hoe hoog de spanning tussen ‘linea rationis’ en ‘intellectus rusticus’ in die jaren kon oplopen, blijkt uit het leven van Jozef van Copertino, een van de weinigen die in de twee eeuwen na Trente heilig werden verklaard.¹⁸

Jozef werd in 1603 geboren in het dorpje Copertino ergens in de zuidelijke achterlanden van Italië. Uit alles blijkt dat hij een soort zombie moet zijn geweest. Werken kon hij niet. De franciscanen wilden hem niet in hun midden, omdat hij te dom was en niet in staat iets te leren. In 1620 mocht hij naar de kapucijnen, maar hij slaagde er niet in zijn eerste noviciaatsjaar te voltooien. Met veel moeite werd hij dankzij de hulp van een monastieke oom voorlopig toegelaten tot de franciscaanse conventualen. Maar gelovig was hij wel. Hij was een buitengewoon rigoureuze asceet, wat tot gevolg had dat hij op 4 oktober 1630 voor het eerst een levitatie ervoer. Maar dat was nog maar het begin. Al gauw leek het wel alsof Jozef niet gewoon op de grond kon blijven. Hij vloog voortdurend rond. Op den duur was hij niet meer in het klooster te handhaven en moest hij naar Napels om zich voor zijn extases en vluchten te verantwoorden voor de inquisitie ter plaatse. Maar op 28 november 1638 zagen ook zijn rechters hem omhoog gaan. Zij schreven naar Rome, waar hij werd beschuldigd van schijnheiligheid en misbruik van volks bijgeloof. Paus Urbanus viii stuurde hem terug naar zijn klooster, maar met de uitdrukkelijke voorwaarde dat hij moest worden bewaakt en uit het zicht moest blijven, ‘remotus ac segregatus a saecularium consortio’.

Maar niets hielp. Jozef zat veertien jaar vrijwel opgesloten in het klooster van Assisi, maar van overal kwamen de verrukte gelovigen hem vereren. Zelfs Jan Casimir Wasa, die in 1648 koning van Polen zou worden, wilde hem zien. De lutheraanse Johan Frederik van Saksen werd door hem tot het katholieke geloof bekeerd. Ondanks die spirituele heldendaden bleven de kerkelijke autoriteiten proberen hem uit het zicht te houden. In het geheim verhuisde men hem naar de Marken, maar ook daar zagen de boeren hem al gauw als een soort door de H. Geest aangedreven helikopter boven het land zweven (afb. 10). Uiteindelijk stierf hij in 1663 in het stadje Osimo, waar rond zijn graf een intense verering ontstond, die tot de dag van vandaag aanhoudt. Hij heeft het zelfs gebracht tot beschermheilige van piloten van gevechtsvliegtuigen in de Tweede Wereldoorlog.¹⁹ Midden in de eeuw der Verlichting is hij zalig gesproken en kort daarna, in 1762, werd Giuseppe da Copertino heilig verklaard.

Dit is een extreem voorbeeld van een gelovige die door zijn vereerders tegen de klippen van de kerkelijke autoriteiten op omhoog wordt getild tot de glorieuze staat der heiligen. Hij was vanwege ‘la sua poca letteratura’ waarschijnlijk ongeschikt om visioenen te zien en daarvan verslag te doen. Ook zal zijn aanwezigheid te weinig uitstraling hebben gehad om wonderen te verrichten. Hij moest het helemaal hebben van levitaties. Maar die vonden dan ook voortdurend plaats en werden

complete rondvluchten boven het boerenland. In de zeventiende en achttiende eeuw was er heel wat voor nodig om door alleen de zwaartekracht te ontkennen verlichte kerkelijke autoriteiten tot de erkenning van heiligheid te bewegen. In het geval van Jozef van Copertino was de druk van onderop zo groot geworden, dat het kerkelijk gezag op den duur geen andere mogelijkheid zag dan hem heilig te verklaren, terwijl het nu juist de kerkelijke autoriteiten waren geweest die hem het liefst hadden willen verstoppen! In enkele canonisatieprocessen sinds Trente trad dan ook een opmerkelijke polarisatie op. Spirituele ervaringen moesten steeds heviger worden om kritische gezagdragers en hun adviseurs te kunnen overtuigen. Dan heb ik het nog niet eens over mystieke fenomenen als stigmatisaties en visioenen, die dezelfde inflatoire tendensen vertonen in heiligenlevens sinds de zeventiende eeuw. In de achttiende eeuw werd de vita van een heilige vaak de lachspiegel van de Verlichting. Daarmee zijn wij wel erg ver verwijderd van wat je nu een moderne heilige zou kunnen noemen. Of we zouden de aanhangers van de 'new age' serieus moeten nemen die tegenwoordig in het wilde weg roepen dat er toch meer moet zijn tussen hemel en aarde dan wij met ons verstand voor mogelijk houden. Zij komen tussen hemel en aarde tenminste Jozef van Copertino tegen.

AFWIJZING EN SECULARISERING

Humanisten, hervormers en de concilievaarders van Trente ging het in laatste instantie om hetzelfde: het geloof moest gezuiverd worden.²⁰ Ondanks alle bloed en tranen die in de godsdiensttwisten van de zestiende en de zeventiende eeuw zijn vergoten, stond het christelijk geloof als zodanig niet ter discussie. In de hitte van de strijd konden christenen elkaar in de krachtigste termen verketteren. Maar het ging alle partijen nog steeds om geloof. Dat is het grote verschil met wat er aan het einde van de achttiende eeuw in Frankrijk gebeurde. Toen werd het christelijk geloof geofferd op het altaar van de rede. Een 'linea rationis' binnen het geloof was moeilijk vol te houden in een tijd waarin verklaarde aanhangers van de 'ratio' uitgingen van het inzicht dat het christelijk geloof onzin was. De verering van relieken was voor hen het beste bewijs tot welke uitzinnigheid christenen konden degenereren. Dood is dood. Het was niet meer mogelijk om te zeggen dat je weliswaar geen begrip had voor zulke uitwassen, maar dat het zo goed was voor het domme volk. Dat domme volk moest juist van zijn domheid worden verlost (afb. 11). Het moest afgelopen zijn met dit soort obscurantisme. Met pseudo-processies werd de reliekverering bespottelijk gemaakt. Wat van de reliekhouders kunsthistorisch van waarde leek, werd naar musea verwezen. De rest werd vernietigd. Het edele metaal ervan werd in Parijs omgesmolten als offer aan de republiek.²¹ Ook elders in Europa vond deze houding tegenover reliekverering weerklank. Een bijzonder document daarvan is een ets van Goya uit de serie 'Desastres de la Guerra', ontstaan tussen 1815 en 1820 (afb. 12). Daarop sjokt een ezel met een bel rond. Op zijn rug een glazen schrijn met het lichaam van een heilige erin. De omstanders weten niet beter dan ervoor te knielen. Het lijkt wel alsof ze naar de grond worden gezogen.

Ondanks de heftige kritiek heeft ook de Verlichting het niet zonder verering van individuen kunnen stellen. Het is fascinerend om te zien hoe revolutionairen van jacobijnen tot en met bolsjevisten zich hebben bediend van traditionele gebruiken uit de verering van heiligen en relieken om hun helden onder de aandacht te brengen en te houden. Standbeelden, mausolea, optochten, seculiere bedevaarten, voorbeelden te over. Ook na de beeldenstorm van de zestiende eeuw kon men niet zonder. Onlangs heeft Wim Vroom een fascinerend boek gepubliceerd over seculiere relieken in de Republiek van de Verenigde Nederlanden. Van het stokje van Oldenbarneveldt tot en met de uitgerukte tong van Jan de Wit.²² In de Nieuwe Kerk in Amsterdam is heel bewust de tombe van admiraal Michiel de Ruyter op de plek van het hoofdaltaar gezet (afb. 13). Weliswaar is daarmee het koor van de kerk ontdaan van zijn christelijk-liturgische functie, maar voor de verering van een nationale held maakte men wel degelijk gebruik van die christelijke setting. Men nam zelfs de oude technieken van reliekverering over door aan de achterzijde van de tombe een 'oculus' te maken, waardoor je althans visueel zo dicht mogelijk bij de reliek van deze wereldlijke heilige kon komen (afb. 14).²³ In de middeleeuwen kroop men zelfs in zo'n gat om de heilige te kunnen betasten (afb. 15).²⁴

Een treffend voorbeeld van bewuste secularisering van reliekverering is een achttiende-eeuwse diptiek die oorspronkelijk was gevuld met relieken van heiligen (afb. 16). In het begin van de negentiende eeuw zijn de strookjes papier waarop de namen van de heiligen waren vermeld, eruit gehaald. Op de achterkant van deze zogenaamde 'cedulae' heeft men vervolgens de namen geschreven van edele geesten, zoals Homerus, Vergilius, Tasso, Milton, Kant, Schiller en Goethe. Daarna heeft men de cedulae met de nieuwe namen weer bij de oude relieken gelegd. Zo ontstond een moderne reliekhouder.²⁵ De geniale schrijvers die daarin ter verering geëxposeerd werden, hebben inhoud gegeven aan het leven van hun lezers en daarom verdienen zij verering. Zo'n polemisch en tegelijk ontroerend monumentje maakt op een indringende manier duidelijk dat bij de

verering van bijzondere mensen de ouderwetse verering van relieken en heiligen een rol bleef spelen. Daarbij gaat het niet alleen om de vorm, maar ook om de inhoud.

In onze tijd wordt opnieuw door kunstenaars beeldend nagedacht over relieken, over voorwerpen die herkenbaar met een geheimzinnige kracht zijn geladen. Een voorbeeld is het werk van Joseph Beuys. Het zou hier veel te ver voeren nader op zijn reliekenkunst in te gaan. Ik wil volstaan met een eenvoudiger voorbeeld dat dichter bij middeleeuwse vormen blijft. Vorig jaar werd er in een Amsterdamse galerie een tentoonstelling gehouden van moderne reliekhouders van de keramist Wim Borst. Hij had het idee van een schrijn met geestkracht tot een artistieke uitdaging gemaakt (afb. 17). Op die manier was een aantal wonderbaarlijke objecten ontstaan waardoor de religieuze uitstraling van reliekhouders werd getransformeerd in esthetische ervaring. Zij lijken ook echt op transformatoren.

Nu lijkt het misschien alsof er een doorgaande lijn is van de Verlichting naar de moderne tijd – een lijn van steeds verdergaande secularisatie. Menige moderne cultuurprofeet heeft ook altijd gedaan alsof dat zo is. Maar niets is minder waar. Omstreeks 1800 volgde een intense herleving van de ‘intellectus rusticus’. Op revolutie volgde reactie. In de negentiende eeuw kwamen de heiligen terug en werd de verering van hun relieken overal met groot succes nieuw leven ingeblazen. Denk maar aan de bedevaarten naar Lourdes of Kevelaer. De tochten naar Santiago de Compostela, die lange tijd geheel in onbruik waren geraakt, werden hervat. De discussie die ontstond naar aanleiding van de opnieuw gestimuleerde verering van Christus’ gewaad in Trier, was de hevigste en tevens meest gearticuleerde discussie over de verering van relieken. Kenmerkend voor de negentiende eeuw is dat er meer dan ooit natuurwetenschappelijk bewijsmateriaal werd verzameld om bovennatuurlijke verschijnselen te ‘verklaren’. Iemand als de grote schrijver van de Romantiek Clemens von Brentano probeerde de mystieke ervaringen van zijn tijdgenote Anna Katharina Emmerick medisch en psychologisch te onderbouwen. Deze bijzondere vrouw vertoonde volgens hem de reacties ‘eines vollkommen Sacro-meters’.²⁶ Het is verbazingwekkend hoe sterk de macht en het geestelijk gezag van de kerk in die jaren is toegenomen. De negentiende eeuw is met de dertiende eeuw wel eens de meest kerkelijke eeuw van de westerse cultuurgeschiedenis genoemd. Daarbij is het interessant om op te merken dat sommige inflatoire tendensen in de verering van heiligen doorzetten tot in onze tijd toe. Dat geldt alleen al voor het aantal heiligverklaringen. Mocht een paus in de middeleeuwen al blij zijn als hij tijdens zijn pontificaat één enkele heiligverklaring meemaakte, alleen al tijdens het pontificaat van Johannes Paulus II werden 279 gelovigen heilig en 779 zalig verklaard. Bij middeleeuwse heiligenverering gaat het in totaal om een veel geringer aantal heilige mannen en vrouwen.²⁷

AMBIVALENTIES BIJ DE VERERING VAN HEILIGEN

Maar ook afgezien van inflatoire tendensen, bij een restauratie wordt het nooit meer zoals het vroeger was. Er is tegenwoordig een binnenwereld, waarin gelovigen hun gang gaan met steeds meer heiligen, en een buitenwereld, waarin alles wat met geloof te maken heeft, in strijd wordt geacht met de normen en waarden van de eigen tijd. Geloof kan niet modern zijn, laat staan heiligenverering. Wie daar nu nog mee komt, is met regressie bezig. Het wordt voor cultuurhistorici pas echt fascinerend wanneer die werelden van gelovigen en ongelovigen elkaar gedeeltelijk gaan overlappen. Dan ontstaan wonderlijke ambivalenties, die kenmerkend zijn voor de huidige waardering van heiligenverering. Daarvan noem ik twee voorbeelden. Het ene voorbeeld is een ambivalent persoon, het tweede een ambivalent object.

De persoon is Johann Wolfgang von Goethe. Op verschillende momenten in zijn leven deed hij uitspraken over de betekenis van heiligen en van relieken. In de laatste jaren van zijn leven heeft hij een krachtige mening over alles wat met het hiernamaals en daarop gericht geloven te maken heeft. In 1824 zegt hij tegen Johann Peter Eckermann: 'Die Beschäftigung mit Unsterblichkeits-Ideen ist für vornehme Stände und besonders für Frauenzimmer, die nichts zu tun haben. Ein tüchtiger Mensch aber, der schon hier etwas Ordentliches zu sein gedenkt und der täglich zu streben, zu kämpfen und zu werken hat, lässt die künftige Welt auf sich beruhen und ist tätig und nützlich in dieser.'²⁸ Het interessante is dat in deze stevige no-nonsense uitspraak zich ook een nieuwe elite aftekent. Dat zijn de 'Bildungsbürger', die geen boodschap hebben aan voorname lieden en aan dames die zich met onzin bezighouden omdat ze niets beters te doen hebben.

Maar diezelfde 'Bildungsbürger' Goethe maakt tien jaar daarvoor, op 16 augustus 1814, het feest van de H. Rochus in Bingen mee. De kapel daar is na de oorlogen met de Fransen opnieuw ingericht met nieuwe relieken. Goethe ziet het eenvoudige volk in vroom verlangen in processie aan zich voorbijtrekken. In de kapel lopen de gelovigen eerbiedig langs een glazen schrijn die ze intens vereren. 'Man betastete den Kasten, bestrich ihn, segnete sich und verweilte solange man konn-te.' Het is zo mooi om zoiets mee te maken. 'Die Kinder waren sämtlich froh, wohlgemut und behäglich, als bei einem neuen, wundersamen heiteren Ereignis. Die jungen Leute dagegen traten gleichgültig anher. Denn sie, in böser Zeit geborne, konnte das Fest an nichts erinnern, und wer sich des Guten nicht erinnert, hofft nicht. Die Alten aber waren alle gerührt.' Goethe is zo geroerd door wat hij meemaakt, dat hij aan de kapel een schilderij schenkt 'welches gar nicht übel, aber doch allenfalls von der Art ist, dass es Wunder tun kann'.²⁹ Wonderen nota bene. Niet voor hemzelf, maar voor het gewone volk, dat gelukkig nog iets heeft bewaard van wat verlichte geesten verloren hebben. Iets dierbaars, iets authentieks. In de omgeving van Goethe is deze sentimentele of zo u wilt romantische houding tegenover geloof en godsdienstig ritueel door niemand beter zichtbaar gemaakt dan door de schilder en graveur Ludwig Richter (afb. 18).

Goethe zelf heeft overigens wel degelijk aan reliekverering gedaan, maar dat was niet de reliek van een heilige, maar van een grote geest, zijn vriend en gedurende vele jaren zijn inspiratiebron, Friedrich von Schiller. Wanneer Schiller in 1805 sterft, betekent dat voor Goethe een diepe breuk in zijn leven. In 1826, wanneer Schillers graf in Weimar wordt geruimd, slaagt hij erin om voor geruime tijd de schedel van zijn vriend als voorwerp van verering in huis te krijgen. Mijmerend voor de schedel denkt hij aan 'Beinhäuser', knekelkapellen, waar het gebeente van gewone stervelingen dicht bij de relieken van heiligen wacht op de wederopstanding (afb. 19). Toen kwam waarschijnlijk de herinnering aan het grafschrift dat hij in Wilhelm Meisters Lehrjahre voor het grafmonument van diens oom had bedacht. In plaats van 'memento mori' stond daarop 'Gedenke zu Leben'. Zo moet het gedicht 'Im Beinhaus' zijn ontstaan. Ik citeer uit de voor deze gelegenheid vervaardigde ver-taling van Ard Postuma:

*Doden, u was geen lange slaap gegeven,
geen eeuwige rust in 't graf was u beschoren,
terug naar het daglicht heeft men u verdreven,
een dorre schil, die niemand kan bekoren,
hoe edel ook de kern die zij ombulde.*

Ook hier weer het thema van de verstorning van de rust van het graf, maar nu gepaard met ongeloof aan relieken überhaupt. Toch houdt Goethe er zelf wel degelijk een reliek aan over. De schedel van Schiller brengt hij aan het licht.

*Kostbare schat, de muffe cel ontstijgend,
in vrije lucht, aan vrije geest gegeven,
ontvoer ik u, mij naar het zonlicht neigend.
Wat is er meer te winnen in een mensenleven
dan godsnatuur, tastbaar als openbaring?
die 't vaste laat vervloeien en verzweven,
die wat de geest schept vasthoudt ter bewaring.³⁰*

In deze laatste regels heeft Goethe op een indrukwekkende manier de mogelijkheid van een moderne reliekverering geformuleerd: materie wordt geestelijk bezit en wat geestelijk bezit is geworden, wil bewaard worden.

Het tweede voorbeeld betreft geen ambivalent mens, maar een ambivalent voorwerp. Op 29 april 1997 vond in de kerk van St. Peter am Perlach in Augsburg een hoogst uitzonderlijke gebeurtenis plaats. In een plechtige processie werd een botje van de zalige Crescentia naar de kerk gebracht, waar de bisschop de reliek in ontvangst nam. Tot dan toe berustten Crescentia's stoffelijke resten in een schrijn in het naburige klooster van Kaufbeuren waarvan zij van 1741 tot 1744 overste was.³¹ Toen in 1996 overste Paula Batz overleed, gaf zij op haar sterfbed een partikel van het gebeente van haar zalige voorgangster ter verering aan de kerk van St. Peter. In de kerk werd de reliek geborgen in een spik-splinternieuwe houder, die was gemaakt door Martin Ziegelmayr, een van de laatste vertegenwoordigers van de grote traditie van Augsburgse edelsmeden (afb. 20).³²

Op het eerste gezicht is de houder een moderne versie van een middeleeuws reliquarium uit Limoges. Maar van dichtbij blijkt dat het oppervlak van het zilver een sterk immateriële werking heeft gekregen, doordat het helemaal bedekt is met middeleeuwse letters (afb. 21). Die letters vormen teksten die voor de heilige van wie de reliek in de houder afkomstig is, van bijzondere betekenis zijn geweest. Zo kunnen we behalve het Zonnelied van Crescentia's ordeheilige Franciscus onder andere het Salve Regina, het Angelus, de lofpsalm 150, een lied van Crescentia zelf, het Credo en het begin van het evangelie van Johannes lezen. Ook al gaat het om de verering van een bot in een zilveren schrijn, Martin Ziegelmayr heeft er alles aan gedaan om de verering uit de fysieke en materiële sfeer naar de spirituele over te brengen. Kostbaarheid is bij hem materie met betekenis. De 62 smaragden duiden Crescentia's levensjaren aan, de stenen op de houder symboliseren de zeven gaven van de H. Geest. Maar het meest bijzondere blijft dat be-letterde oppervlak. Daarmee wordt deze reliekhouder geen schrijn om aan te raken of uiterlijke wonderen van te verwachten. Dit reliquarium heeft niet zoals in de middeleeuwen een toelichtende inscriptie, maar wil als geheel gelezen worden. Maar ondanks de leesbaarheid zit in de schrijn een beeldje van Crescentia, die haar reliek toont. Het kan eigenlijk niet: kostbare reliekhouder zijn en tegelijk je eigen materialiteit ontkennen door betekenis voor te stellen. Zoiets onmogelijks heeft Ziegelmayr

geprobeerd en die poging heeft hoe dan ook tot een mooi en ontroerend kunstwerk geleid. Zijn reliekhouder spreekt: 'Die 't vaste laat ver-vloeien en verzweven, die wat de geest scheidt vasthoudt ter bewaring.'

TITUS BRANDSMA: EEN MODERNE HEILIGE?

Terug naar Titus Brandsma. Velen weten wie hij was, maar velen ook niet. Ook hier is een binnenwereld en een buitenwereld. Anno Sjoerd Brandsma werd op 23 februari 1881 geboren in Oegeklooster bij Bolsward. Later nam hij als karmeliet de naam Titus aan. Hij werd opgevoed in een gesloten, vroom boerengezin (afb. 22). Vijf van de zes kinderen volgden een geestelijke roeping. Toen in 1923 in Nijmegen een katholieke universiteit werd gesticht, werd hij daar hoogleraar in de wijsbegeerte en geschiedenis van de vroomheid, met name de Nederlandse mystiek. Hij voelde zich in zijn werk sterk verwant met Jan Ruusbroec en Geert Grote. Vanuit een verbondenheid met hun spiritualiteit en in het licht van de karmelitaanse traditie probeerde hij het eigene van de Nederlandse mystiek te beschrijven.

In het academisch jaar 1932-1933 trad hij op als rector magnificus van de universiteit. Het is slechts een van de talloos vele functies die Titus Brandsma heeft bekleed. Ik vermeld in het bijzonder zijn journalistieke activiteiten. Hij schreef regelmatig in *De Maasbode*, *De Tijd* en *Ons Noorden*. In *De Gelderlander* had hij een vaste rubriek. Zijn eigen blad was de plaatselijke krant *De Stad Oss*, waarin hij jarenlang wekelijks schreef over sociale en politieke onderwerpen. In 1935 werd Titus Brandsma door de aartsbisschop benoemd tot geestelijk adviseur van de katholieke journalistenvereniging. Hij leefde een leven van inkeer, gepaard aan een onvoorstelbare werkdrijf. Daarbij maakte zijn toegankelijkheid voor degenen die geestelijke of materiële hulp nodig hadden diepe indruk. Godfried Bomans heeft hem geportretteerd tijdens zijn colleges over mystiek: 'Ik zie Brandsma weer voor me, de ogen over ons heen op de verre horizon van het bijna onuitsprekbare gericht en de zachte, wat monotone stem tastend naar het "clara atque distincta" van Descartes, dat hem zo lief was. Zijn fijn gesneden, vergeestelijkt kopje staat weer voor me in de omlijsting van het venster dat op een verwilderde tuin vol kastanjabomen uitzag'³³ (afb. 23).

In zijn rectoraatsjaar hield Titus Brandsma een opmerkelijke diesrede met de titel 'Godsbegrip'. Daarin zei hij het volgende: 'Wij moeten allereerst God zien als de diepste grond van ons wezen, verholten in het meest innerlijke onzer natuur, maar daar toch te zien en te aanschouwen, na eerste beredenering duidelijk kenbaar, bij geregelde instelling daarop zonder telkens herhaalde beredenering en als bij intuïtie, zodat wij ons zien in voortdurende aanschouwing Gods en hem niet slechts aanbidden in ons eigen wezen maar evenzeer in alles wat bestaat, allereerst in de medemens, maar dan ook in de natuur, in het heelal, alom tegenwoordig en alles doordringend met het werk zijner handen'³⁴ (afb. 24). Wie zo leeft met God en met zichzelf kan de alomtegenwoordigheid van een totalitair systeem niet anders zien dan als een gevaar en een bedreiging.

In het academisch jaar 1938-1939 geeft Titus Brandsma college over de bedenkelijke aspecten van de nationaal-socialistische wereldbeschouwing. Hij houdt niet op daarover te spreken als ons land door de Duitsers wordt bezet. Hij komt in actie wanneer de vrijheid van de katholieke pers wordt bedreigd door de nationaal-socialistische propagandamachine. Na een gesprek met kardinaal De Jong maakt hij een rondreis langs de directeuren én hoofdredacteuren van de katholieke kranten om de grenzen van hun eventuele toegeeflijkheid duidelijk te markeren. Dat is te veel voor de bezetter. In januari 1942 wordt van hem gerapporteerd: 'Der Pater Titus Brandsma (Nimwegen) ist wegen planmässiger Vorbereitung einer gegen die deutschen Besatzungsbehörden gerichteten oppositionellen Bewegung umgehend zu verhaften und einem Konzentrationslager zuzuführen.' Hij wordt gearresteerd en zit drie maanden in een cel in Scheveningen. Na een verblijf in het Durchgangslager Amersfoort en in de gevangenis in Kleef wordt hij op 13 juni op transport gesteld naar Dachau. Daar overlijdt hij op 26 juli 1942, na enkele dagen bewusteloos geweest te zijn. De rechter in Kleef had na een verhoor verklaard: 'Hij meent het christendom tegen het nationaal-

socialisme in bescherming te moeten nemen.’ In 1985 wordt Titus in aanwezigheid van Paus Johannes Paulus II zalig gesproken.

Kunnen we Titus Brandsma zien als een moderne heilige? Op die vraag wil ik een antwoord geven langs de hem dierbare weg der ontkenning, de *via negationis*, die in de Nederlandse mystiek zo’n belangrijke rol heeft gespeeld. Ten eerste: van Titus bestaat gelukkig niet alleen een traditionele hagiografie. Hij heeft meer dan een *vita* volgens de regels. Zijn leven is in het canonisatieproces niet vervormd geraakt door overleefde eisen van heiligheid. In de biografieën die van hem zijn verschenen kom je een levend persoon tegen en niet iemand om wie in elke levensfase en bij elke activiteit een aureool wordt gehangen. Een *vita* is geen leven en een hagiograaf is geen biograaf, maar Titus heeft een echt leven en – wat in *vitae* van heiligen meestal niet voorkomt – er mag gelachen worden. Humor en heiligheid gaan niet samen, maar gelukkig wel in de biografieën van Titus Brandsma. Ook zijn beperkingen komen onverhuld aan het licht. Zijn optreden heeft kennelijk honingzoete vereenvoudiging of pathetische ophemeling onmogelijk ge-maakt.³⁵

De levens van de meeste twintigste-eeuwse heiligen en zaligen zijn naar middeleeuwse modellen gestileerd.³⁶ Mede daardoor zijn zij meestal niet in staat om zich te legitimeren voor de buitenwereld. Zij zijn alleen voor de eigen kring geloofwaardig. Titus Brandsma heeft een wijdere uitstraling. Een opmerkelijk detail waarin zijn levensbeschrijvingen verschillen van de *vitae* van heiligen verdient vermelding. Titus Brandsma mist de gebruikelijke getuigen, die voortdurend in verbijstering of in vervoering raken door de spirituele wonderwerken of de mystieke ervaringen van hun meesters en meesteressen. Zoals Sherlock Holmes zijn Dr. Watson heeft, zo heeft Franciscus zijn broeder Leo. Titus Brandsma heeft geen getuigen, maar lotgenoten, zoals de jonge dominee Kapteyn uit Groningen, die hij in Amersfoort had ontmoet en met wie hij daar dikwijls in gebed verbonden was. Geketend aan deze nieuwe vriend werd hij op transport gesteld. Zoals een andere predikant, ds J. Overduin, die Dachau overleefde en in zijn boek met herinneringen over hem schreef: ‘onze oprecht vrome broeder in Christus. Naar het lichaam afgemat en uitgeleefd, maar de geest ongebroken, altijd vriendelijk en blijmoedig in den Here.’³⁷ Dat Titus Brandsma die houding wist vol te houden tegenover hen die hem martelden, dat heeft blijkens talrijke getuigenissen de meeste indruk gemaakt. Maar hoe uitzonderlijk hij was blijkt ook uit het werk van een historicus: L. de Jong heeft in zijn monumentale werk *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog* een apart hoofdstuk gewijd aan de betekenis van Titus Brandsma voor het verzet tegen de bezetter.³⁸

Ten tweede: Titus kwalificeert zich niet als zalige door bijzondere uiterlijke mystieke ervaringen. Geen visioenen, geen extases, geen levitaties en zeker geen stigmatisaties. Integendeel, er was niets uiterlijks aan zijn spirituele leven. Daarover was hij volstrekt gesloten. Zijn omgang met God was een *secretum meum mihi*. Dat is vooral zo bijzonder omdat velen tot op de dag van vandaag juist heilig of zalig worden door ostentatieve geloofsbeleving. In de loop der eeuwen is dat alleen maar erger geworden. Als er al inflatoire tendensen in die heiligenverering zijn op te merken, dan is het wel op dit gebied. Het moest steeds vaker en steeds heviger. Professor Brandsma kende dergelijke verschijnselen niet uit ervaring, hij bestudeerde ze. In Heerlen deed in het eerste oorlogsjaar het gerucht de ronde dat Thérèse van Lisieux zou zijn verschenen aan pater Brandsma en hem had verteld dat er spoedig een eind aan de oorlog zou komen. Toen hij ervan hoorde, kon hij er zich alleen maar vrolijk over maken.³⁹

Ten derde: Titus Brandsma verrichtte geen wonderen. Zonder wonderen kon je vroeger noch heilig noch zalig worden. Of heiligen doen wonderen, ze zijn echte thaumaturgen, of ze zijn niet heilig. Dat was zeker in de middeleeuwen het geval. Waarom zou anders iemand in vredesnaam heilig zijn?

Ook nu nog hebben grote gelovigen zonder wonderen het niet makkelijk wanneer ze heilig of zalig moeten heten.⁴⁰ Handige hagiografen interpreteren dergelijke heiligenlevens wel eens als zou van die hoogstaande gelovigen het leven zelf een wonder zijn geweest, maar dat is te makkelijk. Titus Brandsma wordt als zalige vereerd zonder tijdens zijn leven of erna mirakelen tot stand te hebben gebracht. Niemand is voor zover bekend door hem genezen van zijn kwalen en als iemand dat wel zou hebben beweerd, zou Titus ook daarover vrolijk hebben gelachen.

Het belangrijkste wat we tegenkomen op deze ongewone *via negationis* is nog iets anders. Van Titus Brandsma bestaat geen primair relik. Zijn lijk werd verbrand in de ovens van Dachau. Voor de middel-eeuwen gold: zonder relik geen heilige. Heiligenverering was relikverering. Weliswaar deed de heilige wonderen tijdens zijn leven, maar verreweg de meeste wonderen en verschijningen vonden plaats na zijn dood als antwoord op gebeden bij zijn of haar graf of bij zijn of haar relieken. Daarmee zijn we terug bij de ongelofelijk lichamelijke verhalen waarmee ik begon, terug bij wat de kern van de middeleeuwse verering van heiligen en relieken bleek te zijn en wat dat ook nu nog vaak is. Niet alleen het leven van Titus Brandsma verzet zich tegen deze ouderwetse vorm van verering, ook zijn dood deed dat. Er is van de zalige niet meer overgebleven dan zijn voorbeeld. In een artikel getiteld 'Heiligheid als historische Variabele' heeft Peter Dinzlacher beter dan wie dan ook het profiel van een moderne heilige beschreven: 'Wo heute die Faszination der Begegnung mit den Heiligen bleibt, sind es dagegen vor allem Menschen, deren Schicksale einigermaßen zuverlässig überliefert sind und die deshalb als Persönlichkeiten, deren so oft von Leiden geprägtes Leben, Trost gewähren, deren immer von einer letztlich unerschütterlichen Überzeugung geprägtes Leben Hoffnung begründen können.'⁴¹

Dat is het profiel van de zalige Titus Brandsma. De *via negationis* leidt ons tot wat de essentie is van een heiligenverering die binnen- en buitenwereld kan omsluiten en waarvoor men het adjectief 'modern' zou kunnen gebruiken. Die weg is een heel andere dan die welke in de negentiende eeuw is ingeslagen, toen men op zoek ging naar wetenschappelijk bewijsmateriaal voor wonderwerken en mystieke ervaringen. Dinzlacher wijst er terecht op dat aan het einde van de weg der ontkenning niet alleen de traditionele voorbeeldfunctie van heiligen en zaligen overblijft, maar dat er ook sprake is van troost en hoop. Ten slotte nog één aantekening bij dat profiel. Zijn leven en dood laten zich niet alleen herdenken in wat inderdaad een moderne heiligenverering genoemd kan worden, maar brengen ons ook terug bij de alleroudste aanleiding tot het eerbiedig uitzonderen van grote gelovigen. Want wat talloze heiligen en zaligen uit de geschiedenis missen, dat is nu juist wezenlijk voor de verering van Titus Brandsma. Hij was een martelaar: hij is 'gedoopt' met het bloed van Christus. Een moderne martelaar en een authentieke heilige. Al is hij niet begraven, bij hem komen de woorden op de lippen waarmee al eeuwen wordt gebeden tot de martelaren, dus tot degenen die Jezus tot het einde toe hebben nagevolgd. 'Corpora sanctorum in pace sepulta sunt et nomina eorum vivunt in generatione ad generationem.'⁴² Of het nu over heiligen gaat of over gewone mensen, uiteindelijk gaat het erom betekenis te geven aan de herinnering.

NOTEN

Bij de voorbereiding van deze lezing heb ik het meeste profijt gehad van het werk van Arnold Angenendt, Peter Dinzelbacher, Anton Legner en André Vauchez. Vrienden en verwanten ben ik erkentelijk voor hun stimulerende belangstelling. In het bijzonder ben ik dank verschuldigd aan collega Kees Peeters, aan Charles van Leeuwen van het Titus Brandsma Instituut en aan de directeur van het Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München, Wolf Tegethoff, die mij de mogelijkheid bood de herfst van 1997 aan zijn instituut door te brengen. Zonder zijn steun was deze voordracht niet tot stand gekomen. Elly de Jong dank ik voor de zorgvuldige aandacht die zij besteedde aan de voorbereiding van dit manuscript. Deze voordracht zal in enigszins gewijzigde vorm dienen als inleiding van het boek bij de tentoonstelling 'Gods Gouden Glans' over middeleeuwse reliekhouders en reliekverering die aan het eind van het jaar 2000 gehouden zal worden in de Nieuwe Kerk te Amsterdam en in het museum Het Catharijneconvent in Utrecht.

- 1 *Magna Vita S. Hugonis* 5, 14, ed. D.L. Dowie/H. Farmer, vol. 1, Londen 1961, p. 169/170.
- 2 P. Dinzelbacher, 'Die "Realpresenz" der Heiligen in ihren Reliquiaren und Gräbern nach mittelalterlichen Quellen', in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart*, Hg. P. Dinzelbacher/D.R. Bauer, Ostfildern 1990, p. 115/116; A. Angenendt, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, p. 164.
- 3 L.J. Rogier, *Katholieke herleving*, 's-Gravenhage 1956, p. 538, karakteriseert de opzet van de Nijmeegse universiteit en de interpretatie die de eerste diesrede op 17 oktober 1923 gaf aan de oude leus 'vindicamus hereditatem patrum nostrorum'. Huizinga over reliekverering in: J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen*, ed. Verzamelde Werken, deel 5, Haarlem 1949, p. 201-229, 267-269.
- 4 Over Titus Brandsma als moderne heilige o.a.: L. Frequin, *Wie is Titus Brandsma?: een mens, een heilige van onze tijd*, Nijmegen 1980; J. Rees, *Titus Brandsma: a modern martyr*, Londen 1971. Vooral: C. Dölle, *Titus Brandsma Karmeliet*, Amstelveen 1985, p. 9-15.
- 5 Cf. Dinzelbacher, 'Die "Realpresenz" der Heiligen' (n. 2), p. 131, 166. Over Stefanus van Thiers: H. Platelle, s.v. Stefano di Muret, *Bibliotheca Sanctorum*, 11 (1968), c. 1406-1408.
- 6 Het concilie van Lyon (1274) moet zelfs het bestraffen van heiligen verbieden: Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 2/3. Over rituele boosheid op heiligen en hun schrijven: L. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical cursing in romanesque France*, Ithaca/Londen 1993, p. 26-30, 85, 131-134, 139-143.
- 7 A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome 1988, p. 499 en verder p. 499-519. Zie ook: Dinzelbacher, 'Die "Realpresenz" der Heiligen' (n. 2), p. 158.
- 8 A. Legner, 'Vom Glanz und von der Präsenz des Heiliums-Bilder und Texte', in: *Ausst. Kat. Reliquien. Verehrung und Verklärung. Skizzen und Noten zur Ausstellung der Kölner Sammlung Louis Peters im Schnütgen-Museum*, Keulen 1989, p. 33/34.
- 9 Het veelzijdigste overzicht van de betekenis van reliekverering voor de architectuur en kunst van de middeleeuwen werd geboden op het symposium 'Arte e liturgia nel medioevo', Rome, Bibliotheca Hertziana en Nederlands Instituut 28-30/9/1997. Een verslag verschijnt in de komende maanden: H.W. van Os, in: *Kunstchronik* 51 (1998). Voor de bijzondere status van de vervaardigers van reliekschrijven en over de in de kunstgeschiedenis nog steeds verregaande onderschatting van de betekenis van materiële kostbaarheid voor het maatschappelijk aanzien van middeleeuwse kunstenaars: P.C. Claussen, 'Goldschmiede des Mittelalters', in: *Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft* 32 (1978), p. 46-85, idem, 'Ars naturam adiuvans', in: *Festschrift für Matthias Winner*, Mainz 1996, p. 40-50.

- 10 B. Brenk, 'Microstoria sotto la chiesa dei SS. Giovanni e Paolo: la cristianizzazione di una casa privata', in: *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte*, serie iii, 18 (1995), p. 190-197; A. Legner, *Reliquien in Kunst und Kult zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt 1995, p. 81-83.
- 11 Legner, *Reliquien in Kunst und Kult* (n. 10), p. 232, 242, 325-342; Legner, 'Vom Glanz und von der Präsenz' (n. 8), p. 44-47; Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 81, 165. Zie ook: H. Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, p. 335/336.
- 12 Vauchez, *La sainteté en Occident* (n. 7), p. 11-99, 559-583.
- 13 Legner, *Reliquien in Kunst und Kult* (n. 10), p. 4, 63, 303, 325, 328-331; Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 233-235. Voor een fascinerende lutherse preek uit 1612 met de titel 'Skeletotaphos' naar aanleiding van het herbegraven van om religieuze redenen opgegraven knekels: Legner, 'Vom Glanz und von der Präsenz' (n. 8), p. 35-42.
- 14 Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 236-239.
- 15 Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 161.
- 16 Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 239-241; M. Warnke, 'Durchbrochene Geschichte? Die Bilderstürme der Wiedertäufer in Münster 1534/1535', in: *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*, Hg. M. Warnke, München 1973, p. 65-99.
- 17 Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 241-257.
- 18 Voor de aantallen heilig- en zaligverklaringen in verschillende perioden: Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 311.
- 19 N. del Re, s.v. Giuseppe da Copertino, in: *Bibliotheca Sanctorum*, 6 (1965), c. 1300-1303. P. Gerlach/O. Schmucki, s.v. Josef von Copertino, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 7 (1974), p. 206/207.
- 20 Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 255.
- 21 D. Gaborit-Chopin, 'Le trésor [de Saint-Denis] pendant la Révolution', in: *Cat. Exp. Le trésor de Saint Denis*, Paris, Musée du Louvre, 12/3-17/6 1991, p. 345-356.
- 22 E. Lafuente Ferrari, *Los Desastres de la Guerra de Goya y sus dibujos preparatorios*, Barcelona 1952, nr. 66. *Ausst. Kat. Goya. Los Desastres de la Guerra*, Hamburger Kunsthalle, 27/11/1992-17/1/1993, p. 140/141. Zie ook: Legner, *Reliquien in Kunst und Kult* (n. 10), p. 337, afb. 163.
- 23 W. Vroom, *Het wonderlid van Jan de Witt en andere vaderlandse relieken*, Nijmegen 1997.
- 24 Over het graf van Michiel de Ruyter: M. Beek/E. Kurpershoek, *Amsterdam's Nieuwe Kerk*, Amsterdam 1983, p. 36; P.H. Witkamp, *Amsterdam in Schetsen*, Amsterdam 1861, p. 111-115. Over 'oculi', waardoor men relieken kan bereiken: Claussen, 'Goldschmiede des Mittelalters' (n. 9), p. 69, afb. 17. Zie ook: Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 173, en A.B. Mulder-Bakker, 'Gefascineerd door heiligen. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden in de dertiende eeuw', in: *Gouden Legendes*, ed. A.B. Mulder-Bakker/M. Carasso-Kok, Hilversum 1997, p. 25, afb. 1-6.
- 25 V. Neuhaus, 'Zur Säkularisierung der Heiligenverehrung in der Goethezeit', in: *Reliquien. Verehrung und Verklärung* (n. 8), p. 166-175.
- 26 Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 274-286, in het bij-zonder p. 278. Zie de bijdragen van E. Wagner, B. Schneider en J. Steinruck in: *Der Heilige Rock zu Trier*, Hg. E. Aretz/M. Em-bach/M. Persch/F. Romig, Trier 1995, p. 219-325.
- 27 Zie n. 18.
- 28 J.P. Eckermann, *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, Hg. H. Schlaffer, in: *Goethe, Sämtliche Werke*, Bd. 19, München 1986, p. 85. Zie ook: A. Schöne, *Fausts Himmelfahrt*, München 1994 (Carl Friedrich von Siemens Stiftung-Themen Bd. 56).
- 29 Cf. Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 275.

- 30 J.W. von Goethe in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, München 1972, p. 320/321. Zie ook D. Borchmeyer, ibidem, p. 679-681, en A. Viviani/P. Huber, p. 776. Een gedeelte van Goethes gedicht ook bij Legner, 'Vom Glanz und von der Präsenz' (n. 8), p. 141.
- 31 K. Pörnbacher, *Crescentia Hörsz von Kaufbeuren 1682-1744*, Weissenhorn 1993. Over het ophouden van haar zaligspreking tot 7 oktober 1900: F. Boespflug, 'Dieu dans l'art. "Sollicitudini Nostrae" de Benoît XIV (1795) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren', Parijs 1984.
- 32 Over de wonderlijke geschiedenis van de relik in de plechtige translatie: 'Crescentia in Silber und Gold', in: *Augsburger Allgemeine*, 29 april 1997.
- 33 Deze vaak geciteerde persoonsbeschrijving maakt deel uit van een 'In memoriam Titus Brandsma', in: de *Volkskrant*, 30 juli 1960.
- 34 T. Brandsma, *Godsbegrip*, Nijmegen/Utrecht 1932, p. 26/27.
- 35 De twee belangrijkste biografieën: B. Meyer, *Titus Brandsma*, Bussum 1951, en H.W.F. Aukes, *Het leven van Titus Brandsma*, Utrecht/Antwerpen 1985 (eerste druk 1961).
- 36 K. Nientiedt, 'Neue Heilige – immer zahlreicher und umstrittener. Zur Selig- und Heiligsprechungs-praxis unter Johannes Paul ii', in: *Herder Korrespondenz* 45 (1991), p. 572-577.
- 37 J. Overduin, *Hel en bemel van Dachau*, Kampen 1960, p. 127.
- 38 L. de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, deel 5, 's Gravenhage, 1974, p. 712-724.
- 39 Aukes, *Het leven van Titus Brandsma* (n. 35), p. 164. Over Titus Brandsma's studie van mystieke ervaringen: idem, p. 126.
- 40 Over de tegenwoordige praktijk van canonisatie: W. Schulz, *Das neue Selig- und Heiligsprechungsverfahren*, Paderborn 1988. Theologisch: G.L. Müller, 'Die Verehrung der Heiligen und der Sicht der katholischen Dogmatik', in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* (n. 2), p. 345-358. Liturgisch: W. Grosz, 'Die Heiligenverehrung in der Glaubenspraxis der Gegenwart', ibidem p. 358-373. Zie ook: Angenendt, *Heilige und Reliquien* (n. 2), p. 309-312.
- 41 Dinzelbacher, in: *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* (n. 2), p. 15.
- 42 *Graduale 2 Commune plurimorum martyrum extra tempus paschale (Liber Gradualis iuxta antiquorum codicum fidem restitutus*, Solesmis 1895, p. 22).