

De moderne heilige: sacrale interferenties

Een terreinverkenning¹

Paul Post

1. Inzet en opzet

1.1. Op zoek naar de moderne heilige: impressies

Voor de uit 1953 daterende betonnen koepelkerk van Peutz te Heerlen, provincie Limburg NL, maakte de Bundense kunstenaar Daan Wildschut in de jaren zestig en zeventig een serie ramen waaronder een glas in beton raam met daarin moderne heiligen.² We zien rond de centraal gestelde Paus Johannes XXIII portretten van een reeks eigentijdse inspirerende figuren: Teilhard de Chardin, Anne Frank, Martin Luther King, Abbé Pierre, Moeder Teresa, Steve Biko, Bisschop Bekkers, Dom Helder Camara, Julius Nyerere, Dietrich Bonhoeffer en Dag Hammarskjöld.

Dit spoor van het zoeken naar en benoemen van moderne heiligen kent een duidelijke traditie vanaf de jaren zestig, zeventig. Sinds de heiligen weer terug kwamen naar de leuze van de Zwitserse protestantse kerkhistoricus Walter Nigg werden tal van lijstjes met moderne, nieuwe, aansprekende heiligen gemaakt.³ De *Dictionnaire de la vie spirituelle* gaf in 1983 als spirituele modellen: Charles de Foucauld, Madeleine Delbrel, Martin Luther King, Teilhard de Chardin en Bonhoeffer.⁴ Aan protestantse kant zijn inmiddels tal van

¹ Ik dank mijn collega Dr. Ch. Caspers voor het kritisch doornemen van een eerdere versie van deze bijdrage.

² Vgl. A. BLIJLEVENS e.a. (red.): *Ruimte voor liturgie. Opstellen met betrekking tot de restauratie van de Sint-Servaas te Maastricht* (Maastricht 1983) afb. p. 41.

³ Vgl. W. NIGG: *Grote heiligen* (Amsterdam 1954) = *Große Heilige* (1946).

⁴ S. SPINSANTI: Modèles spirituels, in *Dictionnaire de la vie spirituelle* (Paris 1983) 691-710, m.n. 699-710. Vgl. art. Saints, in *Dictionnaire de spiritualité*, d. 14 (Paris 1990) 196-230 en Sainteté, *ibidem* 192-194 (biedt een 'hagiotypologie'). Vgl. algemeen met ruime litt. opgave S. BOESCH GAJANO: *La santità* (Laterza 1999). Zie voor model en typologie (met als equivalenten: vorm, beeld, ideaal, profiel) nog expliciet J.J. DELANEY (red.): *Saints are now. Eight portraits of modern sanctity* (New York); G. ZARRI (red.): *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna* (Turijn 1991); G. BARONE & M. CAFFIERO & F. SCORZA BARCELLONA (red.): *Modelli di santità e modelli di comportamento. Contrasti, intersezioni, complementarità* (Turijn 1994); HJ. AUF DER MAUR: *Feste und Gedenktage der Heiligen* (= Gottesdienst der Kirche Handbuch der Liturgiewissenschaft 6,1: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1) (Regensburg 1994) § 262, 270-279 met litt. op 270s.; Themanummer 'Modellen van heiligheid', *Concilium* 15,9 (1979); art. 'Sainteté', in *Encyclopedia Universalis* d. XIV (Paris 1980, 2^e ed.) 603-607; art. 'Sainthood', in M. ELIADE (red.): *The encyclopedia of religion* (New York/Londen 1987) d. XIII, 1-6. Vaak lopen in journalistieke benoemingen de referenties naar moderne heiligen en moderne

alternatieve eigentijdse lijsten van getuigen gemaakt met tal van moderne 'getuigen'.⁵

De inzet is helder: men tracht het klassieke beeld of concept van de christelijke heilige te verbinden met de actualiteit, met eigentijdse herkenbare inspirerende voor-beeldige personen. Vaak gebeurt dit intuïtief, zoals in de journalistiek: ook daar worden regelmatig en vluchtig en van voorbijgaande aard mensen als moderne heiligen benoemd: Diana, Leonardo di Caprio, Nelson Mandela.⁶

Anderen gaan minder intuïtief te werk, maar wijzen meer analytisch op een bepaald profiel als kenmerkend voor de moderne heilige. Zo zien we het thema van 'de moderne heilige' terug in nagenoeg alle betere overzichtsstudies over heiligenverering.⁷

messiassen door elkaar, vgl. D.-J. VAN BAAR: De messias leeft, in *HP/DE Tijd* 24 dec. 1999, 28-30 onder vermelding van Che Guevara, John Lennon, J.F. Kennedy, Nelson Mandela; zie voorts vele voorbeelden in W. FRIJHOFF: *Heiligen, idolen, iconen* (Nijmegen 1998).

⁵ Vgl. de 'getuigenkalender' van N. SCHUMAN in P. OSKAMP & N. SCHUMAN (red.): *De weg van de liturgie. Tradities, achtergronden, praktijk* (Zoetermeer 1998) § 195, 450-453; vgl. Getijden en getuigen, *ibidem* 128-153, m.n. 144-153; m.b.t. 'oecumenische heiligen': K.-H. BIERITZ: *Het kerkelijk jaar. Christelijke feestdagen vroeger en nu* (Amsterdam 1995); vgl. N. SCHUMAN: *We zijn de eersten niet. Teksten tussen hoop en vrees, en een nieuwe getuigenkalender* (Delft 1985). Zie ook de aandacht voor protestantse 'Namenkalender' in AUF DER MAUR & HARNONCOURT: *Feste und Gedenktage der Heiligen*, bijv. Tabel IV, p. 329-337 en § 232s., p. 205-215.

⁶ FRIJHOFF: *Heiligen*; zie ook onze noot 31.

⁷ AUF DER MAUR: *Feste und Gedenktage der Heiligen* (met: PH. HARNONCOURT: *Der Kalender*, m.n. afsluitende opmerkingen § 28, 295ss.; godsdienstwetenschappelijke aspecten § 27, 280-294 en litt. lijst 280); A. ANGENENDT: *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart* (München 1994); P. DINZELBACHER & D.R. BAUER (red.): *Heiligenverehrung in Geschichte und Gegenwart* (Ostfildern 1990); J.ST. HAWLEY (red.): *Saints and virtues* (Berkeley 1987); FRIJHOFF: *Heiligen*; P. BROWN: *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity* (= The Haskell lectures on history of religions, new series 2) (Chicago 1981) (zeer waardevol en invloedrijk hoewel toegesneden op laat-antieke periode; zie nu: J. HOWARD-JOHNSTON & P.A. HAYWARD (red.): *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages: essays on the contribution of Peter Brown* (Oxford 1999)); D. WEINSTEIN & R.M. BELL (red.): *Saints and society. The two worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago/London 1982) (hierin veel aandacht voor het heiligen 'profiel', vgl. appendix, 121-137 en Pars 2: 'Perceptions of sanctity', 139-250); St. WILSON (red.): *Saints and their cults: studies in religious sociology, folklore and history* (Cambridge 1985); W. GROB: *Heiligenverehrung in der Glaubenspraxis der Gegenwart*, in DINZELBACHER & BAUER (red.): *Heiligenverehrung*, 358-372; A. LEGNER: *Reliquien in Kunst und Kult. Zwischen Antike und Aufklärung* (Darmstadt 1995); H. VAN OS: *Titus Brändsma, de man Gods uit Bolsward. Over heiligenverering vroeger en nu* (Nijmegen 1998). Vgl. ook A. TRIACCA & A. PISTOIA (red.): *Saints et sainteté dans la liturgie* (= Conférences Saint-Serge 1986) (Bibliotheca 'ephemerides liturgicae', subsidia 40) (Rome 1987); *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de*

Het is nuttig deze zoektochten naar de moderne heilige nader te bezien om daarmee onze inzet aan te geven. Ik wijs nu al vooraf op drie aspecten alvorens onze in- en opzet nader uit te werken:

(1) Allereerst is er het fundamentele inzicht dat heiligheid contextueel bepaald is. Dat is dankzij een ware hausse aan cultuurwetenschappelijke studies over heiligen inmiddels een open deur. Heiligen zijn tijdgevoelig, 'andere structuren, andere heiligen' is de leus.⁸

(2) Een tweede kanttekening betreft een belangrijk aspect van deze contextualiteit voor moderne heiligen. Moderne heiligen zijn vaak verbonden aan een zeer bepaalde kerkelijk-liturgische, ook wel (pastoraal)theologische inculturatiestrategie. 'Modern' krijgt in dat verband een programmatische betekenis. Men wil de christelijke heilige actualiseren en contextualiseren. Men gaat daarbij ruim en onbevangen te werk. Dat de grenzen van de officiële kerkelijke zalig- en heiligverklaringen worden doorbroken en gerelativeerd is tot daar aan toe, maar bij het feit dat zonder blikken of blozen mensen als moderne heilige worden benoemd die zichzelf nooit als christen hebben willen afficheren vraagt beslist om kritische reflectie of op zijn minst om een moderne theorie inzake anoniem christendom. Hier schuilt het gevaar van kerkelijke annexatie, zoals in het geval van moderne 'heiligen' als Anne Frank en Ettie Hillesum. Het is in dit verband tekenend en navrant dat het Heerlense raam bekend staat onder de naam 'Kerkraam'.

(3) Wat, in samenhang met het bovengenoemde tweede punt, opvalt is een bepaalde beperkte blikrichting. De moderne heilige wordt vaak en graag gesneden op de maat van een bepaalde groep: een kerkelijke, burgerlijke middenklasse, of een intellectuele laag, of een regio of natie. Teilhard de Chardin of Dag Hammarskjöld kennen bijvoorbeeld slechts in zeer bepaalde, ik zou willen zeggen: intellectuele, zin een cultus. Wat bij 'moderne heiligen' vaak buiten beeld blijft is de meer traditionele (onder)stroom van heiligenverering. Via de figuur van Padre Pio zullen we hierop onder apart terugkomen.

1.2. Inzet en opzet

Tegen de achtergrond nu van deze impressies en preambules van zoeken naar de moderne heilige kan onze benadering nader worden geformuleerd en gepositioneerd. Ook wij gaan op zoek naar de moderne heilige, maar niet vanuit een inculturatieprogram. Het gaat bij 'modern' dus niet om een gedreven zoeken naar andere, nieuwe, herkenbare, voor de moderne tijd geloofwaardige en andersoortige heiligen. Hoewel elke ritueel-liturgische studie worstelt met de balans tussen afstand en betrokkenheid, overheerst in ons project de afstand en

liturgie, t. XV,1, cols. 373-462 s.v. 'Saint'; themanummer 'Heilige', *Diakonia. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche* 31,2 (2000).

⁸ R. STUIP & C. VELLEKOOP (red.): *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen* (Utrecht 1983). Vgl. P. POST: Speelruimte voor heilig spel, in H. BECK, R. NAUTA & P. POST (red.): *Over spel. Theologie als drama en illusie* (Leende 2000) 139-167.

plaatsen we de moderne heilige in het verband van moderne sacraliteit-tendenties. Het gaat om de zoektocht naar profielen van heiligheid die passen bij het moderne sacrale milieu.

Hiermee sluiten we qua benadering aan bij het analytisch gebruik van 'heilige' en 'heiligheid' zoals dat onlangs door Willem Frijhoff werd gepresenteerd.⁹ Het gaat om een open, niet primair aan kerkelijke strategieën voorbehouden benadering: een heilige is diegene die door een groep als zodanig wordt herkend, benoemd en gepropageerd. Rond de algemene notie van voorbeeldig of exemplarisch gedrag zijn er dus in samenhang steeds drie polen: de kenmerken, de benoeming en de toe-eigening.

Onze zoektocht naar de moderne heilige, en daarmee steeds verbonden de moderne devotie, voert ons langs een aantal halteplaatsen. Eerst worden enkele relevante theoretische perspectieven en (mogelijk) bronnenmateriaal verkend. Daarna schetsen we een aantal aan concrete figuren gekoppelde profielen van de moderne heilige.

Wat de gebruikte termen betreft, kort het volgende. Attenderend of benaderenderwijze worden zowel de term *modern* als *heilige* gehanteerd. Bij *moderniteit* wordt open ingezet op de actuele situatie van cultuur en kerk, waarbij algemener en breder wordt bedoeld op de 20^{ste} eeuw. Bij *heilige* wordt niet strikt vastgehouden aan het officiële kerkrechtelijke kader van canonisatie (beatificatie en sanctificatie), wel vormt het rooms-katholieke milieu het primaire kader.¹⁰

Bewust wordt hier van meet af aan van modellen, meervoud, gesproken. Een van de algemene kenmerken van moderniteit is differentiatie, variatie, fragmentisering, pluralisering. Profielen van heiligheid zijn, zoals we zullen zien, steeds verbonden met groepen of groepsculturen.

2. Het algemene onderzoeksmodel: de perspectieven van benoeming/toe-eigening en interferenties

Het algemene onderzoeksdesign van liturgische and rituele studies dat voor deze verkenning het algemene kader vormt, schetste ik inmiddels reeds op

⁹ FRIJHOFF: *Heiligen*.

¹⁰ Een enigszins schoolse, maar goede algemene introductie inzake de rooms-katholieke procedures m.b.t. zalig- en heiligverklaringen biedt B. LAUVRIJS: *Zalig- en heiligverklaringen. Damiaan en anderen. Historiek, spiritualiteit en procedure* (Brugge 1995); FRIJHOFF: *Heiligen*, 87s. noot 6; K.L. WOODWARD: *Making saints: how the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why* (New York 1990); voor analyse en evaluatie van canonisatie zie het werk van de godsdienstsocioloog Delooz: P. DELOOZ: Over de heiligverklaringen en hun sociaal gebruik, in *Concilium* 'Modellen van heiligheid' 15,9 (1979) 24-34; P. DELOOZ: *Sociologie et canonisations* (Liège/The Haye 1969).

enkele plaatsen.¹¹ Kort herneem ik hier drie belangrijke lijnen: die van het ritueel-liturgisch primaat, benoeming en toe-eigening en interferenties.

2.1. Het primaat van de ritueel-liturgische benadering

Allereerst noem ik het belangrijke onderscheid tussen primaire en secundaire loci, oftewel het belangrijke inzicht dat integrale liturgische bronnen niet alle van dezelfde aard en orde zijn. Op in dit verband relevante en nog steeds actuele verkenningen van de precieze reikwijdte van het aloude adagium van Prosper van Aquitanië *lex orandi, lex credendi* ga ik hier niet in. Primaire of directe loci betreffen het primaire spreken over God in de praxis van de kerk. Dat kan zowel de praktijk van waarachtig christelijk leven zijn als de praktijk van het christelijk ritueel handelen. Primaire bronnen omvatten dus in brede zin de expressie met betrekking tot God in woord, handelen, vieren, leven. Secundaire of indirecte loci spreken over God in tweede instantie. Het betreft hier bijvoorbeeld uitspraken van theologen, leergezag etc. Hier gaat het dus om het reflexieve spreken waaronder met name de wetenschappelijke reflexie valt in liturgiewetenschap, systematische theologie en catechese. Van belang is nu voor het onderzoeksmodel het inzicht van de onvervangbaarheid van de primaire ritueel-liturgische bronnen en het voortdurende samenspel van beide loci. Het is ook met name dit punt van ritueel en liturgie als onvervangbare theologische bron, van ritueel-liturgisch handelen als insteek voor theologische reflectie, dat voortdurend onder brede theologische aandacht gebracht moet blijven worden. Met de aandacht voor ritueel-liturgisch handelen als primaire onvervangbare liturgiewetenschappelijke bron introduceren we in onze peiling naar profielen van de moderne heilige als preambule het primaat van de rituele benadering.

In deze verkenning gaan we uit van de vooronderstelling dat vooral via rituele repertoires slagvaardig en diep kan worden doorgedrongen tot culturele processen. Rituelen worden daarbij beschouwd als exponenten van zingevingspraxis waardoor zowel patronen als personen in het spel zijn. Een belangrijk voordeel van die insteek is dat aldus als vanzelf de dichotomie van actor en structuur overwonnen lijkt. Door niet algemeen in te zetten op religiositeit maar op zingevende rituele repertoires gaat het om moderne zingevingspraxis waarbij actoren zowel aan sociale als culturele structuren de repertoires ontleen die hen beïnvloeden in hun wijze van betekenis geven aan hun werkelijkheid. Ritualiteit is in die praxis een basaal kenmerkend element en wordt dan ook als primaire en onvervangbare in- en toegang gekozen. Via ritueel-liturgisch handelen wordt het structuurperspectief en het actorperspectief overstegen en gecombineerd. Voortdurend is er de dialectiek tussen de mechanistische benadering die structuren het handelen van mensen laat bepalen en de

¹¹ Een samenvattend beeld met ruime litt. biedt P. POST: Interference and intuition: on the characteristic nature of research design in liturgical studies, in *Questions liturgiques / Studies in liturgy* 81 (2000) 48-65.

subjectivistische benadering die actoren de structuren laat bepalen. Aldus verbinden we bij het fenomeen van de heilige persoon en patroon.

2.2. Benoeming/toe-eigening

De ritueel-liturgische bron, in ons geval: sporen van heiligenverering, kent voorts een gelaagdheid die het zoekontwerp van elke rituele culturele studie zowel nuanceert als compliceert. Steeds vaker worden namelijk rituele repertoires gezien in de context van benoemings- en toe-eigeningsprocessen.¹² Dit via Chartier op de jezuïet De Certeau terug te voeren belangrijke onderzoeksperspectief relateert het vaak in het onderzoek dominerende perspectief van 'benoeming' (dat wil zeggen: hoe van buitenaf cultuur en cultuurelementen worden benoemd) en richt zich ook op de specifieke manier van omgaan met cultuur die in de groep of gemeenschap zelf ligt ingebed (toe-eigening). Het onderzoeksaccent wordt nu wezenlijk verplaatst: van *top-down* naar *bottom-up* waarbij de gemeenschap de centrale locus is waar cultuur vorm krijgt. In plaats van een eenzijdig accent op de benoeming door bijvoorbeeld wetenschap en (kerkelijke) overheden is het accent verlegd naar het brede proces van productie, distributie en consumptie van cultuur, van voorgeschreven orde naar geleefde, gevierde praktijk. Deze verschuiving van aandacht in het onderzoek is anders en meer dan aandacht voor de receptiezijde.

Dit nieuwe onderzoeksperspectief betekent bijvoorbeeld dat een heiligenfeest niet alleen gezien wordt als ritueel aanbod, of wordt benoemd via (kerkelijke) richtlijnen en instructies (de rooms-katholieke Kerk kent gradaties of rangen in het vieren en gedenken van heiligen)¹³, maar vooral ook als betekenisdrager in een proces van zingeving en betekenisverlening waarmee groepen of individuen aangereikt liturgisch repertoire beleven en invullen.

2.3. Interferentie¹⁴

Een belangrijke term in het onderzoeksdesign is vervolgens interferentie. Inmiddels wordt in cultuurwetenschappen in toenemende mate de term gebruikt om wederzijdse beïnvloeding, ontlening, inwerking aan te geven en dan vooral de dynamiek en het over-en-weer van de beweging. In ons onderzoeksmodel betreft het achtereenvolgens de wisselwerking (1) van ritueel en liturgie en antropologische en culturele context (de dynamiek van cultus en

¹² Zie samenvattend POST: Interference 59-60 (met litt. in noot 22); P. POST: Van paasvuur tot stille tocht. Over interferentie van liturgie en volksreligieus ritueel, in *Volkskundig Bulletin. Tijdschrift voor Nederlandse cultuurwetenschap* 25 (1999) 215-234; W. FRIJHOFF: Toeëigening: van bezitsdrang naar betekenisgeving, in *Trajecta* 6 (1997) 99-118.

¹³ Zie voor heiligen en liturgie studies van AUF DER MAUR, HARNONCOURT, BIERITZ en TRIACCA & PISTOIA genoemd in onze noot 7.

¹⁴ Voor interferentie zie POST: Interference, passim.

cultuur), (2) van primaire of directe (feitelijke ritueel-liturgische praxis) en secundaire of indirecte bronnen (meer reflexieve, benoemende bronnen), (3) van benoeming en toe-eigening, (4) van heden, verleden en toekomst.

In onze verkenning van moderne heiligheid wordt vooral ingezet op de interferentie tussen benoeming en toe-eigening enerzijds en die met de culturele, rituele context anderzijds, en dit steeds in onderlinge samenhang.

3. Sacraliteit: tendenties, dimensies en interferentie

3.1. Sacralisering, desacralisering, resacralisering

Hierboven hebben we de moderne heilige in het bredere verband van zogenoemde sacraliteitstendenties geplaatst. Wanneer we kort verwijzend naar een lange vooral godsdienstwetenschappelijke traditie van studie naar heiligheid de balans opmaken kunnen we stellen dat er een algemene in cultuur en antropologie gewortelde basale sacraliteit bestaat.¹⁵ Het christendom reageert daarop met een principieel geluid van desacralisering. Heiligheid, van plaats, zaak, persoon, tijd en handelen wordt principieel gericht op, verbonden met God als de heilige. Heiligheid bestaat alleen dan wanneer de persoon (de gelovige christen) in ritueel handelen daarop is gericht. Voor heiligen houdt dit altijd de relativering in dat er maar één heilige is: God. Steeds worden sacraliteiten onder dit oogmerk gezien, en gerelativeerd en gedesacraliseerd. Uit zichzelf is niets of niemand heilig. In dit verband is er terughoudendheid bij heilige personen. In het christendom is er aanvankelijk in de context van goden en halfgoden, van heroën en voorouder- en keizercultus, terughoudendheid en afstand. Maar steeds blijkt toch weer het persisteren van de sacrale dimensie en kan men vanaf de vroegste christelijke traditie tot heden spreken van sacraliteit van plaats, tijd, persoon, (ritueel) handelen en dingen, voorwerpen. Terecht spreekt men daarom van sacraliteitstendenties die zich kenmerken door dynamiek: dynamiek tussen sacralisering en desacralisering, en dynamiek in tijd en plaats.

In dit voortdurende spel van sacralisering en desacralisering of resacralisering blijkt de algemeen antropologische, culturele 'persistance du sacré'¹⁶: steeds is er de heilige referentie aan krachten, machten en dimensies die ons overstijgen, de referentie aan het transcendente waarmee afstand wordt genomen van de

¹⁵ Zie samenvattend themanummer *Lumen vitae. Revue internationale de catéchèse et de pastorale* 54,4 (1999); daarin m.n. R. ENGLERT: Les valeurs sacrées des hommes et les signes sacrés de L'Église 404-422; M. SINGLETON: Sacrées variations!, 377-391; P. TIHON: Pour un chrétien, qu'est-ce qui est sacré? 365-376; P. BÉRAUDY: La métamorphose du sacré religieux dans le christianisme 392-403; zie ook POST: Speelruimte voor heilig spel; R.A. RAPPAPORT: *Ritual and religion in the making of humanity* (= Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology 110) (Cambridge 1999) m.n. Ch. 9 t/m 14.

¹⁶ Zie TIHON: Pour un chrétien, verder ENGLERT: Les valeurs.

banaliteit van het alledaagse. In dit verband wordt wel gesproken van het 'sacraal milieu'.¹⁷

Velen wijzen er nu op dat juist voor de moderniteit deze tendenties rond sacraliteit uiterst complex en dynamisch zijn. Het peilen en proeven van het sacraal milieu is een moeizame, maar voor zicht op moderne christelijke ritualiteit en sacramentaliteit onontbeerlijke opgave. En juist daar is onze zoektocht naar moderne heiligheidsprofielen te situeren.

3.2. Sacrale dimensies

Belangrijk voor het aftasten van de bedoelde interferenties tussen het algemene sacrale milieu en het meer specifiek christelijke milieu is de nadere onderscheiding van basale dimensies van sacraliteit.¹⁸ Met Englert kunnen we de grondstructuur van de sacrale orde, in sacramentele en algemeen sacrale gedaante, aangeven via vier dimensies met elk bepaalde kwaliteiten. Gemakkelijk herkent men hierin de dimensies of functies (hoewel die laatste term meer en meer wordt gemedend) van ritualiteit.

(1) Symbolische dimensie. Hier betreft het de kwaliteit van identiteits-bevestiging en profilering. Via rit en symbolen, via verwijzing naar sacrale waarden en beelden wordt de groepsidentiteit gevormd. Binnen kerkelijke kaders gebeurt dat door het heilig spel der liturgie, erbuiten gebeurt het bijvoorbeeld de merkencultus, mode en trends waarin voortdurend ook sacrale referenties te zien zijn: Lévis spreekt ons toe: "Gij zult geen andere jeans hebben dan ik!"

Personen, heiligen, helden en idolen spelen een belangrijke rol hier. Ze zijn verbonden met de identiteit van de groep. Sterren, populaire muziek of sport, staan voor bepaalde groepsculturen, zoals bepaalde heiligen een natie (St. Patrick) of groepen in de ecclesia een gezicht geven.

(2) Cultuele dimensie. Fundamenteel voor de sacrale, sacramentele orde is de dubbelstructuur in de relatie tussen god en mens. Er is het samenspel van *katabasis* en *anabasis* in de cultus. In deze cultus, in het menselijke devotionele handelen spelen nu allerlei bemiddelingen een rol. Het sacrale, het goddelijke wordt steeds bemiddeld, via symbolen en tekenhandelingen, en via personen, tussenpersonen, 'advocaten'. Binnen de cultus van de christelijke eredienst zijn het vanaf het vroegste christendom heiligen, aanvankelijk ook levende heiligen, die deze devotionele kwaliteit gestalte geven. Terecht stelt Peter Brown¹⁹ dat het revolutionaire van de christelijke cultus gelegen is in deze devotionele kwaliteit: God krijgt een gezicht in Christus, in heiligen, ze belichamen het samenspel van *kata-* en *anabasis*, ze zijn exponenten van wat in een document van Vaticanum II treffend wordt aangeduid met *synkatabasis*, de

¹⁷ ENGLERT: Les valeurs.

¹⁸ Zie de trefzekere uitwerking door ENGLERT: Les valeurs 408-415.

¹⁹ Vgl. BROWN: *The cult of the saints*, zie ook P. POST: Iconografie en hagiografie: enkele kanttekeningen bij Peter Brown, in A. HILHORST (red.): *De heiligenverering in de eerste eeuwen van het christendom* (Nijmegen 1988) 193-202.

mensvriendelijkheid Gods: God daalt af en loopt met ons op de plek waar wij zijn.²⁰

(3) Rituele dimensie. Concreter is er de ordende, structurerende kwaliteit van het ritueel handelen. De cultus, de devotie is verbonden met de orde van plaats en tijd, er zijn sacrale plaatsen en tijden. Inmiddels wordt alom erkend dat op het ogenblik er sprake is van een ware explosie en overvloed van rituelen. Voor de peiling van het sacraal milieu hebben we hier een belangrijk spoor. Het proeven en peilen van de rituele markt zet ons op het spoor van moderne religieuze sensibiliteit. Voor het gezochte heiligenprofiel is het zaak de moderne ritualiteit te proeven.

(4) Mythische dimensie. Als laatste basale structuurelement van de sacrale orde is er de anamnetische kwaliteit. De liturgie, de sacramentele orde van de joods-christelijke traditie kent een alom aanwezige, dragende narratieve structuur. In riten en symbolen wordt het aloude verhaal van God en zijn volk steeds in de actualiteit present gesteld met het oog op de toekomst. Aldus worden verleden, heden en toekomst verbonden tot een zinnig geheel. De mythe geeft een verband aan het enorm breed en onderverdeeld ritueel repertoire. Vele cultuurwetenschappers signaleren in onze cultuur een hunkering naar dergelijke anamnetische verband aanbrengeende kwaliteiten. We zien in de cultuur een naarstig zoeken naar dit soort van narratieve structuren. Tv-series hebben steeds een dergelijke basale verbindende narratieve structuur, elke aflevering opnieuw draagt die het verhaal: transparant en stabiel. Ook hier kan verwezen worden naar de heilige. Het heiligenleven bood tot voor kort, meestal op middeleeuws model gestoeld, zo'n vaste structuur waarbij de *vita* als een scenario of draaiboek fungeerde. Het profiel van een moderne heilige lijkt afhankelijk te zijn van de potentie om in de moderniteit een nieuwe herkenbare expressie te zijn van een anamnetische mythe. Hier lijkt ook vooral de aantrekkingskracht en uitstraling van heiligen in onze cultuur te schuilen: de kracht om in onze cultuur verband en zin in te brengen.

4. Het actueel sacramenteel en sacraal milieu: bronnen en domeinen

Na deze voor ons project relevante notities van theoretische-methodologische aard kan nu worden aangeven hoe we het profiel van de moderne christelijke heilige op het spoor menen te kunnen komen. Behalve de genoemde meervoudige interferenties uit het algemene onderzoeksdesign is er meer in het bijzonder de interferentie met het sacraal milieu. Christelijke kerkelijke vormen van ritualiteit en sacramentaliteit, en vanuit dat perspectief zoeken we in eerste instantie -zoals gezegd- naar het profiel van de moderne heilige, krijgen vorm,

²⁰ Voor het begrip/concept synkatabasis: F. TABORDA: *Sakramente: Praxis und Fest* (Düsseldorf 1988) 98s. zie Vaticanum II, Constitutie over de goddelijke openbaring, *Dei Verbum*, 13 met noot 27.

overleven of verdwijnen, veranderen, kortom: bestaan binnen het genoemde geheel van sacraliteitstendenties. Van belang zijn derhalve de parallelle, de interferentie tussen het sacraal milieu, tussen de sacrale waarden van mensen en die van christelijke, ook kerkelijke, ritualiteit en sacramentaliteit.

De opdracht die in dit program besloten ligt, is veelomvattend. Het milieu rondom primaire en secundaire rituele bronnen lijkt immers oneindig. Er zullen keuzen gemaakt moeten worden. Een beredeneerd overzicht van relevante bronnen en domeinen is hier cruciaal. Daarvan geven we kort opsommenderwijze een indruk, waarbij de volgorde overigens geenszins toevallig is.

- (1) Kerkpolitiek. In eerste instantie kan hier worden gedacht aan actuele tendenties in zalig- en heiligverklaring van de officiële rooms-katholieke kerk.²¹
- (2) Patrocinia. De heilige is een patroon. Hij wordt verbonden met kerken, parochies, kloosters, steden en dorpen. Onderzoek van actueel patrociniaat kan belangrijke data aanreiken.²²
- (3) (Gemeente)liturgie. Belangrijk zou voorts zijn onderzoek naar de rol van heiligen in verschillende vormen en lagen van gemeenteliturgie.²³
- (4) Heiligenkalender. De jaarkalender met de feesten en gedenkdagen der heiligen in lokale, regionale, nationale en mondiale varianten.²⁴
- (5) Devotie. Hoewel de term 'devotie' op een bepaalde en eenzijdige wijze wellicht de rituelen van de volksdevotie kan oproepen is er naast het spoor van de gemeenteliturgie een spoor van devotionele praktijk, met vaak een meer persoonlijk, individueel karakter.²⁵ Het gaat hier om een zeer breed repertoire

²¹ Zie studies genoemd in onze noot 7 en m.n. 10. Voor dit perspectief, zie ook K.K. NIENHUIS: *Neue Heilige – immer zahlreicher und umstrittener. Zur Selig- und Heiligsprechungspraxis unter Johannes Paul II*, in *Herder Korrespondenz* 45 (1991) 572-577.

²² Voor ons land geeft een goed beeld P.J. MARGRY & CH. CASPERS (red.): *Bedeplaatsen in Nederland*, I-III (Hilversum/Amsterdam 1997-2000); vgl. ook als voorbeeld: M. ZENDER & H.J. KOK: *Patroonheiligen en plaatsnamen* (= Bijdragen en mededelingen der Naamkunde-commissie van de KNAW deel 15) (Amsterdam 1959).

²³ Zie onder bij de behandeling van de Feministische Liturgische Beweging via het profiel van Maria Magdalena; zie voorts genoemde werken van AUF DER MAUR, HARNONCOURT, BIERITZ, TRIACCA & PISTOIA en SCHUMAN (zie onze noten 4 en 6), met name noem ik hier PH. HARNONCOURT: *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets* (Freiburg/Basel/Wien 1974) m.n. 63-248.

²⁴ Zie vorige noot.

²⁵ Zie omschrijving in P. POST: *Goede tijden, slechte tijden: devotionele rituelen tussen traditie en moderniteit*, in P.J. MARGRY (red.): *Goede en slechte tijden: het Amsterdamse Mirakel van Sacrament in historisch perspectief* (Aerdenhout 1995) 62-80. Zie voor het hier belangrijke algemene kader van religieuze volkscultuur: P. POST: *Religious popular culture and liturgy: an illustrated argument for an approach*, in *Questions liturgiques / Studies in liturgy* 79 (1998) 14-59 = *Religieuze volkscultuur en liturgie. Een geïllustreerd pleidooi voor een benadering*, in J. LAMBERTS (red.): *Volksreligie, liturgie en evangelisatie* (= Nikè-reeks 42) (Leuven/Amersfoort 1998) 19-78.

van rond bepaalde heiligenbeelden gecentreerd ritueel tot rozenkrans, medailles en bloemencultus.

(6) Bedevaart en pelgrimage. Dit rijke onderzoeksdomein spreekt voor zich.²⁶

(7) *Artes*. Een min of meer apart domein, hoewel steeds nauw gerelateerd aan eerder genoemde domeinen van liturgie en devotie, zijn de *artes*. Heiligen en hun cultus zijn vanouds nauw verbonden met architectuur, iconografie, muziek, literatuur en poëzie. Ook hier kan het perspectief worden verbreed naar bijvoorbeeld de moderne beeldende kunsten, de film, tv en video, strips etc.

(8) Hagiografie. Een traditionele bron voor heiligenverering, voor omgang met heiligen in een cultuur, is het literaire (vaak propagandistische) genre van het heiligenleven.²⁷

(9) Voornaamgeving. In de christelijke cultuur zijn heiligen verbonden met de voornaamgeving. Belangrijk voor het peilen van de plaats van de heilige in de moderne tijd en wereld kan een nadere analyse zijn van de voornaamgeving. Welke plaats hebben heiligen hier nog? Welke functie heeft het belangrijke ritueel van de naamgeving in onze cultuur? Wie zijn de helden en idolen van deze tijd? Welke rol spelen voorouders en traditie? Welke rol religie? Wat zijn hier trends en bemiddelingen (media)? Is de voornaam nog verbonden met een heilige of is overheersen klank en mode?²⁸

²⁶ Zie samenvattend met ruime bibliografie: P. POST, J. PIEPER & M. VAN UDEN: *The modern pilgrim. Multidisciplinary explorations of Christian pilgrimage* (= Liturgia condenda 8) (Leuven 1998).

²⁷ Deze bron kan zich vooral in historisch in een ruime belangstelling verheugen; zie bijv. C. CASPERS: 'Een stroom van getuigen'. Heiligenlevens en heiligenverering in katholiek Nederland circa 1500 – ca. 2000, in A.B. MULDER-BAKKER & M. CARASSO-KOK (red.): *Gouden legenden. Heiligenlevens en heiligenverering in de Nederlanden* (Hilversum 1997) 165-179. Vooral ook het algemene populaire overzicht bloeit (van zeer uiteenlopende kwaliteit) graag verbonden aan de heiligenkalender, maar ook thematisch of alfabetisch geordend. Om een beeld te geven noem ik G.J. VAN SETTE: *De Santenkraam der Roomse Kerk. Met heiligen door de seizoenen* (Haarlem 1986); K. VAN KEMENADE & P. SPAPENS: *365 Heiligendagen. Folklore, gebruiken, iconografie, legenden, namen, weerspreuken* (Eindhoven/Hapert 1993); M. DUNN-MASCETTI: *Heiligen. De uitverkorenen* (Rijswijk 1994); I. VAN EIJK: *Van aller heiligen tot sint juttemis. Achtergronden van feestdagen in Nederland en Vlaanderen* (Amsterdam 1998 (4^e dr.)); L. JONGEN: *Heiligenlevens in Nederland en Vlaanderen* (Amsterdam 1998); W. ZAAL: *Alle heiligen. Heiligenkalender voor Nederland en Vlaanderen* (Rijswijk 1998) (met een nawoord over 'Heiligheid in kort bestek', 451-461, een goed algemeen beeld, hoewel op details veel valt af te dingen). S. VAN DER LINDEN: *De heiligen* (Amsterdam/Antwerpen 1999) kan zich ondanks alle investeringen en de inleiding van C. CASPERS (XIII-XVII) niet plaatsen in de rij van internationale heiligenlexica (er zijn vooral goede Duitse en Engelse op de markt; ik noem hier slechts het Romeinse project: *Bibliotheca sanctorum* (Rome 1961ss.)).

²⁸ Een uitstekende overzichtsstudie is M. MITTERAUER: *Abnen und Heiligen. Namengebung in der Europäischen Geschichte* (München 1993); exemplarisch voorts M. SIMON: *Vornamen wozu? Taufe, Patenwahl und Namengebung in Westfalen vom 17. Bis zum 20. Jahrhundert* (Münster 1989); D. GERRITZEN: *Voornamen. Onderzoek naar een aantal aspecten van naamgeving in Nederland* (= dissertatie UvA) (z.p. 1998).

(10) Onderzoek. Een apart domein, behorend tot de secundaire bronnen, is het godsdienstwetenschappelijk, theologisch en cultuurwetenschappelijk onderzoek.²⁹ Ik ben mij er van bewust dat deze 'bron' eigenlijk in formele zin van een andere orde is en in alle hier genoemde bronnen en domeinen een rol speelt. Toch noem ik het apart als bron en domein omdat met name bij heiligenverering de 'onderzochte werkelijkheid' vaak een belangrijke categorie blijkt en onderzoek vaak ook deel uitmaakt van het proces (van opkomst, ondergang en revitalisering van) heiligenverering.³⁰

(11) Algemene cultuur. Als laatste zeer algemeen domein noem ik de plaats die heiligen hebben binnen de moderne cultuur in algemene zin. Ik denk dan aan domeinen als (cultuur)toerisme, de journalistiek die met regelmaat bepaalde figuren in de moderne cultuur expliciet benoemt als moderne heilige (Diana).³¹

5. De moderne heilige: vijf profielen

Als een eerste proeve van synthese van dit omvangrijke project rond moderne heiligen en moderne devotie wil ik vijf profielen van de moderne heilige presenteren. Het zijn vijf exemplarische profielen die naar voren komen na een eerste peiling van de interferentie van sacramenteel en sacraal milieu. Ik koos voor concrete figuren, die evenwel begrepen moeten worden als typen of modellen.

5.1. Padre Pio: hoeder van verloren sacrale orde

Als eerste profiel van de moderne heilige wil ik Padre Pio da Pietrelcina presenteren.³² Dat lijkt voor sommigen wellicht verrassend omdat men hem

²⁹ Voor een beeld hiervan, zie onze noot 8.

³⁰ Zie hiervoor P. POST: *Het wonder van Dokkum. Verkenningen van populair religieus ritueel* (Nijmegen 2000).

³¹ FRIJHOFF: *Heiligen* biedt hier treffende voorbeelden; voor Diana, zie J. RICHARDS, S. WILSON & L. WOODHEAD (red.): *Diana, the making of a media saint* (London 1999); vgl. hier ook de hausse aan herdenkingscultuur: J. PERRY: *Wij herdenken, dus wij bestaan* (Nijmegen 1999).

³² Voor Padre Pio, vooral hagiografisch en wervend/propagandistisch gekleurd: E. BONIFACE: *Padre Pio de Pietrelcina; vie – oeuvres – passion* (Paris 1966); F. CHIOCCI & L. CIRRI: *Padre Pio: storia d'una vittima* (Roma 1967 (3^e dr.)); R. ALLEGRI: *Padre Pio: l'uomo della speranza* (Milano 1990 (4^e dr.)); T. RIVAS: Padre Pio en het concept heiligheid, in *Prana* 98 (1996/7) 14-18; N. CASTELLO: *Padre Pio teaches us* (San Giovanni Rotondo 1981); A. D'APOLITO: *Padre Pio of Pietrelcina. Memories, experiences, testimonials* (San Giovanni Rotondo 1981); A. DA RIPABOTTONI: *Padre Pio: Il Cireneo di tutti* (San Giovanni Rotondo 1983); G. DI FLUMERI: *Homage to the blessed Padre Pio* (San Giovanni Rotondo 1999) (= bewerking van *Omaggio a Padre Pio* (San Giovanni Rotondo 1981); in bijlage overzicht van de officiële documenten betreffende zaligverklaring, 67-76). Voor Nederland, zie MARGRY & CASPERS (red.): *Bedeplaatsen in Nederland*, deel II (Hilversum/Amsterdam 1998) s.v. Tilburg, 854-856.

vaak eerder als een exempel van 'oude', 'traditionele' heiligendevotie ziet. Toch is Padre Pio al in de jaren zeventig door de gerenommeerde onderzoeker van Europese religieuze volkscultuur William Christian Jr. aangeduid als het prototype van de moderne heilige³³, of in woorden van een andere gerenommeerde onderzoekster Sandra Zimdars Swartz, als "a typical twentieth century holy man"³⁴. Dat eigenlijk nog steeds Padre Pio niet wordt gezien als de dominante exponent van moderne devotie wijt Christian aan 'the blindness of Western intellectual community'³⁵ Inmiddels is de cultus, de aantrekkingskracht van Padre Pio tot enorme hoogte gestegen over heel de wereld en over Europa in het bijzonder. Padre Pio werd in 1887 als Francesco Forgione in Pietrelcina, een boerendorpje in Zuid-Italië, provincie Benevento, geboren. De inmiddels al ruim voorhanden 'hagiografieën' spreken consequent van een vrome jeugd met al vroeg allerlei mystieke ervaringen.³⁶ Zo had hij visioenen van Maria en zag en ervoer de aanvallen van de duivel. Op zestienjarige leeftijd trad hij in bij de orde der kapucijnen. Hij koos voor deze Franciscaanse variant vanwege de asceetische levensstijl. Zijn gezondheid bleek uiterst broos. Hij was veel ziek. Verblijvend in verschillende kloostergemeenschappen werd hij geestelijk leidsman van vele vrome vrouwen. Hij onderhield met name door correspondentie een steeds uitgebreider netwerk waarin vooral vrouwen een rol speelden. In 1916 kwam hij in het klooster Santa Maria delle Grazie, in het Zuid-Italiaanse San Giovanni Rotondo. Vanaf september 1918 openbaarden zich na de mis de stigmata (na een langzaam voorbereidend traject sedert 1910) en zou hij zich ontwikkelen tot de bekendste gestigmatiseerde van de vorige eeuw.

Padre Pio zag zich zelf als gezonden om zielen te redden, het ondergaan van ziekte, lijden hoorden daarbij, het was de letterlijke navolging Christi. Hij preekte verzoening en zette zich actief in voor materiaal welzijn van mensen, individueel en collectief. Hij zorgde voor goede wegen, voor hygiëne en vooral voor ziekenzorg. Hij verwierf fondsen voor de bouw van een groot 500 bedden tellende ziekenhuis bij het klooster het Casa Sollievo (geopend in 1956). Padre Pio was, en is voor velen nog steeds, omstreden. Tot de start van zijn zaligverklaringproces in 1983 waren niet alleen lokale en regionale kerkelijke overheden, zijn eigen ordeleiding, maar ook Italiaans episcopaat en Vaticaan uiterst kritisch. Zijn verering, die al bij zijn leven grote vormen aannam en San Giovanni Rotondo al snel tot een belangrijk bedevaartsoord maakte, werd gewantwoord als fanatisme. Gedurende zijn leven (hij stierf in 1963) speelde er een uiterst ondoorzichtig spel van controverses rond de gestigmatiseerde en

³³ Vgl. W.A. CHRISTIAN JR.: Holy people in peasant Europe, in *Comparative studies in society and history* 15 (1973) 106-114; vgl. CHRISTIAN: *Visionaries. The Spanish republic and the reign of Christ* (Berkeley/Los Angeles 1996) 25, 284, 398.

³⁴ S. ZIMDARS SWARTZ: *Encountering Mary. Visions of Mary from La Salette to Medjugorje* (New York 1991) m.n. Ch. 7, 245ss.; voorts 94-101, 106, 227-229, 291 n. 1.

³⁵ CHRISTIAN: Holy people 111.

³⁶ Zie onze noot 33.

diens verering. Geld speelde een rol, de kerk zag enorme fondsen naar een klein plaatsje ergens in Zuid Italië stromen, maar ook macht omdat er tijdens zijn leven een groot netwerk van Padre Pio gebedsgroepen ontstond dat nagenoeg los van bestaande kerkelijke structuren opereerde en allerlei zieners, culten en devoties, vooral mariaal en vaak ook contesterend van karakter, in zich opnam of onderling verbond en versterkte. Fasen van vervolging, verguizing en controverse wisselden momenten van erkenning af. De laatste 52 jaar van zijn leven werd de druk van zijn orde tot terughoudendheid groter en groter en bracht hij in betrekkelijke luwte zijn door in San Giovanni Rotondo. Hij stierf op 23 september 1968, meer dan 100.000 mensen woonden zijn begrafenis in zijn klooster bij en direct voltrok zich het bekende rituele mechanisme: zijn graf werd het centrale cultusobject van een pelgrimagecentrum. In 1983 werd na lang afhouden vanuit officiële kerkelijke kaders het canonisatieproces gestart dat uitmondde in de zaligverklaring in Rome op 2 mei 1999. Het dossier wonderen, genezingen, voorbeelden van bilocatie, voorspellingen, telepathie, tongentaal etc. was overweldigend. Maar al veel eerder, tijdens zijn leven eigenlijk al, hadden zoals gezegd grote groepen katholieken hem reeds heilig verklaard. Overal in Italië prijkte al jaren zijn portret in huizen en winkels, en overal vooral in Zuid Italië waren in parken beelden van de populaire volksheilige geplaatst.

Voor een afgewogen beeld van Padre Pio is het nog te vroeg. Er is opvallend weinig degelijk onderzoek naar persoon, cultus en context gedaan.³⁷ Wel is er een hausse aan propagandistisch betrokken literatuur, dat nog een journalistieke impuls kreeg bij de zaligverklaring in 1999.³⁸ In de populaire hagiografische beeldvorming is hij de stille, lijdende, vervolgte en miskende asceet die zelf de cultus rond zijn persoon op geen enkele wijze beïnvloedde. Maar aan de andere kant wijzen veel feiten op een actieve, strijdbare, vasthoudende pater die vanuit zijn klooster een omvangrijk netwerk van actief fondsen wervende gebedsgroepen weet op te zetten en te bezielen. Hij had in zijn eigen woorden vele 'geestelijke kinderen'.

Met betrekking tot zijn profiel van moderne heilige zou ik mij willen beperken tot een algemene schets geheel tegen de achtergrond van bovengeschetste milieus en kwaliteiten. Het profiel van de heilige (officieel dus zalige) Padre Pio verenigt een reeks van kernelementen in zich die elders bij tal van 20^{ste}-eeuwse verschijningen en devoties terugkomen. Het beeld rond zijn persoon kent een sterke apocalyptische kleur. De wereld en de kerk worden als in crisis gezien, de sfeer is die van de laatste dagen voor de wederkomst van Christus, de heilige treedt op in een goddelijk plan, een laatste kans tot ommekeer en boete predikend. De heilige is een tussenfiguur die de loop der dingen kan wijzigen en

³⁷ Behalve studies van meer algemene aard (vgl. het werk van CHRISTIAN en ZIMDARS SWARTZ e.a.) noem ik speciaal C. MCKEVITT: *San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio*, in J. EADIE & M.J. SALLNOW (red): *Contesting the sacred. The anthropology of Christian pilgrimage* (London 1991) 77-97.

³⁸ Vgl. onze noot 32.

de misstanden kan benoemen. Het is een bekend en wijd verspreid beeld in de 19^e en 20^{ste} eeuw. We herkennen er de boodschappen in van La Salette en Fátima, van Garabandal en Medjugorje: de zonden, het ongeloof, het communisme en atheïsme, het kerkelijk verval (geen biechtpraktijk, geen goede priesters, geen zondagsrust). Het is het beeld van een sacrale orde die wordt aangetast en die hersteld moet worden. Het is een krachtige stem tegen de moderniteit waar het bovennatuurlijke wordt ontkend, waar God geen Heer en Schepper meer is. In die desperate situatie worden profeten gestuurd, wonderdoeners die tekenen stellen, in deze context bloeit een zeer specifieke vorm van Mariadevotie: Maria als de moeder die om haar kinderen geeft en de boosheid van haar Zoon tracht tegen te houden.

In dat verband domineert de ideologie van het lijden. Het lijden wordt getransformeerd, het brengt de lijdende tot eenheid met Christus, met als hoogtepunt de reële beleving van de kruisiging. Padre Pio onderging de mis in extase. Het gehele program van redding krijgt steeds vaste ritueel-liturgische accenten: eucharistie met sterke nadruk op offer en transsubstantiatie, gebed en biecht. Christian en anderen laten nu zien hoe dit program alles te maken heeft met moderniteit. In de 20^{ste} eeuw, en met name na de beide wereldoorlogen komen er vooral op de terreinen van kerk, politiek en (medische) wetenschap en techniek overal veranderingen. De structuur van de rooms-katholieke kerk komt in beweging, er komt in verschillende landen een nieuwe generatie clerus, modern opgeleid, de stadscultuur met een homogene middenklasse en het platte land met een stabiele rurale dorpsstructuur: dat alles komt in beweging. In die context van bedreigende verandering wordt de traditie gekoesterd, wordt de realiteit van het kwaad en de duivel benadrukt. Men leest de tekenen des tijds en zoekt houvast in de te herstellen sacrale orde in de zin van de kerkelijke sacramentele orde.

Dit herstelprogramma richt zich vooral ook op het liturgisch repertoire. Velen zien in de devoties met betrekking tot Padre Pio een reactie op de modernisering van het rooms-katholiek liturgisch repertoire sedert de Liturgische Beweging opkwam in het begin van de 20^e eeuw en uiteindelijk uitmondde in de totale vernieuwing van het officiële aanbod na Vaticanum II. In die zin gaat het om 'moderne' devoties. Vele kwaliteiten, vaak verbonden met religieuze volkscultuur als compensatiebeweging keren hier terug: aandacht voor affectiviteit en lichamelijkeheid, voor duistere, kwade kanten van het leven, voor instrumentaliteit van bemiddeling, een repertoire waar God als schepper en hoeder niet wordt gedemystificeerd.³⁹

³⁹ Vgl. hiervoor samenvattend met goede literatuurverwijzingen P. MALLORY: *The re-emergence of popular religion among non-Hispanic American Catholics*, in *Worship* 72,1 (1998) 2-15; zie voor de context van contestatie ook E. BADONI (red.): *Religious orthodoxy and popular faith in European society* (Princeton 1990). Voor de actuele situatie (zonder dat overigens Pio ter sprake komt) H. TAK: *South Italian festivals. A local history of ritual and change* (Amsterdam 2000).

Het profiel van de heilige is dus ook modern in de zin dat het uiterst actief en strijdbaar is. Padre Pio is een moderne heilige van prototypische allure, dit profiel kon alleen opkomen en opbloeien interfererend met de moderniteit. Het moge duidelijk zijn dat dit profiel aanslaat bij een bepaald segment van de rooms-katholieke kerkgemeenschap, maar het zou onjuist zijn de cultus en de persoon van Pio daarmee te marginaliseren: de verspreiding, de invloed en aanhang is niet te onderschatten. San Giovanni Rotondo trekt miljoenen pelgrims en heeft de allure van Lourdes, Jeruzalem of Mekka.⁴⁰ Bovendien is het geen geïsoleerde cultus: al ver vóór het bestaan een World Wide Web bestuurd Pio een internationaal netwerk en overal waar Mariaverschijningen zich voordoen, beelden huilen, vrouwen (en soms ook mannen) visoenen krijgen, traditionalistische priesters en bisschoppen hun stem laten horen, steeds is daar op de een of andere wijze Padre Pio aanwezig. Zijn aanwezigheid in beeld en gebed fungeert inmiddels internationaal als een waarmerk: Padre Pio markeert, stempelt het betreffende visioen of wonder, plaatst het in het zojuist geschetste algemene program van lijden en restauratie. Aldus is hij expliciet in de cultus zelf tot type van de moderne heilige benoemd.

5.2. Titus Brandsma: herkenbaar ascetisch en moreel voor-beeld

Een duidelijk ander model, type of profiel van moderne heiligheid biedt de figuur van de eveneens inmiddels officieel zaligverklarde Nederlandse journalist-martelaar, Titus Brandsma.⁴¹

Zijn leven is inmiddels meermalen beschreven. Ik schets hier kort de hoofdlijnen. Brandsma werd 23 febr. 1881 op een boerderij bij Bolsward, Friesland, geboren. Het was een zeer vroom boerengesin: van de zes kinderen

⁴⁰ Precieze, betrouwbare cijfers zijn niet voorhanden. Sommige schattingen gaan uit van net zo veel pelgrims als Lourdes en Fátima tezamen, dat zou dan ca. 5 miljoen zijn. Voor cijfermateriaal, zie M.C. NOLAN & S. NOLAN: *Christian pilgrimage in modern Western Europe* (Chapel Hill/London 1989) m.n. 25ss. Table 2-1 (geen data betreffende San Giovanni Rotondo, Lourdes wordt gesteld op meer dan 4 miljoen); C.C. PARK: *Sacred worlds. An introduction to geography and religion* (London/New York 1994) m.n. Ch. 8, 275-284 (geen precieze cijfers voor San Giovanni Rotondo, Lourdes wordt gesteld op variërend tussen 4 en 5 miljoen).

⁴¹ Voor Titus Brandsma, zie B. MEYER: *Titus Brandsma* (Bussum 1951); A. STARING: Bibliografia di Tito Brandsma, in *Carmelus* 31 (1984) 209-216; H. AUKES: *Het leven van Titus Brandsma* (Utrecht 1985 (3^e dr.)); *Titus Brandsma: Zaligverklaring Rome 1985* (Oegstgeest St. RK Voorlichting 1985); C. STRUYKER BOUDIER (red.): *Titus Brandsma herzien – herdacht – herschreven* (Baarn 1993); daarin met name O. STEGGINK: Titus Brandsma herdacht en herzien 28-48; A. JANSSEN: Titus Brandsma als 'hovenier van ons geestelijk erf. Enkele geschiedkundige aantekeningen in de context van heilig- en zaligverklaringen 49-70; C. WAAIJMAN: Heilige beeldvorming – zou Titus zich verzetten? 98-124. Zie voorts H. VAN OS: *Titus Brandsma, de man Gods uit Bolsward. Over heiligenverering vroeger en nu* (Nijmegen 1998); MARGRY & CASPERS (red.): *Bedevaartplaatsen in Nederland*, deel I (Hilversum/Amsterdam 1997) s.v. Dokkum (304-306) vgl. ook 290-304; Colmschate (248-252); Nijmegen (600-606).

kozen er maar liefst vijf voor het geestelijk leven. Na in Megen bij de franciscanen het kleinseminarie doorlopen te hebben (1892-1898) trad hij in 1898 in bij de karmelieten in Boxmeer en koos als kloosternaam Titus. In 1905 werd hij tot priester gewijd waarna studie volgde in wijsbegeerte en sociologie te Rome (1906-1909). In 1909 keerde hij terug en werd docent aan het filosoficum te Oss, een taak die hij combineerde met journalistiek werk voor kranten en tijdschriften. Hij was medeoprichter van de katholieke universiteit van Nijmegen (in 1923) en werd daar hoogleraar filosofie en mystiek en was er rector-magnificus in 1932/33. In 1935 werd hij benoemd tot geestelijk adviseur van de Rooms Katholieke Journalisten Vereniging en zette hij zich volledig in voor de opleiding en rechtspositie van journalisten. Ingrijpende gevolgen had een rondschrijven van zijn hand van 31 dec. 1941 waarin er bij rooms-katholieke dagbladen op werd aangedrongen geen NSB-advertenties op te nemen. Op 19 jan. 1942 werd hij door de Duitsers gevangen genomen om uiteindelijk in concentratiekamp Dachau terecht te komen waar hij op 26 juli in de ziekenbarak stierf.

Al direct na 1942 komt er een bescheiden verering op gang en het Titus Brandsma archief in Boxmeer bewaart getuigenissen van gebedsverhoringen. In de periode 1955-57 is er een informatief proces in het bisdom Den Bosch als eerste stap naar een officieel zalig- en heiligerklaringproces Na 1958 komt dat op gang, mede gesteund door aanbevelingen van Duitse en Poolse bisschoppen. In 1985 wordt hij officieel zalig verklaard. Zijn liturgische gedenkdag is (in de Nederlandse kerkprovincie) 27 juli.

De verering van Brandsma als heilige, officieel dus: zalige, kent in beperkte mate de bekende devotionele vormen. Er zijn al vroeg vele gebedsverhoringen en de karmelieten hebben zijn verering verspreid en bevorderd. Er zijn verschillende relieken in omloop, zoals zijn sjaal, stukken van zijn habijt, zijn rozenkrans, brieven. Op het ogenblik zijn er een aantal plekken waar de cultus zich concentreert en manifesteert. De belangstelling voor de figuur van Titus krijgt evenwel vooral gestalte in het ritueel van de herdenking. Bij gelegenheden zoals zijn vijftigste sterfdag en zijn zaligverklaring waren er symposia, studiebijeenkomsten, werden er bundels en studies gepubliceerd. Bij die gedenkriten wordt met regelmaat naar voren gebracht dat deze moderne ritën van verering vol rationaliteit, intellectualiteit en afstand passen bij de figuur van Brandsma.

Het profiel van deze moderne heilige is enkele malen trefzeker beschreven, met name door Steggink en Waaijman.⁴² Ze onderscheiden een reeks van toe-eigeningen vanuit verschillende interessesferen. Hij is de verzetsheld, de voorvechter van persvrijheid, de patroon der journalisten, hij is de trouwe standvastige Fries, de Karmeliet, de kloosterling, de man vooral ook voor grote groepen van cultuur en wetenschap, de trouwe zoon van de Kerk, trouw aan zijn roeping als religieus tot in de dood, hij is ook de nabije pastor, de nederige onbaatzuchtige helper in nood en hij is de mysticus die vanaf de jaren zestig, als

⁴² STEGGINK: Titus Brandsma; WAAIJMAN: Heilige beeldvorming.

de belangstelling voor spiritualiteit en mystiek groot is, model staat voor een maatschappijbetrokken, weerbare, actieve mystiek.

Van Os verklaarde hem tot 'moderne heilige'.⁴³ Via een viertal negatieve kwaliteiten komt hij tot dat profiel:

- Er bestaat van hem geen door de verering vervormd *vita*.
- Er zijn geen buitengewone zaken die zijn persoon apart zetten, sacraliseren. Geen visoenen, extases, stigmata. Het algemene beeld is steeds uiterst nuchter, terughoudend als het gaat om uiterlijkheden.
- Hij verrichtte geen wonderen.
- Er zijn geen primaire relieken, er is geen lichaam en graf: er is enkel de herinnering, het voor-beeld.

Ik betwijfel of we met deze *via negativa* slagvaardig het profiel van Titus als moderne heilige kunnen schetsen. Juist op het gebied van de genoemde 'kwaliteiten' kunnen voor Titus 'traditionele', 'niet-moderne' vererings-elementen worden genoemd. Er zijn vele data die er op wijzen dat vanaf 1942 tot nu ook de figuur van Titus op traditioneel devotionele wijze is toegeëigend. Ik zou zijn moderne profiel anders en meer algemeen willen uitwerken.

Het is een toe-eigening die in bepaalde segmenten van kerk, en –niet onbelangrijk!– nu ook breder: de samenleving, kan worden getraceerd. Het zijn globaal gesteld de meer intellectuele sferen van kerk en maatschappij die Titus profileren. Dat blijkt uit de rituelen van het wetenschappelijk congres en symposium, van bundels en journalistieke bijdragen. Via Titus wordt ook in meer algemene zin de relevantie van het christendom uitgedragen. Hier sluit Titus als moderne heilige aan bij het al genoemde spoor sedert de jaren zestig om moderne getuigen, rechtvaardigen, voorbeeldige levens in te brengen in de stoet traditionele heiligen, of die te laten aflossen. Ik verwijs naar het kerkraam in Heerlen, naar de lijstjes in studies over heiligen die de traditie willen actualiseren en incultureren. Voor een dergelijke inculturatie biedt Titus een zeer geschikt profiel. Vooral staat hij voor met betrekking tot moderne heiligheid veel genoemde basale waarden als lijden, ascese, moreel christelijk appel en mystiek. In exemplarische studies naar de heilige zoals die van Dinzelbacher en Angenendt wordt het historische model van de christelijke heilige doorgetrokken naar de moderniteit.⁴⁴ Een door lijden getekend leven, het voorbeeld van onbaatzuchtige ascese en opoffering en betrokken mystieke instelling belichamen, verpersoonlijken enerzijds samen het moreel appel van christendom in onze cultuur en bieden anderzijds troost en hoop. Aan het slot van zijn boek wijst Angenendt expliciet onder verwijzing naar Carl-Friedrich von Weizsäcker op dit belangrijk ascetisch potentieel dat via de memoria aan christelijke heiligen als Titus Brandsma kan worden ingebracht in de moderne westerse cultuur.⁴⁵ Dit profiel van exemplarisch leven sluit aan bij actuele

⁴³ VAN OS: *Titus Brandsma* 46ss.

⁴⁴ Zie het in noot 7 genoemde werk van DINZELBACHER, ANGENENDT, AUF DER MAUR e.a.

⁴⁵ Vgl. ANGENENDT: *Heilige* 315-317 en 350-355.

tendenties die grote kwantitatieve surveys aan het licht brengen. Ik wijs bijvoorbeeld op het grote 'God in Nederland 1966-1996' onderzoek waar als belangrijke tendentie een opmerkelijke paradox blijkt.⁴⁶ Ondanks de terugval van een feitelijke binding van mensen met het instituut kerk, wordt datzelfde instituut door veel mensen hoog gewaardeerd omwille zijn rol in het maatschappelijk leven. Kerk is belangrijk voor een goed leven en een goede samenleving, belangrijk vooral ook voor de instandhouding van moraliteit, waarden en cohesie in de maatschappij.

Terecht verbindt Waaijman Brandsma dan ook met de trekken van postmoderne heiligheid die Edith Wyschogrod in 1990 schetste.⁴⁷ Zij zet sterk in op het ethische profiel van de moderne heilige. Een heilig leven is een leven waarin het mededogen met de Ander voorop staat. Het heiligenverhaal is uiterst modern en actueel, of kan dat zijn, doordat ermee zelfverloochening en het primaat van de Ander op zo'n wijze wordt verteld dat de lezers en hoorders de drijfveren die de heilige man of vrouw dreef, ervaren. Hier kan men het kernbegrip uit christelijke mystiek en spiritualiteit, de omvorming, plaatsen.

Tegen de achtergrond van dit profiel zijn vele, oude én nieuwe heiligen uiterst modern. Ik zou kunnen zeggen dat dit profiel eigenlijk naadloos aansluit bij de genoemde gezichten op het Heerlense raam en de namen in de moderne getuigenlijsten die zijn en worden samengesteld als alternatieve moderne heiligenkalender. Zoals bij Padre Pio het geval is, staat ook Titus voor vele moderne heiligen van Sint Franciscus tot Edith Stein.

5.3. Maria Magdalena: de heilige naar de maat van Feministische Liturgische Beweging

Het profiel of type waarvoor ik exemplarisch Maria Magdalena opvoer kan kort worden aangeduid, omdat we kunnen terugvallen op goede verkenningen. Ik verwijs hiermee naar de traditie van feministisch liturgische bewegingen waarbinnen kritisch de rol van de vrouw wordt gezien. Het gaat om een dubbel spoor. Er is het spoor van vrouwenstudies theologie en liturgie en er is nauw ermee verbonden het praktische spoor van op nieuwe wijze vieren van liturgie. Beide lijnen kan men samenbrengen onder de koepel van de Feministische Liturgische Beweging. Vooral in de Verenigde Staten doet deze beweging van zich spreken. In vaak nauwe samenwerking met vrouwenstudies op het terrein van bijbelstudies wordt in dit verband ook de kerkelijk-liturgische gedenktraditie kritisch onderzocht.⁴⁸ Vergeten, onderbelichte, vooral ook verkeerd

⁴⁶ G. DEKKER, J. DE HART & J. PETERS: *God in Nederland 1966-1996* (Amsterdam 1997).

⁴⁷ E. WYSCHOGROD: *Saints and postmodernism* (Chicago 1990); vgl. WAAIJMAN: Heilige beeldvorming.

⁴⁸ Een goede introductie met betrekking tot de FLB biedt: D. DIJK: *Een beeld van een liturgie. Verkenningen in vrouwenstudies liturgiek, met bijzondere aandacht voor het werk van Marjorie Procter-Smith* (Gorinchem 1999) (= dissertatie Kampen 1999). Zie voorts: M. PROCTER-SMITH: Liturgical anamnesis and women's memory: something missing, in

belichte vrouwen uit Eerste en Tweede Testament worden naar voren gehaald, ook in liturgische context. Verschillende auteurs zoals met name Mary Collins en Marjorie Procter-Smith hebben nu ook de plaats van vrouwen in de liturgische *anamnesis* van heiligen als onderwerp genomen langs het al genoemde dubbeltraject van studie en alternatieve liturgische praxis. Hierbij is bijvoorbeeld 'the communion of saints' een actueel thema. Een goed overzicht van peilingen naar de marginale plaats van vrouwen in de liturgische *commemoratio* en mogelijke correcties geeft een recent artikel van Michael D. Whalen.⁴⁹ In deze studie, maar ook elders worden tal van voorbeelden gegeven van vrouwelijke heiligen die in plaats van of naast mannelijke een plaats verdienen in christelijke verhalen en rituelen. Verwijzend naar al genoemde auteurs als Collins, Procter-Smith en Whalen kunnen voor dit profiel van Maria Magdalena als moderne heilige van de Feministische Liturgische Beweging nog de volgende notities worden gemaakt:

– Allereerst is er de duidelijke tendentie om bij het zoeken naar vrouwelijke heiligen terug te vallen op de Schrift. In dit opzicht staat Maria Magdalena voor Mirjam, Esther, Ruth, Maria van Nazareth.

– Belangrijk is dat in de context van de feministisch liturgische beweging de nieuwe, moderne heilige verbonden wordt met een principieel nieuw en modern doordenken van het concept 'gedenken'. Gedenken wordt nu gezien als kritische activiteit, als gevaarlijk spel. Benadrukt worden voortdurend de politieke en ideologische dimensies die er aan kleven. Aldus kan het noemen van namen in de liturgie nooit achteloos gebeuren: voortdurend zal men zich bewust moeten zijn van de opdracht tot ideologiekritisch kijken welk spel gespeeld wordt. In het profiel van Maria Magdalena ligt derhalve vooral ook een moderne vorm van verering en cultus, van wederom moderne devotie, besloten.

Feitelijke trajecten van die ritueel/liturgische verering van deze vrouwelijke moderne heiligen betreffen, min of meer parallel aan Titus Brandsma, meestal kleine groepen en zogenoemde laboratoriasituaties, en daarbinnen overheersen als locus waar de moderne heilige een plek krijgt de talige rituele repertoires.

Met het profiel van Padre Pio heeft Maria Magdalena gemeen dat zowel een maatschappelijke als bestaande kerkelijk-liturgische praktijk het referentiepunt vormt, daarop reageert men. Het 'moderne' milieu wordt evenwel niet als modern bekritiseerd, maar als traditioneel masculien, androcentristisch. Onderzoek van vooral primaire, directe bronnen kan meer duidelijkheid

Worship 61 (1987) 405-425; E. JOHNSON: *Friends of God and prophets: a feminist theological reading of the communion of saints* (New York 1998); M.D. WHALEN: In the company of women? The politics of memory in the liturgical commemoration of saints – male and female, in *Worship* 73,6 (1999) 482-504; M. COLLINS: *Contemplative participation* (Collegeville 1990). Vgl. voor het vrouwenstudies perspectief ten aanzien van gedenken en herinneren ook: H. MEYER-WILMES: Tango con pasión – gedante herinnering, in *Tijdschrift voor theologie* 40 (2000) 43-57.

⁴⁹ WHALEN: In the company. Voor Maria Magdalena expliciet: 495-97.

verschaffen ten aanzien van de vraag in welke mate er bij dit profiel sprake is van ritueel-liturgische toe-eigening van deze moderne heiligen van de feministisch liturgische beweging. Er zijn immers aanwijzingen dat hier de heilige als persoon in zeker opzicht verdampt, de heilige is vaak eerder een naam, een alternatief, een thematisering van bepaalde kwaliteiten uit het feministisch program. Dat perspectief lijkt nu zeker opgeld te doen voor de volgende twee laatste profielen.

5.4. Jacobus: de gefolkloriseerde, gemusealiseerde heilige

Dit profiel, dat ik verbind met de naam van de heilige Jacobus maar dat evenzogoed verbonden had kunnen worden met Nicolaas of Hubertus, wil ik in verband brengen met een belangrijk en inmiddels herhaaldelijk beschreven modern proces van sacraliteitstendenties dat niet alleen objecten maar ook rituelen fundamenteel raakt. Ik presenteerde dat proces al vaker onder de koepelterm 'musealisering'.⁵⁰ Het gaat hier om een zeer specifieke vorm van toe-eigening van heiligen waarbij kort gezegd sprake is van opmerkelijke contextwisselingen die weer verbonden zijn met verandering in omgaan met, ervaring van het sacrale. Er is niet langer de mythische betrokkenheid op het sacrale, maar de afstand.

Een treffende illustratie hiervan is het heiligenbeeld. Het fysieke materiële heiligenbeeld kan vanuit de liturgische context van een pelgrimsoord (mythische dimensie van devotie) in een reeks van wisselende toe-eigeningsprocessen via oudheidkamer of museum terecht komen in de antiekhandel en aldus via de wegen der commercie als decoratie in de postmoderne huiskamer of een kantoor.

Ik vereenvoudig nu een uiterst complex proces dat in tijd en ruimte zeer onderscheiden en contingent verloopt, een proces dat ook van alle tijden lijkt, hoewel voor het verleden de signalen moeilijker te interpreteren zijn.

Een belangrijk profiel van de moderne heilige kan nu in mijn ogen worden ingevuld, getypeerd via de gefolkloriseerde en gemusealiseerde heilige. Het is de heilige die in belangrijke mate 'ontpersoonlijk' is, hij of zij is verbonden met cultuur en verleden. Verwezen kan hier worden naar de Camino naar Santiago de Compostela. Deze middeleeuwse pelgrimstocht is inmiddels zoals bekend weer tot grote bloei gekomen, vooral dankzij wat 'moderne pelgrims' worden genoemd. Massaal wandelt en fietst men de aloude route op weg naar het vermeende graf van Jacobus. Uit onderzoek kan nu het profiel van die moderne pelgrim nader worden omschreven. Voor hen gaat het niet, zoals vroeger of zoals nog steeds geldt voor lokale regionale pelgrims, om een vorm van heiligencultus, om Jacobus als de machtige, grote voorspreker en patroon, maar

⁵⁰ Voor musealisering samenvattend met ruime litt., vgl. POST: *Het wonder van Dokkum* 33ss. en P. POST: Post-modern pilgrimage: Christian ritual between liturgy and 'topolatry', in A. HOUTMAN, M. POORTHUIS & J. SCHWARTZ (red.): *Sanctity of time and space in tradition and modernity* (= Jewish & Christian Perspectives Series 1) (Leiden 1998) 299-316, hier: sub 3, 310-314, litt. in noot 25.

om een sterk op het eigen individu gerichte tocht waarin cultuur, verleden, natuur, ontmoeting met jezelf, een gezocht moratorium in de cadans van een burgerlijk bestaan dragende motieven zijn. De figuur van de heilige, de persoon van de heilige Jacobus speelt daarin niet of nauwelijks een rol. Hij is slechts een motto, niet zijn afbeelding, portret is het logo, maar de geheel uit de context gelichte schelp.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit de analyse van de vele dagboeken van Compostela-pelgrims.⁵¹ De ontmoeting met Jacobus in Santiago wordt meestal uiterst summier beschreven, er is vaak sprake van een teleurstelling bij aankomst, velen zien meer en meer de kaap Finesterra als werkelijke climax en eindpunt van de tocht. Het individu ontmoet het sacrale in de natuur, de mist, de zee. Heel soms zien we in een dagboek van een moderne pelgrim dat Jacobus voor de pelgrim de contouren van een persoon krijgt, voor sommigen wordt hij gedurende de tocht vertrouwd, wordt 'Jacob' een soort onzichtbare vriend, een soort van engel. Misschien kan dit Jacobus-profiel worden verbonden met hetgeen Englert in een trefzekere verkenning van tendenties en dimensies van moderne sacraliteit zegt over een van de belangrijkste exponenten van moderne sacraliteit. Hij wijst dan op het sacrale karakter van 'het ik', de 'sacralisering van het subject' als kenmerk van moderniteit.⁵²

Dit profiel van christelijke heiligen die primair verbonden zijn met folklore en cultuur is inmiddels breed verspreid in West-Europa. Jacobus van Santiago de Compostela is slechts een van de sterk in het oog springende voorbeelden. In de Nederlandse situatie kan zeker ook de heilige Nikolaas, Sint Nikolaas, genoemd worden. Het is een typisch moderne heilige die verbonden is met een bloeiende feestcultuur in de maand december. Maar ook kan gewezen worden op Hubertus in bepaalde streken en plaatsen, of Sint Maarten. Jacobus staat aldus voor velen: van Bonifatius tot Sebastianus.⁵³

De grote populariteit van christelijke heiligen de laatste jaren in media, musea, boeken etc. is met name met dit profiel verbonden.

In een laatste profiel van moderne heiligheid trekken we dit spoor van ontpersoonlijking, subjectivering en persoonlijke toe-eigening door en laten we de heilige opgaan in het koor der engelen.

5.5. Engel: de moderne heilige als ambigue, vage heilige

Het laatste profiel van de moderne heilige zou ik willen benoemen als de engel. In kerkelijk-ritueel opzicht horen vanouds engelen en heilig bij elkaar, is er overlap en verwantschap. De engel is -meen ik- een exponent, een type van

⁵¹ Zie POST, PIEPER & VAN UDEN: *The modern pilgrim*, Ch. 9, 221-243; N.L. FREY: *Pilgrim stories. On and off the road to Santiago. Journeys along an ancient way in modern Spain* (Berkeley/Los Angeles/London 1998).

⁵² Vgl. ENGLERT: *Les valeurs* 418.

⁵³ Voor Bonifatius, zie POST: *Het wonder van Dokkum*; voor Sebastianus, zie J. JACOBS (red.): *Sebastianus, martelaar of mythe* (Zwolle 1993).

moderne religieuze, sacrale bemiddeling.⁵⁴ En wel in een uitgesproken algemene, open en individueel/subjectieve vorm. De engel is de moderne heilige bij uitstek zou ik willen opperen. Ik werk dit engelprofiel kort nader uit. Men spreekt de laatste tijd in navolging van de terugkeer van de heiligen ook wel van de terugkeer der engelen. En het moet gezegd: op tal van plaatsen en op tal van manieren zijn engelen (weer) onder ons. Het is overigens, zo stellen ook velen, de vraag of ze ooit wel echt weggeweest zijn. Misschien zijn in onze westerse cultuur vanaf het vroege christendom tot nu toe engelen wel als een voortdurende triviale onderstroom aanwezig in de algemeen gedeelde cultuur en hebben we er de laatste tijd weer meer oog voor. In elk geval zijn engelen dominant aanwezig in poëzie en proza, in film en beeldende kunst, zijn er voortdurend tentoonstellingsprojecten aan engelen gewijd, is de stroom publicaties waarin verslag wordt gedaan van engelervaringen onafzienbaar en hebben sommige boekhandels zelfs een aparte plank voor 'engelboeken' ingeruimd. De engeltjes van Raffael, een betrekkelijk klein detail ter zijde in het grotere werk dat bekend staat als de 'Madonna Sistina' (Dresden, ca. 1513), zijn inmiddels alom aanwezig op koektrommels, kerstkaarten, cadeaupapier, kaftpapier, posters en wat niet meer.⁵⁵

Uit deze impressies blijkt ook in welke domeinen engelen vooral gevonden worden: in het boven al algemeen aangeduide moderne sacrale milieu, de beeld- en verhaalcultuur en in ervaringen van mensen (in 1984 verklaarde 69% van de Amerikanen in engelen te geloven). Heel algemeen gezegd zijn engelen als *malachim* en *aggeloi* bodes of tussenschakels tussen god en mens. Ze horen echter niet tot een soort van tussen- of onderwereld zoals demonen en geesten, neen: ze zijn de exponent van de goddelijke hemelse wereld. Daar in de sacrale zones van de hemelen vertoeven ze, brengen ze God eeuwig eer en lof, zingen, spelen en ruisen ze. Vanuit die hemelse wereld komen ze reddend, ingrijpend, boodschappend of ook strijdend en wrekend tot ons mensen.

Wat aan de engel opvalt is met name een zekere ambiguïteit. Ze geven god een gelaat, maar blijven tegelijk toch algemeen. Er is steeds weer de behoefte

⁵⁴ Voor engel met litt. opgave, zie M. BARNARD & P. POST (red.): *Ritueel bestek* (Zoetermeer 2000 [in druk]). Hier noem ik *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. I, s.v. Engel 626-642 (1968/1990); *Reallexikon für Antike und Christentum* t. 5 (1962) 53-322 s.v. Engel I-X; *Liturgisch Woordenboek* deel I (1962) s.v. Engelen, cols. 671-680; K. KÖSTLIN: 'Die Wiederkehr der Engel', in N.-A. BRINGÉUS (red.): *Religion in Everyday Life. Papers given at a symposium in Stockholm 1993* (= Konferenzer etc. 31) (Stockholm 1994) 79-96; M. MCNAMEE: *Vested angels. Eucharistic allusions in early Netherlandish paintings* (= Liturgia condenda 6) (Leuven 1998); F. VAN DER MEER: De tweede val der engelen. Geschiedenis ener beeldvorming, in *Saelua saeculorum. Opstellen aangeboden aan C.W. Mönnich* (Amsterdam 1982) 47-97 = S. DE BOER: *Bronnen van Europese cultuur* 6 (Baarn 1991) 205-254; Tentoonstellingsproject 'Engel, Engel', met catalogus, Kunsthalle Wenen, 1997; Tentoonstellingsproject 'Engelenwerk', Goois Museum 1997; Themanummer tijdschr. *Schrift*: Engelen en demonen, no. 174, dec. 1997.

⁵⁵ Zie H. BELTING: *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (München 1990) 533-545 (afb. 290; over Raffaels Madonna Sistina).

tot nadere benoeming en inkleuring. Er bestaat zoals gezegd een nauwe verwantschap met heiligen. Voor een deel is de rol van engelen en heiligen inwisselbaar (in de liturgische traditie komen engelen tussen heiligen op de liturgische kalender terecht). Er bestaan ook in de beeldtraditie allerlei interferenties tussen engelen en heiligen. Zo kunnen engelen optreden als begeleiders van heiligen, ze brengen eer of kronen, ze steken letterlijk de loftrompet of bazuin over de heilige. Bepaalde engelen krijgen nadrukkelijk de rol van heilige toebedeeld zoals vooral het geval is bij Michaël. Misschien kan de stelling worden verdedigd dat althans in de hoofdstroom van de christelijke traditie niet de engelenverering maar de heiligenverering dominant werd juist omdat in heiligen god ten volle een gezicht kreeg, individueel, met een indrukwekkend leven, met tastbare plekken en resten onder ons. Dat verklaart ook de hoofdrol die engelen met klinkende naam en een uitgewerkt profiel krijgen zoals Michaël of de engel op persoonlijke basis, vooral vanaf de 12^e/13^e eeuw de engelbewaarder. De grote rol van de engelbewaarder is bovendien sterk buitenliturgisch en individueel-devotioneel van aard. Misschien speelde ook wel een rol dat heiligen door kerkelijke overheden vastgelegd, gecontroleerd gecanoniseerd en gepropageerd konden worden, terwijl engelen toch eerder vaag, ongrijpbaar en ambigu zijn.

Wanneer engelen weer 'terugkeren', speelt wellicht weer meer de moderne behoefte aan het ambiguë het algemene van een boodschapper, hunkert men naar middelaars tussen god en mens.

Naast de actualiteit, doorwerking en toe-eigening in de beeldende kunsten en literatuur, verdient evenwel vooral de al gesignaleerde actualiteit van engelen in de breed en alom gedeelde cultuur door mensen, vooral te vinden in de ons omringende triviale zones, onze aandacht. In een essay uit 1994 over de terugkeer van de engelen in onze westerse cultuur laat de Duits-Oostenrijkse cultuurwetenschapper Konrad Köstlin zien hoe via de open gestalte van de engel wordt aangesloten bij eerder algemeen aangeduide sacraliteits- en ritualiteitstendenties.⁵⁶ In onze engelen die prijken op T-shirts, reclames en voorkomen in vele urban legends komt een samenstel aan aspecten aan het licht. De engel presenteert verband en mythe, legt verbinding met vroeger, met traditie. Engelen staan voor goede oude tijden, voor continuïteit in de snel veranderende moderne wereld. Terwijl een auto of computer(programma) bij aankoop reeds verouderd is, geven engelen door hun aura van traditioneel en archaisch houvast. Dat houvast geldt ook in de zin van beheersing van de contingentie van ons leven. Duidelijk wordt de engelbewaardertraditie hier op eigen wijze doorgetrokken: engelen bemiddelen, bieden hulp, goddelijke kracht wordt aldus bemiddeld. Terecht merkt Köstlin hierbij op dat het vooral de ambiguïteit is die engelen populair maakt. In plaats van een persoonlijke god of heilige met een gezicht en een *vita*, is de engel bij uitstek een component van de moderne religiositeit en ritualiteit. Engelen zijn tussenwezens, ze zijn zogezegd van alles wat en niets. Ze zweven letterlijk ergens tussen persoon en algemene

⁵⁶ K. KÖSTLIN: Die Wiederkehr.

macht of kracht. Ze overstijgen man of vrouw, zijn ongrijpbaar en nabij, maar hebben tegelijk ook weer een naam en een gezicht. Ze bezitten een open identiteit, ze zijn transconfessioneel, transseksueel en transcultureel. De engelfiguur is zoals veel moderne religie en modern ritueel een casco, een open en ambigu kader dat geheel naar eigen persoonlijke wens en inzicht kan worden ingevuld en toegeëigend. Engelen zijn kneedbaar, algemeen inzetbaar, kerken en theologieën houden zich hier afzijdig, persoonlijke ervaring hecht zich aan deze mobiele maar ook betrokken grensgangers waar je alle kanten mee uit kunt. Daarbij wordt de lange en vooral de oorspronkelijke engeltraditie op tal van punten aangepast en aangetast. In die toe-eigening gaat het om een collage of een montage van allerlei stukjes en beetjes. Engelen staan nu voor alles waar men behoefte aan voelt, de alledaagse extase van geluk en idylle: harmonie, gezelligheid, warmte, vrede, romantiek, elke dag een Valentijnsdag. Het genoemde gebruik van de twee Raffael-engeltjes is hier sprekend: als een uit het verband gehaald citaat wordt het schilderijdetail opgeblazen tot een zelfstandig beeld dat niet alleen met kerstmis, maar eigenlijk altijd en overal 'sfeer' brengt. Op deze wijze wordt de engel een gladde onschuldige decoratie, een contrapunt, een oase in een harde samenleving waar men zich vooral staande dient te houden door geen engel te zijn. Daarom kiest men in de montage van het engelbeeld voor het uiterlijk van de seksloze ambiguïteit, of voor het beeld van jonge vrouw, of met name voor het kind. De macho-engel, Michaël als strijdheer, is uit (of is er hoogstens indirect via de belangstelling voor Romaanse kunst en voor iconen), 'het engeltje' is in.

In dit laatste profiel, vaag en ambigu, maar ook populair en persoonlijk, komen bij nader toezien vele van in dit paper genoemde dimensies van heilige en heiligheid samen. Het is aldus een soort van casco van moderne omgang met het sacrale. Interessant is hier een slotverwijzing naar Padre Pio. Niet alleen zijn in zijn leven en verering engelen zeer belangrijk, en dan vooral de strijdbare Michael, maar meer dan een detail en coïncidentie lijkt het feit dat het klooster en het ziekenhuis in San Giovanni Rotondo zich bevinden op de hellingen van de Monte Gargano, de locatie van een bekend middeleeuws heiligdom van Michael...

Summary

This article presents a survey of the profile of the modern saint. Our quest is put against the background of a sounding of the modern sacral environment. We use 'saint' and 'sainthood' in an open way, not reserving the words for ecclesiastical strategies. A saint is the one who is recognized, named and propagated as such by a group. Our survey passes along a number of stations. First some relevant theoretical perspectives are reviewed briefly (especially the ritual/liturgical primacy and the concepts of appropriation, interference and sacralisation tendencies) and the rich spectrum of source material is discussed. Subsequently we present five exemplary profiles of modern saints: Padre Pio, Titus Brandsma, Mary Magdalen, James and angels.

Paul Post is hoogleraar liturgie en sacramententheologie aan de Theologische Faculteit Tilburg (TFT) en wetenschappelijk directeur van het aan die faculteit gevestigde Liturgisch Instituut. Correspondentieadres: TFT, Postbus 9130, 5000 HC Tilburg.