

EEN ANTROPOLOGISCHE KIJK OP HEILIGENVERERING

Rik Pinxten

1. Een antropologische kijk

Vanuit de antropologie tracht ik nu al een half leven om de mens in al zijn diversiteit te begrijpen. Dat houdt in dat ik noodzakelijk vergelijkend onderzoek moet doen. Door dit eenvoudig te stellen roep ik echter veel meer problemen op dan ik er kan oplossen. Dit dient even toegelicht te worden om geen foutieve verwachtingen te wekken. Mijn vraag in dit stuk is: hoe gaat de mens om met religie, en wat is de eventuele rol van het 'heilige' en de 'heiligen' daarbij?

In de 19^{de} en de 20^{ste} eeuw werden grof foutieve, want koloniale interpretaties geuit en gepubliceerd over nagenoeg alle andere religies en culturen. Dat wil zeggen dat in het dagelijks taalgebruik, maar ook in de wetenschappelijke kringen de begrippen en modellen die men uit de eigen cultuur kende in een iets gekuiste versie als algemeen menselijke en dus als universeel bruikbare begrippen en denkkaders werden gehanteerd. In de periode na de koloniale tijd (dus van ca 1960 tot nu) leerden we hoe we daardoor de religies en culturen elders in de wereld sterk vertekenden en zelfs helemaal wetenschappelijk onhoudbaar voorstelden. Met name Edward Said heeft in zijn boeken 'Orientalism' (1978) en 'Culture and imperialism' (2000) bijzonder tot een doorbraak bijgedragen door aan te tonen hoe we drie eeuwen lang de andere culturen en religies als een bijzondere vorm van onze cultuur voorstelden. Bijzonder dan vooral in de mate waarin ze primitiever of minder ontwikkeld geacht werden. Said toonde dat deze houding -, die hij 'oriëntalisme' noemde,- ons werkelijk de mogelijkheid ontnam om de anderen als deels gelijk en deels anders te zien, maar ons integendeel onbewust steeds bracht tot een gesloten en vooringenomen standpunt, waarbij men de ander als een mindere of een minder ontwikkelde vorm van onszelf maakte. Dit is geen banaal gegeven: immers, generaties lang hebben geleerden uit onze Europese en Amerikaanse universiteiten de andere culturen beschreven op deze wijze. Dat heeft meegebracht dat we de ander niet respectvol en evenmin wetenschappelijk correct hebben beschreven, en dat de meeste theorieën die voortkwamen uit de voorbije twee eeuwen een sterk bevooroordeelde zienswijze inhielden. De cultuurgeschiedenissen van het Oosten en het Zuiden en de godsdienstwetenschappen zijn in het bijzonder in deze val getrapt (Pinxten, 2000). De enige mogelijkheid die zich aandient om aan die koloniale bevooroordeelde instelling te ontsnappen is door ernstig cultuurvergelijkend onderzoek te doen. Dat wil zeggen, we kunnen maar ontsnappen aan een enge casuïstische benadering van religie en cultuur door comparatief te werken. Casuïstische stu-

die betekent dat men geleid wordt in zijn visie op zichzelf en op de ander door de kennis van slechts één casus, namelijk de eigen cultuur en religie. Men projecteert dan de inzichten over het eigen geval op de rest van de mensheid. Uiteraard vindt men niet hetzelfde terug bij anderen van wat men zelf is, en dus ligt het besluit snel voorhanden dat die ander natuurlijk toch is zoals wij, maar in een minder ontwikkelde vorm. Anders wordt zo bijna noodzakelijk minder ontwikkeld en zo ook minderwaardig. Zo is bijvoorbeeld verkondigd geworden dat andere religies en culturen veelgodendom kenden, maar ook dat ze geen moraal hadden (omdat moraal en religies bij hen uiteraard niet met elkaar verbonden zijn, zoals dat in de godsdiensten van de Middellandse Zee wel het geval is), of dat hun mythen ongeschreven bijbels waren die eenzelfde fundierend karakter hadden als de Heilige Schrift in het Christendom en vele andere foutieve of vooringenomen opvattingen meer. Na decennia van kritisch onderzoek weten we nu dat dergelijke manier van werken onwetenschappelijk is, en dat vergelijkend onderzoek de redding zou kunnen en moeten brengen.

Maar hoe doe je dan vergelijkend onderzoek? Over deze vraag woedt nu al geruime tijd een zeer hooggespannen en moeilijke discussie. De meest houdbare positie lijkt me de volgende:

-het is onmogelijk en wetenschappelijk onverantwoord om elementen (bvb. het begrip god) of vormen (bvb. bidden) uit religie of cultuur x te vergelijken met wat hetzelfde lijkt in cultuur of religie y. Dit soort horizontale vergelijking is onzin, omdat die elementen en vormen ingebed zitten en betekenis ontlenen aan andere geschiedenissen, andere ervaringscontexten, en andere gevoeligheden.

– het is, zoals hoger gesteld (oriëntalisme) wetenschappelijk onverantwoord om vanuit één cultureel of religieus getekend standpunt anderen te beschrijven of een vergelijking aan te zetten.

– de enige zinvolle manier van vergelijken gaat uit van het zoeken van een derde standpunt, waarbij de eigen religieuze en culturele inhouden en vormen kunnen gezien en beschreven worden als een specifieke en hoogst particuliere invulling zoals dit ook voor alle andere geldt.

Passen we dit even toe op het domein van religie, dan wordt duidelijk wat ik bedoel. Het is niet zo dat andere religies (dan het Christendom bijvoorbeeld) ‘zoiets als God maar dan in de vorm van veelgodendom kennen’ of ‘zoiets als een basismythe waaruit de regels voor het leven worden gehaald, zoals bij de Heilige Schrift’. Dat zijn typisch koloniale karakteriseringen, in dit geval van een neo-thomistische signatuur. Dat is duidelijk niet vergelijkend: men neemt het eigen voorbeeld en projecteert dat op alle andere tradities. De enige wetenschappelijk verantwoorde houding is als volgt: ‘in hun manier om zich ten opzichte van vroeger en elders te situeren gebruiken mensen symbolen. In het particuliere geval van de christelijke godsdienst worden sommige van die symbolen in een tweede wereld gesitueerd en als God of goddelijk aangeduid. In andere tradities slaan die symbolen op mensen of andere krachten in déze enige wereld.’ In zo’n geval is het de vraag of de particuliere invulling van

EEN ANTROPOLOGISCHE KIJK OP HEILIGENVERERING

'god of goden in een transcendente wereld' en die van 'krachten in deze wereld' door eenzelfde term kunnen aangeduid worden. Ik denk dat een term zoals religieuze agent kan, maar een term zoals god niet, want die is te particulier en beperkt tot slechts sommige van de duizenden tradities die we kennen. Op dezelfde manier kan men zeggen dat mensen overal ter wereld moralen of regelsystemen voor het gedrag hebben opgesteld, maar dat slechts in een paar gevallen die moraal gekoppeld is aan en zelfs voortkomt uit de godsdienst. Als we dan met mensen van vele origines samenleven, dan moeten we de algemene geldigheid van die moraal-gekoppeld-aan-een-godsdienst in vraag stellen: kan dat werken over de grenzen van die particuliere cultuur (die toevallig de onze is) heen?

2. Heiligenverering

Heilig is een begrip dat ook en evenzeer particulier is. In de 19^{de} eeuwse literatuur van godsdienstwetenschappen werd nogal vlug gesteld dat ook overal ter wereld dit begrip teruggevonden werd. Opnieuw moet ik melden dat dit onhoudbaar is.

Historisch werd het begrip in onze streken ontwikkeld door protestantse onderzoekers naar godsdienst, die door introspectie (het in zichzelf schouwen om de gronden voor de waarheid te vinden) hun kennis fundeerden. Het spreekt vanzelf dat deze methode in de eerste plaats de eigen visies en concepten opleverde.

Het heilige werd zo omschreven door autoriteit Rudolf Otto (1963) als 'het mysterie dat tegelijk aantrekt en vrees aanjaagt'. Dat is de vertaling van zijn 'mysterium tremendum et fascinans'. Tot die paradoxale ervaring van het heilige of goddelijke zou je komen, volgens Otto en de andere christelijke onderzoekers door in jezelf op zoek te gaan naar de basiskenmerken van het religieuze. Vervolgens wordt dat mysterie dan geïncorporeerd in een persoon of vele personen en komen we zo tot heiligen. Voor de antropoloog in mij is dat allemaal ongemeen interessant. Dat duidt dus aan dat mensen in zichzelf op zoek gaan naar de ervaring van een realiteit buiten zichzelf, en daarbij zeggen te stoten op de verstandelijk ongrijpbare ervaring van iets tegenstrijdig. Het wekt twee gevoelens op, die duidelijk tegenover elkaar staan: men wil het liefhebben en altijd in zijn omgeving houden, en tegelijk heeft men er schrik van en wil men ervan weglopen. Ten slotte is deze mysterieuze combinatie zo dwingend of belangrijk dat men er niet kan afblijven. Wanneer ik dit allemaal te weten kom en merk dat geleerden in deze traditie er bovendien dikke studies over publiceren, dan ben ik natuurlijk zeer geïntrigeerd door de kracht van deze verbeelding. Tegelijk kan ik als antropoloog niet anders dan onderzoeken hoe particulier of hoe universeel dit soort ervaring en deze uitspraken dan wel zijn: geldt dit allemaal voor deze ene traditie, of is het algemeen menselijk?

Meer precies geformuleerd: is het zo dat in andere tradities ook het onbegrijpelijke en verstandelijk ongrijpbare wordt ervaren en vervolgens als iets bijzonder

belangrijks wordt gezien? Ik denk dat het antwoord daarop positief is: overal ter wereld lijken mensen op zoek te zijn naar verbanden en fenomenen die hun eigen sterfelijk leven overstijgen. Dat ze dat vervolgens ook belangrijk vinden leid ik af uit de vaststelling dat ze die verbanden en fenomenen dan symbolisch betekenen: vruchtbaarheidsfiguren, doden, pasgeborenen, hemellichamen, enzovoort worden symbolisch aangeduid in rituele acties, in aanroepingen of gebeden en zo meer. Tot daar meen ik dat universaliteit reikt (Pinxten, 2000).

Kan dan ook de volgende stap gezet worden en worden die fenomenen en verbanden 'heilig' genoemd en als zodanig behandeld? En wat zou dat dan willen zeggen? Op dit punt moet ik als antropoloog negatief antwoorden: ten eerste is de beschrijving van het mysterieuze, noch die van de tegenstrijdige gevoelens (tremendum et fascinans) universeel terug te vinden. Ten tweede is de incorporatie van dat mysterie in een (bovenmenselijke) persoon die vervolgens religieus vereerd wordt alles behalve universeel gegeven. Ik geef enkele voorbeelden om beide punten te illustreren.

-de Navajo Indiaan leeft in een holistische wereld, dwz. een wereld waarin alles zich bevindt (en dus geen twee werelden, zoals in het Christendom). De menselijke en de andere wezens in die wereld botsen als even zovele krachten tegen elkaar in die wereld. Religieus bezig zijn is dan het manipuleren van de krachten in die wereld door symbolische acties (de rituelen), waardoor de harmonie tussen al die krachten hersteld of beïnvloed wordt. In de ceremonies (die allemaal genezingsceremonies zijn) worden de krachten in en buiten de mens voorgesteld door symbolen, die vaak de vorm aannemen van gestileerde mensen of dieren (Reichard, 1939). De verhouding tussen de levende en interagerende mensen aan de ene kant (dwz. de medicijnman of -vrouw, de stamleden) en de natuurwezens aan de andere kant is er een van beïnvloeding, manipulatie, kennis, waarbij symbolen en symbolische daden het middel zijn.

-de boeddhistische en de christelijke tradities kennen een begrip compassie. Het is belangrijk om te beseffen dat het verschillende begrippen zijn, en dat dit verschil gevolgen heeft voor de opvattingen over heiligheid en dus over mogelijke heiligen. De opvatting van compassie of medelijden uit de joods-christelijke traditie vertrekt van het medelijden met de ander door inleving en introspectie: ik leef me in iemands situatie in door te zoeken naar een vergelijkbare ervaring in mezelf. In een volgend moment rationaliseer ik die ervaring en kom zo tot begrip. Dus uit compassie haal ik begrip. In de boeddhistische traditie, daarentegen, volgt men de omgekeerde beweging: van begrip naar compassie. Wanneer bepaalde strekkingen van boeddhisme de gelijkmoedigheid nastreven (in plaats van de ervaring als sensatie, Whaling & Holmes, 1990), dan is het medevoelen getemperd of gedicht door het begrip. Ik begrijp niet 'doordat ik het zelf als gevoelen gekend heb, het meegemaakt heb', maar lijden, pijn of geluk en genot zijn nu eenmaal. Alle mensen kennen die gevoelens, en dat is de begripsmatige uitgangssituatie voor de mens volgens de boeddhist. In een tweede fase streeft hij als ideaal een tempering van die gevoelens na, vanuit dat begrip. In nog andere woorden zal de boed-

EEN ANTROPOLOGISCHE KIJK OP HEILIGENVERERING

dhist zeggen dat we leegheid als grootste ideaal moeten nastreven, en daardoor het loskomen of niet meer afhankelijk zijn van al die ervaringen. Hiermee komen we op een punt waar de opvatting van het heilige van Otto niet meer kan gebruikt worden om de religieuze opvattingen en activiteiten van de boeddhist te beschrijven: er is geen 'vol' mysterie dat bovendien fundamenteel emotioneel tegengestelde kenmerken heeft, en dat de mens zo tot aanvaarding in verwarring dwingt. Integendeel, er is een existentiële levenssituatie waarin lijden en genot voorkomen, en een discipline om die situatie zo leeg mogelijk te maken. Een boeddhist zegde eens: 'wat is dat met jullie (christenen) om het lijden zo persoonlijk te nemen (en er zich verantwoordelijk voor te voelen)? Het lijden is. Meer is daar niet aan.'

Binnen een dergelijk perspectief is het onwaarschijnlijk om een kenmerk transcendent te maken, in een persoon te incorporeren (een heilige) en die persoon dan te vereren na zijn dood als behorende tot een andere dan de menselijke dimensie. Heiligen en heiligenverering is absurd voor de boeddhist. Opnieuw moet erop gewezen worden dat in de westerse, christelijk geïnspireerde interpretatie van boeddhisme het heilige en de heiligenverering wel toegeschreven zijn: Boeddha (Gautama) is voorgesteld als god, en de verlichte voorgangers worden vereerd als heiligen in die beschrijvingen van de christenen. Dat is dus niet verantwoord, en wetenschappelijk naast de kwestie, tenminste in de meeste gevallen. De boeddhistische leegheid is een mogelijke weg voor alle mensen, een levensweg. Boeddha als voorganger wordt geacht daarin geslaagd te zijn, zoals ook sommige anderen na hem. Dat is echter van een totaal andere, en inderdaad spirituele menselijke orde, dan de omschrijving van het heilige (door Otto) en ook van personen die een heiligenstatuut hebben uit de christelijke tradities. Misschien kan wel onderzocht worden of in de volkse versies van boeddhisme (die van de bodhisatvas) of in de kerkelijke vorm van het Tibetaanse boeddhisme (met een sterk sjamanistische vermenging in de praktijk van de kloosters: Samuel, 1996) mensen of mensachtige figuren als bovennatuurlijke fenomenen worden beleefd en vereerd. Maar ook daar zijn de verschillen met onze tradities zeer groot: god uit een andere wereld, doctrine, de kerkelijke structuren en dergelijke zijn afwezig.

-bij uitbreiding kunnen dit soort fundamentele verschillen aangeduid worden in de talloze andere religieuze tradities: de ontstaansmythes die we kennen kunnen onderverdeeld worden in vier verschillende types, bijvoorbeeld (Long, 1960). De scheppingsmythe is slechts één vorm (naast orde uit de chaos, zondvloed en dergelijke); het is slechts in die ene vorm dat een schepper een plaats heeft en dus ook een buitenaards wezen kan zijn. Binnen die categorie van scheppingsmythen is het dan nog eens een heel bijzondere groep waarin de schepper zich openbaart aan zijn schepping. Een gevolg van die notie van een geopenbaarde god is dat de ontstaansmythe (i.c. de scheppingsmythe) dan een funderend karakter zal hebben voor de zingeving in de wereld. Wanneer ik dit zeg, dan betekent dit onmiddellijk dat de drie andere types van ontstaansmythe geen funderende rol hebben in de culturen waarin ze voorkomen, en vaak ook geen god impliceren. Vanaf dan is het nagenoeg

vanzelfsprekend dat heiligen en heiligenverering niet voorkomen, of zeker dat enigszins gelijkaardige verschijnselen zoals heiligenverering toch een heel ander fenomeen zullen zijn.

Algemeen bepleit ik dus dat grote voorzichtigheid noodzakelijk is, om eindelijk uit die oude gewoonte los te komen van het projecteren van de eigen vorm of invulling op de rest van de wereld. Heilig en heiligenverering vormen hier van typische voorbeelden.

3. Antropologie van de heiligenverering in het Christendom

Daarmee heb ik, op zeer korte tijd weliswaar, geschetst hoe heiligen en heiligenverering best bekeken wordt als een particulier fenomeen, dat heel sterk geprofileerd is in bepaalde religies (met name in de godsdiensten, dwz. de religies rond de Middellandse Zee). Wat kan ik als antropoloog ten slotte over dit fenomeen vermelden?

De psychologische theorieën geven aan hoe de mens zijn rolmodellen uitvergroot en dan in de termen van de zich aandienende religie (i.c. het Christendom) tot een bovenmenselijk statuut verheft. De antropologische theorie die ik voorsta tracht aan te geven hoe de menselijke verbeelding zich via acties en symbolen een overzichtelijke wereld- of levensbeschouwing uitwerkt, bevolkt door allerlei wezens die diverse symboolacties uitvoeren of legendarische voorbeelden stellen. De hoofdklemtoon is dan dat mensen de relatie met wat hun eigen sterfelijkheid en beperktheid overstijgt symbolisch vorm geven in acties en woorden: rituelen, gebeden, mythes, enzovoort geven vorm aan de virtuele contacten tussen de eigen fysieke ervaringswereld en alles wat daaraan ontsnapt. Elke traditie heeft natuurlijk bijzondere klemtonen. In dit geval zien we dat de bijzondere thematiek van een persoonlijke god die zich openbaart aan zijn volk (uit het Joodse tijdperk) in de verbeelding verder uitgewerkt wordt door een groep van volgelingen, die de herdichting van dit thema aanzetten. In de eerste periode wordt de Messiasgedachte uit het Jodendom terug opgenomen en vormgegeven in een religieus getinte sociale leer: dat is de interpretatie die aan de Esseense Dode Zeerollen wordt gegeven door de specialisten op dit vlak. Mack (1993) schetst in de leer van de "messias" die hier aan het woord was in de tweede eeuw voor Christus een soort Griekse sociale filosofie, met een sterke klemtoon op afkeer van het wereldse en klemtoon op de boodschap. In de mysteriegodsdiensten van de eerste eeuw voor en de twee eeuwen na Christus in het Romeinse Rijk wordt diezelfde klemtoon op het woord teruggevonden. Vanaf het evangelie van Johannes (ten vroegste 150 na Christus geschreven) zien we dan voor het eerst een duidelijke vergoddelijking van de Messias Jezus Christus, die in dat perspectief op de rol van deze laatste het thema omvormt tot de menswording van de enige God in zijn eigen schepping. Vanaf de aanvaarding van de menswording van de schepper, die bovendien terugkeert na zijn dood in de goddelijke sferen, staat niets nog een partië-

EEN ANTROPOLOGISCHE KIJK OP HEILIGENVERERING

le vergoddelijking van bepaalde mensen in de weg. In die optiek lijkt me een cultus van heiligen en van heiligenverering situeerbaar. De symbolische relatie tussen de persoonlijke god en de mens wordt hier nagenoeg letterlijk en fysiek voorgesteld doordat de god mens kan worden. De afstand tussen goddelijk en menselijk wordt zo kleiner. Natuurlijk is die afstand al klein in sommige andere tradities, waar het spirituele of "goddelijke" steeds met de mens IN de wereld bestaat. Met het Jodendom als monotheïsme is er een grote afstand tussen de ene god en de mens voorliggend, omdat de relatie altijd verloopt langs een bijzondere boodschapper, namelijk de profeet. De figuur van Christus is, niet toevallig, een profeet die op dit thema geënt is en naast de relatie tussen beide niveaus (menselijke en goddelijke dimensie) ook aspecten van beide in zich verenigt. Dit is een mythisch-logisch verder werken op de verknoping van vorige lijnen die de relatie tussen het goddelijke en het menselijke invullen. In een volgende stap is de heilige als menselijke bemiddelaar een uitwerking van die bemiddelingsfunctie. In dat perspectief kan men trouwens ook de verwerping van de heiligencultus door protestanten en islamieten begrijpen in dezelfde traditie: hun kritiek slaat dan op een te menselijke invulling van de oorspronkelijk heteronome godsdimensie.

4. Besluit

In deze bijdrage heb ik gepoogd om de problematiek van heiligen en heiligenverering te plaatsen in een antropologisch perspectief. Dat impliceert in de eerste plaats dat de hele studie van religie kritisch moet bekeken worden om los te breken van de eeuwenlange vooringenomen positie (met name oriëntalisme en kolonialisme). In een volgend moment kon ik dan de specifieke focus op heilig en heiligen zien als bijzondere uitwerking binnen de godsdiensten van de Middellandse Zee. Ten slotte ontleedde ik kort het fenomeen van heiligen en heiligenverering in de context van de christelijke vormgeving van de relatie tussen god en mens.

Referenties

- Mack, J. (1993): *The Lost Gospel*. Claremont Cal.: Claremont University Press.
Otto, R. (1963): *Das Heilige*. München: Beck Verlag.
Pinxten, R. (2000): *Goddelijke Fantasie*. Antwerpen: Houtekiet.
Reichard, G. (1939): *Navajo Medicine Man*. New York: Bollingen Press.
Said, E. (1978): *Orientalism*. London: Penguin.
Said, E. (2000): *Culture and imperialism*. London: Penguin.
Samuel, G. (1996): *Civilized Shamans*. Washington, DC: Smithsonian Press.
Whaling, F. & K. Holmes (1990, eds.): *Compassion through understanding*. Dumfriesshire, Scotland: Dzalendara Publishing.