


Onder redactie van
Henk Bakker en
Bert Jan Lietaert Peerbolte

DAN LIEVER DOOD!

Over martelaren
en hun religieuze
drijfveren



Amsterdam
University
Press

Dan liever dood!

Dan liever dood!

Over martelaren en hun religieuze drijfveren

*Onder redactie van
Henk Bakker en
Bert Jan Lietaert Peerbolte*

Ontwerp omslag: Gijs Mathijs Ontwerpers, Amsterdam
Ontwerp binnenwerk: Crius Group, Hulshout

ISBN 978 94 6372 507 1
e-ISBN 978 90 4855 565 9 (e-pub)
DOI 10.5117/9789463725071
NUR 700



Creative Commons License CC BY NC ND (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>)

© All authors / Amsterdam University Press B.V., Amsterdam 2022

Some rights reserved. Without limiting the rights under copyright reserved above, any part of this book may be reproduced, stored in or introduced into a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means (electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise).

Inhoud

1	Tot welke prijs? <i>Henk Bakker en Bert Jan Lietaert Peerbolte</i>	7
2	Martelaarschap in de christelijke bronnen <i>Jan Willem van Henten</i>	25
3	Martelaarschap in het jodendom Een noodzakelijk kwaad, maar liever niet! <i>Michael Bloemendal</i>	53
4	Islamitisch martelaarschap en geweldloos protest Nieuwe toe-eigeningen van oude teksten en begrippen in de Arabische protestbeweging van 2011 <i>Pieter Coppens</i>	85
5	'Martelaarschap' in boeddhisme Perspectieven, regels, verhalen & praktijken <i>Henk Blezer</i>	109
6	Modern Vedantisme en ascetische zelfopoffering Het begin van antikoloniaal hindoe nationalisme <i>Victor A. van Bijlert</i>	145
7	Over martelaren, helden en soldaten Seculiere transformaties van martelaarschap <i>Lucien van Liere</i>	173
8	Martelaarschap in vergelijkend perspectief <i>Henk Blezer en Ab de Jong</i>	203
	Noten	223
	Bibliografie	253
	Over de auteurs	279
	Register	281

1 Tot welke prijs?

Henk Bakker en Bert Jan Lietaert Peerbolte

Als Socrates in het jaar 399 voor de christelijke jaartelling in Athene tot het drinken van de gifbeker wordt veroordeeld, spreekt hij de woorden dat geen mens in een proces of in een oorlog 'tot elke prijs' er op uit mag zijn om aan de dood te ontsnappen.¹ Zo'n opmerking doet de vraag rijzen of er situaties voorkomen waarbij zo'n afweging klopt, en na 24 eeuwen weten we dit nog altijd niet en is de discussie nog even actueel. Bijvoorbeeld, mag verzet leiden tot het martelaarschap, omdat mensen niet 'tot elke prijs' door willen leven en niets doen, terwijl zij worden gedomineerd, onderdrukt en niet mogen denken of geloven wat zij vinden? Het gebeurt, maar vanuit verschillende achtergronden en tradities komen mensen tot geheel eigen afwegingen. Dit begint al bij de invulling van het begrip 'martelaar'.

Inleiding

Het woord 'martelaar' is geen eenduidig begrip. Dus wie 'martelaar' zegt, wordt niet automatisch begrepen. Voor de een is een martelaar iemand die voor zijn ideaal sterft, voor de ander een dwaas die irrationeel gedrag vertoont en de dood van zichzelf en soms ook anderen prefereert boven het leven. Wie met een scala aan definities naar de politieke werkelijkheid kijkt, komt tot observaties die elkaar lijken uit te sluiten. Zo worden slachtoffers van tegengestelde partijen die elkaar bevechten in hun eigen kamp als helden of als martelaren gezien. Soldaten die in de Tweede Wereldoorlog aan de kant van de geallieerden vielen waren helden, soms ook martelaren, maar voor veel Duitsers waren hun slachtoffers dat ook. De tegenstrijdigheid is van alle tijden. Wie herinnert zich niet de afschuwelijke beelden van de 21 Koptische christenen in oranje overalls op het strand te Sirte in Libië, vlak voordat zij met het mes werden onthoofd in februari 2015? Vanwege hun geloof werden zij onvrijwillig ter dood gebracht en worden zij als christelijke martelaren gezien. Maar IS-strijders die in de heilige oorlog vallen voor hun geloof worden binnen hun eigen traditie ook als martelaren geëerd.²

Verschillende met elkaar conflicterende tradities kunnen allebei een beroep doen op het predicaat 'martelaar', waarbij de martelaar van de ene partij voor de andere geldt als terrorist. Daarbij helpt een semantische discussie over de achtergrond van het begrip 'martelaar' niet. Het heeft

geen zin om te beweren dat op grond van de oorsprong van het woord de doden in het ene kamp wel voor martelaren kunnen doorgaan en die in het andere kamp niet. Mensen geven het woord een eigen invulling, die voornamelijk door de eigen traditie wordt ingegeven, ongeacht hoe anders de literaire wortels lopen. Het dient dan ook geen doel om te blijven hangen in semantische discussies. Beter is om goed te luisteren naar deze tradities en de diversiteit aan opvattingen over martelaarschap serieus te nemen.³

Religieuze tradities en de actualiteit van martelaarschap

Het hindoeïsme is een van de oudste bestaande wereldreligies. Wereldwijd zijn er naar schatting rond de 900 miljoen mensen die zich als hindoe beschouwen, het overgrote deel hiervan woont in India (de wereldbevolking telt momenteel meer dan zeveneneenhalf miljard mensen). Het is wellicht misleidend om van 'aanhangers' of 'gelovigen' te spreken in dit verband. Het hindoeïsme is een complex systeem van sociale ordening, ritueel conformisme, door socialisatie geïnternaliseerde gedragsregels, persoonlijke devotie, met een veelheid aan godsvoorstellingen, een veelheid aan heilige teksten (en niet alle worden door alle hindoes erkend), een grote variëteit aan lokale gebruiken en tradities, en een veelheid aan grote lokale talen waarin zich dit alles manifesteert.

Daarbij is er sprake van een zogenaamde 'grote traditie' die vooral tot uitdrukking komt in een bijna 3000 jaar oude, zich alsmaar uitbreidende canon van vele in het Sanskriet gestelde teksten. Sanskriet is de klassieke taal van het hindoeïsme dat de grenzen van plaatselijke talen overstijgt. De belangrijkste hindoeteksten zijn ook in het Sanskriet geschreven. Teksten in het Sanskriet hebben vaak een universele betekenis dan hindoe teksten in lokale talen. In het kort zou men het hindoeïsme overwegend kunnen karakteriseren als een traditie van orthopraxis (correct handelen in ritualistische zin) en 'orthoconformisme',⁴ met een grote niche voor persoonlijke vroomheid en zingeving. Het lijkt essentieel voor het hindoeïsme dat het in eigen ogen geen religie is waartoe je je kunt bekeren: je wordt erin geboren of niet. In de praktijk ligt dit evenwel genuanceerder.⁵

Vanwege deze complexiteit zal het hindoeïsme voor velen in het Westen niet herkenbaar zijn als een religie die vergelijkbaar is met het christendom. Niettemin zijn er aspecten van het hindoeïsme die wel bij christenen bekend zijn. Zo is met name door Mahatma Gandhi (1869-1948) het beeld ontstaan dat hindoeïsme geweldloosheid als hoogste morele waarde predikt. Dit beeld is zeker niet onjuist. Belangwekkend is wel dat Gandhi (in navolging

van eerdere hindoe nationalisten) als bron van zijn idee altijd een bepaalde hindoe tekst aanhaalde, namelijk de Bhagavad Gita. Deze korte hindoe tekst in Sanskriet was vanaf de negentiende eeuw populair geworden, zowel onder Europeanen als onder hindoes zelf.

Evenwel, naast de deugd van de geweldloosheid leert de tekst ook de plicht om te strijden als krijgers zich eenmaal op het slagveld begeven. De Bhagavad Gita is door negentiende en vroeg twintigste-eeuwse hindoe nationalisten als voornaamste inspiratiebron voor gewapend verzet tegen de Britse koloniale overheersing gebruikt. Militante anti-koloniale strijders waren – geïnspireerd door de spiritualiteit van de Bhagavad Gita – bereid hun leven in te zetten voor de bevrijding van India van het koloniale juk. In de Indiase nationalistische beeldvorming werden deze strijders als martelaren (*shaheed*) gezien. Dit gebeurde wanneer ze door de Britten, wegens oorlogvoering tegen de Britse koning en (tevens) keizer van India, werden terechtgesteld. Hoewel het hindoeïsme vanuit de traditie niet over een concept van de martelaar beschikte, zien we de idee onder invloed van de nationalistische strijd, en door de populaire hindoe tekst de Bhagavad Gita gelegitimeerd, in de vroege twintigste eeuw toch opkomen.

Boeddhisme gaat terug op het leven van de historische Boeddha, die volgens de overlevering als Prins Siddhārtha Gautama in de Śākya clan werd geboren en die vermoedelijk ergens rond de vijfde eeuw v.C. actief was, in een gebied dat ook wel ‘Groter’ Māgadhā wordt genoemd.⁶

Momenteel heeft boeddhisme bijna een half miljard aanhangers. Ondanks zijn indrukwekkende en complexe doctrinaire systemen, neigt boeddhisme, evenals hindoeïsme, in zijn volledige breedte eerder naar lokale vormen van orthopraxis dan naar orthodoxie. Met tweeënehalf millennia aan beweging geschiedenis, zonder centraal gezag, en verspreid over een groot deel van de wereld (aanvankelijk Azië), zal het niet verbazen dat boeddhisme een grote innerlijke verscheidenheid vertoont. Maar hoe divers ook, boeddhisme is toch eerst en vooral (redelijk eensgezind) gericht op een levensstijl die beter met het menselijk lijden leert omgaan en idealiter naar het ophouden daarvan streeft. Anderen moedwillig lijden toebrengen is dan evident geen optie, want daarmee zou men zich in termen van morele discipline en binnen kosmologische kaders van karma en wedergeboorte eerder in een tegengestelde richting begeven, en meer lijden veroorzaken voor zichzelf en anderen. Boeddhisten streven dus in de regel een geweldloos leven na. Moord en ook zelfdoding worden over het algemeen afgekeurd.

Toch wordt zelfdoding niet zomaar met moord gelijkgesteld. Zelfdoding door gevorderde monniken lijkt gedoogd en soms ook geprezen te worden.

Zelfopoffering wordt in een aantal canonieke en apocriefe teksten genoemd, en vindt ook wel in de praktijk plaats, bijvoorbeeld in de loop van de vijfde tot de tiende eeuw van onze jaartelling onder boeddhistische monniken en leken in China, maar ook daarna nog incidenteel.

Sedert 27 februari 2009 hebben meer dan 150 Tibetanen zichzelf in brand gestoken, naar verluidt om aandacht te vragen voor hun leefomstandigheden onder het bestuur van de Volksrepubliek China en in de hoop op meer autonomie voor hun land en volk. Tibet maakt nu deel uit van de Volksrepubliek China. Ook al kan zelfverminking onder bepaalde omstandigheden vanuit boeddhistische bronnen worden verdedigd, het is toch een uitdaging om deze recente praktijk in Tibetaans culturele regio's in boeddhistische termen te duiden.⁷

Ook zijn er momenteel plaatsen waar boeddhisten en boeddhistische monniken geweld gebruiken, bijvoorbeeld om andersdenkenden buiten te sluiten. De conflicten tussen boeddhisten en Tamils, en meer recent ook moslims, in Sri Lanka zijn daar voorbeelden van; maar ook christenen zijn soms slachtoffer van boeddhistische onverdraagzaamheid, zoals in juni 2013 gebeurde.⁸ De gewelddadige crisismomenten tussen gevestigde Nepalese bevolkingsgroepen en arbeidsmigranten in Bhutan of rondom de zogenaamde Rohingya minderheid in Rakhine, Myanmar (rond 2016 en 2017), onderstrepen verder dat dit geen geïsoleerde incidenten zijn: in weerwil van een vrij hardnekkig en wijd verbreid romantisch beeld, lijken onverdraagzaamheid, extremisme en nationalisme ook onder boeddhisten voor te komen, en te vaak om voor uitzonderingen door te gaan. De cultuurhelden van de ene groep staan in zulke situaties tegenover de cultuurhelden van de andere groep.

Naast het hindoeïsme en boeddhisme behoort ook het jodendom tot de oudste en vroegste religies die de mensheid kende, ook al is haar aantal wereldwijd met veertien miljoen gelovigen relatief klein. Binnen de joodse traditie bestaat voor de martelaar geen woord. Dit heeft alles te maken met het feit dat de waardering voor het leven als geschenk van God zo sterk is dat het martelaarschap geen eigenstandig concept is.⁹ Als zodanig komt haar in de joodse ideeëngeschiedenis maar een beperkte plaats toe. Als joden in tijden van verdrukking voor hun geloof sterven, dan 'heiligen' zij daarmee de Naam van God, de Schenker van leven.¹⁰ De martelaren beschreven in de boeken van de Makkabeeën zijn daar een voorbeeld van (eerste helft tweede eeuw v.C.).

Ook in de recente geschiedenis werden joden vervolgd en gedood, niet alleen vanwege hun geloof, maar vanwege hun joodse identiteit, zoals in

de Tweede Wereldoorlog. Immers, de slachtoffers werden vrijwel nooit voor de keuze gesteld om hun geloof los te laten. Zij werden simpelweg vanwege hun joodse identiteit op dát moment gedood. De moord op zes miljoen joden kwam uit antisemitisme voort, niet zozeer uit religieuze motieven. De Holocaust was de climax van een golf van antisemitisme die Europa in de late negentiende en in de eerste helft van de twintigste eeuw diep heeft getekend. De sporen zijn blijvend, net als de oplaaiende agressie naar joden toe. Als bijvoorbeeld op 20 oktober 1981 een aanslag op de Portugees-Joodse synagoge van Antwerpen wordt gepleegd, als op 24 mei 2014 een schietpartij in het Joods Museum te Brussel plaatsvindt, en als op 23 maart 2018 in Parijs de bejaarde joodse vrouw Mireille Knoll (85), Holocaust overlevende, op gruwelijke wijze wordt vermoord, blijkt antisemitisch gedachtegoed niet verdwenen. In de huidige tijd wordt het zelfs verpakt in volwaardige complottheorieën die door groepen mensen worden aangehangen.

Toch kunnen ook slachtoffers aan de andere kant vallen die op hun beurt heldendaden menen te verrichten. Als in de opmaat naar de viering van het 70-jarig bestaan van het land Israël in de maanden april en mei van het jaar 2018 opstanden aan de grens van de Gazastrook uitbreken, zijn veel slachtoffers te betreuen. De doden die aan beide zijden vallen, worden als helden gezien en soms ook als martelaren. De ‘helden’ van de Gazastrook verzetten zich tegen wat zij zien als de onderdrukking door het zogenoemde Zionistische regime in Israël. Zionisme valt overigens niet met de joodse geloofstraditie samen.

Het christendom is een vrij jonge religie, maar staat met wortel en tak in de joodse bronnen en oorsprongen. Zelfs haar eigen verzameling bronnen, het Nieuwe Testament, is door en door joods. Het begrip ‘martelaar’ lijkt daar dan ook zijn oorsprong te hebben, waar vroege christenen vanwege hun afwijkende ideeën werden voorgeleid en zich op joodse bronnen en overleveringen hebben beroepen. Zij ‘getuigden’ daarbij van hun geloof (Gr. *marturomai*), maar juist dit getuigenis, als het wordt aangevochten, kan tot een proces leiden met de dood tot gevolg (Gr. *marturia*). De ‘getuige’ wordt zo een ‘martelaar’ (Gr. *martus*). Jezus kan daarom als martelaar worden gezien, en zijn leerlingen als volgelingen die bereid waren om te getuigen en de consequenties daarvan te ondergaan. Immers, Jezus had gezegd: ‘Wie achter mij aan wil komen, moet zichzelf verloochenen, zijn kruis op zich nemen en mij volgen.’¹¹ Het martelaarschap zit christenen als het ware in de wortels. Een ‘grande parade’ aan martelaren volgt dan ook het spoor van Jezus, te beginnen met Stefanus, uitlopend op de vroege Katholieke Kerk die veel van deze vroege martelaren heilig heeft verklaard.¹²

Het zou een misvatting zijn te menen dat alle christenen in de eerste eeuwen van de jaartelling vervolging ondergingen. Dat was niet het geval. Feitelijk zijn er tot de vierde eeuw maar enkele systematische geloofsvervolgingen geweest die verder reikten dan lokale hetzes en pesterijen. Bovendien waren de Romeinse autoriteiten er niet op uit om andere religies te verbieden, behalve als ze staatsondermijndend waren of lokaal en regionaal tot sociale onrust leidden. Dit laatste kon christelijke gemeenschappen meestal niet verweten worden en daarom werden zij gewoonlijk met rust gelaten.

In de loop van de eeuwen heeft het christelijk geloof diverse pogingen ondernomen om andere religies te verbieden. Waar het terrein won, probeerde het doorgaans concurrerende religieuze overtuigingen met woord en daad te bestrijden en te vervangen. Het christendom zag zichzelf als superieure godsdienst en deinsde er derhalve niet voor terug om het eigen geloof aan anderen op te leggen. Regelmatig vielen daar ook slachtoffers bij, zoals bij de koloniale bezetting van diverse landen in het verre westen en in het verre oosten.

Ook gebeurde het dat groepen christenen uit westerse landen zich als helden naar het Midden-Oosten begaven om het christelijk geloof op te dringen en de stad Jeruzalem en andere heilige plaatsen uit de handen van de islamieten te bevrijden. De christenen die op weg daarheen of bij de heilige plaatsen sneuvelden werden door een anonieme ooggetuige 'martelaren' genoemd. Toen tijdens de Eerste Kruistocht in het late voorjaar van 1097 christenen bij het beleg van Nicea omkwamen, schreef deze ooggetuige dat de stad zeven weken en drie dagen lang werd bestormd en dat velen van hen daar het martelaarschap bereikten. Zij allen gingen 'triumfantelijk de hemel binnen en dragen nu het martelaarskleed dat zij ontvingen'.¹³ De Turken zag hij als duistere vijanden die bij hun aanvallen betoverende woorden over de christenen wilden uitspreken.¹⁴

Maar er vielen niet alleen slachtoffers onder de christenen. Ook de Arabieren maakten helden en heiligen. Arabische kronieken uit die tijd maken duidelijk dat de zogeheten kruisridders met nodeloos veel geweld en wreedheid talloze schanddaden pleegden die hun sporen nu nog nalaten. Bijvoorbeeld, toen op de vroege ochtend van 12 december 1098 de plaats Mara werd ingenomen, brak de Frankische leider Bohemond zijn belofte om de levens van de vijand te sparen. Drie dagen lang vonden verschrikkingen plaats, waarbij volgens de (eigen!) Frankische kroniekschrijver Raoul van Caen mensen, waaronder kinderen, werden gekookt en opgegeten.¹⁵ Wat hiervan waar is, is moeilijk te zeggen, maar ongetwijfeld hebben barbaarse executies plaatsgevonden.

Het christendom is met ruim twee miljard aanhangers de grootste onder de wereldreligies. Zoals het christendom zelf lang andere religies probeerde te verdringen, zo worden tegenwoordig christenen wereldwijd in zo'n 50 landen niet of nauwelijks getolereerd.¹⁶ Belastende herinneringen, overlevingen en beelden uit het koloniale verleden en uit de tijd van de kruistochten spelen in deze situaties bewust en onbewust een rol. Ook de moord op zes miljoen joden, die tot de recente geschiedenis behoort, vond plaats in overwegend christelijke landen en heeft, gezien het anti-Joodse sentiment binnen de hoofdstroom van de kerken vanaf de vroege middeleeuwen tot medio de vorige eeuw, in Europa een lange aanloop gehad.¹⁷ Toen, zoals hierboven beschreven, de kruisvaarders naar de Heilige Stad en omliggende plaatsen afreisden om deze voor de Kerk op te eisen, trokken zij eerst het Rijnland door en kregen de steden, waaronder Keulen en Mainz, met een jodenhaat te maken die nog niet eerder was vertoond. Eerst moesten joden het ontgelden en toen moslims.

De islam is de jongste van de vijf wereldreligies en is met ruim anderhalf miljard gelovigen de tweede in omvang. Mohammed, de stichter en profeet van de islam, sprak en schreef zijn boodschappen voornamelijk in de eerste drie decennia van de zevende eeuw van de christelijke jaartelling. In de Koran zijn het werkwoord getuigen en het martelaarschap nauw verbonden (*sh-h-d*). Er wordt 'getuigd' van de genade en van de beloningen die de dode wachten in de hemel. Zelfdoding staat dit getuigenis in de weg, omdat die immers geen verdienste is en niet door God van mensen gevraagd wordt. Immers, Hij is de Schenker van leven en genade.

Wel toetst Hij gelovigen en neemt Hij 'geloofsgetuigen' tot Zich, dat zijn martelaren (*shuhadā'*). Met name zij die gedood zijn 'op de weg Gods', zijn levend bij Hem. Zij hebben loon en licht bij Hem.¹⁸ 'Zij die zich voor de overwinning op Mekka gegeven hebben en gevochten hebben, staan niet gelijk aan anderen. Zij zijn hoger in rang dan diegenen die zich pas na de overwinning hebben gegeven en hebben gevochten. Allah weet alles.'¹⁹ Zij die vechten, zoeken niet de dood, maar de overwinning. Zij zijn er niet op uit om te sterven, maar om te getuigen, en als zij daarbij worden gedood, zullen zij als martelaren in de hemel worden ontvangen.

Hoe dient in dit verband de gedachte van de heilige oorlog te worden verstaan (*jihad*)? Wordt dan niet juist tot een gewelddadig martelaarschap opgeroepen? In elk geval kwam het begrip 'heilige oorlog' op in een tijd waarin Mohammed zelf met oude Arabische waarden brak, door zich met geweld tegen zijn eigen volksgenoten te keren. Dit was 'not done', en zeker niet gedurende de heilige maanden, maar hij zag zich ertoe genoodzaakt

vanwege de tegenstand tegen de hervormingen in Mekka en Medina. De Koran komt daarom met een belangrijke aanwijzing:

Strijden daarin is iets ernstigs maar afwenden van de weg Gods en ongeloof aan Hem en van het Gewijde Bedehuis en het uitdrijven daaruit van de lieden die er bij horen is ernstiger bij God. En de verzoeking is ernstiger dan de doodslag [...]. Maar wie uwer zich laat teruggedrijven van zijn godsdienst die zal sterven als ongelovige.²⁰

De strijd tussen zevende-eeuwse Arabische stammen en verschillende godsdienstige voorkeuren werd daarmee tot een heilige oorlog die goddelijke toestemming verkreeg.²¹ De tekst 'Mohammed! Zet de gelovigen aan tot gevecht' is daarom in de Arabische taal gesteld (zoals heel de Koran), omdat de context van toen een Arabische betrof.²²

Voor onze tijd staat een heilige oorlog die martelaren maakt niet alleen vanaf van de tijden en omstandigheden in de zevende eeuw na Christus maar ook van de gedeelde waarden die culturen en religies in de 21ste eeuw naar elkaar toe hebben. Martelaren zijn er helaas nog altijd, zowel onder moslims als onder hen die zij tegenover zich hebben. Soms staan zij daar bewust, soms onbewust. Het laatste gebeurde bijvoorbeeld op vrijdagavond 13 november 2015 in Parijs, toen bij een terreuraanslag door IS-strijders 130 dodelijke slachtoffers vielen en ruim 350 gewonden. Sommigen zaten op een terras, anderen in een restaurant of in een café, maar de meeste onschuldige slachtoffers werden gemaakt in de concertzaal van de Bataclan, waar maar liefst 89 doden vielen. Van de acht aanslagplegers kwamen zes door eigen toedoen om en werd een zevende door een politiekogel gedood. De achtste wist te ontkomen.²³ De aanslagplegers worden door hun achterban als martelaren gezien, maar wie de verhalen van overlevenden en van de politie hoort, krijgt een andere indruk. Zij die zonder het te weten tegenover de IS strijders stonden en vervolgens iets ondernamen, al was het alleen maar dat zij de schok wisten op te vangen, de dood in de ogen zagen, anderen hielpen, zijn volgens hen de ware helden.

De onderzoeksgroep

De begrippen 'martelaar' en 'martelaarschap' zijn dus contextgevoelig en kunnen verschillende en zelfs tegenstrijdige invullingen krijgen. De termen zijn daarom diffuus en een eenduidige definitie is lastig te geven. Het ligt dan ook niet in de bedoeling van dit boek om tot één ultieme betekenis

van martelaarschap te komen. Ook al zouden we dat willen, het zou niet eens kunnen. Wel hebben we op grond van studies van bronteksten uit diverse religies en tradities een werkdefinitie opgesteld die als voorlopige grondbetekenis dienst doet, zodat we weten waar we het bij het woord 'martelaar' ongeveer over hebben.

Nu eerst iets over de voorgeschiedenis van dit boek, aansluitend volgt nog een korte bespreking van de definitie. In 2017 nam de Faculteit Religie en Theologie van de Vrije Universiteit het initiatief om een onderzoeksgroep 'Religious Martyrdom in Dialogue' (*RMiD*) op te starten en daarvoor experts uit de vijf wereldreligies te benaderen, te weten: het hindoeïsme, het jodendom, boeddhisme, het christendom, de islam. De groep richt zich op de volgende drie onderzoeksresultaten: wetenschappelijke studie van religieuze teksten die betrekking hebben op martelaarschap; analyse van het gebruik van deze teksten in het huidige discours over martelaarschap; het bevorderen van het gesprek over deze thematiek tussen de diverse religieuze tradities en daarbuiten.

De onderzoeksgroep is sinds de zomer van 2017 met enige regelmaat bijeengekomen om teksten over martelaarschap vanuit de diverse tradities te bespreken en naar elkaar te luisteren. Dit luisteren was niet alleen verhelderend, maar leidde ook tot het inzicht dat zeer uiteenlopende religieuze tradities meer gemeen hebben dan je op het eerste gezicht zou denken. Dit heeft geleid tot een heuristische benadering van de teksten en de tradities, eerder analytisch en descriptief van karakter en niet primair normatief. Heuristiek, een term die is afgeleid van het Griekse woord voor 'vinden', zoekt naar open en zelfs intuïtieve benaderingswijzen voor een academisch vraagstuk. Voor de onderzoeksgroep leidde het luisteren, vragen en kritisch bespreken tot 'bevindingen' die de verschillen niet zozeer konden overbruggen als wel de spanningspunten tussen de tradities met betrekking tot de martelaar of de gevallen held duidelijk voor het voetlicht stelden. Dit leverde de winst op dat het gesprek over het verschijnsel martelaarschap primair bleek te moeten gaan over duidingskaders binnen de samenhang van tradities. Op die duidingskaders komen we straks nog terug.

Werkdefinitie van martelaarschap

Iets van de genoemde spanningspunten is merkbaar in de definitie van religieus martelaarschap. We hanteren een functionele definitie die in 2002 door Jan Willem van Henten en Friedrich Avemarie uit joodse en christelijke

(dus Abrahamitische) bronnen werd opgesteld.²⁴ Door de onderzoeksgroep is de definitie lichtelijk bewerkt, zodat deze beter geschikt is om in het brede gesprek dienst te doen. Na een half jaar van onderzoek en correspondentie kwam de onderzoeksgroep tot de volgende werkdefinitie:

Een martelaar is iemand die, in ere bij de eigen politieke en/of religieuze groep, onder zeer dreigende omstandigheden een gewelddadige dood verkiest boven het gehoor geven aan het bevel van het onderdrukkend gezag.

Nader beschouwd is deze definitie een construct dat uit vier elementen bestaat:

- 1 in eigen kring is de martelaar een geëerd persoon,
- 2 want onder extreme omstandigheden,
- 3 verkiest hij/zij de dood,
- 4 boven gehoorzaamheid aan de onderdrukker.

Van de vier kenmerken is er maar één die de martelaar zélf betreft, namelijk de keuze die hij of zij maakt. Eerder kiest hij ervoor om te sterven dan te gehoorzamen. De eigenmachtige keuze is in de definitie een belangrijke indicator, ook al wordt de afweging misschien in een 'split second' gemaakt, en ook al lijkt de martelaar nauwelijks tot zo'n keuze in staat.

Martelaren zijn er op talloze wijzen en in eindeloze variaties, geen martelaar is gelijk aan de andere, maar geen martelaar kan worden weggezet als een simpele ziel die zichzelf toevallig of incidenteel opoffert. De martelaar maakt een '*statement*' en daarmee een keuze, soms uit vrije beweging, soms door de situatie opgedrongen, en meestal in een pijnlijk samenkomen van deze twee. In die zin handelt hij min of meer met voorbedachten rade en dient zijn besluit serieus te worden genomen. Niets aan martelaarschap is slechts een bevestiging.²⁵ In een situatie van ultieme machteloosheid kiest de martelaar ervoor om de rug recht te houden en stelt hij een daad van onverzettelijkheid. Zijn statement houdt de macht van de machteloze in en daarmee houdt hij zijn reputatie zagezegd in eigen hand: 'Reputation stands at the heart of martyrdom.'²⁶ Dit komt treffend tot uiting in een gedicht van William Ernest Henley (1849-1903), woorden die Nelson Mandela, naar eigen zeggen, vaak door zijn hoofd liet gaan:

*Invictus*²⁷

Vanuit de nacht die mij bedekt,
een diep zwart gat van noord tot zuid,

dank ik de goden, wie zij zijn,
voor mijn niet te nemen huid.

In felle klauwen van 't moment
was ik niet luid of weggedoken,
terwijl de knuppel op mij viel,
mijn hoofd bebloed, maar ongebogen.

Na deze plaats, zo boos en zeer,
doemt schrik, een verre schaduw lang,
doch als de dood mij sluipend vindt,
vindt hij mij, zeker, maar niet bang.

Het maakt niet uit hoe nauw de poort
of hoe het oordeel leest,
ik ben de meester van mijn lot,
ik ben de stuurman van mijn geest.

Heuristiek en spanningspunten

Er is al gewezen op wrijvingspunten die in de heuristiek naar voren komen. Met betrekking tot de vier genoemde punten in de definitie valt al enige wrijving te verwachten, want wat is een 'eigen kring'? Wat zijn 'extreme omstandigheden'? Wat is 'verkiezen van de dood' precies? Of: wat houden de zelfbepalende 'keuze', het 'statement', de 'rechte rug', de 'daad van onverzettelikheden', de 'macht van de machteloze' eigenlijk in? En tenslotte, wat zijn 'onderdrukkers'? De woorden krijgen pas betekenis als binnen de afzonderlijke tradities ook duidingskaders voorhanden zijn. De ene martelaar verstaat zichzelf in het ene kader, de andere in het andere kader, hoewel er mogelijk overlap is. Natuurlijk verschillen duidingskaders van elkaar. Op zeker moment, in een gegeven context, zal het begrip 'onderdrukker' door een moslim anders worden gedeut dan door een jood. In de eigen context zal door een boeddhist het begrip zelfbepalende 'keuze' anders worden uitgelegd dan door een christen. De hindoe Tamiltijger die een bomaanslag pleegt en voor onafhankelijkheid van Sri Lanka vecht, zal de woorden 'extreme situatie' of 'dreigende omstandigheden' anders uitleggen dan de boeddhist die de status quo van het land verdedigt.

Het verschil in duidingskader is enerzijds verklaarbaar doordat bronnen en tradities in de loop der eeuwen (evolutionair) nu eenmaal verschillend

tot stand komen, anderzijds interpreteert elke religieuze gemeenschap zich niet uitsluitend in het licht van dat historische en tekstuele verleden. Men verhoudt zich ook tot het heden, tot de sociaal-maatschappelijke en religieuze verbanden anno nu. Het 'uit-definiëren' van een martelaar in deze tijd is niet het alleenrecht van de eigen groep, met behulp van eigen bronnen. Ook anderen hebben er iets over te zeggen: buitenstaanders, geïnteresseerden, critici en sympathisanten. De eigen bronnen mogen (ja moeten) worden meegenomen, maar dienen wel in gesprek te worden gebracht met bronnen uit andere religieuze en ook niet-religieuze gemeenschappen. De discussie daarover zou dan best fel kunnen worden, maar alleen zo kan, terugkijkend (met de kennis van later), vanuit diverse duidingskaders inzicht in dit 'verkiezen' van de gewelddadige dood ontstaan. Ook kan het tegendeel gebeuren, dat er geen inzicht en al helemaal geen begrip ontstaat. Zo gezegd klinkt het doordenken van het eigen duidingskader als een waagstuk – en dat is ook het geval – maar de winst is duidelijkheid en dieper inzicht in de gelaagdheid van eigen (en andere) duidingsmechanismen, die veelal uit niet nader doordachte aannames en cultuurhistorische inbeddingen bestaan. Anderen hebben het recht om gelaagdheden aan te wijzen en zich mede te bemoeien met het 'uit-definiëren' van martelaren. Waarom? Simpelweg omdat martelaarschap een ingrijpende gebeurtenis is. In veel gevallen schokt de dood van de martelaar familie, vrienden, het sociale vangnet, vriend en vijand, en niet alleen hen, maar soms ook grote delen van de samenleving.

Daarom zijn nog zeker drie controversiële reflectieverschillen in duidingskaders aan te wijzen:

(1) De eerste is de mate waarin het moedwillige martelaarschap in een religieuze traditie wordt afgekeurd of niet. Bijvoorbeeld, in het vroege christendom kwam het vrijwillige martelaarschap wel voor, maar al vrij snel werd het van binnenuit gecorrigeerd en als afwijkend beschouwd.²⁸ De kwestie zit diep in het sentiment van de westerse wereld, onder meer door het voorbeeld van de Griekse denker Socrates, die Plato opvoert.²⁹ Via het christendom is juist deze naam diep in de westerse moraal doorgedrongen.³⁰ Socrates was meer dan bereid om aan zijn ideeën vast te houden en wenste ten overstaan van het Atheense gerecht niet op zijn standpunt terug te komen (zie de inleiding van dit hoofdstuk). Hij werd veroordeeld tot het drinken van de gifbeker en moest zijn 'gelijk' dus met de dood bekopen.

We hebben er al op gewezen dat in verschillende religieuze tradities het moedwillig (en daarmee vrijwillig) gezochte martelaarschap verschillend wordt gewogen. Bijvoorbeeld, in de joodse traditie wordt het zoeken naar

martelaarschap feitelijk afgekeurd, al wordt degene die tot martelaarschap wordt gedwongen hoog gewaardeerd. Uiteindelijk blijft het martelaarschap een verschijnsel waarvan de rationaliteit uitsluitend vanuit het denkkader van de groep achter de martelaar te vatten valt. Sterven voor je geloof, je standpunten, je eigen gelijk, blijft voor buitenstaanders veelal bizar. Zelfs bezien vanuit de gedachte dat de martelaar (Gr. *martus*) van zijn geloof 'getuigt' (Gr. *marturomai*), zoals binnen de christelijke en ook de islamitische tradities het geval is, is het schokkend om te moeten vaststellen dat 'getuigen' een glijdende schaal kan impliceren, namelijk van 'spreken van' tot 'de prijs betalen van' en 'de hoge prijs betalen van'. We gaan ervan uit dat geen religie erop uit is om gelovigen de hoogste prijs te laten betalen. Waarschijnlijker is dat geadviseerd wordt om bij het martelaarschap vandaan te blijven. 'Zoek het niet, tenzij ...', maar wat houdt dit 'tenzij' precies in? Daar zou gesprek over moeten zijn, hoe controversieel ook.

(2) Het tweede mogelijke verschil in duidingskaders geldt de mate waarin religieuze tradities geneigd zijn om bij bloedige confrontaties tussen 'vijanden' eventuele willekeurige slachtoffers als helden en/of martelaars te beschouwen. In de meeste gevallen is er niet of nauwelijks sprake geweest van een bewuste keuze van het slachtoffer, zoals bijvoorbeeld op het slagveld in oorlogstijd. Het kan wel zijn dat een soldaat tijdens de oorlog als gevangene onder druk wordt gezet en gefolterd om geheime informatie op te biechten, maar is hij of zij daarmee een held, en als hij onder de folteringen sterft, is hij dan ook een martelaar? Deze slachtoffers zijn over het algemeen anonieme vijanden. Er wordt zagezegd niet 'op de man of de vrouw' gespeeld, maar iemand wordt gedood omdat hij simpelweg 'de vijand' of 'het kwaad' vertegenwoordigt.

Religie hecht zich soms aan nationalistische gevoelens en aspiraties, zoals bij de Makkabeese martelaren in de eerste helft van de tweede eeuw v.C. te zien is, maar ook in het geval van Shaheed Bhagat Singhs executie in 1931 in de gevangenis te Lahore, en bij de dood van Palestijnse jongeren die wegens onderdrukkende maatregelen vergelding op Israëliërs namen.³¹ In dit soort situaties is religie meestal niet leidend maar bijkomstig en versterkend, en krijgen slachtoffers meer een gezicht dan wanneer zij ergens anoniem op het slagveld vallen. Leidend zijn wel de gekrenkte gevoelens van nationalisme en patriottisme die een uitweg zoeken en religie aan hun zijde vinden. Zoals in het onderstaande zal blijken is de notie van martelaren christelijk van oorsprong en vervolgens ingebed geraakt in de islamitische traditie. Andere religieuze en seculiere stromingen zijn door deze notie beïnvloed geraakt. Alleen is martelaarschap nooit louter een religieus begrip: het gaat steeds ook om politiek.

Het maakt dan niet uit of religie stoelt op Abrahamitische bronnen of niet, op heteronome openbaring of autonome zelfsturing. De gevallen slachtoffers worden binnen deze context meestal als gevallen helden gezien.

Helden brengen zichzelf om of laten zichzelf ombrengen om een daad van verzet te stellen, om met een wanhoopsdaad het lot van de eigen gemeenschap te keren, een ramp af te wenden, of schoon schip te maken en een nieuw begin in te zetten. Dit gaat ver terug, naar zeer oude religieuze tradities, en het lijkt aannemelijk dat idee-historische verbanden te leggen zijn tussen cultische gebruiken die met 'krijgerdom', de 'gevallen held' ('*Höhenkult*', '*Grabeskult*'), sacraal koningschap, martelaren en verlossers te maken hebben.³² In de boeken van de Makkabeeën wordt de dood van joodse martelaren als zuiverend en verzoenend voor land en volk gezien.³³ Zij waren helden die in herinnering werden gehouden, waarvoor grafredes werden geschreven, wier graven jaarlijks werden bezocht, en die zozeer tot de verbeelding spraken dat hun voorbeelden min of meer werden geëxporteerd. De christelijke traditie sloot bij deze traditie aan door de dood van Jezus te interpreteren als die van een martelaar die verzoening voor zijn volgelingen bracht.³⁴ Daarbij werden de Makkabeese martelaren geïncorporeerd in de christelijke traditie.³⁵ Ideeën gaan nu eenmaal gemakkelijk grenzen over.

Toch gaan we ervan uit dat binnen religieuze tradities niet elk slachtoffer tot held(in) en/of martelaar wordt uitgeroepen, maar dat op grond van bronnen, verwerking en gesprekken nauwkeurige afweging en zelfcorrectie plaatsvinden. Ook hier zou gesprek over moeten komen, hoe controversieel ook.³⁶

(3) Het derde controversiële verschil in duidingskader geldt de wijze waarop religieuze tradities de dood van de martelaar soms in verband brengen met bronnen over onthechting en wereldverzaking. Over wereldverzaking wordt verschillend gedacht. Kan de martelaar als een (ultieme) wereldverzaker worden geduid, of omgekeerd? Vanuit Indiase en boeddhistische systemen bezien, lijkt tussen de wereldverzaker en de martelaar juist een contrastwerking op te treden. De eerste leeft onthecht, als een levende paradox, geheel onttrokken aan zijn sociale context en ontheven van al zijn rechten en plichten, enkel strevend naar radicale verlossing in het hiernumaals. De laatste, die met name in de Abrahamitische godsdiensten opkomt, leeft veelal in de verwachting van een hiernamaals en verzaakt de wereld (mede) om die reden.

Op de achtergrond staan uiteenlopende opvattingen over transcendentie (wat de ervaring overstijgt). Is transcendentie dat wat de ervaring overstijgt

en van buiten de ervaringswereld op ons toe komt, zoals een persoonlijke God, of komt transcendentie op uit zelfloosheid (*nibbāna*, leegte) die vooral hier te vinden is en die mensen juist terug in het hier en nu plaatst? In elk geval speelt het martelaarschap zich af op het grensvlak van transcendentie en wereld. Ergens gaat de martelaar een grens over, hoewel de meningen over de aard van die grens diepgaand verschillen. Hier liggen bovendien forse epistemische spanningspunten, omdat religieuze tradities zodanig van elkaar verschillen, dat wat niet binnen de eigen horizon valt ook niet herkend wordt en dus geen betekenis lijkt te hebben. Maar dit neemt niet weg dat de martelaar een grensfiguur is die wezenlijke breuklijnen in het verstaan van zijn wereld markeert.

De martelaar maakt het moment van zijn sterven tot een storende barst in de wereld die wij kennen. Deze dood bestaat al wel, onder meer in het gedachtegoed over wereldverzaking en krijgersculturen, maar treedt onder extreme omstandigheden plotseling aan het licht. De betekenisgrond van het bestaande leven blijkt mensen uit diverse tradities diepgaand te verdelen, en de dood van de martelaar maakt de verdeeldheid voor iedereen zichtbaar. Daarom sterven veel martelaren liever in het openbaar dan op een eenzame plek – wil hun dood zin hebben, dan moet hij wel opgemerkt worden.

De uitersten in de betekenisgrond van de bestaande wereld noemen we polariteiten of dualiteiten. Als die dualiteiten teruggaan op eeuwige principes noemen we dit dualisme. Elke religie, monotheïstisch of niet, Abrahamitisch of niet, monistisch of niet, kent dualiteiten/polariteiten, maar gaat daar op eigen manier mee om. Het martelaarschap geschiedt op grensvlakken van de polariteiten, zoals tussen profaan en sacraal ('dit is heilig en dat is het niet'), tussen 'ons' en 'hen' (dit zijn de onzen en die zijn het niet), tussen God en wereld (dit zijn de goeden en dat zijn de kwaden). Zo opgevat is de dood van de martelaar een symbolische gebeurtenis die de particulariteit van deze dood overstijgt. Met andere woorden: de dood van deze mens krijgt overstijgende betekenis, omdat een diepe dualiteit aan de oppervlakte treedt die betrokkenen en omstanders schokt. Het schokkende van deze dood komt overeen met het onbegrijpelijke karakter ervan en wekt bij velen gevoelens van onbegrip, onmacht of onverschilligheid. Martelaarschap brengt de oerbotsing tussen mensen en de daarmee gegeven betekenisssystemen naar boven.

Ook dit gesprek moet gevoerd worden, hoe controversieel ook. Deze bundel biedt een eerste stap daartoe en we hopen dat er meerdere volgen. Luisteren begint met het bevragen van elkaars narratieven. Van daaruit is het zinvol

om de zeven invalshoeken van het duidingskader, de wrijvingspunten, op te zoeken en te bespreken. We zetten ze nog even op een rij:

- 1 Wat is 'eigen kring'?
- 2 Wat zijn 'extreme omstandigheden'?
- 3 Wat houdt het 'verkiezen' van de dood in?
- 4 Wat wordt bedoeld met 'onderdrukkers'?
- 5 In welke mate keurt de religieuze traditie het moedwillige martelaarschap af?
- 6 In welke mate is de religieuze traditie geneigd om bij bloedige confrontaties willekeurige slachtoffers als helden en/of martelaars te zien?
- 7 Op welke wijze brengt de religieuze traditie de dood van de martelaar in verband met eigen bronnen over wereldonthechting?

Het voornaamste doel van de beschouwingen in deze bundel is per traditie te analyseren hoe martelaren gezien worden om de rationaliteit van het martelaarschap, zoals gezien in de hier behandelde religies, beter te verstaan.

Indeling en inhouden

Tenslotte is de opzet van dit boek tweeledig van aard. In de eerste plaats wil het de bronnen en tradities van de vijf wereldreligies met betrekking tot het concept van 'martelaar' verkennen. Daarbij onderzoekt het ook het verschijnsel van niet-religieus martelaarschap, omdat in de moderne wereld martelaarschap niet slechts een religieus fenomeen is.

In de tweede plaats wil deze bundel aanzetten tot gesprek en debat geven. Met dat doel voor ogen is ervoor gekozen om de hoofdstukken niet in historische volgorde, vanaf de oudste tot de jongste religie, te presenteren. Het begrip 'martelaar' komt binnen de joods-christelijke traditie op en om die reden openen we in hoofdstuk 2 met de christelijke bronnen, met daarop volgend de joodse (hoofdstuk 3) en de islamitische (hoofdstuk 4). De lezer zal merken dat er tussen deze drie religies, die alledrie Abrahमितisch van oorsprong zijn, overeenkomsten in betekenisgeving van het martelaarschap te vinden zijn, maar ook forse verschillen. Overeenkomsten zijn er bijvoorbeeld met betrekking tot het getuigend karakter van het martelaarschap. De verschillen hebben met name betrekking op de betekenis en de omstandigheden van de dood van de martelaar. Het christelijk martelaarschap staat geheel in het teken van de navolging van Jezus, en maakt daarom deel uit van de christelijke identiteit, iets dat in de joodse traditie niet het geval is. Uit joodse bronnen blijkt dat alleen in extreme

situaties het martelaarschap een optie is, en dat die dood geen deel uitmaakt van de joodse identiteit, maar een afgeleide daarvan is. In de islamitische traditie gaat het martelaarschap ook over lijden omwille van het geloof, zowel in lijdzaamheid als in het bewust aangaan van de strijd met hen die voor het islamitische geloof een bedreiging zijn. Dit laatste is in de hedendaagse christelijke traditie, en ook in de joodse, minder het geval.

Uit boeddhistische (hoofdstuk 5) en hindoeïstische bronnen (hoofdstuk 6) blijkt hoe anders deze religies naar het Midden-Oosterse en westerse martelaarschap kijken. Het motief van wereldverzaking, waar dat van de gevallen held nauw bij aansluit, is een ideaal dat niet zozeer te gelde wordt gemaakt in een afzonderlijke religie, maar in een wijze van bestaan die alles omvat. Dit is ook het geval met seculier martelaarschap (hoofdstuk 7). Religie is immers geen voorwaarde om het martelaarschap te verklaren. Er hoeft geen hogere betekenis aan martelaarschap te worden toegekend dan het basale gegeven dat niemand slachtoffer van een ander wil zijn, behalve van zichzelf.

Het inleidende hoofdstuk en het afsluitende hoofdstuk bespreken de complexiteit van het concept martelaarschap en doen observaties die, zoals al aangegeven, geen normerende betekenis hebben, maar wel registreren dat de diversiteit aan voorstellingen niet is terug te voeren tot één bepaalde grond- voorstelling. Eerder is een beweging in omgekeerde richting te zien: er zijn meerdere oertypes van het martelaarschap te onderscheiden en de diverse religies hebben het discours van martelaarschap een eigen narratief gegeven, waardoor deze nadere belijning ontvingen en het martelaarschap eigen betekenis gaven. Martelaren ontstaan niet vanzelf, ze worden gemaakt in systemen en tradities van betekenisgeving. Wat zich in de onderstaande hoofdstukken ontvouwt is dat zingeving van het martelaarschap een diversiteit aan perspectieven nodig heeft en voortdurend in beweging is, en dat daarom luisteren naar elkaar niet alleen zinvol is, maar ook urgent: het is nodig om dit taalveld van binnen en van buiten te doordenken.

2 Martelaarschap in de christelijke bronnen

Jan Willem van Henten

Inleiding

De geschiedenis van bijna 2000 jaar christelijk martelaarschap kan natuurlijk niet uitputtend in een hoofdstuk van een boek verteld worden, zoals al uit een oogopslag blijkt wanneer een van de verschillende christelijke martelaarsboeken op tafel ligt die in de loop der tijd verschenen zijn. De doopsgezinde Martelaarsspiegel, twee kloeke banden, voor het eerst gepubliceerd in de zeventiende eeuw, is een bekend voorbeeld van een werk waarin niet alleen de eigen doopsgezinde martelaren uit de zestiende eeuw maar ook hun christelijke voorlopers herdacht worden. De geschiedenis van de christelijke martelaren loopt bovendien door. Nog altijd sterven er christenen onder gewelddadige omstandigheden, die soms zoals de oude katholieke priester Jacques Hamel, in 2016 bruut vermoord door twee IS-aanhangers, al snel door anderen als martelaar herdacht worden. Deze bijdrage zal zich noodgedwongen beperken tot enkele aspecten van het christelijke martelaarschap en aandacht besteden aan de beginperiode voordat het christendom staatsgodsdienst werd (wie kan als martelaar beschouwd worden, wanneer is het martelaarschap ontstaan?), aan de zogenaamde canonisering van martelaren (dat er lijsten van martelaars opgesteld gaan worden die stelselmatig herdacht worden) en aan enkele voorbeelden van hedendaags martelaarschap (Edith Stein en Jacques Hamel).

Martelaarschap in de ontstaanstijd van het christendom

Oorsprong en definities

Martelaarschap in de oudheid is tot aan de periode waarin de christelijke titel 'martelaar' opkomt en martelaren in martelaarsgeschriften herdacht worden – grofweg vanaf het einde van de tweede eeuw n.C. – een categorie waar geleerden mee werken om een fenomeen aan te duiden dat zij als martelaarschap opvatten. Of een dergelijk fenomeen bestaan heeft voordat de titel gebruikt werd, was en is nog altijd omstreden. Ook het tijdstip waarop

de titel voor het eerst voorkomt is een kwestie waarover gedebatteerd wordt. Tegenwoordig is er wel het inzicht dat een verschijnsel in de samenleving aanwezig kan zijn voordat het een specifieke naam krijgt. Een duidelijk voorbeeld daarvan is het woord *'millennial'*, dat nu vaak gehanteerd wordt in verband met culturele evenementen en praktijken en marketing van bepaalde producten voor deze groep. De naam beschrijft een generatie van personen die tussen 1980 en 2000 werd geboren en al bestond voordat het woord opgang maakte. Naar analogie kan men stellen dat het plausibel is, dat er ook al martelaren waren voordat de term 'martelaar' in het Hebreeuws, Grieks of Latijn opkwam. Dit roept echter de vraag op wie in dit eerste stadium als een martelaar beschouwd kan worden en wat martelaarschap in deze context inhoudt. Deze vraag moet nog wat bijgeslepen worden als we naar het desbetreffende tekstmateriaal kijken: wie werd door wie tot een martelaar gemaakt? De bronnen uit de oudheid over martelaarschap zijn namelijk niet afkomstig van de martelaren zelf, maar van degenen die hen als martelaar herdachten in een bepaald document.¹ Deze invalshoek vraagt op zijn minst om een werkdefinitie die aangeeft wat martelaarschap inhoudt. Op grond van een dergelijke definitie kan een corpus samengesteld worden van relevante bronnen die als uitgangspunt kunnen dienen voor een analyse van het verschijnsel martelaarschap.

De discussie over de definitie en de oorsprong van martelaarschap is ook van belang voor de vraag of er joods martelaarschap is geweest dat aan het christelijke martelaarschap voorafging. Sommige geleerden hanteren een brede definitie van martelaarschap, die ertoe leidt dat de oorsprong nog vroeger was en in de klassieke Griekse periode gezocht moet worden. De bekende Atheense filosoof Socrates wordt in dit verband vaak genoemd. Socrates prefereerde trouw te blijven aan zijn zaak en nam daartoe zijn terechtstelling via de gifbeker op de koop toe. Socrates was in opdracht van het bestuur van Athene aangeklaagd wegens goddeloosheid (*asebeia*) en het bezoedelen van de Atheense jongelingen. Hij had zijn terechtstelling kunnen voorkomen, maar accepteerde de doodstraf. De kalme en vastberaden manier waarop hij zijn proces onderging en de dood tegemoet trad, beschreven door Plato in de *Apologie* en de *Phaedo*, heeft diepe indruk gemaakt. Deze 'nobele dood' van Socrates was een belangrijk voorbeeld voor de christenen, die hem beschouwden als een voorloper van hun eigen martelaren.²

Een meer strikte benadering kan resulteren in een joodse oorsprong van het martelaarschap, waarbij de hofgeschiedenissen van Daniël 3 en 6 (de mannen in de vurige oven en Daniël in de leeuwenkuil) en de twee verhalen over joodse slachtoffers van de vervolging door de Griekse koning Antiochus IV (175-164 v.C.) vaak als de oudste bronnen genoemd worden.³ De

joodse helden in deze verhalen hebben met elkaar gemeen dat zij allemaal weigerden om een gebod van de buitenlandse heerser te gehoorzamen, omdat zij ondanks de sanctie van de doodstraf liever trouw bleven aan de God van Israël en de joodse leefregels, dan deze te overtreden door de vorst te gehoorzamen. Deze invalshoek veronderstelt dat daden van martelaarschap voor het eerst in een joodse context in de Hellenistische periode herdacht worden. De genoemde bronnen dateren (grofweg) namelijk uit de tweede eeuw v.C. Een definitie van martelaarschap in dit verband zou kunnen zijn:

De martelaar kan opgevat worden als een lid van een onderdrukte groep, die, wanneer de gelegenheid zich voordoet om bepaalde aspecten van de leefwijze van de groep af te moeten zweren, willens en wetens het lijden en de dood aanvaardt boven het loslaten van de eigen overtuiging.⁴

Op deze manier zijn er drie wegen die tot het martelaarschap kunnen leiden:

- 1 de keuze om liever te lijden of te sterven dan het opgeven van het eigen geloof of de eigen principes;
- 2 het gemarteld of gedood worden vanwege de eigen overtuigingen, en
- 3 het ondergaan van enorme pijn of groot lijden gedurende langere tijd.

Een andere definitie impliceert eveneens dat de notie en de praktijk van het martelaarschap ontstond in de tweede eeuw v.C. in een joodse context: 'een martelaar is iemand die in een situatie van extreme vijandigheid een gewelddadige dood prefereert boven het opvolgen van een opdracht van het meestal heidense oppergezag.'⁵ Dat deze definitie veronderstelt dat een martelaar door iemand anders gedood wordt, heeft kritiek opgeleverd, omdat sommige wetenschappers bepaalde vormen van zelfdoding ook als martelaarschap beschouwen.⁶ Arthur Droge en James Tabor benadrukken dat het essentiële punt van martelaarschap de intentie is om in een bepaalde context te sterven en niet de wijze waarop de dood veroorzaakt wordt.⁷ Jan Dietrich gaat nog een stap verder door martelaarschap onder te brengen in een categorie van opoffering als zelfdoding (vgl. 1 Makkabeeën 6:43-46; 2 Makkabeeën 14:37-46) op grond van het argument dat de intentie en het oogmerk van de daad de bepalende factoren zijn en niet de persoon die de dood bewerkstelligt.⁸

Paul Middleton staat een andere aanpak voor die hij aanduidt als 'radicaal martelaarschap'.⁹ Hij definieert martelaarschap als een type van een verhaal dat de dood van iemand beschrijft die de visie van een groep op de wereld versterkt, een visie die zowel een religieus, politiek als nationaal karakter kan hebben. Zijn benadering leidt ook tot de conclusie dat martelaarschap al een

belangrijk onderwerp is in joodse documenten uit de tweede eeuw v.C. In een latere publicatie argumenteert hij echter dat het definiëren van martelaarschap zinloos is, omdat martelaarschap niet alleen tegenwoordig maar van het begin af aan een betwiste praktijk was.¹⁰ Die stellingname betekent dat de discussie over martelaarschap het uitgangspunt voor onze zoektocht naar het fenomeen moet zijn, en dat brengt ons naar het debat rond de vraag naar het ontstaan van de titel ‘martelaar’, die van een Grieks woord is afgeleid.

De betekenis van het Griekse zelfstandig naamwoord voor getuige (*martus*) ontwikkelde zich in de vroeg-christelijke overlevering tot ‘martelaar’, en *martus* en verwante woorden (en hun equivalenten in andere talen, zoals *martyr* in het Latijn) werden de specifieke termen die in elk geval in de christelijke overlevering naar martelaarschap verwezen. Omdat deze titel *martus*/martelaar in het christendom is ontstaan, beweren verschillende geleerden dat het verschijnsel martelaarschap een innovatie van het christendom is. De kerkhistoricus Hans von Campenhausen verdedigt dit standpunt bijvoorbeeld met verve in een monografie over martelaarschap uit 1936. Meer recent hebben andere wetenschappers naar voren gebracht dat het martelaarschap ook alleen kon ontstaan in de context van het Romeinse keizerrijk als antwoord op de Romeinse politiek en cultuur en de christenvervolging.¹¹ De vaststelling dat het taalgebruik van *martus* enzovoort vrijwel afwezig is in joodse bronnen over een gewelddadige dood zou deze visie ondersteunen.¹² In het jodendom is er echter een andere term die naar martelaarschap verwijst, *Kidoesh Hashem* (sterven voor de heiliging van de naam van God¹³), maar deze term komt met deze betekenis pas voor in de rabbijnse literatuur na het ontstaan van het christendom.¹⁴

De titel ‘martelaar’ is dus inderdaad afkomstig uit het christendom, maar aan welke periode moeten we dan denken? Deze vraag is heftig bediscussieerd door Duitse geleerden tijdens de Eerste Wereldoorlog en de omstandigheden hebben daar zeker een rol bij gespeeld. Duitse soldaten die vanuit de juiste motivatie op het slagveld stierven werden als martelaar beschouwd.¹⁵ In deze periode betoogden verschillende wetenschappers dat *martus* en verwante woorden die in het Nieuwe Testament voorkwamen al naar martelaarschap verwezen.¹⁶ In een ingenieus artikel stelt Holl dat Paulus naar de figuur van de martelaar verwijst in het beroemde hoofdstuk over de opstanding in de Eerste Brief aan de Korintiërs (1 Korintiërs 15). De opmerking ‘dat wij als getuigen van God over hem hebben gelogen, omdat we verklaard hebben dat hij Christus heeft opgewekt’ (1 Korintiërs 15:15) verwijst volgens Holl naar de martelaar als een ooggetuige van de opstanding van Christus. Holl verbindt deze interpretatie van de martelaar met de figuur van Stefanus, die in Handelingen 22:15, 20 een *martus* (getuige? martelaar?)

genoemd wordt.¹⁷ Stefanus stierf door steniging en werd later als de eerste martelaar van de christelijke kerk beschouwd.¹⁸ Volgens de beschrijving van deze steniging in Handelingen 7 raakt Stefanus vlak voor zijn dood vervuld van de Heilige Geest en ziet dan God en Jezus Christus staand ter rechterhand van God:

Maar vervuld van de Heilige Geest sloeg Stefanus zijn blik op naar de hemel en zag de luister van God, en Jezus, die aan Gods rechterhand stond, en hij zei: 'Ik zie de hemel geopend en de Mensenzoon, die aan Gods rechterhand staat' (Handelingen 7: 55-56).¹⁹

Of de termen *martus* en dergelijke inderdaad al in het Nieuwe Testament de connotatie martelaarschap hebben wordt door anderen sterk betwijfeld.²⁰ De betekenis martelaarschap zou pas in bronnen uit de na-bijbelse periode voorkomen, waarbij de Eerste Clemensbrief of het Martelaarschap van Polycarpus genoemd worden.²¹ Het laatste werk wordt in de tweede helft van de tweede eeuw of zelfs de derde eeuw n.C. gedateerd. De auteur van 1 Clemens 5 (eind eerste eeuw n.C.) memoreert aan het lijden van Petrus en Paulus tijdens hun verkondiging als apostel en benadrukt dat Petrus vele keren getuigenis aflegde tijdens zwaar lijden en dat Paul getuigde tegenover heersers (1 Clemens 5,4 en 7). Vervolgens verwijst hij naar de beloning van beide apostelen, maar het is de vraag of de woorden die hun oorsprong vinden in getuigenis hier naar martelaarschap verwijzen. Diverse geleerden betogen dat *martus* en verwante woorden pas voor het eerst in het Martelaarschap van Polycarpus in deze betekenis voorkomen. Dit geschrift introduceert het martelaarschap van Polycarpus, de oude bisschop van Smyrna, als volgt:

Wij schrijven u, broeders, over de lotgevallen van hen die de marteldood stierven (*tous martyrēsantas*) en in het bijzonder over de gelukzalige Polycarpus, die de vervolging deed ophouden door deze als het ware met zijn marteldood te bezegelen (1,1).²²

Eind tweede eeuw n.C. vinden we voor het eerst het Latijnse equivalent *martyr* in een Latijnse martelaarstekst in de verwijzing naar de postume beloning van de martelaren. De Noord-Afrikaanse Handelingen van de martelaren van Scilli beschrijven de ondervraging van de martelaren door de Romeinse gouverneur Saturninus die uitloopt op het besluit dat de martelaren worden terechtgesteld. De reactie van een van de martelaren, Nartzalus, daarop is: 'Heden zijn wij bloedgetuigen (*martures*) in de hemel. Gode zij dank' (Hand. Scil. 15; vertaling Bremmer-den Boeft).

Dwarsverbanden tussen joods en christelijk martelaarschap

Aansluitend bij de benaderingen van Avemarie en Van Henten²³ kan er een corpus van vroege joodse en christelijke martelaarsteksten samengesteld worden. Belangrijke bronnen in dit verband zijn de verhalen over de belevenissen van joden of Judeeërs aan het hof in Mesopotamië in het boek Daniël (Daniël in de leeuwenkuil in Daniël 6, en de drie jongemannen in de vurige oven in Daniël 3), de martelaarsverhalen over de negentigjarige schriftgeleerde Eleazar en de niet bij name genoemde moeder met haar zeven zonen (2 Makkabeeën 6:18-31; 7:1-42), de uitgebreide hervertelling daarvan in een filosofisch kader in 4 Makkabeeën en de heldhaftige zelfdoding van Razis in 2 Makkabeeën 14:37-46. Meer uitvoerige rabbijnse martelaarsverhalen betreffen de hervertelling van het verhaal over de moeder met haar zeven zonen in de Babylonische Talmoed (Traktaat Gittin 57b) en de verhalen over beroemde rabbijnse martelaren, zoals Rabbi Akiwa (Babylonische Talmoed Traktaat Berakhot 61b), wiens vlees van zijn lichaam afgeschraapt werd met ijzeren kammen, en Rabbi Hanina ben Teradjon, die in een Torarol langzaam verbrand werd (Babylonische Talmoed Traktaat Avoda Zara 17b-18a). Deze verhalen dateren in de overgeleverde versie uit de vijfde eeuw n.C. of later en blijven hier daarom buiten beschouwing. De belangrijkste vroege christelijke martelaarsteksten, die volgens de traditie uit de pre-Constantijnse tijd stammen, zijn de Brief aan de Romeinen van Ignatius van Antiochië (indien authentiek ± 110 n.C.), 1 Clemens 5-6 (zie boven), de Tenhemelopneming van Jesaja 5 (tweede eeuw n.C.), de Handelingen van Justinus (zeventiger jaren van de tweede eeuw n.C.), het Martelaarschap van Lyon en Vienne (177 n.C. of kort daarna), de Passie van Perpetua en Felicitas (begin derde eeuw n.C.) en het Martelaarschap van Pionius (derde eeuw n.C.).²⁴

Hoe verhouden de vroegste joodse en christelijke bronnen over het martelaarschap zich tot elkaar? In de discussie hierover worden grofweg drie posities ingenomen.²⁵ Ten eerste wordt soms een genetisch paradigma gevolgd dat een afhankelijkheidsrelatie tussen joods en christelijk martelaarschap veronderstelt en aanneemt dat het joodse martelaarschap een voorloper is van het christelijke. Ten tweede zijn er geleerden die een dergelijk paradigma afwijzen en betogen dat er een doorlopende wisselwerking tussen beide bestond. Ten derde zijn er enkele wetenschappers die stellen dat joods en christelijk martelaarschap onafhankelijk van elkaar ontstaan zijn en dat eventuele overeenkomsten op analoge ontwikkelingen wijzen, zonder dat er van afhankelijkheid sprake is. Hieronder worden de drie benaderingen kort besproken en aan de hand van enkele voorbeelden toegelicht.

De klassieke studie *Martyrdom and Persecution in the Early Church* uit 1965 van de hand van William Frend zette de trend voor de eerste benadering.²⁶ Het boek van Frend begint met een uitvoerige bespreking van vroege joodse martelaarstradities, vooral degene die we uit Daniël en de Makkabeeënboeken kennen.²⁷ Frend beschouwt de zogenaamde Makkabeese martelaren, dus de oude Eleazar en de moeder met haar zeven zonen (boven) als de prototypes van christelijke martelaren. De auteurs van christelijke martelaarsteksten zoals die van het Martelaarschap van Lyons en Vienne maakten gebruik van de joodse overleveringen bij hun beschrijving van het christelijke martelaarschap.²⁸ Frend betoogt zelfs dat een christelijke theologie van het martelaarschap zonder de Makkabeese martelaren en het Boek Daniël nauwelijks mogelijk zou zijn geweest.²⁹ Zijn conclusie, dat de bescheiden christelijke martelares Blandina en enkele andere christelijke helden in het Martelaarschap van Lyon en Vienne geïnspireerd zijn op de Makkabeese martelaren, is behoorlijk speculatief, ook omdat duidelijk bewijs van een christelijke verwerking van de Makkabeese martelaarsverhalen pas in de derde eeuw n.C. te zien is, terwijl het Martelaarschap van Lyons en Vienne uit de tweede eeuw zou stammen. De bekende christelijke geleerde Origenes citeert – in de derde eeuw – voor het eerst flinke lappen tekst uit 2 Makkabeeën 6:18-7:42 in zijn Aansporing tot het martelaarschap uit 235 n.C.³⁰ Voor Origenes zijn er slechts korte toespelingen op deze joodse verhalen te vinden in de Hebreeënbrief (Hebreeën 11:35-36), in het Martelaarschap van Lyon en Vienne (5,1,29; 5,1,41), in de Passie van Montanus (16,3-4) en in de Passie van Marian en Jacobus (13).³¹

De tweede benadering maakte snel opgang na de publicatie van het boek *Dying for God* van Daniel Boyarin, waarin niet alleen een nieuw perspectief wordt geboden op de kwestie van het uiteengaan van joden en christenen, maar ook de verhouding tussen vroeg-joodse en vroeg-christelijke bronnen op een radicaal andere wijze benaderd wordt.³² Boyarin bekritiseert de genealogische invalshoek van William Frend en anderen, maar ook de visie dat het martelaarschap van christelijke origine zou zijn. Hij stelt een nieuw paradigma voor om de verhouding tussen joden en christenen in deze periode te bezien. Volgens hem zijn het rabbijnse jodendom en het orthodoxe Christendom beide uitvindingen van de vierde eeuw n.C., en daarom spreekt hij van christelijke joden en niet-christelijke joden als het om de periode daarvoor gaat, omdat er toen nog geen sprake van een scheiding tussen beide groepen was. Hij gebruikt de metafoer van een vijver om de verhouding voor te stellen. Beide groepen vormen samen het water van de vijver en als je een steen in de vijver gooit verspreiden de golfjes zich in kringen over de gehele vijver. Met andere woorden: er

vinden allerlei interacties binnen deze joodse groepen plaats zonder dat er sprake was van een afsplitsing. Deze visie leidt ook tot een nieuwe en dynamische visie op het martelaarschap in deze periode. De verhalen over martelaarschap ontwikkelen zich met drie bepalende elementen: (1) een rituele en performatieve handeling van spreken; (2) de opvolging van een religieuze opdracht, en (3) krachtige erotische elementen.³³ Boyarins kritiek op eerdere benaderingen is belangrijk, maar zijn nieuwe paradigma moet nog getoetst worden door uitvoerige studies van de relevante bronnen. Voor sommige martelaarsgeschriften kan zijn benadering veel opleveren, maar voor andere mogelijk niet. Bovendien is het lastig om hard te maken dat overeenkomsten die er op het niveau van de teksten bestaan voortvloeien uit een sociaal-culturele context waarin christelijke en niet-christelijke joden intensief contact met elkaar hadden en in feite één groep vormden.

Boyarins nieuwe paradigma helpt in elk geval om te begrijpen hoe specifieke informatie in het oudste joodse geschrift dat geheel aan het thema martelaarschap gewijd is tot stand is gekomen. In dit werk, 4 Makkabeeën getiteld, daterend uit ongeveer 100 n.C., bevestigen de Makkabeese martelaren de juistheid van de filosofische propositie van het boek over de autonomie van de rede die de juiste religie – die op de joodse wet gebaseerd is – als uitgangspunt heeft.³⁴ De martelaarsverhalen uit 2 Makkabeeën (2 Makkabeeën 6:18-7:42, zie hierboven) vormen duidelijk de belangrijkste bron voor dit werk, maar verschillende details worden anders verteld en vertonen een opmerkelijke verwantschap met overleveringen uit christelijke martelaarsteksten, vooral teksten die uit Klein-Azië afkomstig zijn. Zo wordt in 4 Makkabeeën 4:26 en 5:1-3 beschreven hoe de martelaren gedwongen worden om aan een soort rituele maaltijd deel te nemen en daarbij een stukje varkensvlees op te eten, iets wat natuurlijk verboden is volgens de joodse wet (Leviticus 11:7; Deuteronomium 14:8). Twee details vallen in deze beschrijving op: (1) de martelaren worden niet alleen gedwongen om varkensvlees te eten, maar ook ‘voedsel [vlees] dat aan afgoden geofferd was’ (*eidolothyta*, 5:2); (2) de manier waarop de Griekse vorst die dit ritueel voorziet, Koning Antiochus IV, lijkt sterk op de wijze waarop de Romeinse magistraat optreedt aan het begin van het proces dat uitloopt op de marteling en terechtstelling van christelijke martelaren, zoals beschreven in christelijke martelaarsteksten.

Het woord *eidolothyta* is een neologisme uit de eerste eeuw n.C. dat voor het eerst in het Nieuwe Testament voorkomt en een alternatief vormt voor het gangbare woord *hierothyta* ‘offers’, ‘vlees geofferd aan de goden’ (vgl. 1 Korintiërs 10:28). De oudste passages met het woord *eidolothyton* vinden we in Paulus’ Eerste Brief aan de Korintiërs (1 Korintiërs 8:1, 4, 7, 10; 10:19),³⁵ maar het woord komt ook in latere christelijke geschriften voor,

zoals in Justinus Martyr (*Dial.* 34.8; 35.1, 6) en een christelijke toevoeging in Pseudo-Phocylides (*Sent.* 31). Romeinse acties om joden te dwingen om vlees te eten dat eerder in een religieuze rituele context gebruikt was, zijn volledig onbekend in de eerste twee eeuwen van de keizertijd en staan ook haaks op de Romeinse politiek om het jodendom als een geaccepteerde godsdienst (*religio licita*) te beschouwen. Er zijn wel verschillende overleveringen waarin christenen gedwongen worden om iets te eten dat aan afgoden geofferd was, zoals het Martelaarschap van Pionius (2,4; 3,1; 18,3-6, 13). 4 Makkabeeën beschrijft hoe Koning Antiochus IV op een openbare plek op een platform zit met zijn adviseurs en soldaten (5,1), en bewakers opdraagt om de joden naar voren te brengen om hen een voor een te dwingen om 'te proeven van het varkensvlees en afgodenvlees'. Deze openingsscène lijkt sterk op het begin van de procesgang in christelijke martelaarsteksten, waar de Romeinse magistraat op een platform op het forum of een andere openbare plaats zit en de martelaren ondervraagt en verzoekt een offer te brengen.³⁶ De meest plausibele verklaring van deze veranderingen ten opzichte van 2 Makkabeeën is dat de auteur van 4 Makkabeeën bekend was met christelijke martelaarsoverleveringen, hetgeen een flinke interactie tussen joden en christenen in deze periode veronderstelt. Dit zou goed mogelijk zijn geweest in Antiochië (Syrië), waar 4 Makkabeeën mogelijk ontstaan is, maar ook in een stad zoals Smyrna in Klein-Azië, waar het Martelaarschap van Polycarpus en het Martelaarschap van Pionius tot stand gekomen zijn. Beide martelaarsgeschriften verwijzen naar joden als omstanders en het Martelaarschap van Polycarpus suggereert zelfs dat joden graag bereid waren om te helpen bij het opbouwen van de brandstapel voor de oude Polycarpus (Mart. Pol. 13).

Een derde benadering veronderstelt dat de overeenkomsten tussen joodse en christelijke martelaarstradities uitzonderlijk zijn en op toeval berusten, omdat de verwante woorden en motieven in beide voortvloeien uit analoge maar van elkaar onafhankelijke uitwerkingen van het thema van de 'nobeledood' in de onderscheiden joodse, christelijke en heidense milieus. De analogieën moeten dan verklaard worden door de verwantschap met de sociale context, waarin joden en christenen beiden meestal een minderheidspositie innamen en soms te kampen hadden met een vijandige plaatselijke omgeving. Die situatie heeft dan geleid tot martelaarsgeschriften waarin de martelaren als helden van de eigen groep die specifieke identiteit representeerden en deze in een extreme situatie tot het einde toe voorbeeldig waar hebben gemaakt. Herbert Musurillo volgt deze benadering in zijn werk over een heidense groep die soms met martelaren aangeduid wordt, de zogenaamde Alexandrijnse martelaren, dat wil zeggen vertegenwoordigers van de Griekse

burgers van de op Griekse leest geschoeide stad Alexandrië, die na een verhoor door de keizer in Rome terechtgesteld werden.³⁷ Musurillo verklaart de woorden en motieven die de Alexandrijnse documenten over deze martelaren gemeenschappelijk hebben met christelijke martelaarsteksten op grond van analoge maar onafhankelijke ontwikkelingen in beide groepen.

Overeenkomsten

Vroege joodse en christelijke martelaarsteksten hebben met elkaar gemeen dat de focus niet ligt op de feiten die met de arrestatie en het verhoor van de martelaren samenhangen. De meeste aandacht gaat uit naar de motiveringen van de weigering om aan het bevel van de heidense overheid te gehoorzamen in de dialoog tussen martelaar en heidense bestuurder. De nadruk ligt op de uitbeelding van het optreden van de martelaren en op hun uitspraken, die samen opgevat kunnen worden als vensters op de articulatie van de identiteit van de groep die de desbetreffende martelaren herdacht.³⁸ De gemeenschap van de nabestaanden heeft de martelaren tot helden van hun groep gemaakt, waarmee zij zich als bewonderaars konden identificeren. De martelaren functioneren op deze wijze als voorbeelden voor de groep, die door hun optreden belangrijke waarden en overtuigingen van de gemeenschap tot uiting brachten. Dit maakt hen tot de ideale vertegenwoordigers van de groep, zowel voor de eigen achterban als voor buitenstaanders, die zich soms verwonderen over de vastbeslotenheid van deze personen. Deze voorbeeldfunctie blijkt ook uit de teksten zelf. De negentigjarige Eleazar wil liever sterven dan een stukje varkensvlees eten om blijk te geven van zijn loyaliteit aan de koning en hij stelt expliciet dat zijn gehoorzaamheid aan de joodse wetten ook als een voorbeeld voor de joodse jeugd bedoeld is (2 Makkabeeën 6:23-28): 'Maar door nu met opgeheven hoofd het leven te verlaten, zal ik me mijn ouderdom waardig betonen en de jongeren het edele voorbeeld (*hypodeigma*) stellen dat men omwille van de eerbiedwaardige, heilige voorschriften bereid moet zijn onverschrokken een nobele dood te sterven.' (6:27-28; NBV) De afsluiting van zijn martelaarschap verwijst opnieuw naar de voorbeeldfunctie van Eleazars martelaarschap door dat 'een onvergetelijk voorbeeld van edelmoedigheid en deugd' te noemen (6:31; NBV). Een vergelijkbare rol van de martelaren als voorbeeldfiguren voor de eigen groep vinden we in het begin en einde van de Passie van Perpetua, die aangeven dat dit geschrift doorgegeven zal worden aan andere christenen, zodat zij deel kunnen hebben aan de ervaringen van de martelaren en door hen in contact met Jezus Christus kunnen komen (1,6). Degene die het geschrift geredigeerd heeft, benadrukt dat de getuigenissen van Perpetua

en haar mede-martelaren belangrijk zijn voor het onderricht van de Kerk en hij karakteriseert de martelaren als voorbeelden van geloof (*exempla fidei*), die in geen enkel opzicht onderdoen voor eerdere voorbeelden (Passio Perpetuae 1,1-2; 21,11; zie 1 Clemens 5,1; 6,1; 55,1).

Een ander punt van overeenkomst van vroege joodse en christelijke martelaarsverhalen is de machtsstrijd, die paradoxaal tot een overwinning van de martelaar leidt.³⁹ Het verhaal van de moeder en haar zeven zonen in 2 Makkabeeën 7 is daar een fascinerend voorbeeld van. Stap voor stap blijkt met de terechtstelling van de opeenvolgende zonen dat koning Antiochus IV er niet in slaagt om de zonen ertoe te brengen om varkensvlees te eten. De eerste zoon maakt, nadat hij en zijn moeder bij voorbaat gezeseld zijn (2 Makkabeeën 7,1), al meteen duidelijk dat zij niet aan de koning zullen gehoorzamen. Zij willen de wetten van het joodse volk niet overtreden (2 Makkabeeën 7,2), hoewel de koning al direct bij het begin bruut geweld gebruikt om zijn macht te tonen en de martelaren onder druk te zetten. Dat zijn eerste poging faalt, maakt de koning ontzettend boos en dat brengt hem ertoe om de jongeman aan een scala aan brute martelingen te onderwerpen die niet alleen zijn lichaam op alle mogelijke manieren verminken, maar ook elke reminiscentie aan een persoon tenietdoen: zijn tong wordt uitgesneden, hij wordt op Scythische wijze gescalpeerd, zijn ledematen worden afgehakt, en daarna wordt hij gekookt en gebraden in verschillende soorten pannen. Wanneer de rook van de braadpan zich flink verspreid heeft, verwacht de koning natuurlijk dat de anderen wel zouden inbinden, maar als overduidelijk is dat de eerste zoon gestorven is, is hun reactie juist omgekeerd: zij sporen elkaar aan om eveneens op nobele wijze te sterven (7,3-5). De martelaren erkennen het gezag van de koning niet, en de machtsstrijd leidt tot een climax wanneer alleen de jongste zoon nog in leven is (7:24-40) en de koning zijn uiterste best doet om althans deze te overtuigen om hem te gehoorzamen. Hij doet hem een prachtig aanbod en roept ook de hulp van zijn moeder in (7:21-24). Maar dat is allemaal vergeefs omdat ook deze jongeman het gezag van de koning niet erkent en hem zelfs aanzegt dat hij na zijn dood gestraft zal worden voor zijn wandaden. Omgekeerd zullen hij en zijn broers postuum beloond worden, zoals zijn broers voor hem al hebben aangekondigd (7:30-38; eveneens 7:9, 11-12, 14, 16-17, 18-19). De uitspraken van de martelaren zetten de koning op zijn nummer en geven aan dat ook hij ondergeschikt is aan de God van de martelaren. De auteur van 4 Makkabeeën werkt deze machtsstrijd verder uit, onder andere met metaforen die uit de sportwereld afkomstig zijn. Hij benadrukt daarmee nog explicieter dan de auteur van 2 Makkabeeën dat de martelaren de koning een nederlaag bezorgen (bijv. 4 Makkabeeën 15:20; 17:11-16).

Eenzelfde machtsstrijd ontvouwt zich in vroege christelijke martelaar-passages. Het antwoord van de martelaar op de vraag van de Romeinse bestuurder om te offeren of bij de *genius* (de geest die beschermt) of de *fortuna* (het geluk) van de keizer te zweren, geeft vaak aan dat de persoonlijke identiteit of status geen enkele rol speelde voor de martelaar. Het korte antwoord benadrukte de christelijke identiteit en luidde 'ik ben christen' (*christianos eimi/christianus sum*) of iets dergelijks. Perpetua weigert bijvoorbeeld om te offeren ten overstaan van Hilarianus, en zijn vraag 'Ben je een christen?' beantwoordt zij met 'ik ben een christin' (*Christiana sum*; Pas. Perp. 6).⁴⁰ De martelaar Euplus doet een dergelijke uitspraak, zelfs zonder daartoe gevraagd te zijn, en roept daarmee zijn martelaarschap over zich af. Volgens de Handelingen over zijn martelaarschap riep hij uit: 'Ik wil sterven omdat ik een christen ben' (Hand. Eupl. Recensie A 1). Het getuigenis van de christelijke martelaren dat zij christenen zijn, is in de bronnen de eerste stap op weg naar hun overwinning, die vaak beschreven wordt met termen uit de sportwereld en tegelijkertijd verwijst naar hun beloning in het hiernamaals. Zo krijgt Perpetua een visioen over haar laatste strijd, die als de dag van haar overwinning geïntroduceerd wordt (Pas. Perp. 18,1). In dit visioen neemt zij het op tegen een man, een Egyptenaar die een vertegenwoordiger van de duivel blijkt te zijn. Wanneer ze bijkomt na het visioen weet ze dat ze met haar martelaarschap de overwinning zal behalen (10,13). De Eerste Brief van Clemens beschouwt het martelaarschap van Petrus en Paulus ook als een overwinning:

Petrus die om ongerechtvaardigde afgunst niet een of twee maal, maar telkens kwellingen heeft ondergaan en die na op deze manier getuigenis te hebben afgelegd, heenging naar de hem toekomende glorierijke plaats. Door afgunst en twist liet Paulus de kamprijzen zien die verbonden is aan volharding. Zesmaal droeg hij de boeien, hij werd verjaagd, gestenigd, hij werd een heraut in oost en west en ontving de roem voor zijn geloof. Nadat hij de gehele wereld de gerechtigheid had geleerd en hij het uiterste westen had bereikt en getuigenis had afgelegd voor de heersers nam hij afscheid van de wereld en ging naar de heilige plaats. Hij werd een groot voorbeeld van volharding. (1 Clemens 5:4-7; vert. Klijn).

Verschillen

De christelijke martelaren kiezen voor de martelaarsdood omdat zij hun christelijke identiteit niet willen verloochenen, zoals de 'ik ben christen'-uitspraak al aangeeft. Hoe deze identiteit opgevat wordt blijkt uit de dialogen

die zij met hun tegenstanders voeren. Justinus wijst er bijvoorbeeld op dat hij een onberispelijk leven geleid heeft en bewijst eer aan God en Jezus als Zoon van God tijdens zijn ondervraging door de prefect Rusticus (Hand. Just. 2,2-7).⁴¹ De oude bisschop Polycarpus belijdt dat hij Jezus Christus gediend heeft gedurende de 86 jaren dat hij geleefd heeft (Mart. Pol. 9-12). Een motief dat in dit verband veel voorkomt is de *imitatio Christi*, het streven van de martelaar om het lijden van Christus na te volgen.⁴² Dit thema is natuurlijk verbonden met passages uit het Nieuwe Testament over Jezus, zoals Jezus' woorden over het opnemen van je kruis en het volgen van hem (o.a. Matteüs 10:38-39). De Handelingen van Euplus rapporteren dat deze martelaren verschillende uitspraken van Jezus hardop voorlazen aan de Romeinse rechter, waaronder die over het opnemen van je kruis. Euplus vat de uitspraak op als de wet van Christus, die letterlijk opgevolgd moest worden (Hand. Eupl. Recensie B 1,5). De auteur van het Martelaarschap van Polycarpus benadrukt dat het martelaarschap van de bisschop 'overeenkomstig het evangelie' was, hetgeen betekent dat Polycarpus het voorbeeld van Jezus volgde tot het eind, zijn dood, aan toe (Mart. Pol. 1,1; 4; 19,1).⁴³ Toespelingen op passages uit de lijdensverhalen van het Nieuwe Testament onderstrepen dit punt in het Martelaarschap van Polycarpus, maar geven tegelijk verschillen aan om aan te geven dat het martelaarschap van Polycarpus toch van een ander niveau was dan het lijden van Christus. Een andere bisschop, Ignatius van Antiochië, streeft ernaar om een leerling van Christus te worden en zo bij God te komen door de marteldood in de arena te sterven (Ignatius, Brief aan de Efeziërs 3,1; Brief aan de Romeinen 4,1; 6,2-3). Het martelaarschap van Blandina visualiseert op buitengewone wijze hoe het lijden van Christus een voorbeeld kon zijn: terwijl zij aan een balk hing in de vorm van een kruis toonde ze aan haar mede-christenen de weg naar Jezus Christus: het martelaarschap was de snelste weg om verlossing te bereiken (Martelaarschap van Lyon en Vienne 5,1,41).⁴⁴

Geloofsopvattingen zijn belangrijk in vroege joodse en christelijke martelaarsteksten, maar er zijn duidelijke verschillen op dit punt. De hofvertellingen van Daniël 3 en 6 laten zien dat Daniël en zijn metgezellen trouw willen blijven aan hun God, zelfs als dat hun het leven kost. Als de verordeningen van de koning in strijd zijn met de joodse leefpraktijk, besluiten ze trouw te blijven aan die praktijk. Shadrach, Meshach en Abednego weigeren om het standbeeld te vereren dat Nebukadnessar heeft opgericht (Daniël 3:3-7, 10-15). Daniël handhaaft zijn routine van het driemaal per dag bidden tot zijn God (Daniël 6:11-12, 14), ook al is hij daarmee ongehoorzaam aan de nieuwe wet van de koning (3:6, 11, 15, 17, 19-25; 6:8, 13, 17-18). De godsdienst van Daniël en zijn metgezellen is een belangrijk onderdeel van hun identiteit, die nauw

verbonden is met de wetten en gewoonten van hun etnische gemeenschap. In de verhalen over de Makkabeese martelaren blijkt dit nog duidelijker. Ook het conflict tussen de Griekse koning Antiochus IV en de joodse martelaren draait om de loyaliteit aan hetzij de verordeningen van de koning en hetzij de wetten die God aan het joodse volk openbaarde. De oude schriftgeleerde Eleazar sterft, omdat hij trouw blijft aan deze wetten (2 Makkabeeën 6:28), en het verhaal over de zeven broers en hun moeder verwijst ook naar de wetten als belangrijke motivatie van de martelaren. De auteur benadrukt in hoofdstuk 7 bovendien dat deze wetten een patriottische betekenis hebben. Ze zijn niet alleen de van God gegeven wetten (7:9, 11, 23), maar ook de wetten van de voorouders (7:2, 37), die door Mozes geopenbaard waren en als de aloude wetten van het joodse volk functioneerden, analoog aan de wetten van de voorouders van andere volken. Zij vormen de grondslag voor de voorouderlijke gebruiken (*ta patria*) van de joodse natie, die de jongste broer nadrukkelijk niet op wil geven. Deze wetten van de voorouders zijn onderdeel van een uitgebreid woordveld, dat aangeeft dat de joden een eigen volk zijn, met eigen instellingen, wetten, gebruiken en een eigen taal (van Henten, 1997).

Zowel joodse als christelijke martelaarsteksten stellen het martelaarschap voor als een kosmische strijd,⁴⁵ dat wil zeggen, het conflict van de martelaren op aarde met de buitenlandse overheid heeft een kosmische dimensie, omdat er boven-persoonlijke machten bij betrokken zijn. Deze betrokkenheid wordt echter heel verschillend beschreven in joodse en christelijke teksten. In de hofvertellingen van Daniël 3 en 6 grijpt God zelf in door Daniël en zijn metgezellen te redden. Dat betekent dat God, om zo te zeggen, de wetten van de koning overstemt (Daniël 3:24-27; 6:19-25). Gods interventie heeft ook een belangrijke impact op Koning Nebukadnessar en Koning Darius de Mediër: beide koningen vaardigen uiteindelijk een decreet uit waarin de joodse godsdienst als een rechtmatige godsdienst van hun rijk erkend wordt (3:28-30) of geven zelfs opdracht aan de inwoners om de God van de joden als een van de goden van het rijk eer te bewijzen (6:26-28). In 2 en 4 Makkabeeën is Koning Antiochus IV duidelijk de belangrijkste tegenstander van de martelaren, maar hij werpt zich tegelijkertijd op als tegenstander van God zelf, omdat hij goddelijke aspiraties heeft. Een van de martelaren noemt hem een *theomachos*, een vijand van God die gestraft zal worden vanwege zijn hoogmoed: 'Maar denk niet dat u vrijuit zal gaan, nu u het gewaagd hebt het op te nemen tegen God (2 Makkabeeën 7:19).' Antiochus veronderstelde 'in zijn hoogmoedswaanzin' dat hij de golven van de zee kon bedwingen en de sterren van de hemel kon plukken (2 Makkabeeën 9:8, 10, 12), wat impliceert dat hij zich met het domein van God wilde bemoeien.⁴⁶

Andere martelaren kondigen eveneens Gods bestraffing van Antiochus aan,⁴⁷ die in 2 Makkabeeën 9 daadwerkelijk en heel levendig beschreven wordt:⁴⁸ Antiochus wordt door een ziekte in zijn ingewanden getroffen (9:5), hetgeen verband legt met het stuk vlees van de ingewanden van een varken dat de martelaren moesten opeten. Zijn lichaam wordt langzaam opgegeten door wormen en verspreidt een ondraaglijke stank. Vlak voordat hij sterft belijdt hij de macht van de God van de joden en bevestigt hij dat mensen niet moeten denken dat zij gelijk zijn aan God (9:12). Hij belooft de tempel in Jeruzalem te verfraaien met wijgeschenken, de inventaris van de tempel in veelvoud terug te brengen en voortaan de kosten van de offercultus zelf te betalen, en – hoogst ironisch voor iemand die de joodse gebruiken verboden had – zelf jood te worden en de macht van God op elke bewoonde plek te verkondigen (9:16-17; vgl. 7:37). Met deze belijdenis overtreft Antiochus zelfs de reacties van Nebukadnessar en Darius de Mediër, na de redding van Daniël en zijn metgezellen (Daniël 3 en 6).

De christelijke martelaarsoverleveringen laten zien hoe God en Jezus Christus de martelaren bijstaan, maar ze benadrukken tegelijkertijd de rol van de duivel als de bovenmenselijke tegenstander van de martelaren. De duivel is de werkelijke tegenstander, die de martelaren op de proef stelt, zoals hij dat eerder deed bij Job.⁴⁹ De twee jonge vrouwelijke martelaren in de Passie van Perpetua, Perpetua en Felicitas, worden geconfronteerd met een extreem woeste vaars die hen ter dood moet brengen. De keuze van dit dier wordt toegeschreven aan de duivel, die op deze wijze het geslacht van de vrouwen wilde imiteren bij de uitvoering van de doodstraf (Pas. Perp. 20,1). Perpetua's visioen van de wedstrijd tegen de Egyptische man (zie hierboven) legt ook een verband met de duivel, want de gruwelijk lelijke Egyptenaar moet wel de duivel vertegenwoordigen.⁵⁰ Het gebaar van Perpetua, die op het hoofd van de Egyptenaar stapt als een teken van haar overwinning (10,14), vormt een toespeling op het paradijsverhaal in Genesis 3, dat voorspelt dat de nakomelingen van Eva op het hoofd van de slang zullen trappen (Genesis 3:15). De kerkvader Augustinus maakt duidelijk dat Perpetua's tegenstander dezelfde is als die van Eva in Genesis (*Sermo* 2; 4). Uit andere passages blijkt ook dat de duivel Perpetua's werkelijke tegenstander is (3,3; 10; 21,10). Ook in andere christelijke martelaarsgeschriften treedt de duivel op als de voornaamste tegenstander van de martelaren.⁵¹ De gruwelijke straf die de profeet Jesaja moet ondergaan volgens de Tenhemelopneming van Jesaja wordt georkestreerd door de boosaardige profeet Belkira. Belkira beschuldigt Jesaja van leugens en valse profetieën (3,6-10), waarna de profeet in de lengte doorgezaagd wordt met een houtzaag op bevel van Manasse, de goddeloze koning van Juda (687-642 v.C.). De beschrijving van deze

terechtstelling laat zien dat Manasse gemanipuleerd werd door Beliar. Beliar is een van de oude namen voor de duivel. Belkira treedt op als zijn vertegenwoordiger en hij stelt Jesaja op de proef door hem in tweeën te laten zagen (Tenhem. Jes. 5,4-9).

Een laatste verschil tussen de joodse en christelijke martelaarsteksten betreft een verwant thema dat heel verschillend uitgewerkt wordt: de liefde voor familieleden en onderlinge solidariteit.⁵² De Makkabeese martelaarsverhalen benadrukken de onderlinge solidariteit van de martelaren, die elkaar bemoedigen en als familie als één front optreden tegen de buitenlandse koning en zijn vertegenwoordigers. In de christelijke martelaarsteksten spelen bloedverwantschap en solidariteit met familieleden geen rol. De teksten laten juist zien hoe deze martelaren hun familieleden achterlaten en overstappen op een nieuwe groep die een alternatieve familie is, de familie van Jezus Christus. De rol van de Makkabeese moeder wordt verbonden met het motief van de moederliefde. 4 Makkabeeën werkt dit motief nog veel sterker uit dan 2 Makkabeeën. De moeder is gedwongen om toe te kijken bij de marteling en executie van al haar zonen, maar ze spoort ze aan om niet toe te geven aan Koning Antiochus IV (2 Makkabeeën 7:20-29; 4 Makkabeeën 16:13). 4 Makkabeeën prijst de moeder uitgebreid voor deze rol, die laat zien hoe zij haar moederlijke gevoelens voor haar kinderen bedwingt en daarmee aantoont dat de filosofische stelling over de autonomie van de religieuze rede van het boek juist is (4 Makkabeeën 14:11-12; vgl. 15:11, 23). De lofprijzing van de moeder geeft aan dat zij standhoudt tegenover de martelwerktuigen die tegen haar zonen ingezet worden en laat ook zien hoe bijzonder de liefde van de ouders voor hun kinderen kan zijn, een liefde die uitgaat van hun 'interne delen' (14:13). Die 'interne delen' kunnen betrekking hebben op de baarmoeder van de moeder of op het centrum van haar gevoelens, maar zij veronderstellen in elk geval een heel intieme relatie tussen de moeder en haar zonen. Een andere passage vergelijkt de moeder met de bijen en de vogels die hun jongen tegen indringers beschermen (14:14-20), een beeld dat aansluit bij Grieks-Romeinse uitingen van het motief van de liefde van de ouders. De boodschap blijft dezelfde: de moeder sterft in solidariteit met haar zeven zonen en spoort hen zelfs aan om als martelaren te sterven, waarbij zij haar moederlijke liefde voor haar zonen volledig in bedwang houdt.

De Passie van Perpetua beschrijft het martelaarschap van twee jonge moeders op dramatische wijze. Perpetua behoort tot de Romeinse elite van Noord-Afrika, maar Felicitas is een slavin (Pas. Perp. 2,1) die even tevoren een dochter gebaard heeft. Dit wordt benadrukt in de beschrijving van haar terechtstelling met de vermelding dat de moedermelk nog van haar

borsten drupte (20). Het essentiële punt in deze tekst is dat noch Perpetua noch Felicitas zich bekommert om haar baby, hoewel beiden hun kind nog de borst gaven (2,2; 3,8 en 6,7-8). Felicitas was hoogzwanger en maakte zich grote zorgen of zij wel met haar groep als martelaar kon sterven. Haar bevalling vond met hulp van God plaats voor de uitgerekende datum en wordt gecontrasteerd met haar tweede 'bevalling', haar martelaarschap, dat haar missie bezegelde. Zodra Felicitas zich op het martelaarschap kan concentreren verlaat haar pasgeboren dochter het toneel, hetgeen bij de lezer vragen oproept omtrent de relatie tussen moeder en kind. De auteur merkt hierover alleen op: 'Vervolgens heeft zij een meisje gebaard, dat een zuster als haar eigen dochter heeft opgevoed (15,7; vert. Bremmer en den Boeft).'

De dramatische dialogen tussen Perpetua en haar vader voorafgaande aan haar proces in hfst. 5-6 geven duidelijk aan hoe Perpetua tegen haar familie aankeek. Haar vader probeert zijn dochter tot rede te brengen en roept haar op om medelijden te hebben met haar verwanten, vooral haar zoontje en hemzelf (5,1-3; 6,2-3). Hij spoort haar aan: 'Bid tot de goden, heb medelijden met je baby! (6,2).' Bestuurder Hilarianus kiest partij voor de vader en doet ook een beroep op haar, waarbij hij op haar liefde voor haar vader en haar baby wijst: 'Ontzie de grijze haren van Uw vader, ontzie Uw jonge kind. Breng een offer voor het welzijn van de keizers (6,3; vert. Bremmer en den Boeft).' Wat Perpetua werkelijk voelde voor haar baby blijft een lacune in het verhaal, de auteur vertelt het ons niet. De relatie met de baby eindigt in feite zodra duidelijk wordt dat Perpetua terechtgesteld zal worden. Door ingrijpen van God had de baby geen behoefte meer aan de moederborst en Perpetua's borsten raakten niet ontstoken omdat ze niet langer melk gaf (6,8). De Passie suggereert dat Perpetua een overstap maakt van haar eigenlijke familie naar een nieuwe groep, die samenhangt met haar omarming van haar christelijke identiteit, zoals ze duidelijk maakt aan Hilarianus: 'ik ben christen' (*christiana sum*, 6,4).

Na de bespreking van de oorsprong en de definitie van martelaarschap in de oudheid en de verschillende visies op de verhouding van joodse en christelijke martelaarsoverleveringen zijn de belangrijkste overeenkomsten en verschillen tussen deze overleveringen aan de orde gekomen. In beide overleveringen fungeren de martelaren als een toonbeeld van joodse of christelijke identiteit dat belangrijk is voor de eigen groep die de martelaren herdenkt. In beide gevallen is sprake van een machtsstrijd tussen de martelaar en diens tegenstander. In de joodse teksten is de buitenlandse koning de voornaamste tegenstander, maar in de christelijke teksten is dat de duivel. De motiveringen voor het martelaarschap laten eveneens verschillen zien:

verschillende visies op religie en politiek, een verschillende interpretatie van de kosmische strijd waaraan de martelaar deelneemt, en een verschillende invulling van de rol van de familie. In de joodse overleveringen zijn de onderlinge solidariteit en de familie heel belangrijk tot het eind aan toe, in de christelijke passages speelt de familieverwantschap geen rol, omdat de martelaar toetreedt tot een andere groep, een familie in overdrachtelijke zin, namelijk de groep van Jezus Christus.

Canonisering van martelaren

Protestantse martelaarsboeken

Enkele jaren geleden ontving ik na een interview in de *Volkscrant* over martelaarschap van een lezer een boek om aan te tonen dat martelaarschap ook een belangrijk thema in de Nederlanden van de 17^e eeuw was. Het betrof een geschiedenis van de martelaren die begon met Jezus Christus als eerste martelaar en eindigde in 1655 met een groep protestantse martelaren. Het werk dateert uit de negentiende eeuw, maar is gebaseerd op een werk dat in de zeventiende eeuw is samengesteld door Adriaen Cornelisz van Haemstede (van Haemstede 1671).⁵³ De lange titel van dit dikke boek geeft aan dat het een geschiedenis biedt van degenen die hun bloed gaven voor het getuigenis van de waarheid van het evangelie in de Nederlanden, Frankrijk, Engeland, Schotland, Spanje, Italië, Duitsland, de Verenigde Staten en nog andere landen. Wie het boek doorneemt ziet al snel dat het bij de latere periode om een specifieke groep van protestantse martelaren gaat, waaronder de Waldenzen in Italië en de Hugenoten, die slachtoffer werden van de Bartholomeusnacht in Frankrijk (23-24 augustus 1572). Deze protestantse martelaren worden voorgesteld als de legitieme opvolgers van de vroege martelaren. Daarmee claimt het boek dat er een doorlopende lijn van 'canoniek', dat wil zeggen gezaghebbend martelaarschap liep van de vroegste kerk tot in de zeventiende eeuw. Naast een doorlopende geschiedenis van de martelaren is in dit werk een aansporing aan de autoriteiten (Antwerpen 1559, pp. xii-xvi), een inleiding voor de christelijke lezer (pp. xvii-xviii) en een verhandeling over de arrogantie en opgeblazen suprematie van de pausen (pp. xix-xxxiv) opgenomen. Interessant is dat aan deze in 1883 gedrukte uitgave (*Geschiedenis* 1883) een voorwoord van de hand van de bekende protestantse politicus en geleerde Abraham Kuyper (1837-1920) is toegevoegd. Dat het boek een specifieke groep van protestantse martelaren op het schild heft blijkt ook direct uit het voorwoord van Kuyper, die een

driedubbele waarschuwing formuleert voor de gereformeerde christenheid als lezers:

In de eerste plaats op het gevaar: dat ge soms een verkeerd 'Martelaarsboek' in plaats van het echte in handen kondt krijgen; dan op het gevaar dat ge van het Martelaarsboek een ongodvruchtig gebruik mocht maken; en eindelijk op het gevaar, dat de lezing van het Martelaarsboek misschien tegen u getuigen zou in den dag des oordeels (*Geschiedenis* 1883: V).⁵⁴

Kuypers drievoudige waarschuwing weerspiegelt een proces van zowel de canonisering als de betwisting van martelaren. De meer recente martelaren in dit boek behoren namelijk allen tot een groep die als gereformeerd protestantisme aangeduid kan worden en die verwantschap vertoont met de latere Gereformeerde Kerken in Nederland, waarvan Kuyper een 'founding father' was. Kuyper geeft ook een omschrijving van wat een gereformeerd martelaarsboek is: een boek over degenen die hun leven opofferden voor de zuivering van de waarheid, die bezoedeld was geraakt, en over de ware overtuiging en waarheid van Christus (*Geschiedenis* 1883: V-VI). De betwiste martelaren in dit boek zijn niet alleen rooms-katholieken, zoals de martelaren van Gorcum, maar verrassenderwijs ook andere protestanten zoals de doopsgezinden (*Geschiedenis* 1883: V).

De doopsgezinde martelaren waren inderdaad serieuze concurrenten van Kuypers gereformeerde martelaren en zelfs een schoolvoorbeeld van de canonisering van martelaren. De doopsgezinden hebben hun eigen indrukwekkende canon van martelaren voortgebracht in de vorm van de *Martelaars Spiegel*. Dit werk is de culminatie van een langdurig proces van selectie en verzameling van bronnen over doopsgezinde martelaren. Tieleman van Braght stelde deze *Martelaers Spiegel* samen in 1660. Dit werk werd een belangrijke inspiratiebron voor het geestelijk leven van de doopsgezinden over de gehele wereld. Er worden nog altijd godvruchtige boekjes gedrukt waarin een deel van de Spiegel afgedrukt of in een modernere vorm hertverteld wordt. De doopsgezinden, ook wel Mennisten of Mennonieten genoemd naar hun stichter Menno Simonsz, waren wederdopers die als protestanten in de Lage Landen gewelddadig onderdrukt werden door hun rooms-katholieke heerser, keizer Karel de Vijfde (1500-1558). De doopsgezinden werden in de vijftiger en zestiger jaren van de zestiende eeuw vooral in Gent en Brugge, maar ook in Middelburg, Muiden, Den Haag en Antwerpen zwaar vervolgd. Een van de decreten van Karel de Vijfde sloeg alles wat gewelddadigheid betrof. Dit zogenaamde Bloedige Plakkaat van 1550 hield de doodstraf in voor iedereen die veroordeeld was wegens ketterij: de mannen

moesten terechtgesteld worden door het zwaard en de vrouwen werden levend begraven; zij die vasthielden aan hun overtuiging werden levend verbrand. Het eerste werk waarin de overleveringen over doopsgezinden die tijdens deze vervolgingen doodgemarteld waren verzameld werden is *Het Offer des Heeren*, dat in 1562 in Franeker door Jan Hendricksz gepubliceerd werd.⁵⁵ Dit werk verscheen slechts drie jaar later dan het eerste protestantse martelaarsboek, dat door Adriaen van Haemstede in Emden gepubliceerd was (zie hierboven). De titel *Het Offer des Heeren* kan verklaard worden op grond van de inhoud van het boek: de martelaren worden voorgesteld als de geofferde kinderen van God. Het werk biedt de overleveringen over de martelaren in chronologische volgorde en brengt hen op een lijn met een reeks van Bijbelse helden en vroegere christelijke martelaren. Het bevat ook een gedeelte met doopsgezinde liederen. De inleiding wijst op de betekenis van de martelaren als voorbeeldige mensen die iedereen die de waarheid liefheeft kunnen troosten en bemoedigen.⁵⁶

Het gehele proces van de canonisering van de doopsgezinde martelaren besloeg ongeveer 100 jaar. De definitieve collectie van martelaarsverhalen werd samengesteld door Tieleman van Braght, en zijn werk is vele malen herdrukt.⁵⁷ Na *Het Offer des Heeren* verschenen er verschillende andere doopsgezinde martelaarsboeken, waaronder enkele die door Hans de Ries samengesteld waren. De geschiedenis van de martelaren van De Ries (*De Ries*, 1615) had vanaf 1624 de titel *Martelaars Spiegel*.⁵⁸ De oorspronkelijke titel van het werk van Van Braght was *Het Bloedig Tooneel*, maar Van Braght nam de titel van het werk van De Ries over. Hij wilde met zijn *Martelaars Spiegel* de martelaren voorstellen als toonbeelden van deugden als geduld, nederigheid, vroomheid, standvastigheid, bescheidenheid en kuisheid, zoals hij al in zijn voorwoord opmerkt. Zijn criterium voor het opnemen van overleveringen over specifieke martelaren is eveneens duidelijk: de martelaren die geselecteerd werden, hadden geleden en waren gedood voor het getuigenis van hun redder Jezus. Dat hield voor hem in dat de martelaren de doodstraf hadden ondergaan als direct gevolg van hun belijdenis van hun geloof en hun 'doopsgezindheid', met andere woorden: dat zij leefden in overeenstemming met de apostolische leefwijze die zich op Jezus Christus richtte en de volwassendoop inhield. Een tweede criterium was de weerloosheid van de martelaren, hun pacifistische houding.⁵⁹ De kern van het werk bestaat uit de martelaarsoverleveringen die al deel uit maakten van *Het Offer des Heeren*. De eerste uitgave van de *Martelaarsspiegel* uit 1660 werd in 1685 bewerkt door een anonieme redacteur en tegelijkertijd geïllustreerd met afdrucken van 104 kopergravures door Jan Luyken. Deze uitgave uit 1685 is herdrukt tot op de dag van vandaag. Het is opmerkelijk dat verschillende

teksten van de hand van martelaren die in de Spiegel opgenomen waren en geschreven tussen 1577 en 1609, door Van Braght afgewezen werden. Dat betekent dat zijn werk niet alleen de neerslag is van een canoniseringsproces, maar ook laat zien dat sommige martelaarsgeschriften uitgesloten werden van publicatie.⁶⁰

De doopsgezinde martelaren functioneren als voorbeeldige personen die nog steeds relevant zijn in doopsgezinde kring. Dat blijkt duidelijk uit de vele populaire en stichtelijke boeken die aan de martelaren gewijd zijn. Een voorbeeld daarvan is het boek *Light from the Stakes: Selections From Martyrs Mirror* [Licht van de brandstapels: geselecteerde passages uit de Martelaars Spiegel] uit 1983, een anoniem werk dat is samengesteld door leden van de Amish gemeenschap, die bidden dat de Martelaars Spiegel ook in komende jaren gebruikt wordt als een bron van inspiratie voor komende generaties (*Light* 5). Een meer recent werk van de hand van James W. Lowry, *The Martyrs' Mirror Made Plain* [De Martelaars Spiegel Duidelijk Verklaard], geeft aan hoe de lezers de Martelaars Spiegel kunnen bestuderen en daarvan profiteren (*Mirror* (Lowry, 2011). Lowry hoopt dat zijn boek de weg wijst naar een groter en meer nobel doel, namelijk 'dat het geloof van de martelaren tot ons eigen geloof mag worden, een geloof dat ons dient in het leven en ons niet verlaat in het uur van onze dood' (Lowry, 2011, vii). Dit boekje bevat ook een meditatie over Dirk Willems, de meest beroemde van alle doopsgezinde martelaren.⁶¹ Willems was gearresteerd op grond van zijn doopsgezinde opvattingen, maar hij kon ontsnappen uit de gevangenis. Op de vlucht zag hij dat een van zijn achtervolgers dreigde te verdrinken en hij besloot om het leven van deze man te redden, met het trieste gevolg dat hij opnieuw gearresteerd en uiteindelijk levend verbrand werd.

Canonisering van andere christelijke martelaren

Onze bespreking van enkele protestantse martelaarsboeken wijst op een canonisering van martelaren die voortvloeit uit een tweevoudig proces van fixatie: het aantal van gezaghebbende martelaren wordt voor een langere periode vastgelegd en de relevante documenten over deze martelaren worden geselecteerd en gesanctioneerd.⁶² Andere christelijke kerken hebben hun eigen martelaarsboeken en *martyrologia* (martelaarskalenders) samengesteld. Er bestaan bijvoorbeeld dergelijke werken in de verschillende Oosters-Orthodoxe kerken in de talen van deze kerken: Grieks, Syrisch, Koptisch, Slavisch enzovoort. Martyrologia zijn waarschijnlijk samengesteld vanaf de vierde eeuw n.C., het oudst bekende voorbeeld daarvan is het zogenaamde Syrische Martyrologium van Edessa (411-412 n.C.). Dat ook bekend is als

het Martyrologium van Wright. Dit geschrift gaat waarschijnlijk terug op een Grieks origineel dat uit 362 n.C. dateert.⁶³ In de traditie van de Grieks-Orthodoxe kerk heeft het werk van de hagiograaf Symeon Metaphrastes (tiende of elfde eeuw) grote invloed uitgeoefend op de canonisering van martelaarschap. Dat gebeurde door de publicatie van zijn Menologion, een uitgave van een ruime selectie van biografieën van christelijke heiligen in tien banden.⁶⁴

Ook de Rooms-Katholieke Kerk kent een proces van canonisering van martelaren. Deze kerk heeft daar zelfs een officiële procedure voor.⁶⁵ Het Vaticaan heeft de procedures voor de zaligverklaring en heiligverklaring van rooms-katholieke personen verschillende keren herzien en dat had ook gevolgen voor de canonisering van de martelaren, die als persoon tot een *beatus* ('zalige') of *sanctus* ('heilige') persoon van de Kerk verklaard werden. Een dergelijke verklaring vloeide uiteindelijk vaak voort uit een lobby van een plaatselijke gemeenschap die zich nauw met de martelaar verbonden voelde, maar het duurde vaak lang voordat het Vaticaan van de bijzondere status van de martelaar overtuigd was.

De verslagen over de 'katholieke' martelaren uit vroegere en latere tijden zijn verzameld en samengevat in het zogenaamde *Martyrologium Romanum*, een werk dat voor het eerst in 1584 gepubliceerd is om de gepaste religieuze herdenking van de martelaren te regelen.⁶⁶ Dit werk wordt regelmatig herzien en bestaat in feite uit een kalender die de 'verjaardagen' van de martelaren opsomt met opmerkingen over de desbetreffende martelaren die op een bepaalde dag herdacht worden. Perpetua en Felicitas bijvoorbeeld, twee welbekende vroege vrouwelijke martelaren uit Noord-Afrika, werden volgens de Passie van Perpetua in Carthago terechtgesteld op 7 maart 203. Zij zijn opgenomen in het *Martyrologium Romanum* en hun martelaarschap wordt conform de Passie op 7 maart herdacht. Er is zelfs een joodse groep martelaren opgenomen in het *Martyrologium Romanum*, de Makkabeese moeder en haar zeven zonen die de Griekse koning Antiochus IV dood liet martelen (zie boven). Hun martelaarschap werd beschouwd als een voorbeeld van de christelijke martelaren of zij werden zelfs als christelijke martelaren opgevat, hetgeen een radicale nieuwe interpretatie van hun martelaarschap volgens christelijke uitgangspunten veronderstelt.⁶⁷ De Rooms-Katholieke Kerk herdenkt deze martelaren op 1 augustus. Het is daarbij opvallend dat de moeder en haar zonen, die soms als voorloper van Maria en Christus beschouwd werden, wel en de oude schriftgeleerde Eleazar (2 Makkabeeën 6:18-31, zie boven) niet in de katholieke martelaarskalender zijn opgenomen. Dat hangt misschien samen met de overlevering dat de lichamelijke overblijfselen van de moeder en haar zonen in de Kerk van

Sint-Pieter in Ketens bewaard liggen.⁶⁸ Eeuwenlang werd het martelaarschap van de moeder en haar zonen op 1 augustus herdacht in verband met het feest van Sint Pieter in Ketens. Paus Johannes XXIII schrapte dit feest in 1960 van de liturgische kalender, maar de acht Makkabeese martelaren werden tot in 1969 herdacht. In dat jaar werd 1 augustus de feestdag van een meer recente martelaar: Sint Alphonso Maria de' Liguori, die volgens de overlevering ook op 1 augustus gestorven is.⁶⁹

De herdenking van rooms-katholieke martelaren is dus onderhevig aan aanpassingen die tijdsgebonden zijn. Dat geldt ook voor het canoniseringsproces zelf, zoals blijkt uit een studie van James D. Ryan over de herdenking van de vele Franciscaanse zendelingen die vanaf de late Middeleeuwen actief waren in Islamitische of andere niet-christelijke gebieden. Veel van deze zendelingen zijn vermoord vanwege hun onverbloemde verkondiging van de christelijke boodschap en hun weigering om hun geloof te loochenen wanneer zij gevangen genomen waren.⁷⁰ Het is opvallend dat slechts enkelen van hen heilig verklaard zijn door de Rooms-Katholieke Kerk, hoewel hun optreden hen zonder twijfel als martelaren van de kerk kwalificeerde. De zeldzame gevallen van een canonisering als zalig of heilig persoon kunnen verklaard worden door de bijzondere omstandigheden die aan de orde waren: de zending was gestorven te midden van een christelijke gemeenschap, de relieken van de zending waren naar Europa getransporteerd, of, meer recentelijk, de huidige katholieke gemeenschap in het gebied waar de zending actief was geweest en terechtgesteld was bleek succesvol met haar lobby voor heiligverklaring van haar martelaar in Rome.⁷¹

Hedendaagse martelaren

Wanneer we de lijn van de canonisering van martelaren doortrekken naar de tegenwoordige periode, dan valt op dat de paus zelf soms een belangrijke rol speelt bij de heiligverklaring van martelaren. De Poolse paus Johannes Paulus II (1978-2005) is daar een opvallend voorbeeld van. Hij bracht meer zaligverklaringen en heiligverklaringen tot stand dan al zijn voorgangers in de 400 jaar die voorafgingen aan zijn pontificaat. Het begin van het tweede millennium speelde daarbij waarschijnlijk een rol, want per 11 maart 2001 had hij zorggedragen voor 1227 zaligverklaringen en 477 heiligverklaringen. De desbetreffende getallen voor zijn voorgangers in 400 jaar zijn respectievelijk 1310 zaligverklaringen en 300 heiligverklaringen.⁷² Veel van deze nieuwe heiligen zijn martelaren. Het jubileumjaar 2000 was een uitgelezen gelegenheid om de rooms-katholieke martelaren te herdenken en de paus

greep deze ook aan om te wijzen op het geweld dat christenen in sommige delen van de wereld aangedaan wordt. Tijdens de liturgische viering van het jubileumjaar op 8 mei 2000 bewees paus Johannes Paulus II eer aan de hedendaagse martelaren en hij wees er daarbij op dat de haat jegens christenen en het vermoorden van hen in de moderne tijd helaas meer dan 12000 nieuwe martelaren in de twintigste eeuw tot gevolg hadden gehad. Hij memoreerde ook dat in diezelfde eeuw ontelbaar veel mensen geweigerd hebben om een van de afgoden van deze eeuw te vereren en daardoor slachtoffer geworden zijn van het communisme, nazisme of een andere vorm van afgoderij die aan de staat of aan een ras gekoppeld was.⁷³ De juiste manier om het geweld tegen christenen tegemoet te treden is volgens deze paus een houding die door liefde en geweldloosheid bepaald wordt.

Uit de genoemde uitspraken van paus Johannes Paulus II blijkt al enigszins een mening die een trend lijkt te zijn geworden in de uitingen over martelaarschap in de tegenwoordige periode: de betekenis van het begrip martelaar verbreedt zich langs verschillende lijnen. Het motief van de weloverwogen keuze voor het martelaarschap, dat zo kenmerkend is voor de vroege martelaren, wordt afgezwakt of is zelfs afwezig. Dodelijke slachtoffers van zinloos geweld op een religieuze plek, een synagoge, moskee of kerk bijvoorbeeld, worden regelmatig als martelaren aangeduid. Een voorbeeld daarvan is de opvallende verklaring die de rooms-katholieke bisschop Joseph P. Delaney aflegde na het schietincident in een doopsgezinde kerk op 15 september 1999 in Fort Worth (Texas, VS). De bisschop noemde de slachtoffers martelaren, hoewel zij niet tot zijn kerk behoorden. Hij legde een verbinding tussen de slachtoffers in Fort Worth met de rooms-katholieke martelaren die in 1980-1981 in Guatemala en El Salvador gestorven waren:

[Z]o veel anderen die bezig waren met de simpele en alledaagse activiteit van de verspreiding van het woord van Christus, wanneer ze vermoord worden [...] beschouwen we hen als martelaren [...] Dat geldt ook voor hen die [nu] in deze zinloze tragedie vermoord werden.⁷⁴

Voor deze bisschop waren dus zowel de katholieke als de doopsgezinde slachtoffers martelaren die stierven voor hun christelijk geloof omdat ze op het moment van hun dood daar actief mee bezig waren.

Een tweede verbreding van het begrip martelaren betreft de motivering die met het martelaarschap verbonden is. Slachtoffers van zinloos geweld kunnen ook om een andere oorzaak of reden vermoord zijn die weinig of niets met een religieuze identiteit te maken heeft. Martin Luther King was een gedreven predikant, maar hij wordt als martelaar toch vooral als een

slachtoffer van het racisme beschouwd, net zoals Steve Biko en anderen die tegen het racisme in hun samenleving streden. In de beroemde Westminster Abbey in Londen wordt Martin Luther King met een standbeeld als martelaar herdacht.⁷⁵ In ons land zijn Pim Fortuyn en Theo van Gogh al snel nadat ze waren vermoord op hen tot martelaren verklaard, met name tot politiek martelaar of martelaar van de vrijheid van meningsuiting.⁷⁶ Zo zijn er ook anti-fascistische martelaren, anti-globalistische martelaren, seksuele martelaren (slachtoffers van seksueel geweld) en homoseksuele martelaren zoals de 'Scarecrow Christ' Matthew Shepard, die in oktober 1998 voor dood achtergelaten werd in Laramie (Wyoming, VS) in de vrieskou, na zwaar mishandeld te zijn. Toen hij gevonden werd, zag hij eruit als een vogelverschrikker. Matthew Shepard bezweek een paar dagen later aan zijn verwondingen en wordt nog altijd herdacht als een martelaar voor de homoseksuele zaak, maar sommigen betwisten dat hij een martelaar is.⁷⁷ Ook de slachtoffers van beschietingen op scholen worden soms als martelaren herdacht. Een bekend voorbeeld vormen de Columbine Martyrs, de slachtoffers van de Columbine Highschool Shooting (20 april 1999, Columbine, Colorado, VS), met name Cassie Bernall en Rachel Scott.⁷⁸

Een derde aspect van de trend richting een verbreding van het begrip martelaar houdt in dat het niet langer noodzakelijk geacht wordt dat de martelaar sterft: lijden voor de zaak waarvoor men strijd is voldoende om als martelaar beschouwd te worden. Een voorbeeld daarvan dat weer actueel is door Brexit vormt een Britse belangengroep die zichzelf de Metric Martyrs noemt. Zij strijden voor de vrijheid voor handelaren om te kiezen welke meeteenheid zij gebruiken en weigeren de verplichting om in elk geval de metrische eenheid (kilo enz.) aan te geven naast de oude eenheid van het Britse rijk, die hun voorkeur heeft. Verschillende handelaars van deze groep zijn veroordeeld, omdat ze niet met de metrische meeteenheid werkten, en één van hen, Steve Thoburn, overleed in 2004 aan de gevolgen van een hartaanval.⁷⁹

Jacques Hamel en Edith Stein, een betwiste martelares

Een recente persoon die door velen al snel na zijn dood als martelaar beschouwd werd is Jacques Hamel, een rooms-katholieke priester uit Normandië (Frankrijk). Het voorbeeld van Jacques Hamel laat goed zien dat martelaarschap tegelijkertijd een religieuze en een politieke betekenis kan hebben. Jacques Hamel was zijn gehele leven toegewijd aan de katholieke kerk en hij stierf in de ochtend van 26 juli 2016 terwijl hij de mis opdroeg in het dorp Saint-Etienne-du-Rouvray.⁸⁰ Twee jonge mannen, Adel Kermiche

en Abdel Malik Petitjean, drongen toen de kerk binnen en gijzelden de kerkgangers. Zij identificeerden zichzelf als moslims en betuigden hun loyaliteit aan IS Deze organisatie eiste later ook de actie van de twee mannen op. De mannen doodden de 85-jarige Hamel in minder dan tien minuten. Zij dwongen hem te knielen en sneden daarna zijn keel door. Volgens de overlevenden luiden Hamels laatste woorden 'Ga weg, Satan'. Een van de gijzelaars wist te ontsnappen en kon de politie waarschuwen. Binnen een half uur waren speciale troepen ter plekke en doodden zij Kermiche en Petitjean, die met wapens in hun hand de kerk uitrenden, nadat ze de gijzelaars hadden vrijgelaten. Ze werden doodgeschoten zodra ze in zicht kwamen en het lijkt er sterk op dat ze op deze wijze als martelaar wilden sterven.

De moord op Jacques Hamel riep veel verontwaardigde reacties op in de westerse wereld. Hij werd niet alleen als een volgend slachtoffer van de Islamitische Staat beschouwd, maar ook al snel een martelaar genoemd, een martelaar van de Rooms-Katholieke Kerk, een martelaar van het Westen en vooral ook een martelaar van Frankrijk. De politiek-patriottische én de religieuze herdenking van Hamel als martelaar gaan dus hand in hand. De Franse president François Hollande verwees in zijn commentaar kort na de aanslag naar de oorlog tussen het vrije Westen en het Arabische en islamitische ISIS, en benadrukte de laaghartigheid en gruwelijkheid van de daad. Hij zei dat ISIS Frankrijk de oorlog had verklaard en dat Frankrijk deze strijd zou voeren door verenigd te blijven.⁸¹ Een jaar later noemde zijn opvolger president Emmanuel Macron Hamel expliciet een martelaar tijdens een herdenkingsplechtigheid in Saint-Etienne-du-Rouvray, een jaar na de aanslag. Hij stelde zonder iets aan de gruwelijkheid af te willen doen dat het martelaarschap van Vader Hamel niet vergeefs was.⁸²

Paus Franciscus had Jacques Hamel al eerder als martelaar betiteld. Tijdens de mis in de ochtend van 14 september 2016, ruim zeven weken na de dood van de priester, gaf de paus een meditatie in de kapel van het Domus Sanctae Marthae ter gelegenheid van het Feest van het Heilige Kruis van Jezus Christus. Hij sprak daarbij over Jacques Hamel alsof deze al tot martelaar verklaard was. Hij zei dat Hamel deel uit maakte van een reeks van christelijke martelaren en dat hij het verdiende om zo snel mogelijk zalig verklaard te worden:

De vroege christenen beleden Jezus Christus ten koste van hun leven. De vroege christenen werden geconfronteerd met afgoderij, namelijk: 'Zeg dat onze god de werkelijke god is, en niet jullie god. Breng een offer aan onze god of aan onze goden.' En wanneer zij dat niet deden, als ze

weigerden om afgoderij te plegen, dan werden zij gedood. Dit verhaal is herhaald tot op de dag van vandaag. En vandaag zijn er in de Kerk meer christelijke martelaren dan er waren in de vroege dagen. Vandaag worden christenen vermoord, gemarteld, gevangen gezet en afgeslacht, omdat zij weigeren om Jezus Christus te verloochenen. Deze geschiedenis leidt tot Vader Hamel: hij is onderdeel van een reeks van martelaren. Christenen die vandaag lijden, hetzij in de gevangenis of door dood of marteling: door te weigeren om Jezus Christus te loochenen tonen zij de wreedheid aan van deze vervolging. Deze wreedheid die eist dat men afgoderij pleegt – laten we het woord noemen – is satanisch. Hoe goed zou het zijn wanneer alle religieuze denominaties zouden zeggen: 'Doden in de naam van God is satanisch'.⁸³

De paus legt in dit gedeelte van zijn meditatie een verband tussen de bekende vroege martelaren van de kerk en hedendaagse martelaren zoals Jacques Hamel. Hij suggereert daarmee dat er een lange continuïteit van christelijk martelaarschap is en dat nog altijd veel christenen in een vervolgingssituatie leven. Zijn uitspraak dat de dwang door de vervolgers om afgoderij te plegen als het werk van de duivel beschouwd kan worden, is een zinspelend op de laatste woorden die Hamel voor zijn sterven uitgesproken zou hebben (zie boven).

De laatste martelaar die hier kort besproken wordt laat zien dat martelaarschap ook betwist kan zijn. Edith Stein, of Zuster Teresa Benedicta van het Kruis (1891-1942), stierf in Auschwitz. Zij was van joodse afkomst en een van de eerste Duitse vrouwen die promoveerden, in haar geval in de filosofie. Christelijke filosofen wijdden haar in in het Christendom en Edith Stein werd gedoopt toen zij 30 jaar oud was. Zij legde elf jaar later de kloostergelofte af en trad toe tot de Orde van de Karmelietessen. Zij woonde eerst in het karmelietische klooster in Keulen en later in Echt (Nederland), tot aan haar arrestatie in 1942. Die arrestatie was waarschijnlijk ingegeven doordat de nazi's wraak wilde nemen voor het protest van de Nederlandse bisschoppen tegen de antisemitische wandaden van de Duitse bezettingsmacht.⁸⁴ Zuster Teresa verwachtte al in 1939 dat zij zou sterven en hoopte dat haar dood een heilzame betekenis zou hebben. Zij bad zelfs dat haar dood zou mogen leiden tot 'het voortbestaan, de heiliging en vervolmaking van onze heilige Orde, in het bijzonder de Karmel in Keulen en Echt [...] (en) voor de verzoening van het ongeloof van het joodse volk'.⁸⁵ Het verhaal over het leven van Edith Stein en haar geschriften, die telkens weer opnieuw uitgegeven worden, inspireren vele christenen. Paus Johannes Paulus II heeft ervoor gezorgd dat zij een heilige van de Rooms-Katholieke Kerk werd, ook vanwege de

wonderen die zij na haar dood gedaan heeft. De heiligverklaring van Edith Stein is tegelijkertijd hevig bekritiseerd door joden en niet-joden. Zij betogen dat Edith Stein in het concentratiekamp van Auschwitz gestorven is omdat zij joods was en dat de christelijke canonisering van haar als martelaar een uiterst misplaatste toeëigening is van een slachtoffer van de Holocaust.⁸⁶

Conclusie

Deze bijdrage begon met de ontstaansperiode van het martelaarschap, waarover uiteenlopende visies bestaan die sterk samenhangen met de gehanteerde definitie van het verschijnsel martelaarschap en de vraag of er aan het vroege christelijk martelaarschap joods en/of heidens martelaarschap voorafgingen. In elk geval vanaf de vierde eeuw zijn er canoniseringsprocessen in gang gezet die geleid hebben tot verzamelingen van martelaarsgeschriften en kalenders die de leidraad vormden voor de herdenking van de desbetreffende martelaren. Je zou kunnen zeggen dat bijna elke kerk een eigen gezaghebbende reeks van martelaren heeft, die echter altijd in de voetsporen traden van de eerste christelijke martelaren. Die continuïteit, en het fungeren van de vroege martelaren als inspiratiebron voor latere martelaren, wordt ook in recente uitspraken benadrukt, zoals het voorbeeld van Jacques Hamel laat zien. De martelaren zijn voorbeeldfiguren en helden voor hun groep, ook al zijn sommigen van hen betwist, zoals in het geval van Edith Stein/Zuster Teresa. Zij is voor sommigen een inspirerende martelares, maar voor anderen is zij dat absoluut niet en is haar martelaarschap misplaatst.

3 Martelaarschap in het jodendom

Een noodzakelijk kwaad, maar liever niet!

Michael Bloemendal

Inleiding

De joodse theologie

Hoewel ethiek, moraal en filosofie een belangrijke plek in het jodendom hebben, gaat het uiteindelijk bijna altijd om de praktische toepassing: wat moet, mag, of is niet toegestaan. Een joodse bijdrage aan een theologisch discours zal dan ook altijd sterk gericht zijn op de vertaling van de theologische en religieuze achtergrond naar de praktijk. Dit hoofdstuk zal zich dan ook niet bezighouden met een historische ontwikkeling van het concept martelaar in het jodendom, maar hoe in de joodse godsdienst tegen martelaarschap aan wordt gekeken. Om dit goed te kunnen begrijpen is enige kennis over de joodse theologie noodzakelijk.

De basis van het jodendom, of dit nu orthodox of liberaal is, is de Tora (vijf boeken van Mozes). Daarbij gelooft het orthodox jodendom dat de Tora letterlijk door G-d gedictieerd is.¹ Modernere stromingen beschouwen de Tora als een G-ddelijk geïnspireerde of zuiver sociaal-culturele uiting, dan wel als een mengvorm van de twee. Maar hoe er ook tegen de Tora wordt aangekeken, G-ddelijk of menselijk, door één auteur in één tijd of door meer auteurs in verschillende tijden geschreven, uiteindelijk gaat iedere religieuze discussie binnen het jodendom hierop terug.

Naast de Tora kent het jodendom de Mishna² (de Mondelinge Leer), die volgens het orthodox jodendom ook van G-d op Sinai afkomstig is en pas na 1500 jaar – rond het jaar 200 – is opgeschreven. Het wordt dan ook wel de mondelinge Tora genoemd.

De Tora en de Mishna zijn echter beknopt en laten ruimte voor discussie en interpretatie. Dit is binnen het jodendom dan ook altijd volop gedaan en het is een religieus gebod op zichzelf. In de Spreuken der Vaderen (5:20) staat: 'Ieder meningsverschil dat een heilig doel heeft, heeft een blijvend resultaat'. Bij schijnbaar tegengestelde meningen wordt soms gezegd '*eloe w'eloe diwree elokiem chajiem*' (deze en deze zijn de woorden van de levende G-d, Talmoed Eroewien 13b). En het resultaat van een joods-wettelijke

discussie wordt *halacha* (zo gaat het) en niet *emmet* (waarheid) genoemd. Dit alles onderstreept het belang van discussie en het respect voor afwijkende meningen, die immers ook juist kunnen zijn.

De oudste discussies over de Tora en Mishna staan in de twee Talmoe- diem. Tegenwoordig is de Babylonische Talmoe- die in de zesde eeuw werd afgerond, de meest gezaghebbende. Dit werk kan beschouwd worden als de basis-jurisprudentie van het jodendom. Vanaf ca. 1100 hebben rabbijnen, zoals Maimonides (1135-1204) in de Mishneh Torah en Josef Karo (1488-1575) in de Shulchan Aruch, maar ook veel latere rabbijnen, conclusies uit de discussies getrokken en deze gecodificeerd, waarbij de opmerking uit de vorige alinea over discussie, *halacha* en *emmet* onverkort geldt. Verschillende rabbijnen komen niet altijd tot dezelfde conclusies.

Na de afsluiting van de Talmoe- die ontstond de zogenaamde responsa- literatuur. Nieuwe tijden brachten nieuwe vragen en problemen en het antwoord kon niet altijd één op één in de Talmoe- die worden gevonden. Grote rabbijnen hebben die nieuwe vragen beantwoord op grond van analogieën en parallellen in de Talmoe- die en in de werken van hun voorgangers. Er is dus geen sprake van revolutie in het joods denken, maar van evolutie. Er wordt gebouwd op wat al bestaat.

Naast de joods-wettelijke lijn die via de Mishna en Talmoe- die loopt, is er ook een joodse (pseudo-)historische lijn. Deze begint bij de overige bijbelboeken van het Oude Testament (Profeten en Geschriften). Daarnaast is er een aantal boeken dat dicht tegen de bijbel aan ligt, maar niet in de canon is opgenomen. Dit zijn de zogenaamde apocriefe boeken, waaronder de Makkabeeën. Overigens dient daarbij wel gerealiseerd te worden, dat het gezag van de Apocriefe boeken in de joodse theologie zeer beperkt is en dat sommige Apocriefe boeken, die wel een plek in het christendom hebben, in het jodendom niet gebruikt worden. Zo wordt 4 Makkabeeën nergens in de latere joodse literatuur vermeld en/of gebruikt in tegenstelling tot 1 en 2 Makkabeeën³, terwijl 4 Makkabeeën nu net in het christelijk denken over martelaarschap een belangrijke rol heeft gehad.

In de Talmoe- die-discussies wordt soms ook van de latere Oud-Testamenti- sche en Apocriefe boeken gebruik gemaakt, al hebben zeker de laatste minder gezag dan de Tora. Ook vult de Talmoe- die soms de geschiedenis aan met details, historische, aardrijkskundige en maatschappelijke bijzonderheden en in sommige gevallen met verhalen (*aggada*). Dit maakt deel uit van de Midrash-literatuur (ca. 400-ca. 1200). Dit zijn verzamelingen van veelal verhalende teksten om de bijbelboeken, Mishna en Talmoe- die nader uit te leggen en hiaten hierin aan te vullen. Midrash-teksten kunnen exegetisch, homiletisch, of vertellend zijn.⁴

Zowel op de Tora en de latere bijbelboeken als op de Talmoed zijn veel commentaren en supercommentaren geschreven. Dit gaat nog steeds door. De Tora is immers aan de mensen gegeven om haar verder te ontwikkelen en zoals de Talmoed zegt: 'Deze en deze zijn de woorden van de levende G-d.'⁵

De definitie

In joods-theologische discussies speelt een goede definitie van concepten altijd een grote rol. Als de Tora zegt dat je op de Grote Verzoendag je onthoudingen moet opleggen (Leviticus 16:29, 23:27 en 32; Numeri 28:7) bediscussiëren de Mishna (Yoma 8:1) en Talmoed (Yoma 74b, 76b) wat daaronder wordt verstaan en komen tot de conclusie dat daar in ieder geval een eet- en drinkverbod onder valt. Maar wat is niet eten? Mag een zetpil of een infuus wel?⁶ Is er een minimummaat die je niet mag eten om in overtreding te zijn?⁷

Om een discussie over het concept martelaarschap op joodse wijze te houden is dus om te beginnen een scherpe definitie van wat onder een martelaar wordt verstaan noodzakelijk.

In het inleidende hoofdstuk van dit boek wordt martelaar gedefinieerd als:

Een martelaar is iemand die, in ere bij de eigen politieke en/of religieuze groep, onder zeer dreigende omstandigheden een gewelddadige dood verkiest boven het gehoor geven aan het bevel van het onderdrukkend gezag.

Essentiële onderdelen in deze definitie, zijn *de eigen keus* en *het niet gehoor geven aan het bevel van het onderdrukkend gezag*. Het gaat er dus om dat iemand de keus heeft tussen de dood of om een bevel van een onderdrukkend gezag op te volgen dat in strijd is met de overtuiging van de politieke of religieuze groep waartoe hij behoort. Dit sluit een aantal groepen, die vaak als martelaren worden beschouwd, uit. Als we naar de joodse geschiedenis kijken, zouden de slachtoffers van de inquisitie wel als martelaren kunnen worden getypeerd (zij hadden de keus tussen de doop of de dood), maar de door het nazibewind vermoorde joden niet. De laatsten hadden immers geen keus en werden op grond van hun afstamming en niet op grond van hun eigen overtuiging vermoord. Degene die ten koste van zijn eigen leven een ander redt door heldhaftig optreden is wel een held, maar volgens de hier gehanteerde definitie geen martelaar. Ook de Koptische christenen die door IS werden vermoord vallen vermoedelijk, ondanks dat ze vanwege hun geloof werden vermoord, niet onder de hier gegeven definitie. Zij hadden immers

ook geen keus. Aan de andere kant, voldoet iemand die om principiële redenen gaat helpen in een door een ‘onderdrukkend gezag’ gedomineerd gebied en daarbij gedood wordt wellicht wel aan de definitie. In dit geval hangt het ervan af of de ‘gewelddadige dood’ in de definitie een (bijna) onvermijdelijke dood inhoudt, of dat ook een verhoogde kans om te sterven als martelaarschap kan worden aangemerkt. Ook speelt een rol of iemand als martelaar kan worden beschouwd, als hij het gevaar bewust opzoekt.

De definitie lijkt geen onderscheid te maken tussen enerzijds zelfdoding om het bevel van het onderdrukkende gezag te vermijden en anderzijds gedood worden door dit gezag. We zullen zien dat in de joodse traditie zelfdoding of gedood worden van een volslagen andere orde zijn, ook als het gaat om het vermijden van religieuze onderdrukking.

Vervolgens vereist de gegeven definitie een gewelddadige dood. Dit lijkt een rustig sterven, bijv. door het innemen van een drankje waardoor men rustig inslaapt uit te sluiten, ook al is dit om het zich onderwerpen aan het (religieuze) gezag te vermijden.

Een scherpe afbakening van de definitie is van belang, omdat anders in dialectiek langs elkaar heen wordt gesproken. Het is in dit hoofdstuk mijns inziens bovendien van belang omdat de lezer anders niet begrijpt waarom de schrijver zijn keuzes heeft gemaakt uit de overvloed van beschikbare bronnen. Maar bovenal is het goed definiëren van een te bespreken onderwerp een belangrijk concept in de joodse traditie.

Martelaarschap in de Talmoed en Codices

Introductie – het belang van het leven

Het (klassiek) Hebreeuws kent feitelijk geen woord voor martelaar, hetgeen vermoedelijk aangeeft hoe het jodendom tegen martelaarschap aan kijkt. Hoewel iemand in sommige extreme gevallen religieus gezien de dood moet verkiezen boven het afvallig zijn aan zijn godsdienst, wordt dit gezien als een noodzakelijk kwaad en niet als iets wat aan te bevelen is. Dit heeft alles te maken met de manier waarop er in het jodendom tegen leven en dood wordt aangekeken.

De basis hiervoor kan gevonden worden in Leviticus (18:5), waar staat: ‘Houden jullie je aan Mijn wetten en aan Mijn rechtsvoorschriften, die de mens doet en door hen blijft leven.’ De Talmoed (Sanhedryn 74a; Awoda Zara 27b; Yoma 85b) leidt hiervan af, dat de religieuze voorschriften wijken op het moment dat het leven in het geding is.⁸ De Talmoed bediscussieert

dan of dit onder alle omstandigheden zo is en of dit voor alle geboden geldt. In deze discussie worden twee plaatsen uit de Tora naar voren gehaald. In het *Shema*⁹ staat (Deuteronomium 6:5): ‘Heb G-d lief met heel je hart en heel je ziel en met alles waartoe je bij machte bent.’ Hiervan wordt afgeleid dat er omstandigheden zijn, waarin het volgen van G-ds geboden boven het leven gaat. In Leviticus (22:31,32) staat: ‘Houden jullie je aan Mijn geboden en handelt ernaar; Ik ben de Eeuwige. Ontwijdt mijn heilige Naam niet, want geheiligd zal Ik worden te midden van de Kinderen van Israël.’ Dit is de basis voor het concept van *Kidoesh Hashem*, het heiligen van G-ds naam, wat deels lijkt op maar beslist niet identiek is aan wat in andere culturen onder martelaarschap wordt gerekend. *Kidoesh Hashem* is namelijk enerzijds een veel breder concept dan martelaarschap en anderzijds valt er maar een klein deel van wat vaak als martelaarschap wordt aangeduid onder *Kidoesh Hashem*.

Ten slotte is het misschien goed te vermelden, dat hoewel het jodendom in een leven na dit leven gelooft (*Olam Haba*) en dit onderwerp veelvuldig in de Talmoed en Midrash voorkomt, het accent ligt op de wereld waar we tussen geboorte en dood vertoeven. De filosoof Yeshayahoe Leibowitz (1903-1994) merkt op dat in de gebeden op de belangrijkste dag van het joodse jaar, Yom Kipoer (Grote Verzoendag), nergens over het leven na de dood wordt gesproken, maar er steeds weer gevraagd wordt om leven in deze wereld.¹⁰ En hoewel de Talmoed een aantal plaatsen in Tora identificeert, waar hints gegeven schijnen te worden over een leven na de dood, komt het er nergens expliciet voor.¹¹

Kidoesh Hashem

Maimonides (Mishneh Torah, Hilchot Yesodei Hatora, hfdst. 5) brengt de regels rond *Kidoesh Hashem*.¹²

5.1. Iedere jood heeft het gebod om G-ds grote Naam te heiligen, want er staat (Leviticus 22:32) ‘En Ik zal geheiligd worden te midden van het joodse volk’; en hij heeft het verbod om Zijn Naam te ontheiligen, want er staat ‘en jullie zullen Mijn heilige Naam niet ontheiligen (ibid.)’. Hoe doe je dat? Als een niet-jood¹³ opstaat en een jood dwingt om één van al G-ds geboden, die in de Tora staan, te overtreden of hem anders doodt – dan moet hij overtreden en zich niet laten doden, want er staat bij de geboden: ‘die de mens doet en daarbij zal leven’ (Leviticus 18:5). D.w.z. hij zal er bij leven en niet erbij sterven (Talmoed Yoma 85b). En als hij zich laat doden en niet overtreedt heeft hij de dood verdiend.

Opmerkelijk is dat Maimonides dus het niet doen van Tora-geboden om je leven te redden, als het heiligen van G-ds Naam beschouwt en het zich daarvoor laten doden zelfs als een overtreding aanmerkt. Uit de Tosafot¹⁴ (Awoda Zara 27b ‘*yachol afieloe*’) blijkt dat er ook meningen zijn, die het overtreden en zich niet laten doden als toegestaan maar niet als voorgeschreven beschouwen, of zelfs het zich laten doden als een bijzondere deugd aanrekenen. De mening van Maimonides lijkt echter mainstream te zijn.

5.2. Waarover gaat dit? Over de geboden met uitzondering van afgoderij¹⁵, een deel van de verboden seksuele relaties (*arayot*)¹⁶ en moord¹⁷. In deze drie gevallen, als iemand zegt ‘overtreed één van hen of je wordt gedood’, moet je je laten doden en niet overtreden. Wanneer geldt dat [dat er een verschil is tussen deze drie geboden en alle andere]? Als de niet-jood dit doet om er van te genieten, bijv. als hij de jood op sjabbat een huis voor hem wil laten bouwen, voor hem wil laten koken of seks wil hebben met een vrouw die niet onder de *arayot* valt. Maar als het doel (van de niet-jood) alleen maar is om hem (de Tora) te laten overtreden – als het onder vier ogen is en er geen tien joden zijn moet je overtreden en je niet laten doden. Maar als er tien joden zijn¹⁸, moet je je laten doden zelfs als het over één van de andere geboden gaat.

Maimonides geeft hier een aantal randvoorwaarden voor het concept ‘overtreed en laat je niet doden’.

- a Het doel van de onderdrukker is van belang. Doet hij het met een religieus motief of om praktische redenen.¹⁹
- b Wat is de aard van de overtreding die geëist wordt, één van de drie hoofdzonden of één van de overige.
- c Is de overtreding publiek of onder vier ogen.

De bottom line van wat Maimonides hier zegt, is dat er omstandigheden zijn, waarbij onder druk de dood verkozen moet worden boven het overtreden van (sommige) religieuze regels.

5.3. En dit alles is als er geen (structurele) religieuze vervolging is, d.w.z. dat als er een slechte koning is als Nebukadnessar en zijn kompanen en ze een decreet uitvaardigen over de joden om hun religie of een enkel gebod te verzaken; in dat geval moet je je laten doden en niet overtreden, zelfs voor één van de andere geboden, zowel in het openbaar als alleen met de onderdrukker.

Er is volgens Maimonides dus een onderscheid tussen een structurele en een incidentele religieuze onderdrukking.

5.4. Ieder waarvoor de regel geldt 'overtreden en niet laten doden' en hij laat zich toch doden, heeft de dood verdiend. Ieder waarvoor geldt 'laat je doden en overtreed niet' en hij laat zich doden en overtreedt niet, die heeft G-ds naam geheiligd en als dit in aanwezigheid van tien joden is²⁰, dan heeft hij G-ds naam geheiligd in het openbaar, zoals Daniël (in de leeuwenkuil)²¹, Chananja, Misjael en Azarja (in de vuuroven)²² en zoals Rabbi Akiwa en zijn vrienden (Talmoed Bawa Batra 10b). En dit zijn de *Haroegee Hamalchoet*, boven wiens niveau geen niveau staat. Over hen staat geschreven (Psalmen 44:23): 'Het is omwille van U dat wij de hele dag vermoord worden, dat we beschouwd worden als slachtvee' en (Psalmen 50:5) 'verzamel voor Mij Mijn vromen, die een verbond met Mij hebben gesloten over een offer' [...].

Maimonides introduceert hier het concept '*Haroegee Hamalchoet*'. Hoewel dit vaak wordt vertaald met koningsmartelaren, betekent het letterlijk 'gedood door het koningschap [de overheid]'. Later in dit hoofdstuk wordt op dit begrip terug gekomen. Hoe dan ook geeft Maimonides hier een heel hoge waarde aan degene die de dood verkiest boven het overtreeden van de religie, mits dit in de specifieke gevallen is, waar de dood boven het leven gaat en niet het leven boven de dood. De dood nodeloos verkiezen boven de Tora overtreeden beschouwt hij immers als een doodzonde.

5.4. vervolg: [...] en desondanks [als hij toch de overtreding maakt en zich niet laat doden], omdat hij gedwongen heeft gehandeld krijgt hij geen lijf- of doodstraf [...].

Hier wordt het belang van het leven in het jodendom door Maimonides benadrukt. Als je je ten onrechte laat doden heb je feitelijk de dood verdiend (zie boven), maar als je je ten onrechte niet laat doden, ben je niet strafbaar.

5.4. vervolg: [...] maar als je je leven kan redden door te vluchten vanuit de macht van de slechte koning en het niet doet, dan ben je als een hond die terugkeert naar zijn overgeefsels en wordt je een opzettelijke afgodendienaar genoemd en verdreven uit de toekomstige wereld en daal je af naar de laagste trede in de *Gehenom*.²³

Het moge hieruit duidelijk zijn, dat je eerste plicht is, om je te onttrekken aan het gevaar. Omgekeerd betekent dit, dat het zoeken van het martelaarschap,

wat dat ook precies moge zijn, door Maimonides zeker niet gepropageerd wordt.

5.10. Ieder die uit eigen wil, zonder dwang, één van de geboden die in de Tora staan, overtreedt, – uit minachting, uit recalcitrantie²⁴ – die ontwijdt G-ds naam en daarom staat er bij het verbod op het afleggen van een valse verklaring ‘en je ontwijdt de naam van je G-d, ik ben de Eeuwige’ (Leviticus 19:12) en als hij dat doet in aanwezigheid van tien joden, is dat een publiekelijke ontwijding van G-ds naam. En zo is degene die zich verre houdt van de overtreding, een gebod houdt zonder eigenbelang, niet uit angst of vrees en niet om eer te zoeken, maar vanwege G-d(s) gebod, zoals de vrome Jozef zelf, die niet toegaf aan de vrouw van zijn meester (Potifar) – die heiligt G-ds naam.

5.11. En er zijn nog andere zaken, die onder ontheiliging van G-ds naam vallen, en wel als iemand, die groot is in Tora en bekend wegens zijn vroomheid, dingen doet waardoor de mensen over hem slechte dingen gaan zeggen, zelfs als het geen overtredingen zijn – dit is ontwijding van G-ds naam. Bij voorbeeld dat hij koopt en niet gelijk betaalt terwijl hij het wel heeft. Vervolgens blijkt dat de verkopers het proberen op te eisen en hij ontloopt ze. Of dat hij te veel kletst, eet en drinkt bij het plebs. Of dat hij op een onaangename wijze met mensen praat en hun niet netjes ontvangt, maar veel ruzie maakt en vaak boos is, e.d. En naarmate hij groter is, moet hij er beter op letten dat hij zich goed gedraagt [...] Deze man doet *Kidoesh Hashem* en hierover is in Jesaja (49:3) gezegd: ‘En Hij zei: “Mijn dienaar ben jij, Israël, door wie ik verheerlijkt zal worden”.’

Maimonides geeft hier dus duidelijk aan, dat het je onder zeer uitzonderlijke omstandigheden te laten doden slechts een extreem voorbeeld is van *Kidoesh Hashem*, maar dat het er feitelijk om gaat, dat de mensen goed over G-d en degenen die hem dienen denken en spreken.²⁵

In de geciteerde teksten zien we dat Maimonides het duidelijk alleen heeft over het zich laten doden in het geval dat *Kidoesh Hashem* het kiezen voor de dood vereist. Zelfdoding is voor hem geen optie en hij lijkt degene die niet vlucht te veroordelen. Dit roept interessante vragen op over Simson die als gevangene van de Filistijnen zich zelf en alle aanwezigen doodt door het paleis waar zij verbleven te laten instorten (Rechters 16:23-31), koning Saul, die er voor kiest zich te laten doden liever dan in handen van de Filistijnen te vallen (1 Samuel 31, 2 Samuel 1) en Rabbi Akiwa die het risico van een

gruwelijke dood verkoos boven het stoppen met Tora onderwijzen (Talmoed Berachot 61b). Hierop wordt later in dit hoofdstuk teruggekomen.

Haroegee Hamalchoet

Zoals we boven zagen, spreekt Maimonides over een extreme vorm van *Kidoesh Hashem* als hij het over *Haroegee Hamalchoet* heeft. De bron hiervoor is de Talmoed in Bawa Batra 10b.

Daar wordt gesproken over Rabbi Akiwa en zijn collega's, maar ook over degenen die in Lod werden gedood als *haroegee hamalchoet*. Dit laatste verwijst naar de Talmoed in Ta'aniet (18b), waar verteld wordt dat Trajanus de joodse leiders Luleyanus en zijn broer Pappas wilde doden.

Hij zei tegen hen: 'Als jullie zijn van het volk van Chananya, Mishael en Azarya, laat jullie god dan komen en jullie uit mijn hand redden net zoals hij Chananya, Mishael en Azarya uit de hand van Nebukadnessar heeft gered.' Zij [Luleyanus en Pappas] zeiden tegen hem [Trajanus]: 'Chananja, Mishael en Azarya waren volledig vrome mensen (*tsadiekiem gemoerim*) en zij verdienen dat een wonder voor hen gebeurde. En Nebukadnessar was een legitieme koning en het was passend dat door zijn toedoen een wonder gebeurde. Maar deze booswicht [Trajanus] is een gewoon man en het is niet passend dat door zijn toedoen een wonder gebeurt. En wij zijn door G-d tot vernietiging veroordeeld. Als jij ons niet dood, heeft G-d veel (andere) beulen, beren en leeuwen in zijn wereld die ons kunnen aanvallen en doden. Maar G-d heeft ons in jouw handen geplaatst zodat hij in de toekomst ons bloed op jou kan wreken.' Desondanks doodde Trajanus hen onmiddellijk, maar nog voordat zij [hun lijken] verwijderd waren, kwamen twee officieren uit Rome en spleten zijn schedel [van Trajanus] met stokken.

Twee punten vallen hier op. Ten eerste wordt een verband gelegd tussen het martelaarschap van dit moment en G-ds wraak op een later moment. Ten tweede wordt er in het geheel niet gesproken over een mogelijke rol van de martelaar als offer om verzoening en vergeving bij G-d voor zijn tijdgenoten te krijgen, een concept dat in sommige christelijke bronnen aan het martelaarschap verbonden is. Ook in de andere bronnen, die hierna worden behandeld, zien we deze twee punten terug.

De Talmoed in Ta'aniet vertelt niet waarom Trajanus nu eigenlijk de twee broers wilde doden. Was dit alleen omdat ze joods of joodse leiders waren – in dat geval gaat martelaarschap misschien verder dan religieuze

vervolgung – of waren er religieuze motieven? Verschillende bronnen geven hier verschillende redenen. Volgens één overlevering was de dochter van de keizer vermoord. De moordenaar was onbekend, maar de joden werden hiervan beschuldigd en zouden daarom in grote getalen geëxecuteerd worden. Luleyanus en Pappas bekenden, hoewel ze het niet gedaan hadden en reddden daarmee hun volk (Rashi, Talmoed Ta’aniet 18b). Volgens een andere overlevering (Talmoed Yerushalmi, Shevi’it 4:2; Tosafot Shabbat 72b ‘*Rabba*’) hadden Luleyanos en Pappas de keus tussen de dood of te drinken uit een gekleurde glazen beker [van afgoderij].

Het andere voorbeeld dat Maimonides geeft van *Haroegee Hamalchoet* is Rabbi Akiwa en zijn lotgenoten. Dit gaat over tien geleerden, die door de Romeinen hoofdzakelijk in de tijd van keizer Hadrianus (76-138, keizer van 117 tot 138) op gruwelijke wijze werden gedood, omdat ze liever het risico namen om gedood te worden dan de Tora te verzaken. De hoofdbron van de geschiedenis van deze tien *Haroegee Hamalchoet*, die een prominente plaats heeft gekregen in het Yom Kipoer (Grote Verzoendag) gebed en de Klaagliederen van de Vastendag van 9 Aw, is de Midrash.²⁶ Een aantal van de verhalen kunnen we echter ook in de Talmoed terugvinden. Deze verhalen zullen in het kort hieronder worden weergegeven.

De Talmoed (Awoda Zara 8b) vertelt dat de Romeinen een decreet uitvaardigden dat ieder die nieuwe joodse rechters²⁷ (*dayanim*) zou inwijden, ter dood zou worden veroordeeld evenals de nieuwe *dayanim*. De stad waar de inwijding plaats zou vinden en de aangrenzende velden zouden verwoest worden. Toen ging Rabbi Yehoeda ben Bawa naar een plek tussen twee grote bergen, tussen twee steden in en buiten hun grondgebied en wijdde daar 5 nieuwe *dayanim*. Toen de Romeinen hen ontdekten zei Rabbi Yehoeda ben Bawa: ‘Ren voor je leven.’ Toen zeiden zij [de nieuwe *dayanim*]: ‘En jij dan?’ Hij zei: ‘Ik ben voor hen [de Romeinen] als een steen die niet omgewenteld kan worden [ik ben te oud en te broos om te vluchten].’ De Romeinen gingen niet weg van de plaats tot ze 300 speren in zijn lichaam hadden gestoken en zijn lichaam er uit zag als een zeef. Over deze Yehoeda ben Bawa wordt geschreven (Talmoed Sanhedryn 13b), dat zonder hem een deel van de joodse wetten verloren zouden zijn gegaan.

We zien in dit verhaal opnieuw dat het martelaarschap soms nodig is (om de keten van de joodse rechtspraak door te geven), maar niet gezocht moet worden. Als je kan vluchten, verdient dat de voorkeur. We zien echter ook,

dat als de Tora of een deel daarvan verloren dreigt te gaan, alle risico's genomen moeten worden.

In de Talmoed (Awoda Zara 17b, 18a) wordt verteld dat Rabbi El'azar Ben Perata en Rabbi Chanina ben Teradyon werden gearresteerd door de Romeinen. Rabbi El'azar zei tegen Rabbi Chanina: 'Gelukkig ben jij, want jij bent maar voor één misdrijf gearresteerd en ik voor vijf.' Rabbi Chanina zei tegen Rabbi El'azar: 'Gelukkig ben jij, want jij bent gearresteerd op vijf aanklachten maar wordt gered en tegen mij is er één aanklacht (nl. dat hij in het openbaar Tora-lessen gaf), maar ik word niet gered. Jij zal gered worden omdat je je met Tora bezig hield en met liefdadigheid en ik heb me alleen met Tora bezig gehouden.'²⁸

Wat we hier zien is dat gered worden, overleven, als gelukkig wordt gezien en de dood door het martelaarschap als ongelukkig.

Bij het verhoor van Rabbi El'azar wordt hem gevraagd waarom hij Tora onderwees, een door de Romeinen verboden activiteit. Rabbi El'azar ontkent dat hij dat gedaan had. Op de vraag van de Romeinen waarom hij dan *Rabbi* wordt genoemd, zegt hij dat hij meester (*Raban*) van de wevers is. [Het woord *raw/rab* geeft superioriteit in rang of competentie aan].²⁹ Als de Romeinen hem testen op zijn meesterschap, gebeurt er een wonder waardoor hij voor de proef slaagt. Ook op andere bewijzen dat hij Tora onderwees antwoordt hij met onwaarheden en steeds gebeuren er wonderen waardoor zijn leugens worden ondersteund. Uiteindelijk wordt hij vrijgelaten.

We zien hier een opmerkelijk iets. Rabbi El'azar ontkent dat hij Tora heeft onderwezen, spreekt onwaarheden en ontloopt daardoor met G-delijke interventie het martelaarschap. Andermaal een indicatie dat in het jodendom het martelaarschap niet gezocht wordt. Het ondersteunt wellicht de codificatie van Maimonides dat je het martelaarschap moet proberen te ontlopen.

De Talmoed gaat dan verder met het verhoor van Rabbi Chanina ben Teradyon. De Romeinen vroegen Rabbi Chanina ben Teradyon waarom hij zich met Tora bezig hield. Hij antwoordde: 'Omdat G-d mij dat geboden heeft.' Hij werd gelijk veroordeeld tot de dood door verbranding, zijn vrouw tot onthoofding en zijn dochter om in een bordeel te werken. De Talmoed geeft dan redenen waarom Rabbi Chanina en zijn gezin deze straffen verdiend zouden hebben.

Hier komt een nieuw aspect naar voren. De Talmoed schijnt te zeggen, dat op een bepaald manier de martelaar zijn dood ook 'verdiend' heeft. De martelaar is dus op een meta-niveau niet onschuldig. Hier raken we een complex theologisch concept, nl. dat van het G-ddelijk rechtssysteem en Zijn rechtvaardigheid, waarop we hier niet verder in zullen gaan. Wat hier van belang is, is dat het martelaarschap van Rabbi Chanina door de Talmoed ook als een straf wordt gezien. Een één op één correlatie dat als iemand iets naars overkomt, dit persé een straf van G-d is, of dat iedere martelaar zijn straf van G-d ontvangt mag overigens niet worden getrokken. Hier legt de Talmoed echter het verband, waarbij nog dient te worden opgemerkt dat het jodendom gelooft dat naarmate een mens dichter bij G-d (op een hoger spiritueel niveau) staat, G-d als het ware scherper optreedt (zie bijv. Talmoed Bawa Kama 50a, Yewamot 121b).³⁰

Even verderop wordt verteld dat Rabbi Chanina ben Teradyon gehuld in een Tora-rol verbrand werd, terwijl ze op zijn hart natte wol hadden gedaan om zijn doodstrijd te verlengen.

[...] De leerlingen zeiden: 'Meester, doe je mond open, zodat het vuur bij je binnen gaat en je sneller sterft'. Rabbi Chanina zei: 'Beter dat G-d mij doodt, dan dat ik mijzelf dood.' Toen zei de beul tegen hem: 'Als ik het vuur opstook en de wol weg neem (zodat je sneller sterft), breng je me dan in het leven van de toekomstige wereld (*Olam Haba*)?'³¹ [...] Rabbina Chanina legde er een eed op af. Toen stookte de beul het vuur op en nam de wol weg, zodat Rabbi Chanina snel stierf. De beul sprong op en viel bij hem in het vuur (en stierf). Toen kwam er een hemelse stem die zei: 'Rabbi Chanina ben Teradyon en de beul zijn bestemd voor de *Olam Haba*'. Rabbi (Yehoeda Hanassie) weende en zei: 'de één verwerft zijn (toekomstige) wereld (al) in één uur en de ander verwerft het (pas) na vele jaren'.

We zien hier dat soms een niet-martelaar de weg naar de toekomstige wereld sneller/makkelijker verwerft dan degene die een groot deel van zijn leven in dienst van G-d heeft gesteld.

In de Talmoed (Berachot 61b) komt het verhaal voor van Rabbi Akiwa, die evenals Rabbi Chanina ben Teradyon het Romeinse decreet tegen het zich bezig houden met Tora negeerde en in het openbaar Tora onderwees.

Pappos ben Yehoeda vroeg hem: 'Ben je niet bang voor de Romeinen?' Rabbi Akiwa antwoordde met een parabel. 'Een vos liep langs de oever van de rivier en zag de vissen heen en weer flitsen. De vos vroeg de vissen voor wie ze op de vlucht waren. De vissen antwoordden: "voor de netten

die de vissers uitwerpen”. De vos zei: “Misschien willen jullie bij mij op het droge wonen, net zoals jullie en mijn voorouders samen hebben gewoond.” De vissen antwoordden: “Ben jij degene die de slimste der dieren wordt genoemd? Je bent niet slim, maar dwaas! Als we in ons (natuurlijk) leefmilieu al bang moeten zijn, hoeveel te meer dan buiten ons leefmilieu.” Net zo is het met ons: nu houden we ons met de Tora bezig, waarvan staat geschreven “dit is uw leven en de lengte uwer dagen (Deuteronomium 30:20)”, als we dat verlaten hoe veel te meer (moeten we dan bang zijn). Niet lang daarna werd Rabbi Akiwa opgepakt en in de gevangenis gestopt. Pappos werd ook opgepakt en bij hem gevangen gezet. Rabbi Akiwa vroeg hem: ‘Wat heeft jou hier gebracht?’ Hij [Pappos] antwoordde: ‘Gelukkig bent u Rabbi Akiwa, dat u bent opgepakt wegens zaken van Tora, wee mij, Pappos, die voor ijdele zaken is opgepakt.’

De Talmoed vertelt dan hoe Rabbi Akiwa geëxecuteerd werd doordat zijn vlees met ijzeren kammen werd bewerkt. De executie was op de tijd voor het *shema* [Deuteronomium 6: 4-9, de joodse geloofsbelijdenis die 's ochtends en 's avonds uitgesproken wordt en waarin de joden G-ds heerschappij erkennen en op zich nemen.] Rabbi Akiwa sprak het uit tijdens zijn executie en accepteerde daarmee G-ds heerschappij.

Zijn leerlingen vroegen hem: ‘Zelfs nu (nog)?’ Toen zei hij tegen hen: ‘Al mijn dagen heb ik me zorgen gemaakt over “je zult G-d liefhebben [...] met heel je ziel (ibid. zin 5)”, wat geïnterpreteerd wordt als “zelfs al neemt Hij je ziel”. Ik zei: “Wanneer zal ik dit in praktijk kunnen brengen”? En nu ik dit kan, zal ik het niet doen?’ Hij hield het woord ‘Eén’ aan tot zijn ziel hem verliet. Toen kwam er een hemelse stem die zei: Gelukkig ben jij, rabbi Akiwa, dat jouw ziel je verlaten heeft met het woord ‘Eén’ [onder erkenning van G-ds uniciteit]. De engelen zeiden tegen G-d: ‘is dit de Tora en dit haar loon?’ [...] Toen kwam er een stem uit de hemel die zei: ‘Gelukkig ben jij, Rabbi Akiwa, die bestemd is voor de *Olam Haba*.’

De vraag die hier misschien gesteld moet worden is, waarom Rabbi Akiwa niet probeert onder te duiken, of in ieder geval niet in het geheim zich met Tora bezig houdt en zo de dood probeert te vermijden. Het antwoord dat Rabbi Akiwa zelf geeft aan Pappos, is dat het lot van een jood die de Tora verlaat hetzelfde is als een vis die het water verlaat, een zekere (spirituele) dood. Toch is dat antwoord niet zo simpel. We hebben immers gezien dat juist die Tora voorschrijft, dat je in principe bijna alle geboden moet negeren als het om levensbehoud gaat en dat de vlucht eigenlijk verkozen dient

te worden boven de martelarendood. Het antwoord ligt mogelijk in de unieke rol die rabbi Akiwa had in het in stand houden van het jodendom. De Talmoed (Yewamot 62b) vertelt dat Rabbi Akiwa 12.000 paar leerlingen had, die in een korte periode stierven, omdat ze elkaar niet met respect behandelden. 'De wereld was troosteloos tot Rabbi Akiwa bij de Rabbijnen in het Zuiden kwam en hen Tora onderwees. Dit waren Rabbi Meir, Rabbi Yossie, Rabbi Sjim'on en Rabbi El'azar ben Shamoe'a. En zij waren het die de Tora in die tijd deden herleven.' Voor de continuïteit van het jodendom was het dus noodzakelijk dat Rabbi Akiwa bleef en Tora onderwees, ondanks het risico dat hij liep.³² De vraag is waarom hij dit in het openbaar deed en niet in het geheim. Een mogelijk antwoord is, dat Rabbi Akiwa de mening dat je indien mogelijk voor martelaarschap (zelfs als dit gerechtigd is) moet vluchten, niet volgt. Een andere mogelijke verklaring is, dat hij het in het openbaar deed uit marketingtechnische overwegingen. Na de dood van zijn 12.000 leerlingen was de enige mogelijkheid om het jodendom te continueren om zo snel mogelijk nieuwe leerlingen aan te trekken en dit kon alleen via openbare leersessies. Een derde antwoord is dat Rabbi Akiwa het, gezien zijn status, nodig vond om het belang van Tora leren openlijk te tonen, het concept van *Kidoesh Hashem* dat Maimonides in Hilchot Yesodei Hatora 5.11 beschrijft.³³

In dit kader is een ander verhaal, dat in de *Seder*, de Pesachavond viering, voorkomt illustratief. Er wordt daar verteld dat Rabbi Eli'ezer, Rabbi Yehoshoe'a, Rabbi El'azar ben Azarya, Rabbi Akiwa en Rabbi Tarfon de *seder* vierden in Bne Berak en de hele nacht doorpraatten over de uittocht uit Egypte tot hun leerlingen kwamen en tegen hem zeiden: 'Meesters, het is tijd voor het *shema* van het ochtendgebed'. Hierover wordt gevraagd, waarom de rabbijnen niet zelf zagen dat het licht was geworden en de tijd van het ochtendgebed was aangebroken. Eén van de antwoorden, die wordt gegeven, is dat de geleerden de *seder* ondergedoken vierden, omdat het door de Romeinen verboden was om joodse feesten te vieren. De leerlingen stonden buiten op wacht. Wat opvalt, is de discrepantie tussen rabbi Akiwa's gedrag hier (Pesach vieren en leren in het geheim) en in het verhaal dat tot zijn executie leidde (zich in het openbaar met Tora bezig houden). Het antwoord ligt voor de hand. Waar het zijn privé joodse leven betrof, mocht hij zijn leven niet nodeloos in gevaar brengen. Waar het zijn publieke taak en verantwoordelijkheid betrof, moest hij voor de openbaarheid kiezen en daarmee zich blootstellen aan het gevaar van het martelaarschap.

Een aantal collega's van rabbi Akiwa, zoals Rabbi Yeshebab Hasofer en Rabbi Choetspiet Hametoergeman, kozen ervoor om onder te duiken (interpretatie

in Margolioth (1976) van Tosefta Keilim Batra 2:2).³⁴ Dit heeft hen echter niet kunnen redden en ook zij stierven als *Haroegee Hamalchoet*. Velen volgden echter het voorbeeld van rabbi Akiwa.

In de Midrash *Ele Ezkera*³⁵ wordt het complete verhaal gegeven. Het vertelt dat er na de verwoesting van de tempel in het jaar 70 joden waren die zeiden dat het verlies van de tempel niet zo belangrijk was, omdat er immers grote joodse spirituele leiders waren.

Onmiddellijk bracht G-d de Romeinse keizer op het idee om zich in de Tora te verdiepen. Toen hij bij Exodus 21:16 kwam, waar staat dat iemand die een ander kidnap en verkoopt de doodstraf verdient³⁶, liet hij tien van de grote Rabbijnen van zijn tijd komen en vroeg hen: 'Als een jood zijn mede jood kidnap en verkoopt, wat is dan zijn straf?' De geleerden antwoordden: 'De Tora zegt, dat zo iemand de doodstraf verdient.' 'In dat geval,' zei de keizer, 'hebben jullie de doodstraf verdiend.' Toen de geleerden hem vroegen waarom, zei de keizer: 'Vanwege de verkoop van Jozef door zijn broers (Genesis 37:12-36). Als ze nog geleefd hadden, zou ik hun ter dood brengen, nu moeten jullie de schuld van jullie voorouders inlossen'. De geleerden vroegen drie dagen de tijd om de aanklacht te weerleggen. In die drie dagen ging één van hen, Rabbi Yishmael de hogepriester, naar de hemel om te achterhalen, of dit het was wat G-d wilde. In de hemel hoorde hij van de engelen, dat G-d dit inderdaad wilde. Toen Rabbi Yishmael vroeg, waarom juist zij de schuld van de broers moesten inlossen, werd hem verteld dat er tot die dag niet tien mensen tegelijk waren geweest van een dergelijk hoog niveau dat ze waardig waren om de plaats van de broers van Jozef in te nemen.³⁷ Toen hij terug ging naar de wereld en zijn collega's vertelde dat hun lot in de hemel gevallen en bezegeld was, rouwden zij aan de ene kant voor het vreselijke lot dat hen zou treffen en vierden zij feest aan de andere kant, dat G-d hen net zo hoog inschatte als de stamvaders van het joodse volk. Ook waren zij blij, omdat G-d in de toekomst hun leven als offer zou nemen en hen op Rome zou wreken.

Ook hier zien we weer het thema dat de dood van de martelaar later op de vijand zal worden gewroken. De Midrash gaat dan verder en vertelt hoe de verschillende geleerden gedood werden. Een bijzonder geval hierbij is de hogepriester Yishmael, die bekend was vanwege zijn buitengewone schoonheid.

Toen de dochter van de keizer zag, dat hij werd voorgeleid voor zijn executie, vroeg ze haar vader hem te sparen en aan haar te geven. Toen

hij dit weigerde, zei ze: ‘Trek dan de huid van zijn gezicht, zodat ik daar naar kan blijven kijken.’ Dat gebeurde. Toen ze bij het villen tot de plaats van zijn gebedsriem (*tefilien*) gekomen waren, schreeuwde hij zo hard en bitter dat hemel en aarde beefden. De engelen zeiden tegen G-d: ‘Een vroom iemand als hij, moet die op zo een vreselijke manier sterven? Is dit de Tora en is dit haar beloning?’ Toen zei G-d: ‘Laat het rusten, want zijn verdiensten zullen blijven staan voor de geslachten na hem.’ De keizer vroeg Yishmael waarom hij nu schreeuwde en niet eerder. Yishmael antwoordde hem: ‘Ik schreeuw niet wegens mijn leven, maar omdat het gebod om de gebedsriemen aan te doen van mij wordt weggenomen.’ ‘Geloof je dan nog steeds in je G-d,’ vroeg de keizer. ‘Ja,’ zei Rabbi Yishmael, ‘Hij moge mij doden, ik vertrouw op hem’ (Job 13:15).³⁸ Onmiddellijk stierf hij. Zijn gezicht werd geprepareerd en eens in de zeven jaar bij één van de Romeinse feesten gebruikt.

De Midrash vervolgt dan met de beschrijving van de overige *Haroegee Hamalchoet* en de wijze waarop zij door de Romeinen vermoord zijn. Bij een groot deel is de reden voor hun executie het feit dat zij (in het openbaar) Tora bleven onderwijzen aan het volk. Dit onderbouwt, wat we eerder hebben gezien bij rabbi Akiwa. Als het gaat om de continuïteit van de Tora en het jodendom is martelaarschap soms vereist. Een tweede centraal thema in de verhalen is de erkenning van G-ds rechtspraak, ook als Zijn rechtvaardigheid op het moment misschien afwezig lijkt. Op de lange termijn wordt alles rechtgezet en zal G-d de dood van de martelaar op zijn vijanden wreken. Latere geslachten kunnen dus de vruchten plukken van het martelaarschap van eerdere geslachten. Ook zien we in veel van de verhalen, dat hoe gruwelijk en buiten proportie de executie van de martelaar ook is, hij het op een bepaald niveau ook ‘verdiend’ kan hebben, al gaat dit ons begrip te boven. Of iedereen voor het martelaarschap is geroepen of alleen bijzonder vromen, kan uit de verhalen niet helemaal worden afgeleid. Weliswaar gaat het in de Talmoed en Midrash over zeer bijzondere mensen en deze hebben, zoals we al zagen, een grotere verantwoordelijkheid ten aanzien van *Kidoesh Hashem*, maar dat sluit niet uit dat ook anderen martelaar zouden moeten of kunnen zijn. In bijzondere gevallen kiest G-d echter alleen bijzondere mensen. Alleen de tien geleerden waren van hoog genoeg niveau om de tien stamvaders te vervangen. En tenslotte zien we dat de in de Talmoed en Midrash beschreven martelaren naar de *Olam Haba* gaan, maar ook anderen (zoals de beul van Chanina ben Teradyon) doen dit.

Om te zien wat de conclusie van deze verhalen over martelaren binnen de joodse godsdienst is, is het misschien het beste te kijken naar de gebeden, waarin naar de *Haroegee Hamalchoet* wordt verwezen.

De Nederlandse ritus vermeldt de *Haroegee Hamalchoet* in één van de *selichot* (smeekebeden) van het middaggebed op de Grote Verzoendag (*Yom Kipoer*). Het gebed begint met

Naar U mijn Schepper heb ik mijn handen uitgestrekt, trots en hoogmoed heb ik afgelegd. Mijn gebroken ziel bracht ik als offer, in U heb ik vertrouwen. Vertrouwen had ik in U en niet in ijzeren wapens, toen ik daaraan overgeleverd werd, toen leraar en leerling vermoord werd.

Na een poëtische weergave van de Midrash eindigt het gebed met:

Deze vromen en hun marteldood, o barmhartige Vader, gedenk hen, moge hun verdienste en die van hun voorvaders hun kinderen bijstaan in tijd van nood. Hun nood en hun verdrukking wil toch aanschouwen vanuit de hemel en wees dan voor hun nakomelingen vol barmhartigheid. Gedenk hun verdienste en de verdienste van de drie aartsvaders, o G-d, Koning, die zetelt op de troon van barmhartigheid.³⁹

Het smeekebed dat op de dag voor Joods Nieuwjaar en de Grote Verzoendag wordt gezegd volgt eerst de Midrash en eindigt met dezelfde woorden.

In de Israëliëse ritus zijn de tien *Haroegee Hamalchoet* in één van de smeekebeden van het moesaf-gebed⁴⁰ van de Grote Verzoendag opgenomen. Het eindigt met:

Dit hebben wij bij herhaling gelezen en verteld. We hebben ons hart uitgestort in nederigheid en verdriet. Uit de hoogte hoor onze smeking, Eeuwige, Eeuwige, Almachtige, Barmhartige en Genadige.⁴¹ Het vergieten en uitpersen van het bloed van de vromen, zie het toch vanachter Uw voorhang⁴² en verwijder ongerechtigheden, G-d, Koning, die zetelt op de troon van barmhartigheid.⁴³

In de klaagliederen, die op de ochtend van de Vastendag van 9 Aw (verwoesting van de tempel) worden gezegd eindigt het stuk over de *Haroegee Hamalchoet* met:

Zo werden nog velen door de snoodaards gefolterd, gestenigd, verbrand, vermoord, geworgd, wie kan al de wijzen waarop zij de dood verwachten,

beschrijven? – De overigen werden als schapen door leeuwen verteerd, de besten door wilde dieren verscheurd. O, toon U goedig, Eeuwige en straf ons verder niet streng, Jacobs aandeel, Helper in de nood, sterk weder de wankele knieën; Laat de vreugdevorst (Messias) ons weldra de troost brengen: ‘Uw rouwdagen zijn ten einde!’ en ‘laat ons in zijn licht wandelen’.⁴⁴

De conclusie uit deze gebeden lijkt te zijn, dat het martelaarschap van de tien *Haroegee Hamalchoet* ons enerzijds moet leiden tot nederigheid (‘trots en hoogmoed heb ik afgelegd’) en anderzijds wordt gebruikt om G-ds erbarmen voor hun nazaten te vragen, mede door alles wat de martelaars hebben doorgemaakt. Het concept verzoening voor tijdgenoten komt er echter niet in voor.

Hoewel de term *Haroegee Hamalchoet* dus een Hebreeuwse omschrijving van het begrip ‘martelaar’ of beter van een soort martelaren, lijkt te zijn, is dat niet helemaal juist. In de Talmoed (Sanhedryn 47a en 47b) wordt bediscussieerd of de dood verzoening/vergeving brengt voor zonden, ook als de zondaar geen berouw heeft gehad. De Talmoed laat dan zien dat er een verschil is tussen degenen die ‘normaal’ sterven en degenen die worden geëxecuteerd. Voor degene die normaal sterft treedt er geen automatische verzoening op, voor degene die geëxecuteerd wordt wel. Abayee vraagt dan aan Rawa: ‘Vergelijk jij *Haroegee Hamalchoet* (gedood door een niet-joodse vijandelijke overheersing) met degenen die door het *Beth Din* (de joodse rechtbank) volgens de wet ter dood zijn veroordeeld?’ De Talmoed antwoordt: ‘De *Haroegee Hamalchoet*’, krijgen verzoening (ook zonder berouw) omdat ze onrechtmatig worden gedood, maar degenen die door het *Beth Din* ter dood worden veroordeeld krijgen geen verzoening (tenzij ze berouw tonen), omdat zij rechtmatig worden gedood. Ook Maimonides gebruikt de term *Haroegee Hamalchoet* mede voor mensen die door de overheid zijn gedood en niet door het *Beth Din* (Mishneh Torah, Hilchot Aweloet, 1:9). Aangezien het hier over zondaars gaat, die zelfs geen berouw hebben getoond, is het duidelijk dat de term *Haroegee Hamalchoet* ook in bredere zin dan als martelaren wordt gebruikt, waaruit eens te meer blijkt dat het klassiek Hebreeuws feitelijk geen woord heeft dat één op één vertaald kan worden met martelaar.

De executie van El'azar en het verhaal van de vrouw met de zeven zonen

Eén van de klassieke martelarenverhalen in de christelijke traditie is het verhaal van de vrouw met haar zeven zonen in het apocriefe boek 2

Makkabeeën (tweede of eerste eeuw v.o.j., hoofdstuk 7). Het komt ook voor in 4 Makkabeeën (hfdst 8-18), de Talmoed (zesde eeuw, Gittin 57b), de Midrash [Eicha Rabbah (vijfde eeuw, 1:50), Pesikta Rabbati hfdst. 43 (negende eeuw), Tanna Debei Eliyahoe Rabbah (tiende eeuw, hfdst. 30)], Josippon (tiende eeuw, hfdst. 19) en Sefer Yuchasin (vijftiende eeuw). Hier zullen we het verhaal uit 2 Makkabeeën weergeven, omdat dit de oudste bron is en 4 Makkabeeën in de latere joodse literatuur nergens vermeld wordt. Hoewel de oudste versie van 2 Makkabeeën vermoedelijk in het Grieks was, zullen we hier, gezien het joodse karakter van dit hoofdstuk vanuit een Hebreeuwse versie werken. Daarbij zij opgemerkt dat (ook) 2 Makkabeeën niet als zuivere geschiedschrijving is geschreven.⁴⁵

Het verhaal begint eigenlijk al in hoofdstuk 6, waar wordt verteld, hoe de Griekse koning Antiochus IV (215-164 v.o.j., die vanaf 175 v.o.j. over Judea regeerde, de joden verbood hun godsdienst te belijden en te praktiseren.⁴⁶ De tempel werd aan Zeus gewijd en behalve voor de heidense godsdienst ook voor bacchanalen gebruikt. In het tempelhof werd prostitutie bedreven. De shabbat en joodse feesten raakte in vergetelheid en niemand durfde er nog voor uit te komen, dat hij joods was. De joden moesten deelnemen aan de heidense offers en rituelen. Wie niet bereid was om zich aan de Griekse zeden aan te passen, moest ter dood worden gebracht. [Het moge duidelijk zijn, dat de situatie geheel beantwoordt aan de joodse regels, waaronder de dood verkozen moet worden boven de overtreding, zelfs als het om lichtere voorschriften gaat.⁴⁷ Toen twee vrouwen werden gevonden die hun zonen hadden laten besnijden, werden de baby's aan hun borsten gehangen, ze door de stad gevoerd en tenslotte van de muur naar beneden gegooid. Ook was er aantal mensen dat zich buiten de stad in een grot had verborgen om de shabbat te vieren. Toen het uitkwam, werden zij door verbranding gedood. Zij verdedigden zich niet, omdat zij vreesden de shabbatsregels te overtreden.⁴⁸ Dan volgt er een opmerkelijke passage in het verhaal. De auteur schrijft (2 Makkabeeën 6:14-20):

Ik vraag alle lezers van dit boek om zich niet te verbazen over het vreselijke onheil, dat ons is overkomen. Niet om ons te vernietigen heeft G-d ons met dit slechte bedacht, maar om onze oren wakker te maken. Want als G-d de zondaars een lesje leert, is dat uit erbarmen. En die G-d liefheeft, waarschuwt Hij. Hij gaat met onze misdrijven immers anders om dan met die van de volkeren. Bij hen houdt Hij Zijn woede [letterlijk geest] in tot hun zonde compleet is en dan vernietigt Hij ze in een oogwenk. Maar niet zo met ons. Want als Hij ons oor blootlegt voor een morele les [bedoeld wordt straf], is het om ons te stoppen in het kwaad en daarom niet Zijn (volledige) woede op te wekken. Ons ontzegt Hij nooit Zijn

barmhartigheid en ook als Hij de staf van zijn toorn tegen ons opheft, verlaat Hij Zijn volk nooit en laat Hij ons nooit in de steek. Deze woorden heb ik gezegd ter bewaring en lering.

De auteur ziet dus de vervolging en de gedwongen keuze voor de dood als een les, in ieder geval voor de joodse en mogelijk ook voor de niet-joodse wereld. Ook ziet hij het als een straf, maar één uit liefde om erger te voorkomen. Dit is een in joodse kring niet onomstreden benadering, zeker gezien wat er in de Tweede Wereldoorlog is gebeurd.

Vervolgens wordt er verteld hoe een mooie, geletterde hoogbejaarde man, El'azar, met geweld varkensvlees in zijn mond kreeg gestopt en het voor de ogen van de Grieken uitspuwde,

[...] omdat hij in oprechtheid en vanuit zijn wezen verkoos om zijn lichaam aan geseling en de dood bloot te stellen, liever dan een leven van bitterheid [bedoeld wordt zonder Tora] te leiden, omdat zo de regels van de Tora zijn. De mannen die erop moesten toezien dat hij het onreine vlees at, kenden hem nog van vroeger. Daarom namen ze hem apart en raadden hem in vertrouwen aan om koosjer vlees te halen, zodat iedereen die het zag zou denken dat hij het door de koning verordende offervlees at. Zij zeiden dit om hem van de dood te redden, omdat hij hun medelijden had opgewekt door hun liefde voor hem. El'azar antwoordde hen passend bij zijn hoge ouderdom en conform de weg die hij van jongs af aan gevolgd had door zich aan de geboden van G-d te houden. Hij verklaarde dat men hem naar het dodenrijk moest laten afdalen en zei:

'Het zou mijn leeftijd onwaardig zijn wanneer ik huichelde en waarom zouden jongeren dan ik zeggen, dat de negentigjarige El'azar ook afgoden is gaan dienen. Daarmee zou ik hen, omwille van het kleine beetje leven dat mij nog te wachten staat, op een dwaalspoor brengen en zelf een smet op mijn ouderdom werpen. En wat helpt het om mijn leven te redden; kan ik dan ontkomen aan de hand van G-d, of ik nu leef of sterf. Daarom zal ik met goed hart de dood tegemoet gaan, zoals een man van mijn leeftijd betaamt. En ik zal een teken en voorbeeld zijn voor al mijn volksgenoten in opgewektheid om hun leven te geven omwille van G-ds Tora en Zijn wetten.' Toen hij zo gesproken had, begonnen ze hem te folteren en zette hun liefde zich om in woede vanwege zijn hardnekkigheid. Terwijl zij hem doodsoeften verzuchtte hij: 'De Eeuwige, de Rechter kent alles wat verborgen is. U weet dat ik mij had kunnen redden van de folteringen van deze mensen. Maar gewillig onderga ik ze, vanwege Uw grote naam.'

Toen stierf hij. En met zijn dood werd hij een teken en voorbeeld voor oud en jong, om G-d lief te hebben en ontzag voor Hem te hebben.

El'azar handelt naar de geest van de regels die we (in de paragraaf *Kidoesh Hashem*) zagen, als hij ook niet wil doen alsof hij varkensvlees van het offer eet. Anderen mogen niet op het idee gebracht worden dat het zou zijn toegestaan om dit onder deze omstandigheden te doen. Interessant is dat El'azar zijn handelen koppelt aan zijn leeftijd en voorbeeldfunctie.

Dat de regels van heiliging van G-ds naam (*Kidoesh Hashem*) voor dergelijke mensen groter is dan voor het gewone volk, zagen we ook bij Maimonides.⁴⁹

In hoofdstuk 7 wordt dan verteld hoe een vrouw met haar zeven zonen gevangen is gezet. De tekst van de Hebreeuwse vertaling zal hier zo nauwkeurig mogelijk gevolgd worden.

De koning probeerde hen te dwingen varkensvlees te eten. Toen zij weigerden werden zij met stokken en zweepen geslagen. De oudste vroeg: 'Waarom ondervraagt u ons? Wat wilt u van ons te weten komen? We zijn eerder bereid te sterven dan te breken met de tradities van onze voorouders.' De koning ontstak in woede en gaf opdracht om grote ketels en pannen op het vuur te zetten. Hij liet [bij de oudste] zijn tong uitsnijden, hem villen en zijn handen en voeten afhakken – dit alles voor de ogen van zijn broers en zijn moeder. Daarna werd hij op bevel van de koning in de pan die op het vuur stond gezet en levend gebraden. Terwijl de walm [uit de pan] opsteeg, waren de broers trots op elkaar en ook de moeder verheugde zich over de dood. En zij zeiden: 'God, de Heer, Zijn ontzag is op ons en hij zal zeker in de veelheid van zijn liefde medelijden met ons hebben, zoals Mozes zong: "Met zijn dienaren zal hij medelijden hebben (Deuteronomium 32:36)."' Nadat de eerste broer op deze wijze om het leven was gekomen, werd de tweede voorgeleid om te worden vernederd. Ze stroopten zijn huid af, trokken zijn haar uit en vroegen: 'Zou je niet liever eten wat je wordt voorgezet, voordat het vlees van je botten is gescheiden?' 'Nee!' antwoordde hij, en zij grepen en folterden hem zoals de eerste. Toen zijn ziel hem verliet zei hij: 'Man van bloed, ons leven heeft u in uw handen genomen, maar onze G-d in de hemel zal Zijn geest over ons laten ontwaken en ons het eeuwige leven laten leven omdat wij zijn gestorven voor Zijn heilige Tora.' Toen brachten zij de derde broer en vernederden hem. Hij stak desgevraagd zijn tong naar buiten, bood onverschrokken ook zijn hand aan en zei: 'G-d, Rechter, dit zijn de botten die U mij heeft gegeven. In oprechtheid geef ik ze terug voor Uw

heilige Tora. En op Uw hulp hoop ik, want U zult het mij terugbetalen.' [...] Toen ook hij dood was, martelden ze de vierde en sloegen hem met knuppels. Toen hij op het punt stond te bezwijken, zei hij: 'Beter op G-d te bouwen, dan de mens te vertrouwen, want ik zal voor eeuwig leven ontwaken en u [Antiochus] zult niet ontwaken.' Daarna werd de vijfde voorgeleid en gemarteld. Hij keek de koning aan en zei: 'U heeft de macht om naar goeddunken slecht te doen, alhoewel u zelf ten dode gedoemd bent. Maar denk niet dat ons volk door G-d in de steek gelaten is. Wacht maar en u zult de hand van G-d zien, als die u en uw huis zal treffen.' Daarna brachten ze de zesde. Die zei vlak voor hij de geest gaf: 'Hoedt u ervoor aandacht te geven aan woorden van leugen, want dit alles treft ons omdat wij hebben slecht gedaan tegen de Eeuwige, onze G-d. Maar luister en kijk, want u zult niet kunnen vluchten voor de hand van G-d die u getart hebt.' Wie staat echter niet verbluft bij de karaktersterkte van de moeder die geschikt is als voorbeeld voor de volkeren. In één dag tijd zag ze haar zeven zonen omkomen, maar ze beheerste haar leed, door haar hoop op G-d. Zij gaf hun hart kracht in haar moedertaal, [ze was] zachtmoedig maar sterk als een man. [...] Ze zei: 'Niet ik heb jullie de levensadem ingeblazen of jullie botten gevormd. De Eeuwige, de Rechter, die aan de oorsprong staat van alles, de Schepper van het universum en Vormer van de mens zal in Zijn barmhartigheid jullie je leven teruggeven, dat jullie nu weggooien omwille van zijn geboden en voorschriften.' Antiochus [...] probeerde de jongste die als enige was overgebleven te overtuigen en bezwoer hem dat als hij de tradities van zijn voorouders zou afzweren, hijzelf [Antiochus] hem tot een barmhartig en medelijdend heer zou zijn en hem [de jongste zoon] rijk en machtig in het land zou maken, hem zou liefhebben en zijn schulden op zich zou nemen. Toen hij zag dat hij hem niet kon verleiden, sprak hij tot de moeder en zei: 'Spreek toch tot het hart van de jongen en praat hem om, zodat hij zijn leven redt.' Toen hij stopte haar uit te putten met zijn woorden, antwoordde zij: 'Ik zal doen zoals u gezegd heeft.' Zij zei dit om hem te misleiden, want toen ze zich tot haar zoon wendde zei ze in haar moedertaal tegen hem: 'Mijn jongen, heb medelijden met mij. Negen maanden heb ik je in mijn buik gedragen en drie jaar heb ik je gezoogd. Met inspanning en moeite heb ik je grootgebracht tot de dag van vandaag. Kijk toch naar de hemel en de aarde en alles wat ze bevatten, en besef dat G-d dit alles uit niets gemaakt heeft en ook de mensheid hebben Zijn handen gecreëerd. Daarom, mijn zoon, wees niet bang voor die beul en sterf gewillig, zoals je broers, zodat G-d jullie weer tot zich neemt [letterlijk 'aan Hem teruggeeft'], als de tijd van medelijden is gekomen.' Ze was nog aan het praten, toen de jongen

uitriep: ‘Waarom nog gedraald? Verre zij het van me om het bevel van de koning op te volgen, want mijn ziel is gehecht aan de Tora van G-d, die haar gegeven heeft aan onze voorouders via Zijn dienaar Mozes. En u, vijand en onderdrukker van de joden – uit de hand van G-d zult u niet gered worden. Wij lijden vanwege onze moedwilligheid.⁵⁰ En al is G-d nu vertoornd op Zijn zoon en richt Hij Zijn hand tegen ons, nog even en hij zal terugkeren en erbarmen met ons hebben. Maar u, booswicht en man van bloed als geen ander in de wereld, verheerlijkt u niet met de kracht van uw hand die u tegen dienaren van de Eeuwige hebt opgeheven, want u zult het oordeel van de allerhoogste en ontzagwekkende G-d, die niets voor ons verborgen houdt, niet kunnen ontlopen. Zo even hebben mijn broers uw woede opgeroepen en nu verblijven zij door Zijn liefde in G-ds schaduw. Maar u zult bedacht worden door G-ds woede conform de daden die u verricht heeft. Net als mijn broers geef ik mijn leven prijs omwille van de wetten en smee ik G-d om erbarmen voor zijn volk. En het zal zijn, als G-d u zal treffen met grote en toegezegde kwellingen, dat u openlijk zult erkennen dat alleen de Eeuwige de G-ddelijke rechter is en er niets behalve Hem is. Moge de woede van G-d, die hij heeft uitgestort over mijn hele volk, stoppen door mijn bloed en dat van mijn broers.’ Toen de koning zijn woorden hoorde werd hij nog bozer en hij gebood hem nog wreder te folteren dan zijn broers, want hij was buitengewoon vertoornd over zijn vernedering. Zo stierf hij als zijn broers, terwijl hij zijn vertrouwen op G-d had gesteld.⁵¹ Als laatste, na haar zonen, stierf de moeder.

In de Midrash (Eicha Rabba 1:50), waar het verhaal over de moeder met de zeven zonen in een iets andere vorm wordt gebracht, wordt de vrouw geïdentificeerd als Miryam dochter van Nachtom en eindigt het verhaal met: ‘En de heilige geest (*Roeach Hakodesh*) schreeuwde het uit en riep: “om deze ween ik”’. In Jossipon (hfdst. 19) komt het verhaal ook voor en wordt de vrouw Channa genoemd. Daar spreekt de vrouw voor haar overlijden een gebed uit, dat doet denken aan het gebed van Channa de moeder van Samuel (Samuel, hfdst. 1). Wellicht dat zij daarom in Jossipon Channa wordt genoemd. Op andere plaatsen wordt haar naam niet genoemd, of heet zij Miryam.⁵²

De motieven in het verhaal van de moeder en de zeven zonen zijn:

- 1 vertrouwen in G-d,
- 2 ook de martelaar heeft het op een bepaald niveau verdiend,
- 3 uiteindelijk straft G-d de onderdrukkers en
- 4 de martelaar wordt na zijn dood door G-d opgenomen in het Eeuwige leven, kortom thema's van beloning en vergelding.

Alleen bij de laatste broer zien we iets, dat erop zou kunnen wijzen dat de dood van de martelaar ten bate van het hele volk zou kunnen zijn, maar feitelijk zegt de tekst alleen dat de zoon erom vraagt, maar niet dat G-d daadwerkelijk zo handelt.

Het zelfde verhaal komt in kortere vorm ook voor in de Talmoed (Gittin 57b). Hier speelt het zich af in de Romeinse tijd en is de zonde, waar de jongens toe gedwongen worden, buigen voor één van de Romeinse goden. Opmerkelijk wordt in deze versie van het verhaal nergens naar de *Olam Haba*, het leven na de dood verwezen. De broers antwoorden de keizer met zinnen uit de Tora die afgoderij verbieden en het hebben over G-ds trouw aan Zijn volk. Het verhaal eindigt ermee dat de moeder aan haar jongste zoon zegt: 'Mijn zoon, ga en zeg tegen jullie (aarts)vader Abraham: "U heeft één zoon op het altaar gebonden, ik zeven".' Zij ging naar het dak, viel of sprong ervan af en stierf. Een G-ddelijke stem zei: 'de moeder van de kinderen is verheugd (Psalmen 113:9)'.

Net voor de passage over de moeder met de zeven zonen vertelt de Talmoed over 400 jongens en meisjes die op een boot worden meegenomen om ze verboden seksuele relaties te laten verrichten.⁵³ Zij vragen zich af: 'Als wij ervoor kiezen om ons zelf te verdrinken (en dus zelfmoord plegen), kunnen wij dan in de *Olam Haba* komen?' De oudste legt uit, dat dit het geval is, als dit voor G-ds Naam is. De Talmoed concludeert: 'Voor U zijn wij de hele dag vermoord en behandeld als schapen voor de slacht' (Psalmen 44:23). Hieruit zouden we kunnen afleiden dat als er geen andere optie is, zelfdoding is toegestaan als het alternatief is om ten onrechte de G-ddelijke wetten te overtreden. Hierbij moet wel bedacht worden, dat het in dit verhaal gaat om overtreding van één van de drie hoofdzonden die Maimonides in Hilchot Yesodee Hatora 5.2 beschrijft.⁵⁴ Zoals we in het verhaal van Rabbi Chanina ben Teradyon eerder zagen, lijkt zelfdoding onder deze omstandigheden echter te worden afgekeurd. Een mogelijke verklaring voor deze discrepantie is, dat de 400 kinderen wellicht geen keus tussen overtreding en dood zouden hebben gekregen, omdat ze verkracht zouden worden als ze niet mee zouden werken. Dan hadden ze misschien geen andere keus dan zich zelf te doden voor *Kidoesh Hashem*.

Saul en Simson

Er zijn behalve in Daniël wellicht twee plaatsen in het Oude Testament, waar iets dat mogelijk op martelaarschap lijkt, kan worden teruggevonden. Het ene is bij de dood van Saul en het andere bij de dood van Simson.

Koning Saul

Aan het eind van 1 Samuel wordt de dood van koning Saul beschreven. Saul voert met zijn leger oorlog tegen de Filistijnen en leidt een verschrikkelijke nederlaag op de berg Gilboa. Sauls zonen zijn al gesneuveld, maar Saul houdt nog stand, al is hij zwaar gewond door de pijlen van de Filistijnen.

Saul zegt tegen zijn wapendrager: 'Trek je zwaard en doorboor me, zodat deze onbesnedenen niet zullen komen, mij zullen doorboren en de spot met zullen drijven'. Maar de wapendrager weigerde omdat hij zeer bevreesd was, waarop Saul zelf het zwaard pakte en zich erin liet vallen. Toen de wapendrager zag, dat Saul dood was, liet ook hij zich in zijn zwaard vallen en stierf ook hij' (1 Samuel 31:4, 5).

In 2 Samuel 1 komt een Amalekiet bij David en vertelt hem dat hij Saul de doodslag heeft toegebracht. De rabbijnen worstelen met de vraag of Saul goed of niet goed heeft gehandeld. Sommigen zeggen, dat hij fout heeft gehandeld. We hebben immers gezien, dat het leven boven bijna alles gaat en er lijkt hier geen sprake te zijn van ontheiliging van G-ds naam in het algemeen en/of van een keus tussen een religieuze overtreding en de dood, die de keuze voor de dood rechtvaardigen. En zelfs als die keus wel gerechtvaardigd is, is het de vraag of hij het zelf had mogen doen of proberen. Verschillende meningen worden geciteerd in de Encyclopedia Talmudit.⁵⁵ Eén hiervan is, dat Saul ten onrechte zichzelf wilde doden en dat G-d heeft ingegrepen, waardoor het niet gelukt is en uiteindelijk de Amalekiet het heeft gedaan. De Ritwa (1260-1320) suggereert dat Saul wellicht bang was na gevangenneming gedwongen te worden tot afgoderij en vreesde, dat hij dan niet sterk genoeg zou zijn om aan de druk te weerstaan. In dat geval zou preventieve zelfdoding wellicht toegestaan zijn. Anderen, waaronder Sa'adya Gaon (882-942), vinden dit geen goede reden voor zelfdoding, omdat je nooit zeker weet of je niet aan de beproeving kan weerstaan. De Malbim, een joodse verklaarder uit de negentiende eeuw (1809-1879) probeert Sauls zelfmoord te rechtvaardigen met de opmerking, dat de Filistijnen hem sowieso zouden hebben gedood, maar wel na eerst de spot met hem te hebben gedreven. Had hij die zekerheid niet gehad, had hij het niet mogen doen. Tegen deze uitleg kan echter worden ingebracht dat Rabbi Chanina ben Teradyon ook hoe dan ook zou zijn doodgegaan en zijn dood niet heeft willen bespoedigen.⁵⁶ De zelfdoding van Saul moet dan misschien vergeleken worden met die van de kinderen op het schip.⁵⁷ Er is dan sprake van preventieve zelfdoding om ontwijding van

G-ds naam te voorkomen. In het geval van de kinderen op het schip is het omdat de immoraliteit van wat hen te wachten stond ontheiliging van G-ds naam zou zijn die anderen ertoe zou kunnen leiden verkeerde keuzes te maken.⁵⁸ Een deel van de rabbijnen staat zelfdoding om ontwijding van G-ds naam te voorkomen toe.⁵⁹ Sommigen zeggen dat de behandeling die Saul van de Filistijnen zou hebben gekregen als hij levend gevangen zou worden genomen hieronder valt, omdat het doden van de gezalfde van G-d (*Mashiach*) en wellicht ook zijn publieke vernedering, als ontwijding van G-ds naam moet worden beschouwd. En ten slotte is er nog een theorie dat de zelfdoding van Saul verdedigbaar is, omdat de dood kiezen om anderen te redden een toegestane daad is. We zagen dat al eerder bij de *haroegee hamalchoet* van Lod. Saul besepte dat, als hij als koning gevangen zou worden, het joodse volk alles op alles zou zetten om hem te bevrijden, zelfs al was hij al terminaal verwond.

Het verhaal van Saul stelt een aantal aspecten van de joodse kijk op het martelaarschap aan de orde. Uit het feit dat er zo veel discussie is over het al dan niet terecht zijn van de zelfdoding van Saul blijkt dat het kiezen voor de dood, zelfs al zijn er moverende redenen, niet onomstotelijk de juiste keuze is. Volgens degenen die zeggen dat Saul de dood mocht of misschien zelfs moest kiezen omdat anders G-ds naam ontheiligt zou worden en het dus een daad van *Kidoesh Hashem* was, zou je Saul wellicht als martelaar kunnen bestempelen. Dit hangt er dan wel van af, of onder de definitie die aan het martelaarschap wordt gegeven ook zelfdoding valt. In de Talmud wordt Saul echter niet als martelaar gevonden en slechts enkele verklaarders brengen dit als reden om zijn zelfdoding te rechtvaardigen.

Simson

In Rechters (16:21-30) wordt verteld hoe Simson door de Filistijnen gevangen werd genomen, zij zijn ogen uitstaken, hem met koperen kettingen boeiden en hem in de gevangenis de molen lieten aandrijven.

De Filistijnse officieren kwamen bijeen om een groot offerfeest te houden voor Dagon hun god en zij zeiden: 'Onze god heeft ons onze vijand Simson in handen gegeven.' Toen het volk hem zag, prezen zij hun god zeggende: 'onze god heeft onze vijand in onze handen gegeven [...]'. Toen zij [de officieren] nu erg vrolijk waren geworden [Metsoedat David (18^e eeuw) *ibid.*]: door voedsel en drank] zeiden zij: 'Laten we Simson roepen en plezier om hem maken [Metsoedat David: laat hem als nar optreden].' Simson werd uit de gevangenis gehaald, zij maakten plezier om hem en

plaatsten hem tussen de pilaren. Simson vroeg de jongen, die hem vast hield: 'Laat me los en laat me de pilaren, waarop het huis gevestigd is, voelen en erop te steunen'. Het huis was vol mannen en vrouwen en alle officieren van de Filistijnen; 3000 man en vrouw stonden op het dak om het bespotten van Simson te zien. Simson bad tot G-d om hem nog één maal zijn kracht terug te geven, zodat hij wraak kon nemen op de Filistijnen wegens het verlies van zijn ogen. [Letterlijk staat er: 'Laat mij één wraak nemen van mijn twee ogen.'⁶⁰] Toen pakte Simson de twee middelste pilaren en zei: 'Laat mij sterven met de Filistijnen'⁶¹, en hij duwde met alle kracht. Het huis met alle officieren en het gehele volk stortte in. [Metsoedat David, *ibid.* legt uit: 'Zo graag wilde hij hun dood, dat hij bereid was zich zelf mee te doden.']

Je kan je afvragen of Simson de eerste zelfmoorddoder⁶² was. Abelson⁶³ schrijft: 'Hoewel martelaarschap, in extreme gevallen, prijzenswaardig wordt gevonden, heeft men er alles aan gedaan om het aantal gevallen dat zelfdoding is toegestaan, te beperken.' In voetnoot 24 daarbij schrijft hij:

Het concept van de zelfmoorddoder, dat het zich zelf opblazen om onschuldigen te doden aangenaam voor G-d zou zijn, is volledig vreemd aan het joodse concept van G-d en wat het jodendom over martelaarschap leert. Zelfs Simsons zelfdoding is niet het precieze equivalent van de [moderne] zelfmoorddoder. De Filistijnen waren niet onschuldig, maar waren bijeengekomen om de vernedering van G-d te vieren en wellicht getuige te zijn van Simsons marteling en executie.

Op dit laatste argument van Abelson valt wel wat af te dingen. Immers ook veel moderne zelfmoorddoders, zoals de aanslagplegers op de Twin Towers of die van luchthaven Zaventem, hebben als motief dat de Westerse wereld G-d vernedert.

Uit de Talmoed en de Midrash blijkt niet dat Simsons actie martelaarschap positief wordt gewaardeerd, of dat deze daad op zich hem een plaats in de *Olam Haba* zou hebben bezorgd. Volgens de Talmoed (*Sota* 10a) vraagt Simson G-d hem te gedenken vanwege het feit dat hij 22 jaar als rechter het joodse volk heeft gediend zonder enige tegenprestatie, maar zijn zelfdoding wordt daarin niet in genoemd. En hoewel de Midrash het in verband met Simson over de *Olam Haba* heeft, is er geen enkel verband te vinden met zijn zelfdoding. Simson zelf heeft het overigens ook niet over het heiligen van G-ds naam, maar over wraak en ook de boven gegeven uitleg van Metsoedat David heeft het alleen maar over hoe graag Simson

hun dood wilde. Er lijkt dus geen grond om aan te nemen dat Simsons zelfgekozen dood in de Talmoed en Midrash als positief gewaardeerd martelaarschap wordt beschouwd, al is er misschien wel sprake van *Kidoesh Hashem* (De Filistijnen spotten immers met G-d.). Dit laat eens te meer zien, dat het concept *Kidoesh Hashem* zeker niet equivalent is met martelaarschap.

De kruistochten, de pogroms en de Tweede Wereldoorlog

Tijdens de kruistochten werden veel joden vermoord. Soms individueel, soms met hele gemeenschappen tegelijk. Gruwelijke moordpartijen vonden onder andere plaats in Mainz, Frankfurt, Keulen en Worms. In Oost-Europa werden veel joden tijdens de pogroms om het leven gebracht. In sommige gevallen hadden joden de keus tussen bekering en de dood, maar in veel gevallen was er geen keus en werden ze gewoon vermoord, omdat ze joods waren. In de synagoge-dienst op de Shabbat is er een speciaal gebed dat wordt gezegd om al deze onschuldig vermoorden te gedenken.⁶⁴ Een deel van de tekst luidt

Barmhartige Vader, die hoogverheven zetelt. Moge Hij in Zijn oneindige barmhartigheid met ontferming denken aan de vrome, oprechte en onberispelijke lieden, aan heilige joodse gemeenschappen, die hun leven offerden voor *Kidoesh Hashem* (de heiliging van G-ds naam). [...] sneller dan arenden en sterker dan leeuwen waren zij om de wil van hun Meester te doen en dat wat hun Rots⁶⁵ verlangt. O, G-d, bedenk hen ten goede met de andere braven van de wereld en neem in onze dagen, voor onze ogen, wraak voor het bloed dat van hen die U dienen werd vergoten [...].'

In dit gebed lijkt *Kidoesh Hashem* gekoppeld te zijn aan keus en in ieder geval aan de religie (sneller dan arenden en sterker dan leeuwen waren zij om de wil van hun Meester te doen). Ook de actieve vorm 'offerden' in plaats van 'werden geofferd' lijkt op keus te wijzen.

Het gebed dat op de Grote Verzoendagavond wordt gezegd voor de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog lijkt daarentegen niet per se de koppeling met de religie te maken. Wij citeren:⁶⁶

G-d, Heer der zielen aller levenden! Op deze heilige en ontzagwekkende dag treden wij voor U om onze smekingen tot U te richten. Gedenk toch ten goede de zielen van hen die tot onze Gemeente behoorden en van de

kinderen van heel Uw volk Israël, allen die de dood gevonden hebben door de hand van de gewelddadige onderdrukker in de rampzalige jaren van vervolging. Met een hart vol droefenis brengen wij in herinnering al die onschuldigen, die uit hun woonsteden werden weggerukt om hen naar een verre plaats te brengen en daar te laten omkomen door uithongering, of te doen ombrengen door de hand van de moordenaar, die geen genade kende. [...] Allerhoogste G-d, rechtvaardig Rechter, doe hun zielen eeuwige rust vinden bij de heiligen en reinen en laat hun offerande op deze dag der verzoening voor U verschijnen [...].

Hoewel er hier over een offerande wordt gesproken ontbreekt de term *Kidoesh Hashem*. Op andere plaatsen komen wij die term in relatie tot de slachtoffers van de Tweede Wereldoorlog wel tegen. In het klaaglied voor de vastendag van de negende Aw van rabbijn S. Schwab uit Frankfurt a.d. Main⁶⁷ wordt gesproken over degenen die G-ds naam heiligden (*mekadeshee shemecha*). De tekst gaat daar verder met:

[...] met het geluid van *Shema Yisrael* (de joodse geloofsbelijdenis) leverden zij hun leven over aan G-d, dat Hij hen zou verzamelen. En tot de laatste dag verklaarden zij Zijn oordeel rechtvaardig (*hitsdiekoe dien*) en ook het 'Ik geloof (*anie ma'amien*)' hieven zij aan en zij zongen het lied van vertrouwen.

Hier komt misschien een laatste aspect van *Kidoesh Hashem* naar voren. Zelfs al is er geen keuze tussen religie en de dood, kan een gedwongen dood in verband met het joods zijn tot G-dsheiliging worden verheven door 'als jood' te sterven.

De conclusie zou dan kunnen zijn dat we joods gezien drie niveaus van martelaarschap kunnen onderscheiden. Het laagste niveau is dat joden gedood worden omdat ze joods zijn, maar zonder keuze en zonder religieuze daad van de gedode. Op een hoger niveau van martelaarschap staan degenen die gedood worden zonder dat ze daarvoor gekozen hebben, maar de dood ingaan met een actieve daad van joods zijn. Op het hoogste niveau staat degene die de keus tussen religie en de dood moet maken en die (binnen de joodse voorwaarden hiertoe) er voor kiest om gedood te worden. Aangezien op alle niveaus er mogelijk ook nog een verschil is tussen laten doden en zelfdoding, blijkt eens te meer dat een exacte definitie van martelaarschap moeilijk te geven is. In alle gevallen beschouwt het jodendom het martelaarschap als een noodzakelijk kwaad, maar iets dat we liever niet willen en niet moeten zoeken.

Conclusies

De volgende conclusies kunnen ten aanzien van de joodse visie op martelaarschap de worden getrokken.

- 1 Hoewel het jodendom in een leven na de dood gelooft (*Olam Haba*), ligt het accent op de wereld waar we tussen geboorte en dood vertoeven.
- 2 Het Hebreeuws heeft eigenlijk geen woord voor martelaar. Twee termen worden gebruikt bij martelaarschap, *Kidoesh Hashem* (heiligen van G-ds naam) en *Haroegee Hamalchoet* (geëxecuteerd door de overheid). Vooral de eerste heeft echter een veel bredere betekenis dan martelaarschap. *Haroegee Hamalchoet* wordt meer exclusief voor martelaarschap gebruikt, al heeft ook dit een bredere betekenis.
- 3 In sommige extreme gevallen moet iemand de dood verkiezen boven het overtreden van G-ds regels. Het gaat hier in het bijzonder om overtreding van de drie hoofdzonden (moord, bepaalde seksuele relaties (*arayot*) en afgoderij). Voor andere regels is er een verschil tussen het publiekelijk of privé overtreden van de regels en of het al dan niet een tijd is van structurele religieuze onderdrukking.
- 4 In plaats van zich aan een risico op martelaarschap bloot te stellen, moet ook dan voor vluchten of onderduiken worden gekozen.
- 5 Redenen voor martelaarschap zijn met name ook het in stand houden van de continuïteit van het jodendom en haar regels, als ook het redden van een grotere groep joden.
- 6 Zelfs als voor de dood moet worden gekozen, wordt het gezien als een noodzakelijk kwaad en niet iets dat aan te bevelen is. Het martelaarschap is dus niet iets wat gezocht moet worden. Dit wordt geïllustreerd door de mening van Maimonides (die door veel rabbijnen wordt gevolgd), dat degene die ten onrechte niet voor de dood kiest niet strafbaar is en dat degene die ten onrechte voor de dood kiest, de dood verdiend heeft.
- 7 Of in gevallen waar voor de dood moet worden gekozen ook zelfdoding is toegestaan, is een punt van discussie in de joodse bronnen. De zelfdoding, waarbij onschuldigen in de dood worden meegenomen, wordt hoe dan ook afgekeurd.
- 8 Het concept dat de dood van de martelaar verzoening en vergeving voor zijn tijdgenoten teweeg brengt, kent het jodendom niet. Ook in de vaak voor dit concept gebrachte bron in 2 Makkabeeën, is de zin die erop zou wijzen dat er een verband is tussen de dood van de martelaar en verzoening van het volk ('Moge de woede van G-d, die hij heeft uitgestort over mijn hele volk stoppen door mijn bloed en dat van mijn

- broers') slechts een vraag van één van de broers en blijkt niet dat dit zou kunnen werken.
- 9 Hoewel de martelaar op gruwelijke wijze en naar menselijke maatstaven ten onrechte door de vijandige overheid wordt gedood, heeft hij naar G-ddelijke maatstaven vaak op een bepaald en voor ons onbegrijpelijk niveau de dood verdiend, of maakt zijn martelaarschap in ieder geval deel uit van het grotere G-ddelijke plan. Hoewel dit met name na de Tweede Wereldoorlog een niet onomstreden concept is, komt in de joodse martelarenverhalen vaak voor dat de martelaar in zijn laatste minuten G-ds rechtvaardigheid nog erkent.
 - 10 Dit rechtvaardigt overigens op geen enkele wijze het executeren door het vijandige bewind. Het martelaarschap wordt daarom door G-d op een later moment in de geschiedenis op de vijand vergolden. Ook in de gebeden wordt om G-ds wraak op de vijand gevraagd. Daarnaast vragen we G-d dat de verdiensten van de martelaren ons in onze nood moge bijstaan. Ook hier is echter de gedachte, dat we nu het eenmaal gebeurd is, het beste van hun martelaarschap willen maken en niet dat hun martelaarschap op voorhand een positieve zaak was.
 - 11 Hoewel een ieder het martelaarschap kan treffen, kiest G-d in bepaalde gevallen alleen hen uit die hem nabij zijn. Het kan echter ook zo zijn, dat bijzondere mensen door hun voorbeeldfunctie een extra verantwoordelijkheid hebben om voor het martelaarschap te kiezen.
 - 12 Hoewel de martelaar in de *Olam Haba* komt, kan een ieder ander dat ook bereiken.
 - 13 Het voorbeeld van de martelaren dient ook om ons tot nederigheid te brengen.
 - 14 Er lijken drie niveaus van iets dat op martelaarschap lijkt te bestaan in het jodendom: (i) gedood worden zonder keus omdat je jood bent, maar zonder daad van jodendom, (ii) gedood worden zonder keus omdat je jood bent, maar met daad van jodendom voor het sterven, (iii) gedood worden met een keus tussen de dood en de religie conform de regels die hiervoor in het jodendom zijn.
 - 15 Hoewel het martelaarschap in het jodendom dus als noodzakelijk kwaad wordt gezien en zeker niet gezocht wordt, zijn over de eeuwen heen ontzettend veel joden als martelaar gestorven (of als *Kidoesh Hashem* of als *Haroegee Hamalchoet*). T. Freeman in 'What is the Jewish view on martyrdom'⁶⁸ heeft dit kort en bondig samengevat:

We never sought martyrdom; but martyrdom has always sought us

Acknowledgement

Mijn dank gaat uit naar Chaim Eisen voor zijn inspirerende bijdrage aan de discussie over dit onderwerp en zijn zeer uitgebreide literatuuroverzicht.

4 Islamitisch martelaarschap en geweldloos protest

Nieuwe toe-eigeningen van oude teksten en begrippen in de Arabische protestbeweging van 2011

*Pieter Coppens*¹

*'Ook al strek jij je hand naar mij uit om mij te doden, ik zal mijn hand niet naar jou uitstrekken om jou te doden. Ik vrees God, de Heer van de wereldbewoners.'*²

Inleiding

In zijn bekende werk *A Secular Age* stelt Charles Taylor dat een van de kenmerken van joods-christelijke religiositeit voor de opkomst van het 'self-sufficient humanism', dat de katalysator vormde voor de seculiere moderniteit, is dat het naar de maatstaf van het hedendaags denken twee schijnbaar paradoxale zaken voor ogen heeft. Enerzijds is het dienen van God het hoogste doel, anderzijds wil God dat de mensheid floreert: de mens wordt gediend door God te dienen.³ Door de eigen behoeften op te offeren omwille van God – zoals bijvoorbeeld bij ascese of martelaarschap het geval is –, kan men bewerkstelligen dat het andere mensen beter gaat, en God de omstandigheden van de mens ook verder verbetert bij wijze van beloning voor die zelfontzegging. Er is volgens Taylor dus impliciet een humanistische component aanwezig in het idee van zichzelf opofferen omwille van God.⁴

Een ook in het Nederlandse publieke debat over de islam populaire – maar vanuit vele opzichten problematische – kritiek op de hedendaagse islamitische wereld is dat deze nooit gesecculariseerd zou zijn, geen 'Verlichting' meegemaakt zou hebben en geen humanistische waarden zou kennen, en daarom in achterlijkheid gevangen is. Zo stelt Steven Pinker over de islam in zijn momenteel erg populaire boek over de Verlichting: 'Maar een deel van de weerstand tegen oprukkende vooruitgang is te wijten aan religieus geloof. Het probleem begint met het feit dat veel van de geboden van de islamitische doctrine als ze letterlijk worden genomen uitgesproken antihumanistisch zijn.'⁵ Wanneer men uitgaat van gangbare martelaarsbegrippen in politiek-islamitische kringen, valt er inderdaad iets voor te zeggen dat in Tayloriaanse zin er zeker geen sprake is van een *turn* naar 'self-sufficient humanism', maar

dat er toch wel degelijk een humanistische kern aanwezig is in opvattingen over martelaarschap omwille van God. Het idee dat verregaande zelfontzegging en zelfs zelfopoffering in de ultieme vorm van martelaarschap een manier is om God te dienen als ook om het floreren van de mensheid te bewerkstelligen, is een gedachtegang die zowel in de bronteksten als in het discours in de huidige tijd nog in levendige vorm aanwezig is. Er is wellicht dus wel degelijk een humanistische dimensie – martelaarschap levert als politieke daad potentieel een concreet gewin op voor de achterblijvende gemeenschap –, maar het hoogste streven blijft het dienen en het zoeken van de tevredenheid van God.

In de populaire beeldvorming wordt het begrip martelaarschap (*shahāda*)⁶ in een islamitische context vaak verbonden met begrippen als jihad (in de betekenis van gewapende strijd omwille van God) en met het fenomeen van zelfmoordaanslagen zoals beoefend door hedendaagse islamitische politieke groeperingen. Zonder het bestaan van dat discours in de islamitische wereld te ontkennen of te bagatelliseren – een martelaarschapsbegrip in de context van gewelddadige strijd is evident aanwezig tot de dag van vandaag, en lijkt vooralsnog geen aanstalten te maken naar de achtergrond te verdwijnen –, brengt deze bijdrage een ander aspect naar voren dat zowel in de populaire beeldvorming als in academisch onderzoek veel minder aandacht gekregen heeft, maar wel degelijk reeds sinds de begintijd van de islam aanwezig is: de werking van het begrip van martelaarschap in discourses van gewelddoos verzet.⁷ Op deze wijze kan de in de populaire beeldvorming wat te eenvoudige gelijkschakeling van islamitisch martelaarschap met gewelddadige strijd gecompliceerd worden: ook moslims die meer geweldloze voorstellingen van martelaarschap hebben, weten daarvoor aspecten van de tekstuele traditie aan te spreken en voor hun eigen tijd actueel te maken.

Dit artikel begint met een weergave en bespreking van twee geweldloze martelaarsverhalen uit de belangrijkste primaire bronteksten van de islam, de koran en het corpus van overleveringen die toegeschreven worden aan Mohammed (de *ḥadīth*), en een bespreking van de meest gangbare premoderne uitleggen van die teksten. Vervolgens laat het zien hoe islamitische geleerden en burgerrechtenactivisten in de moderne en hedendaagse tijd zich deze bronteksten in een andere context eigen gemaakt hebben en een nieuwe invulling hebben gegeven, met de nadruk op de Arabische protestbeweging die in 2011 begon. Het vormt daarmee een verkenning in een islamitische context van de eerder genoemde notie van Taylor, die zich in zijn omvangrijke studie bewust beperkt heeft tot de wereld van het Latijns christendom: kan men betogen dat in geweldloze martelaarschapsbegrippen in de islamitische traditie dezelfde spanning samenkomt als in

de premoderne christelijke traditie van het tevreden stellen van God en tegelijkertijd het nastreven van *'human flourishing'*, door het ultieme offer van de eigen dood omwille van God?

Martelaarschap en geweldloosheid in de islamitische primaire bronnen: koran en hadith

De ontstaansgeschiedenis van de islam zoals opgetekend in de biografische literatuur van Mohammed is vanaf het begin vergroeid met strijd.⁸ Zodra de oproep naar de islam in Mekka begon, toen nog alleen in de vorm van het afzweren van afgoderij en een oproep tot sociale gerechtigheid, kon het volgens islamitische bronnen direct op gewelddadige weerstand rekenen van de status quo, waarbij de sociaal zwakste volgelingen van Mohammed gevangengezet, gemarteld en gedood werden. Dit leidde uiteindelijk tot het besluit tot eerst een migratie naar Abessinië van een kleine groep kwetsbaren, en later een migratie van vrijwel de gehele nieuw ontstane moslimgemeenschap naar Medina.⁹ Ook in Medina, toen de eerste groep moslims een sociaal-politieke gemeenschap vormden en een redelijk solide machtsbasis begonnen te vormen, was er veel strijd, waarin nu ook de moslims zelf geweldplegers waren geworden en deelnamen aan veldslagen gericht tegen de polytheïsten van Mekka.¹⁰ De islamitische geschiedschrijving kent dan ook vele hagiografische verhalen over de eerste moslims uit de tijd van Mohammed die als martelaar stierven, niet zelden heroïsch op het slagveld.¹¹ Ook het meest geciteerde koranvers in de context van martelaarschap wordt door korangeleerden gedateerd als stammende uit deze periode van gewapende strijd in Medina:

En denk van hen die op Gods weg gedood worden niet dat zij dood zijn; zij zijn juist levend bij hun Heer, waar in hun onderhoud wordt voorzien, terwijl zij zich verheugen over wat God hun van Zijn genade geeft en zich verblijden dat de achterblijvers die zich nog niet bij hen gevoegd hebben niets te vrezen hebben noch bedroefd zullen zijn.¹²

De associatie van martelaarschap in de populaire beeldvorming met gewelddadige strijd is dan ook niet uit de lucht gegrepen: vergeleken met de ontstaansgeschiedenis van het christendom is de islam relatief snel in zijn ontstaansgeschiedenis getransformeerd van een kleine groep onderdrukte en vervolgde sociaal kwetsbare gelovigen in Mekka – de eerste martelaar uit de islamitische traditie was een vrouwelijke slaaf¹³ – naar een religieuze

groep die na de migratie naar Medina zelf een geweldsmonopolie wist te bemachtigen, de sociale en politieke status quo wist te worden en zich zo al tijdens het leven van Mohammed zelf met geweld succesvol tegen verdere vervolging wist te weren en Mekka uiteindelijk wist in te nemen. Pas later, wanneer de grote intra-religieuze schisma's beginnen waaruit later het verschil tussen soennieten en sji'ieten zou ontstaan, komen er weer martelaarsverhalen in omloop van ongewapende slachtoffers, waarin religieus oprechte mensen vervolgd en gedood worden door corrupte moslimleiders. Het bekendste voorbeeld daarvan is zonder twijfel het geweldloze martelaarschap van Husayn b. 'Alī, de kleinzoon van de Profeet, die bij Karbala samen met zijn ongewapende entourage gedood wordt door het leger van de Umayyadische kalief Yāzīd.¹⁴

Gezien die korte begintijd van vervolging echter, is het niet verwonderlijk dat het thema van geweldloos martelaarschap toch ook zijn weg gevonden heeft naar de vroegst dateerbare islamitische literatuur die tevens de voornaamste bronteksten vormen voor het islamitische geloof: de koran en het corpus van *ḥadīth*-teksten. Deze kennen meerdere narratieven van geweldloos martelaarschap, waarschijnlijk met als functie de jonge vervolgte gemeenschap van moed te voorzien en van een goed voorbeeld van opofferingsgezindheid voor het geloof te verschaffen. Twee voorbeelden worden hier nader besproken, één stammend uit de Mekkaanse periode van totstandkoming van de tekst van de koran, één uit de Medinese periode.

De martelaren van 'de Kuil'

Het bekendste verhaal over geweldloos martelaarschap uit de koran is het verhaal van de martelaren van 'de Kuil' (*al-ukhdūd*), uit soera 85 genaamd 'De Sterrenbeelden' (*al-Burūj*). Het verhaal beslaat slechts zes verzen van de totale 21 van de soera, en is zeer beknopt en niet gedetailleerd, zoals meestal het geval is bij verhalen in de koran:

Doodvallen mogen de makers van de kuil¹⁵, van het vuur met veel brandstof. Toen zij erbij zaten en getuige waren van wat zij de gelovigen aandeden! Zij koesterden alleen maar wrok tegen hen omdat zij geloofden in God, de machtige, de lofwaardige, die de heerschappij over de hemelen en de aarde heeft. En God is van alles getuige.¹⁶

In de traditie van koran-commentaren zijn meerdere duidingen van deze verzen te vinden, die allen als lading hebben dat meerdere mensen in het

vuur geworpen zijn vanwege hun geloofsovertuiging. De meest prominente uitleg in de traditie is geworden dat ze handelen over een groep gelovigen in de ene God die door een koning massaal verbrand werden in speciaal daarvoor gegraven kuilen, omdat ze weigerden hem als hun godheid te erkennen. Meestal wordt gesteld dat het een groep van duizenden christenen uit Najrān in Jemen betrof, die weigerden het gezag van de joodse heerser Dhū Nuwās Zur'a b. Tubbān As'ad al-Ḥumayrī te accepteren. Volgens christelijke bronnen vond dit in 523 n.Chr. plaats. Dat dit inderdaad een plek gekregen heeft in deze koranverzen is niet onaannemelijk, gezien de korte tijd tussen deze historische gebeurtenis en het ontstaan van de tekst van de koran zo dichtbij de plaats ervan.¹⁷

In de *ḥadīth*-literatuur heeft dit narratief ook een plek verworven, waarschijnlijk met als functie een nadere duiding te geven aan de wat specifieke koranverzen, in de vorm van een uitgebreid verhaal over een koning, een magiër en een jongen. De strekking van dat verhaal is dezelfde als in de meeste exegeses van de verzen terugkomt: een koning accepteert niet dat zijn volgelingen de ene God aanbidden en hem dus als hun enige Heer afwijzen, laat kuilen graven voorzien van vuur, waarin hij de aanbidders van de ene God massaal laat verbranden. Het geeft wat meer details over wat eraan voorafgegaan zou zijn. De koning heeft een magiër in dienst. Deze magiër krijgt een jongen onder zijn hoede als leerling, die gelijktijdig echter ook in de ban raakt van de religieuze lessen van een monnik, en vervolgens gezegend wordt met genezingswonderen. Wanneer op een dag een intieme vriend van de koning blind wordt, helpt deze jongen hem door hem tot de ene God te laten bidden en hem te verzekeren dat alle genezing alleen van God komt. Wanneer deze vriend de reden van zijn genezing tegen de koning vertelt, wordt deze kwaad dat zijn boezemvriend God als Heer erkend heeft in plaats van hem, en laat hij hem martelen. Via een door marteling afgedwongen bekentenis komt de koning op het spoor van de jongen, die ook gemarteld wordt en de identiteit van de monnik prijsgeeft. De koning vraagt hen allen hun geloof in de ene God te verwerpen, maar ze weigeren. De voorheen blinde man en de monnik worden meteen gedood, bij de jongen verloopt het wat ingewikkelder. Deze wordt aanvankelijk met een boot op zee gebracht om hem te laten verdrinken, maar dit mislukt op miraculeuze wijze nadat de jongen tot God gebeden heeft hem te redden. Hij dwingt vervolgens bij de koning af om hem publiekelijk te kruisigen, en bezweert hem dat hij alleen te doden is door 'In naam van de Heer van de jongen' te zeggen wanneer hij een pijl op hem afvuurt. Wanneer dat inderdaad gebeurt, bekeert de toegestroomde mensenmassa zich massaal tot de ene God en keert zich tegen de koning. Het is dan dat de koning beveelt

tot het graven van de kuilen en de mensenmassa daarin laat verbranden als ze hun geloof in de ene God niet afzweren. Niemand geeft daaraan gehoor, men laat zich massaal verbranden, zodanig zelfs dat wanneer een moeder terugdeinst voor de hitte, haar eigen kind haar aanspoort het vuur in te gaan, omdat zij zich op het juiste geloof bevindt.¹⁸

Deze koranverzen zijn te vinden in een soera uit de Mekkaanse periode van vreedzame verkondiging van het geloof, toen er nog sprake was van gewelddadige vervolging van geweldloze moslims, voor de migratie naar Medina waar de moslims een politieke gemeenschap vormden die zelf ook geweld pleegde. Wanneer we naar de bredere thematiek van deze soera kijken, in de bondige, poëtische stijl die zo typerend is voor de Mekkaanse periode, is de volgende structuur waar te nemen: de typische eden waar vroeg-Mekkaanse verzen doorgaans mee beginnen (1-3);¹⁹ het verhaal van de martelaren van de Kuil (4-9); een waarschuwing voor onderdrukkers van gelovige mannen en vrouwen dat als men geen berouw toont hen de Hel wacht, en een belofte van het Paradijs voor de gelovigen (10-11); een opsomming van enkele eigenschappen van God, met de nadruk op zowel zijn bestraffende als liefdevolle, vergevingsgezinde aard (12-16); een herinnering aan eerdere voor gelovigen onderdrukkende legers – van de farao van Egypte, en het volk van Thamūd – die door God tot ondergang gebracht zijn (17-20); enkele eigenschappen van de koran (21-22).

Afgaande op deze structuur en thematiek, de plaatsing van het verhaal in de context van Gods vergevingsgezinde en bestraffende eigenschappen en het negatieve lot van de farao en Thamūd, is het zeer aangenaam dat dit verhaal in herinnering gebracht werd als aanmoediging voor de gemeenschap van toen, om de vervolging en onderdrukking met geduld te ondergaan. Zo is het ook al in premoderne koran-commentaren geïnterpreteerd. Zo zegt één van de meest invloedrijke koran-commentatoren uit de islamitische geschiedenis, al-Zamakhsharī (d. 538/1144), over dit verhaal:

De soera is overgeleverd om de gelovigen standvastig en geduldig te maken betreffende de beschadiging door de bevolking van Mekka, en hen te herinneren aan degenen die hen voorgegaan zijn in het gefolterd worden vanwege hun geloof en het ondergaan van verschillende soorten van beschadiging, hun geduld en hun standvastigheid, zodat ze ermee verblijd zouden worden, en geduld op zouden brengen met wat ze met hun eigen volk meemaakten, en zouden weten dat hun eigen ongelovigen bij God dezelfde status hebben als die folterende verbranders met vuur, vervloekten waarvan het gerechtvaardigd te zeggen is: 'Doodvallen mogen de Quraysh', zoals ook gezegd is: 'Doodvallen mogen de makers van de kuil'.²⁰

Tegelijkertijd lijkt het ook een vermaning te zijn aan de onderdrukkers van die tijd. Het publiek van de eerste toehoorders lijkt niet alleen uit de gelovigen bestaan te hebben, maar ook uit de als onderdrukker beschouwde partij die klaarblijkelijk ook door de koran vermaand moest worden: als zij niet ophouden de gelovigen te onderdrukken, zal hen hetzelfde lot wachten als dat van de gravers van de kuil, de farao, en Thamūd.

Abel, de eerste martelaar

Een ander narratief van geweldloos martelaarschap is dat van de eerste broedermoord van Kaïn (*Qābīl*) op Abel (*Hābīl*), die in de koran niet bij hun namen genoemd worden, maar als de ‘twee zonen van Adam’ worden vermeld.²¹ In grote lijnen lijkt het verhaal op hoe we het uit Genesis kennen: beide broers brengen een offer aan God, maar van één broer wordt het geweigerd. Deze besluit daarop zijn broer te doden. Vanuit het perspectief van geweldloos martelaarschap kent het echter een opvallende variant met het oudtestamentische narratief. Waar in Genesis Abel gedood wordt zonder dat zijn reactie op de agressie van Kaïn een plek in het narratief toebedeeld krijgt, stelt de koran dat Abel zich weigert te verzetten, zich beroepend op zijn vrees voor God:

Ook al strek jij je hand naar mij uit om mij te doden, ik zal mijn hand niet naar jou uitstrekken om jou te doden. Ik vrees God, de Heer van de wereldebewoners. Ik wens dat jij de zonde aan mij en jouw zonde over je brengt en dan tot de bewoners van het vuur zult behoren. Dat is de vergelding voor de onrechtplegers.²²

In exegetische literatuur van dit koranvers wordt benadrukt dat Abel het verkoos om onrecht aangedaan te worden boven zelf een onrechtpleger te zijn, omdat de beloning dan van God volgt. Zelf een moordenaar worden zou voor hem onacceptabel geweest zijn, ook al was hij eigenlijk sterker dan Kaïn.²³ Hij wordt in één commentaar zelfs genoemd als de eerste martelaar op aarde, een titel die hij ook in christelijke literatuur wel krijgt.²⁴ Uit dit koranvers spreekt ogenschijnlijk een duidelijke fundamentele afkeuring van geweld door Abel, zelfs in het geval van zelfverdediging.²⁵ De meeste premoderne koranexegeten hebben dat verhaal ook zo gelezen, daar wel bij vermeldend dat dit verbod om te doden uit zelfverdediging weliswaar door God voorgeschreven was ten tijde van Abel, toen geweld tussen mensen onderling nog een onbekend fenomeen was, maar dat dit nu als plicht

opgeheven is nu geweld gemeengoed geworden is. Inmiddels is, zo luidt de consensus in de exegetische traditie, zelfverdediging zelfs een plicht geworden, of op zijn minst een rechtmatige keuze. Het model van latere profeten die zelf wel geweld gebruikten, met Mohammed als laatste, heeft deze eerdere houding van Abel vervangen en een nieuwe norm gesteld passend bij de nieuwe omstandigheden.²⁶

Deze verzen over Kaïn en Abel hebben ook meerdere *ḥadīth*-teksten voortgebracht, die allen handelen over wat men dient te doen -of beter gezegd, te laten- in een tijd van gewelddadige politieke onrust (*fitna*), die geassocieerd wordt met het einde der tijden. Zo verhaalt de *ḥadīth*-literatuur dat een metgezel van de Profeet, Sa'd b. Abī Waqqāṣ, aan de Profeet vroeg: 'O gezant van God, wat is uw mening wanneer hij mijn huis binnenkomt en zijn hand uitstrekt om mij te doden?' Het antwoord van de Profeet daarop zou zijn geweest: 'Wees als de zoon van Adam', waaraan de overleveraar van de *ḥadīth* het betreffende koranvers 'Als je hand naar mij uitstrekt...' (K5:28) toevoegde.²⁷ Ook is er een overlevering waarin de Profeet stelt: 'De twee zonen van Adam zijn tot voorbeeld gesteld voor deze gemeenschap. Volg dus de beste van hen twee.'²⁸ In een andere overlevering vraagt de Profeet aan Abū Dharr, één van zijn trouwste metgezellen die later daadwerkelijk in de tijd van de eerste grote schisma's in ballingschap zou geraken: 'Wat zou je doen, Abū Dharr, als er in Medina zoveel vermoord zou worden, dat Hijārat al-Zayt [een plek in Medina] zou verdrinken in het bloed?' Toen Abū Dharr daarop antwoordde dat hij dan zijn wapen zou oppakken, sprak de Profeet zijn afkeuring daarover uit, en gaf hem het advies dan thuis te blijven. Toen Abū Dharr zijn angst uitsprak dat iemand dan zijn huis binnen zou komen om hem daar te doden, antwoordde de Profeet dat wanneer het glitteren van het zwaard hem angst in zou boezemen, hij dan zijn gewaad over zijn gezicht zou moeten trekken en dat de ander dan 'de zonde aan zichzelf en jouw zonde over zich brengt', zo het koranvers over Abel parafaserend.²⁹ Iets soortgelijks is ook te vinden in een advies van de Profeet aan zijn metgezel Khālid: 'Khālid, na mij zullen er gebeurtenissen plaatsvinden, schisma en divisie. Als het je dan lukt de gedode dienaar van God te zijn en niet de dodende, doe dat dan.'³⁰ Ook in een andere overlevering wordt het geweldloze martelaarschap van Abel als voorbeeldgedrag genomen voor mensen die in een tijd van grote gewelddadige schisma's leven:

Tegen het einde der tijden zullen er schisma's zijn zoals het klieven van de donkere nacht. De mens staat er gelovig in op om als ongelovige de nacht in te gaan, en gaat als gelovige de nacht in om als ongelovige weer op te staan. Degene die zit is op dat moment beter dan degene die staat,

degene die loopt beter dan degene die rent. Breek dan jullie bogen, snijd jullie boogsnaren door, sla met stenen op jullie zwaarden, en wanneer iemand binnenkomt – d.w.z. bij één van jullie – wees dan als de beste van de twee zoons van Adam.³¹

Deze overleveringen zijn wellicht in omloop gekomen en op grotere schaal bekend geworden ten tijde van de gewelddadige schisma's die al vroeg in de jonge gemeenschap ontstonden naar aanleiding van de opvolgingskwestie van de Profeet, en de latere machtsstrijd tussen de Umayyaden en de Abbasieden.³² Ze lijken vooral aan te moedigen tot een houding van wereldverzaking en zelfontzegging in dat geweld, vanuit de positie dat onrust tussen moslims onderling tegengegaan dient te worden: het is beter zelf als martelaar te sterven en de beloning van God te ontvangen, dan een dubbele zonde op je te laden door je broeder te doden. De positie van gewelddoos martelaarschap is in het geval van onrechtmatig geweld bij politieke onrust altijd te verkiezen boven gewelddadig daderschap. De gelijkenis met Abel spreekt dan voor zich, omdat dat zo uitdrukkelijk een broedermoord was.

Dat de oorspronkelijke vertelling in de koran wellicht helemaal niet zo principieel gewelddoos bedoeld was als de wijze waarop het in deze tradities ogenschijnlijk naar voren komt, blijkt als we de nadere context van de vertelling over Abel in ogenschouw nemen. De verzen stammen uit de Medinese periode, toen de moslims bestuurlijke macht verkregen hadden in Medina, en zelf ook geweld pleegden, door God gesanctioneerd. Het lijkt gezien de verzen die erop volgen, eerder een vermaning te zijn aan een aantal joodse stammen met wie de moslims die periode op gespannen voet stonden. Deze worden na het verhaal van de eerste broedermoord eraan herinnerd dat God aan de Israëlieten heeft

voorgeschreven dat wie iemand doodt, anders dan voor doodslag of wegens verderf zaaien op de aarde, is alsof hij de mensen gezamenlijk heeft gedood en dat wie iemand laat leven is alsof hij de mensen gezamenlijk heeft laten leven.³³

Daarop volgt direct een vers waarin de straf genoemd wordt voor degenen die toch onrechtmatig geweld gebruiken in de vorm van een oorlog 'tegen God en Zijn gezant': de doodstraf, of kruisiging, of het kruiselingen afhakken van hand en voet, of verbanning. Het voorbeeld van Kaïn en Abel in de koran is in de oorspronkelijke koranische context dus zeker niet als een categorische afwijzing van geweld te begrijpen: het is eerder een aanleiding voor een nadere inkadering van wanneer dodelijk geweld al dan niet toegestaan is,

een beschrijving van de bestraffing bij overtreding, en een vermaning aan een aantal joodse stammen met wie de moslims op dat moment in strijd leefden om niet te rebelleren tegen het nieuw gevestigde gezag.

De opstanden van de Arabische Lente en een discours van geweldloos martelaarschap

In december 2010 brak in Tunesië een opstand uit, die al snel zou overslaan naar meerdere landen in de Arabische wereld. Tot de dag van vandaag woedt deze nog voort in enkele landen, in sommige gevallen in de vorm van aanhoudende straatprotesten en geweldloos verzet, in sommige gevallen in de vorm van een gewapend conflict. Het zal nog een tijd duren tot duidelijk is hoe verstrekkend de gevolgen van deze protestbeweging geweest zijn en definitieve wetenschappelijke analyses gemaakt kunnen worden. In deze protestbeweging heeft een religieus discours van geweldloos verzet in sommige gevallen een rol gespeeld, met daaraan gekoppeld martelaarsbegrippen ontleend aan bovenstaande narratieven. In het tweede deel van deze bijdrage zullen we dan ook een aantal voorbeelden nader bespreken, met speciale aandacht voor hoe aan deze oude teksten in deze nieuwe context een nieuwe betekenis en duiding gegeven wordt. Eerst zullen we echter ingaan op de kwestie van martelaarsstatus bij zelfverbranding, wat het startsein vormde van de Arabische Lente, maar een theologisch probleem vormde vanwege het verbod op zelfdoding in de islamitische traditie.

De zelfverbranding van Mohammed Bouazizi: *shahīd* of niet?

Het is algemeen aanvaard dat de zelfverbranding van Mohammed Bouazizi, een schijnbare wanhoopsdaad van een 26-jarige straatverkoper uit Sidi Bouzid, die gefrustreerd was over het optreden van de politie tegen hem, het startsein vormde van de protestbeweging die in 2011 meerdere Arabische landen in zijn greep kreeg. Bouazizi overleed aan deze zelfverbranding, en groeide snel daarna uit tot een belangrijk symbool voor de Arabische protestbeweging. Hij werd door een deel van de publieke opinie uitdrukkelijk geëerd als martelaar. Op meer dan 100 plaatsen in de Arabische wereld volgden mensen zelfs zijn voorbeeld, als protestdaad tegen corruptie, repressie, werkeloosheid en erbarmelijke leefomstandigheden, zonder daarbij expliciet naar religie te refereren als motivatie, of naar zelfopoffering in een gewapende strijd tegen vijanden van de islam. De motivatie wijkt

daarmee significant af van religieuze martelaarschapsideeën in jihadistische kringen en in de premoderne traditie. Ook de vorm van zijn daad, suïcide door zelfverbranding, kent geen precedent in de islamitische traditie, en lijkt eerder een menging van de praktijk van Tibetaanse demonstranten en oudere Romeinse en Noord-Afrikaanse tradities van zelfmoord uit politiek protest.³⁴ In Tunesië werd Bouazizi na het slagen van de opstand breed geëerd als ‘martelaar van waardigheid en vrijheid’ (*shahīd al-karāma wa’l-ḥurriyya*), ook – of juist – in seculiere, nationalistische kringen: er werd een plein in de hoofdstad naar hem vernoemd, en zelfs een postzegel gedrukt met zijn portret naast de Tunesische vlag en een fruitkarretje, met het onderschrift ‘de martelaar Mohammed Bouazizi’. Het wordt middels de vlag zo op de eerste plaats ingekaderd in een nationalistisch raamwerk, met het fruitkarretje als verwijzing naar het lijden van de eenvoudige burgerklasse. Men zou kunnen zeggen dat hier sprake is van een ‘verburgerlijking’ van het martelaarsbegrip: de verwijzing is niet zozeer naar de wil om te sterven voor de religie door de hand van anderen in een militaire context, maar er is hier sprake van een vorm van ‘burgerlijke’ zelfdoding uit protest tegen sociaal onrecht. De receptie van de daad als martelaarschap vindt achteraf plaats door anderen, binnen op de eerste plaats een nationalistisch frame, of in de context van een ‘civil religion’, het lijkt – voor zover dat te achterhalen valt – initieel niet expliciet de motivatie geweest te zijn voor de daad van zelfverbranding.³⁵

Het uitgroeien van Bouazizi tot symbool van martelaarschap en de golf van zelfverbrandingen die volgde op zijn daad riep in religieuze kringen echter wel degelijk de vraag op wat de islamitisch-normatieve status is van dit type dood: is zelfverbranding ordinare zelfmoord, wat categorisch verboden is volgens de islamitische wet en waarop zware bestraffing in het hiernamaals staat, of toch een heroïsche daad van martelaarschap, ondanks dat het niet om overduidelijke geloofsredenen was, of op een religieus slagveld? Met andere woorden, was Bouazizi *shahīd* of niet? Dit was een gepolitiseerde religieuze discussie, waarin de mening van islamitische geleerden in de meeste gevallen samenviel met hun houding ten opzichte van de machthebbers. Zo verklaarde de staatsmoefti van Tunesië, Othman Battikh, meteen al dat het geen martelaarschap was, maar een streng verboden daad van zelfmoord, en dat zelfs het ritueel van het religieuze dodengebed (*ṣalāt al-janāza*) niet voor zelfverbranders gebeden zou mogen worden. Ook een raad van geleerden van Al Azhar in Cairo, vroeger het meest gezaghebbende onafhankelijke traditionele bolwerk van soennitische orthodoxie, tegenwoordig in een complexe afhankelijkheidsrelatie met het Egyptische militaire regime, stelde in januari 2011 in een fatwa dat zelfverbranding religieus niet toegestaan is, omdat het een schending is van het hoogste

doel van de religieuze wet, de bescherming van het menselijk leven en de lichamelijke integriteit. Ook de officiële staatsmoefiti van Saoedi-Arabië haastte zich om de daad als religieus verboden te bestempelen.³⁶

De Egyptische Yusuf al-Qaradawi (b. 1926), een even populaire als controver­siële hedendaagse islamitische geleerde gelieerd aan de Egyptische Moslimbroederschap, verdedigde in zijn veelbekeken televisieprogramma *De Sharia en het Leven* (*al-Sharī'a wa'l-ḥayāt*) op Al Jazeera het standpunt dat hoewel zelfdoding natuurlijk religieus verboden is, Bouazizi niets kwalijk genomen zou moeten worden vanwege zijn harde leefomstandigheden.³⁷ Hij noemde hem weliswaar niet expliciet *shahīd*, maar keurde zijn daad ook niet principieel af, en stelde dat alle Tunesiërs en moslims wereldwijd om zijn vergiffenis zouden moeten bidden, om zo ondanks zijn daad van zelfmoord een goede uitkomst voor hem in het hiernamaals teweeg te brengen. Tegelijkertijd riep hij gefrustreerde jongeren op verder deze daad niet te begaan en hun leven te waarderen: het zouden juist de tirannen moeten zijn waar het vuur op gericht zou moeten zijn.³⁸ Al-Qaradawi staat in een lange traditie van islamistisch verzet tegen de militaire dictatuur van Egypte, met een transnationale uitstraling. Hij was dan ook een groot voorstander van de protestbeweging van 2011, en speelde een significante rol in de mobilisatie van islamisten in de Egyptische opstand enkele weken later. Deze stellingname was een manier voor al-Qaradawi om met zijn milde afkeuren van zelfverbranding binnen de grenzen van de islamitische wet te blijven die hij als hoogstaande geestelijke dient te handhaven. Door zijn nadruk op zijn begrip voor de daad vanwege de moeilijke leefomstandigheden van Bouazizi kon hij toch ook tegemoetkomen aan de emoties van het volk die hem wel degelijk als martelaar omarmd hadden, die het gevoel hadden geen ander machtsmiddel te hebben tegen hun dictatuur dan dergelijke extreme middelen. Al-Qaradawi zocht daarmee een middenweg die typisch is voor zijn religieuze gedachtegoed, waarin begrip voor de leefomstandigheden van de eenvoudige gelovige centraal staat, en pragmatisme door een beroep op diepere religieuze waarden in plaats van de letter van de wet.³⁹

De stellingname van al-Qaradawi werd ook geprezen en omarmd door de bekende Syrische islamitische geestelijke Mouaz al-Khatib, een democratisch georiënteerde islamist en voorstander van gewelddoos protest, die later nog enige tijd de Syrische oppositieraad zou voorzitten.⁴⁰ Deze bracht tijdens de opstand in Tunesië en Egypte een communiqué uit waarin hij deze opstanden toejuichte en de daad van Bouazizi verdedigde met een verdere toevoeging op de stellingname van al-Qaradawi.⁴¹ Waar al-Qaradawi het woord 'martelaar' niet expliciet in de mond nam, had al-Khatib daar geen enkele moeite mee: ook bij hem is Bouazizi net als in het Tunesische discours

‘martelaar van de vrijheid’ (*shahīd al-ḥurriyya*). Al-Khatib uit zich in zijn communiqué in sterke bewoordingen tegen de islamitische geleerden die volgens hem niets anders doen dan tirannieke regimes steunen. Hij laat zich cynisch uit over hoe deze regime-gezinde geleerden altijd gezwezen hebben toen de regimes die ze bewieroken hun eigen bevolking verbrandden en doodden, en zich nu plotseling met fatwa’s haasten die zelfmoord en zelfverbranding afkeuren, ‘alsof er ook maar een mens op aarde is die niet weet dat zelfmoord religieus verboden is’.⁴² Hij verdedigt, na zijn lof voor al-Qaradawi’s standpunt over de kwestie uit te spreken, zelf ook de zelfverbranding van Bouazizi, zonder een direct beroep op religieuze teksten, maar door een verwijzing naar diepere religieuze waarden. Hoewel Bouazizi in technische, letterlijke zin de religieuze regels overtreden had, waaraan ook al-Khatib de noodzaak van gehoorzaamheid erkent, ‘Hij verbrandde zijn vergankelijke lichaam en doodde een ziel die hem in bewaring toevertrouwd was, waarover hij geen recht van beschikking had’, verdedigt al-Khatib zijn daad toch, niet zozeer met een islamitisch-juridisch argument, maar met een theologisch argument rond lotsbeschikking (*qadr*):

De martelaar van de vrijheid ging niet tegen de lotsbeschikking van God in toen hij het vuur aanstak voor zichzelf – voor wie God het verboden heeft deze te doden. Integendeel, hij stak zijn ziel aan, om de lotsbeschikking van God aan te roepen, die snel kwam. [...]. Het doden van jezelf is in essentie een misdaad volgens de islamitische wet en een laffe onttrekking aan de lotsbeschikking van God. Het aanroepen van de lotsbeschikking van God is echter geen misdaad, maar martelaarschap (*shahāda*).⁴³

Al-Khatib waardeert de daad van Bouazizi daarmee vanuit het oogpunt wat hij ermee teweeggebracht heeft: de lotsbeschikking van God die hij aangeropen heeft is in dit geval de pan-Arabische revolutie die hij ermee heeft weten te ontketenen, en ‘de miljoenen mensen in wiens harten Bouazizi weer waardigheid tot leven gebracht heeft’. De ‘*human flourishing*’, in de term van Taylor, die hij met zijn zelfverbranding teweeggebracht heeft, maakt hem wel degelijk een martelaar volgens de redenatie van al-Khatib. Hij ondersteunt al-Qaradawi dan ook in zijn oproep om voor Bouazizi te bidden, waarmee ze lijken te ageren tegen de eerdergenoemde uitspraak van de Tunesische staatsmoefiti dat het dodengebed niet verricht zou mogen worden voor zelfverbranders. Al-Khatib verwijst daarbij naar een traditie over een metgezel van de Profeet, voor wie de Profeet gebeden had om zijn zelfdoding in het hiernamaals te vergeven vanwege zijn bijzondere inzet voor een nobel doel.⁴⁴

Net als al-Qaradawi lijkt al-Khatib de kwestie van Bouazizi weg te willen trekken uit een formalistische, op regels gerichte religieuze discussie, en meer te willen richten op de diepere waarden en hogere doelen van de religieuze wet. Zijn inzet lijkt vooral dat religieuze groepen ook hun plek weten te vinden in de protestbeweging en eraan deelnemen. Bij al-Khatib gaan een religieuze en een agenda van religieuze grenzen overschrijdend sociaal protest hand in hand. Eén van de dingen waarom hij de opstand in Tunesië prijst in zijn communiqué, is de samenwerking in het protest, hoe verschillende groepen die zich gemarginaliseerd voelen tegenover de machthebber hand in hand in opstand komen:

In Tunesië kwamen het roepen van ‘God is de Grootste (*Allāhu akbar*)’ en afbeeldingen van Che Guevara samen, en de jongeren met baarden en hoofddoeken met de linkse jongeren en de activisten van de civiele beweging. Zij waren allemaal samen in een bijzondere optocht van eenheid, om terug te nemen voor de gemeenschap wat haar ontnomen is.⁴⁵

Het uitroepen van Bouazizi tot martelaar, ondanks het islamitisch-normatief problematische karakter van zijn daad, past in die agenda van samenwerking: het is een manier om de islamisten ook te verbinden met een protest met een nationaal karakter, en aansluiting te laten vinden bij de gemeenschappelijke doelen van verschillende ideologische bewegingen. Dat al-Khatib hem benoemt als ‘martelaar van de vrijheid’ versterkt dat: het religieuze en het seculiere komt hier samen, hij is op zoek naar een die categorieën overstijgende framing van de dood van Bouazizi.

De kwestie van het martelaarschap van Bouazizi is hiermee duidelijk gepolitiseerd in twee tegenstellingen: enerzijds tussen civiele activisten en islamitische geleerden, en anderzijds ook tussen regime-gezinde en opstands-gezinde geleerden. Waar civiele activisten, ook met een religieuze inslag, geen enkele moeite hadden Bouazizi als martelaar te omarmen en zich daarbij weinig aantrokken van religieuze bezwaren tegen zelfdoding, was het islamitisch geleerde discours unaniem duidelijk afkeurend van de daad van zelfdoding *an sich*. Regime-gezinde geleerden gingen daarin zelfs zover dat ze opriepen niet het dodengebed voor ze te bidden of ze zelfs geheel buiten de islam te plaatsen. Opstands-gezinde geleerden gingen in geen geval zover om de daad van zelfverbranding in zichzelf toe te juichen of islamitisch zelfs te sanctioneren, maar benadrukten wel steevast de moeilijke omstandigheden van Bouazizi als verzachtende omstandigheid, en riepen juist expliciet op voor zijn vergiffenis te bidden. Opvallend bij al-Qaradawi en al-Khatib is de relatieve afwezigheid van

religieuze teksten om hun standpunt te onderbouwen, in tegenstelling tot de decreten van regime-gezinde geleerden, die doorspekt waren met religieuze teksten die zelfdoding afkeuren. Beide doen juist een beroep op algemenere islamitische principes en hogere doelen van de islamitische wet, en proberen weg te blijven van een formalistische discussie over het religieuze oordeel van de daad door te focussen op de menselijke dimensie van het gebeurde. Zo kunnen ze de religieuze kwestie van het formele verbod op zelfdoding ondergeschikt maken aan de agenda van protest die ze van harte steunen en in lijn achten met diepere religieuze waarden, en zo de dader van de verboden daad transformeren tot een held en zelfs een martelaar.

Van oude tekst naar modern geweldloos activisme: Jawdat Said en *De weg van de zoon van Adam*

Het verhaal van Kaïn en Abel is in het moderne islamitische politiek activisme vooral bekend geraakt door een werk van de Syrisch-Circassische denker Jawdat Said (b. 1931). In 1964 bracht deze een boek uit dat hij geheel wijdde aan een interpretatie van eerder besproken koranverzen en *hadith*-teksten over Kaïn en Abel, in de context van de strijd van islamitische volkeren voor vrijheid en rechtvaardigheid, met de titel *De weg van de eerste zoon van Adam (Madhhab ibn Ādam al-awwal)*.⁴⁶ Het is een intellectuele uitwerking van zijn eerder opgedane ervaringen als getuige van politiek geweld in de islamitische wereld, en een directe respons op de gewelddadige radicalisering van islamitische politieke bewegingen in die tijd. In dit boek keurt hij politiek en religieus geweld categorisch af, en geeft hij ondersteund door onder andere eerder besproken teksten uit de koran en de overleveringen van Mohammed over Kaïn en Abel, zijn analyse van het probleem van geweld in de wereld in het algemeen en de islamitische samenlevingen in het bijzonder. Said beschouwt geweld als een dodelijke infectieziekte die bestreden moet worden, en gelooft dat werkelijke verandering alleen op basis van vrijwilligheid kan plaatsvinden, door de overtuigingskracht van ideeën. Geweldloos protest is het meest machtige wapen tegen onderdrukkende staten en onrecht, die niet alleen moreel het meest zuiver is, maar waar ook letterlijk en figuurlijk een 'ontwapenende' kracht van uitgaat. Moslims zouden terug moeten keren, zo betoogt Said, naar de weg van de eerste zoon van Adam, en geweld geheel af moeten zweren, ook in het geval van zelfverdediging, zelfs als dat betekent dat men zelf gedood – en dus martelaar – wordt. Alleen

door dat offer te accepteren kan de mensheid een positieve weg inslaan, waarin de alsmaar doorgaande vicieuze cirkel van geweld doorbroken kan worden.

In zekere zin ‘radicaliseert’ Jawdat Said in zijn lezing van de eerder besproken teksten. Said laat grotendeels de oorspronkelijke context van deze teksten weg, en maakt ze in hun geïsoleerde betekenis absoluut: de mens dient alle geweld categorisch af te wijzen, en dient in zijn geweldloze activisme in navolging van Abel bereid te zijn tot het ultieme offer van de dood. Hij maakt daarmee van het specifieke koranvers over Abels voorkeur voor gedood worden boven doden niet alleen een absolutistisch geweldloze boodschap die niet zodanig spreekt uit de bredere oorspronkelijke context van de verzen. Ook het ogenschijnlijke wereldverzakende en zelfontzeggende karakter van de profetische overleveringen verdwijnt: voor Jawdat Said staat het buiten kijf dat de gelovige moslim juist een sociaal en politiek activist is die streeft naar vrijheid van onderdrukking en voor rechtvaardigheid.⁴⁷

In het denken van Jawdat Said komt ‘*human flourishing*’ als doel van het dienen van God expliciet naar voren. Zo zegt hij over martelaarschap het volgende:

Er is geen twijfel over dat er een verschil van inzicht is over hoe men zich dient in te spannen. Enkele wanhopige mensen denken dat ze wapens dienen te dragen en de mensen dienen te doden die zij als ongelovig beschouwen, en dat als ze dat doen ze gehoorzaam zijn aan God, en dat als ze dat niet doen ze het bevel van God en de Profeet niet beantwoord hebben. Toen de islam aanspoorde tot martelaarschap op het pad van God (*al-shahāda fī sabīl Allāh*), draaide dat niet om het zoeken van de dood en het haasten ernaar. Dat is niet het beoogde. Het vervullen van de voorwaarde van de dood die de islam zegent is een noodzakelijke kwestie. Als een mens onwetend is over de voorwaarden van de dood of er een verkeerd begrip van heeft, dan zal hij er niet de wereldse resultaten van zien – de eer van een veilige samenleving – die God beoogt met de dood op Zijn pad.⁴⁸

Het offer van martelaarschap is dus nooit een doel op zich voor Jawdat Said, maar heeft het creëren van een betere, meer rechtvaardige en veilige samenleving tot doel. Zoals we in het volgende zullen zien, speelden deze opvattingen ook een rol in het begin van de Syrische geweldloze protesten van 2011, waaraan Jawdat Said actief deelnam, voordat het definitief in een gewapende oorlog veranderde.

‘Martelaren met miljoenen’: geweldloos martelaarschap en de protesten in Syrië

De zomer van 2011 was een hete zomer in Syrië. De golf van protestbewegingen in de Arabische wereld die in de volksmond al snel ‘Arabische Lente’ ging heten, was na het aanvankelijke succes in Tunesië en Egypte ook overgeslagen naar dat land. Vanaf maart 2011 braken in verschillende steden protesten uit, die meestal met geweld neergeslagen werden door het militaire regime. Steeds als daarbij doden vielen, die hun mede-demonstranten zonder uitzondering als martelaar beschouwden, leidde dat opnieuw tot massale geweldloze demonstraties bij de uitvaart van die doden, waarbij teksten gescandeerd werden als ‘Met onze ziel en ons bloed eren wij jou, o martelaar’ (*bi’l-rūḥ bi’l-damm nafāka yā shahīd*), ‘Naar het Paradijs gaan we, martelaren met miljoenen’ (*ilā al-janna rā’ihīn, shuhadā’ bi’l-malāyīn*), en ‘Liever dood dan vernederd’ (*al-mawt wa-lā al-madhalla*). Blijkens deze slogans was de opofferingsgezindheid en bereidheid te sterven voor hun idealen groot.

Een van de bekendste geclaimde martelaren uit deze periode was de dertienjarige Hamza al-Khatib uit Dar’aa, die na deelname aan een protest in mei 2011 doodgemarteld afgeleverd werd bij zijn familie. De beelden van zijn verminkte lichaam verspreidden zich razendsnel via social media, en beeltenissen van zijn glimlachende gezicht werden massaal als profielfoto ingesteld op facebook. Dit leidde tot een schokgolf aan nieuwe protesten, waarin de jonge martelaar geëerd werd, en uitgroeide tot symbool van de ongekende wreedheid van het Syrische regime. Ook Syrië had nu zijn symbolische martelaar die een verbindend effect had voor hele uiteenlopende groepen demonstranten, net als in Tunesië. Anders dan in het geval van Tunesië was in Syrië geen sprake van zelfdoding: alle doden vielen door gewelddadige repressie van de protestbeweging door het regime, ofwel door beschietingen tijdens demonstraties of door marteling tijdens gevangenschap.

Ook in Daraya, een voorstad van Damascus, gingen burgers elke vrijdag na het vrijdagmiddaggebed de straat op om geweldloos te demonstreren tegen het regime. Eén van de belangrijkste coördinatoren van dit geweldloze verzet in Daraya en inspirator voor geweldloze protestbewegingen in andere steden was de Daraya-groep. Deze groep jongeren, ontstaan uit een religieuze studiecirkel rond de islamitische vernieuwingsdenker en sociaal activist ‘Abd al-Akram al-Saqqā (b. 1944) en sterk beïnvloed door het gedachtegoed van eerdergenoemde Jawdat Said, begon al rond 1998 met kleine islamitisch geïnspireerde civiele acties. Zo organiseerden ze straatschoonmaakacties,

maakten ze een anti-corruptie kalender, begonnen ze een bibliotheekje met de naam 'Weg naar Vrede' en demonstreerden ze tegen de Amerikaanse inval in Irak. Dit leidde in 2003 tot een tweejarige gevangenschap voor al-Saqqā en 25 jonge activisten.⁴⁹

Al-Saqqā schreef in 2003, het jaar van zijn gevangenzetting, een boek van ruim 100 pagina's over het eerder besproken verhaal van de martelaren van 'De Kuil', genaamd *In de Schaduw van Soera de Sterrenbeelden (Fī zilāl sūrat al-Burūj)*. De titel vertoont gelijkenis met het beroemde korancommentaar van Sayyid Qutb, *In de Schaduw van de Koran (Fī zilāl al-qur'ān)*, dat hij schreef in de Egyptische gevangenis voordat hij de doodstraf kreeg voor zijn uitgesproken radicaal-islamistische oppositie tegen het regime van Nasser, en zo uitgroeide tot symbool van martelaarschap voor islamistische bewegingen. Het werk van al-Saqqā bevat een uitgebreide exegese van de gehele soera, waarin traditionele interpretatie en aansporing tot hedendaags religieus geïnspireerd sociaal en politiek activisme hand in hand gaan. De rode draad van het boek is de geweldloze strijd van zuivere gelovigen tegen gewelddadige tirannen die zichzelf goddelijk wanen, en die hun religie willen corrumperen. Daarvoor moet men tot het uiterste offer bereid zijn omwille van zijn geloofsovertuiging, en daarvoor stelt de auteur steeds opnieuw het verhaal van de martelaren van de Kuil als voorbeeld. Volgens hem is dat meer dan zomaar een verhaal, maar is het een patroon in de geschiedenis van de mensheid, en kent ieder tijdperk dezelfde gebeurtenissen, zij het in een ander jasje.⁵⁰ Ook al-Saqqā predikt in dit werk in navolging van zijn inspirator Jawdat Said geweldloze verandering van onderop, en een vorm van religieus activisme dat moet leiden tot een betere, meer vreedzame samenleving. Wanneer het onderwerp jihad bijvoorbeeld ter sprake komt, definieert hij dat als 'de jihad van het woord' met als doel om corruptie uit de menselijke samenleving te verwijderen, en vrede te verspreiden op een manier 'die de menselijkheid van de mens respecteert, en haar rechten waarborgt'.⁵¹

Het werk leest als een spiritueel ontwikkelingsprogramma om zichzelf en zijn volgelingen bereid te maken voor de ultieme opoffering omwille van deze idealen. Steeds opnieuw neemt hij de martelaren van de Kuil als voorbeeld, die volgens hem vanuit duidelijke beginselen leefden, een sterke geloofsovertuiging hadden, en niet bereid waren daarvan af te wijken, zelfs als hen allerlei materiële beloftes gemaakt werd of als ze met de dood bedreigd werden. Alleen een dergelijk beginselvast leven is het volgens al-Saqqā waard om geleefd te worden. Al-Saqqā benadrukt dat dit ook de weg van de profeet Mohammed was, die in Mekka ook van alles toegezegd werd om hem te laten stoppen met het oproepen tot het aanbidden van de

ene God, wat hij consequent weigerde. Hij spreekt met harde bewoordingen over de 'lafaards' en 'hypocrieten' die hun religieuze overtuiging af laten kopen voor wat werelds genot, de tevredenheid zoeken van tirannen, en zelfs hun geloofsbroeders uitleveren aan hen om er zelf beter van te worden.⁵² Ook hier is de impliciete verwijzing naar hun eigen concrete werkelijkheid van onderdrukking door het Syrische militaire regime heel duidelijk.

Om dat niveau van beginselvaste opofferingsgezindheid te bereiken is volgens al-Saqqā het in toom houden van liefde voor het wereldse leven (*hubb al-dunyā*) – niet wereldverzaking, integendeel, het wereldse leven moet juist geoptimaliseerd worden, maar zonder zich er overdreven aan te hechten – noodzakelijk, en het cultiveren van een besef van totale menselijke afhankelijkheid van God alleen, die ertoe leidt dat men alleen tot Hem zijn toevlucht neemt, alleen op Hem vertrouwt en alleen van Hem iets verwacht. Al-Saqqā betoogt dus een radicaal besef van monotheïsme als wegbereider voor de optimale opofferingsgezindheid. Zo zegt hij over de martelaren van de Kuil in een hoofdstuk met de titel 'De Kuil is een poort voor het Paradijs':

De visionair ziet het werkelijk, met absolute zekerheid. Hij ziet de gelovigen de ultieme betekenis dragen, de essentie van de werkelijkheid, en de geest van opvolging, en begrip van het leven – prioriteiten en doelstellingen. Ze kwamen zichzelf met elkaar wedijverend in de Kuil werpen. Waarom? Dat was alleen maar omdat ze het Paradijs en haar gunsten zagen door hun doordringende blik op dit vergankelijke leven, en het goedkope leven zonder geloofsovertuiging. Ze zijn het Paradijs binnengetroten door haar wijdeste poort.

Ze zagen de tevredenheid van hun Heer door het verzegend hete vuur dat de gezichten verbrandt. Ze zagen het hiernamaals achter de Kuil – en in de vlammen van het vuur het grijpen van lichamen die gereinigd zijn van het vuil van afgoderij, en verschoond zijn van alles wat verboden en afkeurenswaardig is. Voor hen waren de glinstering, de schaduwen, de hoogvlaktes en tuinen ervan zichtbaar geworden, en hun veiligheid erin. Het was alsof ze de poortwachters ervan hoorden ontvangen: 'Vrede zij met jullie! Jullie zijn goed geweest, gaat er dus binnen om er altijd te blijven'.⁵³

Gezegend zijn de stappen in het wereldse, en gezegend zij het verblijf in het hiernamaals, en gezegend zij voor hem de tevredenheid van God die het ultieme doel is, en overweldigender dan de gunsten van de tuinen. Dit is voor hen en voor degenen die zoals hen zijn, vóór hen en na hen.⁵⁴

Voor al-Saqqā is dit verhaal meer dan louter een historische vertelling: getuige de zin waarmee hij afsluit, ‘Dit is voor hen en voor degenen die zoals hen zijn, vóór hen en na hen’, lijkt het voor hem een voorbeeld te zijn die ook zij zich ter harte dienen te nemen in hun eigen context, waar ook zij een hoge prijs betalen voor hun religieus geïnspireerde activisme. Dat het voor hem een les is ook voor deze tijd, blijkt ook uit de volgende passage:

Men is het erover eens dat [...] de oorzaak van de wraak op de onderdrukten hun geloof in God en hun verwerping van de religie van de tirannieke despoot was, en dat de methode van tirannen in elke tijd en plaats het tot slaaf maken van mensen is, en hun dwingen zijn religie binnen te treden en te doen wat hij wil. Iedereen die ook maar een vingertop van hem afwijkt, die veroordeelt hij zoals de farao Mozes veroordeelde, en zoals de Quraysh Mohammed veroordeelden.⁵⁵

Hij noemt het huis van Asad en het Syrische regime nergens direct bij naam – dat zou ook te gevaarlijk zijn in een dergelijke totalitaire veiligheidsstaat –, maar voor de lezers uit de activistische kring rond al-Saqqā, in de context van hun onderdrukking door het dictatoriaal-seculiere Syrische militaire regime, moet het uit deze passage direct duidelijk geweest zijn dat dit ook een verwijzing is naar hun relatie met hun eigen machthebbers. Op andere plaatsen in het werk is hij wel wat explicieter in zijn verwijzing naar hedendaagse onderdrukkers, nog steeds zonder het Syrische regime bij naam te noemen. In een passage klaagt hij de machthebbers aan die ‘met ijzer en vuur’ regeren over de mensen middels de noodtoestand (het Syrische regime handhaafde al de noodtoestand sinds 1963, het jaar dat de Ba‘th-partij de macht greep, en kon zo de rechtsstaat buitenspel zetten voor militairen en veiligheidsdiensten), zichzelf als God beschouwen en hun bevolking als slaven, hen ieder recht ontzeggend op een eigen mening of basale menselijke waardigheid. Deze machthebbers stelt hij gelijk aan de kwaadaardige koning uit het verhaal van de martelaren van de Kuil, en degenen die onder hun onderdrukking te lijden hebben herinnert hij eraan dat uiteindelijk God altijd de overwinning schenkt.⁵⁶

Toen de Arabische protestbeweging in maart 2011 ook Syrië in zijn greep kreeg, ondernam ook deze groep jonge activisten rond al-Saqqā weer actie. Ze demonstreerden mee, hadden discussiebijeenkomsten, begonnen een clandestien weekblad (*Anab Baladī*, ‘Druiven van mijn land’) wat de jaren daarna uit zou groeien tot één van de belangrijkste media van de oppositie tegen het Asad-regime, en propageerden openlijk geweldloze methodes van civiel verzet onder de demonstranten. In de confrontatie met

ordetroepen van het regime was het hun doel zowel de demonstranten als de ordetroepen bewust te maken van elkaars menselijkheid. Ze deelden rozen uit, zochten oogcontact, en in de maand Ramadan werden er flesjes water met vriendelijke berichtjes voor de militairen neergezet. Ze beseften dat het voor de militairen ook zwaar was in deze situatie te zijn, en verontschuldigen zich dat ze hen zo moe maakten in de hete vastenmaand met hun demonstraties.⁵⁷ Dat ze uiteindelijk hetzelfde lot te wachten stond als de martelaren van de Kuil, blijkt uit het verloop van de repressie van hun ludieke straatprotesten: de harde kern van de Daraya-groep is inmiddels niet meer in leven. Eind augustus 2011 werden zij opgepakt bij een razzia van het Syrische regime in hun stad. Het lichaam van Ghayath Matar, een charismatische demonstrant die letterlijk vooropliep in het oproepen naar geweldloosheid en rozen uitdeelde ('de kleine Gandhi' was één van zijn koosnamen), werd enkele dagen later doorgemarteld afgeleverd bij zijn familie. De situatie van de gevangen broers Yahya en Eyad Shurbaji was lange tijd ongewis, maar ook zij werden in februari 2018 eindelijk als 'overleden in gevangenschap' kenbaar gemaakt door de Syrische veiligheidsdienst. Allen hebben zij in de populaire beleving onder opstands-gezinden de status van martelaar gekregen.

De Arabische Lente kent vele verhalen zoals deze van Ghayath Matar en de Daraya-groep. In Syrië was 'vreedzaam, vreedzaam' (*silmīyya, silmīyya*) een populaire slogan van demonstranten, en waren er vele ludieke, vaak zelfs artistieke geweldloze acties voordat de opstand definitief van weerszijden militariseerde en in een proxy-oorlog veranderde. Het geweldloze karakter van hun methodologie van protest was grotendeels gebaseerd op het werk van Jawdat Said en 'Abd al-Akram al-Saqqā. Bij het uitbreken van de eerste protesten reisde Jawdat Said naar een aantal plaatsen om demonstranten toe te spreken en op te roepen tot geweldloos protest, daarbij steeds verwijzend naar het koranvers over Kaïn en Abel.⁵⁸ Ook eerdergenoemde Mouaz al-Khatib, de latere oppositieleider, goed bevriend met beide geleerde activisten, sprak bij een aantal gelegenheden demonstranten toe. Op een condoleance-bijeenkomst van gedode demonstranten in Douma riep ook hij op tot geweldloze demonstraties en sektarische eenheid. Daarbij refereerde hij naar het verhaal van Kaïn en Abel in de koran, en benadrukte hij dat de inhoud van dit vers, en de vrees voor God waar het toe oproept, van hen vraagt geweldloos te blijven in hun protest, zelfs wanneer geconfronteerd met het geweld van de staat.⁵⁹ Toen hij te gast was bij het televisieprogramma *De Sharia en het Leven* (*al-Sharī'a wa'l-ḥayāt*) op Al Jazeera om te spreken over de Syrische crisis, noemde hij 'Abd al-Akram al-Saqqā specifiek bij naam, en prees hij hem als een verborgen kracht die altijd in stilte en geweldloos

werkt voor een betere samenleving, en zijn studenten in Daraya geïnspireerd heeft tot zeer creatief geweldloos protest. Ook het verhaal van Ghayath Matar, de revolutionair met rozen, noemde Al Khatib expliciet bij naam.⁶⁰ De Syrische oorlog heeft uiteindelijk een hele andere wending genomen, maar dit narratief van geweldloos martelaarschap heeft ontegenzeggelijk een prominente plek gehad in het begin van de gebeurtenissen. Daarmee hebben eeuwenoude teksten een bijzondere receptie gekregen in de contemporaine wereld.

Conclusie

Wanneer we terugkeren naar Charles Taylor en zijn idee van een humanistische dimensie in religieuze zelfopoffering, dan hebben we dat in bovenstaande narratieven voornamelijk in de moderniteit prominent teruggezien. Bij activistische religieuze denkers als Jawdat Said, ‘Abd al-Akram al-Saqqā en Mouaz al-Khatib staat de sociale en politieke verandering die het offer van de religieuze martelaar tweeebrengt expliciet op de voorgrond. In de premoderne verhalen van de martelaren van de Kuil en van Abel staat dat aspect wat minder op de voorgrond, maar is het wel degelijk ook impliciet aanwezig. Zo is het martelaarschap van de mensen van de Kuil schijnbaar vooral een kwestie van sterven voor het geloof in de ene God, maar het punt is nu juist dat dat geloof in de ene God serieuze implicaties heeft voor de inrichting van de sociale en politieke orde. Geloven in de ene God en bereid te zijn daarvoor te sterven, behelst een radicale afwijzing van de goddelijkheid van een tirannieke heerser en de sociale orde die deze symboliseert. Het is precies die interpretatie die al-Saqqā aan het verhaal geeft in het Syrië van de 21ste eeuw, en het is aannemelijk dat het juist bij het ontstaan van het narratief ook die lading had. Het lijkt wellicht een moderne door bevrijdingstheologie geïnspireerde invulling van het verhaal, maar de afkeer van keizerverering en goddelijke koningen is een veel ouder patroon in monotheïstische godsdiensten, en ook het jodendom en het christendom niet vreemd.

Een draai naar wat Taylor *‘self-sufficient humanism’* noemt, zou men eventueel ook waar kunnen nemen in de geseclariseerde, of beter gezegd, ‘verburgerlijkte’ martelaarsbegrippen van de Arabische Lente. Daar stond het motief van sterven omwille van God of de religieuze overtuiging geenszins op de voorgrond, en leek de strijd tegen sociaal onrecht de boventoon te voeren. Ook in die gevallen echter hebben islamitische geleerden als al-Qaradawi en al-Khatib toch geprobeerd er islamitische legitimatie aan te verlenen, zij

het vooral om ook islamisten te verbinden aan de bredere burgerbeweging. Het onderscheid dat we tegenwoordig gewoon zijn te maken tussen sacraal en profaan, religieus en seculier, wordt hier dan ook door uitgedaagd. De Arabische burgerlijke protestbeweging voor vrijheid en sociale gerechtigheid kan enerzijds niet als een puur seculier of nationalistisch verschijnsel geïnterpreteerd worden (de strijd tegen sociaal onrecht heeft bovendien natuurlijk ook een lange geschiedenis binnen de religie), anderzijds bestaat er ook binnen de islamistische beweging een tendens om hun boodschap te 'verburgerlijken' en acceptabel te maken voor een breder publiek dan alleen de eigen ideologische aanhang. In dat verband citeert Burhani in zijn studie naar de fatwa's over Bouazizi de antropoloog Charles Hirschkind: 'The secular is the water we swim in.'⁶¹ Dat idee is ook bij Charles Taylor terug te vinden, die stelt dat de religieuze beleving in dit tijdperk onherroepelijk plaatsvindt in een '*immanent frame*'.⁶² Ook voor de religieuze martelaarsbegrippen van al-Qaradawi en al-Khatib lijkt dit het geval.

Deze bespreking van geweldloze narratieven van martelaarschap is geenszins het hele verhaal van martelaarschapsbegrippen in de islam, en ook zeker niet het dominante begrip van het concept martelaarschap in de islamitische geschiedenis en in de moderne tijd. Het latere van meerdere zijden zeer gewelddadige verloop van de Syrische oorlog, waar het idee van religieus gemotiveerd martelaarschap op het slagveld al snel prominent de kop op zou steken, is daar in zichzelf een bewijs van. Toch is het ook de moeite waard om deze verhalen te vertellen, hoe gemarginaliseerd inmiddels ook. Het laat goed zien hoe religieuze gemeenschappen vorm kunnen geven aan een palet van opvattingen al naar gelang hun specifieke sociale en politieke omstandigheden, en hoe oude teksten hele nieuwe betekenissen en invullingen kunnen krijgen in onze huidige tijd.

5 ‘Martelaarschap’ in boeddhisme

Perspectieven, regels, verhalen & praktijken

Henk Blezer

Martelaarschap, zelfdoding en uitdoven (*nibbāna*)

Dit boek gaat over martelaarschap. Op het eerste gezicht lijkt dit een universeel begrip, maar bij nadere beschouwing is het misschien toch een sterk cultureel en historisch bepaalde notie. In deze bijdrage poog ik hierop te reflecteren door een select aantal mogelijke parallellen aan te dragen vanuit verschillende boeddhistische wereldbeelden. De hoofdvragen: is er in boeddhisme sprake van martelaarschap en kan boeddhistisch cultuurgoed iets verhelderen of toevoegen aan het huidige discours over martelaarschap? Ik zal beginnen met de oudste paradigmata, die voor het aanzien van boeddhisme het meest gezichtsbepalend zijn, om dan, in ruwe tijdsdoorsneden, een reis door Azië en tevens door millennia aan te vangen. Dit zal noodzakelijkerwijs een incomplete exercitie zijn.

De aanhoudende en relatief recente berichten van dramatische zelfverbrandingen onder Tibetanen zijn wellicht het eerste dat de geïnformeerde lezer in gedachten komt. Sedert 27 februari 2009 hebben 155 Tibetanen zich levend in brand gestoken, in Tibet en China (cijfers van januari 2019), en tien in India, sedert 1998. Hoe zien deze ultieme offers eruit, bijvoorbeeld gezien tegen christelijk of islamitisch discours over martelaarschap?

In regio's die nu China heten of die in haar culturele invloedssfeer lagen zijn zelf-immolaties en zelfverbrandingen door boeddhisten voor het eerst in de geschiedenis van het boeddhisme een praktijk van enige betekenis geworden. Het is dus eerder een atypische praktijk, die buiten kringen van kenners van boeddhisme en van het oude ‘China’ wellicht minder bekend is. Dit kwam vooral relatief frequent (maar nog steeds zeldzaam) voor, van ongeveer de vijfde tot tiende eeuw AD, en daarna ook nog wel aanhoudend, maar dan nog minder frequent. In Indiase verhalen over de deugdzame vorige levens vol onzelfzuchtige opoffering van de Boeddha (zie de *Jātakas*) en van andere grote figuren uit het boeddhisme (zie de *Avadānas*) verschijnen deze vormen van zelfopoffering enkel nog als ideologische doctrinaire posities. In Oost-Azië werden dit echter heuse praktijken. Die ondervonden bovendien sterke canonieke legitimatie en zelfs inspiratie in het daar zeer prestigieuze *Lotus Soetra* alsmede in sommige Chinese

apocriefe teksten, zoals het *Brahma's Net Soetra* en het *Soetra van (het samādhi van) de Heldhaftige Voortgang*.

Wellicht ook minder bekend is dat boeddhisten zeer divers, genuanceerd en vaak ook verrassend acceptierend en soms zelfs appreciërend over zelfdoding dachten, meer dan men enkel vanuit vertrouwdheid met boeddhistische kloosterregels of vanuit normatieve culturele kaders uit het christelijke Avondland geneigd zou zijn te bevroeden. We zullen dit in hoofdlijnen onderzoeken aan de hand van oudere canonieke literatuur.

Deze bijdrage licht specifiek boeddhistische gevoeligheden uit, met hun diepe sociaal-culturele wortels in het Indiase cultuurgebied, hun brede vertakkingen in allerlei Aziatisch culturele regio's en hun vele loten, ook niet-Aziatische, bezien in tijdsperiodes verspreid over ongeveer twee en een half millennia. Daardoor zullen aanpalende thema's zoals zelfdoding, vrijwillig levenseinde, en cultureel bepaalde gevoeligheden daaromtrent, zoals de (intrinsieke) waarde van het menselijke leven, horizons van wereldbevestiging en van wereldverzaking, immanentie en transcendentie, krijgersethos en monniksregel, heerschappij en geweldloosheid, noodzakelijkerwijs relatief nog vaker ter sprake moeten komen dan het begrip martelaarschap zelf.

In het navolgende wil ik dan ook in intercultureel perspectief een aantal van zulke thema's die nauw met martelaarschap verwant zijn nader gaan onderzoeken. Bij wijze van openingsgambiet zal ik eerst een aantal werkhypothesen formuleren.

Werkhypothesen

De eerste overweging om bij het lezen van deze bijdrage in gedachten te houden is dat boeddhisme intern evenveel diversiteit vertoont, zo niet een grotere veelvormigheid, dan alle Abrahamitische tradities tezamen (zonder hiermee te willen suggereren dat deze, buiten vormen van monotheïsme en narratieve convergentie rond de figuur van Abraham, onderling veel samenhang vertonen). Na twee en een half millennia van soms dramatische ontwikkelingen over een groot en divers deel van de wereld – en zonder veel centraal gezag, is boeddhisme veel verschillende dingen voor veel verschillende mensen; en dat is de meeste tijd van zijn geschiedenis al zo geweest, en zal naar het zich laat aanzien ook wel zo blijven, zolang boeddhisme bestaat.

Martelaarschap, zoals in dit boek gedefinieerd, heeft typologisch zijn meest natuurlijke plek en oorsprong in theïstische systemen die tot het 'Nabije

Oosten' zijn terug te leiden en niet in systemen van wereldverzakung uit het 'Verre Oosten'. Al deze generalisaties zijn uiteraard als Weberiaanse ideaaltypen gedacht. Mogelijke antecedenten voor de ideaaltypische Abrahamitische martelaar zijn de clanleider en meer in het bijzonder de zogenaamde 'gevallen held', die vervolgens een object van collectieve verering kunnen worden (vergelijk *'der Höhenkult'* in de Hijaz en in het Midden-Oosten). Een aldus tot cultisch symbool verheven 'gevallen held' is in oorsprong een wellicht charismatisch leider die met zijn eigen leven voor de leden van zijn groep garant staat, typisch in sociaaleconomische contexten gefaciliteerd door gastrecht en bloedwraak.

Denk ook aan latere mogelijke culturele afgeleiden daarvan, zoals de 'Goede Herder' die zijn leven in de waagschaal stelt ook – of juist – voor het laatste verdwaalde schaapje, en de Messias en Verlosser die voor de zonden van zijn of bij extensie alle mensen sterft.¹ Een martelaar zou dan een tragische of 'mislukte' held zijn. Dit zou aanbevelen om de verering van helden en van martelaren als verwante culturele fenomenen te beschouwen. Het is in termen van religieuze identiteit mogelijk significant dat christendom en islam zich onderscheiden via verhalen over martelaren en het Jodendom door heldenverhalen.

De antecedenten van de ideaaltypische wereldverzaker liggen bij een ander soort ethos, eveneens afgeleid van een aan de dood gewijde krijger, maar nu een die zijn (gehechtheid aan het) leven op een andere manier in de waagschaal stelt, niet door zich op te offeren voor zijn eigen religieuspolitieke groep of overtuiging, maar door juist geheel onttrokken aan zijn sociale context en ontheven van al zijn reguliere rechten en plichten daarbinnen, als absoluut en geëmancipeerd individu, als individu in reïncultuur, geheel onthecht – en een levende paradox – enkel nog te streven naar radicale verlossing (*mokkha*) en uitdoving (*nibbāna*).

Dit individualistisch ogende ideaal verraad een sterk toegenomen ik-besef, maar heeft zonder enige twijfel toch meer collectieve en kosmologische aspecten dan modernistische interpretatie doet vermoeden.²

Je kunt je afvragen of het opgeven van het eigen leven voor religieuspolitieke belangen van de boeddhistische gemeenschap en leer in regio's die thans als China benoemd worden ook martelaarschap mag heten.³ Dit kwam daar het meest frequent voor van de vijfde tot tiende eeuw AD (overigens niet regulier in Tibetaans culturele regio's). Het lijkt een relatief zeldzame en atypische variant van het verzakingsideaal te zijn, analoog aan zelf-offers gebracht aan boeddha's, boeddhistische iconen en teksten, zoals aanbevolen in het *Lotus Soetra*. Antecedenten die aan martelaarschap doen denken, lijken

eerder terug te gaan op oude inheemse (indigene) ritualistische praktijken dan op boeddhistische antecedenten (zie de casus van Dazhi, hierna). Inheemse Chinese ritualistische antecedenten, waarbij een heerser of rituele specialist zich ten heile van de gemeenschap aan zelfvernietiging of ascetische uitdagingen blootstelde (bijv. aan de verzengende zon of zelfverbranding), nodigen vergelijking met ideeën rond de gevallen held of sacraal koningschap uit.

Deze beide modellen of kaders voor ideologisch gedreven en (min of meer) vrijwillige vormen van levensbeëindiging, martelaarschap en de ultieme boeddhistische verzaking in de vorm van zelfopoffering, zijn, zoals reeds kort aangeduid, hier vooral als heuristische analytische instrumenten bedoeld, dus eerder in de trant van Weberiaanse ideaaltypen, en niet als beschrijvende modellen of als refererend naar sociaalhistorische realiteiten.

Beide lijken conceptueel hun oorsprongen te vinden in noties van de dood gewijde krijger, de gevallen held en sacraal koningschap, en dit vormt een basis voor cultuurhistorische vergelijking in deze bundel. Aan 'Abrahamitische' zijde zien we ontwikkelingslijnen naar monotheïsme, met ideaaltypen zoals de profeet, Messias en martelaar; aan de andere kant, van 'verzakingsideologieën', zien we een clustering van ideaaltypen zoals de asceet, brahmaan, monnik en andere rituele zuiverheidsspecialisten. Het is wellicht interessant om op te merken dat beide, de monotheïstisch geïnspireerde⁴ en de verzakingsmodellen, in hun eigen regio, ieder op hun eigen wijze, samen lijken te hangen met processen van staatsvorming en toenemende centralisering van bestuur, urbanisatie, specialisatie van arbeid, handel (over lange afstanden), toenemende geldeconomie en dergelijke.⁵ Zonder deze culturele dimensies uitputtend te kunnen bespreken zullen we *pars pro toto* de meest relevante wel bij de analyses betrekken.

Het vrijwillige levenseinde vanuit verschillende perspectieven

Maar eerst een nieuwsbericht uit de Nederlandse discussie over vrijwillige levensbeëindiging; dit is een discussie waar boeddhistische gevoeligheden katalyserend in kunnen werken.

Mensen die weloverwogen menen dat hun leven voltooid is, moeten onder strikte en zorgvuldige criteria in staat worden gesteld dit leven op een voor hen waardige wijze af te sluiten.

Het kabinet wil in overleg met verschillende zorgpartijen een nieuwe wet uitwerken, waarin dit uitgangspunt wordt vormgegeven. Het gaat dan om een systematiek aanvullend op en naast de huidige euthanasiewet. De ministers Edith Schippers (VWS) en Ard van der Steur (VenJ) schrijven dit vandaag namens het kabinet in een brief aan de Tweede Kamer. Zij reageren hiermee op het rapport 'Voltooid Leven' van de commissie-Schnabel. Highlights van het rapport: artikel 8.2.2 geen aanleiding tot wijziging van de wtl; 8.2.3 verruiming juridische mogelijkheden inzake hulp bij zelfdoding niet wenselijk; (WTL: Wet Toetsing Levensbeëindiging). Nieuwsbericht van de Rijksoverheid van 12-10-2016, 22:00 uur – Kabinet: Ruimte voor hulp bij zelfdoding bij voltooid leven.

Vergeleken met seculiere, christelijke of andere monotheïstische contexten treft men in boeddhisme relatief vaker gedogende en soms zelfs ronduit appreciërende gevoeligheden rond zelfdoding en 'euthanasie' aan, met name bij uitzonderlijke gevallen van verzaking, waar dit het ultieme offer kan zijn, met enorm religieus-cultureel prestige.

Om de verschillende gevoeligheden rond zelfdoding en voltooid leven te proeven, zullen we eerst even stil staan bij het verschijnsel zelfdoding als zodanig. Vervolgens gaan we speciaal in op de opmerkelijk grote variëteit aan opvattingen over zelfdoding in boeddhistische literatuur (en praktijken) in Zuid, Zuidoost, Centraal en Oost Azië, en op enige belangrijke ontwikkelingen daarin door de tijd heen. Er zal speciaal aandacht zijn voor de vaak impliciete perspectieven en de verschillen met normatieve gevoeligheden in het Avondland, maar ook voor de discrepanties tussen ideologische tekst en geleefde praktijk. We kijken naar vroege en latere ontwikkelingen in boeddhisme; naar verschillen tussen leken, gewone en vergevorderde monniken; etc. We staan verder even stil bij de relevante monniksregel die rond zelfdoding wordt aangehaald en de verschillen in recensie en interpretatie daarvan en ook kort bij de vele populaire verhalende tradities dienaangaande. Vervolgens komen we via een korte nabeschouwing over de in de opening genoemde Tibetaanse zelfverbrandingen weer terug bij wat deze excursie naar Azië vermag te verhelderen over martelaarschap. Deze bijdrage over het martelaarschap, als een ideologisch gedreven, vrijwillige, gekozen dood, wil vooral perspectieven, regels, verhalen en praktijken uit boeddhisme aandragen en draagt een vergelijkend karakter, ; zij wil zich in de aangedragen casussen geraakt tonen, maar wil nadrukkelijk geen normatieve kaders aanbevelen.

Definities

De klassieke definitie van zelfdoding of suïcide is door Émile Durkheim (1858-1917):

... [T]he term suicide is applied to all cases of death resulting directly or indirectly from a positive or negative act of the victim himself, which he knows will produce this result. An attempt is an act thus defined but falling short of death.⁶

Durkheim onderscheidt daarin verder egoïstische, altruïstische, anomische en fatalistische vormen van suïcide. Ideologisch gemotiveerde zelfdoding in het kader van martelaarschap lijkt voornamelijk binnen Durkheims altruïstische variant te vallen. Zelfdoding in boeddhistische kaders lijkt een breder, zo niet het breedst mogelijke palet aan vormen te omvatten. Dit is al een indicatie dat er mogelijk een fundamentele culturele bepaaldheid aan de orde is bij martelaarschap, maar ook bij de vrijwillige dood en zelfdoding, een bepaaldheid die deze termen tot de geladen begrippen maakt die ze lokaal zijn.

Suïcide en zelfdoding in vergelijkende vogelvlucht

Boeddhisme is gebaseerd op het idee van ascetendom en ‘wereldverzaking’ (*sāmañña*) in een tweesporenmaatschappij, waarin zelfrealisatie zowel binnen als buiten het wereldlijke leven reële opties zijn. Verzaking is dan het opgeven van alle wereldlijke rechten en plichten, en is gericht op volledige onthechting en toewijding aan het boeddhistische pad. Moord en zelfdoding worden vrij universeel afgekeurd. Er wordt meestal wel verschil gemaakt tussen het (intentioneel) doden van jezelf en het doden van een ander (moord, in het boeddhisme karmisch zeer virulent). In boeddhistische visie hangt de karmische last (van doden) dus fundamenteel en nauw samen met wat je een ander intentioneel aandoet.

In het algemeen kunnen we stellen dat in de meeste contexten zelfdoding zelden de persoon alleen betreft; noch wat de oorzaken en noch wat de gevolgen betreft. Er is dus ook een wereld van verschil tussen ‘zelfmoord’ (vaak theïstisch ingekaderd) en ‘zelfdoding’. Hier wijken boeddhistische gevoeligheden, vanuit een verzakingsideologie zonder ‘schepper’, en Abrahamitisch-monotheïstische gevoeligheden, rond de heiligheid van de schepping, het meest af. Hiermee hangt samen of het leven intrinsiek als

heilig beschouwd wordt of niet. Gevoeligheden rond zelfdoding verschillen sterk en tonen een herkenbare culturele horizon, en tonen daarmee ook een ander impliciet, situationeel zelfbegrip en ideaalbeeld: 'schepsel van God' of "alleen" met je karma'.

In boeddhistische literatuur gaat de meeste aandacht uit naar 'professionele boeddhisten', dat wil zeggen naar gewijde monniken of nonnen (laatsten hebben niet in alle regio's meer de optie van een volledige wijding), en niet zozeer naar leken. Een volledig gewijde monnik of non is, als verzaker, in rituele zin al overleden, en heeft dus tijdlevens al afstand genomen van wat in deze wereld dierbaar was: gezin, familie, vrienden, bezit, wereldse status: een verzaker streeft naar volledige onthechting.

Het essentiële verschil tussen, enerzijds, het boeddhistische streven naar 'bevrijding' (*mokkha*) of 'uitblussen' (*nibbāna*): het ophouden van alle lijden en, anderzijds, uit lijden te verlangen om niet (meer) te bestaan (*vibhavataṅhā*), en dus niet meer te lijden – dat in boeddhisme juist als een van de oorzaken van lijden gezien wordt, samen met andere vormen van begeerte, blijkt, zoals we later zullen zien, in modernistisch levensbevestigend perspectief vaak niet goed te onderscheiden. Het verschil tussen verlangen naar niet bestaan en de aspiratie om uit te blussen, zou men als lakmoestest voor de appreciatie van dissonante wereldbeelden kunnen zien: hier scheiden zich de geesten. Centraal in boeddhistische wereldbeelden staat het kader van de mogelijkheid tot verlossing, waarin het hele drama van leven en dood, inclusief zelfdoding en de (martelaars) dood, zich voltrekt: inderdaad het radicaal stoppen en 'ophouden' (van lijden: *nirodha*). 'Ophouden' verwijst naar het meest centrale doctrinaire schema in het boeddhisme, de zogenaamde Vier Waarheden (*sacca*, Skt. *satya*) voor Nobele Lieden (*ārya*), traditioneel opgenomen in de eerste preek van de historische Boeddha in het Hertenkamp in Benares, zoals weergegeven in het *Soetra van het in Beweging Zetten van het Rad der Leer* in de *Samengestelde Leerredes* (*Dhammacakkappavattana-sutta*, *Samyutta Nikāya*, SN 56.11). I.e., de waarheid van:

- 1 Wat onbevredigend is, lijden, pijn, stress (*dukkha-sacca*, Skt. *duḥkha-satya*)
- 2 De oorzaak (c.q. dorsten, verlangen, begeerte) (*samudaya-sacca/satya*)
- 3 Het ophouden of *cessation* (*nirodha-sacca/satya*)
- 4 Het (edele achtvoudige) pad (*mārga-sacca/satya*)

Verlossing wordt in de Derde Waarheid voor Nobele Lieden weergegeven door 'nirodha', het 'ophouden' (van lijden), en is in deze context bijna synoniem

met *nibbāna*, uitdoven: het *summum bonum* in het oudere boeddhisme; *Samyutta Nikāya*, SN 56.11.7:

Dit, monniken, is de Edele Waarheid van het ophouden van het lijden. Het is het volledig verdwijnen en ophouden van het diezelfde begeerte, het opgeven ervan, de verzaking ervan, de bevrijding ervan, het zich ervan ontdoen (vert. De Breet en Janssen).

Er bestaan ook beschrijvingen van *nirodha*, bijvoorbeeld in de *Middellange Leerredes (Majjhima Nikāya)*; deze suggereren een geestestoestand die zich wellicht het best met een comateuze toestand laat vergelijken.

Majjhima Nikāya, MN.i, 296.25: ‘Vriend, wat is het verschil tussen een dode, een overledene en een monnik die het ophouden van voorstellingen en gevoelens bereikt heeft?’

‘Bij iemand die dood is, een overledene zijn de aandrijfkrachten van het lichaam, van de spraak en van de geest opgehouden, tot rust gekomen; het leven is uitgedoofd, de warmte is verdwenen, de zintuiglijke vermogens volledig gebroken. Bij de monnik die het ophouden van voorstellingen en gevoelens bereikt heeft, zijn de aandrijfkrachten van het lichaam, van de spraak en van de geest ook opgehouden, tot rust gekomen; maar het leven is niet uitgedoofd, de warmte is niet verdwenen, de zintuiglijke vermogens zijn zeer helder (*indriyāni vip̐pasannāni*) [...]’ (vert. De Breet en Janssen).

Deze ambitie, aspiratie of wens tot ophouden, uiteindelijk het verlangen om uit te doven (i.e., *nibbāna* te bereiken), als de ultieme weg om te ontsnappen aan wat onbevredigend en pijnlijk is, lijkt in klassieke beschrijvingen, waar de bovenstaande er slechts één van is, verwarrend veel op de dood, hetgeen dan ook het beeld is dat bij voorkeur gebruikt wordt om deze staat zeer nabij de verlossing uit te leggen. In klinische termen lijkt dit misschien nog het meest op de vegetatieve toestand van een diep coma, een soort van hersendood. Maar wat voor onze discussie belangrijker is: het lijkt voor de algemene lezer ook sterk op het reeds eerder genoemde verlangen naar niet bestaan (genoemde *vibhavataṇhā*), een van de grondeuvels van dorsten of begeerte binnen boeddhisme. Uit het *Soetra van het in Beweging Zetten van het Rad der Leer, Dhammacakkappavattana-sutta, Samyutta Nikāya*:

SN 56.11.6: Dit, monniken, is de Edele Waarheid van de oorsprong van het lijden. Het is de begeerte, die tot wedergeboorte leidt, die vergezeld gaat

van vreugde en hartstocht, die her en der genoeg vindt, namelijk: de begeerte naar zintuiglijk genot, de begeerte naar bestaan en de begeerte naar niet bestaan (vert. De Breet en Janssen).

Gezien vanuit levensbevestigende, modernistische wereldbeelden is het hoogste streven en in metaforische zin dus ook het 'verlangen' naar het *summum bonum* in het oudere boeddhisme, van uitdoven en verlossing en daarmee het radicaal doen ophouden van alle pijn, enerzijds, niet goed te onderscheiden van één van de bovengenoemde grondoorzaken van het probleem van lijden: een speciale vorm van begeerte, namelijk, het verlangen om niet te bestaan, anderzijds. Met dit laatste, problematische verlangen wordt hier vooral bedoeld het verlangen om niet meer te bestaan *teneinde* geen pijn meer te hoeven lijden; een ambitie die op het eerste gezicht niet veel verschilt van het verlangen naar verlossing van pijn. Het oplossend vermogen van een modernistisch gerichte, vooral levensbevestigende blik is blijkbaar niet groot genoeg om deze punten scherp te kunnen onderscheiden; zij schijnen beide het levensvijandig toe. Toch liggen ze in boeddhistisch doctrinaire zin op totaal tegengestelde polen: het éne is de oorzaak van pijn: dorsten en begeerte, en het andere is de oplossing: het finale 'ophouden' van pijn in *nibbāna*, het hoogste goed. Het feit dat het voor velen moeilijk blijkt om de meest fundamentele tegenstelling in het oudere boeddhisme ook daadwerkelijk te onderscheiden, geeft aan dat er mogelijk een fundamenteel verschil in perspectief en interpretatiekaders bestaat, juist ook rond het opgeven van verlangen naar leven, de dood en zelfdoding.

De kloosterregels

Gewapend met deze lakmoestest voor de oude boeddhistische verlossingshorizon gaan we proberen het boeddhistische denken over zelfdoding in zijn eigen context te plaatsen. Het 'oudere boeddhisme' blijkt tussen de verschillende scholen (zie achtervoegsel *-vāda*; e.g. Theravāda) en zelfs binnen scholen opmerkelijk verdeeld over de kwestie zelfdoding. De uitspraken, regels en verhalen rond zelfdoding verschillen sterk in hun redactie en tonen daarin duidelijk tekenen van veranderende gevoeligheden door de tijd heen. Opmerkelijk is dat zelfdoding door vergevorderde monniken in de vroegste recensies vaak niet afgekeurd wordt, terwijl latere recensies zich soms kritischer tonen. Zelfdoding door leken wordt unaniem afgekeurd, tenzij het in naam van de *dharma* (leer) of voor het

heil van anderen gebeurt: zelfopoffering (zie Durkheims altruïstische zelfdoding).

De vergelijking van *Vinaya* (klooster)regels (en de bijbehorende casuïstiek) in verscheidene overgebleven recensies suggereert dat de Boeddha in de gegeven gevallen vooral bezorgd was over het doden van anderen, hetgeen inderdaad een *pārājika* (*defeat*) vergrijp zou zijn. Zelfdoding is dat niet – en dat lijkt de oudste stand en de meest gangbare positie. *Pārājika* of *defeat* (lees: *it defeats the purpose of being a monk*) is een van de vier overtredingen die gelijk staat met verbanning uit de monniksgemeenschap: het hebben van seks, diefstal, moord, en onterecht bovennatuurlijke vermogens claimen. Het is interessant dat niet het doden van een ander, maar het hebben van seks als eerste genoemd wordt. Dit wordt inzichtelijker als men het tegen zijn sociaal-culturele achtergrond plaatst: de laatste drie regels gelden voor iedereen, ook voor leken, maar alleen het zich onthouden van seksuele activiteiten is onderscheidend voor monniken en novicen: deze gedragsregel geeft de belangrijkste scheiding tussen monniken en leken aan. Deze regels hebben dus ook een sociaaleconomische achtergrond. Door zich hierin, en vooral dus de eerste (de nobele kuisheid), te onderscheiden, worden de monniken door de leken, die hen ondersteunen, gezien als belichaming van de hoogste waarden en aspiraties in hun gemeenschap en blijven ze een geliefd en waardig object van vrijgevigheid.

Het doden van zichzelf wordt door sommige scholen (Sarvāstivāda) expliciet als de enige niet problematische vorm van doden benoemd. De Mahīśāsaka's verbieden het wel expliciet; maar het valt ook daar niet onder de derde *pārājika* regel, maar vormt een ander, geringer vergrijp (*sthūlātyaya*). Laten we daarom wat nader naar de derde *pārājika* regel kijken. Deze fundamentele regel handelt over het nemen van (andermans) leven, zie bijvoorbeeld de *locus classicus* in de kloosterregel: 'Defeat' (*Pārājika*) III.

Whatever monk should intentionally deprive a human being of life, or should look about so as to be his knife-bringer, he is also one who is defeated, he is not in communion (*The Book of the Discipline*, Vol. I, p. 123 (Vin.iii.70), vert. Horner).

Merk op dat zelfdoding in deze recensie van de kloosterregel niet expliciet genoemd wordt. Maar juist daar schijnt enig licht tussen de vele overgeleverde tekstuele getuigen.

Toch gaat het 'precedent' op basis waarvan de regel door de Boeddha in het leven geroepen is, wel degelijk over het probleem van vrijwillige

levensbeëindiging. Het betreft namelijk de casus van de collectieve (zelf) doding van een flink aantal Vesāli monniken (*bhikkhus*), die zichzelf, bevangen door walging, van het leven benamen na de beoefening van contemplatie over het onreine (*asubhabhāvanā*) – een beoefening die hen was aanbevolen door de Boeddha zelf, toen hij aankondigde zich terug te willen trekken om twee weken op solitaire retraite te gaan. Hem wachtte dus een wel een zeer onaangename verrassing toen hij uit retraite kwam: een deel van zijn monniken had suïcide gepleegd.

In deze recensie wordt zelfdoding in de voorafgaande beschrijving van de casus en het probleem overigens wel expliciet genoemd:⁷

Vinaya, Suttavibhaṅga, III. 68-9-III. 1, 1, 'Defeat' (*Pārājika*) III

[...] those monks who are troubled by their own bodies, ashamed of them and loathing them, both by themselves deprive themselves of life, and (also) deprive one another of life. Having come up to Migalaṇḍika, a sham recluse, they said: 'Be so good, your reverence, as to deprive us of life; this bowl and robe will become yours (vertaling door Horner).'

Deze formulering zou aanbevelen om te overwegen dat Migalaṇḍika, de nepkluizenaar, niet het enige dodelijke agens is en dat zelfdoding ook in de nogal cryptisch geformuleerde regel, die optimaal is afgestemd op overlevering in een door recitatie gefaciliteerde geheugencultuur, geïmpliceerd zou kunnen zijn. De hier gebruikte lezing uit de recensie van de Theravāda Pāli Nikāyas die expliciet naar zelfdoding verwijst, staat dicht bij die van de (Mūla)sarvāstivāda *Āgama*-versie en vindt daar steun, maar merk op dat de mogelijk oudere Mahāsāṃghika *Āgama*-versie zelfdoding niet noemt in de beschrijving van het precedent.

Verdere ambigue aanduidingen voor de aanleiding van deze derde *Pārājika* regel vinden we in een *Mahāvagga* passage, waar semantisch wel weer ruimte gelaten wordt voor zelfdoding, al luistert de vertaling hier wel erg nauw; omdat Migalaṇḍika wel eens het wapen zou kunnen zijn waarmee zij zichzelf van het leven beroven (Bhikkhu Bodhi):

Cf. *Mahāvagga*, SN V, 54.9-V, 320 ff.:

As to this body, they worried about it, felt shame and loathing for it, and sought for a weapon to slay themselves (cf. vertaling Bodhi: 'looked for an assailant').

Nay, as many as ten monks did so in a single day; even twenty, thirty of them slew themselves in a single day (vertaling door Woodward).

Maar vergelijk hiermee weer de articulatie van de *Pārājika* III sectie in de *Bhikkhu Pāṭimokkha*, waar weer met geen woord gerept wordt over zelfdoding:

Pārājika: ‘Defeat’, expulsion from the Sangha

3. Should any *bhikkhu* intentionally deprive a human being of life, or search for an assassin for him, or praise the advantages of death, or incite him to die (saying): ‘My good man, what use is this evil, miserable life to you? Death would be better for you than life,’ or with such an idea in mind, such a purpose in mind, should in various ways praise the advantages of death or incite him to die, he also is defeated and no longer in affiliation (vertaling Thanissaro Bhikkhu).

Iedere vorm van doden wordt afgekeurd, maar ook hier wordt zelfdoding niet genoemd. Naast de ‘oudere’ scholen, zoals Sarvāstivāda en Theravāda, verschijnt het idee van een fundamenteel verschil tussen het doden van zelf en ander ook in latere tradities, die hieronder uitgebreider aan bod zullen komen. Étienne Lamotte⁸ vertaalt de *Vinaya*-regel en voorziet haar dienovereenkomstig van commentaar. Ter ondersteuning daarvan haalt hij een tekstpassage aan uit het aan Nāgārjuna toegeschreven *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, waar op volstrekt ondubbelzinnige wijze expliciet gemaakt wordt dat zelfdoding anders is, en waar bovendien ook specifiek naar de *Vinaya* verwezen wordt:

According to the Treatise on Discipline, suicide is not murder. Fault and merit result respectively from a wrong done to others or the good done to others. It is not by caring for one’s own body or killing one’s own body that one acquires merit or commits a misdeed (p. 106).

Hier begint zich dus een impliciete waterscheiding af te tekenen, die mogelijk niet in alle tradities even consequent gehanteerd of zelfs maar onderschreven wordt, maar wel enige doctrinaire onderbouwing en aanzienlijke interne doctrinaire consistentie toont.

Paradigmatische verhalen

Een vaak vergeten bron van informatie zijn verhalen, vooral als het op normatieve kaders en culturele perspectieven aankomt (en zeker belangrijk in voornamelijk orale tradities). We zullen een aantal paradigmatische verhalen nader onder de loep nemen en bezien of we iets met de gewonnen

inzichten kunnen. Is er mogelijk een fundamenteel onderscheid tussen het doden van zelf en ander, en waar ligt dan precies de onus bij zelfdoding?

Sīhā en Sappadāsa

Om redenen van ruimte geef ik hier enkel een paar korte parafrases door Blackburn:

In the *Therīgāthā*, Sīhā describes herself as desperately unhappy as she enters the forest to hang herself:

Thin, pale, and wan, I wandered for seven years; (being) very pained, I did not find happiness by day or night.

Then taking a rope, I went inside a wood, (thinking) 'Hanging here is better for me than that I should lead a low life again.'

Having made a strong noose, having tied it to the branch of a tree, I cast the noose around my neck. Then my mind was completely released. (*Therīgāthā* a 77-81)

Similarly, Sappadāsa's poem in the *Therīgāthā* describes him as desperately attempting suicide (408-410). The structure of his poem is also remarkably similar to that of Sīhā: he is desperate after twenty-five years of renunciation, still afflicted with sensual pleasures, leaving his cell to sit on a couch with a knife. As he was about to cut his wrist, he attains the 'release of his mind'.⁹

Vergelijking van de verhalen in de verschillende canonieke recensies over de vrijwillige levensbeëindiging van arhats (zoals Channa, Vakkali, en Godhika) suggereert dat volgens de oudste overlevering de Boeddha vooral bezorgd was over de status van hun verlossing. Hij lijkt zich in geen van die gevallen te hebben uitgelaten over zelfdoding als zodanig. Veel discussie daarover gaat over aannames van Westerse geleerden: projecties dus.

In dit opzicht is vooral het vroege werk van Damien Keown illustratief. Na zorgvuldige, goed gedocumenteerde, en inzichtrijke filologische tekstanalyse schiet hij op cruciale momenten en vooral in de conclusies in een sterk normatief register van seculier-christelijke signatuur. Hij projecteert zijn eigen levensbevestigende normen en waarden rond suïcide als universeel op boeddhisme zonder hier verder nog enige evidentie voor aan te voeren. In zijn betoog blijft het cruciale verschil tussen doden van zelf en ander consistent in zijn dode hoek zitten. Hij neemt boeddhistisch doctrinaire overwegingen

aldus op anachronistische wijze de maat met Westers discours, ethiek en moraalfilosofie.

Earlier I suggested that the ‘roots of evil’ critique of suicide – that suicide was wrong because of the presence of desire or aversion – was unsatisfactory in that it led in the direction of subjectivism. The underlying objection to suicide, it seems to me, is to be found not in the emotional state of the agent but in some intrinsic feature of the suicidal act which renders it morally flawed. I believe, however, there is a way in which the two approaches can be reconciled. To do this we must locate the wrongness of suicide in delusion (*moha*) rather in the affective ‘roots’ of desire and hatred. On this basis suicide will be wrong because it is an irrational act. By this I do not mean that it is performed while the balance of the mind is disturbed, but that it is incoherent in the context of Buddhist teachings. This is because suicide is contrary to basic Buddhist values. What Buddhism values is not death, but life.¹⁰ Buddhism sees death as an imperfection, a flaw in the human condition, something to be overcome rather than affirmed. Death is mentioned in the First Noble Truth as one of the most basic aspects of suffering (*dukkha-dukkha*). A person who opts for death believing it to be a solution to suffering has fundamentally misunderstood the First Noble Truth. The First Noble Truth teaches that death is the problem, not the solution. The fact that the person who commits suicide will be reborn and live again is not important. What is significant is that through the affirmation of death he has, in his heart, embraced Māra. From a Buddhist perspective, this is clearly irrational. If suicide is irrational in this sense it can be claimed there are objective grounds for regarding it as morally wrong.¹¹

Keown diskwalificeert hier de ethische neutraliteit van ‘verlossing’ als subjectivistisch en immoreel. Iemand die vrij is van begeerte, haat en onverschilligheid en zonder zulke egocentrische intenties handelt, handelt ook vrij van karmische gevolgen; en daar ziet Keown vanuit het slachtoffer gezien een gevaarlijk hellend vlak opdoemen. Hij verwacht daarbij in zijn betoog over suïcide het toevoegen van schade aan zelf en ander en kan zich niet voorstellen dat boeddhisten in verleden eeuwen daar anders over dachten dan hij en dan zijn favoriete Europese filosofen. Uiteindelijk besluit hij dat boeddhisten net als hij, suïcide intrinsiek verwerpelijk moeten vinden. Hij transponeert vervolgens boeddhisme, in weerwil van wat we zojuist besproken hebben over het *summum bonum*, de waarheid van ‘ophouden’ (*nirodha*), naar een modernistisch seculier christelijk levensbevestigend wereldbeeld en argumenteert dat suïcide boeddhisten wel als irrationeel

moet voorkomen, omdat het tegen deze fundamentele seculier christelijk aannames indruist. Hij neemt zonder kritische reflectie aan dat boeddhisten van alle tijden deze waarden deelden.

Het werk van Delhey en Bhikkhu Anālayo is in dit opzicht betrouwbaarder en neutraler. Zij laten zich beter leiden door de (kleine) context van het materiaal dat ze bestuderen. Men blijft echter uitgaan van de aanname dat suïcide in boeddhisme een vergelijkbaar moreel dilemma moet zijn als in hun seculier christelijke, c.q. Europese achtergronden. De grote fascinatie met het thema zelfdoding in Westers academische literatuur, met name over het oudere boeddhisme, onderstreept dit mede. Deze blinde vlekken kunnen we verder onderbouwen aan de hand van een klassiek verhaal: de vrijwillige zelfdoding van de monnik Channa, een verhaal dat ook het uitgangspunt vormt voor het betoog van Keown.

Het verhaal van Channa (*Samyutta Nikāya* SN 35.87)

- 1 Eens verbleef de Verhevene in Rājagaha, in het Bamboebos, bij de Eekhoornvoederplaats.
- 2 In die tijd verbleven de eerwaarde Sāriputta, de eerwaarde Mahā-Cunda en de eerwaarde Channa op de Gierenpiekberg.
- 3 In diezelfde tijd werd de eerwaarde Channa ziek, leed pijn, kreeg een ernstige aandoening.
- 4 Toen dan ging de eerwaarde Sāriputta, tegen de avond [56] opgestaan uit zijn meditatie, naar de eerwaarde Mahā-Cunda toe. Bij hem gekomen zei hij dit tot hem: 'Vriend Cunda, laten wij naar de eerwaarde Channa toe gaan om hem naar zijn ziekte te vragen.' 'Goed, vriend,' antwoordde de eerwaarde Mahā-Cunda de eerwaarde Sāriputta instemmend.
- 5 Toen dan gingen de eerwaarde Sāriputta en de eerwaarde Mahā-Cunda naar de eerwaarde Channa toe. Bij hem gekomen zetten zij zich neer op een toebereide zitplaats.
- 6 Na te zijn gaan zitten sprak de eerwaarde Sāriputta de volgende woorden tot de eerwaarde Channa: 'Is het draaglijk voor je, vriend Channa? Is er mee te leven? Worden de pijnen minder, nemen ze niet toe? Wordt er [door jou] een afname ervan, niet een toename ervaren?'
- 7 'Het is voor mij niet draaglijk, vriend Sāriputta. Er is niet mee te leven. De hevige pijnen nemen bij mij toe, ze worden niet minder. Er wordt [door mij] een toename ervan ervaren, niet een afname.
- 8 Alsof, vriend, een sterke man met een scherp zwaard mijn hoofd splijt, net zo woelen er heftige winden in mijn hoofd. Het is voor mij niet draaglijk [...]. Er wordt [door mij] een toename ervan ervaren niet een afname.

- 9 Alsof, vriend, een sterke man een stevige strook leer als een tulband om mijn hoofd wikkelt, net zo heb ik heftige pijn in mijn hoofd. Het is voor mij niet draaglijk [...].
- 10 Zoals, vriend, een vaardige runderslager of runderslagersleerling met een scherp slagersmes de buik van een rund zou opensnijden, net zo snijden er hevige winden door mijn buik. Het is voor mij niet draaglijk [...].
- 11 Zoals, vriend, twee sterke mannen een zwakkere man bij beide armen zouden grijpen en hem boven een kuil met gloeiende houtskool [57] zouden roosteren, verschroeien, net zo is er een heftige gloed in mijn lichaam. Het is voor mij niet draaglijk [...].
- 12 Vriend Sāriputta, ik ga het mes hanteren, ik wil niet meer leven.'
- 13 'Laat de eerwaarde Channa niet het mes hanteren! Laat de eerwaarde Channa blijven leven! Wij willen dat de eerwaarde Channa blijft leven. Indien de eerwaarde Channa geen geschikt voedsel heeft, dan zal ik voor hem geschikt voedsel gaan zoeken. Indien hij geen geschikte medicijnen heeft, dan zal ik voor hem geschikte medicijnen gaan zoeken. Indien hij geen passende verzorgers heeft, dan zal ik hem verzorgen. Laat de eerwaarde Channa niet het mes hanteren! Laat de eerwaarde Channa blijven leven! Wij willen dat de eerwaarde Channa blijft leven.'
- 14 'Vriend Sāriputta, het is niet zo dat ik geen geschikt voedsel heb. Ik heb geschikt voedsel. Het is ook niet zo dat ik geen geschikte medicijnen heb. Ik heb geschikte medicijnen. Noch is het zo dat ik geen passende verzorgers heb. Ik heb passende verzorgers. Bovendien heb ik gedurende lange tijd de Leraar gediend, op een aangename wijze, niet op een onaangename wijze. Want het is passend voor een leerling de Leraar op een aangename wijze te dienen, niet op een onaangename wijze. Onthoud dit, vriend, Sāriputta: de monnik Channa zal het mes vrij van blaam hanteren.'
- 15 'Wij zouden de eerwaarde Channa over een bepaald punt een vraag willen stellen, als hij zo vriendelijk zou willen zijn om een vraag te beantwoorden.' [58] 'Vraag, vriend Sāriputta! Als ik het gehoord heb, zal ik het weten.
- 16 'Vriend Channa, beschouw jij het oog, gewaarwording via het oog, en dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het oog, zo: "Dit is van mij, dit ben ik, dit is mijn zelf"? Beschouw je het oor [...] de neus [...] de tong [...] het lichaam [...] het denken, gewaarwording via het denken, en dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het denken, zo: "Dit is van mij, dit ben ik, dit is mijn zelf"?'

- 17 'Vriend Sāriputta, ik beschouw het oog, gewaarwording via het oog, en dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het oog, zo: "Dit is niet van mij, dit ben ik niet, dit is niet mijn zelf"? [...]. Ik beschouw het denken, gewaarwording via het denken, en dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het denken, zo: "Dit is niet van mij, dit ben ik niet, dit is niet mijn zelf"?"
- 18 'Vriend Channa, wat heb je in het oog, in gewaarwording via het oog, en in dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het oog, gezien, wat heb je direct begrepen, dat je ze zo beschouwt? [...]. Wat heb je in het denken, in gewaarwording via het denken, en in dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het denken, gezien, wat heb je direct begrepen, dat je ze zo beschouwt?'
- 19 'Vriend Sāriputta, doordat ik in het oog, in gewaarwording via het oog, en in dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het oog, het ophouden heb gezien, het ophouden direct heb begrepen, beschouw ik ze zo. [...] [59] [...] Doordat ik in het denken, in gewaarwording via het denken, en in dingen die men gewaar kan worden met gewaarwording via het denken, het ophouden heb gezien, het ophouden direct heb begrepen, beschouw ik ze zo: "Dit is niet van mij, dit ben ik niet, dit is niet mijn zelf"?"
- 20 Op die woorden zei de eerwaarde Mahā-Cunda het volgende tegen de eerwaarde Channa: 'Daarom, vriend Channa, moet deze lering van de Verhevene constant goed ter harte genomen worden: "Voor degene die afhankelijk is, is er wankelmoedigheid, voor degene die onafhankelijk is, is er geen wankelmoedigheid. Als er geen wankelmoedigheid is, dan is er innerlijke rust. Als er innerlijke rust is, dan is er geen toeneiging. Als er geen toeneiging is, dan is er geen komen en gaan. Als er geen komen en gaan is, dan is er geen overlijden en wedergeboorte. Als er geen overlijden en wedergeboorte is, dan is er geen hier noch ginds noch iets tussen beide in. Dit is het einde van het lijden."
- 21 Toen dan, na de eerwaarde Channa deze vermaning te hebben gegeven, stonden de eerwaarde Sāriputta en de eerwaarde Mahā-Cunda op van hun zitplaats en vertrokken.
- 22 Vervolgens, niet lang nadat die eerwaarden vertrokken waren, hanteerde de eerwaarde Channa het mes.
- 23 Daarop begaf de eerwaarde Sāriputta zich naar de Verhevene. Bij hem gekomen groette hij hem eerbiedig en zette zich ter zijde neer.
- 24 Ter zijde gezeten zei de eerwaarde Sāriputta het volgende tot de Verhevene: 'De eerwaarde Channa heeft het mes gehanteerd. Wat is zijn bestemming, hoe zal zijn toekomstige lot zijn?' 'Sāriputta,

verklaarde de monnik Channa niet recht tegenover jou dat hij vrij van blaam was?’

- 25 ‘Heer, er is een Vajji-dorp genaamd Pubbavijjhana. Daar had de eerwaarde Channa bevriende families, welgezinde families, gastvrije families.’
- 26 ‘Zeker, Sāriputta, had de monnik Channa deze bevriende families, welgezinde families, gastvrije families. Maar ik zeg niet [60] dat men daarom laakbaar is. Wie zijn lichaam aflegt en een ander lichaam aanneemt, die noem ik laakbaar. Dat was niet het geval bij de monnik Channa. De monnik Channa heeft het mes vrij van blaam gehanteerd, onthoud dat, Sāriputta!’ (Vertaald door Jan de Breet en Rob Janssen)

Een paar overwegingen naar aanleiding van het verhaal van Channa

Het verhaal van Channa in de Pāli *Samyutta Nikāya* recensie suggereert een andere, storend dissonante verhaallijn, waarschijnlijk uit een oudere redactie van het verhaal. In de Chinese Mūlasarvāstivāda *Samyuktāgama* is die ogenschijnlijk weggepoetst. Het zijn deze dissonante en filologisch significante ‘insluitingen’ die onze aandacht verdienen.

Een probleem bij het begrijpen van dit soort oude verhalen uit boeddhistische literatuur is vaak de aannames die we meebrengen, niet zelden gebaseerd op onze eigen (laat)moderne agenda’s (bijvoorbeeld geseculariseerd joods-christelijke ethiek), maar ook geïnformeerd door latere commentaartradities (vaak in de voetnoten bij de vertalingen), die de vertalingen soms ook leiden. Commentaren putten zich soms uit in doctrinaire scherpslijperij (was de monnik wel of niet verlost toen hij zichzelf doodde, of pas daarna) of pogen, meer in het algemeen, inconsistenties op te lossen en aanknopingspunten te zoeken voor latere doctrinaire preoccupaties.

Een belangrijk startpunt voor een beter begrip zijn vaak juist de dissonanten in het verhaal. Die wijzen ook wel op een oudere stand van redactie. Zulke verhalen kunnen na een tijd in omloop te zijn geweest aangegroeid zijn, en kunnen bij fixatie in een canon ook nog aan verdere redactie onderhevig zijn geweest, meestal volgens gevoeligheden van de tijd van redactie. Verhalen kunnen dus deelhebben aan verschillende religieus-literaire conventies en gevoeligheden. Het is dus belangrijk de ‘ballast’ van latere meningen eerst even te lozen.

Wil men het mogelijke standpunt van de Boeddha achterhalen, dan is het methodisch handig om met de mogelijk oudste stand te beginnen, die

het dichtst bij de tijd van de Boeddha staat. Aandacht speciaal voor de dissonanten is dan aanbevelenswaardig: zij passen niet meer helemaal in latere redactie, maar konden blijkbaar ook niet weggepoetst worden. Zij lijken daarom ouder (denk aan de mededeling dat Channa de Boeddha gediend heeft, dat laat je niet zomaar weg ...).

Er zijn afwijkende Chinese vertalingen die men moet raadplegen. Martin Delhey gebruikt ze vaak voor *Vinaya*-passages, maar ook wel voor deze verhalen. Vooral bij het enigszins vergelijkbare verhaal van de zelfdoding van Vakkali zijn er buiten de Theravāda recensies interessante varianten te vinden, bijvoorbeeld in de Mūlasarvāstivāda en (mogelijk) Mahāsāṃghika tradities. Verder verdient het de aanbeveling deze verhalen te lezen in de context van andere, soortgelijke verhalen over zelfdoding. Je gaat al snel herkennen wat ze gemeenschappelijk hebben en waarin ze verschillen. In sommige aspecten vullen ze elkaar mogelijk ook aan en is het ene verhaal bijvoorbeeld wat explicieter dan het andere.

Keown¹² begrijpt het verband niet tussen het feit dat Channa zegt dat er goed voor hem gezorgd wordt – hij heeft de Boeddha immers ook goed gediend – en dat hij het mes 'blaatloos' (*anupavajja*) zal gebruiken (wat dat ook betekenen moge: een zeer problematische term, waar Keown een scherpe analyse van geeft). Keown verwijst naar Horner, die daar weer een andere interpretatie uit put. Op p. 23 is het Keown ook niet duidelijk waarom Sāriputta begint over de families die Channa ondersteunen: Sāriputta vraagt de Boeddha naar de bestemming (staat van verlossing) van Channa en de Boeddha legt uit dat Channa zelf al aan Sāriputta verteld heeft dat zijn zelfdoding '*anupavajja*' is. Keown's gebruik van commentaartradities brengt ons mogelijk nog verder weg van de oudste verhaallijn en kan ons verstrikt doen raken in latere doctrinaire discussies.

Blijkbaar was er, mogelijk in een (oudere?) versie van het verhaal, voor de figuur Channa, een logisch verband tussen het feit dat er al goed voor hem gezorgd werd, dat hij de Boeddha goed gediend had en dat zijn gebruik van het mes *anupavajja* zou zijn.¹³ Verder, als de Boeddha Sāriputta er later aan herinnert dat Channa zelf al zei dat zijn gebruik van het mes *anupavajja* zou zijn, vindt Sāriputta het logisch om te beginnen over de families die Channa onderhouden hebben (zijn 'sponsors'). Hoe is dat te rijmen?

Is dat echt inconsistent? Integendeel, de thematiek lijkt eerder verwant! Waar zit dan het probleem, waarom lijkt het inconsistent? Dat lijkt met name te komen door:

- Selectieve discussie over deze verhalen, door academici en anderen, die iets te weten willen komen over ethische aspecten van zelfdoding in boeddhisme, ze zijn dus vooral op zoek naar moreel-ethische uitspraken

(en vinden die dan ook!). Maar waren de verhalen in hun oudste stand daar ook mee bezig, of zijn dat vooral de stokpaardjes van een aantal latere geleerden?

- Lezing vanuit de belangen en preoccupaties van latere commentaartradities.

Laten we het verhaal van Channa eens proberen te reconstrueren n.a.v. de passages die dissoneren, en proberen te vergeten wat men later dacht. Als ze het er voortdurend over hebben, misschien is die omgang met sponsors dan wel belangrijker dan hij lijkt? Wie zijn wij om te vinden dat dit niet zo is? Laten we dat belang hier tot uitgangspunt nemen.

Misschien draait het verhaal in de eerste plaats om het doorsnijden van gehechtheid (zie de preken – waarschijnlijk ingevoegd). Onthechtheid toon je in verzaking. Misschien is verlossing (nog) niet zo abstract, zoals in latere speculaties over de arhat (moet hij tegen pijn kunnen, kan of mag hij zichzelf doden of niet?), maar integendeel (nog) heel concreet. Een leven in onthechtheid toont aan dat de monnik van alle banden met het leven en wedergeboorte verlost is. De drempel tot verlossing of arhatschap werd in de oudere gemeenschap wellicht als lager ervaren. Vandaar al die aandacht voor de details van het leven in verzaking. Dit beveelt een eenvoudiger en pragmatischer beeld van verlossing aan binnen die gemeenschap: volledige onthechting (weinig mystificatie). Wie dat toont, toont verlossing, en *is* een arhat. Het is misschien allemaal doctrinair nog niet zo uitgewerkt en niet zo speculatief. De Boeddha geeft aan dat hij met ‘*sa-upavajja*’ (hetgeen hier dus telkens in de context van ordinaire gehechtheden verschijnt) bedoelt: weer opnieuw geboren worden (want je bent immers nog gehecht en komt daarom terug). In latere redactie en vertaling van de tekst verschijnt deze oude pragmatische benadering confuus, eerder als dissonant in een zich ontwikkelend, abstract discours over verlossing en de arhat; het verschijnt daar al half ingeweven in latere doctrinaire preoccupaties.

Kortom, het verhaal van Channa geeft geen uitsluitsel over de morele aspecten van zelfdoding, het gaat daar niet over. We zijn hier door de specifieke focus en zoektocht van geleerden en vertalers op het verkeerde been gezet. Het verhaal roert ook de vraag niet aan of een arhat pijn mag mijden en wanneer de beschreven monniken nu precies arhat zijn of worden – zie, bijvoorbeeld, de ambigue uitspraak, *nota bene* van een paar goden, in het parallelle verhaal van Vakkali, en zie ook sommige andere recensies: Vakkali krijgt op het laatste moment twijfels, ziet slechte gevolgen dagen, maar bereikt, alert, dan toch nog de verlossing. Daar hebben ons mogelijk weer commentaartradities, die van alles proberen glad te strijken en te interpoleren, op het verkeerde been gezet.

De oudste stand van de verhalen lijkt eenvoudiger. In het milieu van de Boeddha werd iemand die alles radicaal verzaakt en aldus onthecht leeft als een verlost, een arhat gezien. Een arhat hoeft per definitie niet meer opnieuw geboren te worden: hij *verlangt* niet meer naar deze wereld; de rest is bijzaak. Dat is goed te rijmen met wat er hier en daar zichtbaar is over de zienswijzen van de vroege gemeenschap rond de Boeddha.

Sāriputta is niet helemaal overtuigd. De Boeddha wijst hem echter ferm terecht. Men maakt zich hier ogenschijnlijk relatief weinig zorgen of degene die zich verlost toont ook 'echt' verlost is, of dat hij maar doet alsof. Dat lijkt weer een (veel) later discours.

Het is buitengewoon boeiend om te zien hoe grootse, vlammende betogen en verstrekkende theses op basis van boeddhistische tekstpassages soms feitelijk op weinig en fragiele evidentie blijken te berusten en meer weg hebben van een buikspreekact.

De dood van een verlost of arhat

Saṅgīṭisutta, DN 33-DN iii, 235 (10)

[5.10] Five impossibles, to wit, for an Arahant intentionally to take life, or to take what is not given, so as to amount to theft, or to commit sexual offences, or to lie deliberately, or to spend stored up treasures in worldly enjoyments, as in the days before he left the world. (Vertaling door Rhys Davids, T.W. *en* C.A.F.)

Zoals aangegeven in het *Saṅgīṭisutta*, neemt men op basis van doctrinaire uitgangspunten vaak aan dat een arhat niet intentioneel kan doden en tevens dat de arhat zelf niet meer naar de dood verlangt. Denk aan de problematische rol van begeerte naar niet bestaan, *vibhavatanhā*. Men neemt verder algemeen en min of meer per definitie aan dat een arhat vrij is van karma en niet meer geboren hoeft te worden. De discussie of de genoemde monniken Channa, Vakkali en Godhika, op het moment dat zij een einde aan hun leven maakten, al arhats waren, lijkt vooral een zorg van latere commentatoren en een enkele latere recensie (zoals het verhaal van Vakkali in de *Ekottarikāgama*; sommigen menen overigens dat dit een Mahāsāṃghika *Āgama* is; Anālayo 2011: 156). De oudste stand rond de verhalen van Channa en Vakkali suggereert sterk dat zij in de oudste recensies wel al arhats waren (belangrijkste theses in Anālayo 2010 en 2011).

Er zijn verder legio verhalen over zelfopoffering van *bodhisattvas*, vorige incarnaties van boeddha's en van andere belangrijke figuren (*Jātakas* en,

respectievelijk, *Avadānas*). Zie bijvoorbeeld de *Jātakas* over de uitgehongerde tijgerin en over de vrijgeveige haas, zoals verteld door de dichter Āryaśūra (vierde eeuw AD, hier slechts in zeer korte parafrase).

- 1 *Bodhisattva*, de toekomstige Boeddha, offert zich zelf-loos op voor een hongerige tijgerin die op het punt staat haar jongen op te eten.
- 2 *Bodhisattva* treffen we nu in vorig leven als ascetische haas in een woud aan (samen met zijn medeheremieten: aap, jakhals en otter). Hij wordt op de proef gesteld door de god Sakka, ook in de vorm van een asceet. Hij offert zelf-loos zijn lichaam op, om de asceet als gast gepast te kunnen voeden.

In Zuid en Centraal Azië lijken deze verhalen vooral een ideologische functie vervuld te hebben maar in Oost-Azië hebben deze verhalen, zoals we in het vervolg nog zullen zien, tot heuse praktijken geleid. Deze interessante transformatie kunnen we ook waarnemen bij gevoeligheden rond vegetarisme: pas in Oost-Azië ging dit over van een zuiver ideaal (praktisch: een monnik eet wat hij aangeboden krijgt, vegetarisch of niet, maar mag zelf geen dieren slachten of anderen daartoe aanzetten) naar een staande praktijk, zo zeer dat boeddhisme en vegetarisme in het huidige China sterk met elkaar verbonden zijn geraakt.

Het 'Noordelijke Boeddhisme', Mahāyāna of het 'Grote Voertuig'

Laten we ons nu volledigheidshalve ook kort richten op latere ontwikkelingen, in het zogenaamde 'Noordelijke Boeddhisme', of ook wel Mahāyāna en het 'Grote Voertuig' genaamd, met zijn nadruk op leegte van zelfbestaan van alles (en niet alleen het zelf); mededogen met het lijden van alle levende wezens en engagement voor hun ontwaken; rituele overdracht van verdienste en dergelijke. Dit heeft veel impact gehad op praktijken van zelfopoffering in Oost-Azië. In latere boeddhistische literatuur wordt zelfopoffering anders ingekaderd en het doctrinaire speelveld ziet er dus ook overeenkomstig anders uit.

Het zelf is niet enkel een bron van gehechtheid en lijden, het onderscheid tussen zelf en ander is bovendien ook een illusie en een blijk van fundamentele onwetendheid. Het lijden van zelf en ander is dus niet fundamenteel verschillend – al is het ook niet hetzelfde. Alle lijden, van wie dan ook, is evenzeer een probleem en met het opheffen van het eigen lijden is dit probleem dus nog niet opgelost. In deze non-duale benadering is mededogen geïmpliceerd in leegte.

Wie zichzelf doodt, ontnemt de wereld een potentiële arhat, boeddha, of later en meer pregnant: *bodhisattva*, een wezen op weg naar boeddhaschap, gewijd aan het ontwaken van alle levende wezens en dus een zegen voor de mensheid. In radicaal non-dualistisch perspectief schaadt men de boeddhanatuur, de potentie tot ontwaken, en in zekere zin dus ook 'anderen', indien men zichzelf doodt. Maar daarentegen is de ultieme perfectie van geven (*dānapāramitā*) de gift van het eigen lijf en leden (o.a. *Lotus Soetra*). Dit heeft allerlei praktijken rond zelf-immolatie gevoed, met name in Oost-Azië. Verder zijn, vanuit de leegte bezien, niet alleen zelf en ander, maar ook leven en dood, en verdienste en schuld uiteindelijk illusies – zij het uiteraard niet op conventioneel niveau; daardoor boet de dood ook aan afschrikkende werking in.

Vajrayāna ('Tantra') bedient zich van de mogelijkheid van het vaardig 'bevrijden' (Tib. *sgrol ba*; eufemisme voor het doden en voor slecht karma behoeden van anderen). Vanuit weer een andere, meer conventionele kant van Vajrayāna gezichtspunten bezien, doodt men bij zelfdoding de meditatiegodheid waarmee men zich identificeert of de 'godheden' in het eigen psychofysische continuüm, en is het daarom een *no go area*. Vajrayāna blijft hier wegens haar grote complexiteit verder buiten beschouwing.

Praktijken: zelf-immolatie en zelfverbranding van monniken

In gebieden die we thans als China benoemen vinden we in hagiografische tradities rond beroemde boeddhistische monniken verwijzingen naar zelf-immolaties en zelfverbrandingen, vooral van de vijfde tot de tiende eeuw. Hier lijken vooral retorisch bedoelde, ideologische Zuid-Aziatische verhalen in pijnlijk concrete praktijken omgezet te worden. Laten we eerst een sprekend voorbeeld bekijken, het geval van Dazhi.

Tijdsraam narratief: when Sui Yangdi (r. 604-617) imposed some controls on the numbers of monks, nuns, and monasteries after nearly thirty years of unrestricted growth, first under his father (Sui Wendi, r. 581-604) and then in the earlier years of his own reign. While the official histories make little of Yangdi's measures, there is some evidence from Daoxuan's autobiographical writings of a restriction on monasteries in this period that affected his own training and early career. Dazhi seems to have taken the news rather badly:

Xu gaoseng zhuan 27, T 50:682b17-c2. (*Continued biographies of eminent monks*) by Daoxuan (596-667)

He lamented that the deterioration of the dharma should have reached a point such as this. Then he changed his clothes and inflicted injuries on his body. He wore a mourning cap (Ch. *xiaofu*) on his head and a robe of coarse cloth. In the middle of the Buddha hall, he began to wail mournfully in a loud voice. He continued for three days and three nights without ceasing. When the monks of the monastery came to console him, Dazhi said, 'I am lamenting that bad karma should have reached such a state as this! I should exhaust this body of mine in order to glorify the true teaching!' Accordingly, he went to the Eastern Capital [i.e., Luoyang] and submitted a memorial that said, 'My wish is that your majesty might cause the Three Jewels [Buddha, Dharma, Saṅgha] to flourish. In that case, I shall burn one arm on Mt. Song, in order to repay the compassion of the state.'

The emperor assented to this, and he ordered a great vegetarian feast (*zhai*) to be held, at which the seven assemblies all gathered. Dazhi did not eat for three days. He climbed on top of a large canopied platform (*peng*). He heated a piece of iron until it was red hot and used it to burn his arm, charring it all completely black. He used a knife to cut off the flesh, peeling it off so that the bones were made visible. Then he burned the bones, making them charred black as well. He wrapped them in cloth that was saturated in wax and set fire to them. The light sparkled off the peaks and summits. At that time, a large crowd was watching this performance of austerities. They were all distressed, pierced to the marrow, and felt unsteady on their feet. Yet although he continued to do more burning and branding, neither Dazhi's speech nor his expression changed – he talked and smiled as before. From time to time, he recited verses of the dharma, and sometimes he praised the virtues of the Buddha. He preached the dharma for the benefit of the crowd, and his speech never faltered. When his arm was completely incinerated, he climbed down from the platform as before. After remaining in *dhyāna* [HB: meditatieve absorptie] for seven days, he died in the lotus position [HB: meditatiehouding]. At that time he was forty-three years old.¹⁴

Legitimerende bronnen: Yongming Yanshou (904-975 AD)

Het gruwelijke verhaal van het spektakel rond Dazhi's zelf-immolatie staat niet op zichzelf. Wat zijn de autoritatieve bronnen voor deze praktijken? We zullen eerst een belangrijke late Chinese apologeet aan het woord laten: Yongming Yanshou 永明延壽 (904-975 AD). De keuze van de in het

navolgende aangehaalde legitimerende passages gaat terug op de tekstuele evidentie die Yongming Yanshou zelf aanhaalt ter verdediging van zelfverbranding, in zijn *Wanshan Tonggui ji* 萬善同歸集, *The Common End of the Myriad Good Practices* (T 48.2017), met name in de secties 34-41 daarvan. Zijn persoon en de tekst worden uitgebreid besproken in Benn (2007) en hoeven hier enkel geresumeerd te worden. Yongming Yanshou staat bekend als een adept van Chan (vgl. Zen) en aanhanger van het Reine Land boeddhisme (Jingtu). Het eerste van de drie delen van de *Wanshan Tonggui ji* gaat hier dan ook over. Toch gebruikt hij veel verwijzingen naar Tiantai en Huayan scholen.¹⁵

Yongming Yanshou stelt zelf-immolatie hier voor als één van de “myriad good practices” (*wanshan* 萬善) die tot het “common end” (*tonggui* 同歸) van ontwaken (boeddhaschap) leiden. Hij argumenteert vervolgens dat zelf-immolatie de perfectie van vrijgevigheid is (zie de eerdere uiteenzetting over Mahāyāna). Zijn doctrinaire argumenten zijn verfijnd en complex (vaak vanuit Tiantai en Huayan scholen van denken opgezet). Hoe dan ook, volgens hem geven deze praktijken op vaardige wijze directe toegang tot inzicht in de leegte van zelf (zelfloosheid) en wereld, en aldus tot non-dualiteit en ontwaken.

Historisch houdt zijn apologie mogelijk direct verband met een verbod op lokale zelfverbranding van de monnik Shaoyan 紹巖 (tot 971 AD) in 961 AD door Koning Zhongyi 忠懿 (r. 948-978 AD) van Wu-Yue. Er bestaat daarnaast mogelijk ook een verband met de vervolging van boeddhisme in het noorden door Shizong (955 AD).¹⁶

Van de bronnen die Yongming Yanshou gebruikte dient eerst en vooral de *locus classicus* voor dit gedachtegoed genoemd te worden, *Het Lotus Soetra van de Ware Leer*.¹⁷

Tsukamoto Zenryu heeft er op gewezen dat, ondanks dat de tekst in Noord China vertaald is, zijn invloed zeker niet tot dat gebied beperkt gebleven is. Al tamelijk vroeg circuleerde het soetra ook in de centrale vlakke, en zelfs ten zuiden van Yangzi Rivier. Maar het soetra werd pas echt populair na 406 AD, toen Kumārajīva¹⁸ (344-413 of 350-409) het opnieuw vertaalde.¹⁹ Het was Kumārajīvas mooie en toegankelijke proza, met veel naar de alledaagse spreektaal neigende elementen, dat het *Lotus Soetra* tot een blijvend succes in China gemaakt heeft te hebben.²⁰ Bodhisattva Sarvarūpasamdarśana betoogt hier, ten overstaan van de Boeddha en gevog:

‘Hoewel ik door het aanwenden van mijn bovennatuurlijke macht de boeddha heb verheerlijkt, schiet mijn hulde nog ver te kort. Ik moet mijn eigen lichaam aanbieden.’ Vervolgens nuttigde hij allerlei geurige

kruiden en planten, zoals sandelhout, kunduruka, turushka, prikka, aloë en hars, en dronk hij de essentiële oliën van de campaka en andere bloemen. Dit deed hij twaalfhonderd jaar lang. Daarna zalfde hij zijn lichaam met welriekende olie, hulde hij zich in het bijzijn van Boeddha Schittering van Zon en Maan in een kostbaar hemels gewaad, nam hij een bad in welriekende olie, en stak hij zijn eigen lichaam in brand om zijn plechtige gelofte in te lossen. De gloed van zijn lichaam verlichtte ontelbare werelden, zo talrijk als de zandkorrels van tachtig miljoen Ganges-rivieren. Hierop prezen alle boeddha's van die werelden hem in koor: 'Prachtig, prachtig! Dierbare zoon, dit is de echte vurigheid! Dit is de ware hulde aan de Tathāgāta! Offeranden van bloemen, parfums, halssnoeren, wierook, sandelhoutpoeder, welriekende oliën, vaandels en baldakijnen van hemelse zijde, en wierook van sandelhout, afkomstig van de binnENZEEST, kunnen uw offerande niet evenaren. Ook het geven van aalmoezen en het afstand doen van landen, steden, vrouwen en kinderen kunnen deze daad niet evenaren. Mijn dierbare zoon, dit heet de hoogste gift, de meest eervolle en verheven van alle offergaven, de ware hulde aan de Tathāgāta's.' Nadat de boeddha's dit hadden gezegd, bleven zij allen stilzwijgend kijken. Het lichaam van Bodhisattva Alombemind bleef twaalfhonderd jaar lang branden, waarna zijn bestaan ten einde kwam [p. 365].²¹

In een latere passage van dezelfde tekst vervolgt Bodhisattva Sarvarūpasamdarśana, staande voor de stoepa van de dan al overleden Boeddha Candrasūryavimalaprabhāsaśri:

'Kijk nu toe met volle aandacht, want ik zal nu hulde brengen aan de relikwieën van Boeddha Schittering van Zon en Maan.' Nadat hij dit had gezegd, ging hij voor de vierentachtigduizend stoepa's staan en stak hij zijn beide armen, versierd met de honderd eretekens, in brand. Tweeëntweentigduizend jaar lang bleven zij branden ter ere van de boeddha. Op deze wijze wees hij ontelbare zoekers naar de sāvaka-verlichting en talloze anderen de weg naar de Volmaakte Verlichting en hielp hij hun de contemplatie van de vrije gedaanteverandering verwerven.

Toen de bodhisattva's, goden, mensen, asura's en anderen Bodhisattva Alombemind zonder armen zagen staan, waren zij diep bedroefd en teneergeslagen. Weeklagend zeiden zij tegen elkaar: 'Deze Bodhisattva Alombemind is waarlijk onze leider en leraar, maar nu zijn zijn armen verbrand en is zijn lichaam verminkt.' Hierop legde Bodhisattva Alombemind ten overstaan van alle aanwezigen de volgende plechtige

verklaring af: 'Omdat ik mijn beide armen geofferd heb, zal ik zeker het gouden lichaam van een boeddha krijgen. Indien mijn woorden waar zijn en ik geen leugentaal spreek, laten mijn armen dan weer worden zoals zij vroeger waren.' Nauwelijks had hij deze woorden uitgesproken of zijn armen werden in hun oorspronkelijke staat hersteld. Dit alles was te danken aan de verheven deugd en wijsheid van deze bodhisattva. Op hetzelfde ogenblik schudde en beefde de drieduizendwerf grote duizendvoudige wereld zesmaal op haar grondvesten, regenden er allerlei bloemen uit de hemel neer, en werden goden en mensen vervuld met een onuitsprekelijke vreugde die zij nog nooit tevoren hadden ervaren [zelfde bron als voorgaande, p. 368].

Het commentaar van de (latere) Boeddha is een sterke aanbeveling speciaal voor deze praktijk van zelfverbranding, en deze passage is, samen met het *Lotus Soetra* zelf, op veel vlakken normatief en maatgevend geworden in Oost-Azië, dus ook voor wat betreft de promotie van deze extreme praktijken. Het *Lotus Soetra* neemt aldaar op veel manieren een positie in als de Bijbel in christelijke naties, ook als bron van stichtende parabels en verhalen. Merk op dat de Boeddha, geheel in lijn met Mahāyāna verering van het boek, hier voor alles toch de verering en verspreiding van het *Lotus Soetra* aanbeveelt:

De Boeddha sprak verder tot Bodhisattva Koningsbloem der Sterrenhemel [HB: raamvertelling]: 'Geloof u mij als ik u zeg dat Bodhisattva Alombemind niemand anders is dan de bodhisattva die nu Vorst der Medicijnen wordt genoemd? Zijn vroegere daden van zelfopoffering en de offergaven die hij bracht waren inderdaad ontelbaar, honderdduizenden miljoenen in aantal. Bodhisattva Koningsbloem der Sterrenhemel! Iemand die met volle ijver naar de Volmaakte Verlichting verlangt en, als eerbetoon voor een stoepa van de Boeddha, de vingers van zijn hand of zelfs maar een teen van zijn voet verbrandt, brengt daardoor een veel grotere hulde dan iemand die de Boeddha eert door het aanbieden van landgoederen, steden, vrouwen, kinderen en alle bergen, wouden, rivieren, vijvers en andere bekoorlijkheden van een drieduizendwerf grote duizendvoudige wereld. Zelfs indien iemand de boeddha's, de grote bodhisattva's, de pratyeka-boeddha's en de arhats eerde door het aanbieden van een drieduizendwerf grote duizendvoudige wereld, vol met de zeven edelstenen, dan nog zouden de verdiensten van deze man veel geringer zijn dan de verdiensten van iemand die al was het maar één enkel vers van deze Soetra van de Lotusbloem der Leer ontvangt en in zijn hart bewaart. [...]' [zelfde bron als voorgaande, p. 368-369].

De volgende belangrijke brontekst die Yongming Yanshou aanhaalt, is *Brahma's Net Soetra*.²² Dit *Brahmajālasūtra* verscheen in 'China' ergens tussen 440 en 480 AD. Het soetra gaat over *bodhisattva* voorschriften. Deze passage gaat over het 16^e kleinere voorschrift.²³

The Mahāyāna *Fanwang jing* 梵網經 (T 24.1484.1006a) says:

If a son of the Buddha is to practice with a good mind, he should start by studying the proper decorum, the scriptures and the regulations of the Mahāyāna so that he thoroughly understands their meaning and sense. Later he will meet Bodhisattvas who are new to this study and who have come a hundred or a thousand *li* in search of the scriptures and regulations of the Mahāyāna. In accordance with the *dharma* he should explain to them all the ascetic practices, such as setting fire to the body, setting fire to the arm, or setting fire to the finger. If one does not set fire to the body, the arm, or the finger as an offering to the buddhas, one is not a renunciant Bodhisattva. Moreover, one should sacrifice the feet, hands, and flesh of the body as offerings to hungry tigers, wolves, and lions and to all hungry ghosts [HB: zie de eerder geresumeerde Jātaka verhalen].

Afterwards to each of them in turn one should preach the true *dharma*, so that one causes the thought of liberation to appear in their minds. If one does not behave in this way, then this is a lesser wrongdoing.

Het offeren van lichaamsdelen en het aanbevelen van deze praktijk aan anderen wordt hier als de heilige plicht van een *bodhisattva* gezien en nalatigheid in dit opzicht wordt zondermeer veroordeeld als een van de kleinere vergrijpen. Het wordt niet alleen gedoogd maar zelfs met enige klem aanbevolen voor allen die zich serieus op het boeddhistische pad begeven.

De derde brontekst die ik uit Yongming Yanshou's apologie wil aanhalen is het *Soetra van (het Samādhi van) de Heldhaftige Voortgang*.²⁴ Mogelijk is dit traktaatje een reactie op de aanval van Yijing (635-713 AD) op de praktijk van zelfverbranding. Het polemische traktaat van Yijing is ook verbonden met het hof van Wu Zetian (624-705 AD). Yijing betuigt in zijn tekst immers respect aan de Dazhou, dat wil zeggen aan de Grote Zhou, i.e., Wu Zetians Zhou (周) dynastie (684-705).

Verscheidene geleerden hebben de tekst met boeddhistische leringen aan Nālandā in verband gebracht (e.g. Ron Epstein). In tegenstelling tot het *Brahmajālasūtra*, is het *Śūraṅgamasūtra* meer op meditatie gericht dan op voorschriften of gedragscodes.²⁵

The Mahāyāna *Śūraṅgamasūtra* (T 19.945.132b) says:
 The Buddha said to Ānanda, 'After my death, if there is a monk who gives rise to a mental state wherein he is determined to cultivate *samādhi*, and he is able to burn his body as a torch or to set fire to a finger joint before an image of the Tathāgata, or even to burn a stick of incense on his body, then in a single instant he will have repaid the debts of his previous existences since the beginningless past. He will always avoid [being reborn] in the world and he will be eternally free of all outflow (*lou* 漏; Skt. *āsrava*). Even if he has not yet understood the supreme path of awakening, such a person has already focused his mind on the *dharma*. But if he does not have the subtle underlying cause for sacrificing the body, then even if he attains the unconditioned he must be reborn again as a human to repay the debts from his previous lives. Just as when we [had to] eat horse fodder [HB: raakten o.i.v. karma in een regio met hongersnood verzeild].'

Er zijn nog vele andere autoritatieve bronteksten. De zelfverbranding die bijvoorbeeld in het 33ste hoofdstuk van het *Samādhirājasūtra* voorkomt, is minstens zo dramatisch als die welke in het *Lotus Soetra* verhaald worden. Het betreft hier ook een jonge *bodhisattva*, Kṣemadatta genaamd, die zichzelf ten overstaan van een stoepa offert. Hoofdstuk 33 van het *Samādhirājasūtra*, vertaald als het *Moonlight Samādhi Sūtra*,²⁶ heet dan ook *Kṣemadattaparivarta*.

Merk op dat juist in confucianistische samenlevingen, wegens het daar heersende taboe, de impact van beschadiging van het lichaam en zelfopoffering erg groot was (zelfs het scheren van het hoofdhaar door monniken was een issue).

In verband met mogelijke parallellen in de voorafgaande ideeëngeschiedenis tussen het Nabije en Verre oosten, zijn de precedenten van ritualistische zelfopoffering door heersers en rituele specialisten in het oude 'China' zeer interessant. Denk hierbij aan de 'brandende rituele specialisten' (*fen wu*), die, door zichzelf bloot te stellen aan hitte, regen konden forceren in tijden van droogte. Maar er zijn ook vele andere antecedenten te noemen, van sacrale heersers en rituele specialisten die door middel van (dreigen met) zelfverbranding een ommekeer probeerden af te dwingen. Hiervoor verwijst ik naar de uitstekende discussie door James Benn.²⁷

Het heeft er alle schijn van dat de onder andere op het *Lotus Soetra* gebaseerde boeddhistische praktijken beter als 'apocriefe praktijken' gekarakteriseerd kunnen worden: het zijn dus praktijken die in het Indiase cultuurbereik onbekend zijn en pas na de receptie van dit invloedrijke soetra

in Oost Azië ontstaan lijken te zijn, en daar mogelijk sterke resonanties met lokale tradities ondergaan hebben. Dit zou mede kunnen verklaren waarom deze praktijken zich in Zuid-Azië en in Centraal Azië, zoals in Tibetaans culturele regio's, nooit breed gevestigd hebben. Interessant is dat zoals reeds eerder kort aangeduid, vegetarisme eveneens pas in Oost-Azië standaard geworden is in boeddhistische gemeenschappen, terwijl het in Zuid- en Centraal-Aziatische oorsprongsgebieden eerder een Schriftuurlijk ideaal gebleven is.

Résumé van in secundaire literatuur aangedragen redenen zelfverbranding

- 1 Nавolging van het boven weergegeven paradigmatische verhaal uit het *Lotus Soetra*.
- 2 Een ultieme daad van devotie (zonder expliciete verwijzing naar het *Lotus Soetra*, vgl. het *Samādhirājasūtra*).
- 3 Imitatie van *bodhisattvas* (zoals verhaald in de *Jātakas* en *Avadānas*).
- 4 Algemene afkeer van het lichaam en het leven (in lijn met 'wereldver-zaking'; maar vergelijk de projectieve interpretatie van Keown).
- 5 Inlossen van een belofte of karmische schuld, ook aan de ouders (zie vooral ook het *Śūraṅgamasūtra*).
- 6 Slechts bij hoge uitzondering doet zich incidenteel een configuratie voor die doet denken aan martelaarschap (zoals het beschermen van de boeddhistische gemeenschap of leer, zie vooral Benn, 2007a).
- 7 Maar denk ook aan: de publieke promotie van boeddhisme en het opwekken van devotie. In China waren dit vaak *sacra publica*, met een aanzienlijke volksuitloop.
- 8 Meer in het algemeen toont men hierdoor ook uitzonderlijke zelfloosheid en onthechting; ook hier geldt dat er een vrij nauwe correspondentie is tussen hoe men leeft en hoe iemands realisatie is of wordt ingeschat.²⁸

Tussenconclusies op basis van analyses van verschillende lagen boeddhisme

Martelaarschap is evident geen native categorie in boeddhistisch discours. Al dan niet vergelijkbare vormen van zelfopoffering in boeddhistische contexten lijken vooral gedreven te worden door wereldverzakingsidealen die op hun beurt weer graviteren rond boeddhistische kernwaarden zoals

vrijgevigheid, boeddha- en tekstverering, onthechting, en de ideaaltypische opofferingsgezindheid van de *bodhisattva*, die naar de volledig ontwaakte staat van een boeddha streeft (zowel in contexten van het oudere, zogenaamd 'zuidelijke' boeddhisme als van het 'noordelijke' of Mahāyāna boeddhisme, en aldus hetzij impliciet of meer expliciet (Mahāyāna) ook voor het heil van de gemeenschap). Ogenshijnlijke resonanties met martelaarschap vertegenwoordigen binnen de oudere boeddhistisch verzakingsparadigmata slechts een bijzonder geval en uitzondering en zijn daar zeker geen *sui generis* categorie, zoals bijvoorbeeld in het christendom of de islam.

De onderliggende boeddhistisch culturele aannames worden gekarakteriseerd door opmerkelijk anders uitgerichte gevoeligheden rond vrijwillige levensbeëindiging. Er zijn ondanks alle regionale en temporele verschillen daarbinnen toch ook een aantal dominante karakteristieken te onderscheiden, die in Westerse publicaties vaak over het hoofd worden gezien. Dit lijkt vaak te maken te hebben met onvoldoende aandacht voor mogelijke dissonanten in verstaanshorizon met, en ook binnen, boeddhistische tradities.

- Bij gevorderde monniken is er geen aanmerkelijke focus op het normatieve aspect van de suïcide: de Boeddha laat er zich in die gevallen simpelweg niet over uit. Veel wat in secundaire literatuur daarover verschijnt, is projectieve interpolatie. Er is in oudere literatuur daarentegen wel veel aandacht voor de morele discipline en de staat van onthechting van de monnik en hoe zich dit al dan niet concreet in zijn levenswijze en gedrag toont: wie zich verlost toont, is ook verlost. Pas later, in commentaartradities en ook in latere recensies van de canon, is er ideologische discussie over status van de arhat en verlossing.
- We zien door de eeuwen heen een vrij duidelijke waterscheiding lopen tussen het doden van zelf en ander, waarbij een veel gehoorde positie is dat het doden van jezelf karmisch niet de onus van moord met zich meebrengt en soms zelfs in het geheel geen karmische gevolgen heeft. De meeste urgente morele imperatieven, behalve die van de nobele kuisheid, hebben vrij direct te maken met wat je een ander aandoet (doden, stelen, liegen e.d.). Maar ze hebben allemaal te maken met het aanzien van de boeddhistische gemeenschap (nu nadrukkelijk ook de kuisheid insluitend: dit vormt immers *de* waterscheiding met de leken). Het is opmerkelijk dat het referentiepunt hier evident en nadrukkelijk *niet* buiten het individu ligt, zoals in de meest gebruikelijke interpretaties van geboden binnen theïstische systemen, maar enkel in het individu zelf, die, zeker in oudere contexten, in het centrum van het existentiële toneel staat, verantwoordelijk voor zijn eigen karma en verlossing.

De dominante karakteristieken van de onderliggende culturele dynamiek daarentegen, verwijzen vooral naar de status van de professionele boeddhistische gemeenschap in de ogen van de leken die hen moeten onderhouden. Regionaal specifiek, liggen er ook aanzienlijke accenten bij het perverse culturele kapitaal dat in confucianistisch Oost-Azië uitgaat van het 'schandaal' van het beschadigen van het eigen lichaam en daarnaast ook bij de paradigmatische precedenten van ritualistische zelfopoffering door heersers en rituele specialisten in het oude 'China'.

Nabeschuwing op *Fire in the Land of Snow*

Zoals eerder reeds kort aangegeven, hebben sedert 27 februari 2009 (tot januari 2019) niet minder dan 165 Tibetanen zichzelf in brand gestoken, vooral in Tibet en China, maar tien daarvan ook in ballingschap in Zuid Azië (vanaf 1998); naar verluidt (en testament, waar beschikbaar) in protest tegen wat zij als Chinese overheersing van Tibet ervaren, waarbij de roep om de terugkeer van de Dalai Lama naar Tibet vrij vaak gehoord wordt.²⁹ Er is een zeldzaam en zeer aangrijpend 'getuigenis' beschikbaar in de Voice of America documentaire *Fire in the Land of Snow: A Documentary on Self-Immolations in Tibet*.³⁰ Deze acties zijn betwist, en de lezingen van de Chinese overheid (geestelijk gestoorden en terroristen) en de Tibet Support lobby (helden voor vrij Tibet) verschillen enorm; zoals wellicht ook in de meeste contexten waar van martelaarschap sprake is. Helaas kan ik hier geen verheldering in brengen, zonder toegang tot nadere data ter plekke, die helaas door de Chinese overheid geblokkeerd wordt, en niet zonder meer ruimte voor betoog. Wellicht betreft het zowel religieuspolitiek als sociaaleconomisch gemotiveerde acties, maar de actoren zullen daarenboven ook uiteenlopende persoonlijke motieven hebben. Hoe kunnen we dit fenomeen plaatsen in termen van onze discussie over martelaarschap, uiteraard afgezien van het genoemde standpunt dat men wel in de pro-Tibet lobby hoort?

Zoals boven uiteengezet, heeft Tibet weinig voorgeschiedenis met zelf-immolatie in boeddhistische contexten³¹ en gelegitimeerd door de hiervoor genoemde klassieke teksten – al wordt het bovengenoemde Jātaka-verhaal van de haas in een van de weinige beschikbare testamenten aangehaald (in een uit de PRC gesmokkeld audiobericht van Sobha Trulku of Sonam Wangyal, zoals zijn naam in de gelinkte lijst verschijnt).³²

Volgens Barnett zijn er ook onderbelichte en vergeten inspiratiebronnen. De oude, maar nog steeds levende tradities van de bloedeed in politiek en martiaal Tibet; suïcide als protest onder leken; en zeer belangrijk, Chinese

patriottistische propaganda in moderne PRC, die een 'martelaarsdood' voor de natie verheerlijkt en romantiseert: veel jonge Tibetanen zijn bijvoorbeeld opgegroeid met de Chinese propagandafilm *Honghegu* ('Red River Valley', door Feng Xiaoning, 1997), waarin een Tibetaanse herder zichzelf door middel van benzine in brand steekt in protest tegen een nauwelijks verhulde fictieve weergave van de Britse invasie van 1903/1904 (i.e., de Britse *Younghusband*-missie).³³ Het is op zijn minst opmerkelijk dat de recente acties in Tibet zich bedienen van (boeddhistisch) Chinees eerder dan van Tibetaans cultureel idioom: of dat nu oude boeddhistische gevoeligheden betreft of via moderne communistische propaganda loopt. Mogelijk is er ook een indirecte Chinese link, via herinnering aan media-exposure van eerdere zelfverbrandingen door boeddhistische monniken in Vietnam in de jaren zestig, zoals door de Eerwaarde Thích Quảng Đức (lekennaam: Lâm Văn Túc; 1897-11 juni 1963). Vietnam lag vroeger in de Chinese invloedssfeer, vooral in het noorden en voor wat betreft Vietnamese vormen van boeddhisme.

Dit zou een sterk en dramatisch voorbeeld van *framing of discourse* kunnen zijn: d.w.z. de notie (die al dan niet terecht is) dat je tegenover een dominante partner alleen gehoord en gerespecteerd zult worden als je diens taal beheerst en discours overneemt, vaak inclusief culturele aannames.³⁴ De logica zal de lezer evenmin ontgaan als de ironie. Toch is het geenszins zeker dat we hier met een 'gesloten systeem' te maken hebben. Nieuws over de zelfverbranding door de Tunesische straatverkoper Mohammed Bouazizi, op 17 december 2010, bijvoorbeeld, kan ook een versterkend effect hebben gehad (zie elders in deze bundel). Dit is een ontwikkeling die ruwweg parallel is en die veel effect gesorteerd heeft in de internationale arena, zij het net iets later dan de eerste Tibetaanse incidenten (met een piek rond 2011-2012). De Arabische Lente gaat qua tijd niet aan de eerste maar wel aan het gros van de Tibetaanse acties vooraf en de internationale commotie daaromtrent kan die laatste mede versterkt of aangemoedigd hebben. De opstanden en de zelfverbrandingen in Tibet voltrokken zich bovendien in eerste instantie in de nasleep van de mondiale protestacties rond de controversiële Olympische Spelen in Beijing, in 2008. De Tibetaanse acties, inclusief sommige zelfverbrandingen, lijken mede ook een internationaal media effect beoogd te hebben: om de 'Tibetaanse zaak' (nog eens) onder de internationale aandacht te brengen. Het is bovendien niet ondenkbaar dat Islamitische verhaaltradities via vrij talrijke Hui moslim groepen in dit deel van Tibet een invloed op de keuze van het idioom gehad hebben.

Tibetaanse zelfverbrandingen zijn zeker geen geïsoleerde of incidentele gevallen. Fenotypisch lijken ze te passen binnen de hier voorgestelde definitie van een martelaar, die onder zeer dreigende omstandigheden een

gewelddadige dood verkiest boven gehoor te geven aan het onderdrukkend gezag. Het zit dan wel mede in een seculier ideologisch register, eerder dan het in een strikt genomen religieus kader zou staan.³⁵

Maar het is zonder nader onderzoek ter plekke niet duidelijk of het fenomeen uit Oost-Aziatisch cultureel idioom stamt, of, minder waarschijnlijk, uit Indo-Tibetaanse boeddhistische overlevering, of dat het een geval van convergentie is, of dat er invloed uit andere regio's of culturele lagen is.

Beïnvloeding vanuit oudere Chinese gevoeligheden rond sacraal koningschap en vaak als 'sjamanistisch' aangeduide functies van rituele specialisten in tijden van crisis, bemiddeld door boeddhistisch gedachtegoed kan direct of indirect van invloed zijn geweest op het gekozen idioom. Mogelijk is dit versterkt door het moderne fenomeen in Tibet van zelfdoding als een politiek statement, vooral ook gedurende de Culturele Revolutie; reeds oudere tradities rond de bloedeed en bloedbroederschappen; door Chinese propaganda; en herinnering aan zelfverbrandingen als religieuspolitiek protest in Vietnam, uit de jaren zestig; maar aanmoediging, na 2010, vanuit berichtgeving over de Arabische Lente en de politieke gevolgen daarvan, kunnen ook een rol gespeeld hebben. Verder onderzoek ter plaatse is nodig om enig uitsluitsel te kunnen bieden. Mocht de hier als eerste gestelde hypothese echter enigszins houdbaar blijken, dan wordt het mogelijk nog interessanter om voor vervolgonderzoek te overwegen of de vroegste Chinese culturele oorsprongen via sacraal koningschap, charismatisch leiderschap en de gevallen held een cultuurvergelijking met de hier eveneens als hypothetisch gestelde antecedenten van martelaarschap in het Midden Oosten en Middellandse Zeegebied mogelijk maken, maar dit valt ruimschoots buiten de kaders van deze individuele bijdrage.³⁶

Opdracht

Ik zou dit betoog graag willen beëindigen met een biecht van niet weten en een opdracht. Het is wellicht minder lastig om achter de horizon van deze Tibetanen te gaan zitten dan achter die van de Boeddha en zijn volgelingen. Toch voel ik ook schroom en aarzeling om hun acties van een label te voorzien, nota bene nog uit andere tradities en contexten. Als ik al die 165 namen op mijn netvlies voel, vraag ik mij af wat vergelijking toevoegt: wat is de meerwaarde? Het is niet *enkel* een getal, het zijn evenzovele *onvoltooide* levens. Zonder meer onderzoek weet ik niet goed wat de meesten van hen hiertoe gebracht heeft. Ik weet bijgevolg ook niet of de Tibetanen die zich om de aangegeven redenen in brand staken martelaars zijn of niet, en of zij

als zodanig herinnerd zouden willen worden. Zoals elders in deze bundel betoogd wordt, zijn het anderen die martelaars canoniseren. Het ligt ook niet in mijn vermogen en verantwoordelijkheid om te beoordelen of zij goed of fout gehandeld hebben. Dit zijn open vragen die ik mijn lezers mee zou willen geven. Toch wil ik dit artikel opdragen aan 165 Tibetanen die het ultieme offer gebracht hebben, zonder hen als martelaar te willen benoemen of vereren en zonder oordeel, enkel als een 'getuige', geraakt door wat hij gezien heeft, en wil ik de meest prangende vraag doorgeven aan de lezer, of zij getuige zijn en waarvan (<https://savetibet.org/tibetan-self-immolations/>).

6 Modern Vedantisme en ascetische zelfopoffering

Het begin van antikoloniaal hindoe nationalisme

Victor A. van Bijlert

Martelaar, shaheed

Het concept van 'martelaar' bestaat in het klassieke hindoeïsme niet. In de gangbare Westerse opvatting is een martelaar meestal iemand die door een vijandige overheid of machthebber ter dood wordt gebracht omdat hij of zij voor een bepaalde mening of overtuiging staat. Hoewel het hindoeïsme geen traditie van martelaarschap kent, gebruikt men in India wel degelijk het begrip martelaar. Dit stamt uit de vroege twintigste eeuw en is nauw verbonden met de politieke strijd van Indiërs tegen het Britse koloniale regime. De werkdefinitie die in dit boek wordt gesuggereerd: 'Een martelaar is iemand die (in ere bij de eigen politieke en/of religieuze groep) onder zeer dreigende omstandigheden een gewelddadige dood verkiest boven gehoor te geven aan het bevel van het onderdrukkend gezag', past wonderwel bij wat we over de hindoe nationalistische martelaar van de vroege twintigste eeuw weten. Er is sprake van eer en hoog aanzien waarin deze martelaar staat bij de eigen groep, in feite bij iedere rechtgeaarde Indiase patriot.¹ Er is sprake van een religieuze inspiratie van dit patriottisch martelaarschap. De omstandigheden waren dreigend, of tenminste ogenschijnlijk onveranderbaar. Het Britse regime leek onoverwinnelijk en een gegeven dat men moest accepteren als betrof het een natuurverschijnsel. De hindoe martelaar verkoos inderdaad de dood, en besepte heel goed het risico dat de gewapende strijd tegen de Britse overheersing met zich mee zou brengen. En men gehoorzaamde natuurlijk in het geheel niet aan de Britse overheid in India. Die wilde men nu juist uit India verdrijven.

De vroege fase van deze nationalistische strijd tegen Britse koloniale overheersing is sterk gekleurd door hindoe denkbeelden en hindoe teksten. De strijders voor de vrijheid van India werden martelaar genoemd wanneer ze in handen vielen van het politieapparaat van het Britse regime en wanneer ze ter dood werden veroordeeld. Het Indiase woord voor dit soort martelaren is opmerkelijk genoeg niet van hindoe oorsprong maar islamitisch. Het woord dat gebruikt wordt is het Perzisch-Arabisch *shaheed*

(*śahīd*, in correcte transliteratie). Men gebruikt in India standaard *shaheed* om gevallen vrijheidsstrijders aan te duiden, vrijheidsstrijders die ofwel door de Britten zijn terechtgesteld, of in een enkel geval ook voor iemand die zelfmoord pleegde om uit handen van de Britten te blijven.²

In tegenstelling tot wat men denkt over de Indiase onafhankelijkheidsstrijd, namelijk dat die onder invloed van Mahatma Gandhi (1869-1948) overwegend geweldloos was, begon de vroege fase van het streven naar onafhankelijkheid niet geweldloos. Tussen het einde van de negentiende eeuw en de eerste decennia van de twintigste beschouwde men geweld als noodzakelijk om India te bevrijden.³ De martelaar of *shaheed* was dus iemand die de Britten hadden terechtgesteld. Het hindoe nationalistische begrip martelaar vereist historische context en een goed begrip van de hindoe religieuze inspiratiebron ervan. We zullen eerst de historische context schetsen en vervolgens kijken we naar de voornaamste religieuze bronnen van het hindoe nationalisme van het begin van de twintigste eeuw. Daarna kijken we naar de eerste hindoe vrijheidsstrijders die door dit nationalisme geïnspireerd werden. Hieruit zal blijken dat veel latere revolutionaire vrijheidsstrijders, ongeacht hun religieuze of niet-religieuze achtergrond, de lijn van de vroege hindoe revolutionairen hebben voortgezet.

Bengalen in de negentiende en vroege twintigste eeuw

Het moderne hindoeïsme is een product van de vroege negentiende eeuw en werd in hoge mate bepaald door het kolonialisme. Het typerende aan dit hindoeïsme is het feit dat men probeerde van een overwegend orthopraktisch en 'orthoconformistisch' sociaal stelsel een religie van het boek te maken, een religie die het individu aansprak op zijn of haar eigenheid. Men koos als 'schriftuurlijk' uitgangspunt voor deze nieuwe vorm de teksten van de Upanishaden en de Bhagavad Gita. Deze worden collectief aangeduid met de term Vedanta.⁴ Om te begrijpen waarom dit moderne Vedantische schriftuurlijke hindoeïsme opkwam en hoe het motiveerde tot antikoloniale strijd moeten we eerst kijken naar de Britse koloniale aanwezigheid in Oost-India.

De Britse heerschappij over India begon in 1765 toen de Britse handelsmaatschappij, de East India Company die gevestigd was in Calcutta, van de Moghul keizer Shah Alam in Delhi de rechten ontving om in Bengalen de belastingen op te halen. Dit was bij wijze van beloning voor Britse interventie in een intern conflict binnen de familie van de Moghul gouverneurs van Bengalen. De East India Company werd zo feitelijk een Indiase landmacht

die de macht van inheemse vorsten begon te betwisten. Het belang van Calcutta als modern bestuurlijk, economisch en cultureel centrum nam met grote sprongen toe. Calcutta was rond 1800 de tweede stad van het steeds groter wordende Britse wereldrijk. Vanuit Calcutta annexeerde de East India Company steeds meer gebieden in het achterland en binnen enkele decennia was bijna het gehele Indiase Subcontinent onder Britse 'paramountcy'.⁵ Deze machtsuitbreiding ging vaak gepaard met militair ingrijpen en werd op zeker moment ook niet meer door inheemse vorsten en Moghul-edelen geduld.

In 1857 brak er in grote delen van Noord India opstand uit tegen de Britse dominantie. Deze opstand had een militair karakter en werd gedragen door Indiase soldaten in dienst van de Britten. Britse koloniale historici noemden deze opstand een 'Mutiny'.⁶ Indiërs spreken liever van de eerste onafhankelijkheidsoorlog. Aangezien men in Londen het uitbreken van deze opstand deels weet aan slecht bestuur door de East India Company, namen de Kroon en het Britse Parlement het bestuur over India over. Koningin Victoria werd in 1858 geproclameerd tot keizerin van India.⁷ De metropool van de East India Company, Calcutta, werd na deze proclamatie in 1858 de hoofdstad van het keizerrijk Brits-Indië. De oude functie van gouverneur-generaal werd opgewaardeerd tot die van Viceroy, Onderkoning. Daarmee won Calcutta nog weer meer aan politiek belang. Na het neerslaan van de opstand van 1857 arresteerden de Britten de laatste Moghulkeizer Bahadur Shah Zafar, en zetten hem in Rangoon gevangen. Delhi zonder Moghulkeizer was daarmee gedegradeerd tot een provincieplaats.

In de loop van de late negentiende tot de vroege twintigste eeuw werd Bengalen steeds roeriger en meer en meer anti-Brits. De grote provincie Bengalen werd in 1905 in twee aparte administratieve eenheden verdeeld. Deze deling was niet alleen bedoeld als bestuurlijke maatregel maar had ook tot doel om de nationalistische beweging waarin hindoe politici een belangrijke rol speelden, wind uit de zeilen te nemen. Het westelijk deel van Bengalen was overwegend hindoe, het oostelijk deel overwegend moslim. De Britse onderkoning hoopte door deze deling de tweedracht onder de hindoes en moslims verder aan te wakkeren. Verdeeldheid was in Brits belang, immers voor de Britse politiek gold als enige belangrijke doel het behoud van het Empire tegen elke prijs. De protesten tegen de deling van Bengalen werden echter steeds heftiger en gewelddadiger en daarom besloot de Onderkoning de deling ongedaan te maken maar de hoofdstad te verhuizen naar Delhi. In 1911 werd de hoofdstad van Brits-Indië naar het in aanbouw zijnde New Delhi verhuisd. Zo waren de Britten verlost van de

lastige Bengalis en volgden ze de oude Moghulkeizers, die immers ook hun hoofdstad in Delhi hadden gehad.⁸

Om de politieke onvrede te kanaliseren richtten al in 1885 Indiase sociale en politieke hervormers onder de hoede van de Britse bestuursambtenaar Allan Octavian Hume (1829-1912) de Indian National Congress op. Deze beweging had aanvankelijk tot doel: (1) leiders uit alle delen van Brits-Indië bijeen te brengen, (2) vooroordelen betreffende ras, religie en regio weg te nemen, (3) over Indiase problemen te spreken en (4) proberen bepaalde concessies van het Britse bestuur te verkrijgen.⁹ In de geschiedenis van het Indian National Congress wordt de periode van 1885 tot 1905 ook wel de gematigde (moderate) genoemd. Men probeerde met beleefde petitie's het Britse bestuur te bewegen tot 'gentlemanly' gedrag jegens de Indiërs. Men vroeg onder meer om: vrijheid van meningsuiting, uitbreiding van sociale beleidsprogramma's, meer onderwijs, minder landrente, Indiërs toelaten op hoge regeringsposten, meer Indiase invloed op wetgevende raden, meer voordeel voor Indiase industrie, examens voor de Indian Civil Service in India zelf houden en niet in Groot-Britannië, het beëindigen van het wegvloeiën van Indiase rijkdommen naar Groot-Britannië. Deze alleszins redelijke eisen werden door het Britse koloniale bestuur als radicaal en gevaarlijk beschouwd.¹⁰ De Indiërs waren niet rijp voor enige vorm van zelfbestuur en hadden daarom de Britse koloniale aanwezigheid voor eigen bestwil nog eeuwen nodig, zo luidde de officiële overheidspropaganda. Het is tegen deze politieke achtergronden dat we de motiverende rol van de hindoe-reformatie van de negentiende eeuw moeten plaatsen.

Rammohun Roy

De eerste aanzet tot hindoe reformatie kwam van de Bengaalse humanist, filosoof en staatsman Raja Rammohun Roy (1774-1833). Hoewel hij van jongs af aan een religieuze zoeker geweest moet zijn, kwam de drang tot hervormen bij Rammohun feitelijk door een persoonlijk drama dat zich in 1812 in zijn familie voordeed.¹¹ Het was in die tijd niet ongebruikelijk dat weduwen van hoge kaste zich mee moesten laten verbranden op de brandstapel van hun overleden echtgenoot. Een weduwe die dit deed heette een *Sati*, *Suttee* in de Engelse verbasterde spelling van de negentiende eeuw. Dit betekent een 'ware' of 'deugdzame' vrouw. De verbranding van de weduwe heette officieel *Satidaha*, 'verbranding (*daha*) van een ware [vrouw]'. Maar in de volksmond noemde men de weduweverbranding zelf *Suttee*.

Rammohun schreef meerdere pamfletten tegen de praktijk van weduwenverbranding. Hiermee begaf hij zich op het terrein van hindoe religieuze hervorming. Hij meende dat het hele hindoeïsme aan verbetering en vernieuwing toe was. Ten eerste viel hem op dat veel hindoes hun grote klassieke teksten niet kenden. Rammohun had een uitgesproken voorkeur opgevat voor het monisme en monotheïsme van de oude Upanishaden. In de Upanishaden – die ontwikkelde hindoes nauwelijks kenden – herkende Rammohun de meest nobele bron van het hindoeïsme. Hij legde zich toe op het propageren van de leer van de Upanishaden.

Rammohun was de eerste hindoe filosoof en theoloog die de teksten van de Vedanta, gelijk een hindoe Luther, beschikbaar wilde maken voor een groot publiek. Door zijn vriendschappen met enige vrijzinnige Britse protestanten leerde Rammohun het Protestantisme kennen. Hij meende dat dit model ook voor een hervorming van het hindoeïsme langs Vedantische lijnen geschikt kon zijn. Het was hem duidelijk dat de religieuze hervorming moest geschieden door gebruikmaking van moderne middelen zoals de drukpers en het vrije onderzoek van hindoe schriftuurlijke bronnen. Rammohun wilde de Indiërs zelf de Upanishaden laten bestuderen zodat ze zich wel af zouden keren van de dominantie van de priesterkaste en onmenselijke rituelen zoals weduwenverbranding achterwege zouden laten.¹² Rammohun publiceerde tussen 1816 en 1823 vertalingen van de Isha Upanishad, de Katha Upanishad, de Kena Upanishad en de Mundaka Upanishad in zowel het Engels als het Bengaals.¹³ Van de Mandukya Upanishad maakte hij alleen een Bengaalse vertaling. Daarnaast schreef Rammohun in Engels en Bengaals vele traktaten waarin hij diverse hindoe theologische vraagstukken aansneed zoals: het nut of de nutteloosheid van de verering van hindoe godenbeelden; het mediteren over de heiligste spreuk uit de Veda, het Gayatri mantra; over de mogelijkheid van vrouwen om onderwijs te krijgen; over agrarische ontginning van het Noord Indiase achterland; over persvrijheid; over hindoe erfrecht; over de ethische leer van Jezus, enz.

Om deze hervorming ook organisatorisch vorm te geven stichtte Rammohun in 1828 de Brahmo Samaj, de ‘gemeenschap van hen die in het Brahman geloven’.¹⁴ Dit is de eerste moderne Vedantische vereniging, in feite de eerste moderne hindoe ‘kerk’.¹⁵ Ook al had de Brahmo Samaj weinig echte leden, de Samaj bood wel een voorbeeld voor de meeste latere hindoe hervormings- en moderniseringsbewegingen. Gedurende de gehele negentiende eeuw was de Brahmo Samaj de toonaangevende moderniseringsbeweging van het hindoeïsme. Tegen het einde van de negentiende eeuw boette de Brahmo Samaj aan invloed in. De gedachte dat het hindoeïsme in z’n moderne vorm gebaseerd moest zijn op de Vedanta werd nu wel algemeen aanvaard.

Het belang van de Bhagavad Gita

De nadruk die de Brahmo's hadden gelegd op de Upanishaden en de nogal intellectuele filosofie daarvan, leidde tot een roep om meer emotioneel bevredigende religieuze ervaring. De canon van de Upanishaden bleek op den duur toch aangevuld te moeten worden met de Bhagavad Gita, een tekst die een grote synthese biedt van de leringen van de Upanishaden en latere theïstische tendensen binnen het vroege hindoeïsme.¹⁶ Het antwoord hierop bood de *bhakti*, de cultus van de mystieke Godsliefde waarover hieronder meer.

De Bhagavad Gita was overigens de eerste tekst die direct vanuit het Sanskriet was vertaald in een Europese taal: het Engels. Deze vertaling, vervaardigd in 1785 door een ambtenaar van de East India Company, Charles Wilkins, was een groot succes in de Europese wereld.¹⁷ De Bhagavad Gita werd door Europese lezers beschouwd als een soort Bijbel van het hindoeïsme. De roem van de Bhagavad Gita had ook z'n weerslag op India zelf. Als Europeanen (die via hun koloniën de rest van de wereld beheersten) zo'n waardering voor een hindoetekst hadden dan moest die tekst van universele betekenis zijn.

Inhoud van de Bhagavad Gita

De Bhagavad Gita is eigenlijk geen zelfstandig werk maar onderdeel van een groter werk. De Gita komt voor in het gigantische epos Mahabharata.¹⁸ Het Mahabharata – een werk dat in zijn huidige vorm meer dan 100.000 strofen telt – vertelt over de politieke intriges rond twee prinselijke families: de Pandavas en de Kauravas. De Pandavas waren de wettige erfgenamen van de troon. Tijdens een dobbelpartij tussen de Pandavas en de Kauravas speelden de Kauravas vals. Ze wonnen en dwongen de Pandavas de legitieme aanspraken op het koningschap uit te stellen. Na veertien jaren ballingschap zouden de Pandavas terug mogen komen. Maar ook na die veertien jaar weigerden de Kauravas de troon af te staan, tegen de eerdere afspraken in. Nu moest er over de troon gevochten worden.

Het kwam tot een grote oorlog. De legers van de Pandavas en de Kauravas stonden op het slagveld opgesteld. Een van de Pandava prinses, Arjuna, had Krishna tot zijn wagenmenner gekozen. Op het moment dat de veldslag moest beginnen, vroeg prins Arjuna aan zijn wagenmenner om de strijd-wagen in het midden tussen beide legers in te rijden. Arjuna wilde nog eens zijn tegenstanders in ogenschouw nemen. Opeens wordt hij door afschuw overvallen. Hij wil helemaal geen oorlog. Tenslotte zijn de Kauravas ook zijn

familie. Liever geeft hij het slagveld op en verzaakt de wereld. Hij twijfelt, heeft medelijden met zijn tegenstanders en voorziet grote rampspoed als door deze oorlog vele familieleden aan beide kanten zullen sneuvelen. In wanhoop vraagt hij aan Krishna om raad.

Onthecht handelen

Wat volgt zijn de wijze lessen van Krishna. Aanvankelijk verkondigt hij de leerstellingen van de Upanishaden: er is een onsterfelijke kern in elk levend wezen, deze kern wordt *ātman* genoemd, 'Zelf'. Al worden de lichamen gedood, het Zelf wordt niet gedood. Het Zelf gaat door vele geboorten heen. Telkens wordt het Zelf in een nieuw lichaam geboren. Na een tijd, sterft het lichaam en verhuist het Zelf naar een nieuw lichaam. Arjuna moet in dit besef zijn plichten als prins niet verzaaken. Hij dient te vechten want een rechtvaardig gevecht aangaan hoort tot de prinselijke plichten. Hij mag dus niet van dit slagveld wegllopen. Als hij bang is voor de slechte gevolgen van zijn daden, moet hij zijn daden doen terwijl hij er innerlijk afstand van neemt. Dit innerlijk afstand nemen van het wereldse handelen is eigenlijk een vorm van innerlijke verzaking van het netwerk van verplichtingen die men in de hindoe sociale wereld heeft. Deze innerlijke verzaking behoort tot de kernleerstukken van de Bhagavad Gita. Krishna wordt de volgende uitspraak in de mond gelegd die in het kort de essentie van de innerlijke wereldverzaking weergeeft:

Je hebt alleen recht op het handelen zelf, nooit op de vruchten ervan. Laat je niet motiveren door de vruchten van de daden, maar wees ook niet gehecht aan niets-doen.

Doe je daden zonder gehechtheid terwijl je steeds geestelijke discipline beoefent. Wees gelijk in succes en falen. Gelijkmoeidigheid is geestelijke discipline.¹⁹ (Gita 2.47-8)

Arjuna moet niettemin handelen zoals hij zijn aan prinselijke stand verplicht is, maar hoeft zich niet te bekommeren over de goede of slechte gevolgen van zijn daden. Hij moet gelijkmoeidig zijn en onthecht, terwijl hij zijn daden doet, dat wil zeggen, zijn wereldse plichten vervult. Zo zal hem geen zonde treffen. Hij moet alles aan God overlaten. Krishna vermaant Arjuna:

Draag al je daden aan Mij op terwijl je je met je verstand richt op de Hoogste Geest. Zonder verwachtingen en zelfzucht moet je vrij van wroeging de strijd aangaan. (Gita 3.30)

Persoonlijke devotie tot God

Verderop in de Gita spreekt Krishna steeds meer als God zelf. Hij raadt Arjuna aan om een persoonlijke liefdesband met hem als hoogste God aan te gaan en zich geheel aan Hem over te geven. Deze devotionele geestesgesteldheid noemt de Gita *bhakti*. Krishna formuleert het als volgt:

Richt je denken op Mij, wees Mij toegewijd, offer aan Mij, breng hulde aan Mij. Wanneer je zo je toevlucht tot Mij genomen hebt en jezelf op deze wijze geestelijk disciplineert, zul je tot Mij komen. (Gita 9.34)

Even later verkondigt Krishna:

Ik ben de oorsprong van alles. Uit Mij komt alles voort. De wijzen die vol liefde [voor Mij] zijn en dit over Mij weten, vereren Mij.

Hun bewustzijn is op Mij gericht, hun hart is Mij binnengegaan, ze geven elkaar duidelijkheid over Mij en ze vertellen elkaar over Mij, op deze wijze ervaren ze voortdurend tevredenheid en vreugde.

Aan hen die altijd met Mij bezig zijn en Mij liefdevol vereren geef ik het juiste soort inzicht waardoor ze tot Mij komen.

Uit mededogen met hen vernietig ik de duisternis van hun onwetendheid met het stralende licht van de kennis, want Ik bevind Me immers in hun Zelf. (Gita 10.8-11)

Visioen van de Goddelijke gedaante

Dan vraagt Arjuna of Krishna zich aan hem ook wil tonen in zijn ware goddelijke gedaante.

Hoogste Heer, je hebt over jezelf naar waarheid verteld. Hoogste Geest, ik verlang ernaar jouw goddelijke gedaante te aanschouwen.

Als je denkt dat ik in staat ben die te zien, Heer, toon dan Jezelf als de onvergankelijke. (Gita 11.3-4)

Krishna verandert dan van wagenmenner in de grote God die het hele heelal doordringt, omvat en draagt. Alle (mannelijke) hindoe goden, lagere rangen van hemelse wezens, demonen, mensen en de gehele wereld leven en bewegen in het kosmische lichaam van deze God. Hij heeft duizenden hoofden, armen en benen en straalt meer licht uit dan duizend zonnen.

Arjuna is diep geschokt door dit visioen. Hij wil weer de vertrouwde Krishna zien. Krishna toont zich opnieuw in zijn gewone gedaante en vertelt Arjuna dat dit visioen alleen voor hem bedoeld was.

Deze gedaante van Mij die jij gezien hebt is zeer moeilijk te zien. Zelfs de goden verlangen altijd ernaar deze gedaante van Mij te mogen aanschouwen.

Door middel van de Veda's ben Ik niet op zo'n manier te aanschouwen, zoals jij gedaan hebt, noch door ascese, noch door grote vrijgevigheid, noch door het brengen van offers.

Maar door devotie die op niets anders dan Mij gericht is kan men Mij op deze manier aanschouwen, kennen en binnengaan.

Wie z'n daden voor Mij doet, Mij als hoogste goed heeft, Mij toegewijd is, vrij is van gehechtheid, geen enkel levend wezen haat, die komt tot Mij. (Gita 11.52-55)

Bijna niemand, zelfs niemand van de goden, heeft eerder ooit deze gedaante gezien, en het visioen kan ook niet bereikt worden door veel studie of het brengen van offers zoals in de Veda's voorgeschreven. Alleen onverdeelde toewijding (*bhakti*) aan Krishna maakt het mogelijk dit visioen deelachtig te worden. Aan het eind van de passage belooft Krishna in feite aan een ieder die Hem toegewijd is de eenwording met Hemzelf, de Hoogste God. Hierna pakt Krishna de draad van de eerdere hoofdstukken weer op en werkt ze verder uit. Aan het slot van de Gita vat Krishna zijn leer nog eens samen:

Hoor verder nog Mijn meest intieme woorden. Jij bent Mij zeer geliefd, daarom zal Ik tot jouw heil spreken.

Richt je denken op Mij, wees Mij toegewijd, offer aan Mij, breng hulde aan Mij.²⁰ Je zult tot Mij komen. Dit belooft Ik je in waarheid, want je bent Mij lief. Verzaak alle vormen van religie en kom tot Mij als je enige toevlucht. Ik zal je bevrijden van alle zonden, maak je geen zorgen. (Gita 18.64-66)

Hierna zegt Arjuna dat zijn verwarring geweken is. Hij zal op het slagveld zijn plicht doen. Dit is, in het kort, de inhoud van de Gita.

Bankimchandra Chatterjee, devotie en patriotisme

Devotie of *bhakti* heeft sinds de middeleeuwen een grote rol gespeeld in de hindoe beleving. Ook de latere aanhangers van de Brahmo Samaj door

Rammohun Roy in 1828 gesticht, wilden de bhakti niet negeren. Maar in de Upanishaden waar ze zich op beriepen komt bhakti niet voor. De middeleeuwse bhakti had zich geuit in de regionale spreektaal. De Vedantische reformatie van de negentiende eeuw zocht het vooral in de klassiekheid van de Upanishaden (voor de grote massa ontoegankelijk). Hoe kon men de intellectuele Vedanta en de populaire bhakti met elkaar verzoenen? De Bengaalse schrijver Bankimchandra Chatterjee (1838-1894) dacht een antwoord te hebben gevonden in de Bhagavad Gita.²¹ Hij combineerde de filosofie en theologie van de Gita met een bevrijdingsnarratief dat hij goot in de vorm van een roman.

Bankim was een van de eerste moderniseerders van de Bengaalse literatuur. Hij had aan de Calcutta University rechten gestudeerd en werkte vervolgens als deputy magistrate tot aan zijn pensionering in 1891.²² Naast een bescheiden carrière als bestuursambtenaar in de provincie maakte Bankim vooral naam als schrijver. Zijn eerste werk was een Engelstalige roman *Rajmohan's Wife* gepubliceerd in 1864. Dit werk was geen overweldigend succes. Meteen begon Bankim in zijn moedertaal, het Bengaals, opnieuw een roman te schrijven, *Durgeshnandini* (de dochter van de kasteelheer). Het was een historische roman, een genre dat Bankim steeds meer ging gebruiken, naast psychologische romans die het Bengaalse familieleven schilderen. *Durgeshnandini* werd wel een groot succes.²³ Na deze roman volgen nog tien Bengaalse romans en in de jaren 70 van de negentiende eeuw schreef Bankim ook talloze Bengaalse essays over politieke, historische, religieus-filosofische en sociale onderwerpen. Tezelfdertijd schreef Bankim ook essays in het Engels.

Hoewel Bankim niet zeer religieus was in traditionele hindoeïsmen toonde hij vanaf 1872 steeds meer belangstelling voor de filosofische aspecten van het hindoeïsme, meer in het bijzonder voor de Upanishaden, de Bhagavad Gita en de figuur Krishna. Bankim was de eerste Bengaalse intellectueel die expliciet een vorm van Indiaas nationalisme baseerde op hindoeïsmen.²⁴ Bankim bepleitte niet het in stand houden van in zijn ogen achterhaalde orthopraktische hindoeïsmen tradities. Hij wilde het hindoeïsme omduiden tot een ideologie van Indiase moderniteit. De leer van de Bhagavad Gita beschouwde Bankim als de beste weergave van de hoogste waarden van het hindoeïsme.

Beeldtaal in Anandamath

Nationalisme, en dus ook antiekoloniaal nationalisme, is niet bij uitstek een kwestie van leerstellingen en filosofische uiteenzettingen. Nationalisme

heeft aansprekende symbolen nodig en een inspirerend verhaal. Bovendien betekent antikoloniaal nationalisme een revolutionaire verandering van de bestaande orde. De bestaande orde was die waarin het Britse koloniale gouvernement het hoogste gezag in India bekleedde en alle andere lokale autoriteiten de Britse suprematie erkenden. Antikoloniaal nationalisme betekende dat men streefde naar opheffing van die situatie, dat men in India weer baas in eigen huis kon worden. Een moderniteitsleer zoals die aan de Bhagavad Gita te ontleen is, was zeer behulpzaam in dit nationalistische streven; toch was ook een aansprekend verhaal nodig dat uitbeeldt hoe een nationale opstand tegen de buitenlandse overheersing eruit kan zien. Bankim was romanschrijver, dus het eerste medium waarin hij de nationale verbeelding kon prikkelen was via een verhaal, een roman. In 1882 publiceerde Bankim zijn blauwdruk voor een nationalistische opstand in de historische roman *Anandamath*, 'Klooster van de vreugde'.²⁵

Het verhaal van *Anandamath* speelt zich af in 1769 en heeft als historische achtergrond de opstanden van hindoe en moslim asceten (hindoe *sannyasi's* en moslim *pirs* respectievelijk) die in groepen het verarmde platteland van Bengalen rondtrokken om volgelingen te ronselen.²⁶ Dit feitelijke gegeven werkte Bankim om tot een verhaal over hindoe asceten (*sannyāsi*) die zich schuilhielden in de jungle van Noord Bengalen om van daaruit overvallen te plegen op geldtransporten van de Moghul gouverneur naar de Britten in Calcutta. In Bankim's verhaal zijn deze *sannyasi's* gerekruteerd onder verarmde boeren van het Bengaalse platteland die zwaar te lijden hadden onder door de Britten veroorzaakte hongersnoden.²⁷ In het in de jungle verborgen klooster *Anandamath* verzamelden deze *sannyasi's* zich en leven daar als monniken en guerrillastrijders. Ze hebben huis en haard, vrouw en kinderen, opgegeven om zich volledig te wijden aan de bevrijding van het moederland. Dit moederland stellen de *sannyasi's* zich voor als een vorm van de grote hindoe Moedergodin Durga. De *sannyasi's* noemen zich dan ook *santāns*, 'zonen' [van de Moedergodin]. In de loop van het verhaal voert dit leger van *sannyasi's* met succes een aantal militaire campagnes tegen de Britten en tenslotte verslaan ze de Britten bijna. Op dit punt in de roman geeft Bankim opeens een andere wending aan het narratief en laat de *sannyasi's* beseffen dat ze de Britse overheersing voorlopig nog nodig hebben om in de nabije toekomst de volle bloei van het hindoeïsme mogelijk te maken. Deze merkwaardige boodschap legt Bankim een arts in de mond:

Als de Engelsen niet heersen, dan is de hernieuwde emancipatie van de eeuwige religie (*sanātana dharma*) niet mogelijk [...]. De verering van driehonderd miljoen godheden is niet de eeuwige religie [...]. Wat de

niet-hindoes hindoe religie noemen is verloren gegaan. De ware hindoe religie bestaat in kennis, niet uit handelingen. Deze kennis is tweesoortig: kennis van uiterlijke dingen en kennis van innerlijke dingen. De kennis van de innerlijke dingen is het voornaamste bestanddeel van de eeuwige religie. Maar wanneer niet eerst de kennis van uiterlijke dingen bevorderd wordt, kan de kennis van innerlijke dingen niet opkomen [...]. De Engelsen zijn zeer bedreven in de kennis van uiterlijke dingen [...] maar zolang de hindoes niet opnieuw vervuld zijn van kennis, deugd, en kracht, zullen de Engelsen voor altijd blijven [...]. (*Bankim Racanāvalī* I: 643)

In deze woorden van de mysterieuze arts aan het einde van de roman ligt eigenlijk Bankim's verbinding tussen vernieuwd hindoeïsme en nationale hindoe opleving besloten. De bestaande orthopraktische hindoe tradities verwerpt Bankim. Ervoor in de plaats moet de kennis van de eeuwige religie, de traditionele inheemse aanduiding voor het hindoeïsme, komen. Deze kennis ligt volgens Bankim besloten in de leer van de Bhagavad Gita. Het verhaal van *Anandamath* toont de mogelijkheid van een succesvolle guerrilla-oorlog tegen de Britse overheersing, de inspiratiebron van die guerrilla-oorlog, en de vorm die deze guerrilla-oorlog moet aannemen en wie deze moeten voeren. Het verband dat Bankim wil leggen tussen militant nationalisme zoals het verhaal van *Anandamath* weergeeft, en de Bhagavad Gita is natuurlijk ook de setting van laatstgenoemde. Immers de Bhagavad Gita is gesitueerd op een slagveld, en Arjuna aan wie Krishna zijn leringen ontvouwt, is tenslotte een militaire leider. Bankim kon de Bhagavad Gita dus vrij letterlijk interpreteren als een aansporing tot het voeren van een gerechtvaardigde oorlog.²⁸

Behalve de Bhagavad Gita en de sannyasi-rebellieën had Bankim zeer waarschijnlijk een derde inspiratiebron voor zijn roman. In Zuidwest India arresteerde de Britse politie in 1879 Wasudev Balwant Phadke (1845-1883). Phadke had in datzelfde jaar een gewapende groep van ongeveer 200 gewapende mannen gerekruteerd. Deze groep, georganiseerd als een guerrillalegertje, pleegde vanuit de bergen en de jungles van zuidelijk India overvallen op geldtransporten. De groep had zich tot doel gesteld de Britten gewapenderhand uit India te verjagen en van India een republiek te maken. Phadke was de inspirator en leider van deze groep. Na zijn arrestatie werd Phadke veroordeeld tot levenslange gevangenisstraf die hij uit moest zitten in Aden (de voormalige Britse kroonkolonie in het huidige Jemen).²⁹ Het verhaal over Phadke bereikte alle Indiase kranten en was voorpaginanieuws. Bankim kan dit verhaal niet ontgaan zijn. Zijn eigen roman verscheen een paar jaar later met ongeveer hetzelfde thema. Gewapende opstand tegen de

Britten was dus niet alleen in de fantasie van een roman mogelijk maar had ook feitelijk plaatsgevonden. Het is opmerkelijk dat de grote Mutiny van 1857 in Noord India geen rol leek te spelen in het narratief van Bankim's roman.

De religieuze symboliek die Bankim in *Anandamath* gebruikt om het hindoe nationalisme tastbaar te maken is niet ontleend aan de Bhagavad Gita maar aan de Bengaalse voorkeur voor Godinnencultussen. In Bengalen was en is vooral de jaarlijkse tiendaagse verering van de godin Durga zeer populair. Omdat dit festival bij iedereen bekend was, introduceerde Bankim in *Anandamath* het concept van de Moedergodin als moederland. De associatie van de aarde met een godin is in het hindoeïsme een oud gegeven. Maar de associatie van het land Bengalen en later India als godin is een nationalistische herinterpretatie van dit oude beeld. In *Anandamath* legt Bankim een van de hoofdpersonen een lied in de mond waarin het moederland aangeroepen wordt als godin. Het begint met de woorden *vande mātaram*, 'ik prijs de Moeder'. Het eerste couplet luidt:

Ik prijs de Moeder,
Haar wateren zijn zoet, haar vruchten zijn zoet,
Ze verkwikt zoals de zuidenwind,
Haar velden zijn donkergroen,
Haar, de Moeder, prijs ik. (*Bankim Racanāvalī* I:589)

Dit lied werd tijdens de onafhankelijkheidsstrijd gebruikt als Indiaas volkslied; de eerste twee woorden, *vande mātaram*, fungeerden als nationalistische leuze.³⁰

Cultuurtheorie in Dharmatattva

De religieus-filosofische theorie achter dit hindoe nationalisme zette Bankim uiteen in een filosofische dialoog waarin hij de leer van de Bhagavad Gita herinterpreteerde als theorie van culturele zelfontplooiing of zelfverbetering. De dialoog publiceerde hij enige jaren na *Anandamath*. Deze dialoog draagt de titel *Dharmatattva*, 'De essentie van religie'. Het werk opent met het volgende gesprek tussen leerling en leraar:

Leraar: Religie (*dharma*) is van alles de meest gewichtige zaak en kan niet in een paar woorden worden uiteengezet. Maar als je erover nadenkt, wat zou je het dan noemen?

Leerling: Het buitenlandse begrip 'Leer over cultuur'!

Leraar: 'Cultuur' is niet iets buitenlands. Het is de essentie van de hindoe religie [...] de meest heilige [of zuivere] en nectargelijke religie die onderwezen wordt in de Bhagavad Gita, is gebaseerd op de essentie van het begrip cultivering (*anuśīlan*). (*Baṅkim Racanāvalī* II:585).

Hier introduceert Bankim zijn interpretatie van cultuur / beschaving als cultivering. Volgens hem leert de Bhagavad Gita een stelsel van cultivering van menselijke vermogens. En dit is volgens Bankim de essentie van de hindoe religie. Voor Bankim is dus religie de cultivering van menselijke vermogens. Volgens Bankim ligt in deze volledige cultivering ook al het menselijk haalbare geluk besloten. Hij laat de leraar zeggen: 'Menselijk geluk berust op mens-zijn. Dit mens-zijn berust op de juiste bloei van alle vermogens, hun rijping en hun symmetrie' (*Baṅkim Racanāvalī* II:594).

Een van de belangrijkste vermogens is het vermogen tot liefhebben. Volgens Bankim moet men op grond van de hindoe religie alle levende wezens in de gehele wereld liefhebben. Maar voordat men zover is, dient men allereerst de inwoners van het eigen land lief te hebben en voor hun verheffing te werken. Dit is een belangrijke nuancering van de liefde voor de hele wereld. Deze nuancering laat ook een begin zien van het besef dat alle Indiërs op gelijke wijze inwoners van het land India zijn en dat alle Indiërs tot dezelfde natie behoren. Hiermee geeft Bankim ook een aanzet tot egalitair denken: alle Indiërs zijn gelijk en zijn allen delen van de grote Indiase natie. De bindende factor van dit egalitaire patriotisme is de liefde tot de mede-Indiër, een emotie die nog niet zeer diep geworteld was in het Brits-Indische imperium. Tot in de vroege negentiende eeuw was India immers een lappendeken van elkaar beoorlopende staten en staatjes.

Verder laat Bankim de leraar zeggen dat door onzelfzuchtig werken volksverheffing bewerkstelligd kan worden. Volksverheffing betekent: 'zelfbescherming, bescherming van het land, bescherming van wie onderdrukt worden' (op.cit.651). Dit zijn werken die God goedkeurt en dit is Bankim's interpretatie van de leer van de Bhagavad Gita. Bescherming van landgenoten tegen onderdrukkers is de eerste plicht van alle Indiërs, aldus Bankim (op.cit.660). De leer van de zelf-cultivering biedt een algemene theorie die voor alle Indiërs gelijkelijk toepasbaar is. De roman *Anandamath* biedt een uitvoerbaar voorbeeld van cultivering, namelijk de bescherming van zwakken en verdediging van het land tegen buitenlandse overheersers. De model-strijders in Bankim's beeldentaal zijn geen gewone burgers maar asceten (of wereldverzakkers) die een gelofte van kuisheid hebben afgelegd en een gelofte van dienstbaarheid aan het moederland. Met andere woorden: Bankim brengt de hindoe zelf-cultivering in direct verband met het

traditionele hindoe idioom van ascetisme en wereldverzaking. De nieuwe asceten dienen bereid te zijn hun privé leven op te offeren voor het welzijn van het moederland.

Swami Vivekananda (1863-1902)

Narendranath Datta, de latere Swami Vivekananda (meestal kortweg Vivekananda, Swami betekent 'leraar' of 'meester'), verenigde in zich vele ideologische tendenzen van het moderne hindoeïsme: Brahmoïsme met Upanishaden en Vedanta leer, verder de hernieuwde belangstelling voor bhakti, de goddelijke helden Krishna en Rama, en de grote godin in haar gestalten van Durga en Kali. Maar bovenal belichaamde hij het ideaal van wereldverzaking en ascetisme. Hij was niet een gewone hindoe denker maar een monnik, in feite een levend voorbeeld van het soort mensen dat Bankim in zijn roman had opgeroepen. Wereldverzaking was in India altijd een erkende bron van religieus charisma. Vivekananda leek in zekere zin een volgeling van Bankim Chandra Chatterjee maar hij was in werkelijkheid de devote discipel van zijn goeroe Sri Ramakrishna (1838-1886). Laatstgenoemde was een mystiek hoogbegaafde Kali priester in de Dakshinesvar tempel in Noord-Calcutta.

Sri Ramakrishna wijdde een aantal jonge Bengaalse mannen in zijn uitzonderlijke religieuze ervaringen in. De meest bekende leerling van Sri Ramakrishna was Vivekananda. Het verhaal wil dat Vivekananda op zoek was naar mensen die God werkelijk ervaren hadden. Toen hij Sri Ramakrishna ontmoette leek het alsof hij op al zijn zoeken een volledig antwoord kreeg. Sri Ramakrishna was de enige religieuze leraar die boudweg vertelde dat hij God voortdurend als enige werkelijkheid ervoer. Sri Ramakrishna was een opmerkelijke combinatie van negentiende eeuwse Vedanta en middeleeuwse bhakti mystiek en tantrische oefeningen.

Na de dood van Sri Ramakrishna nam Vivekananda de leiding op zich van de groep rond Sri Ramakrishna. De theologie en de filosofie van de Ramakrishna Orde en de Ramakrishna Mission schoven daardoor weer op in de richting van de Vedanta. Geheel in overeenstemming met Rammohun Roy en Bankim Chandra leerde Vivekananda dat de Vedanta het hoogste was dat de hindoe beschaving op religieus gebied had voortgebracht.

De trend om Indiase wijsheid naar het westen te brengen gaat ook terug op Rammohun (hij was immers tijdens zijn bezoek aan Engeland overleden en publiceerde zijn Engelse boeken ook in Londen). In de late negentiende eeuw bezochten Brahmo's als Pratap Chandra Mazumdar (wiens boeken

Gandhi gelezen had) de Verenigde Staten. Toch was het Vivekananda die in de Verenigde Staten het beeld van de wijze en beschaafde hindoe stevig heeft neergezet. In 1893 verscheen hij in Chicago op het 'Parliament of Religions' als vertegenwoordiger van het hindoeïsme. Hij sprak de menigte toe met de beroemd geworden woorden: 'Sisters and Brothers of America!'. Volgens de pers volgde een donderend applaus dat minuten lang aanhield. De vervolgwoorden geven een goed beeld van de retoriek en de zelfverzekerdheid van Vivekananda:

Het vult mijn hart met onzegbare vreugde om te reageren op het warme en hartelijke welkom dat u ons bereid hebt. Ik dank u uit naam van de oudste monnikenorde ter wereld; ik dank u uit naam van de moeder der religies; en ik dank u uit naam van de miljoenen en miljoenen hindoes van alle klassen en sekten.³¹

Vivekananda sprak niet als een bescheiden hindoe uit een onderworpen koloniaal India; hij sprak op voet van gelijkheid met vertegenwoordigers van andere wereldreligies en liet zich die positie met overtuiging aanleunen. In de Amerikaanse pers maakte 'Mr. V.V. Kananda' furore. De publieke eer die hem in de Verenigde Staten te beurt viel en later ook in Engeland en in andere Europese landen, bleef in Brits-Indië niet onopgemerkt. Vivekananda was een van de eerste succesvolle en wereldwijd bekende propagandisten van hindoe zelfbewustzijn. Vivekananda was geen politieke figuur. Hij liet zich niet expliciet negatief uit over het Britse regime in India. Een paar jaar na zijn dood keken hindoe revolutionairen op naar Vivekananda als lichtend voorbeeld.

Vivekananda schreef eigenhandig vooral brieven. De meeste van zijn boeken zijn lezingen die hij bij vele gelegenheden hield en die door westerse leerlingen stenografisch zijn genoteerd. Vivekananda's meest gelezen boeken in en buiten India zijn de zogenaamde Yoga boeken. In een viertal boeken zet Vivekananda vier soorten yoga uiteen.³² Het valt op dat hij niet veel aandacht aan lichamelijke oefeningen besteedt maar des te meer aan meditatie en een filosofische levenshouding.

In essentie predikt Vivekananda dat ieder mens zichzelf kan verheffen uit de omstandigheden waarin hij of zij nu verkeert. Met andere woorden, Vivekananda's versie van de Vedanta staat heel dicht bij de grondwaarden van de moderniteit, namelijk de volledige emancipatie van het individu.³³ Een representatieve uitspraak van Vivekananda luidt:

Een mens is mens zolang hij worstelt om boven zijn natuur uit te stijgen, en die natuur is zowel innerlijk als uiterlijk. Ze omvat niet alleen de wetten

die stoffelijke deeltjes buiten ons regeren en in onze lichamen, maar ook de meer subtiele innerlijke natuur, die in feite de bewegende kracht is die de uiterlijke natuur bestuurt.³⁴

Een worsteling om boven de eigen natuur uit te stijgen kan natuurlijk ook op het politieke vlak plaatsvinden. En dit verklaart de populariteit van Vivekananda onder de hindoe revolutionairen die al in 1908 de hierboven genoemde Yoga boeken van Vivekananda bij zich droegen. De figuur die ascetische hindoe-revolutionairen feitelijk hielp opleiden en politiek-religieus schoolde door middel van zijn vele boeken en artikelen was Aurobindo Ghose, later Sri Aurobindo genoemd. Hij stond aan de wieg van de ondergrondse hindoe guerrillabewegingen die probeerden de denkbeelden van Bankim's roman *Anandamath* in de praktijk te brengen.

Aurobindo Ghose / Sri Aurobindo (1872-1950)³⁵

Bankim's roman en theoretische werk bleven een lange tijd niet meer dan interessante opties die de fantasie van nationaal-voelende Indiërs kon prikkelen. Bankim's werk werd populair onder Bengaalse lezers en tegen het einde van de negentiende eeuw verschenen er ook sporadisch vertalingen van sommige werken in het Engels en in andere Indiase talen. Bankim was voor velen een nationalistische visionair en een inspiratiebron. Er was echter meer nodig om het Indiase publiek in nationalistische zin in beweging te krijgen. Aurobindo Ghose werd geboren in 1872 te Calcutta maar vanaf zijn zevende verder opgevoed in Groot-Brittannië samen met zijn drie broers. Dit verklaart waarom Aurobindo zich zo uitmuntend in het Engels kon uitdrukken. Hij schreef vele pamfletten, gedichten, epen en essays in het Engels terwijl zijn moedertaal Bengaals was, net als van Bankim. Maar Aurobindo kende de Britse wereld van binnenuit. Hij studeerde in Cambridge en wilde zich kwalificeren voor het examen voor de Indian Civil Service.³⁶ Hij verscheen niet voor het examenonderdeel paardrijden zodat hij zakte. Hij werd vrijwel meteen gerekruteerd voor een dienstverband in de prinselijke staat Baroda in West India. Daar trad hij in 1893 in dienst van de vorst van Baroda. Spoedig daarna begon Aurobindo stukken te schrijven voor een Engelstalig blad in Bombay: de *Induprakash*. De stukken die Aurobindo schreef waren opruiend en anti-Brits. Een klein voorbeeld uit de *Induprakash* van 26 juni, 1893:

Als we werkelijk ons land willen vernieuwen, dan moeten we niet langer onze handen bedelend uitstrekken naar het Britse Parlement, zoals een

kind dat bij z'n gouvernante om een speeltje huilt, maar we moeten de harde waarheid onder ogen zien dat iedere natie met pijn en moeite z'n eigen pad moet banen naar redding, en niet moet afhangen van bevoogding door anderen.³⁷

Hier klonk voor het eerst de roep om onafhankelijkheid en werd de pijnlijke weg daarheen aangeduid. Aurobindo hamerde bij zijn Indiase lezers steeds op eigen initiatief en zelfs strijd om het doel van de onafhankelijkheid te bereiken.

In 1900 werd Aurobindo steeds radicaler anti-Brits en verzamelde in het geheim mensen om zich heen aan wie hij zijn ideeën over gewapende strijd tegen het Britse regime verkondigde. Aurobindo stuurde in 1900 Jatin Banerji (1879-1915) naar Calcutta om daar een gewapende revolutie te helpen voorbereiden. Aurobindo stelde zich voor dat er cellen of revolutionaire verenigingen moesten worden opgericht die zich voor zouden doen als culturele verenigingen of studieclubs. Er moest inderdaad ook gestudeerd worden in politieke theorie en de geschiedenis van geslaagde politieke opstanden, maar daarnaast dienden de rekruten zich ook lichamelijk te trainen, vooral in het gebruik van zwaarden, lange latten en vuurwapens. Maar er kwam aanvankelijk weinig verzet van de grond omdat het Indiase publiek de haalbaarheid ervan niet inzag.

In 1902 was er in Calcutta een club opgericht die zich tot doel stelde de Britten gewapenderhand uit India te verdrijven. Deze club noemde zich *Anushilan Samiti*, 'Vereniging (*samiti*) voor cultivering (*anushilan*)'. Welbewust had men de term van Bankim gekozen in de naamgeving. Men wilde vooral de denkbeelden van Bankim maar ook Vivekananda in de praktijk brengen. De Ierse discipel van Vivekananda, Margaret Noble / Sister Nivedita (1867-1911) hielp de oprichters. Aurobindo had contact met Nivedita en hoopte via zijn afgezant Jatin Banerji behulpzaam te kunnen zijn bij de verdere uitbouw van de revolutionaire activiteiten van de *Anushilan Samiti*. In verschillende kleinere plaatsen in de Bengal Presidency ontstonden min of meer zelfstandige afdelingen van de *Anushilan Samiti*. De grootste buiten Calcutta was de *Dacca Anushilan Samiti*.

Na Lord Curzon's bestuurlijke deling van de provincie Bengalen in 1905 groeide het Indiase verzet.³⁸ Aanvankelijk slechts in Bengalen en gericht tegen de deling, veranderde de publieke opinie in heel India geleidelijk in de door Aurobindo gewenste richting, namelijk afwijzing van het Britse bestuur over India. In datzelfde jaar schreef Aurobindo een pamflet *Bhawani Mandir*, 'De tempel van de Godin Bhavani'. Hierin werkte hij een basisidee van Bankim verder uit. Bankim had in *Anandamath* het

beeld opgeroepen van de grote moedergodin, Durga, als militant symbool van een nieuwe Indiase natie in wording, een natie die door strijd tegen buitenlandse overheersers haar ware gestalte moest krijgen. Aurobindo pakte het beeld van de moedergodin op en maakte het tot een symbool van gewapende strijd tegen het Britse regime. In *Bhawani Mandir* verwijst Aurobindo naar Sri Ramakrishna en Swami Vivekananda als predikers van de kracht van de godin om het land te verlossen van overheersers. In het pamflet verbindt Aurobindo (in navolging van Bankim) Indiaas antikoloniaal nationalisme met Vedantische religiositeit en voegt er de cultus van de moedergodin aan toe. De moedergodin wordt in de hindoe mythologie vaak aangeduid met *Shakti*, 'kracht' of 'energie'. Het heelal is dus geschapen en wordt in stand gehouden door de energie van de moedergodin. Dit beeld past Aurobindo in *Bhawani Mandir* toe op het bouwen van de nieuwe Indiase natie:

[...] wat is een natie? Wat is ons moederland? Het is niet een stuk grond, ook niet een metafoor, noch een fictie van het verstand. Het is de machtige Shakti,³⁹ samengesteld uit de Shaktis van de miljoenen eenheden die de natie vormen, precies zoals Bhawani Mahisha Mardini⁴⁰ tevoorschijn kwam uit de Shaktis van de miljoenen goden die tot één enkele massa van kracht waren samengekomen en tot een eenheid waren gesmeed. De Shakti die wij India noemen, Bhawani Bharati, is de levende eenheid van de Shaktis van driehonderd miljoen mensen⁴¹; maar ze is inactief, gevangen in de magische cirkel van Tamas (duisternis), de gemakzuchtige onbeweeglijkheid en onwetendheid van haar zonen.⁴²

Het pamflet werd door de Britse inlichtingendienst als zeer opruiend en gevaarlijk beschouwd. Het circuleerde in veel afdelingen van de eerder genoemde Anushilan Samiti.

Aurobindo zelf deed niet actief mee aan de gewapende strijd. Maar zijn jongere broer Barindra organiseerde in Calcutta een groep die zich voorbereidde op het plegen van aanslagen op Britse ambtenaren en politiemannen. Intussen redigeerde Aurobindo vanaf 1907 de Bengaalse nationalistische krant *Bande Mataram* en schreef er zelf veel stukken in. Meer nog dan *Bhawani Mandir* en de eerdere stukken in *Induprakash* bevatte *Bande Mataram* duidelijke oproepen om het Britse juk af te werpen en op eigen benen te leren staan. De krant kreeg te maken met juridische vervolging wegens opruiing en belediging van de Brits-Indische regering. In 1908 pleegde de groep van Aurobindo's broer Barindra een mislukte aanslag op de Britse magistraat Douglas Kingsford, waarover later meer.

Het daaropvolgende gerechtelijke proces maakte het militante nationalisme in India tot een probleem dat het gehele Britse rijk schokte. Hoewel Aurobindo's directe betrokkenheid bij de aanslag niet bewezen kon worden, noemde de onderkoning hem de gevaarlijkste man van India. In de perceptie van Britse inlichtingenkringen was Aurobindo namelijk in staat om militant nationalisme met hindoe religie te verbinden. Hij zou meer dan andere nationalistische propagandisten in staat zijn de religieuze gevoelens van de hindoe jongeren met succes te bespelen en hun een anti-Britse houding kunnen aanpraten. En dan was er de geur van terrorisme en anarchisme rond de figuur van Aurobindo.⁴³ Aurobindo was goed op de hoogte van deze tendensen zoals blijkt uit de volgende opmerking over religie en politiek, neergeschreven in 1909:

De Europeaan is trots op zijn succes in het afscheiden van religie van het dagelijkse leven. Religie, zegt hij, is allemaal goed en wel op haar eigen plaats, maar religie heeft niets te maken met politiek, wetenschap of handel, die onbruikbaar worden wanneer de religie zich ermee bemoeit [...]. In werkelijkheid is het de Europeaan niet gelukt om religie uit zijn leven te bannen. Ze keert terug in het socialisme, in het anarchisme van Bakunin en Tolstoy, in vele andere *ismen*; en in welke vorm ze ook komt, ze staat erop het gehele leven te doordringen, de gehele samenleving en de politiek om te vormen naar de wet van haar idealistische aspiraties. Ze gebruikt niet het woord God en heeft geen greep op het idee, maar ziet in de mensheid God. Wat de Europeaan onder religie verstond moest hij kwijt zien te raken en uit het leven laten verdwijnen, maar werkelijke religie, spiritualiteit, idealisme, altruïsme, toewijding, de honger naar volmaaktheid is de totale bestemming van de mensheid en kan men niet kwijtraken.⁴⁴

In 1910 trok Aurobindo zich terug uit de politieke strijd en vestigde zich in het Franse deel van India, Pondicherry. Daar schreef hij zijn vele filosofische beschouwingen, waaronder *Essays on the Gita*, *Letters on Yoga*, en *The Life Divine*. Vanaf 1910 werd Aurobindo Ghose de religieus geïnspireerde hindoe revolutionair geleidelijk tot de hermetische Indiase wijze en yogi Sri Aurobindo. De gewelddadige lijn werd voortgezet door Aurobindo's naaste volgelingen waaronder zijn jongere broer Barin.

Barin Ghose (1880-1959) en de training van jonge revolutionairen

Aurobindo's jongste broer Barin was een van de actieve organisatoren achter de revolutie die Aurobindo voor ogen stond. Rond 1905 schreef Aurobindo

het eerder genoemde *Bhawani Mandir*. Hij zou hiertoe zijn aangespoord door zijn jongste broer die Bankim's blauwdruk in *Anandamath* in de praktijk wilde brengen. *Bhawani Mandir* heeft het over asceten en wereldverzakkers die zich voor India moeten inzetten, waarbij India geschilderd wordt als deel van de energie van de kosmische Moedergodin. Barin had al tussen 1900 en 1903 tevergeefs geprobeerd de Bengaalse districten warm te laten lopen voor het idee van politieke onafhankelijkheid. De deling in 1905 van de provincie Bengalen maakte dat *Bhawani Mandir* steeds meer betekenis kreeg. Het werd op steeds grotere schaal verspreid. Er waren ook andere politieke pamfletten die aangaven dat India haar Britse juk moest afwerpen. De werken van Bankim werden ook opeens in een geheel ander licht gelezen.

Volgens het patroon van de Anushilan Samiti probeerde Barin een groep bijeen te brengen die zich zou bekwamen in politieke scholing, het hanteren van vuurwapens, en het maken van bommen. Het liefste had Barin ergens in de bergen van centraal India een klooster van guerrillastrijders opgericht zoals in *Anandamath* wordt beschreven. Maar hij wilde een eerste serieuze poging wagen in Calcutta zelf en zocht daarvoor begin 1907 een plek in Noord-Calcutta uit: Manicktollah Garden. Hier kon men tamelijk ongestoord bijeen komen en wapens en bommen verbergen.

De strijd tegen het Britse koloniale regime kende nu twee aspecten: (1) propaganda via het gedrukte woord; (2) propaganda van de daad, bij voorkeur aanslagen op Britse bestuursambtenaren of hun Indiase hulpjes. De motivatie tot de propaganda van de daad was een vorm van yoga die men vooral uit de Bhagavad Gita haalde. De kring van getrouwen die men durfde te trainen voor de aanslagen, wist ook dat een aanslag plegen betekende dat men gepakt kon worden en wellicht terechtgesteld zou worden. Deze mentale militaire voorbereiding ontleende men dus ook aan de Bhagavad Gita.

De propaganda via het gedrukte woord was al begonnen sinds het einde van de negentiende eeuw. In 1906 was Barin betrokken bij de uitgave en verspreiding van een revolutionair tijdschrift *Jugantar* (nieuw tijdperk). Dit blad was in het Bengaals en werd door steeds meer mensen gelezen. Op zijn hoogtepunt in 1907 had het blad een oplage van 50.000.⁴⁵ Het blad inspireerde jonge Bengalezen om aanslagen te plegen op Britten. Een selectie van artikelen uit *Jugantar* werd in boekvorm uitgegeven onder de titel *Mukti kon Pathe?* (Wat is de weg naar de verlossing?). Het boek beschreef in detail hoe een revolutie georganiseerd moest worden: het beïnvloeden van de publieke opinie door middel van tijdschriften en pamfletten, het verzamelen van fondsen door middel van afpersing en roofovervallen, het aanschaffen van wapens en het trainen van rekruten in het hanteren van wapens.⁴⁶ En

dit alles onder het steeds meer alziende oog van het Britse regime dat zijn inlichtingendiensten en politie-opsporingsapparaat uitbreidde.

Onderwijl was een vriend en volgeling van Barin, Hem Chandra Das (1871-1951) in 1906 vertrokken uit India naar Frankrijk en verbleef lange tijd in Parijs. Das wilde informatie inwinnen over het maken van revolutie en de technieken van de guerrilla-oorlog. Daar verkeerde hij in het gezelschap van anarchisten, Russische nihilisten en bommenmakers. Das leerde daar explosieven maken, vermoedelijk van de Russische terrorist Nicolas Safranski. In 1908 kwam Das terug naar India, gewapend met kennis van zaken die van pas zouden komen in de Manicktollah groep. Men had wel enige aanslagen geprobeerd maar deze mislukten. Das' bommen waren technisch gezien veel beter. Op basis van de kennis die Safranski bezat over explosieven had Das een handboekje samengesteld waarin de meest basale recepten en aanwijzingen stonden om zelf bommen te maken.⁴⁷

Eind april 1908 probeerden Khudiram Bose (1889-1908) en Prafulla Chaki (1888-1908), twee rekruten van Barin, met een bom de gehate district magistraat Douglas Kingsford te doden. Ze wierpen de bom in het rijtuig waarvan ze meenden dat Kingsford erin zat. Ze bleken echter twee dames te hebben gedood: een Mrs. en Miss Kennedy. De aanslag bracht het raderwerk van de politie in beweging en al spoedig was de hele groep rond de Manicktollah Garden, inclusief Aurobindo Ghose zelf, gearresteerd en opgesloten in de Alipore Jail in Zuid Calcutta. Een van de leden van de Manicktollah groep was loslippig geweest tegenover een kennis die weer een informant was voor de CID. Khudiram werd in 1908 door de Britten opgehangen en is daarmee een van de eerste martelaren van het hindoe revolutionaire nationalisme.⁴⁸ Prafulla Chaki doodde zichzelf met zijn revolver om uit handen van de Britse politie te blijven, en is daarmee eveneens een vroege martelaar.⁴⁹ Beide jonge mannen werden door het Indiase publiek meteen bestempeld als '*shaheed*', dat wil zeggen martelaar gevallen voor de bevrijding van het land. Over Khudiram berichtte de opruiende anti-Britse krant *Bande Mataram* op 16 augustus 1908 dat hij 'niet alleen de Gita las maar die ook in de praktijk bracht'.⁵⁰ In hetzelfde jaar werden nog twee leden van de samenzwering opgehangen door de Britten: Kanailal Dutta (1888-1908)⁵¹ en Satyendranath Bose (1882-1908). Zij hadden een verrader binnen hun groep neergeschoten, Narendranath Goswami die tegenover de Britten tegen hen getuigd had. Zowel Kanailal Dutta als Satyendranath Bose werden de martelaar-helden van het Bengaalse publiek. Ze hadden immers als ware *shaheeds* hun leven gegeven voor het moederland.

Hoewel de aanslag tegen Kingsford in zekere zin mislukt was, bood het proces dat de naam Alipore Conspiracy Case kreeg in de pers, een uitgelezen

kans om de politieke ideeën achter de aanslag te verduidelijken. De beschuldigten werden allemaal opgesloten in de Alipore Jail, een gevangenis in Calcutta. Door de aanslag zelf, de moorden erna en het grote proces was de Britse pers wakker geschud. De Conservatieven in Groot-Brittannië zelf zagen in het gerechtelijke proces een bewijs dat er in India groot gevaar voor het koloniale regime dreigde. De groep en de aanslag lieten in de pers duidelijk zien hoe men effectief zand in het raderwerk van de koloniale overheid kon strooien. Aurobindo zelf werd vaak door hoge Britse koloniale bestuursambtenaren aangeduid als *'the most dangerous of our adversaries'*.⁵²

Dacca Anushilan Samiti

Nadat de Manicktollah groep gevangen was genomen en berecht zou worden, werd de Anushilan Samiti in Dacca (huidige Dhaka in Bangladesh) de meest gevreesde en effectieve terreurgroep. Georganiseerd volgens het patroon van de Calcutta Anushilan Samiti, werd de Dacca branch de meest belangrijke revolutionaire groep. De strakke leiding van de Dacca Anushilan Samiti berustte bij Pulin Behari Das (1877-1949).⁵³ Het schijnt dat Das rond de 500 afdelingen van de Samiti had weten te stichten in de omliggende districten. Niet alle afdelingen heetten Anushilan Samiti. Sommige droegen namen als Sadhana Samiti (vereniging voor religieuze oefening), Suhrid Samiti (vereniging van vrienden), Swadeshi Bandhab Samiti (vereniging van vrienden van het eigen land).⁵⁴ In alle afdelingen oefenden jonge mannen in vechten met stokken en zwaardvechten. Overigens deden vrouwen soms ook mee met revolutionaire daden. Ook vrouwen oefenden zich in het schieten met revolvers en het leggen van bommen.⁵⁵

Uit politiedocumenten blijkt dat de rekruten geloften moesten afleggen die deels gebaseerd leken op Bankim's roman *Anandamath*. Uit de bewoordingen van de geloften blijkt dat de Samiti's strak hiërarchisch georganiseerd waren, lijkend op wat men van een hindoe sekte van asceten zou kunnen verwachten. Meestal moest degene die de gelofte aflegde dit doen voor een afbeelding van de hindoegodin Kali.⁵⁶ Hij moest in de linkerhand een kopie van de Bhagavad Gita houden en in de rechterhand een zwaard.⁵⁷ Een meer bijzondere gelofte hield in dat men 'geen banden meer onderhoudt met vader, moeder, familieleden, vrienden, haard en huis totdat de missie van de Samiti vervuld is'.⁵⁸ Overigens beloofde men ook zich afzijdig te houden van roken, drugs, en seksuele relaties (zelfs met de eigen echtgenote indien men getrouwd was). Men verzaakte dus de sociale wereld waarin men leefde totdat de onafhankelijkheid van India bereikt was, want dat was het doel

van de missie van de Samiti. Verplichte lectuur voor de ingewijde leden van de Samiti waren onder meer de Bhagavad Gita, romans van Bankim, een Bengaals boek over guerrilla-oorlogvoering *Bartaman Rananiti*, en het Devimahatmya (de Grootheid van de Godin).⁵⁹

Latere ontwikkelingen

In de jaren tijdens de Eerste Wereldoorlog hadden de ondergrondse revolutionaire bewegingen zoveel meer slagkracht gekregen dat ze vermoedelijk bijna het Britse koloniale regime omver hadden kunnen werpen.⁶⁰ In juli 1918 bracht de regering van Brits-Indië een rapport uit van een commissie onder voorzitterschap van rechter Rowlatt, het zogenaamde Rowlatt Report. Dit rapport beschreef de ondergrondse politieke militante bewegingen in Brits-Indië die het de Britse heersers moeilijk maakten. Rowlatt pleitte voor de voortzetting van een soort oorlogsrecht om nationalistische terroristencellen op te sporen en makkelijk te berechten. Het rapport noemde deze speciale maatregelen '*Punitive Emergency Measures*'.⁶¹

Het moge duidelijk zijn dat het hindoe nationalisme van deze jaren met militaire middelen streefde naar de onafhankelijkheid van India. In dit streven werden de nationalistengedreven door de waarden van hindoe-teksten zoals de Bhagavad Gita. Zij die hun leven op bijzondere wijze op het spel wilden zetten voor de bevrijding van India, namen het idioom van de traditionele hindoe asceet over. Ze werden in feite zoiets als militante wereldverzakers. Dit model was deels ontleend aan de hindoe-traditie en volgde meer specifiek het voorbeeld dat Bankim in zijn roman *Anandamath* had aangeprezen. Het eerste begin van Indiaas antikoloniaal nationalisme was gekleurd door hindoe filosofie – de Bhagavad Gita en de interpretatie van Bankim van de leer van de Gita – en de praktijk van de traditionele hindoe wereldverzaker of asceet. Wat we hier zien is religieus geïnspireerd terrorisme met als doel de bevrijding van het land van vreemde overheersers. Maar dit is religieus geïnspireerd terrorisme waarbij de dader of terrorist zich ook voorbereid heeft op de mogelijkheid het leven te verliezen. Met andere woorden, de terrorist is als het ware een heilige strijder die kan vallen in de strijd, of terechtgesteld kan worden door de Britse overheerser. Dit is meerdere keren gebeurd.

Toen Mahatma Gandhi in 1915 definitief terugkeerde uit Zuid-Afrika naar India, kon hij dit idioom probleemloos overnemen, evenals het doel, maar hij deed alles zonder het bijbehorende geweld. Gandhi omhelsde de hindoe-revolutionaire agenda maar verving het geweld door geweldloosheid.

Bovendien zorgde Gandhi voor een brede basis onder de Indiase bevolking. Zo'n brede basis hadden de hindoe-terroristen van het begin van de twintigste eeuw nooit serieus nagestreefd. Ook het voortdurende verwijzen naar de Bhagavad Gita was iets dat Gandhi gemeen had met de vroege hindoe nationalisten. Gandhi beschouwde de Gita als zijn voornaamste religieuze kennisbron.⁶² Ook nam Gandhi met veel succes het idioom van hindoe ascetisme over: zijn streven naar volledige economische en politieke autarkie is er op gebaseerd. Net als de hindoe-revolutionairen, ontleende Gandhi zijn charisma en zijn religieus-sociale en politieke gezag aan het feit dat hij leefde als een hindoe-ascet. Toch waren het de hindoe-nationalistische revolutionairen van het begin van de twintigste eeuw die de toon hadden gezet: ze lieten zien dat een combinatie van Vedantische hindoe-filosofie, ascetisme en het streven naar politieke vrijheid een voor India begaanbare weg was en geen utopie in een verre toekomst. Tenslotte heeft de vrijheidsstrijd in Brits-Indië nog geen halve eeuw geduurd en leidde – naast helaas de tragische en bloedige deling van het subcontinent – tot een seculiere onafhankelijke republiek India. De hindoe-revolutionairen bleken een effectief en succesvol pad naar dekolonisatie te hebben geëffend. Het is opmerkelijk dat de Anushilan Samiti's na de jaren '30 hun hindoe-nationalisme voor het marxisme verruilden. Hun erfenis leeft deels voort in het Left Front en specifiek in de Revolutionary Socialist Party. De omslag van hindoe terrorisme naar marxisme wordt beschreven in Laushey, 1975. Niettemin bleef het idioom van de hindoe nationalistische revolutionaire martelaar (*shaheed*) toch bewaard. Dit is vooral te merken aan de geestelijke motivatie die de vroege revolutionairen aan de Bhagavad Gita ontleenden en latere revolutionairen als het ware seculariseerden toen ze het marxisme gingen overnemen.

Mahatma Gandhi viel in 1948 (een half jaar na de Indiase onafhankelijkheid) als martelaar door kogels uit een pistool van een hindoe extremist. Gandhi is daarmee niet een martelaar voor de onafhankelijkheid geworden, hij werd immers niet door de Britten geëxecuteerd. Gandhi is wel een martelaar voor het principe van geweldloosheid geworden.⁶³ Hij had veel tegenstanders en vijanden, niet in de laatste plaats onder groepen hindoes die vonden dat India ten onrechte was opgedeeld na 1947 en dat dit mede kwam door Gandhi's verzoenende houding ten opzichte van moslims. Gandhi wordt in het moderne Indiase spraakgebruik ook nooit aangeduid met de titel *shaheed*. Men doet dit wel bij Bhagat Singh (1907-1931), een vrijheidsstrijder uit de toenmalige provincie Punjab die betrokken was bij meerdere aanslagen op Britse bestuursambtenaren en tenslotte is gearresteerd voor het gooien van een bom in de Central Legislative Assembly in Delhi. Hij en zijn

uiterst linkse medestanders werden in 1931 opgehangen. Sindsdien noemt men Bhagat Singh altijd *Shaheed* Bhagat Singh.⁶⁴ Het geval wil echter dat Bhagat Singh een uitgesproken atheïst was en lid van een partij genaamd Hindustan Socialist Republican Association.⁶⁵ Prenten uit die tijd beelden Bhagat Singh af alsof hij en zijn mede-revolutionairen geïnspireerd waren door Sri Aurobindo.⁶⁶ Wat Gandhi echter weer gemeen had met de vroege hindoe revolutionairen was de hindoe religieuze inspiratie achter zijn bereidheid om eventueel zijn leven te geven voor het ideaal. Bij de vroege hindoe revolutionairen was het ideaal de vrijheid van India, bij Gandhi was het vooral geweldloosheid zelf als middel en doel van het leven zelf.

Conclusies

Welke rol speelt politiek martelaarschap nog heden ten dage in India als we terugkijken naar de beginjaren van het antikoloniale nationalisme, de jaren waarin het nationalisme gevormd werd? We hebben gezien dat dit vroege nationalisme sterk hindoeïstisch gekleurd was. Een tekst als de hindoe Bhagavad Gita speelde een belangrijke rol in het motiveren van jonge nationalistische strijders om zich op te offeren voor het moederland.⁶⁷ Nationalisme is niet alleen economische en politieke berekening en eigenbelang, nationalisme is ook in hoge mate een emotioneel geladen ideologie die effectief gebruik maakt van religieuze symbolen en gevoelens. Zo konden het beeld van de hindoe Moedergodin en de tekst van de Bhagavad Gita hindoes emotioneel aanspreken en motiveren.

Over het algemeen kunnen we sympathie opbrengen voor de onderdog die onderdrukt wordt, in dit geval de Indiase bevolking onder het kolonialisme. We voelen weinig sympathie voor de onderdrukkers, in dit geval het Britse koloniale regime. Op deze wijze doorredenerend zouden we dus het antikoloniale hindoe nationalisme als iets positiefs kunnen zien.⁶⁸ Toch kleeft aan dit hindoe nationalisme ook een donkere kant waar we de ogen niet voor kunnen sluiten. De sympathieke kant van het hindoe nationalisme werd vertegenwoordigd door Mahatma Gandhi (die zelf vermoord werd omdat hij meteen na de onafhankelijkheid Pakistan tegemoet wilde komen). Niemand zal Gandhi ervan betichten een hindoe chauvinist te zijn geweest.⁶⁹ Hij probeerde immers alle religieuze minderheden in Brits-Indië – waaronder de vele Indiase moslims – mee te krijgen in zijn streven naar een onafhankelijke seculiere republiek India. Gandhi beriep zich bij zijn politieke acties niet eens op de Bhagavad Gita, wel op zijn eigen experimenten met geweldloze methoden waarbij hij moslims, christenen

en welwillende hindoes motiveerde om zich te verzetten tegen de koloniale overheersing. Hij probeerde dus om mensen met een andere religie niet van zich te vervreemden.

Het hindoe nationalisme dat zijn wortels beweert te hebben in Bankim, Vivekananda en Aurobindo kent een andere kant. Deze is militant, gewelddadig, anti-moslim en anti-christelijk. Dit militante hindoe nationalisme streeft naar een homogeen hindoe India waarin geen plaats is voor minderheden. Deze vorm van hindoe nationalisme streeft naar een India waarin van de onderklassen wordt verwacht dat zij de hindoe elite gehoorzaam zal volgen. Dit onverzoenlijke gezicht van het moderne nationalistische hindoeïsme begon vanaf 1909 vaste vorm te krijgen in de Hindu Mahasabha (Grote Hindoe Assemblée). Deze conservatieve groep werd gestuurd door onder meer hindoe vorsten, prinses en grootgrondbezitters. Maar de meest militante en uitgesproken hindoe chauvinistische beweging is de in 1925 opgerichte Rashtriya Swayamsevak Sangh, afgekort RSS (Rashtriya – landelijke, Swayamsevak – vrijwilligers, Sangh – corps).⁷⁰ De RSS en de organisaties die eruit voort zijn gekomen heten collectief Sangh Parivar, ‘Familie van het Corps [van nationale vrijwilligers]’. De RSS en zijn ‘familie’ waaronder de BJP (Bharatiya Janata Party, ‘Partij van het Indiase Volk’) bestaat nog steeds en is sterker dan ooit. Momenteel regeert in India de BJP met absolute meerderheid gekozen voor een tweede termijn.

Het hindoeïsme van de eerste hindoe nationalisten die tegen de Britten streden en soms de martelaarsdood stierven, wordt sinds de jaren 90 en vooral na 2000 door de RSS en aanverwante organisaties, de Sangh Parivar dus, voor zich opgeëist. Het opmerkelijke feit doet zich voor dat de Sangh Parivar figuren als Bankim, Vivekananda en Aurobindo beschouwt als voorlopers en helden van hun eigen militante hindoe nationalisme. Ze doen alsof al Vivekananda en Aurobindo van India een homogene hindoe-natie wilden maken. Zelfs een Bhagat Singh wordt soms door de RSS geclaimd als een van hen (hetgeen absurd is zoals we hiervoor lieten zien). Men zegt wel eens dat de Kerk groeit uit het bloed van haar martelaren. Voor India zou men kunnen zeggen dat het bloed van de antikoloniale martelaren zowel de Indiase onafhankelijkheid heeft gebracht als de onbedoelde scheiding tussen India en Pakistan in 1947. Het antikoloniale nationalisme bracht zowel een seculiere Indiase grondwet als het streven naar een van niet-hindoe smetten gezuiverde hindoe-staat. De meest recente martelaren in de Indiase politiek zijn echter geen hindoe vrijheidsstrijders maar seculiere Indiase intellectuelen en sociale activisten: in 2015 werden vermoord M.M. Kalburgi, een seculiere dichter en geleerde, en de linkse politicus en schrijver Govind Pansare. In 2017 werd de linkse journaliste Gauri Lankesh vermoord, in

2013 de arts en sociaal activist Narendra Dabholkar.⁷¹ In alle gevallen zijn de daders te zoeken in extreme kringen rond de Sangh Parivar. Hoewel gelukkig nog geen martelaar, ontkwam zelf de hindoe monnik Swami Agnivesh, een strijder tegen onder meer kinderarbeid en een fel criticus van de huidige extremistische hindoe-politiek, niet aan de woede van Sangh Parivar aanhangers. Ze sloegen hem in juli 2018 op straat in elkaar toe hij op weg was om een lezing te geven. Is dit het nieuwe hindoe India dat Indiërs in meerderheid omarmen? Niet heel waarschijnlijk. Er is ook ander hindoeïsme, humaan, tolerant, liberaal en niet elitair. De toekomst zal uitwijzen welk aspect van de politieke erfenis van het hindoe nationalisme op den duur zal domineren: seculier sociaal betrokken egalitarisme of agressief hindoe chauvinisme.⁷²

7 Over martelaren, helden en soldaten

Seculiere transformaties van martelaarschap

Lucien van Liere

In veel religieuze tradities is 'martelaarschap' een begrip met diepe historische wortels. In een seculiere context daarentegen is deze term op het eerste gezicht wat vreemd. Er bestaat immers geen normatieve seculiere traditie waarin discussies worden gevoerd over de voorwaarden van martelaarschap zoals bijvoorbeeld in het christendom of de islam het geval is. Soms echter wordt de term toch expliciet gebruikt voor mensen die hun leven 'gaven' voor hun idealen of voor slachtoffers van politiek of terroristisch geweld. Vaak vervloeit de term 'martelaar' in seculiere samenlevingen met die van 'held'.

Toch wil dit niet zeggen dat de term 'martelaar' in seculiere samenlevingen een vrij zwevend begrip is. Bij het gebruik van de term klinken de religieuze wortels mee. Het argument dat ik in dit hoofdstuk zal ontvouwen heeft betrekking op de transformaties van martelaarschap in seculiere, vooral West-Europese contexten. Wat hierbij opvalt is dat in de loop van de geschiedenis de term 'martelaar' steeds sterker wordt verbonden met politiek-ideologische perspectieven. Terwijl nu in de eerste eeuwen van het christendom een martelaar vooral iemand was die werd geëxecuteerd door vertegenwoordigers van de (Romeinse) staat vanwege haar of zijn overtuiging, wordt de martelaar in de loop van de geschiedenis steeds nauwer verbonden met de politieke idealen van de staat. Hierdoor blijft een aantal aspecten die de term traditioneel invulling geven, zoals 'getuigenis' en 'conflict', weliswaar intact, maar verdwijnen ook een paar elementen die nog wel aanwezig zijn in traditionele, religieuze interpretaties van martelaarschap, zoals de dood als transitie-moment en de soevereine staat als kwade macht die de executie van de martelaar krachtens het eigen recht voltrekt. In het eerste deel van dit hoofdstuk zal ik aandacht besteden aan deze verschuivingen en deze plaatsen tegen hun historische achtergrond. In het tweede deel bespreek ik drie casussen waarin de term 'martelaar' op significante wijze werd gebruikt in een seculier-politieke context. Tenslotte bespreek ik het rituele herdenkingsdiscours rondom soldaten die stierven voor hun natie en stel ik de vraag in hoeverre dit discours een vage weerklank is van de strijdende martelaar waarmee het Europese christendom tenminste sinds de kruistochten bekend is. De context waartoe ik mij beperk is die van West-Europa met een korte uitstap naar de Verenigde Staten. Hierbij

moet worden opgemerkt dat de grenzen waarbinnen martelaarschap wordt geïnterpreteerd fluïde zijn. Het is dus belangrijk om de context, waarin iemands dood wordt begrepen als een martelaarschap, te interpreteren en veranderingen die van invloed zijn op de invulling van deze term te signaleren. Het gaat mij in dit hoofdstuk dus niet om de vraag wat martelaarschap is maar om de vraag wanneer mensen een martelaar worden genoemd en welke verschuivingen we kunnen waarnemen in de sociaal-politieke en religieuze contexten waarin dit gebeurt.

Het religieuze traject van de seculiere martelaar

Ondanks het ontbreken van een seculiere martelaarstraditie wordt de term 'martelaar' in seculiere samenlevingen niet zelden gebruikt voor mensen die hun idealen met de dood hebben moeten bekopen. Om te begrijpen welke lading de term heeft en hoe de religieuze wortels van martelaarschap nog steeds aanwezig zijn in huidige seculiere samenlevingen is het van belang om met wat grove pennenstreken door de geschiedenis van de West-Europese martelaar te gaan om zowel consistentie als contingentie in het gebruik van de term op te merken. Juist door hier aandacht aan te geven kunnen we verschuivingen waarnemen die vooral worden veroorzaakt door spanningen tussen de 'wereldlijke' macht (later: de natiestaat) enerzijds en religieuze of ideologische overtuiging anderzijds. Bij de soldaat die zijn leven offert voor de staat worden deze spanningen uiteindelijk opgeheven.

De Griekse term *marturion* betekent, zoals ook in andere hoofdstukken van deze bundel wordt uitgelegd, *getuigenis*. In de christelijke context van de eerste eeuwen was de term voor velen verbonden met het getuigen van het christelijke geloof en van de christelijke praktijken voor Romeinse gerechtshoven en op executieplaatsen zoals arena's. (Voor een bredere en diepere analyse van deze periode verwijs ik naar de bijdrage van Jan Willem van Henten in deze bundel.) Hieraan gerelateerd ontwikkelde zich een spiritualiteit die met martelaarschap was verbonden en zich onder meer uitte in termen van radicale differentie, getuigenis, passieve overmacht en transformatie.¹ In de eerste eeuwen bestond er echter nog geen eenduidig kerkelijk perspectief op martelaarschap.² De manier waarop het concept werd ingevuld en de manier waarop soms ook de martelaarsdood door sommige christenen werd gezocht, werd ook betwist of zelfs geridiculiseerd.³ Daarnaast maakten christenen onderscheid tussen ware en valse martelaren. Zo betoogde Augustinus (354-430) dat de duivel onderdrukking gebruikt om valse martelaren als ware martelaren te laten verschijnen. Daarom

bepaalde niet het schouwspel van de executie of iemand een martelaar is of niet, maar het doel.⁴ Dergelijke opvattingen hebben de interpretaties van martelaren doorheen de geschiedenis diepgaand beïnvloed.⁵

In de loop van de geschiedenis is er wel een aantal veranderingen waar te nemen bij de invulling van de term die vaak parallel loopt aan politieke en religieuze machtsverschuivingen. Zo is martelaarschap in de middeleeuwen vooral verbonden met de kerkelijke structuur van gedenken waarbij de 'ware' martelaren uit de eerste eeuwen een significante rol speelden. Dit waren vooral martelaren uit de elite. Veruit de meeste martelaren uit de begintijd van het christendom hadden slechts sporen nagelaten in het geheugen van hun vaak beperkte lokale gemeenschap en werden uiteindelijk vergeten.⁶ Beroemde martelaren zoals Ignatius, Perpetua, Felicitas en Pionius werden daarentegen een onderdeel van het collectieve geheugen van kerkelijke tradities. De kerk consolideerde de karakteristieken van martelaarschap met relikwieën en gedenkdagen. Zo bleven de verhalen en legenden van martelaren lange tijd populair.

De Franse historicus Philippe Buc schrijft dat de martelaar tenminste in de tijd van de kruistochten, en wellicht al eerder, vanaf de negende eeuw, nog een andere karakteristiek kreeg toegedicht. Vanaf deze tijd werd het mogelijk om ook strijdend te sterven als een martelaar.⁷ Dit opende een interpretatiemogelijkheid waarbij de passiviteit van de martelaar niet meer per se kenmerkend was. De martelaar kon ook een strijder zijn die stierf met het zwaard in de hand om het heilige land te zuiveren.⁸ Ook deze populaire lijn van martelaarschap werd overigens niet door iedereen gedeeld.⁹

Hoewel aan de vooravond van de reformatie de populariteit van martelaarslegenden inmiddels sterk was afgenomen, komt daar in de zestiende eeuw verandering in. Tijdens de protestantse revoluties stonden het getuigenis en de individuele standvastigheid centraal bij protestantse en katholieke martelaren die overigens over en weer werden geridiculiseerd en betwist.¹⁰ Maar in de protestantse context was het onderstrepen van de wreedheid van de katholieke vervolging haast net zo belangrijk als het getuigenis. Hoewel protestanten een grote afkeer hadden van enige verering van heiligen en martelaren, speelden hun martelaren anderzijds toch ook een centrale rol in het confessionele conflict. Martelaren en de verhalen rondom hun dood verkregen hierdoor ook een zekere status in protestantse kringen. John Foxe's populaire *Book of Martyrs* verscheen in 1563 en leverde dramatische verslagen van de slachtoffers van de Mariaanse vervolgingen (1553-1558) in Engeland. Hoewel het boek gericht was op een geletterde elite werden de verhalen breed gepropageerd. Ook de vele afbeeldingen in het boek droegen bij aan een visuele martelarencultuur waarbij het lijden een

deel van de religieuze identiteit construeerde tegenover de wrede macht van roomse prelaten. Juist in hun sterven openbaarden de martelaren de wreedheid en daarmee het oordeel over hun vervolgers.¹¹ Een jaar voor Foxe's boek verscheen in de Nederlanden *Het Offer des Heeren* met verhalen over doopsgezinde slachtoffers van de inquisitie in de Nederlanden. Het boek werd een levend document en werd steeds verder aangevuld, kende veel herdrukken en genoot – vooral onder dopers – een grote populariteit.¹² In protestantse tradities werd de herinnering aan de martelaren grotendeels gecultiveerd door historische kalenders jaarlijks in de psalters in te leggen.¹³

Gaandeweg de moderne tijd verandert het gelaat van de martelaar in West-Europa. Martelaarschap combineert dan niet meer alleen een getuigenis over een ware, transcendente wereld en een wrede aardse macht (de Romeinse staat, de Saracenen, de Rooms-Katholieke Kerk of de protestantse rebellie), maar is meer gericht op aardse veranderingen, transformaties en daarmee ook op politieke doelen. Een markante illustratie van deze transformatie is de visie op martelaarschap tijdens de Franse Revolutie. De historicus Antoine de Baecque contrasteert in *Corps de l'histoire* het 'nieuwe' revolutionaire martelaarschap met het 'oude' christelijke:

Meer en meer helden namen de vorm aan van martelaren. Maar een republikeinse martelaar is niet hetzelfde als een christelijke. Zijn tomeloze energie maakt hem anders. De republikein was de woeste verdediger van het nieuwe en volledig seculiere geloof. Hem werd niet alleen gevraagd te lijden en te sterven, maar ook om de gewapende strijd tot het einde toe door te zetten. De christelijke martelaar was volledig passief, zijn ogen slechts gericht op de hemel, onverschillig ten aanzien van zijn medeburgers. De revolutionaire martelaar daarentegen werkte voor het publieke nut, voor de mensheid en voor dit leven, om vrijheid, gelijkheid en broederschap te brengen voor het geluk van allen.¹⁴

Interessant is dat de Baecques typering van christelijk martelaarschap niet zozeer een historisch correct beeld geeft van de motieven van voor-revolutionaire christelijke martelaren, maar vooral een typisch seculier perspectief biedt van Franse revolutionairen op een christelijk verleden. Hierbij staat passiviteit en onverschilligheid centraal. Deze elementen worden gecontrasteerd met de zogenaamde aardse bewogenheid van de revolutionair. Interpretaties van martelaarschap veranderen hierdoor. Gaandeweg de 19de eeuw wordt de heldendaad en de betekenis van de martelaar voor de gemeenschap belangrijker en uiteindelijk is hij of zij vooral een held. Toch zijn ook de vormen van martelaarschap in de 19de

en 20ste eeuw niet verstoken van religieuze frames en blijft een scherp antagonisme actief. Een bekend voorbeeld is de Amerikaanse abolitionist John Brown (1800-1859). In de Verenigde Staten is martelaarschap vaak verbonden met racisme en de strijd voor gelijke rechten. Brown keerde zich af van de vreedzame protesten van de abolitionisten in de Verenigde Staten en betoogde dat actie noodzakelijk was. Hij voerde een gewapende strijd om de slavernij af te schaffen. In oktober 1859 voerde hij met een aantal compagnons een aanval uit op een federaal wapenarsenaal (Harpers Ferry) met als doel deze te plunderen en de wapens onder de zwarte bevolking uit te delen. Hij probeerde hiermee een gewapende opstand uit te lokken. Brown was ervan overtuigd dat hij een goddelijke opdracht had gekregen voor deze acties. Tegelijk was het hem niet om een christelijk getuigenis te doen, noch om een martelaarskroon. Hij probeerde met zijn acties een aardse revolutie te ontketenen. Tijdens de aanval op het arsenaal werden Brown en zijn kameraden omsingeld en gevangengenomen. Twee van zijn zonen kwamen daarbij om het leven. Hij werd berecht en ter dood veroordeeld. Op 2 december 1859 werd hij publiekelijk opgehangen. Een maand voor zijn executie sprak hij in de rechtszaal van Charlestown, West Virginia:

Ik geloof dat het ingrijpen zoals ik dat heb gedaan en zoals ik dat altijd vrijelijk heb toegegeven, ten behoeve is geweest van Zijn verachte armen. Ik geloof dat dit niet verkeerd, maar juist was. Welnu, als het nodig wordt geacht dat ik mijn leven moet opgeven om bij te dragen aan de doeleinden van gerechtigheid, en ik mijn bloed meng met het bloed van mijn kinderen en met het bloed van miljoenen in dit slavenland wiens rechten door goddelozen worden genegeerd, wrede en onrechtvaardige wetten, dan zeg ik; laat het zo geschieden!¹⁵

De Amerikaanse filosoof en essayist Ralph Waldo Emerson (1803-1883) sprak over Browns dood: *'He will make the gallows holy as the cross'*.¹⁶ Rondom Browns dood ontstond een cultuur van herinnering waarin de strijdende abolitionist als held en martelaar verscheen in kinderboeken¹⁷, standbeelden, op *'memory sites'*, in liederen, verhalen en gedichten.¹⁸ Tegelijk werd Brown gezien als een gek en een fanaticus.¹⁹ Deze laatste beschrijving van Brown toont een heldere historische lijn waarbij 'de martelaar' door de andere partij of andere partijen wordt beoordeeld als door demonen bezeten of – later – als krankzinnig.²⁰

John Browns motieven waren zowel politiek als religieus. Hij was ervan overtuigd dat slavernij inging tegen de wil van God. In de 19de eeuw zien we in Europa dat seculiere motieven de overhand krijgen, maar zonder dat de

religieuze thema's verdwijnen. De zogenaamde 'martelaren van Manchester', drie leden van de *Irish Republican Brotherhood*, werden voor een menigte van duizenden toeschouwers op 23 november 1867 opgehangen. Zij streefden naar een onafhankelijke Ierse republiek en werden beschuldigd van de moord op agent Charles Brett. Aan de vooravond van de terechtstelling observeert een katholieke priester:

In heel Manchester en Salford kwamen gemeenschappen in stilte bijeen met tranen bevelde gezichten [...] verzameld voor een viering van de vroege mis voor het eeuwige welzijn van de jonge Ieren die gedoemd waren om een vreselijke dood die ochtend te sterven.²¹

De 'martelaren van Belfiori' waren een groep die streefde naar onafhankelijkheid tijdens en na de eerste Italiaanse onafhankelijkheidsoorlog tegen Oostenrijk (1848-1849). Zij werden opgepakt en na een serie veroordelingen publiekelijk terechtgesteld tussen 1850 en 1853. Onder hen waren twee priesters. Wat zowel de martelaren van Manchester als die van Belfiori met John Brown gemeen hebben is dat zij primair streefden naar seculiere doelen maar zonder dat daarmee de religieuze dimensie was verdwenen. Zij werden allen herdacht als 'martelaren' in verhalen, muurschilderingen, op gedenkdagen of met standbeelden. Hun dood werd geromantiseerd en voorzien van een betekenis die een krachtige duale wereldinterpretatie laat zien waarbij 'vrijheid' en 'onafhankelijkheid' als sterke moderne waarden tegenover repressie en macht werden beklemtoond. Ook bij moderne martelaren die niet expliciet voor religieuze overtuigingen sterven, blijft de duale wereld waarin de dood een openbaringsmoment is van wreed onrecht intact, een karakteristiek die nauw verbonden is met het traject dat de martelaar in het Latijnse christendom en later in protestantse contexten heeft afgelegd. De 'verkozen dood' als zelfopoffering omwille van overtuiging, religie, politieke idealen of de gemeenschap is zo '*hardwired*' in het collectieve geheugen van de westerse cultuur, schrijft Elizabeth Castelli in *Martyrdom and Memory*.²²

Over het verschil tussen martelaren en helden

In dit hoofdstuk begrijp ik martelaarschap primair als een sociale constructie die is verbonden met contextuele perspectieven op wat belangrijk is. Martelaren reflecteren zodoende contextuele visies op recht en onrecht, waarheid en leugen. Op deze manier is martelaarschap een publiek, religieus, en politiek spektakel, een indicator van een sociaal conflict dat in het

'drama' van de martelaar openbaar wordt. Lacey Baldwin Smith schrijft in *Fools, Martyrs, Traitors, The Story of Martyrdom in the Western World*, dat de westerse geschiedenis steeds een immense variëteit aan martelaren heeft gekend. Wie of wat een martelaar is, is volgens Smith afhankelijk van de gemeenschap die zich met de 'boodschap' of het 'getuigenis' van de martelaar verbindt en die zijn of haar dood betekenis geeft en deze conserveert. Terwijl echter de ene gemeenschap iemands dood begrijpt als het 'offer' van een martelaar, verstaat een andere gemeenschap deze dood als een onbegrijpelijke zelfmoordactie.²³ Deze dubbelheid is, zoals ik hierboven liet zien, reeds aanwezig vanaf de laat-antieke tijd, wordt krachtig uitgespeeld in de tijd van de confessionele conflicten, en resoneert in de actualiteit wanneer bijvoorbeeld de martelaarsclaim van islamitische aanslagplegers wordt ontkend. Er is zelden consensus over wie een 'echte' martelaar is en daarom worden niet zelden degenen die in de ene gemeenschap of historische context worden herdacht als martelaren in een andere veracht als verraders, criminelen of psychopaten.²⁴ De term 'martelaar' is daarom, zo schrijft Smith, *'hopelessly overworked and abused'*.²⁵ Desondanks lijken bepaalde elementen ook consistent. Hoewel aan martelaarschap, en in het bijzonder aan seculier martelaarschap, zeer diverse invulling wordt gegeven, zijn er toch weerkerende karakteristieken aan te wijzen die deze diverse interpretaties begeleiden. Zo zagen we al dat het traject dat de martelaar aflegt in West-Europa weliswaar de transcendente waarheid verruilt voor politieke doelen maar zonder dat daarbij alle religieuze typering verloren gaan. De verticale duale dimensie van hemel en aarde maakt weliswaar plaats voor een horizontale dualiteit van botsende sociaal-politieke opvattingen, maar deze horizontale dualiteit kent nog steeds een aantal religieuze kenmerken, zoals het getuigenis van de martelaar, de cultuur van het gedenken die ontstaat na haar of zijn dood en de scherpe evaluatie van goed en kwaad.

Toch kunnen we ondanks deze consistentie niet zo eenvoudig over de scepsis van Smith en anderen heen stappen ten aanzien van het gebruik van de term martelaar in seculiere contexten. Immers, zoals ook in de inleiding al is gezegd, bestaat er geen normatieve traditie van seculier martelaarschap en is de vraag wie en wat een martelaar is contextueel gebonden. Daarom vraagt Smith zich af of de term 'martelaar' nog wel een herkenbare term is in een seculiere samenleving. Hij denkt dat een cultuur die het opheffen van pijn en lijden tot hoogste doel verkiest, zoals in zijn ogen 'de westerse' dit doet, niet goed in staat is om mensen te begrijpen die pijn en lijden willens en wetens 'verkiezen' en pogen te doorstaan.²⁶ In het seculiere Westen zijn het dan ook doorgaans niet de passieve christelijke martelaren van de

eerste eeuwen die worden herdacht. Hun overgave en spiritualiteit lijken in een seculiere tijd lastig herkenbaar te zijn. Maar toch is het seculiere Westen zeker niet verstoken van martelaren. Ook de seculiere martelaar kan verwachten dat hij of zij in een seculiere sociale gemeenschap een zekere status verwerft en dat zijn of haar dood van specifieke betekenissen wordt voorzien die zijn gekoppeld aan het zelfperspectief van de gedenkende gemeenschap. Wie er waarom door een gemeenschap wordt herdacht zegt daarom vooral iets over het zelfbeeld van die gemeenschap. De seculiere martelaar reflecteert dus in zekere zin het seculiere zelfbeeld.

Maar hoe ziet dit zogenaamde seculiere zelfbeeld eruit van waaruit seculier martelaarschap wordt geconstrueerd? In *A Secular Age* omschrijft Charles Taylor één van de aspecten van seculariteit als een toenemend idee van 'exclusief humanisme'. Taylor beschrijft een beweging van een middeleeuwse betoverde kosmos waarin 'de mens' vooral een poreus subject was naar een modern zelfbeeld waarin de kosmos en daarmee het menselijk leven berekend wordt en logisch is.²⁷ Doordat de nadruk vanaf de moderniteit in West-Europa steeds sterker op menselijke ontwikkeling is komen te liggen, wordt ook betekenis die aan het leven wordt gegeven niet meer gekoppeld aan een groots kosmisch geheel waarin God handelt. De mens is de horizon van de betekenis die hij zelf aan het leven geeft. Taylor benoemt dit als een immanent frame waarbinnen moderne individuen zichzelf interpreteren. Het gevolg van een immanent frame is volgens Taylor een 'immanente wereld'.²⁸ Ideeën over de waarde en het doel van het leven liggen in het verlengde van deze immanente wereld. Zo liggen mensenrechten bijvoorbeeld in het verlengde van dit zelfbeeld en projecteren deze de eigenwaarde van de mens op een groter geheel waarin de mens centraal staat. Vanuit reflecties op dit zelfbeeld interpreteert Taylor martelaarschap. Immers, ook deze 'immanente wereld' kent mensen die zich consequent inzetten voor waarden die niet kunnen worden gereduceerd tot individuele belangen. In deze context lijkt martelaarschap heroïscher te worden dan dat zij dit in expliciet christelijke context is geweest, argumenteert Taylor. In een immanente wereld is martelaarschap een ultieme filantropische actie waarbij het 'zelf' wordt opgeofferd voor een groter, menselijk geheel, zonder enige hoop op een opstanding, een herstel of een beloning voorbij de dood. In een context van exclusief humanisme is, zo oordeelt Taylor, martelaarschap gelijk aan absoluut heroïsme.²⁹ Taylors inschatting van een veranderende context waarin de christelijke theologische symboliek van transcendentie niet meer doorslaggevend is bij het geven van betekenis aan een gewelddadige dood, leidt ertoe dat de 'seculiere martelaar' haast een anomalie wordt. Hij of zij verkiest de dood en daarmee het radicale einde

van zijn of haar 'zelf' boven een verraad aan de wereld die bovendien niet veel meer is dan een samenbundeling van eigen idealen. De spiritualiteit van de wederopstanding en de beloning voor de gave van het lichaam ontbreken in dit perspectief, wat de martelaar als martelaar onbegrijpelijk maakt volgens Taylor. Hij of zij is eerder een held.

Deze laatste constatering is interessant. Is er uiteindelijk een held uit de martelaar voortgekomen? In het populaire discours over martelaarschap is de grens tussen de held en de martelaar soms vaag. Quentin Outram en Keith Laybourn signaleren dat in de tweede helft van de 19de eeuw de nadruk meer op 'de held' dan op 'de martelaar' komt te liggen hoewel beide termen soms ook voor een en dezelfde persoon worden gebruikt. Toch hechten zij er waarde aan om 'de gewelddadige dood' van een individu in het niet afwijken van diens pad naar een groter doel voor een specifieke gemeenschap als een kenmerkend element van de martelaar te zien, terwijl de held in de verhalen van de late 19de eeuw toch vooral is doordrenkt met martiale deugden die worden ingezet voor een nobel doel. De held kan ook een vreedzame dood sterven, de martelaar per definitie niet. De martelaar kan passief zijn, de held zeker niet.³⁰ Ook Smith identificeert twee zaken die in het gebruik van de term 'martelaar' in de 19de en 20ste eeuw, ondanks de vervloeiing waarover Outram en Laybourn schrijven, steeds weerkeren en die hij tegenover 'helden' plaatst. Terwijl helden het product zijn van de sociale consensus van een gemeenschap over de kwaliteit en waarde van hun daden, zijn martelaren het gevolg van een samenleving die met zichzelf in conflict is. Daarnaast plegen martelaren zelden fysieke misdaden maar worden zij veroordeeld omdat hun 'misdaden' gericht zijn tegen *'the most revered and treasured abstractions'* die een samenleving construeren en in stand houden, aldus Smith.³¹ Dit betekent dat de dood van de martelaar een kernmoment uitbeeldt van de soevereine macht en van haar betwisting. Vanuit het perspectief van de soeverein is de martelaar dus een uitdager of verrader. De martelaar gaat in tegen de overtuiging van de soeverein en verkrijgt juist daardoor betekenis. Terwijl de held de idealen van de soevereine staat verdedigt, blijft de martelaar verwijzen naar een ander politiek of religieus doel.

Martelaarschap en de soevereine staat

De positie van autoriteit of soevereiniteit in de interpretatie van martelaarschap is een kernpunt voor het begrijpen van het onderscheid tussen het martelaarschap zoals dit vorm heeft gekregen in het westerse christendom

en vormen van seculier martelaarschap. Dit onderscheid wordt onder andere scherp neergezet door Eduardo Passos' interpretatie van Erik Peterson (1890-1960) en Carl Schmitt (1888-1985). Peterson was een Duitse christelijke theoloog die in 1937, toen de Nazipartij van Adolf Hitler haar grip op de Duitse samenleving behoorlijk had verstevigd, een tekst publiceerde met als titel *Zeuge und Wahrheit*.³² In deze publicatie plaatst Peterson 'waarheid' radicaal buiten de politieke werkelijkheid. Passos zet Petersons visie tegenover die van diens tijdgenoot Schmitt. Schmitt was tussen 1933 en 1936 een van de voornaamste juristen van het nationaalsocialisme in nazi-Duitsland. Hij verdedigde Hitlers rassenleer en de vele buitengerechtigde executies, waardoor hij tot op de dag van vandaag een zeer omstreden figuur is. Zijn boek *Politische Theologie* uit 1922 heeft echter veel invloed gehad op het filosofische denken over soevereiniteit. Schmitts bekende omschrijving van de soeverein als 'degene die beslist over de uitzondering' heeft veel denkers, van Hannah Arendt tot Giorgio Agamben, beziggehouden. Maar Petersons kritiek op Schmitt is veelal genegeerd of is 'opgesloten' binnen meer theologisch georiënteerde discoursen. Dit is niet geheel onbegrijpelijk omdat Petersons kritiek op Schmitt wordt geformuleerd vanuit een scherp theologisch onderscheid tussen transcendentie en menselijke macht. Terwijl voor Schmitt soevereiniteit blijkt uit de 'legitieme' claim op het leven, waardoor de soevereine macht dit leven van 'betekenis' voorziet door haar dood te kunnen eisen, plaatst Peterson als theoloog deze 'betekenis' buiten het bereik van de soevereine macht. Volgens Schmitt zijn alle moderne concepten van staatssoevereiniteit in feite seculiere theologische concepten. Dit betekent dat er weinig onderscheid is tussen een martelaar die sterft voor zijn of haar geloof en een martelaar of held die sterft voor zijn of haar politieke overtuiging of voor zijn of haar land. Peterson daarentegen beschuldigt Schmitt ervan theologische overwegingen te gebruiken om de soevereine staat te legitimeren en pleit voor een radicale differentie tussen immanente macht en transcendente waarheid. Wanneer de soeverein politieke en religieuze gehoorzaamheid eist, wordt martelaarschap zelfs noodzakelijk, aldus Peterson.³³ De martelaar is volgens hem met Christus verbonden. Haar of zijn lijden vindt een zekere gelijktijdigheid met het lijden van Christus, waardoor de martelaar in een tijd waarin de soeverein zijn grip op de samenleving verstevigt, een plaats van waarheid uitdrukt in de immanente wereld van de soeverein en daardoor de 'meest menselijke mens' is.³⁴ Passos interpreteert Peterson als volgt: 'De martelaar getuigt voor het altaar van de heersers van deze wereld dat de huidige orde niet de ware is en dat de publieke autoriteit haar grip op de menselijke ziel verloren heeft'.³⁵ Zodoende is het punt van de dood van de martelaar een moment van openbaring. Terwijl bij Schmitt

de martelaar verdwijnt in de logica van de staat waardoor de soldaat (zoals eertijds de kruisridder) martelaar kan worden, staat de martelaar bij Peterson voor het licht dat uit een andere werkelijkheid schijnt.

Hoewel Peterson en Schmitt hun belangrijkste gedachten over soevereiniteit formuleerden in de jaren 20 en 30 van de vorige eeuw, lijkt Petersons theologie van martelaarschap en de radicale transcendentie van waarheid het minst herkenbaar in de seculiere martelaar. De seculiere martelaar is beter herkenbaar vanuit Schmitts denken. Ook de socioloog Clayton Fordahl signaleert de eerder genoemde verschuiving in de interpretatie van de martelaar in seculiere samenlevingen. Terwijl de 'klassieke' martelaar is verbonden met een 'counter-sovereign heritage' die de orde van de wereld verwerpt, is de seculiere martelaar meer verbonden met de kernwaarden van moderne seculiere staten zelf zoals vrijheid en gelijkheid.³⁶ Martelaarschap is volgens hem getransformeerd van een spiritualiteit die de wereld en haar politiek-religieuze orde verwerpt in de laat-antieke wereld, via een identiteitsaspect van de christelijke cultuur in de middeleeuwen, naar een heldhaftige opoffering voor *politieke* idealen. Deze idealen zijn gericht op hun verwezenlijking. Terwijl eertijds de taal waarin de martelaar werd herdacht zich bediende van termen als purificatie en transformatie wordt de seculiere martelaar herdacht in de termen van mensenrechten. De seculiere martelaar heeft zijn ogen niet gericht op de hemel maar op de aarde. Fordahl signaleert dat publieke reacties op de gewelddadige dood in westerse contexten vaak niet 'voorbij' de ideologische terminologie van de seculiere staat komen. Het blijkt, zo schrijft hij, moeilijk te zijn om over geweld en lijden te denken op een manier die de kernwaarden van de seculiere natiestaat niet bevestigen.³⁷ Dit betekent dat het conflict dat de martelaar markeert en wat als fundamenteel aspect door Peterson wordt onderstreept, niet meer zo zeer een conflict is tussen een aardse macht en een transcendente waarheid maar dat deze waarheid veeleer onderdeel is geworden van de seculiere staat. Het conflict speelt zich nu vooral af tussen de kernwaarden van de soevereine staat zoals vrijheid, gelijkheid en tolerantie en dat wat deze kernwaarden bedreigt. De seculiere martelaar brengt met zijn of haar lijden en gewelddadige dood deze bedreiging aan het licht. De 'boodschap' van de martelaar is het getuigenis dat de wrede machten contrasteert met een andere, transcendente waarheid (in de zin van: groter dan het 'zelf') die op verschillende wijzen wordt ingevuld. De 'transcendente waarheid', door Peterson in de tijd van het nazisme nog principieel buiten de soevereine macht gehouden, is nu gelijk aan 'de natie', 'westerse waarden', 'vrijheid' of 'democratie'.³⁸ Petersons transcendente waarheid is opgeslokt door Taylors immanente wereld waar vooral de soevereine seculiere staat baat bij heeft.

Hoewel de transformatie die Fordahl signaleert zeker van belang is om seculiere vormen van martelaarschap te bestuderen, wil dit nog niet zeggen dat de christelijke elementen van martelaarschap in seculiere interpretaties geheel verdwenen zijn. Integendeel, politiek en seculier martelaarschap lijken zich sterk te bedienen van religieuze interpretaties die de waarheid die de martelaar representeert articuleren. In de volgende paragrafen behandel ik drie casussen waarin martelaarschap een contextuele bricolage vormt van religieuze en seculiere elementen: de Ierse republikein Bobby Sands (1954-1981), de rechtsliberale Nederlandse politicus Pim Fortuyn (1948-2002) en de Franse priester Jacques Hamel (1930-2017). Deze mensen werden alle drie 'martelaar' genoemd. Hun dood werd een politieke betekenis gegeven in een gespannen sociaal-politieke situatie. Hun dood markeerde een sterk aangezet dualisme tussen rechtvaardig en onrechtvaardig en tussen waarheid en leugen. Zij werden alle drie vergeleken met Christus en tonen zo verschillende profielen van seculier martelaarschap waarbij de sporen van christelijke interpretaties nog overduidelijk herkenbaar zijn.

De Britse martelaarskroon voor Bobby Sands

De hongerstaking van de Noord-Ierse republikein Bobby Sands in 1981 werd door internationale media breed verslagen. Sands was lid van de 'Provisional IRA' en samen met drie andere leden verantwoordelijk voor de aanval op Balmoral Furniture Company in Dunmurry in 1976. Na een schotenwisseling met de politie werd hij opgepakt en een jaar later veroordeeld tot een gevangenisstraf van veertien jaar. Hij moest zijn straf uitzitten in de beroemde 'H-blocks' van de Maze Prison, een aantal kilometer buiten Belfast. In 1981 werd hij, terwijl hij gevangen zat, na een sterk polariserende campagne, onder het label van 'Anti H-Block/ Armagh Political Prisoner' verkozen tot 'member of parliament' voor de regio Fermanagh – South Tyrone in de *House of Commons*.

Vanaf maart 1976 waren leden van de IRA als 'gewone' criminelen gevangengezet en niet als politieke gevangenen of als 'POW's' (Prisoners of War). In verzet hiertegen brak in de Maze Prison het zogenaamde 'Dirty Protest' uit. Gevangenen verzorgden zichzelf niet meer en eisten als politieke gevangenen te worden behandeld. Ze weigerden gevangenskleding te dragen en zich te douchen. In oktober 1980 begonnen zeven gevangenen een hongerstaking. Nadat het erop leek dat de Britse overheid aan een aantal eisen tegemoet wilde komen, staakten de zeven na 53 dagen hun actie. Maar toen echter

hier in de praktijk niet veel van terecht kwam begon op 1 maart 1981 een volgende staking door tien IRA-leden. Bobby Sands was hun leider.

Gedurende zijn hongerstaking hield Sands een dagboek bij waarin hij reflecteerde op zijn 'weg' en op de politieke situatie van Noord-Ierland. Zijn martelaarschap openbaarde de repressie van een 'vreemd' regime. Op 1 maart 1981 schreef hij:

Ik ben een politieke gevangene omdat ik een slachtoffer ben van een eeuwige oorlog die wordt uitgevochten tussen het onderdrukte Ierse volk en een vreemd, onderdrukkend, ongewenst regime dat weigert zich terug te trekken uit ons land. Ik geloof en sta achter het door God gegeven recht van de soevereine onafhankelijkheid van de Ierse natie, en het recht van elke Ierse man of vrouw om dit recht te doen gelden met een gewapende revolutie. Daarom zit ik opgesloten, naakt en gemarteld.³⁹

In andere teksten legt Sands expliciet de relatie tussen zijn lijden in de Maze Prison en de onderdrukking van het Noord-Ierse volk. Hij zag zijn lijden als een publieke openbaring van het lijden van de katholieke gemeenschap. Toenmalig 'prime minister' Margaret Thatcher (1925-2013) zag Sands hongerstaking echter als een vorm van manipulatie en bleef volharden in het officiële Britse standpunt dat de gevangenen criminelen en terroristen waren en dus geen politieke status zouden krijgen. Sands stierf op 5 mei 1981 na 66 dagen in hongerstaking te zijn geweest. De andere negen gevangenen zouden na Sands een voor een sterven.

Hoewel de hongerstakers internationaal veel aandacht en steun kregen, werden zij door de Britse pers vooral geframed als 'IRA-terroristen'. Deze terminologie diende vooral de Britse overheid die de IRA-leden op geen enkele manier wenste te beschouwen als politieke strijders. Het gedrag van Sands en de zijnen zou het conflict slechts intensiveren. *The Daily Mail* publiceerde een cartoon met als ondertitel 'Hij die stierf zodat anderen stierven' – een verwijzing naar Jezus die stierf 'opdat anderen zouden leven'. Roseanne Doughty legt uit dat 'in contrast met de zelf-verloochenende natuur van Christus' offer, de krant suggereerde dat de strategie van de hongerstakers om als martelaren te sterven slechts meer geweld en groter lijden teweeg zou brengen'.⁴⁰ Volgens Doughty was veel Britse pers er vooral op gericht om het martelaarschap van Sands te ridiculiseren of te ontkennen.⁴¹ Dit lukte slechts ten dele. Sommige kranten, zoals *The New York Times*, schreven dat het juist de Britse overheid was geweest die vanwege haar hardnekkige houding Sands 'de kroon van de martelaar' had aangereikt.⁴²

In de tijd na Sands dood construeerden Ierse republikeinen een narratief waarin Sands als prominente martelaar de gruwelijkheden en hardheid van het Britse bewind openbaarde. Daarbij werd Sands in de bestaande traditie van Ierse martelaren geplaatst. Stephen Hopkins schrijft dat Sands' martelaarschap een veel dieper, consistent narratief van continue onderdrukking en martelaarschap naar boven bracht. De manier waarop de Provisional IRA Sands' geschiedenis gebruikte was duidelijk gemodelleerd naar het martelaarschap van de leiders van de Paasopstand in 1916 (die door de Britse overheid werden geëxecuteerd).⁴³ Padraig O'Malley gaat hierin nog een stapje verder en schrijft dat de hongerstakers bewust de traditie van hun voorlopers naspeelden en bekrachtigden. Een traditie waarbij het brengen van offers configureert met bewustwording en hergeboorte. Dit maakte, schrijft O'Malley, deel uit van een 'mythische logica die claimde dat nederlaag overwinning is, mislukking triomf, en verleden heden'.⁴⁴ In de straten van Belfast verschenen muurtekeningen waarop klassieke thema's uit de katholieke martelaarstradities werden afgebeeld; de hongerstakers als gekruisigden of als gezegenden door Maria. Latere muurtekeningen plaatsten de hongerstakers meer in het licht van overwinning. Het scherpe religieuze frame vervaagde gaandeweg.⁴⁵ Sands' 'actie', zijn passiviteit, zijn lijden en de manier waarop dit door zijn medestanders van betekenis werd voorzien toont dat Sands het antagonistische kernpunt markeerde waarop soevereine macht en waarheid tegenover elkaar werden uitgespeeld en de martelaar de wreedheid van de eerste openbaart. Sands was zeker geen klassieke religieuze martelaar. Zijn ogen waren gericht op sociaal-maatschappelijke transformatie en niet op spirituele transformatie. Toch deed ook hier de Britse soevereine macht die als een wrede, vreemde bezettingsmacht werd voorgesteld en van buitenaf het goede volk onderdrukte, denken aan de manier waarop eertijds een duivelse macht werd vermoed die actief was in de wrede onderdrukking van de (Romeinse, katholieke, protestantse) heerser.

'Ook deze Messias stierf': het martelaarschap van Pim Fortuyn

Op 6 mei 2002 werd de Nederlandse rechtsliberale politicus Pim Fortuyn vermoord door dierenrechtenactivist Volkert van der Graaf. Fortuyn was bezig met een opmars in de Nederlandse politiek en alhoewel zijn 'Lijst Pim Fortuyn' zeer waarschijnlijk niet de grootste zou worden tijdens de Tweede Kamerverkiezingen op 15 mei 2002, zou zijn partij wel degelijk een serieuze speler worden in het parlementaire spel. Fortuyn bediende zich, wanneer hij sprak over zijn 'roeping', niet zelden van christelijk jargon. Zo zag hij zichzelf

als een 'herder' en dichtte hij zichzelf messiaanse karakteristieken toe.⁴⁶ Zijn politieke visioen stelde hij voor als een vergezicht, het 'beloofde land' waarnaar hij zijn kudde zou leiden. De Amsterdamse etnoloog Peter Margry schrijft: 'Niemand zou het lukken om hem van "de hem toebedeelde" taak af te brengen. Hij was niet bang om als een martelaar te eindigen'.⁴⁷ Hierop zinspeelde Fortuyn zelf ook. Hij zei niet bang te zijn om als martelaar op deze weg te sterven.⁴⁸ In 2000 noemde schrijver Joost Zwagerman hem in *De Volkskrant* cynisch een 'zelfbenoemde martelaar van het vrije woord'.⁴⁹

De begrafenis van Fortuyn in Rotterdam werd beschreven als een religieuze massabijeenkomst. Martin van Bruinessen beschrijft dit als volgt:

Ze probeerden om de limousine waarin het lichaam lag aan te raken en te kussen, huilden en schreeuwden: 'dank je, dank je Pim'. Mensen droegen spandoeken met boodschappen. Een daarvan luidde: 'ook deze Messias stierf'. Verschillende journalisten becommentarieerden de opvallende religieuze dimensie van dit devotionele afscheid van een mislukte redder. Het protestantse dagblad *Trouw* sprak over een 'wilde devotie' voor de 'heilige Pim' en berichtte [...] over de aanwezigheid van een icoon van Christus die juist op het punt staat te worden gekruisigd. *The Guardian* zag Rotterdam veranderen in een groot altaar waarop Nederland haar martelaar eerde.⁵⁰

Ook een erotisch beeld van de gemartelde Sint Sebastiaan werd megedragen door sympathisanten.⁵¹ De term 'martelaar' werd – naast 'messias', 'profeet' en 'redder' – meermaals gebruikt, zowel als serieuze duiding van de betekenis van Fortuyn en zijn dood, alsook als beschrijving van wat er zich na zijn dood in Nederland afspeelde. In publieke reacties op internet en in media domineerde een beeld dat Fortuyn om zijn geloof, om 'waar hij voor stond' was omgebracht.⁵² Mediaberichtgeving speelde hierbij een belangrijke rol. Zo schreef Leonard Ornstein, politiek redacteur van het programma *Buitenhof*: 'Door zijn dood kent Nederland sinds eeuwen weer een politiek martelaar'.⁵³ Ook elders werd Fortuyn geportretteerd als een 'martelaar van het vrije woord' en van de 'oorlog tegen politieke correctheid'.⁵⁴ Sylvain Ephimenco schreef in *Trouw* op 31 december 2002 dat het jaar een 'annus horribilis' was geweest met 'het bloed van een onaangekondigde martelaar'. Fortuyn heeft, zo schrijft hij, 'het onbetwistbare statuut van Martelaar van het Vrije Woord'.⁵⁵ In het NRC van 11 mei 2002 schreef Johan Olie echter:

Maar laten we ook niet vergeten dat het een verwarde man is die Pim Fortuyn neerschoot. [...] Het was geen werkelijk politieke moord, geen

complot. En Pim Fortuyn zelf was geen verheven man, geen heilige die nooit een ander kwaad zou doen: zijn politieke ideeën waren egoïstisch en gericht tegen veel democratische, idealistische uitgangspunten van ons Nederland. [...] Maak geen martelaar van hem.⁵⁶

Olie reageerde sterk tegen de manier waarop Fortuyn werd herdacht na zijn dood door zowel de persoon van Fortuyn zelf als die van Volkert van de Graaf te bagatelliseren, waarmee hij in een lange traditie staat van pogingen om de overtuiging waardoor martelaarschap wordt geconstrueerd, af te zwakken.

De vraag of Fortuyn een martelaar was of niet, is niet aan de orde. Immers, het is de gemeenschap die iemands gewelddadige dood de betekenis van martelaarschap toedicht. In de casus van Fortuyn was dit zeker het geval en alhoewel media hierbij een belangrijke rol speelden en de term niet zelden met enig cynisme gebruikten, roept dit gebruik ervan de vraag op hoe zijn dood zich verhoudt tot het anti-soevereine traject van martelaarschap in het christelijke Westen waarover Fordahl schrijft. Terwijl Sands' dood een helder antagonistisch kernpunt van martelaarschap indiceert, waarbij een wrede Britse soeverein wordt geplaatst tegenover een lijdend Noord-Iers volk, is dit bij Fortuyn veel minder helder. Zeker is dat mensen Fortuyn, vooral na zijn dood, als een messias en een strijder karakteriseerden en hem een zekere heiligheid toekenden. Veel van zijn aanhangers waren ervan overtuigd dat hij voor zijn ideeën met zijn leven had moeten boeten. Deze reacties tonen een interessante mengeling van religieuze noties. Als een katholieke heilige stond Fortuyn dicht bij 'de mensen' tegenover een massief, anoniem bestuurlijk systeem dat deze heilige geen ruimte wilde geven, dat doof was voor zijn boodschap en blind was voor de misstanden in de samenleving die hij onomwonden aan het licht bracht. Dit werd vooral 'de linkse kerk' verweten die migratievraagstukken bagatelliseerde en 'de islam' niet als de 'achterlijke' godsdienst beschouwde die Fortuyn hierin zag. Veel mensen zagen de spanning in de verhouding tussen de door Fortuyn geconstrueerde 'linkse kerk' enerzijds en 'de waarheid' die Fortuyn vertegenwoordigde anderzijds. De kersverse LPF-voorzitter Peter Langendam zei enkele dagen na Fortuyns dood dat 'de kogel van links' kwam en 'niet van rechts'.⁵⁷ Zodoende werd Fortuyn een martelaar van 'het vrije woord' tegenover een linkse macht. De motieven van Volkert van de Graaf transformeerden tot wijde cirkels om de boodschap van Fortuyn heen in linkse complotten, pogingen tot afbraak van de Nederlandse cultuur, het openzetten van grenzen en het islamiseren van de samenleving. De sociale dynamiek na de dood van Fortuyn laat zien hoe soevereiniteit werd geconstrueerd tegenover een politieke waarheid. Fortuyns dood was voor zijn aanhangers een openbaringsmoment van

de 'ware aard' van deze ideologie. Evenals Sands had Fortuyn een rooms-katholieke achtergrond, zocht hij bewust elementen uit de katholieke traditie op die hij gebruikte om zijn boodschap kracht bij te zetten. Alhoewel zowel Sands als Fortuyn als martelaren werden geportretteerd was hun 'getuigenis' verbonden met sociaalmaatschappelijke transformatie. Hun 'spiritualiteit' was een gevolg van de door Buc en Fordahl beschreven verschuiving in de interpretatie van martelaarschap van een duale spiritueel-fysieke strijd naar een maatschappelijke strijd waarbij ideeën van transcendentie verschuiven van een perspectief op een hiernamaals naar een perspectief op 'vrijheid' of – in de casus van Fortuyn – 'het vrije woord'.

In 2009 werd de inboedel van Fortuyn geveild. Vooraf sprak veilingmeester Richard Hesselink tegen een journalist die hem de vraag stelde wat de waarde was die de spullen vertegenwoordigden: 'wat het allemaal waard is? Ik weet het niet. Wat is een splinter uit de kruis (sic) van Jezus waard?'.⁵⁸

'Ontheiliging van de democratie'; Jacques Hamel en de duivel

Op 26 juli 2016 liepen de 19-jarigen Adel Kermiche en Abdel Malik Petitjean met messen en een neppistool de Église St.-Étienne du-Rouvray binnen waar de 85-jarige priester Jacques Hamel juist was begonnen met het opdragen van de mis. Het handjevol aanwezigen bestond voornamelijk uit ouderen uit de buurt. Kermiche en Petitjean duwden een videocamera in de handen van Guy Coponet, evenals de priester ook een tachtiger, en dwongen hem op video vast te leggen wat zou gaan gebeuren. Vervolgens liepen ze op de oude priester af, dwongen hem te knielen en – toen deze zich verzette – staken hem in de keel.⁵⁹ Hij overleed ter plekke. Nadat de jongeren iets hadden opgevoerd wat door de aanwezigen later zou worden getypeerd als een 'soort Arabisch ritueel', namen zij de video weer over van Coponet. Een woordenwisseling volgde waarna ook deze oude man werd neergestoken. Inmiddels had zuster Danielle kans gezien om de kerk te ontvluchten en de politie te alarmeren. Een speciale antiterreureenheid was razendsnel ter plaatse. Kermiche en Petitjean probeerden nog weg te komen door de overige kerkbezoekers als schild te gebruiken. Ze werden echter doodgeschoten door de scherpschutters van de politie.

Islamitische Staat eiste de moord op en riep de twee aanslagplegers uit tot 'martelaren'.⁶⁰ De aanslag kwam in een tijd dat de spanningen in de Franse samenleving hoog waren opgelopen. De aanslag op redactieleden van het Franse satirische magazine Charlie Hebdo (7 januari 2015) en de terreuraanslag in Nice op *la Fête nationale* (14 juli 2016) van datzelfde jaar lagen

nog vers in het geheugen van de Franse burgers en werden nog uitgebreid in de media besproken. De reacties op de dood van Hamel toonden verschillende perspectieven op Jacques Hamel als priester, als Franse staatsburger en als rooms-katholieke wereldburger. Op 30 juli bezochten veel moslims uit solidariteit met de Franse priester, katholieke eucharistievieringen in heel Frankrijk.⁶¹ Diezelfde dag werden echter ook verschillende korans gevonden in de multireligieuze ruimte van het *Mater Dei* ziekenhuis op Malta waarin stukjes varkensvlees waren gelegd. Ook werd er een foto gevonden van Jacques Hamel met als bijschrijft – in het Engels – ‘victim of Islam’.⁶²

Paus Franciscus verklaarde Hamel een ‘gezegende’ en een ‘martelaar’. Voor de toehoorders die waren verzameld bij de pauselijke woning op Santa Marta waar ook de aartsbisschop van Rouen, Dominique Lebrun, aanwezig was, sprak de paus: ‘moorden in de naam van God is satanisch’.⁶³ Jacques Hamel stierf ‘voor ons door Jezus niet te verloochenen.’ De paus plaatste Hamel in de ‘lange keten van martelaren’, die loopt ‘vanaf de eerste eeuw’ tot nu. Ook de eerste christenen betaalden ‘met hun leven’ voor hun getuigenis van Jezus Christus en weigerden te offeren aan de goden van hun tijd. Dit verhaal, zo vervolgde paus Franciscus, herhaalt zich nu in onze tijd. ‘Vandaag’ zijn er meer christelijke martelaren dan in de begintijd van het christendom, zo zegt hij: ‘christenen worden vermoord, gemarteld, gevangengezet, hun kelen doorgesneden omdat zij weigeren Jezus Christus te verloochenen’. Deze uitspraak kan worden begrepen in het licht van paus Franciscus’ andere teksten over een ‘oecumene van bloed’ die alle christenen door het lijden verenigt, vooral de rooms-katholieke kerk met niet-katholieke kerken (zoals de koptische) uit het Midden-Oosten.⁶⁴ De gruwelijkheid die door hun martelaarschap openbaar wordt is, aldus paus Franciscus, ‘satanisch’.⁶⁵ Jacques Hamel zou, toen hij de daders op hem af zag komen, hebben geroepen: ‘ga weg, satan!’ Philippe Buc schrijft dat in de lange geschiedenis van de martelaar het verschil tussen onderdrukker en onderdrukte een dualiteit in stand houdt waarbij de overtuiging wordt gevoed dat hier iets ‘satanisch’ aan het werk is.⁶⁶ De strijd die openbaar wordt in de dood van de martelaar heeft naast een fysieke kant dus ook een spirituele dimensie. De politieke of religieuze machten en krachten die verantwoordelijk zijn voor de dood van de martelaar zijn ook transcendent aan het fysieke drama. In een christelijk frame worden deze geïdentificeerd als ‘satanisch’ zoals in de casus van Hamel. De vraag is nu of deze transcendente dimensie ook in seculiere interpretaties aanwezig is. Hiertoe concentreren we ons op de seculiere reacties op de moord van Hamel.

Naast het feit dat Hamel door de paus een martelaar werd genoemd en de Franse priester mede hierdoor ook buiten Frankrijk als een ‘martelaar’

werd herdacht⁶⁷, werd de dood van de priester ook betekenis gegeven in het seculiere frame van de Franse staat waar de dood van Hamel als priester, als Fransman, als Europeaan, als verdediger van de rechten van de mens, en als pacifist centraal stond. Het 'satanische' waaraan Franciscus refereert vertaalt zich in dit frame op een andere, diffusere wijze naar de seculiere democratische rechtsstaat, namelijk in antiwesterse bruutheid, onverschilligheid ten aanzien van menselijk leven, en de barbaarsheid van de aanslagplegers. In deze daad wordt de context van het slachtoffer 'gezuiverd' van die van de daders en wordt een scherp moreel onderscheid gecreëerd. Franse media spraken van een aanval op de Franse staat. Toenmalig president François Hollande sprak over de 'ontheiliging van de democratie' en stelde dat de hele Franse natie geschaad wordt wanneer een priester wordt aangevallen.⁶⁸ Hij wees erop dat 'we worden geconfronteerd met een groep, Daesh, die de oorlog aan ons heeft verklaard. We moeten deze oorlog in alle opzichten voeren met respect voor de wet, die ons tot een democratie maakt'.⁶⁹ Manuel Valls, de toenmalige Franse eerste minister, twitterde: 'heel Frankrijk en alle katholieken worden hier gepijnigd. Wij zullen samen sterk staan.' Het lichaam van Hamel werd gelijk aan het reeds in Parijs en Nice gepijnigde lichaam van 'heel Frankrijk en alle katholieken'. In een open brief in *Journal du Dimanche* waarschuwde Valls dat wanneer de 'islam' de Franse republiek niet zou kunnen helpen om degenen te bestrijden die 'onze publieke vrijheden' in twijfel trekken, het moeilijker gaat worden voor de republiek om de vrijheid van godsdienst te blijven garanderen.⁷⁰ De voormalig president Nicolas Sarkozy van *Les Républicains* reageerde: 'We moeten meedogenloos (*impitoyable*) zijn'. Deze logica was in meer media te vinden. Anderen gingen echter nog verder. Aan de rechterzijde van de Franse politiek sprak het Franse parlementslid Marion Maréchal-Le Pen over een schot in een mondiale religieuze oorlog. Marine Le Pen, leider van het toenmalige *Front National*, liet in een persbericht op 26 juli, de dag van Hamels dood, weten:

De consternatie is totaal. De barbaren die deze moorddadige ideologie opeisen, hebben een stap gezet door een plaats van aanbidding van de katholieke kerk aan te vallen en door dergelijke wreedheden tegen mannen en vrouwen van de vrede te plegen. Het is nu het hart van de culturele identiteit van onze natie die opzettelijk is geraakt.⁷¹

Le Pen legt een expliciet verband tussen een religieuze ruimte (*un lieu de culte de l'Eglise catholique*) en het hart van de culturele identiteit (*le cœur de l'identité culturelle*). De katholieke heilige plaats van Hamels dood is

waar – in Hollandes woorden – de democratie wordt ontheiligd, of het hart van Frankrijks culturele identiteit wordt geraakt. Deze identiteit wordt, in Le Pens interpretatie, gedragen door ‘mannen en vrouwen van vrede’. Hamels dood openbaart een ‘moorddadige ideologie’ tegenover deze ‘mannen en vrouwen van vrede’. Deze dualiteit is, zoals we hebben gezien, steeds aanwezig in situaties waarin de dood van mensen als martelaarschap wordt geïnterpreteerd.

Precies een jaar na de moord op Hamel, op 26 juli 2017, werd in de Église St.-Étienne du-Rouvray opnieuw een mis opgedragen, ditmaal door Dominique Lebrun, aartsbisschop van Rouen. De herdenkingsmis voor Jacques Hamel werd bijgewoond door president Emmanuel Macron. Aan het einde van de mis werd buiten de kerk een ‘republikeinse stele voor vrede en broederschap’ onthuld ter nagedachtenis aan Hamel. In zijn toespraak richtte Macron zich nadrukkelijk op de kernwaarden van de Franse samenleving: ‘De Republiek hoeft niet tegen een religie te vechten of deze te vervangen’, zo sprak hij. Maar ‘de kern van onze wetten en van onze codes die door de geschiedenis zijn gesmeed, is een deel dat niet onderhandelbaar is (*il est une part qui ne se négocie pas*), dat we ons niet laten afpakken, een deel, en ik durf het woord te gebruiken, dat heilig is (*j’ose le mot, sacrée*). Dit deel is het leven van anderen’, aldus Macron. De woorden ‘broederschap en liefdadigheid’ waardoor de imam, de pastoor en de rabbijn zijn verzameld om het ‘gemartelde lichaam van een priester’, is ‘de kracht van onze natie’, zo sprak de Franse president.⁷²

Is voor paus Franciscus de moord op Hamel het gevolg van ‘satanische’ machten, voor veel Franse politici zijn hier ‘barbaarse’ machten aan het werk. Stierf Hamel volgens paus Franciscus ‘voor ons’ door Jezus niet te verloochenen, in seculiere perspectieven stierf Hamel voor de democratie, de natiestaat die in haar hart was geraakt. Martelaarschap als een actie tegen de soeverein waarover Fordahl spreekt, vervaagt hierdoor in de seculiere interpretaties van Hamels dood. Zijn dood onderstreept juist de soevereiniteit van de ‘heilige’ Franse waarden die hij als katholiek priester symbolisch uitdraagt. Zijn dood, zo betoogt Fordahl op grond van de reacties die hij heeft bestudeerd, wordt als ‘offer’ verbonden met een hoger goed. Op retorisch niveau wordt dit ‘hogere goed’ met verschillend vocabulaire aangeduid, afhankelijk van politieke voorkeur of religieuze traditie, maar uiteindelijk, zo betoogt Fordahl, zijn alle zaken die moeten worden verdedigd – democratie, westerse waarden, christendom, beschaving – slechts bijproducten van de Franse soevereiniteit.⁷³ In een seculiere context, zo oordeelt Fordahl scherp, kan men zich het gemeenschappelijke, hogere of transcendente ‘goede’ slechts voorstellen in termen van het politiek dominante paradigma met

termen als vrijheid, tolerantie en democratie.⁷⁴ Het 'offer' van de moderne martelaar, zo schrijft hij elders, is niet meer zozeer georiënteerd op een God die aan de 'aarde' transcendent is, maar op een systeem van transcendente rechten die als een haast natuurlijke orde op aarde aanwezig is en die wordt gemedieerd en bewaakt door de soevereine natiestaat.⁷⁵ Hierdoor is niet meer de staat als zodanig de 'satanische' macht wiens wreedheid in de dood van de martelaar openbaar wordt maar vertegenwoordigt een wrede enkeling een 'barbaarse' macht die zich tegen de kernwaarden van de soevereine staat keert en die nota bene binnen een ander frame als 'martelaar' wordt geëerd. Maar juist dankzij deze 'valse martelaar' kan de soeverein haar overtuigingen als fundamenteel profileren.

De martelaar, de held en de terrorist

Jacques Hamel was een priester die in een zeer gespannen Franse context werd vermoord door de twee 19-jarige jongeren Adel Kermiche en Abdel Malik Petitjean die trouw hadden gezworen aan Islamitische Staat. In de interpretatie van zijn dood waren religieuze en politieke articulaties van identiteit dominant. De legitimiteit van de moord op Hamel kon met geen mogelijkheid binnen een katholiek of politiek frame in Frankrijk worden erkend. Kermiche en Petitjean konden binnen deze frames op geen enkele manier als 'strijdende martelaren' worden geïdentificeerd. Hun martelaarschap werd slechts erkend door Islamitische Staat. Volgens de paus vertegenwoordigden zij de 'satanische machten' die de christelijke kerk altijd al had bestreden, en voor een aantal Franse politici de barbaarse buitenwereld waartegen de Franse rechtsstaat moet worden beschermd. De betekenis die werd gegeven aan de moord op Fortuyn gaat een andere weg. De dominante politiek van dat moment kon Fortuyn moeilijk als martelaar incorporeren. Immers, de rechts-liberale politicus had zich juist sterk geweed tegen 'de linkse kerk' en de 'lakse' politici in Den Haag. Herdenkingen toonden een transcendent frame waarin Fortuyn als 'redder' en 'martelaar' werd voorgesteld. Hagiografieën verschenen in de seculiere pers. Maar de moordenaar van Fortuyn stond voor de linkse macht die door gebrek aan kennis en vanwege misplaatste menslievendheid Nederland steeds steviger in de greep liet komen van een buitenlandse mogendheid, een 'primitieve' macht waarmee Fortuyn een 'koude oorlog' wilde voeren op basis van het vrije woord.⁷⁶ Ook Fortuyns dood is een kernpunt van openbaring waarbij het 'vrije woord' vooral werd geplaatst tegenover politici die de grenzen van Nederland zouden hebben opengezet waardoor dit vrije

woord dreigde te worden bekneld. Fortuyns dood was hierdoor het bewijs van zijn gelijk. Interessant aan de casus Fortuyn is dat hij naast Messias en martelaar ook 'profeet' werd genoemd. Dit was vooral het gevolg van het feit dat hij volgens velen 'onomwonden de waarheid' vertelde en juist zo hamerde op het vrije woord dat werd bekneld en in de toekomst steeds meer in de verdrukking zou worden gebracht. Voor Hamel en Sands heb ik de karakteristiek van 'profeet' niet zo duidelijk gevonden als bij de casus Fortuyn. De reacties op Fortuyns dood zijn wel vergelijkbaar met die op de dood van Hamel. Na beide moorden werden scherp de fundamenteën van 'westerse waarden' benadrukt die onder druk waren komen te staan. Maar anders dan Hamel, die amper een publiek profiel had in Frankrijk waardoor de reacties hem als priester probleemloos konden verbinden met de Franse cultuur, was Fortuyn wel een publiek figuur waardoor zijn martelaarschap, waarop hij al had gezinspeeld, vanuit zijn eigen speeches, interviews en publicaties door zijn aanhang betekenis werd gegeven. Hamels martelaarschap markeerde een kernpunt in de spanningen van de Franse samenleving. Hij had zich op lokaal niveau ingespannen voor vreedzame relaties, ook met zijn islamitische burens die actief participeerden in de bijeenkomsten die werden georganiseerd ter nagedachtenis aan Hamel. Maar hoewel deze gestes niet onopgemerkt bleven, werd Hamels dood onderdeel van een groots drama waarin het christendom en de democratie worden bedreigd. Deze reacties waren ook aanwezig bij het gedenken van Fortuyn. Zijn dood betekende voor zijn sympathisanten dat de kernwaarde van de democratie, samengebonden in het vrije woord, werd bedreigd. Zijn dood toont de ernst van deze bedreiging, het principiële conflict waarin de Nederlandse samenleving zou zijn verwickeld en dat door links wordt verdoezeld. Dit antagonisme is bij Sands minder cultureel maar sterker politiek van aard. Sands stond in een krachtige structuur van het gedenken van martelaren die stierven voor de vrijheid van het Noord-Ierse volk. Zijn strijd, die hij voluit aanging, ging minder om de vrijheid van het woord maar vooral om de politieke vrijheid en onafhankelijkheid van Noord-Ierland. Zijn lijden werd vergeleken met het lijden van Christus. Ook bij Sands is het religieuze frame dat wordt gehanteerd om de politieke boodschap kracht bij te zetten en om aan te sturen op politieke transformatie significant. Sommige media poogden om hem als martelaar juist te diskwalificeren vanwege zijn politieke boodschap, terwijl anderen hem in de nabijheid van katholieke heiligen portretteerden op de muren van Belfast.

Wat opvalt bij deze casussen is dat er steeds sprake is van een conflict waarbij het fysieke geweld de zichtbare uitdrukking vormt van een veel diepere, 'spirituele' strijd. Dit is een eigenschap die inherent is aan

martelaarschap en in steeds andere vormen door de hele geschiedenis heen terugkeert. De christelijke martelaren van de eerste eeuw ervoeren hun ge-
 tuigenis als radicale posities tegenover de Romeinse macht.⁷⁷ Buc bespreekt
 in *Holy War, Martyrdom and Terror* hoe perspectieven op spirituele en fysieke
 strijd de Europese context van het christendom en later van zogenaamde
 seculiere samenlevingen hebben beïnvloed. Steeds begeleidt een 'spirituele'
 dimensie de fysieke strijd.⁷⁸ In de eerste eeuwen lagen de satanische machten
 voortdurend op de loer. Zoals de duivel de donatisten ertoe verleidde om
 een 'verkeerd' martelaarschap te omarmen, katholieken en protestanten
 elkaar gedurende de confessionele conflicten beschuldigden van verkeerde,
 demonische 'invloeden', zo kan deze lijn volgens de Franse historicus via de
 Franse Revolutie worden doorgetrokken naar de huidige strijd tegen terreur,
 de angst voor radicalisering als het gevolg van 'beïnvloeding' van buitenaf
 en het demoniseren of ridiculiseren van de islam. Deze vrees voor invloed
 – demonisch, satanisch, barbaars, radicaal – is cultuurhistorisch verbonden
 met het politieke perspectief op de invloed van machten die buiten de eigen
 invloedssfeer werkzaam zijn, aldus Buc.⁷⁹ Bij het gedenken van de dood van
 Hamel plaatste paus Franciscus zijn martelaarschap bewust in deze traditie
 door de aanslag 'satanisch' te noemen terwijl Hamel 'voor ons' zou hebben
 geleden. Maar ook in de reacties van politici was dit klassieke antagonisme
 herkenbaar waarbij Hamel stond voor democratie en vrijheid tegenover
 externe barbaarsheid. Het perspectief van de paus is zo cultuurhistorisch
 nauw verbonden met die van de Franse politici. Bij Fortuyn schoot 'links'
 de kogel af. Ook zijn 'martyrologie' toont een diep wantrouwen ten aanzien
 van niet duidelijk zichtbare machten en agenda's die tot doel hebben de
 samenleving te destabiliseren. Evenals bij Hamel, bracht juist de dood van
 Fortuyn dit aan het licht. Het martelaarschap van Sands kenmerkt zich
 doordat zijn lijden de benarde situatie van het Noord-Ierse volk plaatste
 tegenover de wrede Britse overheersers. De 'bezettingsmacht' is satanisch,
 barbaars, achterlijk, geniepig of wreed. De betekenis die wordt gegeven aan
 het fysieke geweld loopt steeds parallel aan een spirituele dimensie die
 het veel grotere verband uitlegt. De dood is uiteindelijk een moment van
 openbaring waarbij deze dimensie wordt ontmaskerd.

Offers voor de staat

Philippe Buc schrijft dat de martelaar, tenminste vanaf de kruistochten, zijn
 en haar passiviteit is kwijtgeraakt en dat hiervoor een soms gewelddadige
 assertiviteit voor in de plaats is gekomen. Hoewel politieke martelaren zoals

John Brown en de ‘martelaren van Manchester’ in de 19de, en Bobby Sands in de 20ste eeuw een gewapende strijd voerden, lijkt de sociale waardering voor martelaren in West-Europa toch vooral hun passiviteit te gelden: van Martin Luther King tot Steve Biko en Jacques Hamel. Tegelijkertijd lijkt de assertieve martelaar die sterft met het zwaard in de hand ook in seculiere contexten aanwezig, zij het dan dat deze doorgaans geen ‘martelaar’ wordt genoemd. Ook de staat kent immers mensen die hun leven ‘geven’. Dit geldt vooral voor degenen die er beroepsmatig voor kiezen zich in dienst te stellen van hun natie, het risico lopen daarbij het leven te laten en bereid moeten zijn een ander te doden. In deze laatste paragraaf zullen we bestuderen in hoeverre militairen die hun leven hebben ‘gegeven’ voor hun vaderland of voor de vrijheid, karakteristieken van de assertieve martelaar dragen. We onderzoeken daarbij een verschuiving van de klassieke betekenis van de martelaar die van de waarheid getuigt tegenover de soevereine macht die zijn of haar leven neemt, naar een martelaar die zijn of haar leven geeft voor de natie. Deze verschuiving is in eerdere paragrafen al besproken aan de hand van het immanente frame van Taylor, de kritiek van Peterson op Schmitt en de analyse van de soevereine seculiere staat als betekenis-horizon door Fordahl. De soeverein wordt niet meer verontrust door het getuigenis van de martelaar maar identificeert martelaarschap als een teken van heldenmoed, inzet en trouw aan de normen en waarden die zij vertegenwoordigt. De ideologische kernpunten van de soevereine staat vormen zo de transcendente waarden voor de martelaar. Petersons radicale differentie lijkt in dit traject volstrekt verloren te gaan.

Volgens Buc is dit traject van de strijdende martelaar tenminste ingezet in de middeleeuwen. Het loont de moeite om aan de historische wortels van deze martelaar kort aandacht te besteden. De drang om Jeruzalem te bevrijden van de moslims vormde de inzet van de kruistochten. Deze inzet voor de vrijheid van de heilige stad configureerde met ideeën over martelaarschap.⁸⁰ William Cavanaugh schrijft in *The Myth of Religious Violence* dat de opkomende natiestaten vanaf de zeventiende eeuw weliswaar geen vrede hebben gebracht maar wel een significante verandering in de vraag waarvoor mensen bereid zijn te willen sterven. Hij haalt hiertoe Ernst Kantorowicz aan, die in zijn klassiek geworden studie *The King's Two Bodies* beschreef hoe al vanaf de late middeleeuwen het mystieke ‘lichaam van Christus’ werd toegeëigend door de opkomende natiestaat wat resulteerde in een theorie van de twee lichamen van ‘de koning’. Kantorowicz beschrijft hoe hiermee ook het idee van martelaarschap migreerde van de kerk naar de staat. Dit proces zet zich stevig door in latere eeuwen. John Foxes eerder aangehaalde *Book of Martyrs* beschreef bijvoorbeeld in de zestiende eeuw niet slechts de

geschiedenissen van protestantse martelaren maar onderstreepte tegelijk Engeland als een natie voor het 'pure christendom'.⁸¹ Cavanaugh trekt deze lijn door en schrijft dat het succes waarmee de staat zich martelaarschap kon toe-eigenen vooral afhing van het succes waarmee hij het liturgisch symbolisme van de kerk kon incorporeren. Wanneer dit succesvol was, zoals volgens Cavanaugh in Frankrijk, en de staat zich kon presenteren als de bron van liefdadigheid en saamhorigheid, verschoof martelaarschap voor het geloof naar (of includeerde) martelaarschap voor de natie. De martelaar stierf nu uit liefde voor de vrijheid van haar of zijn volk.⁸²

Het martelaarschap waarbij de soevereine macht de betekenis bepaalt komen we in een andere belangrijke vorm tegen in het *revolutionaire* martelaarschap. Bij deze vorm van martelaarschap is het de staat die de eigen revolutionairen identificeert en herdenkt als martelaren. Het gedenken van deze revolutionaire martelaren wordt door de staat gestuurd. Het zijn degenen die 'hun leven gaven' voor de politieke ideeën waarop de staat is gebaseerd. Deze martelaren zijn dus de construerende 'offers' die zijn gebracht om de nieuwe samenleving geboren te doen worden. Voorbeelden hiervan zijn de martelaren van de Franse revolutie, de partizanen die tegen de nationaalsocialisten en de Ustaše streden en werden herdacht met monumenten en herinneringsdagen in het Joegoslavië van Josip Tito (1892-1980), of de slachtoffers die vielen tijdens de Russische revoluties en die als 'revolutionaire martelaren' tijdens zogenaamde 'rode begrafenissen' werden begraven en later in de communistische Sovjet-Unie werden geëerd.⁸³ Dergelijke politieke strategieën om een boodschap van ideologisch geschil te articuleren door het 'bloed dat de martelaren brachten' te eren en hierdoor de eigen macht te legitimeren aan de hand van het gedenken van slachtoffers is uiteraard niet typisch Europees maar komen we ook tegen in – bijvoorbeeld – China⁸⁴ en Iran.⁸⁵ Wanneer deze macht echter niet dominant wordt en er geen herinneringscultuur ontstaat, kortom, wanneer de revolutie mislukt, wordt afgeslagen of niet door een brede groep wordt gedragen, komt de revolutionaire martelaar in de buurt van de terrorist. Buc beschrijft hoe leden van de Baader-Meinhof groep (*Rote Armee Fraktion*) die begin jaren zeventig begonnen met het plegen van aanslagen op representanten van het 'fascistische kapitalisme en imperialisme' een duale spiritualiteit kenden die vergelijkbaar is met deze structuur zoals we die kennen uit het traject van de Europese martelaar. Zij streden tegen een overmachtige soeverein die een duivelse macht vertegenwoordigde, de waarheid verdoezelde en haar vertegenwoordigers vervolgde. De RAF-leden waren ervan overtuigd dat zij, door middel van geweld, de schijn die over de wereld lag konden opheffen. Drie bekendere leden van de groep, Andreas Baader, Gudrun Ensslin en Ulrike Meinhof, pleegden allen zelfmoord in

Duitse politiecellen.⁸⁶ Hoewel toespelingen op martelaarschap hier en daar in deze casus aanwezig zijn⁸⁷ is het 'bloed' van deze mensen niet formatief geweest voor een brede beweging en is er geen (door de staat gestuurde) herinneringscultuur ontstaan met seculiere rituelen. Hun geweld was daarom geen 'gerechtvaardigd' geweld tegen een wrede, satanische of barbaarse soeverein die uiteindelijk het onderspit moest delven, waardoor zij niet als martelaren de geschiedenis ingingen maar als 'terroristen'.

Waar zich echter wel herinneringsculturen rond revolutionaire martelaren organiseren (zoals de communistische) wordt de ideologie van de soeverein vooral gerepresenteerd in de kracht en heldhaftigheid van de martelaren. Het feit dat zij hun leven 'gaven voor velen' bepaalt enerzijds de waarde van de boodschap waarvoor zij stierven en markeert anderzijds een verbondenheid tussen heden en verleden. Hun dood is een formatief offer en verstevigt daarmee de legitimiteit en soevereiniteit van de politieke macht. Toch lijken dergelijke kleine groepen en enkelingen, en meer nog de ideologische of religieuze achtergrond die zij menen te representeren, een grote zorg voor de staat. Cavanaugh onderstreept dat vanwege deze zorg om de loyaliteit van burgers, de staat steeds op zoek is zich te legitimeren op niveaus van verbondenheid die eertijds vooral door religies werden beheerd.⁸⁸ Zo is bijvoorbeeld nationalisme volgens hem een surrogaat voor religie en moeten karakterelementen van de rechtsstaat waardoor de staat zich legitimeert voortdurend worden benoemd, zoals vrijheid (van meningsuiting), tolerantie, eerbied voor mensenrechten en inzet voor gelijkheid en emancipatie. Hiermee wordt echter de antagonistische spiritualiteit verscherpt doordat een (barbaars, niet-ontwikkeld, 'kwaad') buiten de rechtsstaat wordt gecreëerd waartegenover deze zich steeds verhoudt.

Een verdere verscherping van deze analyse biedt een Amerikaanse rechtsfilosoof uit Yale. Paul W. Kahn. Kahn houdt zich bezig met de legitimiteit van de rechtsstaat. Evenals Cavanaugh zoekt Kahn het kernelement van een rechtsstaat in de saamhorigheid en loyaliteit die wordt gegarandeerd door een zeker idee van wat 'heilig' is (zie ook het citaat van de Franse president Macron hierboven). De term 'heilig' ('sacred') kan hier enigszins worden opgevat in de zin van Émile Durkheim; het heilige is de sociale zelfprojectie van de concrete groep in termen van zin en betekenis, samengebond in symbolen. Maar Kahn gaat verder dan dat. Het heilige behelst volgens hem namelijk vooral een connectie van de eindigheid van het leven met een overstijgende betekenis van het leven in een groter verband. Kahn spreekt niet van een 'representatie' van het heilige in het alledaagse, maar van een 'transsubstantiatie' van het heilige in het 'vles' van het individu waardoor een lichaam als materieel 'ding' zijn eindige karakter verliest en de plaats wordt waar het heilige zich

manifesteert.⁸⁹ Het heilige markeert als het ware de sociale, culturele en politieke betekenis van het individuele materiële leven, het kerft zich als betekenis in het vlees van het individu. Daarmee is 'betekenis' groter dan het eigen leven geworden. Het eindige lichaam van de mens is dus betekenisloos wanneer het niet functioneert als een instrument waardoor het heilige zich kan laten gelden.⁹⁰ In dit verband spreekt Kahn over het 'offer'. Volgens hem is het offer het centrale teken van loyaliteit aan het heilige. Hierbij moet wel worden opgemerkt dat het woord dat hij gebruikt, 'sacrifice' in het Engelse taalgebied veel breder wordt gebruikt dan 'offer' en 'opoffering' in het Nederlandse taalgebied. Kahn reserveert 'offer' niet voor religieuze contexten maar maakt bewust geen onderscheid tussen religie en seculariteit als twee apart bestaande ruimten. Zijn inschatting van de ideologische macht van de soevereine staat is mede gebaseerd op Carl Schmitts analyse en is de angstdroom van Erik Peterson. Het offer markeert de loyaliteit aan de staat. In de Verenigde Staten heeft de macht van de soeverein zijn oorsprong in de eed (de zogenaamde *pledge of allegiance*). Deze eed, waarin trouw wordt gezworen aan de vlag van de Verenigde Staten als symbool voor 'one Nation under God', wordt geïnd in het offer. De plaats waar dit offer wordt gebracht is aan de grenzen van de soevereine macht, aldus Kahn.⁹¹ De soldaat die de vrijheid van zijn volk verdedigt is dus het offersymbool van de staat. Van de soldaat wordt gevergd bereid te zijn om zijn of haar leven te geven voor de betekenis die de staat aan zijn individuele leden als samenbindende factor geeft. Tijdens herdenkingen worden soldaten herdacht als strijders die hun leven 'gaven' voor hun vaderland of voor vrijheid en democratie. Zij brachten een 'offer'. In de Verenigde Staten, de directe context waarin Kahn werkt, wordt het woord 'sacrifice' veelvuldig gebruikt voor mensen die stierven voor de natie. Wat nu in een oorlog op het spel staat is niet het leven of de dood van het individu, maar, zo zegt Kahn, het bestaan van de soeverein of een sociaal verbeelde werkelijkheid met een transcendente waarde. De dood van de soldaat transcendeert het frame van de staat en wordt zo een offer dat de soevereiniteit van de staat als idee onderstreept. Hoewel het offer de eindigheid van het individuele leven betekent, wordt de oneindige betekenis van de soevereine macht hierdoor onderstreept. Hier lijken we de klassieke martelaar weer tegen te komen. De soldaat sneuvelt voor waarden die op transcendent niveau tegenover andere staan en veel groter zijn dan zijn of haar fysieke lichaam, en die belangrijker worden geacht dan zijn of haar directe sociale verbanden. Het getuigenis van deze 'martelaar' is vervolgens de bereidheid om de waarde van zijn of haar leven te verbinden met de idealen van de natie. In de Verenigde Staten vormen gesneuvelde militairen het centrum van de herinneringscultus van de moderne staat. Hun dood is

een 'gave' voor velen, gebracht 'aan de grenzen' voor het volk en haar vrijheid. Sinds de Amerikaanse burgeroorlog zijn termen als '*sacrifice*' en '*rebirth*' verbonden met de Amerikaanse staat.⁹² We zouden – voorzichtig en onder voorbehoud – de militair daarom de moderne erfgenaam kunnen noemen van de strijdende martelaar uit de middeleeuwen. Zij geven hun leven voor God en het volk. Wanneer zij sterven ontvangen zij geen martelaarskroon maar een heldenkroon. Zij transformeren in de georganiseerde herinnering van de soevereine staat tot helden die hun leven gaven voor de vrijheid van hun natie. Hun dood vormt het offer waardoor de soevereine natie haar legitimiteit steeds hernieuwt.

Op *Veterans Day* in de Verenigde Staten (11 november), waar de gevallen militairen worden herdacht die 'voor hun land' stierven gedurende de verschillende militaire conflicten waarin het land was en is verwickeld, wordt de term '*sacrifice*' zoals gemeld vaak gebruikt.⁹³ De waarden van de soevereine natie worden als eeuwige waarden bevestigd in het offer van deze gevallen militairen. George W. Bush sprak op 11 november 2002, dik een jaar na 9/11:

Dit land houdt van vrede. Wij werken en brengen offers (*sacrifice*) voor vrede. Toch moeten wij altijd gereed staan om de vijanden van de vrijheid te weerstaan en te verslaan.⁹⁴

In 2013 zei Barack Obama op *Memorial Day* (laatste maandag in mei) op *Arlington National Cemetery* dat de meeste Amerikanen weliswaar niet door oorlog worden geraakt en dat niet alle Amerikanen ten volle de diepte van het offer begrijpen, de 'enorme kosten (*costs*) die worden gemaakt in onze naam', '*right now, as we speak, every day*'.⁹⁵ In 2016 brak een discussie los omdat Donald Trump over zichzelf tegen Khizr Khan, de vader van 'een gevallen moslim en Amerikaanse oorlogsheld' had gezegd dat ook hijzelf 'veel offers' had gebracht door hard te werken ('*I think I've made a lot of sacrifices. I work very, very hard*').⁹⁶ Uit de discussie die volgde bleek dat de term '*sacrifice*' gereserveerd is voor 'de dappere helden die zijn gestorven terwijl zij de Verenigde Staten verdedigden'.⁹⁷ Een 'offer' maak je voor je natie, niet voor je beurs, zo luidde de kritiek.

De herinneringscultus waarop Kahn en Cavanaugh reflecteren is in Nederland minder sterk aanwezig. De Nederlandse veteranendag (laatste zaterdag van juni) staat, anders dan de Amerikaanse, niet expliciet in het teken van gebrachte offers. Tijdens de 4 mei-vieringen op de Dam staat de Tweede Wereldoorlog centraal, en vooral de Nederlandse slachtoffers die gevallen zijn voor het koninkrijk. Mark Rutte trok tijdens zijn 4 mei-toespraak in 2015 de herinnering door waarbij de verbinding tussen de

staat en zijn idealen centraal kwamen te staan. Hij sprak over ‘mannen en vrouwen’ die ‘vochten en vechten voor vrijheid, vrede en democratie’, die strijd leverden en leveren tegen ‘onvrijheid en onrecht die altijd en overal gevoerd moet worden’ of die sneuvelden in ‘de strijd voor het goede’.⁹⁸ Enigszins anders klonk het twee jaar eerder, in 2013, op de Dam toen Peter van Uhm, oud-commandant der strijdkrachten wiens zoon was omgekomen, sprak dat zijn zoon sneuvelde voor een ander volk, in een ander land.⁹⁹ Maar ook hij verbond de strijd voor dit andere volk met grotere ideeën als ‘vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid, een betere wereld’ die je ‘samen’ maakt door te dienen, i.e.: je leven (als militair) in te zetten voor iedereen.

Wanneer de soevereine staat zijn geweld interpreteert – Kahn noemt dit ‘*sacred violence*’ – neemt het conflict de vorm aan van een ‘spiritueel conflict’ waarbij de ander tegenover de eigen waarden en normen wordt geplaatst; de andere partij is ijdel en dient valse goden, is repressief, intolerant en ridiculiseert de waarde van het menselijk leven. Deze andere partij is geen onderdeel van de eigen samenleving, al poogt deze wel degelijk invloed uit te oefenen. Op dit punt ziet Kahn, hoewel hij hier niet expliciet op ingaat, martelaarschap ontstaan en komt zijn interpretatie uiteindelijk toch in de buurt van Peterson. De ‘echte’ martelaar is degene die, evenals zijn christelijke voorganger, de soevereiniteit van de staat niet erkent. Kahn probeert hiermee een belangrijke lijn uit de martelaarstraditie intact te houden. Martelaarschap ontstaat juist daar waar de macht van de soevereine staat en van zijn eeuwige waarden die ‘overal en altijd’ moeten worden verdedigd, niet worden beleden en men bereid is daarvan de consequenties te dragen. Martelaarschap ontstaat, zegt Kahn, uit een competitie tussen de macht van de soeverein die een belijdenis eist en de kracht van het slachtoffer deze te verwerpen en te sterven als een martelaar.¹⁰⁰ Voor de staat vormt deze martelaar een gevaar en kan nooit een held zijn. Voor de martelaar is de staat een leugenachtig gedrocht en kan deze nooit de waarheid claimen.

Conclusie

In dit hoofdstuk bestudeerden we verschillende vormen van martelaarschap in seculiere contexten. In aanloop naar de verschillende casussen legden we de nadruk op het traject van de martelaar in – vooral – het West-Europese christendom. Hierbij blijkt dat een aantal elementen uit de christelijke martelaarstradities aanwezig blijven in seculiere contexten. In de laat-antieke tijd is het getuigenis van een transcendente waarheid die uiteindelijk de aardse soevereine macht zal oordelen, belangrijk. Maar

tenminste vanaf de kruistochten splitst deze route zich en ontstaan twee trajecten van martelaarschap; de passieve waarbij de laat-antieke traditie nog herkenbaar is (katholieke en protestantse martelaren in vijandige contexten) en de strijdende martelaar die zijn leven geeft voor zijn God en vorst. De passieve martelaar weigert de soeverein te erkennen, getuigt van een andere waarheid en wordt hierom gedood. De assertieve martelaar strijdt voor God en de vorst en sterft aan de grens of in verre, vooral Oosterse, oorden. De cultus van deze laatste martelaarstraditie lijkt te zijn getransformeerd in herdenkingstradities waarin de offers van militairen de formatieve basis van de soevereiniteit onderstrepen.

In seculiere samenlevingen lijken beide trajecten van martelaarschap elkaar weer tegen te komen, zij het dat deze soms radicaal tegenover elkaar verschijnen. De 'passieve' martelaar kenmerkt zich nog steeds doordat deze tegenover de soevereine macht deze macht niet erkent en het wrede gelaat van de soeverein openbaart. De 'assertieve' martelaar sterft nog steeds voor God en vorst, al zijn beide gefuseerd in 'vrijheid', 'volk' of 'natie'. In seculiere contexten is de lijn van het radicale verschil tussen de waarheid van God en de leugen van de staat die de laat-antieke martelaar markeerde en die zich later nog wel doorzette in de confessionele conflicten, vervaagd. Deze heeft plaatsgemaakt voor seculiere differentie tussen politieke ideologieën of voor de horizontale differentie tussen de democratische rechtsstaat en islamistische dreigingen. Dit blijkt ook uit de besproken casussen. De interpretaties van de dood van Hamel, Fortuyn en Sands zijn vaak hybride maar tonen een consistente dualiteit tussen verschillende machten. Hun dood is een kernpunt in de strijd voor het goede. Religieuze taal van martelaarschap (en de term 'martelaar') werd steeds na hun dood geïntensiveerd. Hun dood creëerde een herdenkingscultus compleet met relikwieën, gedenkboeken, gedenkplaatsen en afbeeldingen. Hamels dood werd door paus Franciscus scherp theologisch ingekleurd terwijl Franse politici de termen van de Republiek hanteerden om zijn dood betekenis te geven. De rituelen en taal die werden gehanteerd na Fortuyns dood brachten, nog scherper dan bij de dood van Hamel, een rechts-liberaal discours met het religieuze samen. Voor, tijdens en na de dood van Sands werden zijn politieke idealen samengevoegd met beelden van een lijdende, revolutionaire Christus. Hamel en Fortuyn waren passieve martelaren, Sands was een strijdende martelaar. Alle drie deze casussen tonen een zekere persistentie van het traject van de martelaar in het Westen: een dualisme tussen goed en kwaad, rechtvaardig en onrechtvaardig, waarheid en leugen; de dood als openbaringsmoment waarbij de boosheid van de kwade macht aan het licht treedt, en uiteindelijk een cultus van gedenken gebaseerd op het lijden van de getuige. De seculiere martelaar is door en door religieus.

8 Martelaarschap in vergelijkend perspectief

Henk Blezer en Ab de Jong

De meeste disciplines in de sociale wetenschappen en de geesteswetenschappen vinden hun wortels in Europa in de negentiende eeuw, in een proces van versplintering of uiteenraffeling van oudere kennisprogramma's. De ongekend snelle groei van kennis resulteerde aan de ene kant in omvangrijke encyclopedische projecten die beoogden alle kennis op diverse terreinen bijeen te brengen en aan de andere kant in het inzicht dat specialisatie noodzakelijk was, omdat niemand ooit meer in staat zou zijn tot een omvattend overzicht. Sinds die tijd speelt *vertrouwen* op anderen een onmisbare rol in alle sociale en geesteswetenschappen.¹

Het ontstaan van de meeste disciplines (economie, sociologie, psychologie en antropologie aan de sociaalwetenschappelijke kant en literatuurwetenschap, taalkunde, kunstgeschiedenis, wijsbegeerte en godsdienstwetenschap etcetera aan de geesteswetenschappelijke kant) was niet een rationeel of zelfs maar een geleid proces.² De manier waarop die disciplines kijken naar hun eigen oorsprong en verleden maakt meestal gebruik van (reële of vermeende) tegenstanders tegen wie het ontluikende veld zich moest afzetten. Dat is in alle gevallen de 'amateur' en in de meeste gevallen ook nog een verzameling andere benaderingen die werden gediskwalificeerd als 'irrationeel'.³ Ook al is deze autohistoriografie van de wetenschapsvelden bijzonder onbetrouwbaar (en zelfgenoegzaam)⁴, het resultaat is in zekere zin een zelfbewust breed scala aan wetenschapsvelden die menen (en niet zonder reden) expertise te bezitten op verschillende maatschappelijke en wetenschappelijke kerndomeinen. Die kerndomeinen (de samenleving, de economie, de psyche, het lichaam, kunst, literatuur etcetera) zijn bepaald geen natuurlijke soorten, maar specifiek Europese (en moderne) organisatieprincipes.

Dit hele proces voltrok zich uitsluitend in een klein deel van de wereld, namelijk Europa. Maar parallel aan het proces van de 'emancipatie' van de wetenschappelijke disciplines voltrok zich een proces van intensivering van de koloniale exploitatie van grote delen van de wereld door een klein aantal Europese landen. Een van de resultaten daarvan was een diepgaande confrontatie met het radicaal 'andere' (in werkelijk alle denkbare vormen: planten, dieren, seizoenen, talen, uiterlijk voorkomen, sociale organisatie,

kunst, religie, politiek). Die confrontatie heeft eigenlijk de disciplinevorming niet of nauwelijks weten te beïnvloeden: alle vormen van diversiteit werden feitelijk geperst in de denkcategorieën die bezig waren zich te transformeren tot wetenschappelijke disciplines. In die zin ontstond een volmaakte harmonie tussen de militaire, administratieve en economische onderwerping van een groot deel van de wereld aan de ene kant en de ‘cognitieve’ onderwerping van vooral de diversiteit aan menselijke culturen aan de andere.⁵ In een van de klassieke formuleringen van deze onderwerping werd daarbinnen nog het onderscheid gemaakt tussen die verschijningsvormen van al deze domeinen die universele geldigheid bezaten (namelijk de ‘onze’) en de rest, die zuiver een lokale zeggings- en aantrekkingskracht bezat. In het beroemde voorwoord van zijn verhandeling over de protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme werkt de Duitse socioloog Max Weber toe naar het daadwerkelijke onderwerp van zijn verhandeling, het kapitalisme, door een zeer lange lijst voorbeelden van maatschappelijke, kunstzinnige en wetenschappelijke domeinen op te stellen, waarin hij steeds betoogt dat andere culturen (vooral India en China en de Griekse, Egyptische en Mesopotamische culturen uit de oudheid) weliswaar prestaties hebben geleverd, maar dat die prestaties allemaal tekort schoten. Het is *uitsluitend* in het Westen, stelt Weber, dat universaliteit bereikt is.⁶ Het is nog steeds onthutsende lectuur, maar minstens even onthutsend is het feit dat in vele disciplines bewust of onbewust deze ideeën tot op de dag van vandaag voortleven – Sheldon Pollock benoemt ze heel precies als ‘fallacious universalization[s] of a Western particular.’⁷

De wortels van de godsdienstwetenschap en de manier waarop in de godsdienstwetenschap het onderzoeksdomein wordt afgebakend en gedefinieerd, liggen uiteraard eveneens in de negentiende eeuw. Dit proces wordt vaak beschreven, op voorspelbare wijze, als een titanenstrijd om het ideaal van de zuivere wetenschap te ontworstelen aan de wurggreep van de religie in de vorm van de academische theologie. Daarin schuilt op zijn hoogst een institutionele waarheid, in die zin dat geïnstitutionaliseerde vormen van godsdienstwetenschap (leerstoelen, afdelingen) in eerste instantie opkwamen in de context van (hervormingen van) de theologische faculteiten in een aantal Europese landen. Die institutionele context is eerder een rem dan een motor gebleken en de belangrijkste ontwikkelingen in het veld hebben zich vooral *buiten* de theologische faculteiten afgespeeld. Dat tekent in zekere zin de marginale rol die theologische faculteiten ook toen al speelden in het academische veld. Maar zowel binnen als buiten de theologische faculteiten heerste grote eensgezindheid over het feit dat

'religie' *bestaat* en universeel is en dat de beste benadering van religie als verschijnsel een *vergelijkende* benadering was. Daarom kwam (naast oudere benamingen als 'geschiedenis der godsdiensten in het algemeen') vrij snel de term 'vergelijkende godsdienstwetenschap' in omloop.

Vergelijkende godsdienstwetenschap beoogde wetenschappelijke kennis te verzamelen en te bewerken over religie als verschijnsel. Waar theologie bestond in reflectie over de *eigen* traditie, nam godsdienstwetenschap een buitenstaandersperspectief in, wat met zich meebracht dat een beperking tot een religie niet een werkelijke optie was. In een van zijn publieke redes als rector van de Universiteit van Berlijn besprak Adolf von Harnack, de grote hervormer van de academische theologie in Duitsland, de (on)mogelijkheden van het onderbrengen van vergelijkende godsdienstwetenschap in theologische faculteiten. Harnack koos hier uiteindelijk tegen, met het befaamde argument 'wie deze godsdienst (namelijk het christendom, AdJ) niet kent, kent geen enkele godsdienst, en wie haar inclusief haar geschiedenis kent, kent daarmee alle (religies).'⁸ Dit was een programmatische keuze, maar dat geldt evengoed voor het volstrekt omgekeerde perspectief dat Friedrich Max Müller, een van de grondleggers van de vergelijkende godsdienstwetenschap, een generatie eerder had ingenomen met de woorden 'he who knows one, knows none.'⁹

Vergelijkende godsdienstwetenschap, met andere woorden, bestond niet in de nauwgezette vergelijking van een religie met een andere, maar juist in de principiële weigering een specifieke religie centraal te stellen of als norm te nemen. Tussen dit ideaal en de werkelijkheid gaapte een enorme en veelbesproken kloof: in werkelijkheid namen de meeste wetenschappers hun eigen religie stilzwijgend als norm. In de meeste gevallen betekende dit een vorm van religie die sterk reflexief, individueel, tekstueel, verinnerlijkt, abstract, privé en moreel was. Aangezien de meeste historische en contemporaine vormen van religie aan geen van deze kenmerken voldeden (die zijn eerder intuïtief, collectief, mondeling, ritueel, concreet, belichaamd en geroutineerd), ontstond een tamelijk grote kloof tussen wetenschappers die probeerden die concrete vormen van religie te begrijpen en wetenschappers die verder wilden bouwen aan algemene inzichten over religie. De eerste groep loopt het risico te verzanden in 'mindless descriptivism and an equally mindless celebration of the unique'.¹⁰ De andere groep loopt het risico geheel aan de empirische werkelijkheid voorbij te gaan en uitsluitend nog bezig te zijn met andere theoretici.

Kritiek op vergelijkende godsdienstwetenschap kon dan ook niet uitblijven. Die kritiek heeft grofweg twee vormen genomen. Aan de ene kant is de ideologische onderlaag van religiewetenschap als geheel kritisch onder de

loep genomen, inclusief het begrip 'religie' zelf. Dat was een noodzakelijke operatie die precies aan het licht bracht hoezeer een specifiek modernistisch-protestants-seculier begrip van 'religie' zichzelf had gehandhaafd door haar eigen interreligieuze theologie te vermommen als wetenschap.¹¹ Aan de andere kant is in delen van de geesteswetenschappen 'vergelijken' als zodanig onder zwaar ideologisch vuur genomen. Twee ideeëncomplexen zijn in die kritiek samengevloeid: aan de ene kant de postmoderne aankondiging van het 'einde van de grote verhalen' en de daardoor uitvergroete verheerlijking van het individuele en het specifieke (geassocieerd met Jean-François Lyotard en Jacques Derrida) en aan de andere kant de reductie van de talige werkelijkheid tot machtsstructuren die vooral geassocieerd wordt met Michel Foucault.¹² Onder invloed van deze twee complexen verklaarden veel historici, antropologen en godsdienstwetenschappers het 'vergelijken' tot een ontoelaatbare manier om kennis te genereren.

Deze laatste ontwikkeling leidde onherroepelijk tot een grootschalige stagnatie die de al bestaande kloof tussen wetenschappers die zich bezighouden met een specifieke religie en wetenschappers die proberen over religie als verschijnsel na te denken alleen maar groter gemaakt heeft. Bovendien botste het verzet tegen vergelijken in antropologie en religiewetenschap nogal nadrukkelijk met het feit dat vergelijken en classificaties behoren tot de fundamentele cognitieve strategieën van de mens. Vergelijken is tegelijkertijd de belangrijkste manier van kennisverwerving en de meest gebruikte strategie die ons in staat moet stellen ons te handhaven in een chaotische wereld. Het is bovendien een strategie die geconceptualiseerd, geproblematiseerd en besproken kan worden – en de enige strategie die ons kan helpen gebeurtenissen en instellingen te duiden die moeilijk verenigbaar zijn met ons eigen wereldbeeld.¹³

Martelaarschap is zo'n gebeurtenis. De martelaren die in de vroegchristelijke literatuur worden gememoreerd staan ver van ons en zijn tegelijkertijd vertrouwd geworden, bij name genoemde figuren zonder veel persoonlijkheid, herkenbaar aan het soort marteling dat ze hadden ondergaan (Bartholomeüs met zijn afgestroopte huid, Catharina van Alexandrië met het rad). Maar de dood van de Syrische archeoloog Khaled al-Asaad, een collega wetenschapper, die publiekelijk onthoofd werd en wiens lichaam bij de polsen werd opgehangen aan een stoplicht, maakt nog steeds rauwe emoties los. Dat geldt evenzeer voor de 21 jonge Kopten op het strand in Libië, eveneens onthoofd, maar ditmaal volledig gedocumenteerd door de eigen beulen en wereldwijd uitgezonden.¹⁴ 'Religion is not nice', schrijft Jonathan Z. Smith,¹⁵ en het is belangrijk om martelaarschap uit de literaire,

artistieke en liturgische stilering te halen: het gaat in alle gevallen om concrete personen die worden gepijnigd, vaak op gruwelijke manieren en die doelbewust en publiekelijk om het leven worden gebracht.

De ‘martelaarsdood’ is schokkend en ingrijpend, voor alle betrokkenen, en beweegt mensen. Hij beroert zelfs buitenstaanders die niet vertrouwd zijn met het concept en de achterliggende narratieven. En deze bundel onderstreept nog eens, vooral in zijn vergelijkende aspecten met hindoeïstisch en boeddhistisch Azië, dat martelaarschap inderdaad een sterk historisch bepaald en cultuurgebonden begrip is. Het heeft een complexe ontstaansgeschiedenis in Abrahamitische contexten en wordt daarbinnen vooral bemiddeld door christelijk geïnspireerde vormen van discours. Deze bundel maakt ook nog eens duidelijk dat martelaarschap een omstreden begrip is, en bovendien een narratief dat voortdurend aan constructie en reconstructie onderhevig is. Wat voor de één een ‘nobeledood’ is, is voor de ander een laakbare praktijk.

Het is interessant om in deze nabeschouwing nader te onderzoeken waarom de impact van martelaarschap toch ook buiten de eigen context vrijwel feilloos gevoeld en herkend wordt, terwijl het discours duidelijk niet van alle culturen en tijden is. Een eerste vingerwijzing vinden we wellicht al in de veelvuldige bespreking van de martelaarsdood in verband met de notie van de ‘nobeledood’, in klassieke Griekse en Romeinse bronnen.¹⁶ Jan Willem van Henten ziet martelaarschap dan ook als een deel van dit bredere fenomeen in de klassieke oudheid.¹⁷

We zullen eerst kort een overzicht geven van de belangrijkste inzichten die de afzonderlijke hoofdstukken opgeleverd hebben en hun meerwaarde voor deze bundel, en tevens bezien waar mogelijke uitdagingen en kansen voor verder onderzoek en voor verdere verdieping liggen. We zullen vervolgens aan de hand van een aantal cultuurhistorische beschouwingen, gericht op ogenschijnlijk vergelijkbare fenomenen in twee regio's in het Verre Oosten, Zuid-Azië en Oost-Azië, kijken of we aan de hand van regionale en lokale Aziatische equivalenten voor de ‘nobeledood’ het bestaan van overeenkomstige ervaringen en interpretaties met het Nabije Oosten aannemelijk kunnen maken, dus ogenschijnlijk losstaand van het grote Abrahamitische martelaarsnarratief. We onderzoeken aan de hand van het werk van de indoloog Jan Heesterman een cluster van narratieven in Zuid-Azië rond cultuurhelden en ideaaltypen zoals de tot de dood gewijde krijger, de cultische rituele specialist, brahmaan en offerheer, en de wereldverzaker en de monnik. In Oost-Azië kijken we nader naar wat lokale rituele

specialisten, zoals de zogenaamde brandende sjamanen (Chin. *fen wu*), en vormen van sacraal koningschap aan precedentwerking voor zelf-immolatie in boeddhistische contexten te bieden hebben. Dan keren we terug naar het Midden-Oosten. Daar kijken we heel kort naar een voorstel om twee cultuurcomplexen te herkennen rond seizoensfeesten: een nomadisch complex waarin de nobele dood, bloedwraak, heilige oorlog en de Messias de boventoon voeren en een gehelleniseerd ideaal van zelfbeheersing en herinneringscultuur. In het werk van Günter Lüling wordt de eerste traditie van de godsdienst van Israël tot de vroege islam getraceerd en de tweede in het hellenistisch en rabbijnse Jodendom en het christendom. Tenslotte zullen we ook kijken naar een context waarin martelaarschap *afwezig* is gebleven, zelfs in het zicht van cultuurhelden en gewone leden van gemeenschappen die geleden hebben en gestorven zijn vanwege hun religie. Dit is het geval in de Iraanse wereld – de wereld van het zoroastrisme en het manicheïsme – waar deze situatie zich zelfs gehandhaafd heeft naast een uitermate belangrijk complex van voorstellingen rond martelaren in de Iraanse islam.

Terugblik en vooruitblik

Iedere vergelijking begint met een heldere conceptualisering. Voor het werken aan deze bundel is gekozen voor een heldere en relevante definitie van de martelaar als ‘iemand die onder zeer dreigende omstandigheden een gewelddadige dood verkiest boven gehoor geven aan het bevel van het onderdrukkend gezag.’ Verschillende onderdelen zijn hier van belang: er is sprake van een *confrontatie* met een dreigende omgeving, dus we bevinden ons in een situatie waarin religie niet langer (uitsluitend) een bron van culturele eenheid en vanzelfsprekendheid is, maar een gebied van contestatie. Dat veronderstelt een context waarin religie kan worden onderscheiden van andere aspecten van de samenleving, zoals recht en politiek. We hebben het dan over een *type* religie dat in de geschiedenis van de religies relatief laat ontstaan is.¹⁸ Dit zijn religies die over hun eigen bestaan en ontstaan hebben nagedacht, die zichzelf ervaren als een historisch gegroeide gemeenschap die er niet altijd geweest is en in de meeste gevallen als een gemeenschap waarin je niet geboren hoeft te worden, maar waar je op grond van een expliciete keuze kunt toetreden. Over het algemeen zijn deze religies goed samen te vatten en doelbewust mobiel gemaakt door de majesteit van de religie meer in de mensen te lokaliseren dan in concrete plaatsen en door een vergaande vereenvoudiging van het ritueel.

Het tweede belangrijke punt in deze definitie is de *keuze* voor het sterven. De confrontatie plaatst de martelaar voor een existentieel dilemma tussen twee vormen van autoriteit: de tegenstander of de groep c.q. het eigen geweten. Een keuze voor de laatste betekent een keuze om te sterven. Dit is een spel met de allerhoogste inzet. Daarbij hoort, niet expliciet in de definitie maar wel in veel van de aangehaalde voorbeelden, een zeker *publiek* karakter van de dood. De martelaren die worden gememoreerd in het eigen literaire genre van het *martyrium* ondergaan kwellingen en executie waar anderen van weten. In die zin is het martelaarschap een vorm van religieuze virtuositeit. Het is niet verrassend dat metaforen uit de wereld van de sport en andere vormen van competitie in de oudheid vaak gebruikt worden om het gedrag van martelaren mee te duiden, naast de meer voor de hand liggende militaire vormen van beeldspraak. Een martelaar is evenzeer een krijger als een atleet en op het moment van sterven ontvangt de martelaar een sportprijs: een krans.¹⁹

Het derde belangrijke punt, dat samenhangt met de *publieke* focus van het martelaarschap, is het feit dat de dood niet het einde is: de keuze om te sterven voor de waarheid creëert een ereschuld in de eigen groep om deze keuze te memoreren: net zoals je voor gevallen oorlogshelden en voor atleten die bijzondere prestaties hebben geleverd monumenten opricht moet je dat ook doen voor deze principiële krijgers en atleten. Verreweg de meeste informatie die we hebben over martelaren uit het verleden zijn het resultaat van die ereschuld: zowel de herinnering in de tekstuele bronnen als die in rituele, artistieke en architectonische vormen. Het dossier is rijk gevuld en buitengewoon divers.

Tot nu toe betreft dit vooral martelaren uit voorbije tijd, die zoals gezegd door dat rijke dossier aan bronnen (en door hun memorialisering in de liturgie) zijn getransformeerd tot gestileerde iconen.²⁰ Op deze manier is een *'feedback loop'* ontstaan die naar het schijnt geleid heeft tot de oprekking van het begrip van martelaarschap die op vele plekken in deze bundel opgemerkt is – de noodlottige dood omwille van het geweten of van identiteit die plaatsvindt *zonder* de in de definitie vervatte kernonderdelen van confrontatie, bewuste keuze en publieke setting. Je zou dat kunnen zien als een vorm van *'concept creep'* (het verschijnsel dat ogenschijnlijk precieze categorieën steeds verder worden opgerekt),²¹ maar het is tevens een duidelijke indicatie van het feit dat zelfs in een geseclariseerde wereld het martelaarschap een herkenbaar en activeerbaar concept is. Dat suggereert dat in het type van de martelaar iets wezenlijks tot uitdrukking wordt gebracht, dat onverkort tot de verbeelding blijft spreken.²²

Een laatste punt van aandacht is ongetwijfeld de genderdimensie van het martelaarsdiscours. In het beroemde verhaal van de vrome Joodse moeder met haar zeven zonen uit 2 Makkabeeën 7 zijn het de zeven jonge mannen die gepijnigd worden en de dood verkiezen, waarbij ze worden aangespoord door hun moeder. Hoewel zij uiteindelijk ook sterft, is de voornaamste rol die ze speelt die van toeschouwer, waarbij de tekst expliciet meldt dat ze de smart van de dood van haar kinderen alleen kan verdragen omdat ze haar 'vrouwelijke overwegingen' kracht bijzette 'met mannelijke koelbloedigheid' (2 Makkabeeën 7:21 NBV). Ook al wemelt de vroegchristelijke letterkunde van vrouwelijke martelaren, ook hier is uiteindelijk het ideaal van de martelaar een mannelijk ideaal. Dit blijkt niet alleen uit de reeds aangehaalde verwijzingen naar martelaren als krijgers en atleten (van God), maar ook uit een brede inventaris van gemoedstoestanden en kwaliteiten die aan de martelaren worden toegeschreven – en die alle rechtstreeks te herleiden zijn tot wat in de oudheid kon gelden als specifiek mannelijke deugden.²³ In een dramatisch en veelbesproken visioen van de martelares Perpetua transformeert ze letterlijk (maar tijdelijk) in een man: als ze wordt uitgetkleed ter voorbereiding op het gladiatorengevecht dat ze zal aangaan merkt ze dat ze 'tot een man gemaakt' is (*facta sum masculus*).²⁴ Voor de parallellen met India en China die hieronder besproken zullen worden geldt eveneens dat de aandacht zich richt op typisch mannelijke rollen (en deugden). De *sati*, de vrome echtgenote die haar overleden man volgt in de dood door plaats te nemen op zijn brandstapel, is zelden in verband gebracht met martelaarschap²⁵, terwijl juist dit verschijnsel geleid heeft tot tempels en rituelen voor *satis* uit het verleden die opmerkelijke parallellen vertonen met de cultus van de heroën uit de Griekse oudheid en die van de martelaren in het vroege christendom.²⁶ Hier valt nog veel uit te zoeken.

In de hoofdstukken die de idee van het martelaarschap in verschillende religieuze contexten bespreken valt dan ook meteen op dat de auteurs die zich bezighouden met het christendom en met de islam het relatief gemakkelijk hebben. Dit zijn niet alleen met afstand de twee numeriek sterkste religies van de wereld, maar ook de twee religies die het martelaarschap het krachtigst hebben geïncorporeerd in hun eigen denk- en beeldenwerelden. In het christendom, hier besproken door Jan Willem van Henten, is er een constante productie van martelaarsverhalen en bij ieder nieuw verhaal wordt doelbewust teruggegrepen op de modellen van de verhalen over de grote generaties martelaren uit de eerste eeuwen van het christendom. Opvallend hier is dat het lijden en de dood van Jezus zelf weliswaar de voorbeelden aanreiken aan de hand waarvan de martelaren

tot hun dramatische keuze komen, maar dat Jezus zelf niet ingelijfd wordt in de categorie van de martelaar.

In de islam, in hoofdstuk 4 besproken door Pieter Coppens, ligt het allemaal een stuk ingewikkelder. In deze bundel wordt stilgestaan bij specifieke ontwikkelingen in de soennitische wereld, vooral de hedendaagse soennitische wereld.²⁷ Dat levert een indringend perspectief op dat voluit de moeite waard is gekend te worden. Dat is in het bijzonder het geval omdat voor de meeste niet-islamitische lezers 'martelaarschap' in de context van de islam vooral geassocieerd wordt met terrorisme, geweld en fanatisme. Die associaties worden gevoed uit twee bronnen: ten eerste het interne gebruik van het concept van de martelaar om iedereen mee aan te duiden die in de context van een conflict is omgekomen²⁸ en ten tweede het externe gebruik van een reeks stereotypen om de islam in het algemeen en Midden-Oosterse moslims in het bijzonder mee (aan) te duiden.²⁹

Maar zowel in de sjiiitische islam als in het soefisme (de mystieke islam) spelen martelaars en martelaarschap een veel indringender rol (die veel gelijkenissen vertoont met en vaak nog verder gaat dan het christendom). De aanhankelijkheid van sjiiitische moslims aan de lijn van twaalf imams uit de familie van de Profeet (beginnend met diens schoonzoon Ali) wordt voor een aanzienlijk deel beïnvloed door het feit dat de eerste elf imams allen door geweld om het leven zijn gebracht en geëerd worden als martelaren.³⁰ De herdenkingen van de dood van Ali en zijn twee zoons, Hasan en Hoesein, vormen een centraal onderdeel van het religieuze en devotionele leven van sjiiitische moslims.³¹ De bekendste Soefi-martelaar is uiteraard Mansur al-Hallaj, vermoord vanwege zijn (als blasfemisch geïnterpreteerde) uitspraak *anā al-ḥaqq*, 'ik ben de Waarheid/God'.³²

Het zou de moeite waard zijn na te gaan of er hier inderdaad sprake is van een diepgravend en historisch traceerbaar verschil tussen de soennitische en sjiiitische islam. Het is duidelijk dat martelaarschap in beide hoofdstromingen van de islam een bekende en actieve (ook juridisch-religieuze) categorie is, maar in de soennitische islam lijkt het martelaarschap bij lange na niet de centrale positie in verbeelding en herinnering te hebben gehad die zo kenmerkend is voor de sjiiitische islam, eigenlijk tot de periode van de koloniale onderwerping van een groot deel van de soennitische wereld. De prominentie van het martelaarschap in het hedendaagse discours zou daarom heel goed rechtstreeks in verband kunnen staan met antikoloniaal (en later anti-imperialistisch) verzet.

Als dat zo is, ligt hier een goed aanknopingspunt met de hoofdstukken over hindoeïsme en boeddhisme – en evenzeer met het hoofdstuk over seculiere martelaren in het westen. In het hoofdstuk van Victor van Bijlert

wordt dat verband op expliciet gelegd. Dat is belangrijk en interessant omdat hierin het ‘martelaarschap’ de grenzen van de Joodse, christelijke en islamitische wereld overschrijdt. Iedere historische genealogie van het martelaarschap zal benadrukken dat vanuit het historisch vroegst traceerbare model in *Makkabeën* een pad kan worden uitgestippeld waarin het hellenistisch Jodendom, het christendom en de islam alle participeren in een discours dat opvallende punten van overeenkomst laat zien.

Op deze punten van overeenkomst zijn twee belangrijke nuances aangebracht. Aan de ene kant laat Michael Bloemendal zien dat in het rabbijnse Jodendom het martelaarschap weliswaar als literair verschijnsel voorkomt, maar dat het bepaald niet wordt voorgehouden als een ideaal dat de individuele gelovige zou moeten nastreven. De zoektocht naar de marteldood die we zowel in christelijke als in islamitische bronnen tegen kunnen komen, is hier eigenlijk afwezig. En Victor van Bijlert en Lucien van Liere laten beiden zien dat martelaarschap als ideaal en als praktijk heel goed kunnen bestaan *buiten* dat christelijk-islamitische discours. Het is aannemelijk dat de keuze zelf en de onderliggende motivatie ‘begrijpelijk’ of invoelbaar zijn geworden (of, volgens Van Liere, zijn *gebleven*) in radicaal andere (respectievelijk Hindoe en seculiere) contexten.

Twee parallellen van ver weg en de grote afwezige precies in het centrum

De concrete casussen die in deze bundel besproken worden leiden tot een groot aantal vragen die van eminent belang zijn in een wereld die aan de ene kant participeert in steeds nieuwe discoursen van martelaarschap³³ en aan de andere kant er steeds op pijnlijke wijze mee geconfronteerd wordt.³⁴ Voor het beantwoorden van deze vragen is het nodig te bezien hoe specifiek (religieus, cultureel, geografisch, historisch) het verschijnsel van het martelaarschap eigenlijk is. We hebben al opgemerkt dat in zijn huidige vorm het onmiskenbaar verbonden is met de drie monotheïstische religies uit het Midden-Oosten. Maar we hebben ook gezien dat in het Jodendom uiteindelijk een ander pad gekozen is en dat buiten de wereld van Jodendom, christendom en islam vergelijkbare patronen te ontdekken zijn. Zowel dat eerste als dat laatste pad gaan we hier verder vervolgen: eerst kijken we naar Azië met een ruimere blik en daarna keren we terug naar het Midden-Oosten met een voorbeeld dat veel meer lijkt op de uiteindelijke Joodse optie. Na deze zoektocht hopen we dan tot een conclusie te komen.

De tot de dood gewijde krijger in het klassieke India

De Leidse indoloog Jan Heesterman (1925-2014) heeft gedurende zijn lange en productieve loopbaan³⁵ in Vedische Studies consistent en uitgesproken, maar soms ook in de vorm van impliciete aannames, geargumenteed voor continuïteiten in de Indiase cultuurgeschiedenis. Hij reconstrueerde deze aan de hand van een cluster van samenhangende Weberiaanse ideaaltypen die hij historiserend postuleerde op basis van brede teksthistorische analyse en sociologische en cultureel-antropologische inzichten. Hij staat daarmee herkenbaar in een eerbiedwaardige klassiek indologische traditie waarin grote eruditie samengaat met een fascinatie voor grote verhalen en omvattende theorieën. Heesterman heeft daarbij ook en vooral, in appreciërende navolging van grote Franse sociologen zoals Louis Dumont, op de onderliggende culturele dynamiek gewezen. Centraal in zijn cultuurhistorische analyses staat de door hem verder ontwikkelde notie van wereldverzaking en de daarmee samenhangende onvermijdelijke, vaak impliciete epistemische breukvlakken en paradoxen. Hij heeft in zijn werk dit ogenschijnlijke spel van tegenstellingen in het complexe en rijkgeschakeerde weefsel van Indiase culturen op onnavolgbare wijze expliciet gemaakt. Daar zullen de meesten zich zijn naam van herinneren. Echter, verbanden die over lange tijdslijnen bezien plausibel toeschijnen, zijn niet altijd goed te weerleggen, en dragen dus een risico tot in zichzelf gesloten theorievorming in zich. Dat mag nooit een reden zijn om deze uitdagingen uit de weg te gaan en alleen nog maar filologie op de vierkante millimeter te bedrijven, maar het geeft wel aan dat zulke grote visies op de Indiase cultuurgeschiedenis even inspirerend als controversieel kunnen zijn.

Het ideaaltype van de wereldverzaker voert Heesterman terug op oudere en deels ook parallel hieraan bestaande noties van de krijger (*kṣatriya*) en krijgerschap, en met name op het sacrale karakter van de tot de dood gewijde krijger. De stereotype gestalte van de krijger of *kṣatriya* meent Heesterman in oudere Vedische literatuur al in de rondtrekkende krijgersbendes van de *vrātya*'s te herkennen, zoals we die uit beschrijvingen in de *Vrātyastoma*'s en op basis van andere, latere Vedische bronnen kennen. Volgens zijn analyse zijn dit soort verwijzingen soms relictten uit een preklassieke fase van Vedisch ritueel.

Hij beargumenteert een *family-resemblance* van de gewijde krijger met latere, aanpalende Indiase ideaaltypen, zoals het invloedrijke maar ook complexe en gelaagde type van de brahmaan (*brāhmaṇa*), de cultische (*śrauta*) rituele specialist (waaronder, onder anderen, de *ṛtvij* en *purohit*),

en de gewijde offeraar (*dīkṣita*) en offerheer (*yajamāna*). Getransponeerd vinden we deze veronderstelde ideeëngeschiedenis ook terug in Heestermans grote narratief van de ontdekking van het transcendente in India en de doorontwikkeling daarvan naar latere verzakingstradities, onder andere, in boeddhistische, jainistische en in latere hindoeïstische stromingen.

Uitzonderlijk voor Heestermans positie is dat hij ook continuïteiten veronderstelt van deze latere verzakingstradities met preklassieke en klassieke vormen van ritueel en met ritualistiek: de latere Shivaïtische adept en de beoefenaar van yoga is volgens hem niet noodzakelijk een gevolg van een radicale breuk of een sprong in de ontwikkeling die teruggrijpt op archaische vormen (*pace* Charpentier), maar deel van lange en continue ontwikkelingslijnen die we ook door de Vedische en latere literatuur heen goed kunnen traceren.³⁶

De tot de dood gewijde krijger die met zijn bende medeplunderaars zijn fortuin maakt in verre oorden belichaamt in Heestermans visie een heel directe vorm van transcendentie: het overstijgen van de onzekerheid van leven en dood door alles in te zetten wat je bent en hebt, en de dood zelfbewust onder ogen te zien. In de inleiding is dit ook al kort benoemd: de dood als breuklijn in de wereld zoals we die kennen. Maar deze inzet van het eigen leven, met de moed der wanhoop, wordt gedaan met het oog op de mogelijkheid van succes in den vreemde; met andere woorden, om rijk beladen met buit terug te keren van riskante roof- en plundertochten. Met deze rijkdom aan vee en andere zaken die men met inzet van eigen leven, en dus volgens de vigerende logica rechtens, verworven heeft kan men zich vervolgens als een gulle heer der giften vestigen in de gemeenschap. Deze goederen des levens worden in die hypothetische pre-klassieke contexten dan vervolgens in de thuisgemeenschap door middel van rituele sessies verdeeld, en daarmee wordt ook de status binnen de groep gevestigd.

Deze reconstructie van preklassieke contexten is op extra- en interpolatie van teksthistorische analyses en op cultureel-antropologische en sociologische inzichten gebaseerd, en daardoor uiteraard speculatief en als theoretisch construct op punten ondergedetermineerd en fragiel. Heesterman geeft vervolgens helder de Foucauldiaanse epistemische breuklijnen aan met latere, klassieke vormen van ritualistiek, waar de regels van dit risicovolle spel een abstract en in toenemende mate (letterlijk) bloedeloos spel van ritualistische regels is geworden. Daarin ziet hij een volgende stap op weg naar andere noties van transcendentie, geheel buiten de reguliere, wereldlijke orde geplaatst, vrij letterlijk apart gezet in een eigen cultische ritualistische sfeer (*śrauta*), buiten de huiselijke context die doortrokken is van de strijd om de goederen des levens en de daarmee onontkoombaar

verbonden onzekerheden, van leven en dood, en van winst en verlies. De verzaker wil zich juist bevrijden van deze nimmer aflatende uitwisseling, de sociale plicht om te ontvangen en te geven, van competitie en strijd.³⁷

Via in de latere ritualistiek ontstane noties van de mogelijkheid tot internalisering van het Vedische *agnihotra* ritueel (vuurofferande met melk), zoals het *prāṇāgnihotra*, het ritueel offeren (*hotra*) in de 'vuren' (*agni*) van de adem en vitale energieën (*prāṇa*) – concreet betekent dit een geritualiseerde maaltijd – ziet Heesterman al vanuit Vedische praktijken een link met parallel of mogelijk iets later convergerende ideeën rond de asceet en wereldverzaker (*śramaṇa*). De verzaker die zich uit de gemeenschap in de wildernis terugtrekt en zo de spreekwoordelijke 'huiselijke staat' achter zich laat, om vol toewijding te werken aan zijn eigen verlossing (*mokṣa*), en die met en voor zichzelf, bijvoorbeeld, in bepaalde oefeningen zijn adem en vitale energieën cultiveert. Hij (niet zo vaak zij) leeft vaak van giften, van basale levensbehoeften, aangeboden door huishouders, en is daarmee gevrijwaard van karmisch belastende onreinheid in de vorm van de smet van de dood die aan alle voedsel kleeft.³⁸

De tot de dood gewijde krijger, de Vedische offerheer en de boeddhistische monnik staan volgens deze analyse allen in een traceerbare cultuurhistorische waaier van ontwikkelingen, continue maar niet zonder breuklijnen en paradoxen, achter een verschuivende horizon van transcendentie: van de archetypische krijger, die in de confrontatie met de dood, door inzet van zijn eigen leven het 'leven' wint (en de dood overwint), tot de wereldverzaker die de uiteindelijke verlossing bereikt, het 'doodloze' (Pāli *amata*), dat de Boeddha met inzet van eigen gezondheid en leven ontdekt heet te hebben.

De brandende sjamanen in China

In een al wat ouder artikel met de veelzeggende titel 'Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese Buddhism', maakt James Benn³⁹ aannemelijk dat autocrematie door boeddhistische monniken, het verbranden van het eigen lichaam (Chin. *shao shen*), misschien beter als een apocriefe 'Chinese' praktijk beschouwd kan worden, die gebaseerd is op aantoonbaar oudere inheemse ('indigene') Chinese precedentes, dan als een in eerste instantie boeddhistisch-geïnspireerde innovatie. Voor boeddhistische autocrematie wordt doorgaans naar (Zuid-Aziatisch) boeddhistische en dus niet-'Chinese' antecedentes verwezen, zoals het gezaghebbende *Lotus Soetra*; maar het wordt ook in sommige Chinese

apocriefe boeddhistische geschriften aanbevolen.⁴⁰ Er zijn dus weliswaar evidente boeddhistische literaire antecedenten, maar de plotselinge en vrij exclusieve opkomst van zelfverbrandingen in boeddhistisch 'China' blijkt toch mede een herleving van oudere 'indigene Chinese' praktijken te zijn, die pas veel later aan een boeddhistisch palet zijn toegevoegd. De literaire sanctionering bestond al in Zuid-Azië, de praktijk niet. Voor de 'indigene Chinese' antecedenten verwijst Benn naar oudere artikelen van Edward Schafer⁴¹ en Alvin Cohen.⁴² Boeddhistische narratieven blijken welbeschouwd soms zelfs vrij getrouwe nabootsing van hun Chinese antecedenten te tonen.

Benn (1998) noemt in verband met het eerder genoemde fenomeen van de 'brandende sjamanen' (Chin. *fen wu*) en aanverwante rituele specialisten eerst kort een aantal 'Chinese' bronnen van vóór de Han dynastie, zoals de klassieke *Zhou li* en *Zuo zhuan*. Dit betreft voor ons interessante cultuurtypen, die in tijden van droogte regen brachten door zich fysiek bloot te stellen aan de zon en vuur,⁴³ tot aan autocrematie toe – naar het schijnt gradueel ingezet, als een toenemend 'pressiemiddel'.⁴⁴ Schafer geeft een overzicht van de vroegste bronnen, die ver teruggaan, zelfs helemaal tot de orakelbotten uit de Shang dynastie,⁴⁵ ondersteund door literaire bronnen uit de latere Zhou dynastie. Opmerkelijk is dat sommige van die specialisten (de *wang*)⁴⁶ mismaakte mannen waren, zoals ook wel bekend uit verhaaltradities rond sacrale koningen, bijvoorbeeld in de mythen rond *gNya' khri btsan po*, de eerste Tibetaanse koning.⁴⁷ Ook Cohen⁴⁸ refereert aan enigszins liminale aspecten, in verband met de curieuze canonisering van een wrede heerser genaamd Shi Hu (295-349), de Keizer Wu van de latere Zhao dynastie, als een populaire regengodheid. Vrouwen (bijvoorbeeld de *wu*⁴⁹) speelden aanvankelijk ook een opvallend prominente rol⁵⁰, om later, na de Zhou dynastie, waarschijnlijk ondergronds verder te gaan met hun praktijken, verdrongen door mannelijke rituele specialisten.⁵¹

Vervolgens geeft Benn uitgebreidere voorbeelden van andere niet-boeddhistische praktijken om ten tijde van droogte regen te bewerkstelligen (eveneens niet altijd tot uitvoer gebracht, afhankelijk van het al dan niet uitblijven van resultaat). Meestal werden dit soort ritualistische activiteiten aangekondigd, ingezet of uitgevoerd door de keizer of een officiële vertegenwoordiger daarvan. Deze stelden dan eveneens hun lichaam bloot aan de verzengende hitte van de zon in een rituele handeling die volgens Schafer wel lijkt op omgekeerde sympathische magie. Als de rituele interventie niet het gewenste resultaat bleek te hebben, gingen ook zij soms over tot drastischer maatregelen: zoals uiteindelijk autocrematie, na eerst ermee te gedreigd te hebben.⁵²

Schafer ziet aanwijzingen dat hier als culturele schema's het rituele (slacht)offer, boetedoening en een soort van zondebokmechanisme aan ten grondslag liggen⁵³, waarbij de rituele specialist of heerser zijn lichaam aanbiedt als substituut voor zijn belaagde gemeenschap of volk, of, in een confucianistisch kader, waarbij de heerser, eventueel via een officiële vertegenwoordiger, boete doet voor een natuurramp die wellicht het gevolg is van een bestuurlijk-administratieve fout.⁵⁴ De vrijwilligheid van dit zoenoffer is overigens niet altijd even duidelijk.⁵⁵ Vervolgens haalt Benn boeddhistische parallellen aan, waar niet de keizer of een van zijn vertegenwoordigers, maar boeddhistische monniken bereid zijn zich op te offeren voor regen. Het eerste geval gaat terug op een ernstige droogte in het jaar 1000 AD.⁵⁶

In zijn hoofdstuk "Fire and the Sword" overweegt Benn⁵⁷, zoals ook al kort besproken in hoofdstuk 5, of deze praktijken mogelijk binnen de kaders van martelaarschap gezien kunnen worden. Maar deze framing blijkt – en slechts met aanzienlijke goede wil beschouwd – enkel in sommige van deze op zichzelf al uitzonderlijke gevallen enige meerwaarde te hebben. Het lijkt alsof we hier weliswaar iets aantreffen dat fenotypisch op martelaarschap lijkt, maar genotypisch hiervan afwijkt, terwijl het toch breed herkend wordt (vandaar de ogenschijnlijk plausibele link die Benn probeert te leggen). Van Benns weergave van de casus van de ambtenaar Zheng Ting gaat thematisch zeker een sterke suggestie van martelaarschap uit. Zheng Ting werd terechtgesteld door de lokale machthebber uit de Sui dynastie, Wang Shichong (567-621), generaal en pretendent op de Zheng troon, omdat hij uit ambtenarendienst wilde om boeddhistische monnik te worden.⁵⁸ Maar over het geheel genomen lijken deze verhalen enkel overtuigend bewijs voor martelaarschap te leveren op basis van een speciaal en suggestief uitgelichte, beperkte selectie; de meeste verhalen bevelen eerder andere, lokaal Chinese en boeddhistische interpretatiekaders aan.

Toch is er wel degelijk sprake van een schijnbaar 'onmiddellijke' herkenning, zowel bij het toenmalige publiek – en veel van deze events waren inderdaad publieke spektakels – als bij de lezer die vertrouwd is met martelaarschap, zoals ook de auteur, James Benn, zelf. Net als voor de andere regio's, dringt zich hier de vraag op wat de mogelijke lokale archetypen zijn waar deze praktijken mee resoneren. Op basis van de boven-geciteerde analyses in Benn (1998), bevelen zich hier toch vooral die oudere 'indigene Chinese' praktijken aan, uitgevoerd door rituele specialisten en machthebbers, actoren die beiden bepaalde sacrale aspecten hebben en als een soort van zondebok kunnen fungeren voor hun gemeenschap of onderdanen.

In het meest nabijgelegen, boeddhistische frame, uiteindelijk te herleiden tot Indiase paradigmata, tonen deze geselecteerde autocrematies zich als

een ‘relatief zeldzame en atypische variant van het verzakingsideaal ... analoog aan zelf-offers gebracht aan boeddha's, boeddhistische iconen en teksten, zoals aanbevolen in het *Lotus Soetra*' (hoofdstuk 5). In het onderliggende frame van 'indigene Chinese' archetypen zien we de 'brandende sjamaan' (*fen wu*) en een notie die zich enigszins verwant toont aan sacraal koningschap: de keizer of koning die met zijn vege lijf garant staat voor het welzijn van de gemeenschap en de balans tussen hemel en aarde moet borgen, een functie vergelijkbaar met de genoemde rituele specialisten. Vroege antropologen sedert James Frazer hebben dan ook een (omstreden!) verwantschap tussen beide functies verondersteld. Daar is uiteraard veel meer over te zeggen dan hier plaats voor is (en op zijn plaats zou zijn).

De vraag die ons nu bezig zou moeten houden is, zijn er mogelijk lijnen te trekken naar de genealogie van ideaaltypen voor Zuid-Azië en het Midden-Oosten? Gaat de brede herkenning van een 'nobele dood' misschien eerder terug op gedeelde archaische beelden van de *primus inter pares*, de liminale rituele specialist, de gevallen held, tot de dood gewijde krijger en de sacrale koning, dan op de verder uitontwikkelde en meer cultuurspecifieke ideaaltypen zoals de Indiase brahmaan en wereldverzaker naast de Indiase universele koning (*cakravartin*) en de God-Koning (*devarāja*) in Zuidoost Azië, zoals kort besproken in de voorgaande sectie aan de hand van het werk van Heesterman; of het cultuurhistorische perspectief dat we thans beschouwen: de Oost-Aziatische boeddhistische monnik die zich zelfloos in brand steekt, als daad van verering dan wel om de *dharma* en zijn gemeenschap te redden; of de martelaar en Messias in het Midden-Oosten? Kortom: is het de notie van martelaarschap die universeel is, of zijn het meer archaische en universele culturele beelden van de 'nobele dood' van de held en sacrale krijger/koning, en de liminaliteit van de rituele specialist (wat de relaties tussen deze en de voorgaande typen ook moge zijn) die zo spontaan en gemakkelijk herkend worden en zo breed resoneren?

Terug naar het Midden-Oosten

Als we nu terugkeren naar het Midden-Oosten, maar dan *buiten* de context van Jodendom, christendom en islam, wordt de zoektocht naar antwoorden op die vraag ineens heel lastig. De controversiële Duitse islamwetenschapper Günter Lüling⁵⁹ is in het bijzonder bekend geworden vanwege zijn stelling dat de strofische tekst van de Koran uiteindelijk teruggaat op christelijke liturgische poëzie⁶⁰ – een stelling die invloedrijk geweest is maar in haar

sterke vorm op dit moment eigenlijk door alle geleerden is verworpen. Lülings invloed verliep dan ook deels door zijn grote vermogen verbanden te leggen en door zijn bereidheid tot in de kleinste details van teksten in Hebreeuws en Arabisch door te dringen. Uit een vroege fase van zijn carrière dateert een artikel dat dit doet op een manier die sterk doet denken aan de manier waarop religieuze grondtypes gereconstrueerd zijn in Zuid- en Oost-Azië.⁶¹ Lüling vergelijkt de oorsprong en instellingen van het Pesach-feest in het oude Israël met rituelen en ideeën rond bloedwraak in pre-islamitische Arabische tradities en traceert hun doorwerking in latere tijd. Door een indringende focus op het verbod om de botten van het offerdier te breken⁶² in het oude Israël en de instellingen rond het ritueel van de bloedwraak in de pre-islamitische (nomadische) Arabische samenlevingen komt Lüling uiteindelijk tot een typologie waarin hij het oorspronkelijke Pesach-feest interpreteert als een initiatierite die voorbereidt op een heilige oorlog. Hij verbindt deze rite met de Messias en de verering van gesneuvelde helden op cultische hoogten, een vorm van religie die hij associeert met nomadische antieke samenlevingen en die hij daarom ook terugvindt in de vroege islam.⁶³ Daarnaast of daartegenover plaatst hij dan de ontwikkeling van hetzelfde feest in het sedentaire vroege Jodendom en in het christendom, waar de verbanden met bloedwraak, gemeenschap en heilige oorlog uiteindelijk zijn onderdrukt ten gunste van zelfbeheersing en herinneringsculturen. Alhoewel Lülings werk, zoals gezegd, controversieel is en weinig school heeft gemaakt is het voor deze bundel van belang precies omdat ook hij wijst op het belang van de (religieuze) krijger als voorloper van de martelaar.

Dit ligt geheel en al anders in de Perzische cultuur en in de Iraanse religie, het zoroastrisme. Sinds de opkomst van het Achemenidenrijk in de zesde eeuw v.C. zijn de elkaar opvolgende Iraanse rijken (van Achemeniden, Seleuciden, Parthen en Sasaniden) eigenlijk constant 'de andere helft' van de antieke wereld geweest. Dit deel van de wereld werd eigenlijk bijeengehouden door een gemeenschappelijke overkoepelende cultuur die op haar beurt weer krachtig werd bepaald door een eigen religie: het zoroastrisme. Het zoroastrisme is ontstaan in Centraal-Azië (vermoedelijk het noorden van het huidige Afghanistan) aan het einde van het tweede millennium v.C. Het is met afstand de oudste van het nieuwe type religie dat hierboven geschetst is. Dat blijkt niet alleen duidelijk uit het zelfbegrip van deze religie (die zichzelf als zodanig schetst, namelijk als een nieuwe gemeenschap die gegroepeerd is rond een nieuwe waarheid die door de hoogste god Ahura Mazda aan de mensheid is gecommuniceerd via de mens Zarathustra), maar ook uit de manier waarop de religie verspreid is geraakt (namelijk in

een proces van adoptie door steeds andere volkeren), door de versimpeling van het ritueel en door de relatieve narratieve armoede van de religie. Die relatieve armoede vertoont zich echter alleen waar het de goden zelf betreft: die hebben abstracte namen ('goed denken', 'heilige vroomheid') en spelen nauwelijks een rol in narratieve contexten. De aandacht is geheel en al verschoven naar een zeer omvangrijk en rijk ontwikkeld narratief *over de religie*, dat ingebed is in een nog groter verhaal over koningsgeslachten die de bewoonde wereld beschaven en verdelen. Binnen die lijnen is in het verhaal van een van hen, Vishtaspa, een aanknopingspunt gevonden voor het hele verhaal over de religie. Nadat Zarathustra de openbaring van Ahura Mazda had ontvangen, probeerde hij tevergeefs zijn eigen samenleving te doordringen van de noodzaak tot het opgeven van hun eerdere levens en het navolgen van de nieuwe waarheid. Omdat succes uitbleef, trok Zarathustra weg en kwam uiteindelijk aan het hof van Vishtaspa terecht. In een gecompliceerd verhaal slaagt hij er uiteindelijk in de koning te bekeren en daarmee begint de zegetocht van het zoroastrisme. Die zegetocht is een militaire zegetocht, want de reactie van alle andere vorsten op de bekering van Vishtaspa is een onmiddellijke oorlogsverklaring. Bloed vloeit en helden sterven. Uiteindelijk ontwikkelt zich ook een verhaal over de dood van Zarathustra zelf, die vermoord wordt.

De verdere geschiedenis van het zoroastrisme vertoont naast grote wereldrijken ook vele traumatische episodes, waarvan vooral de veroveringen van Alexander de Grote en de opkomst van de islam diepe wonden hebben geslagen en hebben geleid tot verhalen over gemeenschappen die te lijden kregen onder vreemde agressie. Toch is er in de zeer lange geschiedenis van het zoroastrisme helemaal niets aan te wijzen dat doet denken aan martelaarschap. We vinden hier geen idee van een 'nobele dood', geen idee dat helden van de religie vanwege hun ellendige einde een streepje voor hebben, geen rituele verering van gesneuvelde helden.

De redenen hiervoor zijn gelaagd en complex. Aan de ene kant is er een opmerkelijke parallel tussen deze afwezigheid van martelaarschap en de militaire traditie van Iran (en Centraal-Azië).⁶⁴ Net zoals het enige inspanning vereist om in te zien dat sterven voor de goede zaak bij lange na niet zo natuurlijk en wijdverspreid is als wij geneigd zijn aan te nemen, is het soms moeilijk voor ons om in te zien dat de op massaal sterven gerichte fanatieke militaire traditie die kenmerkend is voor het westen zeker niet de normale vorm van oorlogvoering in grote delen van de wereld is (geweest). Oorlogvoering in de Iraanse wereld was van een andere aard: gericht op het intimideren en ontmoedigen van de vijand en vaak uitgevochten door enkele 'helden' in hand-tot-hand gevecht, met de legers (en hun leiding) als

geëmotioneerde toeschouwers. Op de vlucht slaan voor de vijand is in zo'n context niet onderwerp van spot of schande, maar een logische manier om de aanzienlijke investering die legers nu eenmaal vergen veilig te stellen, om over te gaan tot hergroepering en een nieuwe confrontatie. Sterven is niet het doel en niet een verdienste in deze vorm van oorlogvoering – het is eerder een falen van het systeem.

Het wereldbeeld van het zoroastrisme berust op de gedachte dat de wereld een strijdperk is van een kosmische oorlog die is afgesproken tussen twee strijdende partijen, elk geleid door een ongeschapen (en daarom eeuwig) wezen: de goede god Ahura Mazda en zijn slechte tegenstrever Angra Mainyu. Dit grote kosmische gevecht vindt niet alleen plaats in de wereld (en binnen een vastgestelde hoeveelheid tijd), maar ook in de mens zelf. De mens is namelijk de enige die kan kiezen tussen goed en kwaad en die daarom onder de speciale bescherming van Ahura Mazda zelf staat. Zo is ieder mens in potentie een medestrijder voor de goede zaak, maar om die rol te vervullen is het absoluut noodzakelijk om in leven te blijven. Na de dood wordt de ziel geoordeeld op basis van bij leven verrichte goede en slechte gedachten, woorden en daden, die elk gelegd worden op de twee schalen van een balans. De uitkomst – bij weging goed, slecht of precies ertussenin – bepaalt het (voorlopige) lot van de gestorvene: hemel, hel of een soort van tussenstation waar de ziel niet gepijnigd wordt, maar ook niet kan genieten en verscheurd wordt door het besef dat tussen dit lot en een verblijf in de hemel, rond de troon van de goden, slechts een enkele goede gedachte, daad of woord staat. Maar dat verblijf in een wereld voorbij deze wereld houdt vrijwel geen verband met de strijd die in deze wereld plaatsvindt. De zielen wachten feitelijk op het einde van de afgesproken tijd, wanneer ze weer teruggezet zullen worden in hun lichamen en een laatste maal geoordeeld zullen worden. En dat oordeel vindt pas plaats als de strijd is afgelopen, als onderdeel van de loutering van de schepping, die verlost zal worden van alle kwaad dat haar kwelt.

Ahura Mazda heeft, met andere woorden, *levende* strijders nodig en er wordt geen enkele waarde toegekend aan sterven voor de goede zaak. Daar komt uiteraard nog de bijzondere lijkbezorging van de zoroastriërs bij. In het zoroastrisme wordt de tegenstelling tussen goed en kwaad krachtig vertaald in een omvangrijke en zwaarwegende code van (rituele) reinheid en onreinheid. Naast alle afscheidingen uit het lichaam zijn lijken de hoofdbron van verontreiniging. Aangezien alle onderdelen van de schepping onder bescherming van een van de zeven hoofdgoden staan en vaak met hen worden geïdentificeerd, zijn begraven (Aarde) en verbranden (Vuur) geen mogelijke vormen van lijkbezorging. In plaats daarvan werden dode

lichamen op speciale platforms neergelegd (tegenwoordig, uitsluitend in India, in speciale torenachtige bouwwerken) om opgegeten te worden door gieren (en in de oudheid honden). De beenderen zelf zijn rein na een korte periode, maar ze werden in veruit de meeste gevallen niet geïdentificeerd met iets wat overbleef van een dierbare, maar gewoon gezien en behandeld als een rest die geanonimiseerd kon worden vernietigd. Er is daarom ook geen grafcultuur, al zijn er koningsgraven die een speciale plaats konden innemen. Al deze kenmerken hebben zich in Iran eigenlijk tot de dag van vandaag gehandhaafd, terwijl Iran zelf eerst in meerderheid een soennitisch islamitische samenleving werd en sinds de zestiende eeuw een sjiietische samenleving is geworden, met juist een heel rijke cultus van de martelaren en een uitgebreid devotioneel leven rond duizenden schrijnen (*emamzadeh*) waar de nazaten van de imams begraven liggen.

Deze situatie roept haar eigen vragen op. Aan de ene kant heeft deze bundel duidelijk gemaakt dat martelaarschap over culturele grenzen heen begrepen en ingevoeld kan worden en dat in dat begrip en die bevinding oudere cultuurpatronen een rol spelen. Maar hier stuiten we op een ander soort culturele grens, waar zelfs een millennium samenleven niet geleid heeft tot begrip of een gedeelde ervaring. Het is mogelijk om het specifieke geval te duiden, maar de uiteindelijke vraag naar de betekenis en de zin van martelaarschap komt in de voorbeelden die we erbij hebben gehaald scherper naar voren. Dat gebeurt altijd wanneer vanuit een andere hoek krachtig bevraagd wordt wat in de eigen belevingswereld volstrekt vanzelfsprekend is. Daarin ligt de belangrijkste kracht van de vergelijking.

Noten

Hoofdstuk 1 Tot welke prijs?

1. Plato, *Apologia* 38e (*hopōs apopheuxetai pan poiōn thanaton*).
2. Islamitische Staat, afgekort IS, staat voor een militie van Jihadi en Salafisten die in Syrië en Irak een eigen staat en kalifaat wilden oprichten. Ook al is de terreurbeweging grotendeels uit deze gebieden verdreven, verspreid over de regio zijn er enkelingen en groepen die dit gedachtegoed nog altijd propageren en nastreven.
3. Er is geen reden tot relativisme, alsof woorden uiteindelijk naar niets verwijzen en daarom van alles kunnen betekenen; zie Penner, 1995, pp. 221-249.
4. Dit betekent dat men zich door opvoeding conformeert aan lokale hindoe gebruiken zonder hier al te veel vragen bij te stellen. Je doet mee aan de plaatselijke gebruiken en rituelen omdat het zo hoort. Voor diepere levensvragen ga je elders te rade: bij een goeroe of een hindoe monnik/non.
5. Er blijken wel degelijk mechanismen te bestaan waardoor groepen die oorspronkelijk buiten de sfeer van het hindoeïsme stonden, na wat aanpassingen toch als hindoe beschouwd konden worden. Op deze manier zijn bepaalde stammen in het uiterste oosten van India in de negentiende eeuw geleidelijk tot het hindoeïsme 'bekeerd'. Dit gebeurde door hindoe zendingen die deze stammen vertelden dat hun lokale godheden eigenlijk vormen van hindoe godheden waren. Daardoor konden deze stammen voor de Brits-Indische volkstellingen wel tot het hindoeïsme worden gerekend. De Indianisering/hindoeïsering van Zuidoost Azië sinds de derde eeuw na Christus is een ander voorbeeld, dat buiten het bestek van dit boek valt. Zie voor dit laatste Coedès, 1968. Indianisering van Zuidoost Azië gebeurde veelal door het verspreiden van teksten in het Sanskriet.
6. 'Groter' Māgadha bestrijkt gebieden ruwweg in het huidige Noordoost India en Nepal. De geografische onderscheiding werd geïntroduceerd door Bronkhorst, 2007.
7. Yanshou (AD 904-975), in *Wanshan Tonggui ji*, secties 34-41.
8. Zie <https://opendoors.nl/nieuws/2013/06/27/boeddhisten-vallen-christenen-sri-lanka-aan> (geraadpleegd 9 juni 2018, 13:38 uur).
9. Opmerking vooraf: in het Nederlands is het woord voor de ultieme persoonlijke ('ik'-sprekende) transcendente macht gebruikelijk 'God'. Daarom kiezen we er in dit boek voor om de notie 'God' te gebruiken, (soms) ook als er gesproken wordt over JHWH of HEER, Allah of andere aanduidingen.
10. Zie Maimonides, *Mishneh Torah*, *Yesodei Hatorah*, hfdst. 5.
11. Matteüs 16:24.
12. Zie over het ingewikkelde proces van heiligverklaring Woodward, 1990.
13. Hill, 1972, p. 17: 'multi ex nostris illic receperunt martyrium [...] Qui in caelum triumphantem portarunt stolam recepti martyrii'.

14. Hill, p. 18: 'Continuo Turci coeperunt stridere et garrire ac clamare, excelsa uoce dicentes diabolicum sonum nescio quomodo in sua lingua'. Waarschijnlijk gaat het hier over 'Allah akbar'; zie Migne, *Patrologia Latina*, Vol. 155, col. 521 (*Allachibar*).
15. Maalouf, 1986, pp. 62-64.
16. Zie www.opendoors.nl/ranglijst (geraadpleegd 9 juni 2018, 14:37 uur).
17. Jansen, 1981; Radford Ruether, 1979; Wistrich, 2010.
18. Sūra 3:140, 169 en Sūra 57:19, uit *De Koran*, in de vertaling van Prof. Dr. J.H. Kramers, 1992.
19. Abdolah, 2008, p. 313 (§ 98,5).
20. Sūra 2:217 in de vertaling van Kramers.
21. Firestone, 1999, pp.127-134.
22. Abdolah, 2008, p. 274 (§ 88,7); Sūra 26:192-195. Zie Wessels, 1986, pp. 49-50.
23. Zie nl.wikipedia.org/wiki/Aanslagen_in_Parijs_van_november_2015 (geraadpleegd 19 juni 2018, 18:08 uur).
24. Van Henten and Avemarie, 2002, p. 3: 'We propose a functional definition of martyrdom that has its basis on Jewish as well as Christian sources: a martyr is a person who in an extremely hostile situation prefers a violent death to compliance with a demand of the (usually pagan) authorities.'
25. Smith, 1997, p. 19: 'But despite the variables, we also understand that martyrs are neither simpleminded heroes, spontaneously or accidentally risking or sacrificing their lives for their fellow humans, nor blind victims of happenstance. Choice – sometimes desired, sometimes enforced – and premeditation are all important, because there is nothing impulsive or accidental about the act of martyrdom.'
26. Smith, p. 373.
27. Vertaling door Henk Bakker. De Engelse versie (<https://www.poetryfoundation.org/poems/51642/invictus>, geraadpleegd 1 december 2020, 20:35 uur) luidt als volgt: 'Out of the night that covers me, black as the pit from pole to pole, I thank whatever gods may be, for my unconquerable soul. / In the fell clutch of circumstance, I have not winced nor cried aloud. Under the bludgeonings of chance, my head is bloody, but unbowed. / Beyond this place of wrath and tears, looms but the horror of the shade, and yet the menace of the years, finds, and shall find me, unafraid. / It matters not how strait the gate, how charged with punishments the scroll. I am the master of my fate, I am the captain of my soul.'
28. Zie Origenes' fascinatie voor het martelaarschap [*erōs marturiou*] in Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI 2.3. Al eerder blijken geschriften hier tegenin te gaan, zoals in het *Martyrium Polycarpi* 1.1 en 2.1 (*to kata to euangelion marturion*).
29. Arendt, 2006, pp. 17-18, 28, 51, 90, 94-95, 98-99, 102-112, 116-118, 120-121, 128, 133, 156-158, 168-183, 256-257, 263-264. Zie Cliteur, 2007, pp. 277-280; en Kinneking, 2005, pp. 80-85.
30. Zie over Socrates' dood: Bakker, 2015, pp. 1-17.

31. Zie Van Henten, in Bekkenkamp en Sherwood, 2004, pp. 193-212.
32. Zie Albright, 1957, pp. 242-258; Lüling, 1982, pp. 131-147.
33. 2 Makkabeeën 5,17-20; 6,12-16; 7,18, 32-33, 38; 4 Makkabeeën 6,28; 17,22 ('verzoening', Gr. *hilastèrion*). Zie Van Henten, 1997.
34. Zie Paulus' brief aan de Romeinen 3:25 en zijn gebruik hier van het begrip 'verzoening' (Gr. *hilastèrion*). Zie Williams, 2010.
35. Zie Van Henten, 2010, pp. 333-351; Bakker, 2016, pp. 629-648.
36. Zie in dit verband Atrons betoog over de 'devoted actor' in Atran, 2017, pp. 69-88, en dat van Dahl in Dahl, 2017, 89-101.

Hoofdstuk 2 Martelaarschap in de christelijke bronnen

1. Middleton, 2014, p. 118.
2. Döring, 1979; Baumeister, 1983.
3. Zie Kellermann, 1989; Van Henten, 1997.
4. Weiner and Weiner, 1990, p. 9.
5. Van Henten and Avemarie, 2002a, p. 3.
6. Rajak, 2012, pp. 167-172.
7. Droge en Tabor, 1992, p. 4.
8. Dietrich, 2017, pp. 239-260.
9. Middleton, 2006, p. 13.
10. Middleton, 2014, pp. 118-120; 130.
11. Bowersock, 1995, pp. 5-21, 37; Shepkaru, 2006, pp. 6-65.
12. Zie 4 Makkabeeën 12:16 en 16:16 en Van Henten, 1997, pp. 236-237.
13. Reeg, 2003; Grözinger, 2012.
14. Zie verder de bijdrage van Bloemendal in dit boek.
15. Van Henten, 2019.
16. Zie Holl, 1914; zie ook Von Campenhausen, 1936, pp. 20-55; Brox, 1961; Baumeister, 1980, pp. 239-245; Dehandschutter en Van Henten, 1989, pp. 5-8; Schwemer, 1999; Middleton, 2014.
17. Zie ook Handelingen 6:15, 7:55-56; vgl. Openbaring 11:3.
18. Matthews, 2010; Krauter, 2011.
19. Ook voor anderen is het woordgebruik van *martus* in het Nieuwe Testament van doorslaggevende betekenis om al in verband met het Nieuwe Testament van martelaarschap te kunnen spreken, zie bijv. Brown, 1994, 1.32 n. 40, die Jezus zelf als martelaar beschouwt. Discussie in Van Henten, 2010.
20. vgl. de tegengestelde visies van Van Henten, 2012a en Bergmeier, 2012, pp. 632-647; ook Middleton, 2006, pp. 158-171.
21. Brox, 1961, pp. 211-237; kritisch: Dehandschutter, 1989.
22. vertaling Bremmer-Den Boeft; vgl. 2,1; 14,2. Zie Baumeister, 1980, pp. 257-260; Dehandschutter, 1993, 508-514; Buschmann, 1994, pp. 136-137; Wischmeyer, 2002, p. 862.
23. Van Henten, 1997; Van Henten and Avemarie, 2002a; Middleton, 2006.

24. Zie voor inleidingen, discussie en vertalingen Musurillo, 1972; Van Henten and Avemarie, 2002a, pp. 88-131; Moss, 2012; Seeliger and Wischmeyer, 2015; Rebillard, 2017.
25. vgl. Middleton, 2006, pp. 103-134.
26. vgl. Kellermann, 1979; Baumeister, 1980.
27. Frend, 1965, pp. 31-78.
28. Frend, pp. 17-22; 43-49; 54; 198-199; 373; 464; 558; 562.
29. Frend, p. 65.
30. Van Henten, 2017, pp. 22-30.
31. Van Henten, 1993 en 2017.
32. Boyarin, 1999.
33. Boyarin, pp. 9; 109.
34. Van Henten, 1997, pp. 67-70.
35. Zie ook Handelingen 15:29; 21:25; Openbaring 2:14, 20; Didache 6:3.
36. Zie bijv. de Handelingen van Carpus 1, de Handelingen van Agape 3,1, de Passie van Perpetua 6, het Martelaarschap van Pionius 19,2; Hillhorst, 2000; Van Henten, 2002b.
37. Musurillo, 1954, pp. 262; Van Henten, 1995, p. 304.
38. Middleton, 2014, pp. 118-128.
39. Middleton, 2006, pp. 72-93; Van Henten, 2009.
40. Vergelijk Acta Carpi 3; Mart. Lugd. 10,19-20; Acta Dasii 6,1 en zie Bremmer, 1991.
41. vgl. Handelingen van Carpus 1, 5 en Handelingen van Apollonius 2.
42. Bommers, 1975; Middleton, 2006, pp. 82-84; 146-155; Moss, 2010.
43. vgl. Martelaarschap van Agape 1,2.
44. vgl. 5,2,2; Martelaarschap van Fructuosus 4,3.
45. Middleton, 2006, pp. 79-82; 149-151; 163-168.
46. Zie ook 2 Makkabeeën 5:17, 21; 7:34; 4 Makkabeeën 4:14; 9:30.
47. 2 Makkabeeën 7:16-17, 35-36; 4 Makkabeeën 9:9, 24, 32; 10:11, 16, 21; 11:3, 23; 12:12, 18.
48. vgl. 4 Makkabeeën 13:15 en 18:5.
49. Dölger, 1933; Middleton, 2006, pp. 80-81; 88-93.
50. Habermehl, 1992.
51. bijv. Ignatius, *Rom.* 5,3; 7,1; Mart. Pol. 2,4; 17,1; Martelaarschap van Paulus 1, en herhaaldelijk in het Martelaarschap van Lyon; Baumeister, 1980, pp. 254-255.
52. Van Henten, 2012b; Middleton, 2016.
53. Er bestaan verschillende protestante martelaarsboeken, o.a. Ludwig Rabus, Jean Crespin en John Foxe stelden er een samen (Gregory, 1999, pp. 165-196).
54. Zie voor het gehele voorwoord, pp. V-XI.
55. Hendricksz, 1562; Cramer, 1904. De wetenschappelijke uitgave van dit werk is gebaseerd op de vierde uitgave uit 1570. Zie Cramer, 1904.
56. Weaver-Zercher, 2016, pp. 21-44.
57. Weaver-Zercher, pp. 21-44.

58. De Ries, 1624; van der Aa, 1874, pp. 330-332.
59. Weaver-Zercher, pp. 54-61.
60. Gregory, 2002. Hierin is een uitgave te vinden van een aantal van deze geschriften, die meestal in de gevangenis geschreven zijn en van de hand zijn van Henrick Alewijnzsz, Jacob de Roore, Thijs Joriaensz, Hendrick Verstralen, Joos Verkindert, Reytsse Ayssesz en Christiaen Rijcen.
61. Lowry, 2011, pp. 115-120. Zie ook Lowry, 1981; Jackson and Jackson, 1989; Oyer and Kreider, 1990, Weaver-Zercher, 2016, pp. 89-321.
62. Zie voor verschillende visies op dergelijke canoniseringsprocessen Assmann, 1992, pp. 18; 52-59; 87-129; 163-166; 171-185; 280-289; Bourdieu, 1992, pp. 180-181; 191; 223; 282-283; 357; 413; Assmann, 2013.
63. Ziadé, 2007, p. 56.
64. Hoegel, 2002.
65. Woodward, 1996.
66. *Martyrologium*, 1584. Via het internet kan de versie van het Martyrologium Romanum die door paus Benedictus XIV in 1749 geautoriseerd is geraadpleegd worden, zie *Martyrologium romanum ad novam kalendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum: Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV labore et studio auctum et castigatum* (Eichstätt: Tipografia vaticana, 2013), zie http://introibo.net/download/brevier/martyrologium_latein.pdf (geraadpleegd 4 mei 2018).
67. Van Henten, 2015; 2017; Knust, 2020.
68. *Martyrologium*, 2013, p. 309.
69. *Calendarium*, 1969, p. 132.
70. Ryan, 2004.
71. Ryan, pp. 24-28.
72. <http://www.dailycatholic.org/issue/2001Mar/mar12nr1.htm> (geraadpleegd 7 mei 2018). Aan het eind van 1995 had hij 208 zaligverklaringen en 38 heiligverklaringen gerealiseerd, die 875 individuen betreffen. Woodward, p. 5.
73. http://news.bbc.co.uk/1/hi/english/world/europe/newsid_740000/740218.stm (geraadpleegd 7 mei 2018). Royal, 2000.
74. http://www.reformation.org/rome_calls_for_gun_control.html (geraadpleegd 29 mei 2019).
75. <https://www.westminster-abbey.org/abbey-commemorations/commemorations/st-maximilian-kolbe> (geraadpleegd 29 mei 2019).
76. Zie bijv. Han van der Horst, <https://joop.bnnvara.nl/opinies/waarom-noemen-we-theo-van-gogh-niet-gewoon-uiteerst-rechts-want-dat-was-hij> (geraadpleegd 29 mei 2019).
77. Hoffmann, 2011. Zie ook <http://qspirit.net/ash-wednesday-queer-martyrs/> (geraadpleegd 29 mei 2019).
78. Castelli, 2004; Gibson, 2004.
79. <https://www.facebook.com/MetricMartyrs/> (geraadpleegd 29 mei 2019).
80. De Volder, 2016.
81. Willisher, 2016.

82. 'Et sans en diminuer l'horreur, le martyre du père Hamel n'aura pas eu lieu pour rien' (*Le Figaro* 26 juli 2017).
83. *L'Osservatore Romano*, weekly edition in English, no. 38, 23 september 2016: https://w2.vatican.va/content/francesco/en/cotidie/2016/documents/papa-francesco-cotidie_20160914_p-jacques-hamel.html (geraadpleegd 7 juni 2019).
84. Herbstrith, 2006; Knaup and Seubert, 2017.
85. <https://www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?recnum=802> (geraadpleegd 8 mei 2018).
86. Batzdorff, 1987, p. 5; Van Biema, Penner and Mitchell, 1998.

Hoofdstuk 3 Martelaarschap in het jodendom

1. Het woord god wordt in dit hoofdstuk als G-d weergegeven, tenzij het afge- den betreft. Dan wordt het als god geschreven.
2. In dit hoofdstuk wordt de Hebreeuwse letter shin (ש) als 'sh' getranscri- beerd, de yod (י) met een 'y' en de weth (ו) met een 'w'. In verband met de leesbaarheid worden niet alle Hebreeuwse of Aramese teksten hier woor- delijk vertaald. Waar dit essentieel is, wordt het soms wel gedaan, waardoor wat kromme zinnen in het Nederlands kunnen ontstaan.
3. Strickoff, 2012, p. 605.
4. Zie Robinson, 2016, pp. 359-364.
5. Meer informatie over de joodse literatuur en haar rol in de theologie kan ge- vonden worden in Evers en Stodel, 2011, pp. 123-136; Wildstein, 2015, pp. 55- 67; Robinson, hfdst. 5 en 6.
6. Zie bijv. Sternbuch, 'Teshuvot V'hanhagot', Vol 2, hfdst. 290; Breish, 'Chelkat Yaakov', Orach Chaim, 216, 217; Waldenberg, 'Tzitz Eliezer', 7:32; Horowitz, 'Kinyan torah bahalacha', 4:68.
7. Zie bijv. Talmoed Yoma 74b.
8. In het Hebreeuws wordt het woord 'en' in het citaat in Leviticus weergege- ven door het voegwoord *wa*. Op een aantal plaatsen in de Tora wordt dit niet als 'en', maar als 'maar' geïnterpreteerd. Hier leest de Talmoed dus: 'Je moet Mijn geboden houden, maar erbij blijven leven'.
9. Dit kan beschouwd worden als de joodse geloofsbelijdenis.
10. Leibowitz, 1999, pp. 16, 17.
11. Zie bijv. Maimonides, Mishneh Torah, Hilchot Teshoewa, 8:1,2; Rich, 'Olam Habah: the Afterlife in Judaism'; Mi Yodeya, 'Why is there no description of Olam Haba in the Torah'. <https://judaism.stackexchange.com/questions/27061/why-is-there-no-description-of-olam-haba-in-the-torah>.
12. De andere grote codex, de Shulchan Aruch (Yoreh De'ah, hfdst. 157) geeft min of meer vergelijkbare maar beknoptere teksten.
13. Volgens de meeste Rabbijnen geldt dit ook voor een afvallige jood.
14. Dit is een standaard verklaring op de Talmoed, die bestaat uit commenta- ren van een groep Talmoedgeleerden uit de twaalfde, dertiende en vroeg

- veertiende eeuw. In referenties wordt de plaats in de Tosafot aangegeven met de pagina in de Talmoed plus de beginwoorden waar de verklaring over gaat, hier *yachol afieloe*.
15. Wat onder afgoderij wordt verstaan is een discussie op zich, zowel wat betreft de godsdiensten als de handelingen. Er is consensus dat de islam er niet onder valt, over het katholicisme van tegenwoordig zijn de meningen verdeeld.
 16. Het gaat hier om de door de Tora verboden seksuele relaties zoals beschreven in Leviticus 18 en 20.
 17. Let wel: het gaat hier om moord. D.w.z. A komt bij B en zegt hem C te doden. Als B dat niet doet, wordt hij door A gedood. B mag wel A doden. Dit is geen moord, maar zelfverdediging.
 18. Maimonides heeft het hier over tien joden. De vraag is of dit mannen moeten zijn, of dat vrouwen ook meetellen. De Talmoed (Sanhedryn 74b) bediscussieert of het per se om joden gaat, of dat ook niet-joden meetellen bij de tien.
 19. In dit kader is het wellicht interessant om te bedenken in welke categorie een verbod op het ritueel slachten of de besnijdenis zou vallen. Als de motivatie voor de verbieder is om het lijden van dier of baby te voorkomen, is er sprake van een praktische reden. Als het gaat om de godsdienst te bestrijden zou het anders kunnen zijn.
 20. Een interessante vraag is, of met de moderne communicatiemiddelen en de social media de fysieke aanwezigheid van de tien joden nog vereist is om iets als in het openbaar te typeren.
 21. Daniël 6.
 22. Daniël 2 en 3. In Daniel 3 worden Shadrach, Meshach en Abednego genoemd als degenen die in de vuuroven werden geworpen. Uit hoofdstuk 2 blijkt volgens de joodse traditie dat dit de hofnamen waren die Chananja, Misjael en Azarja hadden gekregen.
 23. In sommige handschriften ontbreekt dit deel. Gehenom (in het Hebreeuws *Ġee ben-hinom* = vallei van Ben-hinom) is een dal in Jeruzalem waar kinderoffers werden gebracht en dat door G-d vervloekt werd (zie bijv. Jeremia 7:31; Jeremia 19). Dit is één van de termen in de na-bijbelse joodse bronnen geworden voor de plek waar de ziel van mensen, die tijdens hun leven te weinig positieve daden hebben gedaan, na hun dood tijdelijk of permanent naar toe gaat.
 24. Letterlijk: om boos te maken.
 25. Leibowitz, (1999, p. 41) schrijft aan een jongen die zich afvraagt of hij in een niet-religieuze kibboets een joods-religieus leven kan leiden, dat als hij dat kan volhouden het een daad van *Kidoesh Hashem* is (omdat hij een goed religieus voorbeeld in een niet-religieuze omgeving geeft).
 26. O.a. de midrash *Eleh Ezkera*. Dit is één van de kleinere Midrashim, die tussen 400 en 1200 zijn ontstaan. Ze zijn terug te vinden in Midrashim verzamelingen, zoals *Otzar Midrashim* (Eisenstein, 1915).
 27. De rechtters (*dayanim*), waar het hier over gaat, beslissen zowel op juridisch als op religieus gebied.

28. De Talmoed legt uit dat Rabbi Chanina ben Teradyon zich wel met liefdadigheid bezig hield, maar niet genoeg.
29. Bijvoorbeeld een *raw-toerai* is een korporaal i.t.t een *toerai* gewoon soldaat, een *raw-aman* is een meester-kunstenaar, een *raw-chowel* de kapitein op een schip.
30. In de woorden van de Talmoed: 'G-d is met hen die Hem nabij zijn precies als een haarbreedte'. Zie ook voetnoot 38.
31. Het begrip '*olam haba*' wordt zowel gebruikt voor het leven na de dood (en dan vaak maar niet exclusief als verblijfplaats voor de goeden), als voor de wereld na het einde der tijden en de wederopstanding der doden. (Zie bijv. Maimonides, Mishneh Torah, Hilchot Teshoewa hfdst. 8 en Hilchot Melachim hfdst. 12; zie ook voetnoot 11).
32. Steun voor deze stelling kan gevonden worden in het feit dat over Yehoeda ben Bawa, wiens martelaarschap hierboven werd besproken expliciet gezegd wordt dat zonder hem een deel van de Tora-regels verloren zou zijn gegaan (Talmoed Sanhedryn 13b).
33. Zie boven bij de paragraaf *Kidoesh Hashem*.
34. Zie uitleg in Margoloth, 1976, pp. 281 en 599; en Eisenstein, 1915, Introduction.
35. In Eisenstein, 1915, Ele Ezkera.
36. Er is hier bewust gekozen voor 'de doodstraf verdient', want hoewel het jodendom voor veel overtredingen de doodstraf kent en dit op veel plaatsen in Tora voorkomt, waren de eisen om tot de doodstraf te komen zo streng, dat doodstraffen zeer exceptioneel waren. Een Sanhedryn, dat eens in de zeven jaar een doodstraf uitsprak, werd vernietigend genoemd, Rabbi El'azar ben Azarya zei: 'eens in de 70 jaar' (Mishna Makkot 1:10).
37. Vgl. Leviticus 10:3, waar Mozes bij de dood van de twee zonen van Aharon zegt: 'Dit is wat G-d heeft gezegd; door hen die Mij het naast zijn, zal Ik Mij heiligen. Rashi (ibid.) legt dit uit dat het niveau van de twee zonen zo hoog was, dat zij geschikt waren om als heiliging van G-ds naam te dienen. Vredenburg, 1991, (ibid.) verklaart het met verwijzing naar Ramban en Luzatto, dat juist degenen die op een hoog niveau staan moeten laten zien, dat geen offer te groot is waar het het volbrengen van G-ds wil betreft. Zie ook hierboven het verhaal van Rabbi Chanina ben Teradyon en voetnoot 33 aldaar.
38. Dit is niet de standaard vertaling van het vers in Job. De Midrash leest in de tekst van Job de *qere* לך in plaats van de *kethib* לך. Het eerst betekent 'op hem', het tweede 'niet'. In het laatste geval luidt de vertaling, zoals die in veel bijbelvertalingen voorkomt iets als: 'Zie hij wil mij doden, ik heb geen hoop'.
39. Vertaling van Dasberg, 2001, pp. 811-819.
40. Het moesaf-gebed, is het gebed dat op bijzondere dagen na het ochtendgebed komt, tegenover het extra-offer dat op die dagen in de tempel werd geofferd naast het dagelijkse offer (zie Numeri 28 en 29).
41. Naar Exodus 34:6.

42. Bedoeld wordt een denkbeeldige afscheiding tussen G-ds wereld en de onze, maar het verwijst mogelijk ook naar het voorhang dat tussen het allerheilige en heilige in de tabernakel en tweede tempel hing.
43. Vertaald uit Machzor Rinath Jisrael Lejom Kipoer, Noesach Ashkenaz, pp. 284, 285.
44. Vertaling uit 'Gebeden en Klaagliederen', Polak en van Ameringen, 2001, pp. 201-204.
45. Strickoff, 2012, p. 603.
46. In Strickoff, p. 603. In de Talmoed, Eicha Rabbah en Tanna Debei Eliyahoe Rabbah wordt voor de onderdrukkende vorst het woord 'caesar' gebruikt, wat zou suggereren dat het verhaal zich niet in de Griekse, maar in de Romeinse tijd afspeelt. Het is echter niet uitgesloten dat deze term in deze teksten gebruikt wordt om een heerser in algemene zin aan te duiden (Strickoff, p. 567)
47. Zie boven bij de paragraaf *Kidoesh Hashem*.
48. Of dit conform de joodse regels is, kan betwijfeld worden. Zelfverdediging is immers ook op de shabbat toegestaan.
49. Zie de paragrafen over *Kidoesh Hashem* en *Haroegee Hamalchoet*.
50. Het Hebreeuwse woord hier is *pèsha*. Dit wordt gebruikt voor zware moedwillige zonden, dit in tegenstelling tot de lichtere soorten overtreding *awon* en *cheth*.
51. Volgens 4 Makkabbeën (12:20) sprong de jongen zelf in het vuur voordat de Grieken iets konden doen. Dit lijkt conflicterend met het verhaal van Rabbi Chanina ben Teradyon (zie de paragraaf over *Haroegee Hamalchoet*) die aangeeft dat ook onder dit soort omstandigheden zelfdoding niet goed is. Zoals in de hoofdttekst aangegeven heeft 4 Makkabbeën in joodse kring weinig gezag.
52. Strickoff, pp. 565, 566.
53. Een vergelijkbaar verhaal komt voor in de Midrash Eicha Raba 1:45.
54. Zie boven bij de paragraaf *Kidoesh Hashem*.
55. Goldberg, Steinberg en Shmulewits, Vol. 38, pp. 4-6.
56. Zie boven bij de paragraaf *Haroegee Hamalchoet*.
57. Zie het eind van de paragraaf van *De executie van El'azar en het verhaal van de vrouw met de zeven zonen*.
58. Abelson, 345:2.
59. Goldberg, Steinberg en Shmulewits, p.7.
60. De Midrash (Bemidbar Raba 9:24) neemt de woorden één wraak van mijn twee ogen letterlijk en vertelt dat Simson G-d vraagt om als tegemoetkoming voor het verlies van zijn ene oog de wraak op de Filistijnen mogelijk te maken. Het loon voor het verlies van zijn andere oog wil hij in de *Olam Haba* krijgen.
61. Simsons woorden 'Laat mij sterven met de Filistijnen' is in de Talmoed een uitdrukking geworden om aan te geven dat iemand een ander schaadt door zichzelf te schaden, maar dit de moeite waard vindt. Een voorbeeld is in Ye-

- wamot 118a, waar een vrouw over haar verdwenen man getuigt, dat hij niet is gestorven zodat een andere vrouw van haar man niet kan hertrouwen, al betekent dit dat ze zelf ook niet kan hertrouwen. In Sanhedryn (110a) worden deze woorden aan de vrouw van Korach toegeschreven, die Korach probeert te overtuigen dat Mozes van een deel van zijn eigenbelang heeft afgezien, alleen maar om hem te schaden.
62. Er is hier voor het woord 'zelfmoorddoder' gekozen, omdat zelfmoordterrorist niet neutraal is en zelfmoordmartelaar in strijd met de joodse kijk hierop.
 63. Abelson, 345:2.
 64. Het gebed is alleen bij de Ashkenazische joden bekend, vermoedelijk omdat het tijdens de kruistochten is gemaakt. In sommige gemeenschappen wordt het tweemaal per jaar gezegd, in andere wekelijks, tenzij er op die Shabbat iets feestelijks is.
 65. Eén omschrijving voor G-d als onwrikbare steun.
 66. Dasberg, 2001, pp. 67-70.
 67. Zie de uitgave van Polak en van Ameringen, 2001, pp. 261, 262.
 68. Freeman, in www.chabad.org

Hoofdstuk 4 Islamitisch martelaarschap en gewelddoos protest

1. Deze bijdrage is geschreven in het kader van het NWO-onderzoeksproject "The origins, growth and dissemination of Salafi Qur'an Interpretation: the role of al-Qasimi (d. 1914) in the shift from premodern to modern modes of interpretation" (016.Veni.195.105).
2. *De koran*, 2007, K5:28. Alle koranverzen weergegeven in het Nederlands zijn ontleend aan de vertaling van Fred Leemhuis, met indien nodig kleine contextgebonden aanpassingen.
3. Taylor, 2007, p. 17. 'The call to renounce doesn't negate the value of flourishing; it is rather a call to centre everything on God, even if it be at cost of forgoing this unsubstitutable good: and the fruit of this forgoing is that it become on one level the source of flourishing to others, and on another level, a collaboration with the restoration of a fuller flourishing by God.'
4. Taylor, pp. 15-18.
5. Pinker, 2018, p. 523.
6. De termen *shahāda* (martelaarschap) en *shahīd* (martelaar), afgeleiden van de radicalen *sh-h-d* in het Arabisch hebben, net als het woord martelaar in zijn oud-Griekse en Latijnse oorsprong, etymologisch de betekenis van 'getuigenis' en 'getuige'.
7. Voor een grondige bespreking van de relatie van martelaarschapsbegrippen met moderne jihadistische literatuur van radicaal-islamitische politieke groeperingen zie David Cook, 2002, pp. 7-44. Voor een antropologische bespreking van het verschijnsel van zelfmoordaanslagen zie Talal Asad, 2005.

- Het beste inleidende overzichtswerk over martelaarschap in de islamitische traditie is David Cook, 2007.
8. Vanuit de historisch-kritische geschiedschrijving beschouwd is er vrij weinig werkelijk zeker over de begintijd van de islam, en wordt er met scepsis gekeken naar de betrouwbaarheid van islamitische bronnen. Aangezien onze voornaamste interesse hier in narratieven is en niet in positivistische geschiedschrijving, is het gerechtvaardigd de (heils-)interpretatie van gebeurtenissen weer te geven zoals deze in islamitische bronnen te vinden is. Voor het debat onder historici over de betrouwbaarheid en bruikbaarheid van vroege islamitische bronnen voor de reconstructie van de ontstaansgeschiedenis van de islam zie Motzki, 2000b.
 9. Cook, 2007, pp. 12-14.
 10. Voor een goede Nederlandstalige analyse van de koranverzen die oproepen tot gewapende strijd zie Motzki, 2000a, pp. 39-64.
 11. Zie voor enkele voorbeelden Cook, 2007, pp. 12-30.
 12. K3:169-170.
 13. Sumayya b. Khayyāt, de moeder van ‘Ammār b. Yāsir. Cook, 2007, p. 14.
 14. De martelaarscultus rond Ḥusayn speelt een zeer centrale rol in de sji'itische geloofsbeleving. Ook onder soennitische moslims wordt deze gebeurtenis in het algemeen als een schande beschouwd, wordt er met emotie over gesproken en speelt het een rol in de religieuze beleving, zij het met een minder centrale positie in de geloofsbeleving dan bij sji'ieten. Er is overvloedig academische literatuur beschikbaar over dit thema. Om die reden zal het in dit artikel verder niet centraal staan. Zie Cook, 2007, pp. 56-61; Rahmatulla, 2017, pp. 73-74, 93.
 15. De keuze van Leemhuis voor 'Doodvallen mogen de makers van de kuil' lijkt een vertaalkeuze ingegeven door een later ontstane meerderheidsopinie in de islamitische exegese. Er zijn echter ook islamitische exegetische meningen die juist stellen dat dit vers de slachtoffers betreft, en niet de daders. *EQ*, s.v. Ukhdūd (Christian Julien Robin) (geraadpleegd 26 januari 2019; *EQ*, sv. People of the Ditch (Roberto Tottoli) (geraadpleegd 26 januari 2019). Het is historisch-kritisch wellicht zorgvuldiger te kiezen voor een meer letterlijke en interpretatief wat terughoudendere vertaling als 'Gedood zijn de gezellen van Ukhdūd'. Zie Serjeant, 1959, pp. 572-573.
 16. K85:4-9. Voor een uitgebreidere beschrijving van dit narratief zie Cook, 2007, pp. 172-173.
 17. Onder historisch-kritische islamologen wordt er in het algemeen van uitgegaan dat *Ukhdūd* een van de namen is van Najrān, waar inderdaad een slachting plaatsgevonden heeft van christenen. De term *ukhdūd* zou dan een verwijzing kunnen zijn naar de kanalen van een gangbaar irrigatiesysteem in die regio, waarin de 'martelaren van Najrān' wellicht inderdaad verzameld zijn. Voor een historisch-kritische bespreking van die mogelijkheid zie Serjeant, pp. 572-573.
 18. Cook, 2007, pp. 172-173.

19. Een daarvan luidt 'Bij een getuige (*shāhid*) en wat getuigd wordt (*mashhūd*)'. Cook suggereert een verband tussen het gebruik van afgeleiden van de radicalen en *sh-h-d* en het latere gebruik van die radicalen voor het begrip martelaar. Volgens hem moet het in verband gelezen worden met het daaropvolgende martelaarsverhaal: 'clearly the witness is that of someone whose testimony is his own life'. In de koran-commentaartraditie wordt die link echter niet uitdrukkelijk gelegd, en komt de uitleg van Cook niet terug. Cook, 2007, p. 20.
20. Zamakhsharī al-Khawārazmī, 2009, p. 1191.
21. K₅:27.
22. K₅:28-9.
23. Šābūnī, 1, pp. 338-339.
24. Tha'labī, 2002, 4, p. 52.
25. In de tekst in Genesis komt deze weigering tot zelfverdediging niet terug, ook in haggadische en *midrash*-teksten – die vaker intertekstualiteit vertonen met de koran wanneer het bijbelse verhalen betreft – is het niet terug te vinden. Norman Stillman vermoedt dat het een christelijke oorsprong moet hebben, gezien de parallel met de typisch christelijke 'turn-the-other-cheek attitude'. Stillman, 1974, pp. 235-236. Voor de adoptie van Bijbelse verhalen en figuren in de islamitische traditie zie Frederiks, 2007.
26. Zie bijvoorbeeld Qurṭubī, 2006, 7, pp. 412-413; Māturīdī al-Samarqandī, 2005, 4, pp. 200-203; Nasr, 2015, p. 290.
27. Sa'īd, 1993, pp. 79-80.
28. Māturīdī, 2005, 4, p. 201.
29. Ibid., 4, pp. 201-202.
30. Ibid., 4, p. 201.
31. Sa'īd, 1993, p. 80.
32. Dit vergt nader onderzoek. Met name de islamwetenschapper Ignaz Goldziher, bekend om zijn radicale scepsis over de authenticiteit van *ḥadīth*, ging ervan uit dat dit type politiek geladen apocalyptische overleveringen beschouwd moeten worden als om politieke redenen verzonnen in de tijd van de grote politieke schisma's uit de eerste 150 jaar van de islam, met name tussen de Umayyaden en de Abassieden. Er is ook onder islamitische *ḥadīth*-geleerden debat geweest over dit type overleveringen. De kwestie van de historiciteit en datering van *ḥadīth*-literatuur is te complex om hier dieper op in te gaan. Een goed startpunt om de discussie hierover in de westerse islamologie te begrijpen is Brown, 2009, pp. 197-239.
33. K₅:32. De tekst van de koran verwijst hier naar een bekende tekst uit de Talmud (o.a. Talmud Yerushalmi Sanhedryn 23a).
34. Voor de Romeinse en Noord-Afrikaanse wortels van het idee van zelfdoding uit politiek protest zie Halverson, Ruston en Trethewey, 2013, pp. 322-323.
35. Voor een overzicht van casussen van zelfverbranding in de Arabische wereld die volgden op de daad van Bouazizi zie: Khosrokhavar, 2012, pp. 169-179.
36. Khosrokhavar, p. 173; Burhani, 2017, p. 69.

37. Dat al-Qaradawi zeker niet principieel gewelddoos is in zijn martelaarsbegrip, laat zijn stellingname over zelfmoordaanslagen op Israëlische doelen zien tijdens de Tweede Intifada, waar hij voorstander van was. Voor een uitgebreide bespreking van de persoon al-Qaradawi, zijn gedachtegoed en transnationale medianetwerk, waarin ook de controverses rond zijn persoon en in verschillende contexten om uiteenlopende redenen omstreden opvattingen aan bod komen, zie Gräf en Skovgaard-Petersen, 2009.
38. Burhani, pp. 69-70.
39. Zie hiervoor ook Burhani, pp. 80-81; Gräf en Skovgaard-Petersen, 2009; Shaham, 2018.
40. Voor het profiel van al-Khatib binnen de Syrische islamitische geleerde klasse en zijn relatie tot de Syrische staat zie Pierret, 2013, pp. 136-141, 146, 192, 205-207, 211, 224, 228.
41. Aḥmad Mu'ādh al-Khaṭīb al-Ḥasanī, *Inhiyār marākiz al-dirāsāt wa'l-abḥāth (bayna rafrafāt Bu'azīzī wa-taḥlīq al-Qaraḍāwī)*, <http://www.darbuna.net/blog/2011/01/فر-نزيب-ثاحب-أل-اوت-اساردل-زكارم-راي-هنا> (geraadpleegd 26 december 2018). Dit communiqué is ook opgenomen in Qaraḍāwī, 2012, pp. 181-188.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Ibid.
45. Ibid.
46. Sa'īd, 1993.
47. Zie Coppens, 2021.
48. Sa'īd, 1994, p. 257.
49. Pierret, pp. 134-135; 'Āmir (geraadpleegd 18 januari 2019).
50. Saqqā, 2003, p. 46.
51. Ibid., p. 18.
52. Ibid., pp. 19-20.
53. K39:73.
54. Saqqā, p. 79.
55. Ibid., p. 12.
56. Ibid., p. 32-35.
57. 'Āmir (geraadpleegd 18 januari 2019).
58. 'Shām kalimat al-shaykh Jawdat Sa'īd fī afrāḥ Dūmā', Youtube video, posted by 'ShaamNetwork S.N.N.' on 7 April 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=E7uX6aSDZ30> (geraadpleegd 16 april 2019); 'Khaṭīb Jawdat Sa'īd fī sāḥat Jāsīm', Youtube video, posted by 'magtunis' on 9 April 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=91gW7ggTQA4&t=562s> (geraadpleegd 16 april 2019). Voor de referentie naar Kaïn en Abel zie specifiek vanaf 4:45.
59. 'Shām -Dūmā- kalimat al-duktūr Mu'ādh al-Khaṭīb fī afrāḥ Dūmā 6-4', Youtube video, posted by 'ShaamNetwork S.N.N.' on 7 April 2011, <https://www.youtube.com/watch?v=mgob7xrMZjw> (geraadpleegd 16 april 2019).

60. 'Al-Sharī'a wa'l-hayāt – Mu'ādh al-Khaṭīb yataḥaddathu 'an dawr al-'ulamā' wa-yadhkuru al-ustādh 'Abd al-Akrām al-Saqā' ka-mithāl', YouTube video, from an interview televised by Al Jazeera 12 August 2012, posted by "Arabī ibn 'Arabī", on 1 April 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=fQqikLbduTY> (geraadpleegd 16 april 2019).
61. Hirschkind, 2011, p. 634. Geciteerd in Burhani.
62. Taylor, p. 539.

Hoofdstuk 5 'Martelaarschap' in boeddhisme

1. Zie Allbright, 1957, pp. 242-258. Geleerden zoals Patrick Vaughan, Boyd Barwick en J.M. Grintz hebben daar later weer afstand van genomen. De these van Allbright is later weer opgenomen door Lüling, 1982, pp. 131-147.
2. Zie o.a. Dumont, Heesterman en Olivelle voor het oude India en Tambiah voor modern Thailand.
3. Zie Benn, 2007a.
4. Zie Assman, 2003.
5. Zie Bailey en Mabbett, 2003.
6. Durkheim, 2006, p. xlii; zie de e-tekst gemaakt op basis van het Franstalige origineel (1897): *On appelle suicide tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat*. Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi, le 16 février 2002 (à partir du texte d'Émile Durkheim (1897), *Le suicide. Étude sociologique. Livre I: Les facteurs extra-sociaux*, p.13. Voor het Midden-Oosten, zie speciaal Dietrich, 2018.
7. Dit soort voorafgaande casuïstiek is de typische en formele structuur van al dit soort regels en staat in het eerste of *Suttavibhaṅga* deel van de *Vinaya* (naast de *Khandhaka* en *Parivāra*), het deel van de oude canon dat over de morele discipline gaat. *Vibhaṅga* betekent analyse van de *pāṭimokkha* (Skt. *prātimokṣa*) regels.
8. Lamotte, 1987, p. 105.
9. Blackstone, 2000, p. 101.
10. Note 57 door Keown: 'On life as a basic value for Buddhism see *Buddhism & Bioethics*, pp. 44-50.'
11. Keown, 1996, pp. 30f.
12. Keown, p. 21.
13. Het dienen van de Boeddha is mogelijk een iets ander thema: een mens is fortuinlijk om de Boeddha te kunnen ontmoeten, denk ook aan de grote frustratie en spijt van Vakkali, in een parallel geconstrueerd verhaal, dat hij de Boeddha niet kan zien; mogelijk zelfs de reden voor zijn sombere stemming en suicide.
14. Benn, 2007a, pp. 234-265, pp. 247f.: A Martyr for the Saṅgha: The Sui Śramaṇa Shi Dazhi (567-609) of Mt. Lu in Jiujiang.

15. Benn, 2007, pp. 104ff., de vertaling verschijnt op p. 130. De genoemde verwijzingen zijn geïdentificeerd door Albrecht Welter.
16. Zoals aangegeven, hier en in het navolgende gebaseerd op Benn, 2007.
17. Skt. *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, Chin. *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經. Het *Lotus Soetra* werd voor het eerst in 286 in het Chinees vertaald door Zhu Fahu 竺法護 (Dharmarakṣa, ca. 230-308 AD). Maar het is vooral bekend door een gereviseerde vertaling uit 290.
18. Chin. *Jiumoluoshi* 鳩摩羅什.
19. Chin. *Miaofa lianhua jing* 妙法蓮華經, *Sutra of the Lotus Blossom of the Wondrous Dharma*, T 262.
20. Benn, 2007, p. 62.
21. De hier gebruikte secundaire vertaling komt uit *De* [lees: *Het*] *Drievoudige Lotus Soetra*, Utrecht, Servire, 1996; vertaling door Paul Hoornaart uit de eerdere Risho Kosei-Kai vertaling (1975). Zie Kubo, Tsugunari, and Yuyama, Akira (2007) trsl., *Lotus Sutra*, translated from the Chinese of Kumārajīva (Taishō Volume 9, Number 262), in B DK English Tripiṭaka Series, Vol.45-II, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007.
22. Skt. *Brahmajālasūtra*, Chin. *Fanwang jing*, 梵網經.
23. Bovenstaande en de vertaling van deze en de navolgende passage weer uit Benn, 2007, pp. 104ff., de vertaling verschijnt op p. 130. Zie de studie van de Groot, 1893.
24. Skt. *Śūraṅgamasūtra*, Chin. *Shouleng'yan jing*, 首楞嚴經. Het *Śūraṅgamasūtra* is naar verluidt vertaald in 705 AD. De vertaling wordt toegeschreven aan Śramaṇa Pāramiti of Pramiti, uit Centraal India, samen met een ex-ambtenaar aan het hof van Wu Zetian, Fang Rong, in Guangzhou. Het vermoeden bestaat dat laatstgenoemde de eigenlijke auteur is.
25. Dit en bovenstaande (in grote lijnen) en de navolgende vertaling zijn gebaseerd op Benn, 2007. Het *Śūraṅgamasūtra* dient overigens niet verward te worden met het *Śūraṅgamasūtrasamādhisūtra* dat waarschijnlijk tussen 402 en 409 AD door Kumārajīva uit het Sanskriet naar het Chinees is vertaald (en aan het begin van de 9^e eeuw AD weer door Śākyaprabhā en Ratnarakṣita uit het Sanskriet naar het Tibetaans).
26. Skt. *Candrapradīpasamādhisūtra*, Chin. *Yuedeng sanmei jing* 月燈三昧經, T 15.639. Het heet in 557 AD door Narendrayaśas naar het Chinees vertaald te zijn, al waren er eerdere vertalingen door An Shigao 安世高 (laat tweede of vroeg derde eeuw AD) en anderen (zie wederom Benn, 2007).
27. Benn, 1998, pp. 295-322, speciaal pp. 310ff.
28. De bovenstaande opvattingen zijn in grote lijnen gebaseerd op een overzicht in Jan Yün-hua, 1965, pp. 243-268.
29. Zie <http://www.savetibet.org/resources/fact-sheets/self-immolations-by-tibetans/>. Zie verder ook McGranahan en Litzinger, 2012, Carrico, 2015; en de speciale editie van de *Revue des Etudes Tibétaines*, 2012, onder redactie van Buffettrille en Robin, gebaseerd op een gelijknamige conferentie in Parijs, 2011.

30. *Fire in the Land of Snow: A Documentary on Self-Immolations in Tibet*; timing: 52:12-56:38 min. Het is het getuigenis van: Ngawang Norphel (samen met Tenzin Khedrup), verbrand in Dzatoe, Kyegudo (Qinghai, PRC); VoA (Voice of America).
31. Met minder dan een handvol bekende precedentes; zie Buffetrille, 2012, pp. 1-18.
32. Barnett, 2012, p. 57.
33. Barnett, pp. 41-64.
34. Blezer en Teeuwen, 2013.
35. Men zou zelfs kunnen beargumenteren dat met de Arabische Lente, zelf-immolatie in de Arabische wereld niet alleen een dominant mannelijke praktijk geworden is maar ook voornamelijk gericht is op het aanklagen van repressieve regimes, zonder een significante religieuze dimensie; zie Buffetrille en Robin, 2012, pp. viii-ix en de artikelen door Dominique Avon en Farhad Khosrokhavar in dezelfde bundel.
36. De lezer zal opgemerkt hebben dat in deze bijdrage sommige teksten in het Engels geciteerd worden. De reden daarvan is dat er van deze teksten geen gezaghebbende Nederlandse vertalingen bestaan. De geciteerde Engelse vertalingen hebben wel algemeen gezag.

Hoofdstuk 6 Modern Vedantisme en ascetische zelfopoffering

1. Dus niet noodzakelijkerwijs alleen hindoes. Ook Indiase moslims, christenen en niet-religieuze Indiërs vereren en respecteren martelaren van de onafhankelijkheidsstrijd.
2. Tegenwoordig wordt *shaheed* ook gebruikt voor Indiase militairen die gevallen zijn in de verdediging van het land.
3. Niet alle vrijheidsstrijders hadden vertrouwen in Gandhi's geweldloze strijdmiddelen en bleven geweld noodzakelijk vinden tegen de Britten.
4. Letterlijk 'einde', 'slotconclusie' (*anta*) van de Veda. Veda betekent '[sacraal] weten' en verwijst naar de oudste Sanskrietteksten van het hindoeïsme. Vedanta slaat in de latere Upanishaden op de leer en de inhoud van de Upanishaden. Deze zijn zelf de laatste delen van de Veda's.
5. Zie Marshall, 1987, pp. 115-136.
6. Zie Ramusack, 2004, pp. 84-85.
7. Trafalgar Square in Londen houdt de Britse herinnering aan het neerslaan van de Mutiny in 'ere': namelijk door het monument voor generaal Henry Havelock die in 1857 vlak na een beleg in Lucknow overleed. De Britse angst en frustratie over het ontstaan en het neerslaan van de uiterst bloedig verlopen Mutiny heeft jarenlang het koloniale beleid bepaald.
8. Voor historische details over deze periode zie Sarkar, 1983, pp. 101-164.
9. Zie Sitaramayya, 1969, p. 16.
10. Zie Sitaramayya, pp. 65-72.

11. Zie Dobson Collet, 1988, pp. 36, 40-41.
12. Zie onder meer zijn drie Engelse pamfletten tegen weduweverbranding en een petitie ertegen: Rammohun, 1995, III, pp. 87-138.
13. Zie voor zijn Engelse vertalingen van deze Upanishaden: Rammohun Roy, II, pp. 1-55.
14. Voor details zie Dobson Collet, pp. 210-246.
15. In de late negentiende eeuw zijn er twee schisma's binnen de beweging geweest, zodat er drie Brahma Samajes bestaan: De Adi Brahma Samaj (een kleine club die direct teruggaat op Debendranath Tagore), de Navavidhan Brahma Samaj (een grotere club gesticht door Keshub Chandra Sen) en de Sadharan Brahma Samaj (een afsplitsing van Sen's club). Alle drie bestaan heden nog.
16. De Bhagavad Gita of 'Lied van de Heer' dateert vermoedelijk van het begin van de christelijke jaartelling. De Bhagavad Gita is net als de Upanishaden in het Sanskriet gesteld. Voor historische details zie Flood en Martin, 2015, pp. vii-ix, xiii-xvi.
17. Zie de lange historische passage overgenomen uit Eric Sharpe's *The Universal Gita*, 1985 in Flood en Martin, pp. 167-181. Sharpe schetst de Europese Romantische belangstelling voor de Bhagavad Gita tot aan het einde van de negentiende eeuw. Ook het daarop volgende artikel van Chris Bayly over de Bhagavad Gita in koloniaal India, gepubliceerd in 2010 en herdrukt in Flood en Martin, pp. 182-203, is buitengewoon informatief. Een meer recent overzichtswerk over de receptie van de Bhagavad Gita in de negentiende, twintigste en eenentwintigste eeuw in zowel Europa als India is Robinson, 2006.
18. Voor een recente Engelse vertaling van dit enorme epos kan verwezen worden naar het werk van J.A.B. van Buitenen, *The Mahābhārata*, waarvan drie delen zijn verschenen uitgegeven door de University of Chicago Press 1973-1978. Van Buitenen's vertaling gaat maar tot boek 5 van het epos. Voor een overzicht van de culturele context van het Mahabharata leze men het gelijknamige lemma in deel II van *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Leiden, Boston, 2010. Ook online te raadplegen. Het Mahabharata is niet gebaseerd op historische feiten. Het is een tot encyclopedische omvang uitgegroeide raamvertelling die veel subplots bevat en losse episodes die op zich weer bijna epische omvang hebben. Het reciet van het Mahabharata epos had niet tot doel een ware geschiedenis te vertellen maar eerder een soort algemene narratieve culturele ruimte te scheppen waaraan de vroege sedentaire hindoe koninkrijken in de Gangesvlakte zich konden spiegelen. Men zou zelfs kunnen stellen dat het Mahabharata epos een 'imagined community' creëert, een gemeenschap die alleen in het voorstellingsvermogen van de leden bestaat. De term 'imagined community' is van de historicus Benedict Anderson, 1993. Het is vermoedelijk niet voor niets dat bij de invoering van het hindoeïsme in Zuidoost Azië het Mahabharata een belangrijke rol speelde. Een overblijfsel hiervan is de Wajang in Indonesië.

19. Alle vertalingen uit Sanskriet en Bengaals zijn van mijzelf.
20. Deze zin identiek aan Bhagavad Gita 9.34.
21. Bankim was formeel geen Brahmo maar bezat wel dezelfde gemotiveerdheid om het hindoeïsme te hervormen. Net als de Brahmo's was ook Bankim overtuigd van de noodzaak om het hindoeïsme van zijn tijd te moderniseren en te baseren op Vedantische bronteksten.
22. Voor details over het leven van Bankim zie: Das, 1996.
23. Er wordt wel beweerd dat Bankim zijn historische roman modelleerde op romans van Sir Walter Scott.
24. Zie voor een invloedrijke postkoloniale interpretatie van Bankim en diens hindoe nationalisme: Chatterjee, 1993, pp. 54-84.
25. Een goede geannoteerde Engelse vertaling van deze roman en historisch en literair commentaar erop biedt Lipner, 2005.
26. Deze asceten hebben de banden met de sociale wereld geheel en al opgegeven. Ze worden dan ook wel met de technische term 'wereldverzaker' aangeduid.
27. Het gegeven van de hongersnoden is historisch juist. De hongersnoden ontstonden omdat de Britten de boeren via de grootgrondbezitters dwongen vooral *cash-crops* zoals indigo te verbouwen in plaats van voedselgewassen.
28. Jaren later heeft Mahatma Gandhi (1869-1948) dit gewelddadige aspect van de Bhagavad Gita consequent ontkracht door te stellen dat de militaire setting van de tekst slechts symbolisch is (zie Strohmeier, 2009, p. xvii). De Bhagavad Gita leert geweldloosheid, aldus Gandhi (op.cit. p. xxii); terwijl Bankim en vele andere interpretatoren de tekst als een verdediging zagen van het gebruik van geweld wanneer men daartoe door de omstandigheden wordt gedwongen. Nagappa Gowda, 2011 geeft een uitgebreide studie van de diverse hindoe antikoloniale interpretatoren van de Bhagavad Gita.
29. Voor details over Phadke zie: Source Material, Vol.I, 1957, pp. 73-80, 121-122 en Bandyopadhyay, 1993, pp. 61-63, 79.
30. Het huidige Indiase volkslied '*jana gana mana*' is van Rabindranath Tagore (1861-1941). *Vande mātaram* geldt tegenwoordig alleen nog als 'national song' maar niet meer als volkslied.
31. *The Complete Works of Swami Vivekananda*, 2003, Vol. 1: 1.
32. De boekjes zijn opgenomen in *The Complete Works*. Bhakti Yoga in Vol. 3, pp. 31-100; Karma Yoga in Vol. 1, pp. 25-118; Jnana Yoga in Vol. 2, pp. 55-288; Raja Yoga in Vol. 1, pp. 119-313. Bhakti Yoga gaat over mystieke devotie, Karma Yoga over maatschappelijke plichten, Jnana Yoga behandelt de Vedanta filosofie, Raja Yoga gaat over de meditatie-oefeningen zoals geleerd in het Yogasutra van Patanjali.
33. Zie in dit verband: Taylor, 1989, p. 12.
34. *The Complete Works*, Vol. 2: 64-65.
35. In de vroegste teksten heette Sri Aurobindo nog Arabindo. Onder deze naam was hij ook bekend in de vele geheime rapporten van de inlichtingendiensten in Brits-Indië.

36. Tot 1947 was de Indian Civil Service het 'stalen raamwerk' van het Britse imperium. De ambtenaren in deze service waren hoogopgeleide generalisten die in de districten het Britse koloniale bestuur vertegenwoordigden. Na 1947 werd deze dienst in India omgedoopt tot de Indian Administrative Service die nog steeds bestaat en nog steeds ambtenaren van zeer hoge kwaliteit levert.
37. Sri Aurobindo, 1996, p. 8.
38. Curzon was in die tijd onderkoning van Brits-Indië.
39. *Shakti* betekent 'kracht', 'energie'. De Godin wordt vaak voorgesteld als de kracht die de hele kosmos schept en doordringt. Alle dingen en alle levende wezens zijn volgens deze visie een manifestatie van de kracht van de Godin.
40. Dat wil zeggen: Durga de verpletteraarster van de buffeldemon. Dit slaat op Durga's overwinning op de buffeldemon, een overwinning die in Bengalen ieder jaar tijdens de Durga Puja in de herfst uitgebreid gevierd wordt.
41. Aurobindo doelt hier op het geschatte totaal aantal inwoners van Brits-Indië volgens de Census van rond 1890. Het aantal suggereert dat ook Moslims in Aurobindo's visie *shaktis* van India zijn. Hij sluit ze dus niet uit.
42. Sri Aurobindo, p. 69.
43. Sinds het einde van de negentiende eeuw werden terrorisme en anarchisme door gezagsgetrouwe ambtenaren als hetzelfde gezien. Sommige anarchisten praktiseerden namelijk het anarchisme van de daad, wat erin bestond hoge gezagsdragers (generaals, tsaren, keizers) om te brengen. Maar anarchisten streefden naar een staatloze samenleving. Terroristen van allerlei pluimage streefden niet noodzakelijk naar zo'n ideaal. Dit onderscheid tussen anarchisten en terroristen gaat ook heden nog steeds op en ook heden worden beiden vaak als een pot nat gezien. Zie ook Kinna, 2019, pp. 37-41, 117-121.
44. Sri Aurobindo, Karmayogin, 19 juni 1909, p. 380.
45. Zie Heehs, 1998, pp. 19, 37.
46. Zie *Terrorism in Bengal*, 1995, Vol. 1, p. 794. Een selectie van vertalingen van opruiend materiaal uit Jugantar (soms ook gespeld als Yugantar) is te vinden in op.cit. Vol 4, pp. 523-609. Deze vertalingen waren bedoeld ter informatie voor de hoge Britse ambtenaren en het koloniaal bestuur. Alle teksten in *Terrorism in Bengal* waren ooit geheime en vertrouwelijke rapporten van de inlichtingendiensten, de Criminal Investigation Departments CID, de Department of Criminal Intelligence DCI, en de Special Branches. De DCI viel direct onder de Brits-Indische regering. De CID en de Special Branches werden in de diverse provincies van Brits-Indië geformeerd. Voor details over de oprichting van de koloniale CID's raadplege men Popplewell, 1995.
47. Zie Heehs, 1993, pp. 89-91, 134; Heehs, 1998, pp. 15, 76-81.
48. Zie Heehs, 1993, p. 152.
49. Heehs, 1993, pp. 151-152.
50. Voor details over de Alipore Conspiracy Case en de groep rond Aurobindo Ghose, zie Heehs, 1998, pp. 14-41. Heehs, 1993 beschrijft de gehele voorge-

- schiedenis van dit spraakmakende proces en de rol die het speelde in de latere strijd tegen de Britten. Aurobindo en zijn groep vonden in andere delen van India navolging. Van Bengalen sloeg het revolutionaire vuur over naar onder meer de United Provinces, de Punjab en Maharashtra.
51. Zie Heehs, 1993, pp. 192-193.
 52. Zie Heehs, 1993, p. 222.
 53. Zie Heehs, 1993, pp. 241-242.
 54. Deze details komen uit het rapport van Hutchinson in *Terrorism in Bengal*, Vol.1, pp. 234-235.
 55. Voor details zie Mandal, 1991, pp. 38, 40, 45-46, 60-63, 66, 77-96.
 56. De Godin Kali is meestal zwart en draagt soms een zwaard in haar hand. Ze is het symbool van de donkere kant van de kosmos. In sommige hindoe-mythologische voorstellingen is ze de moeder van de kosmos. De verwijzing naar Kali is rechtstreekse ontleend aan *Anandamath* waarin de godin Kali als het symbool van het gekoloniseerde India geldt en bevrijd moet worden om als stralende godin te verschijnen nadat de buitenlandse vijanden zijn verjaagd.
 57. Zie Daly's rapport over terrorisme in Bengalen in *Terrorism in Bengal*, Vol.1, p. 122. Dat de eed moest worden afgelegd met een zwaard in de hand benadrukt het militaire karakter van de groep waar men zich bij aansloot. Dat religie geweldadige aspecten kent, zou Europeanen niet moeten bevreemden. Ook de christelijke Reformatie was een combinatie van religieuze vroomheid en geweldadige opstand tegen een onderdrukker, zoals in de Nederlanden tijdens de Tachtigjarige oorlog.
 58. Salkeld's rapport over de Dacca Anushilan Samiti in *Terrorism in Bengal*, Vol.2, pp. 35-42.
 59. Al deze teksten behoorden tot de standaardlectuur van de rekruten, aldus Salkeld, *Terrorism in Bengal*, Vol.2, pp. 79-86, 97-98. Het Devimahatmya is een Sanskriet tekst die in dertien hoofdstukken de heldendaden van de grote Moeder Godin Devi bezingt. Verder prijst deze tekst de devotie (*bhakti*) voor de Godin aan. Godinnen als Durga en Kali zijn manifestaties van de Devi, de Moeder Godin. In zowel Bankim's *Anandamath* als in het Bengaalse hindoeïsme in het algemeen speelt de devotie voor de Moeder Godin een prominente rol. Het Devimahatmya vervult voor de Godinnenverering ongeveer dezelfde rol als de Bhagavad Gita voor de verering van Krishna.
 60. Zie de opmerking van Lord Hardinge tegenover Valentine Chirol in 1914: 'there is no disguising the fact that our position in India is a bit of a gamble at the present time' in Popplewell, p. 193.
 61. Zie Rowlatt, Sedition Committee Report Calcutta, 1918, pp. 199-205. Overigens zaten er in de commissie naast vier Britten ook twee Indiërs.
 62. Zie Strohmeier, pp. xv-xxiv.
 63. Ramachandra Guha spreekt in het tweede deel van zijn volumineuze biografie van Gandhi over 'martyrdom' in verband met de moordaanslag van 30 januari 1948 (Guha, 2018, pp. 873ff).

64. Over zijn leven is door filmregisseur Rajkumar Santoshi in 2002 een Bollywood speelfilm gemaakt, *The Legend of Bhagat Singh*, met in de hoofdrol Ajay Devgan als Bhagat Singh. In 2006 maakte de regisseur Rakeysh Omprakash Mehra de film *Rang De Basanti* (kleur mij met de kleuren van de lente!) waarin ook weer het leven en martelaarschap van Bhagat Singh en zijn medestanders centraal staan. Bhagat Singh was overigens geen hindoe maar een Sikh. Sikhisme is een religie die in de vijftiende eeuw in de Punjab ontstaan is.
65. In de gevangenis, wachtend op zijn terechtstelling, schreef Bhagat Singh het pamflet '*Why I am an Atheist*', tekst in Gupta, 2007, pp. 50-66. Bhagat Singh is zo vermoedelijk een van de weinige Indiase vrijheidsstrijders en martelaren die gevallen zijn voor vrijheid, radicaal socialisme en atheïsme.
66. Voor de afbeelding zie foto 51 tegenover pagina 117 in Heehs, 1993. Voor details over het proces tegen Bhagat Singh zie: Noorani, 1996. Voor teksten van Bhagat Singh, zie: Gupta, 2007.
67. Zoals we eerder gezien hebben in de passages over Bankim en Aurobindo werd het moederland gesymboliseerd als de hindoe Moedergodin.
68. We doen dit meestal met bevrijdingsbewegingen die tegen kolonialisme of imperialisme strijden. Denk aan de internationale steun voor de strijd tegen het blanke Zuid-Afrikaanse apartheidsregime, of de protesten in de VS en Europa tegen de Amerikaanse inmenging in Vietnam in de jaren zestig en zeventig.
69. De enige uitzondering was de leider van de onaanraakbaren, dr. B.R. Ambedkar (1891-1956) die weinig ophad met hindoeïsme, noch met Gandhi's bemoeienis met de onaanraakbaren, noch met de partij die de onafhankelijkheid had bewerkstelligd, de Indian National Congress. Ambedkar vond dat Gandhi te veel toegaf aan conservatieve hindoe kringen die de onaanraakbaren klein wilden houden. Zie Guha, pp. 512-517, 590-591, 688-689.
70. Voor meer details zie Zavos, 2002, pp. 120-121, 167-168, 176-177, 180-197. Verder biedt Jaffrelot, 1996 een behoorlijk volledige geschiedenis van de RSS en daaraan gelieerde clubs vanaf 1925 tot aan de jaren 1990. Voor een uitgebreide analyse van de hedendaagse hindoe nationalistische politiek in India, zie Vanaik, 2017.
71. Zie ook Ghose, 2018, p. xxxii. Als men deze namen op internet zoekt, vindt men vanzelf gegevens over hun leven en de omstandigheden van hun dood.
72. Sagarika Ghose's breed uitgewerkte manifest (Ghose, 2018) biedt veel analyses van de huidige politieke situatie in India, maar belicht ook het nu vergeten progressieve denken van hindoe opiniemakers en activisten van zo'n eeuw terug. Die kunnen nog inspiratie geven voor een liberaal, sociaal en tolerant politiek klimaat.

Hoofdstuk 7 Over martelaren, helden en soldaten

1. Cohn, 2005, pp. 13-15.
2. King, 2013, pp. 294-295.

3. Chidester, 2000, pp. 81-98.
4. Shaw, 2011, pp. 611-613.
5. Buc, 2015, p. 17.
6. Shaw, p. 612.
7. Buc, 2015, p. 60.
8. Morris, 1993.
9. Smith, 2003, pp. 189-196.
10. Womersley, 2010, pp. 192-194.
11. Buc, 2001, pp. 137-139.
12. de Vries, 1982, p. 588. Later, in 1660 werd dit boek door Tieleman Jansz. van Bracht opnieuw uitgebracht onder de titel *Martelaarsspiegel*.
13. Benedict, 2013, p. 119.
14. Buc, 2015, p. 243.
15. History is a Weapon.
16. Zinn, 2014.
17. Hoffman, 2005, pp. 187-203.
18. Proehl, 2005, pp. 107-121.
19. Smith, 2015, p. 29.
20. Buc, 2015, pp. 235, 237.
21. Rose, 1970, p. 17.
22. Castelli, 2004, p. 33.
23. Asad, 2007.
24. Pollmann en Kuijpers, 2013, p. 11.
25. Smith, 1997, p. 4.
26. Smith, 1997, p. 12.
27. Taylor, 2007, p. 63.
28. Taylor, p. 542.
29. Taylor, p. 702.
30. Outram and Laybourn, 2018, p. 13.
31. Smith, 1997, p. 19.
32. Peterson, 1937.
33. Passos, 2018, p. 490.
34. Passos, p. 505.
35. Passos, p. 506.
36. Fordahl, 2018, p. 42.
37. Fordahl, 2018, p. 43.
38. Fordahl, 2018, pp. 54-55.
39. Sands.
40. Doughty, 2016.
41. bv. Cunningham, 1981.
42. The New York Times, 1981.
43. Hopkins, 2018, p. 264.
44. O'Mally, 1990, p. 216.
45. Irish Studies Group.

46. Fortuyn, 2002, p. 18.
47. Margry, 2003b, p. 118.
48. Margry, 2003a, p. 2.
49. Zwagerman, 2000.
50. Van Bruinessen, 2006.
51. Columbijn, 2007, p. 83.
52. Margry, 2003a, p. 7.
53. Ornstein.
54. Ayalew, 2010, p. 7; Dreher, 2002.
55. Ephimenco, 2002.
56. Olie, 2002.
57. ANP.
58. Van Alem, 2009.
59. Willsher, 2016.
60. Jamieson and Ing, 2016.
61. Alfred, 2016.
62. Times of Malta, 2016.
63. Borodoni, 2016.
64. Libreria Editrice Vaticana, 2015; Bräuer, 2017.
65. O'Connell, 2016.
66. Buc, 2015, p. 15.
67. Volder, 2017.
68. Fordahl, 2017, p. 45.
69. L'Indépendant, 2016.
70. Marlowe, 2016.
71. Le Pen, 2016.
72. Bureau de Presse, 2017.
73. Fordahl, 2018, p. 50.
74. Fordahl, 2018, p. 51.
75. Fordahl, 2017.
76. Fortuyn, 2016.
77. Buc, 2015, p. 175; Cohn, 2005, p. 13.
78. Buc, 2015, p. 90.
79. Buc, 2015, p.109.
80. Buc, 2015, p. 218.
81. Buc, 2015, p. 244.
82. Cavanaugh, 2009, pp. 175-176.
83. Merridale, 2008, pp. 179-180.
84. Hung, 2008.
85. De Bellaigue, 2004.
86. Aust, 1985.
87. zie: Salzman, 2005.
88. Cavanaugh, 2009, pp. 176-178.
89. Kahn, 2007, p. 197.

90. Kahn, 2008, p. 32.
91. Kahn, 2008, p. 144.
92. Bellah, 1967, p. 10.
93. Shelton, 2016.
94. Bush, 2002.
95. Jackson, 2013.
96. Lavender, 2016.
97. Williams, 2016.
98. Rutte, 2015.
99. Van Uhm, 2013.
100. Kahn, 2009, p. 253.

Hoofdstuk 8 Martelaarschap in vergelijkend perspectief

1. Goldberg, 2010.
2. Turner, 2014. Het verschil tussen sociale wetenschappen en geesteswetenschappen is voor de negentiende eeuw uiteraard een anachronisme.
3. Zie Hanegraaff, 2016, pp. 576-605, voor het belangrijke punt dat het debat tussen religie en wetenschap niet een tweestrijd was, maar een driestrijd (met als derde partij het 'irrationele').
4. Josephson-Storm, 2017.
5. Het is de vraag of dit intentioneel was of niet. De klassieke these die stelt van wel is Said, 1978, een van de meest invloedrijke werken uit de twintigste eeuw.
6. Weber, 1920, pp. 1-4; zie hiervoor Pollock, 2014.
7. Pollock, 2006, p. 509.
8. Harnack, 1904, pp. 161-187. Harnack was gealarmeerd geraakt door de ontwikkelingen in Nederland. Zie hiervoor Rollmann, 1983, pp. 69-84.
9. Müller, 1870, p. 11 (Müllers beroemde slogan is expliciet ontleend aan Goethes befaamde spreuk 'Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nichts von seiner eigenen').
10. Geertz, 1971, p. 54 (Geertz benadrukt hier overigens dat hij van mening is dat dit *niet* noodzakelijkerwijs waar is voor deze groep wetenschappers).
11. Er zijn twee varianten van dit argument: een die uitsluitend bestaat uit ideologiekritiek en een die daadwerkelijk probeert te doorgronden hoe al deze processen samenhangen en werken. Voorbeelden van het eerste model, dat op dit moment (naar mijn inschatting ten onrechte) academisch domineert zijn Masuzawa, 2005 en Fitzgerald, 2007. Een voorbeeld van de tweede benadering is Mislin, 2015.
12. Foucault is uiteraard voor het specifieke onderwerp van deze bundel, martelaarschap, een vaak aangehaalde denker. Zie bijvoorbeeld Tran, 2011, pp. 112-124; Castelli, 2004.
13. Het beste voorbeeld daarvan, precies omdat het probeert door middel van een vergelijking stappen te zetten in het 'temmen' van een traumatische

- gebeurtenis is het befaamde artikel 'The Devil in Mr. Jones' van Jonathan Z. Smith, dat de *Bacchae* van Euripides en cargo cults uit Oceanië gebruikt om een begin te maken om te gaan met wat hij (met enig gevoel voor hyperbool) 'the most important single event in the history of religions' noemt, namelijk de (zelfgekozen) dood van een kleine duizend volgelingen van de People's Temple in Jonestown, Guyana, in 1978. Dat artikel is opgenomen in Smith, 1982, pp. 102-120.
14. Deze 21 jonge Kopten werden in Egypte zowel door moslims als door christenen onmiddellijk benoemd als 'martelaren' (*shuhada*). Inmiddels is er een rijke iconografie rondom hen ontstaan en een kerk aan hen gewijd.
 15. Smith, 'Devil in Mr. Jones', p. 110.
 16. Droge and Tabor, 1992.
 17. Van Henten, 2012, pp. 85-110, speciaal p.91.
 18. Het belangrijkste werk dat de implicaties van dit type religie uiteenzet is Zander, 2016. Het historisch (Europees) exceptionalisme dat Zander aanneemt is uiteindelijk niet houdbaar, maar zijn typologische analyse is uitstekend.
 19. Zowel het gebruik van 'atleet' om te verwijzen naar de martelaar als het gebruik van een werkwoord 'kronen' of 'bekransen' om te verwijzen naar zijn/haar dood behoren tot de standaard ingrediënten van martelaarsakten in vele delen van de christelijke wereld. Naast de vele bronnen die al in de relevante hoofdstukken worden gegeven kan gewezen worden op het rijke dossier van de Perzische martelaarsakten in het Syrisch. Zie hiervoor de serie *Persian Martyr Acts in Syriac: Text and Translation*, Piscataway 2008-2018 (tot nu toe zeven delen).
 20. Vele martelaren waren (en zijn) zeer geliefde heiligen, maar heiligen danken een groot deel van hun populariteit aan hun (voorspraak en andere) activiteiten *na* de dood. Het is niet waarschijnlijk dat hun martelaarschap hen in dat opzicht onderscheidt van andere geliefde heiligen.
 21. Het verschijnsel '*concept creep*' komt uit de psychologie; zie Haslam, 2016, pp. 1-17. Haslam's beroemde voorbeelden voor de semantische oprekking van ogenschijnlijk precieze categorieën zijn misbruik, pesten, trauma, psychische stoornis, verslaving en vooroordeel.
 22. Het recentste voorbeeld is de op 16 oktober 2020 in Conflans-Sainte-Honorine op straat onthoofde leraar Samuel Paty, die vrijwel meteen op allerlei plaatsen en door de hoogste instanties werd aangeduid als 'martelaar' en wel van de 'missie van de (Franse) Republiek'. Zie bijvoorbeeld https://www.liberation.fr/france/2020/10/18/samuel-paty-martyr-de-la-mission-republicaine_1802786 ('Samuel Paty, martyr de la mission républicaine').
 23. Zie hiervoor vooral Cobb, 2008.
 24. Cobb, p. 24 (*Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 10.7).
 25. Een belangrijke uitzondering hierop is Harlan, 2002, pp. 118-131. Zie van dezelfde auteur, Harlan, 2003.

26. *Sati* is uiteraard een omstrede en emotioneel onderwerp, omdat volstrekt duidelijk is dat weduwenverbranding een zeer prominente rol gespeeld heeft in een racistisch discours over India dat de koloniale exploitatie van India moest rechtvaardigen. Zie bijvoorbeeld Mani, 1987, pp. 119-156; Major, 2008, pp. 228-247. Voor de *sati* tempels (waaronder de befaamde in Jhunjhunu in Rajasthan) zie Bosch, 1990, pp. 174-194.
27. Zie hiervoor eveneens Brown, 2002, pp. 107-117.
28. De literatuur is niet meer te overzien. Zie bijvoorbeeld Whitehead & Abufarha, 2008, pp. 395-416.
29. De klassieke studie is Said, 1997.
30. Alleen de twaalfde imam, Muhammad b. al-Hasan, is aan dit lot ontsnapt: sjjiitische moslims geloven dat hij niet is gestorven, maar in 'verborgenheid' is gegaan en aan het einde der tijden als de messias (*mahdi*) terug zal keren.
31. Zie bijvoorbeeld Hyder, 2006.
32. Al-Hallaj is in het westen vooral bekend door de invloedrijke tetralogie van Massignon, 2019.
33. Outram & Laybourn, 2018; Scolari, 2017, pp. 71-106.
34. Janes & Houen, 2014.
35. Hoogleraar in de talen en cultuurgeschiedenis van Zuid-Azië, in het bijzonder van de latere eeuwen, aan de universiteit Leiden, 1964-1990.
36. 'The foregoing considerations can be summed up briefly: the vrātyas are authentic Vedic Aryans. Their rituals in which raiding expeditions, probably during the six months preceding the rains, took place, are the crude predecessors of the śrauta ritual. The vrātya is the predecessor of the dikṣita. This is not to exclude the possibility of drawing lines connecting them with later developments, such as yoga and Śaivism. But once it is recognized that the vrātyas' relation to brahmanical ritual is not one of antithesis but of precedence in development, these connections lose most of their urgency for the explanation of the vrātyas' identity.' (Heesterman, 1962, p. 36)
 'The ritual is usually thought of as belonging to the sphere of the householder, but it is possible to find traces of the other modes of life in the classical theory as well. The four āśramas divide themselves neatly in two parts: life in the world as a householder (*gṛhastha*) and life outside the world, either as a Vedic student (*brahmacārin*), as a forest dweller (*vānaprastha*), or as a roaming mendicant (*pravrajaka, samnyāsīn*). The solidarity of the various modes of life outside the world seems to be borne out by the possibility of passing immediately from the brahmacārin's to the other modes of life outside the world without living first as a householder. These modes of life outside the world correspond to the stages through which the sacrificer has to pass. The brahmacārin corresponds to the dikṣita; not only are their observances and dress similar, but the connection between brahmacārin and vrātya and between vrātya and dikṣita suggests that they were originally variants of the same basic type.' (Heesterman, 'Brahmin, Ritual and Renouncer', 1985, p. 40; zie de bronverwijzingen aldaar; de opsomming van de vier

āśrama's lijkt hier af te wijken van de traditionele volgorde: *brahmacārin*, *gṛhastha*, *vānaprastha* en *pravrajaka* of *saṃnyāsin*; maar dat is alleen om de wereldlijke staat naast de stadia van verzaking aan te geven.)

37. 'Originally, then, there was a cycle consisting of two opposite phases: on the one hand that of the consecrated warrior, on the other hand that of the munificent sacrificer. The pivot and connecting point of this, in more than one sense, vicious circle was the sacrificial contest with its uncertain outcome. This cyclical course of sacrifice can be genetically connected with the mechanically conceived circulation between heaven and earth propounded by ritualistic theory. But the ritual is of an entirely different nature. It removed the catastrophic turning point and thereby excluded the transcendent. The old cycle, deprived of its dynamic center, collapsed. The two opposite phases "imploded" into the now vacant center. The aggressively acquisitive dikṣita fell into the same place as the peacefully munificent yajamāna. The kṣatriya warrior must therefore at the same time act as a peaceful sacrificer. The ancient alternating cycle left room for the transcendent in its catastrophic center at the cost of an awesome uncertainty. The mechanistic system of ritual excluded the catastrophe, but it too had to pay for its achievement. Catastrophe was replaced by contradiction. This was the only way in which the ritual system could account for the insoluble problem of the transcendent.' (Heesterman, 'Vedic Sacrifice and Transcendence', 1985, pp. 92f.; zie de bronverwijzingen aldaar).
38. Zie hiervoor Heesterman, 'Brahmin, Ritual and Renouncer', 1985, pp. 38-42.
39. Benn, 1998, p. 310f.
40. Zie daarvoor vooral de latere monografie van Benn, 2007, resume in hoofdstuk 5 van dit boek.
Zie ook de bijdrage van Yu, 2018, pp. 264-279; die Benn op dit punt aanhaalt en aanvult met voor-boeddhistische kosmologische perspectieven, op basis van zijn eigen eerdere werk, dat in dit verband zeker ook vermeldenswaard is: Yu, 2012. Ook de bijdragen rond boeddhisme door Reiko Ohnuma (India) en Jacqueline Stone (Japan) in deze bundel verdienen hier kort vermelding.
41. Schafer, 1951, pp. 130-184.
42. Cohen, 1978, pp. 244-265.
43. Vuur wordt hier waarschijnlijk als imitatie van de activiteit van de zon gezien; Schafer, p. 142.
44. Vgl. Cohen, pp. 246f. Benn noemt ook een (Westelijke) Han verhandeling over het maken van regen in de *Chunqiu fan lu* (auteur: Dong Zhongshu, 176-104 v.C.), dat is een handleiding met vooral zachtvaardige methoden om regen onder controle te brengen. Al deze bronnen worden iets uitgebreider besproken in Cohen, p. 255.
45. Een dynastie die ruwweg samenvalt met het begin van de Chinese Bronstijd, 1750 v.C.
46. Schafer, pp. 160ff.
47. Deze mythe wordt regelmatig besproken sedert Haarh, 1969, pp. 197f.

48. Cohen, pp. 257ff.
49. Zie speciaal Schafer, pp. 152ff.
50. Ibid., p.132.
51. Ibid., p.134.
52. 'Our first account comes from the biography of an official called Dai Feng in the *Hou Han shu* (History of the Later Han): "That year (90 C.E.) there was a great drought. Feng prayed and petitioned [for rain] without success. So, he piled up firewood and sat on top in order to burn himself, as the fire rose, thereupon there was a heavy downpour of rain." The rain presumably extinguished the fire, since Feng survived. The second account, also from the *Hou Han shu*, nicely demonstrates that aut cremation was considered a further stage after the failure of ritual exposure of the body. Liang Fu first "exposed himself in the courtyard" but this did not bring rain, so, "He piled up firewood, and gathered water-chestnut reeds together, making a circle of them around him and set fire to the edge. He was about to burn himself when ... it rained." This ritual is attested not only in the Han, even as late as the Song people vowed to burn themselves alive in order to bring rain. In 991 the empire was suffering from drought and plagues of locusts. When praying for rain failed to work, the emperor himself, Song Taizong (r. 976-97), vowed to burn himself alive. The next day it rained and the locusts died. In all these cases the threat of aut cremation was enough to produce a result, but sometimes it did not rain in time, and the vow was carried out so that the participant actually burned to death' (Benn, 1998, p. 311; zie de bronverwijzingen aldaar; zie identieke voorbeelden in Schafer, pp. 138f.).
53. Schafer, p. 141; vgl. Cohen, p. 244.
54. Schafer, p. 134.
55. Ibid., p. 141.
56. 'The master (Zhili 960-1028) together with the repentance master of Tianzhu (*Tianzhu chanzhu*, i.e., Zunshi) prayed for rain and obtained a result. The *Xingye ji* says, "The master together with Zunshi jointly performed the Luminous and Bright Repentance (*guang ming chan*). They prayed for rain for three days. When it did not rain, they resolved to burn one hand as an offering to the Buddha. Before this act for the Buddha was complete, there was a great down-pour of rain." The *Ciyun xingye ji* says "[That year] there was a great drought in Siming. The master commenced repentance, and prayed for rain for three days. When it did not rain he resolved to burn himself. Then he obtained a result. The Prefect Su thought this was extraordinary and erected a stele recording the event." Other accounts of Buddhists who vowed to burn themselves to bring rain can be found in *Yudi jisheng*. A Ming dynasty monk who followed through on the vow and did burn himself can be found in *Xin xu gaoseng zhuan si ji* (Four Collections of New Continued Biographies of Eminent Monks). Buddhist scriptures say many interesting things, but even apocryphal sutras do not permit monks to burn their bodies in order to bring rain. So it is interesting to see this intersec-

tion between indigenous and Buddhist practice, legitimated in the acts of eminent monks. These monks themselves had two sources of legitimation: on the one hand they did what any self-respecting emperor or official would have done; on the other they were aware that “burning the body as an offering to the Buddha” (explicitly marked in the text here) was a legitimate Buddhist act.’ (Benn, 1998, pp. 311f; zie de bronverwijzingen aldaar).

57. Benn, 2007a, pp. 234-265.
58. Ibid., p. 257.
59. Zie voor leven en werk Tamer, 2019.
60. Lüling, 2004.
61. Lüling, 1982, pp. 131-147.
62. Exodus 12:46; Numeri 9:12; zie het gebruik hiervan in Johannes 19:33 en 19:36 (waarin benadrukt wordt dat Jezus' benen *niet* gebroken zijn) als onderdeel van de strategie van de evangelist om Jezus als het 'ware paaslam' voor te stellen.
63. Een uitgebreidere bespreking van dit thematische cluster rond gastrecht, eerwraak, en cultische hoogten is terug te vinden in Lülings 'Ein neues Paradigma für die Entstehung des Islam und seine Konsequenzen für ein neues Paradigma der Geschichte Israels' (aangeduid als: Deutschsprachiger Entwurf eines englischen Beitrages für das an der Universität Cambridge im September 1985 veranstaltete Colloquium 'Koran and Hadith'), gepubliceerd als Lüling, 1985, pp. 193-226. Zie vooral de zes puntige, inleidende thesen met commentaar en de discussie van politieke, sociaaleconomische (zoals facilitering van werookhandel) en religieushistorische consequenties.
64. Deze militaire traditie is het onderwerp van de dissertatie van Eduard Alofs, *The Late Sasanian Army in a Wider Perspective: A Comparative Study of Tactics, Organisation, and Recruitment in Persia, Inner Asia, China, and the Eastern Roman Empire, ca. 550 CE-1350 CE*, die binnenkort zal worden afgerond.

Bibliografie

Hoofdstuk 1 Tot welke prijs?

- De Koran*, in de vertaling van Prof. Dr. J.H. Kramers (Amsterdam: Agon, 1992).
- Abdolah, Kader, *De Koran, een vertaling* (De Geus; Zutphen: Koninklijke Wöhrmann, 2008).
- Albright, William Foxwell, 'The High Place in Ancient Palestine', in: *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. IV (Volume du Congrès Strasbourg, 1956; Leiden, 1957), pp. 242-258.
- Arendt, Hannah, *Verantwoordelijkheid en oordeel* (Rotterdam: Lemniscaat, 2de ed. 2006).
- Atran, Scott, 'The Role of the Devoted Actor in War, Revolution, and Terrorism', in James R. Lewis (ed.), *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism* (Cambridge Companion to Religion; New York: Cambridge University Press, 2017), pp. 69-88.
- Bakker, Henk, 'A Martyr's Pain is Not Pain: Mystagogical Directives in Tertullian's *Ad martyras*, and some other North African Martyr Texts', in: Paul van Geest (ed.), *Seeing Through the Eyes of Faith: New Approaches to the Mystagogy of the Church Fathers* (Late Antique History and Religion 11; Leuven: Peeters, 2016), pp. 629-648.
- Bakker, Henk, "Beyond the Measure of Man": About the Mystery of Socratic Martyrdom', *Church History and Religious Culture* 95 (2015), pp. 1-17.
- Bronkhorst, Johannes, *Greater Magadha: Studies in the Culture of Early India* (Handbook of Oriental Studies, section 2, South Asia Series, Vol. 19; Leiden, Brill, 2007).
- Cliteur, Paul, *Moreel Esperanto. Naar een autonome ethiek* (Amsterdam: De Arbeiderspers, 2007).
- Coedès, George, *The Indianized States of Southeast Asia*, Walter F. Vella (ed.), transl. Sue Brown Cowing (Honolulu: University of Hawaii Press, 1968).
- Dahl, Espen, 'Girard on Apocalypse and Terrorism', in James R. Lewis (ed.), *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism* (Cambridge Companion to Religion; New York: Cambridge University Press, 2017), pp. 89-101.
- Firestone, Reuven, *Jihad: The Holy Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999).
- Henten, Jan Willem van, 'The Christianization of the Maccabean Martyrs: The Case of Origen', in: J. Leemans (ed.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 241; Leuven: Peeters, 2010), pp. 333-352.

- Henten, Jan Willem van, 'Internet Martyrs and Violence: Victims and/or Perpetrators?' in: J. Bekkenkamp en Y. Sherwood (eds.), *Sanctified Aggression: Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence* (The Bible in the Twenty First Century 3; London: Continuum, 2004), pp. 193-212.
- Henten, Jan Willem van and Avemarie, Friedrich, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* (London and New York: Routledge, 2002).
- Henten, Jan Willem van, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (JSJSup 57; Leiden: Brill, 1997).
- Hill, Rosalind (ed.), *Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum (The Deeds of the Franks and the Other Pilgrims to Jerusalem)*, (Oxford Medieval Texts; London: Oxford University Press, 1972; first published in Nelson's Medieval Texts Series 1962).
- Jansen, Hans, *Christelijke Theologie na Auschwitz, deel 1: Theologische en kerkelijke wortels van het antisemitisme* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1981).
- Kinneging, Andreas, *Geografie van goed en kwaad. Filosofische essays* (Utrecht: Spectrum, 2005).
- Lüling, Günter, 'Das Passalamm und die altarabische „Mutter der Blutrache“ die Hyäne. Das Passahopfer als Initiationsritus zu Blutrache und Heiligem Krieg', in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 34 (1982), pp. 131-147.
- Maalouf, Amin, *Rovers, christenhonden, vrouwenschenders. De kruistochten in Arabische kronieken* (vert. José Lieshout uit het Frans) (Rainbow Pocketboeken; Amsterdam: Maarten Muntinga, 1986).
- Penner, Hans H., 'Why Does Semantics Matter to the Study of Religion?', *Method & Theory in the Study of Religion* 7/3, (1995), pp. 221-249.
- Radford Ruether, Rosemary, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism* (Crossroad Books; New York: The Seabury Press, 1979).
- Smith, Lacey Baldwin, *Fools, Martyrs, Traitors: The Story of Martyrdom in the Western World* (New York: Alfred A. Knopf, 1997).
- Wessels, Anton, *De koran verstaan: Een kennismaking met het boek van de islam* (Kampen: Kok/Ten Have, 1986).
- Williams, Jarvis J., *Maccabean Martyr Traditions in Paul's Theology of Atonement: Did Martyr Theology Shape Paul's Conception of Jesus's Death?* (Eugene: Wipf & Stock, 2010).
- Wistrich, Robert S., *A Lethal Obsession: Anti-Semitism from Antiquity to the Global Jihad* (New York: Random House, 2010).
- Woodward, Kenneth L., *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why* (New York: Simon & Schuster, Touchstone, 1990).
- Yanshou, Yongming, *Wanshan Tonggui ji: The Common End of the Myriad Good Practices*.

Hoofdstuk 2 Martelaarschap in de christelijke bronnen

- Aa, Abraham J. van der, *Biografisch woordenboek der Nederlanden*. Vol. 16 (1874).
- Assmann, Aleida, 'Theorien des kulturellen Gedächtnisses', in: *Handbuch Kanon und Wertung: Theorien, Instanzen, Geschichte*, Edited by Simone Winko and Gabriele Rippl. (Stuttgart-Weimar: Verlag J. B. Metzler, 2013), pp. 76-84.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München: Beck, 1992).
- Author unknown, *Light from the Stakes: Selections from Martyrs Mirror* (Baltic, Ohio: Amish Brotherhood Publications, 1983).
- Author unknown, *Geschiedenis der martelaren. ... Naar den druk van 1671*. Door: J.G.O. Vooraf gaat een woord ter inleiding van D.A. Kuyper (Doesburg: J.G. Van Schenk Brill, 1883).
- Batzdorff, Susanne M., 'A Martyr of Auschwitz' (The New York Times Magazine 136, April 12, 1987).
- Baumeister, Theofried, 'Anytos und Meletos können mich zwar töten, schaden jedoch können sie mir nicht.' In: *Platonismus und Christentum: Festschrift für Heinrich Dörrie*, edited by H.-D. Blume and F. Mann (Münster: Aschendorff, 1983), pp. 58-63.
- Baumeister, Theofried, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* (Münster: Aschendorff, 1980).
- Bergmeier, Roland, 'Zeugnis und Martyrium', in: Jörg Frey, James A. Kelhoffer und Franz Toth (eds.), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Wirkungen/ The Revelation of John: Contexts – Concepts – Impacts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 287; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), pp. 619-647.
- Biema, David Van, Penner, Martin and Mitchell, Emily, 'A Martyr – But Whose?' (Time Magazine U.S. Edition Vol. 152, October 19, 1998).
- Bommès, Karin, *Weizen Gottes: Untersuchungen zur Theologie des Martyriums bei Ignatius von Antiochien* (Cologne: Hanstein, 1975).
- Bourdieu, Pierre, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris: Seuil, 1992).
- Bowersock, Glen W., *Martyrdom and Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Boyarin, Daniel, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* (Stanford: Stanford University Press, 1999).
- Braght, Tieleman J. van, *Het bloedigh tooneel der doops-gesinde, en weereeloose christenen. Die, om het getuygenisse Jesu ... geleden hebben, en gedoodt zijn, van Christi tijdt af, tot dese onse laetste tijden toe. Mitsgaders, een beschrijvinge des H. Doops, ende andere stucken van den godsdienst ... Begrepen in twee boecken* (Dordrecht: Jacob Braat, 1660).

- Bremmer, Jan N., 'Christianus sum. The Early Christian Martyrs and Christ', in: G. Bartelink, A. Hilhorst a.o. (eds.), *Evlogia: Mélanges offerts à Antoon A.R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (Steenbrugge: Abbatia S. Petri, 1991), pp. 11-20.
- Brown, Raymond E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. 2 vols. (London: Chapman, 1994).
- Brox, Norbert, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (München: Kösel, 1961).
- Buschmann, Gerd, *Martyrium Polycarpi – Eine formkritische Studie: Ein Beitrag zur Frage nach der Entstehung der Gattung Märtyrerakte* (Berlin: De Gruyter, 1994).
- Calendarium 1969, *Calendarium Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum auctoritate Pauli VI PP. promulgatum* (Rome: Libreria Editrice Vatican, 1969).
- Campenhause, Hans von, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1936).
- Castelli, Elizabeth, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making* (New York: Columbia University Press, 2004).
- Cramer, Samuel (ed.), *Het Offer des Heeren – De oudste verzameling doopsgezinde martelaarsbrieven en offerliederen* ('s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1904).
- Dehandschutter, Boudewijn A.G.M., 'The Martyrium Polycarpi: a Century of Research', (ANRW 2.27.1, 1993), pp. 485-522.
- Dehandschutter, Boudewijn A.G.M., 'Some Notes on 1 Clement 5,4-7', in A. A. R. Bastiaensen a.o. (eds.), *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (Dordrecht: Kluwer, 1989), pp. 83-89.
- Dehandschutter, Boudewijn A.G.M. and Van Henten, Jan Willem, 'Einleitung' in *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, edited by J.W. van Henten a.o. (Leiden: Brill, 1989), pp. 1-19.
- Dietrich, Jan, *Der Tod von eigener Hand. Studien zum Suizid im Alten Testament, Alten Ägypten und Alten Orient* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).
- Dölger, Franz J., 'Das Martyrium als Kampf mit dem Teufel' (AC 3, 1933), pp. 177-188.
- Döring, Klaus, *Exemplum Socratis: Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1979).
- Droge, Arthur, and Tabor, James D. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* (San Francisco: Harper Collins, 1992).
- Frend, William H.C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford: Blackwell, 1965).

- Gregory, Brad S., *The Forgotten Writings of the Mennonite Martyrs* (Leiden: Brill, 2002).
- Gregory, Brad S., *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).
- Gibson, Elizabeth L., 'The Making of Modern Martyrs: The Martyrs of Columbine', in: J. Bekkenkamp and Y. Sherwood (eds.), *Sanctified Aggression: Legacies of Biblical and Post-Biblical Vocabularies of Violence* (The Bible in the Twenty First Century 3; London: Continuum, 2004), pp. 156-174.
- Grözinger, Karl E., 'Gründe und Grenzen des Kiddusch ha-Schem – der Heiligung des Gottesnamens.' In: S. Fuhmann and R. Grundmann (eds.), *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter: Leben oder Sterben für Gott?* (Leiden: Brill, 2012), pp. 241-254.
- Habermehl, Peter, *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen Afrikanischen Christentum: Ein Versuch zur Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (Berlin: Akademie-Verlag, 1992).
- Haemstede, Adriaan van, *Geschiedenis der martelaren. Die om de getuigenis der evangelischen waarheid hun bloed gestort hebben; van Christus onze zaligmaker tot het jaar 1655; niet alleen in de Nederlanden maar ook in Frankrijk, Engeland, Schotland, Spanje, Italie, Duitschland, Amerika en andere landen. benevens vele van hunnen brieven en belijdenissen, den moord te Parijs en in de Valtelijn, de ongehoorde wreedheid in Ierland, den verschrikkelijken moord aan de Waldenzen in Piemont en andere vervolgingen van de geloovigen.* With small revisions by Johannes Gijsius, J.S. and J.G.O. (abbreviations unknown) (Amsterdam: J. Schippers; 1671, 1st edition 1559).
- Hendricksz, Jan, *Dit boeck wort genaemt: het offer des Heeren* (Publisher unknown, 1562).
- Henten, Jan Willem van, 'Martyr: Title and First World War Context', in: M. Collins, A. Mein and N. MacDonald (eds.), *The First World War and the Mobilization of Biblical Scholarship* (London: T&T Clark, 2019), pp. 207-224.
- Henten, Jan Willem van, 'The Maccabean Martyrs as Models in Early Christian Writings', in D. Wertheim (ed.), *The Jew as Legitimation: Jewish-Gentile Relations Beyond Antisemitism and Philosemitism* (New York: Palgrave MacMillan, 2017), pp. 17-32.
- Henten, Jan Willem van, 'Hannah and her Seven Sons', in C. Helmer a.o. (eds), *Encyclopedia of the Bible and its Reception 11* (Berlin: De Gruyter, 2015), pp. 244-248.
- Henten, Jan Willem van, 'The Concept of Martyrdom in Revelation', in: Jörg Frey, James A. Kelhoffer und Franz Toth (eds.), *Die Johannesapokalypse: Kontexte – Konzepte – Wirkungen/ The Revelation of John: Contexts – Concepts – Impacts* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 287; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012a), pp. 587-618.

- Henten, Jan Willem van, 'The Passio Perpetuae and Jewish Martyrdom: The Motif of Motherly Love', in: J. Bremmer and M. Formisano (eds.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis* (Oxford: Oxford University Press, 2012b), pp. 118-133.
- Henten, Jan Willem van, 'Jesus as Martyr', in J. H. Ellens (ed.), *The Healing Power of Spirituality: How Faith Helps Humans Thrive. Vol. 1* (Personal Spirituality; Santa Barbara, Calif.: Praeger, 2010), pp. 170-188.
- Henten, Jan Willem van, 'Martyrdom, Jesus' Passion and Barbarism', in: *Biblical Interpretation 17* (2009), pp. 239-264.
- Henten, Jan Willem van and Avemarie, Friedrich, *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity* (London and New York: Routledge, 2002a).
- Henten, Jan Willem van, 'Martyrdom and Persecution Revisited: The Case of 4 Maccabees', in: W. Ameling (ed.), *Märtyrer und Märtyrerakten* (Wiesbaden-Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002b), pp. 59-75.
- Henten, Jan Willem van, *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People: A Study of 2 and 4 Maccabees* (JSJSup 57; Leiden: Brill, 1997).
- Henten, Jan Willem van, 'The Martyrs as Heroes of the Christian People. Some Remarks on the Continuity between Jewish and Christian Martyrology, with Pagan Analogies', in: M. Lamberigts and P. van Deun (eds.), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective* (Leuven: Peeters, 1995), pp. 303-322.
- Henten, Jan Willem van, 'Zum Einfluß jüdischer Martyrien auf die Literatur des frühen Christentums (2: Die Apostolischen Väter)', in: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Vol. 2.27.1 (1993), pp. 700-723.
- Herbstrith, Waltraud, *Edith Stein – ihr wahres Gesicht? Jüdisches Selbstverständnis, christliches Engagement, Opfer der Shoa* (Berlin: LIT-Verl., 2006).
- Hilhorst, Anton, 'Four Maccabees in Christian Martyrdom Texts', in: C. Kroon and D. den Hengst (eds.), *Ultima aetas: Time, Tense and Transience in the Ancient World: Studies in Honour of Jan den Boeft* (Amsterdam: VU University Press, 2000), pp. 107-121.
- Hoegel, Christian, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization* (Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2002).
- Hoffmann, Scott. H., "'Last Night, I Prayed to Matthew": Matthew Shepard, Homosexuality, and Popular Martyrdom in Contemporary America', in: *Religion and American Culture* 21 (2011), pp. 121-164.
- Holl, Karl, 'Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung', *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 33 (1914), pp. 521-556. [Repr. pages 68-102 in vol. 2 of *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, by Karl Holl. 3 vols. Tübingen; J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1921-1928].

- Jackson, Dave and Jackson, Neta, *On Fire for Christ: Stories of Anabaptist Martyrs Retold from Martyrs Mirror* (Scottsdale, Penn./Kitchener, Ont.: Herald Press, 1989).
- Kellermann, Ulrich, 'Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung', in: J.W. van Henten a.o., *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (Leiden: Brill, 1989), pp. 51-75.
- Kellermann, Ulrich, *Auferstanden in den Himmel: 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk Verlag, 1979).
- Knaup, Marcus and Seubert, Harald, *Edith Stein-Lexikon* (Freiburg: Herder, 2017).
- Knust, Jennifer Wright, "'Who Were the Maccabees?'" The Maccabean Martyrs and Performances on Christian Difference', in: I.A.M. Saloul and J.W. van Henten (eds.), *Martyrdom: Canonisation, Contestation and Afterlives* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020), pp. 79-104.
- Krauter, Stefan, 'The Martyrdom of Stephen', in: J. Engberg, U. Holmsgaard Eriksen and A. Klostergaard Petersen (eds.), *Contextualising Early Christian Martyrdom*, (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), pp. 55-74.
- Lowry, James W., *The Martyrs' Mirror Made Plain: A Study Guide and Further Studies* (Aylmer, Ont./LaGrange, Ind.: Pathway Publishers, 2011).
- Lowry, James W., *In the Whale's Belly and Other Martyr Stories* (Harrisonburg, Va.: Christian Light Publications, 1981).
- Martyrologivm, *Martyrologium romanvm ad novam calendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitvtvm: Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum ac deinde anno MDCCXLIX Benedicti XIV labore et studio auctum et castigatum.* (Eichstätt: Tipografia vaticana, 2013).
- Martyrologivm, *Martyrologivm romanvm ad novam calendarii rationem, et Ecclesiasticae historiae veritatem restitvtvm: Gregorii XIII Pont. Max. iussu editum: accesserunt notationes atque tractatio de Martyrologio Romano* (Antwerp: Plantijn, 1584).
- Matthews, Shelly, *Perfect Martyr: The Stoning of Stephen and the Construction of Christian Identity* (New York: Oxford University Press, 2010).
- Middleton, Paul, "'Suffer Little Children": Child Sacrifice, Martyrdom, and Identity Formation in Judaism and Christianity', *Journal of Religion and Violence* 4.3 (2016), pp. 337-356.
- Middleton, Paul, 'What is Martyrdom?', *Mortality* 13, (2014), pp. 1-17, 118-120, 130.
- Middleton, Paul, *Radical Martyrdom and Cosmic Conflict in Early Christianity* (London: T. & T. Clark, 2006).
- Moss, Candida R., *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions* (New Haven: Yale University Press, 2012).
- Moss, Candida R., *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (New York: Oxford University Press, 2010).

- Musurillo, Herbert, *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- Musurillo, Herbert, *Acts of the Pagan Martyrs* (Oxford: Clarendon Press, 1954).
- Oyer, John S. and Kreider, Robert S., *Mirror of the Martyrs: Stories of courage, inspiringly retold, of 16th century Anabaptists who gave their lives for their faith* (Intercourse, Penn.: Good Books, 1990).
- Rajak, Tessa. 'Reflection on Jewish Resistance and the Discourse of Martyrdom in Josephus', in B. Isaac and Y. Shahar (eds.), *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome: Jews in Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism, 147; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), pp.165-180.
- Rebillard, Éric, *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Reeg, Gottfried, 'Qiddush ha-Shem – Rabbinische Bezeichnung für das Martyrium?', *Frankfurter Judaistische Beiträge* 30 (2003), pp. 47-56.
- Ries, Hans de, *Historie der martelaren, ofte Waerachtighe getuygen Iesu Christi die d'Evangelische waerheyt in veelderley tormenten betuygt ende met haer bloet bevesticht hebben sint het jaer 1524 tot desen tyt toe ...* (Haarlem: Jacob Pauwelsz. Hauwaert, 1615).
- Royal, Robert, *The Catholic Martyrs of the Twentieth Century: A Comprehensive World History* (New York: Crossroad Publishing, 2000).
- Ryan, James D., 'Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization', *The Catholic Historical Review* 90 (2004), pp. 1-28.
- Schwemer, Anna-Maria, 'Prophet, Zeuge und Märtyrer: Zur Entstehung des Märtyrerbegriffs im frühesten Christentum', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 96 (1999), pp. 320-350.
- Seeliger, Hans Reinhard and Wischmeyer, Wolfgang, *Märtyrerliteratur* (Berlin: De Gruyter, 2015).
- Shepkaru, Shmuel, *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
- Volder, Jan de, *Martelaar: leven en dood van de vermoorde priester Jacques Hamel* (Antwerpen/Baarn: Halewijn/Adveniat, 2016).
- Weaver-Zercher, David, *Martyrs Mirror: A Social History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2016).
- Weiner, Eugene, and Weiner, Anita, *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990).
- Willisher, Kim, 'France in Shock after Isis Murder of Priest in Normandy', *The Guardian International Edition*, 26 juli 2016, <https://www.theguardian.com/world/2016/jul/26/france-shock-second-isis-attack-12-days> (2016) (geraadpleegd 6 juni 2019).
- Wischmeyer, Wolfgang, 'Märtyrer II. Alte Kirche', *Religion in Geschichte und Gegenwart* 4th ed. (2002), pp. 5.862-5.865.

- Woodward, Kenneth L., *Making Saints: How the Catholic Church Determines Who Becomes a Saint, Who Doesn't, and Why* (New York: Touchstone, 1996).
- Ziadé, Raphaëlle, *Les martyrs Maccabées: de l'histoire juive au culte chrétien: Les homélies de Grégoire de Nazianze et de Jean Chrysostome* (Supplements to *Vigiliae Christianae* 80; Leiden/Boston: Brill, 2007).

Hoofdstuk 3 Martelaarschap in het jodendom

- Abelson, Kassel, Committee on Jewish Law and Standards, Y.D. 2005, 345:2. (geraadpleegd in Abelson-Suicide-Final – 11.05 (rabbinicalassembly.org) 24 december 2020).
- Breish, Mordechai, Y., (1896-1986), בקעי תקלה [Chelkat Yaakov], Orach Chaim, Respons 216, 217 (Tel Aviv: eigen uitgave 1992), (geraadpleegd in www.hebrewbooks.org 20 december 2020).
- Dasberg, Jitschak, *Atirat Jitschak*, (Amsterdam: NIK, 2e herziene druk, 2001) pp. 67-70 en 811-819.
- Dasberg, Jitschak, *Siach Jitschak*, (Jeruzalem: NIK, 25e druk, 1977) pp. 153, 154.
- Eisenstein, Judah D. (ed.), 'The Ten Martyrs' in *Otzar Midrashim*, Introduction en Ele Ezkera (New York: Bibliotheca Midrachim, 1915) (geraadpleegd in https://www.sefaria.org 22 december 2020).
- Evers, Lou en Stodel, Jansje, *Jodendom in de Praktijk* (Amsterdam: de Boekerij, 7e druk, 2011).
- Freeman, Tzvi, 'What is the Jewish view on martyrdom', https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/788008/jewish/What-is-the-Jewish-View-on-Martyrdom.html (geraadpleegd 25 december 2020).
- Goldberg, Zalman N., Steinberg, Avraham en Shmulewits, Meir (eds.), הידפולקי צנא, תידומלת [Encyclopedia Talmudit] (Jeruzalem: The Talmudic Encyclopedia Yad Harav Herzog Institute 2016) Vol. 38, pp. 4-6 en 7.
- Horowitz, Avraham D., הכלהב הרוות וינק [Kinyan torah bahalacha], 4:68. (Straatsburg: 1975) (geraadpleegd in www.hebrewbooks.org 20 december 2020).
- Leibowitz, Yeshayahu, ךתוא לואשל יתיצר, פורפ, ץיבוביל [Ratsitie lish'ol otcha, Prof Leibowitz] (Jeruzalem, Keter Publ., 1999), pp. 16, 17, 41.
- Margoliot, Mordechai. (ed.), *Encyclopedia of Talmudic and Geonic literature* (Tel Aviv: Yavneh Publ. House, 1976).
- Mi Yodeya, 'Why is there no description of Olam Haba in the Torah' https://judaism.stackexchange.com/questions/27061/why-is-there-no-description-of-olam-haba-in-the-torah (geraadpleegd 20 december 2020).
- Polak en van Ameringen, 'Gebeden en Klaagliederen' (Amsterdam: Samech Boeken 2001, herdruk van Amsterdam: Samech boeken 1868) pp. 201-204 en 261-262.

- Rich, Tracey R., 'Olam Habah: the Afterlife in Judaism', in *Judaism 101*, <http://www.jewfaq.org/olamhaba.htm> (geraadpleegd 20 december 2020).
- Robinson, George, *Essential Judaism: A complete Guide to Beliefs, Customs and Rituals*, (New York: Atria, 2016).
- Sternbuch, Moshe, *תשובות ותשובות* [*Teshuvot V'hanhagot*], vol 2, Respons 290 (Jerusalem: eigen uitgave, 1993) (geraadpleegd in www.hebrewbooks.org 20 december 2020).
- Strickoff, Arjeh P., *Inside Chanukah* (Nanuet, NY: Feldheim Publ., 2012).
- Vredenburg, Joël J., 'De Pentateuch', (Amsterdam: NIK 1991, herdruk van 1889: Joachimsthal) Leviticus 10:3.
- Waldenberg, Eliezer Y., *רזע לראו* [*Tzitz Eliezer*], Vol 7, Respons 32:4. (Jerusalem: eigen uitgave, 1963) (geraadpleegd in www.hebrewbooks.org 20 december 2020).
- Wildstein, Jeffrey, *Idiot's Guides, Judaism* (New York: Penguin Random House, 2015).

Bronnen

- Josippon, hfdst. 19.
- Machzor Rinath Jisrael Lejom Kipoer, Noesach Ashkenaz (Jeruzalem: Keter 1982), pp. 284, 285.
- 2 Makkabeeën, hfdst. 8.
- 4 Makkabeeën, hfdst 8-18.
- Midrash:
- Eicha Raba 1:45, 1:50.
 - Pesikta Rabbati, hfdst. 43.
 - Bemidbar Raba 9:24.
 - Tanna Debei Elياهو Rabbah, hfdst. 30.
- Maimonides, *הרות הנשמ* [*Mishneh Torah*] in de uitgave van Mossad Ha Raw Kook (Jeruzalem: 1956).
- Hilchot Aweloet 1:9.
 - Hilchot Melachim, hfdst. 12.
 - Hilchot Teshoewa 8, 8:1, 8:2.
 - Hilchot Yesodei Hatora 5, 5.2, 5.11.
- Mishna, in *תורה ארומ תינישמ* [*Mishnayot Mewoe'arot*] (Jeruzalem: Mishnayot Kehati Company 2003).
- Makkot 1:10.
 - Yoma 8:1.
- Sefer Yuchasin volgens Strickoff (2012), p. 561.
- Shulchan Aruch, *שולחן ארעך* Yoreh De'ah, hfdst. 157 in de uitgave van Tal-Man (Tel Aviv: 1977).
- Spreuken der Vaderen, 5:20, volgens de indeling en vertaling van Dasberg, Jitschak in gebedenboek *Aresjet Sefatajim*, Polak, Gabriel I (Amsterdam, 1842), herziene

- versie: Poons, Salomon (Amsterdam, 1937), 2e herziening: Nederlands Israëlitisch Kerkgenootschap (Amsterdam, 1977).
- Talmoed (Bavli): Steinsalz, Adin E-I., *Noé Edition Koren Talmud Bavli* (Jeruzalem: Koren, 2011-2019).
- Awoda Zara 8b, 17b, 18a, 27b.
- Bawa Batra 10b.
- Bawa Kama 50a.
- Berachot 61b.
- Eroewien 13b.
- Gittin 57b.
- Sanhedryn 13b, 47a, 47b, 74a, 74b, 110a.
- Sota 10a.
- Ta'aniet 18b (Talmoed en Rashi ibid).
- Yewamot 62b, 118a, 121b.
- Yoma 74b, 76b, 85b.
- Tosafot: in *ילבב 77 מלל* [*Talmoed Bavli*] (Jeruzalem: Pardes Publ. 1958).
- Awoda Zara 27b 'yachol afieloe'.
- Shabbat 72b 'rabba'.
- Tosefta Keilim Batra 2:2 in <https://www.sefaria.org> (geraadpleegd 23 december 2020).
- Talmoed Yerushalmi, *מלשורי 77 מלל* (Jeruzalem: Shilo publ., 1968).
- Shevi'it 4:2

Hoofdstuk 4 Islamitisch martelaarschap en gewelddoos protest

- De koran*, translated by Fred Leemhuis, 13th ed. (Houten: Uitgeverij Fibula/Unieboek, 2007).
- Āmir, 'Ubayda, "Qalb Dārayā wa-ni'm al-dār Dārayyā", <https://midan.aljazeera.net/reality/politics/2017/2/1/اي-راد-بلق-1-اي-راد-ام-ع-و-1> (geraadpleegd 18 januari 2019).
- Asad, Talal, *On Suicide Bombing* (New York: Columbia University Press, 2005).
- Brown, Jonathan, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (London: Oneworld Publications, 2009).
- Burhani, Ahmad Najib, 'Fatwās on Mohamed Bouazizi's Self-Immolation: Religious Authority, Media, and Secularization', in: Timothy P. Daniels (ed.), *Sharia Dynamics: Islamic Law and sociopolitical Processes* (London: Palgrave MacMillan, 2017), pp. 63-89.
- Cook, David, *Martyrdom in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).
- Cook, David, 'Suicide Attacks or "Martyrdom Operations" in Contemporary Jihad Literature', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 6 no. 1 (2002), pp. 7-44.

- Coppens, Pieter, 'Misleiding en koraninterpretaties: Exegetische (on)mogelijkheden in de moderniteit', *Tenachon* 49 (2021), pp. 24-33.
- Frederiks, Martha (ed.), *Bijbelse figuren in de islamitische traditie* (Zoetermeer: Meinema, 2007).
- Gräf, Bettina en Skovgaard-Petersen Jakob (eds.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yūsuf al-Qaraḍāwī* (London: Hurst & Company, 2009).
- Halverson, Jeffrey, Ruston, Scott W. en Trethewey, Angela, 'Mediated Martyrs of the Arab Spring: New Media, Civil Religion, and Narrative in Tunisia and Egypt', *Journal of Communication* 63 (2013), pp. 312-332.
- Hirschkind, Charles, 'Is there a Secular Body?', *Cultural Anthropology* 26, no. 4 (2011), pp. 633-647.
- Khosrokhavar, Farhad, 'The Arab Revolutions and self-immolation', *Revue d'Etudes Tibétaines* 25 (2012), pp. 169-179.
- Māturidī al-Samarqandī, Abū Manṣūr Muḥammad b. Muḥammad al-, *Ta'wīlāt al-qur'ān*, 19 vols. Mehmet Boynukalın (ed.) (Istanbul: Mizan Yayınevi, 2005).
- Motzki, Harald., 'God en geweld: legitimatie en delegitimatie. Bronnen en geschiedenis in de islam.', in: Pim Valkenberg (ed.), *God en geweld: legitimatie en delegitimatie* (Budel: Damon, 2000a), pp. 39-64.
- Motzki, Harald (ed.), *The Biography of Muhammad: the issue of the sources* (Leiden: Brill, 2000b).
- Nasr, Seyyid Hossein, Dagli, Caner K., Massi Dakake, Maria, Lombard, Joseph E.B., Rustom, Mohammed (eds.), *The Study Quran: A New Translation and Commentary* (New York: Harper One, 2015).
- Pierret, Thomas, *Religion and State in Syria: The Sunni Ulama from Coup to Revolution* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).
- Pinker, Steven, *Verlichting nu: Een pleidooi voor rede, wetenschap, humanisme en vooruitgang* (Amsterdam/Antwerpen: Atlas Contact, 2018).
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-, *25 Yanā'ir thawrat sha'b: Al-Shaykh al-Qaraḍāwī wa'l-thawra al-miṣriyya; Bayānāt wa-khuṭab wa-fatāwā wa-maqālāt wa-ṣuwar* (Cairo: Maktabat Wahba, 2012).
- Qurtubī, Muḥammad b. Aḥmad al-, *Al-Jāmi' li-aḥkām al-qur'ān wa'l-mubīn li-mā taḍammanahu min al-sunna wa-āy al-qur'ān*, 24 vols., 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (ed.) (Beirut: Mu'assasat al-risāla, 2006).
- Rahmatulla, Shadaab, *Qur'an of the Oppressed: Liberation Theology and Gender Justice in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Robin, Christian Julien, '[Al-]Ukhūdū', in: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'ān* (geraadpleegd 26 januari 2019).
- Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī al-. *Ṣafwat al-tafāsīr*, 3 vols. (Istanbul: Dersaadet Kitabevi, n.d.).
- Sa'īd, Jawdat, *Al-'Amal qudratan wa-irādatan* (Beirut: Dār al-fikr al-mu'āṣir, 1994).
- Sa'īd, Jawdat, *Madhhab Ibn Ādam al-Awwal*, 5th ed. (Beirut: Dār al-fikr al-mu'āṣir, 1993).

- Saqqā, ‘Abd al-Akram al-, *Fī zilāl sūrat al-burūj* (Daraya: Dār al-Saqqā, 2003).
- Serjeant, Robert B., ‘Ukhdūd’, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 no.1 (1959), pp. 572-573.
- Shaham, Ron, *Rethinking Islamic Legal Modernism: The Teaching of Yusuf al-Qaradawi* (Leiden etc: Brill, 2018).
- Stillman, Norman A. “The Story of Cain and Abel in the Qur’an and the Muslim Commentators: Some Observations.” *Journal of Semitic Studies* 19, no. 2 (1974), pp. 231-239.
- Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).
- Tha’labī, Abū Ishāq Aḥmad al-, *Al-Kashf wa’l-bayān*, 10 vols. Abū Muḥammad b. ‘Āshūr (ed.) (Beirut: Dār iḥyā’ al-turāth al-‘arabī, 2002).
- Tottoli, Roberto, ‘People of the Ditch’, in: Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur’ān* (geraadpleegd 26 januari 2019).
- Zamakhsharī al-Khawārazmī, Jār Allāh Maḥmūd b. ‘Umar al-, *Tafsīr al-kashshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, Khalīl Ma’mūn Shayḥā (ed.) (Beirut: Dār al-ma’rifa, 2009).

Hoofdstuk 5 ‘Martelaarschap’ in boeddhisme

Selectie secundaire bronnen (behalve vertalingen)

- Allbright, William F., ‘The High Place in Ancient Palestine’, in *Supplements to Vetus Testamentum*, Vol. IV, (Volume du Congrès Strasbourg, 1956; Leiden, 1957), pp. 242-258.
- Anālayo Bhikkhu, ‘Vakkali’s suicide in the Chinese Āgamas’, in *Buddhist Studies Review* 28 (2) (2011), pp. 155-170.
- Anālayo Bhikkhu, ‘Channa’s suicide in the Saṃyukta-āgama’, in *Buddhist Studies Review* 27 (2) (2010), pp. 125-137.
- Assman, Jan, *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (München: Hanser, 2003).
- Bailey, Greg, en Mabbett, Ian, *The Sociology of Early Buddhism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Barnett, Robert, ‘Political Self-Immolation in Tibet and Chinese Popular Culture’, in *Revue des Etudes Tibétaines* (RET), Vol. 25 (2012), p. 57.
- Benn, James A., *Burning for the Buddha, Self-immolation in Chinese Buddhism*, in Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, Vol.19 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007).
- Benn, James A., ‘Fire and the Sword’, in Bryan Cuevas and Jacqueline Stone (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, in Kuroda Institute

- Studies in East Asian Buddhism, Vol. 20 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007a), pp. 234-265.
- Benn, James A., 'Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese', in *History of Religions*, Vol. 37, No. 4 (May, 1998), pp. 295-322.
- Blackstone, Kathryn R., *Women in the footsteps of the Buddha, Struggle for liberation in the Therīgāthā* (Delhi: Motilal, 2000).
- Blezer, Henk, en Teeuwen, Mark, *Challenging Paradigms – Buddhism and Nativism: Framing Identity Discourse in Buddhist Environments* (Leiden: Brill, 2013).
- Buffetrille, Katia, en Robin, Françoise, 'Tibet is burning: Self-Immolation: Ritual or Political Protest?', special issue of the *Revue des Etudes Tibétaines* (RET), Vol.25 (december 2012).
- Carrico, Kevin, 'Tibetan Buddhist Self-Immolation', in *Oxford Handbooks Online*, Aug 2015 DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935420.013.22
- Delhey, Martin, 'Vakkali: A New Interpretation of his Suicide', in *Journal of the International College for Postgraduate Buddhist Studies* 13 (2009), pp. 67-108.
- Delhey, Martin, 'Views on suicide in Buddhism: some remarks', in *Buddhism and Violence*, M. Zimmermann (ed.), (Lumbini: Lumbini International Research Institute, 2006), pp. 25-63.
- Dietrich, Jan, 'The Meanings of Suicide in the Ancient Near East', in *Friends of Asor*, June 2018, Vol. VI, No. 6 (1966) (<http://www.asor.org/onetoday/2018/06/Meanings-of-Suicide>).
- Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme, Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Le Seuil, 1983).
- Dumont Louis, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes* (Paris : Gallimard, 1966).
- Durkheim, Émile, *Le suicide* (1897, Paris: Les Presses Universitaires de France, 2006).
- Groot, Jan J.M. de, *Le Code du Mahayana en Chine, son Influence sur la Vie Monacale et sur le Monde Laïque* (Amsterdam: J. Muller, 1893).
- Harvey, Peter, *An introduction to Buddhist ethics: Foundations, values and issues* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Heesterman, Johannes C., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- Heesterman, Johannes C., *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- Heesterman, Johannes C., 'Vrātya and sacrifice', in *Indo-Iranian Journal* (IJ) 6 (1962), pp. 1-37.
- Jan Yün-hua, 'Buddhist Self-Immolation in Medieval China', in *History of Religions* Vol. 4, No. 2 (Winter, 1965), pp. 243-268.

- Keown, Damien, 'Buddhism and Suicide, The case of Channa', in *Journal of Buddhist Ethics* 6 (1996), pp. 260-270. Zie ook Keown over euthanasie.
- Lamotte, Etienne, 'Le suicide religieux dans le Bouddhisme ancien', in *Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques* (Bruxelles, 1965), pp. 156-168 (Engelse vertaling in *Buddhist Studies Review* Vol. 4, 1987 (2), pp. 105-118).
- Lüling, Günter, 'Das Passalamm und die "altarabische Mutter der Blutrache" die Hyäne, Das Passahopfer als Initiationsritus zu Blutrache und Heiligem Krieg', in *ZRGG* 34 (1982), pp. 131-147.
- McGranahan, Carole, and Ralph Litzinger, 'Self-Immolation as Protest in Tibet', in *Hot Spots, Fieldsights*, April 9, 2012, URL: <https://culanth.org/fieldsights/series/self-immolation-as-protest-in-tibet>.
- Olivelle, Patrick, 'Deconstruction of the Body in Indian Asceticism', in *Asceticism*, edited by Vincent L. Wimbush and Richard Valantasis (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 118-210.
- Olivelle, Patrick, *The Saṃnyāsa Upaniṣads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Tambiah, Stanley J., *World Conqueror and World Renouncer: a Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background* (New York/London: Cambridge University Press, 1976).

Belangrijke Chinese hagiografische collecties en vertalingen

- Biographies of Eminent Monks, Gaoseng zhuan* 高僧傳. T 50.2059, door Huijiao 慧皎 (497-554), gereed in 531 AD.
- Continued Biographies of Eminent Monks, Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳. T 50.2060, door Daoxuan 道宣 (596-667), gereedgekomen in 645 (voorwoord) tot 667 AD (toevoegingen).
- Biographies of Eminent Monks Compiled under the Song, Song gaoseng zhuan* 宋高僧傳. T 50.2061, door Zanning 贊寧 (919?-1001?), gereed in 988 AD.

NB: De gebruikte bronteksten en vertalingen zijn waar nodig en nuttig geïdentificeerd met de gebruikelijke *sigla* en zijn van de hand van de telkens met naam en toenaam genoemde vertalers, en zijn niet in de bibliografie opgenomen. De Nederlandstalige vertalingen uit het Pāli zijn zonder uitzondering vervaardigd door wijlen Rob Janssen en door Jan de Breet, uitgegeven door Asoka, en later door Bodhi. Deze vertalingen zullen naar verwachting binnen afzienbare tijd online gaan, onder auspiciën van de Stichting Vrienden van Boeddhisme. Paginanummers zijn daarom weggelaten ten gunste van systematische verwijzingen naar de canon. De gebruikte *sigla* (van de Pali Tekst Society) worden bij het eerste en bij afzonderlijk verschijnen telkens voluit geschreven.

Hoofdstuk 6 Modern Vedantisme en ascetische zelfopoffering

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. (revised ed., London, New York: Verso, 1993).
- Bandyopadhyay, Cittaranjan, *Ānandamath: Racanār Preranā o Pariṇām* (Kalikata: Ananda Publishers, 1993).
- Baṅkim Racanāvalī I, Pratham Khaṇḍa* (Calcutta: Sahitya Samsad, 1399 (Beng. Era)).
- Baṅkim Racanāvalī II, Dvītīya Khaṇḍa* (Calcutta: Sahitya Samsad, 1397 (Beng. Era)).
- Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World, A Derivative Discourse*, 2nd ed. (London: Zed Books, 1993, reprint from 1986).
- Das, Sisir Kumar, *The Artist in Chains: The Life of Bankimchandra Chatterjee* (Calcutta: Papyrus, 1996).
- Dobson Collet, Sophia, *The Life and Letters of Raja Rammohun Roy*, Dilip Kumar Biswas and Prabhat Chandra Ganguli (eds.), 4th edition (Calcutta: Sadharan Brahma Samaj, 1988).
- Flood, Gavin en Charles Martin, *The Bhagavad Gita: A new Translation, Contexts, Criticism* (New York, London: W.W. Norton & Company, 2015).
- Ghose, Sagarika, *Why I am a Liberal: A Manifesto for Indians Who Believe in Individual Freedom* (Gurgaon, Haryana: Penguin Viking, 2018).
- Guha, Ramachandra, *Gandhi: The Years That Changed the World 1914-1948* (Allen Lane an imprint of Penguin Books, 2018).
- Gupta, D.N. (ed.), *Bhagat Singh: Select Speeches and Writings* (New Delhi: National Book Trust, India, 2007).
- Heehs, Peter, *Nationalism, Terrorism, Communalism: Essays in Modern Indian History* (Delhi: Oxford University Press, 1998).
- Heehs, Peter, *The Bomb in Bengal: The Rise of Revolutionary Terrorism in India 1900-1910* (Delhi: Oxford University Press, 1993).
- Jaffrelot, Christophe, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation* (New Delhi: Viking Penguin India, 1996).
- Kinna, Ruth, *The Government of No One: The Theory and Practice of Anarchism* (Pelican Books: Penguin Random House UK, 2019).
- Laushey, David M., *Bengal Terrorism and The Marxist Left: Aspects of Regional Nationalism in India, 1905-1942* (Calcutta: Firma K. L. Mukhopadhyay, Calcutta, 1975).
- Lipner, Julius J., *Ānandamath or The Sacred Brotherhood, Bankimchandra Chatterji. Translated with an Introduction and Critical Apparatus* (New York: Oxford University Press, 2005).

- Mandal, Tirtha, *The Women Revolutionaries of Bengal 1905-1939* (Calcutta: Minerva Associates (Publications) PVT. LTD., 1991).
- Marshall, P.J., *Bengal: The British Bridgehead, Eastern India 1740-1828. The New Cambridge History of India II.2.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).
- Nagappa Gowda, *The Bhagavadgita in the Nationalist Discourse* (New Delhi: Oxford University Press, 2011).
- Noorani, Abdul G., *The Trial of Bhagat Singh: Politics of Justice* (Delhi: Konark Publishers PVT LTD., 1996).
- Popplewell, Richard J., *Intelligence and Imperial Defence: British Intelligence and the Defence of the Indian Empire 1904-1924* (London: Frank Cass, 1995).
- Rammohun Roy, *The English Works of Raja Rammohun Roy*. Parts I to VII in one volume, Kalidas Nag and Debajyoti Burman (eds). (Calcutta: Sadharan Brahmo Samaj, Reprint 1995).
- Ramusack, Barbara N., *The Indian Princes and Their States. The New Cambridge History of India III.6.* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Robinson, Catherine A., *Interpretations of the Bhagavad-Gītā and Images of the Hindu Tradition: The Song of the Lord* (London and New York: Routledge, 2006).
- Sarkar, Sumit, *Modern India 1885-1947* (Madras: Macmillan India Ltd., 1983).
- Sitaramayya, B. Pattabhi, *History of the Indian National Congress, Volume I (1885-1935)* (Delhi: S. Chand & Co., 1969).
- Source Material for a History of the Freedom Movement in India: Collected from Bombay Government Records*, Vol. I 1818-1885 (Bombay: Government Central Press, 1957).
- Sri Aurobindo, *On Nationalism: Selected Writings and Speeches* (Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1996).
- Strohmeier, John (ed.), *Mahatma Gandhi: The Bhagavad Gita According to Gandhi* (Berkeley, California: North Atlantic Books, 2009).
- Taylor, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).
- Terrorism in Bengal: A Collection of Documents*, in 6 Vols. Compiled and Edited by Amiya K.Samanta, Director Intelligence Branch (Calcutta: Government of West Bengal, 1995).
- The Complete Works of Swami Vivekananda*, Mayavati Memorial Edition, Vols. I-VIII (Kolkata: Advaita Ashrama, 2003).
- Vanaik, Achin, *The Rise of Hindu Authoritarianism: Secular Claims, Communal Realities* (London, New York: Verso, 2017).
- Zavos, John, *The Emergence of Hindu Nationalism in India* (New Delhi: Oxford University Press, 2002).

Hoofdstuk 7 Over martelaren, helden en soldaten

- Alem, Chris van, 'Veiling inboedel Fortuyn: geen koopjes', *Het Parool*, 29 juni 2009, <https://www.parool.nl/nieuws/veiling-inboedel-fortuyn-geen-koopjes~bca34dbf/?referer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>
- Alfred, Charlotte, 'Muslims Attend Catholic Mass Across France In Powerful Show Of Unity', *Huffington Post*, July 31, 2016, https://www.huffpost.com/entry/muslims-catholic-mass-france_n_579e3c67e4boe2e15eb63576
- ANP, 'LPF-voorzitter: 'de kogel kwam van links'', *Nu.nl*, 13 mei 2002, <https://www.nu.nl/algemeen/42456/lpf-voorzitter-de-kogel-kwam-van-links.html>
- Asad, Talal, *On Suicide Bombing. The Wellek Lectures* (New York: Columbia University Press, 2007).
- Aust, Stefan, *Der Baader Meinhof Komplex* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1985).
- Ayalew, Helinna, 'Political Leadership in the Transformation of Societies: F. W. de Klerk and Pim Fortuyn in the Multicultural Project', *Macalester International* 25 (2010), p. 6.
- Bellah, Robert N., 'Civil Religion in America', *Daedalus* 96 (1967), p. 1.
- Bellaigue, Christopher de, *In the Rose Garden of the Martyrs. A Memoir of Iran* (London: Harper Collins Publishers, 2004).
- Benedict, Philip, 'Shaping the Memory of the French Wars of Religion. The First Centuries', in Erika Kuijpers, Judith Pollmann, Johannes Müller & Jasper van der Steen, *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe* (Leiden, Boston: Brill, 2013).
- Borodoni, 'Pope Francis: 'to kill in the name of God is satanic'', *Vatican Radio*, http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2016/09/14/pope_francis_to_kill_in_the_name_of_god_is_satanic_/en-1257915
- Bräuer, Martin, 'Pope Francis and Ecumenism', *The Ecumenical Review* 69 (2017), p. 1.
- Bruinessen, Martin van, 'After van Gogh: The Roots of Anti-Muslim Rage', Seventh Mediterranean Social and Political Research Meeting, European University Institute, 2006, Florence, March 22-26, 2006.
- Buc, Philippe, *Holy War, Martyrdom, and Terror. Christianity, Violence, and the West* (Philadelphia: University of Philadelphia Press, 2015).
- Buc, Philippe, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory* (Princeton: Princeton University Press, 2001).
- Bureau de presse de la présidence de la République, 'Le président Emmanuel Macron à Saint-Étienne-du-Rouvray: "La République, oui, repose sur l'amour et le respect de l'humanité"', *Le Croix*, Julliet 26, 2017, <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholique/Eglise-en-France/Le-president-Emmanuel-Macron-Saint-Etienne-Rouvray-Republique-oui-repose-lamour-respect-lhumanite-2017-07-26-1200865716>.

- Bush, George W., 'Veterans Day National Ceremony, Arlington National Cemetery, Virginia', United States Department of Veterans Affairs, November 11, 2002, <https://www.va.gov/opa/vetsday/speakers/2002remarks.asp>
- Castelli, Elizabeth, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making* (New York: Columbia University Press, 2004).
- Cavanaugh, William, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- Chidester, David, *Christianity. A Global History* (London: Penguin Books, 2000).
- Cohn, Norman, *Europe's Inner Demons. The Demonisation of Christians in Medieval Christendom* (London: Pimlico, 2005).
- Columbijn, Freek, 'The Search for an Extinct Volcano in the Dutch Polder. Pilgrimage to Memorial Sites of Pim Fortuyn' *Anthropos* 102 (2007), p. 1.
- Cunningham, John, 'How the IRA manufactured a new martyr. Sands' motives are examined', *Guardian Century*, 6 mei 1981, <https://www.theguardian.com/century/1980-1989/Story/0,,108187,00.html>
- Dreher, Rod, 'Murder in Holland', *National Review Online*, May 7, 2002, nationalreview.com/dreher/dreher050702.asp.
- Doughty, Roseanna, 'The hunger strike terrorists': The British press and the hunger strikes', *Irish Times*, 2016, <https://www.irishtimes.com/culture/books/the-hunger-strike-terrorists-the-british-press-and-the-hunger-strikes-1.2706714>
- Ephimenco, Sylvain, 'Toen kandelde het jaar', *Trouw*, 31 december 2002, <https://www.trouw.nl/nieuws/toen-kandelde-het-jaar~bcb5fe6b/>
- Fordahl, Clayton, 'Suffering and sovereignty: Martyrdom in the late modern West', in *Thesis Eleven* 146 (2018), p. 1.
- Fordahl, Clayton, 'Sovereignty and Martyrdom: A Sociological Sketch' in *Journal of Historical Sociology*, July 19, 2017, <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1111/johs.12167>
- Fortuyn, Pim, *De islamisering van onze cultuur, Nederlandse identiteit als fundament, het woord als wapen* (Uithoorn: Karakter Uitgevers, 2016).
- Fortuyn, Pim, *De verweesde samenleving. Een religieus-sociologisch traktaat* (Uithoorn: Karakter, 2002).
- History is a Weapon, 'John Brown's Last Speech', <http://www.historyisaweapon.com/defcon1/johnbrown.html>
- Hoffman, Tyler, 'John Brown and Children's Literature', in: Andrew Taylor and Eldrid Herrington (eds.), *The Afterlife of John Brown* (New York, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005).
- Hopkins, Stephen, 'Bobby Sands, Martyrdom and the Politics of Irish Republican Memory', in: Quentin Outram and Keith Laybourn (eds.), *Secular Martyrdom in Britain and Ireland. From Peterloo to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018).

- Hung, Chang-tai, 'The Cult of the Red Martyrs: Politics of Commemoration in China', in: *Journal of Contemporary History*, 43 (2008) February.
- Irish Studies Group, 'History and Memory of the 1981 Hunger Strike. Murals of 1981', <https://irishstudies.sunygeneseoenglish.org/1981-hunger-strike/history/1981-2/murals-of-1981/>
- Jackson, David J., 'Obama: Remember the Sacrifices of the Military', *USA Today*, May 27, 2013, <https://eu.usatoday.com/story/news/2013/05/27/obama-memorial-day-speech-wreath-laying-arlington-cemetery/2363203/>
- Jamieson, Alastar, and Nancy Ing, 'France Church Attack: Abdel-Malik Petitjean Was Known Potential Radical', *NBC News*, July 28, 2016, <http://www.nbcnews.com/storyline/isis-terror/france-church-attack-abdel-malik-petitjean-was-known-potential-radical-n618661>
- Kahn, Paul W., 'Torture and Democratic Violence', *Ratio Juris* 22 (2009), p. 2.
- Kahn, Paul W., *Sacred Violence. Torture, Terror, and Sovereignty* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008).
- Kahn, Paul W., *Out of Eden. Adam, Eve and the Problem of Evil* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007).
- King, Karen L., 'Christianity and Torture', in Mark Juergensmeyer, Margo Kitts, Michael Jerryson, *The Oxford Handbook of Religion and Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Lavender, Palge, 'Donald Trump Doesn't Seem To Know The Meaning Of Sacrifice', *Huffpost Politics*, August 2, 2016, https://www.huffpost.com/entry/donald-trump-sacrifice_n_57a0a538e4b0693164c28855
- Libreria Editrice Vaticana, 'Address of his Holiness Pope Francis to the Moderator and Representatives of the Church of Scotland', February 16, 2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150216_moderatore-chiesa-scozia.html
- L'Indépendant, 'Deux terroristes se réclament de Daech, selon François Hollande (Réactions)', Juin 26, 2016, <https://www.lindependant.fr/2016/07/26/prise-d-otage-pres-de-rouen-nous-ferons-bloc-assure-manuel-valls,2234772.php>
- Margry, Peter Jan, 'The Murder of Pim Fortuyn and Collective Emotions Hype, Hysteria and Holiness in The Netherlands?', *Etnofoor* 16 (2003a), p. 2.
- Margry, Peter Jan, 'Enige kanttekeningen bij de opkomst en de val van een politieke messias en de toekenning van aspecten van heiligheid', *Congreslezing Societas Liturgica*, Eindhoven, 12 augustus 2003b, <http://www.meertens.knaw.nl/meertensnet/file/edwinb/20050511/Fortuyn-Lezing2003.pdf>
- Marlowe, Lara, 'Priest's killers were Isis apprentices who met through internet', *The Irish Times*, August 2, 2016, <http://www.irishtimes.com/news/world/europe/priest-s-killers-were-isis-apprentices-who-met-through-app-1.2741769>

- Merridale, Catherine, 'Revolution among the dead: cemeteries in twentieth-century Russia', *Mortality* 8 (2008), p. 2.
- Morris, Collin, 'Martyrs on the field of battle before and during the First Crusade', in: D. Wood (ed.), *Martyrs and Martyrologies. Papers read at the 1992 Summer Meeting and the 1993 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (Studies in Church History 30; Oxford: Blackwell, 1993).
- Navarro, Norbert, 'Revue de presse française. A la Une: islam de France, le grand chantier', *Les Voix du Monde*, <http://www.rfi.fr/emission/20160731-islam-france-grand-chantier-valls-hamel-morandini-impots>
- O'Connell, Gerard, 'Pope Francis: assassinated French priest is a martyr and a blessed', September 14, 2016, *The Jesuit Review*, <https://www.americamagazine.org/politics-society/2016/09/14/pope-francis-assassinated-french-priest-martyr-and-blessed>
- Olie, Johan, 'Geen martelaar', <https://www.nrc.nl/nieuws/2002/05/11/geen-martelaar-7589461-a32182>
- O'Malley, Pádraig, *Biting at the Grave: The Irish Hunger Strikes and the Politics of Despair* (Belfast: Blackstaff Press, 1990).
- Ornstein, Leonard, 'Wie was Pim Fortuyn', <https://npofocus.nl/artikel/7540/wie-was-pim-fortuyn>
- Outram Quentin and Keith Laybourn, 'A Divine Discontent with Wrong: The People's Martyrology', in: Quentin Outram and Keith Laybourn (eds.), *Secular Martyrdom in Britain and Ireland. From Peterloo to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018).
- Passos, Eduardo S., 'The Blood of the Martyrs: Erik Peterson' Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty', in *Review of Politics* 80 (2018), p. 3.
- Pen, Marine le, 'Communiqué de Presse de Marine Le Pen', Juliet 26, 2016, <http://fnvil-leurbanne.over-blog.com/2016/07/communique-de-presse-de-marine-le-pen.html>
- Peterson, Erik, *Zeuge und Wahrheit* (Leipzig: Hegner Verlag, 1937).
- Pollmann Judith and Erika Kuijpers, 'Introduction on the Early Modernity of Modern Memory' in: Erika Kuijpers, Judith Pollmann, Johannes Müller & Jasper van der Steen (eds.), *Memory before Modernity. Practices of Memory in Early Modern Europe* (Leiden, Boston: Brill, 2013).
- Proehl, Kristen, 'Transforming the "Madman into a Saint": The Cultural Memory Site of John Brown's Raid on Harper's Ferry in Antislavery Literature and History', in: Andrew Taylor and Eldrid Herrington (eds.), *The Afterlife of John Brown* (New York: Palgrave Macmillan, 2005).
- Rose, Paul, *The Manchester Martyrs: The Story of a Fenian Tragedy* (London: Lawrence & Wishart, 1970).

- Rutte, Mark, 'Toespraak op de Dam, Dodenherdenking 2015', <https://www.4en5mei.nl/media/documenten/toespraakminister-presidentrutteopedadam4mei2015.pdf>
- Saltzman, Lisa, 'Gerhard Richter's Stations of the Cross: On Martyrdom and Memory in Postwar German Art', *Oxford Art Journal* 28 (2005), p. 1.
- Sands, Bobby, 'Prison Diary', Bobby Sands Trust, <https://www.bobbysandstrust.com/writings/prison-diary/>
- Shaw, Brent D., *Sacred Violence. African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).
- Shelton, Chris, 'On Veterans Day, We Must Honor the Sacrifices and Courage of Our Service Members' in *Huffpost*, November 10, 2016, https://www.huffpost.com/entry/on-veterans-day-we-must-h_b_12901822?gucounter=1&guce_referrer=aHRocHM6Ly93d3cuZ29vZ2x1LmNvbS8&guce_referrer_sig=AQAAADzVdrEgbMojFr17VOL5EW-UoR-L6jEoPDkIXOUgJqOZNN-mP97hJZvEfHxr-qlYaWtEdtv5W7yyfl_zxH2h-gv7ZYgj8ohMriP8nkN5NLo9rg-JOKGpz5HWae-6fYY-md-XryMTxiP_DLixufRSR6tLuzimhAZl8iLaAeKovxbLzc
- Smith, Caroline, 'Martyrdom and Crusading in the Thirteenth Century: Remembering the Dead of Louis IX's Crusades', *Al-Masaq* 15 (2003), p. 2, DOI: 10.1080/0950311032000117485.
- Smith, Lacey Baldwin, *Fools, Martyrs, Traitors. The Story of Martyrdom in the Western World* (New York: Alfred A. Knopf, 1997).
- Smith, Ted A., *Weird John Brown, Divine Violence and the Limits of Ethics* (Stanford: Stanford University Press, 2015).
- Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).
- The New York Times, 'Britain's Gift to Bobby Sands', *The New York Times*, April 29, 1981, <https://www.nytimes.com/1981/04/29/opinion/britain-s-gift-to-bobby-sands.html>
- Times of Malta, 'Quran copies desecrated at Mater Dei hospital'. *Times of Malta*, July 30, 2016, at: <https://web.archive.org/web/20160731185404/http://www.timesofmalta.com/articles/view/20160730/local/quran-copies-desecrated-at-mater-dei-hospital.620444>
- Uhm, Peter van, 'Toespraak op de Dam. Dodenherdenking 2013', <https://www.4en5mei.nl/media/documenten/toespraakpetervanuhm4mei2013.pdf>
- Volder, Jan de, *Martyrium eines Priesters, Leben und Sterben von Jacques Hamel* (Würzburg: Echter Verlag, 2017).
- Vries, Teun de, *Ketters. Veertien eeuwen ketterij, volksbeweging en kettergericht* (Amsterdam: Querido's Uitgeverij B.V., 1982).
- Williams, Kathie Bo, 'The Trump-Kahn Feud: A Timeline', *The Hill*, August 1, 2016, <https://thehill.com/policy/national-security/290049-trump-khan-feud-a-timeline>

- Willsher, Kim, 'France in shock again after Isis murder of priest in Normandy,' *Guardian*, July 26, 2016, <https://www.theguardian.com/world/2016/jul/26/france-shock-second-isis-attack-12-days>.
- Womersley, David, 'Martyred Subjects', in David Womersley, *Divinity and State*, Oxford Scholarship Online: May 2010, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780199255641.001.0001.
- Zinn, Howard, 'A People's History of the United States', *Geecologist*, June 4, 2014, <https://geecologist.org/2014/06/a-peoples-history-of-the-united-states/>
- Zwagerman, Joost, 'Diep gekrenkte ijdeltuitjes als Pim Fortuyn', *De Volkskrant*, 6 oktober 2000, <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/diep-gekrenkte-ijdeltuitjes-als-pim-fortuyn~b5ab3f26/>

Hoofdstuk 8 Martelaarschap in vergelijkend perspectief

- Benn, James A., *Burning for the Buddha, Self-immolation in Chinese Buddhism*, in Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, Vol. 19 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007).
- Benn, James A., 'Fire and the Sword', in Bryan Cuevas and Jacqueline Stone (eds.), *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, in Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, Vol. 20 (Honolulu: University of Hawaii Press, 2007a), pp. 234-265.
- Benn, James A., 'Where Text Meets Flesh: Burning the Body as an Apocryphal Practice in Chinese', in *History of Religions*, Vol. 37, No. 4 (May, 1998), pp. 295-322.
- Bosch, Lourens P. van den, 'A Burning Question: Sati and Sati Temples as the Focus of Political Interest', *Numen* 37.2 (1990), pp. 174-194.
- Brown, Daniel, 'Martyrdom in Sunni Revivalist Thought', in: Cormack (ed.), *Sacrificing the Self* (Oxford: Oxford University Press USA, 2002), pp. 107-117.
- Castelli, Elizabeth, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making* (New York: Columbia University Press, 2004).
- Cobb, L. Stephanie, *Dying to be Men: Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (New York: Columbia University Press, 2008).
- Cohen, Alvin P., 'Coercing the Rain Deities in Ancient China', *History of Religions* 17 (1978), pp. 244-265.
- Droge, Arthur J., and Tabor, James D., *A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity* (San Francisco: Harper, 1992).
- Fitzgerald, Timothy, *Discourse on Civilization and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1971).

- Goldberg, Sanford C., *Relying on Others: An Essay in Epistemology* (New York: Oxford University Press, 2010).
- Haarh, Erik, *The Yar-luñ Dynasty A study with particular regard to the contribution by myths and legends to the history of ancient Tibet and the origin and nature of its kings* (København: Gad, 1969).
- Hanegraaff, Wouter J., 'Reconstructing "Religion" from the Bottom Up', *Numen* 63 (2016), pp. 576-605.
- Harlan, Lindsey, *The Goddesses' Henchmen: Gender in Indian Hero Worship* (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Harlan, Lindsey, 'Truth and Sacrifice: *Satī* Immolations in India,' in: M. Cormack (ed.), *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion* (Oxford: Oxford University Press USA, 2002), pp. 118-131.
- Harnack, Adolf Von, 'Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte', in: A. von Harnack, *Reden und Aufsätze II* (Berlin: J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), 1904), pp. 161-187.
- Haslam, Nick, 'Concept Creep: Psychology's Expanding Concepts of Harm and Pathology', *Psychological Inquiry* 27:1 (2016), pp. 1-17.
- Heesterman, Johannes C., *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).
- Heesterman, Johannes C., *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).
- Heesterman, Johannes C., 'Vrātya and sacrifice', in *Indo-Iranian Journal* (IJ) 6 (1962), pp. 1-37.
- Henten, Jan Willem van, 'Noble Death and Martyrdom in Antiquity', in Sebastian Fuhrmann and Regina Grundmann eds., *Martyriumsvorstellungen in Antike und Mittelalter: Leben oder sterben für Gott?* (Leiden: Brill, 2012), pp. 85-110.
- Herman, Geoffrey (ed.), *Persian Martyr Acts in Syriac: Text and Translation* (Piscataway: Gorgias Press, 2016).
- Hyder, Syed Akbar, *Reliving Karbala: Martyrdom in South Asian Memory* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Janes, Dominic, & Houen, Alex (eds.), *Martyrdom and Terrorism: Pre-Modern to Contemporary Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Josephson-Storm, Jason Ananda, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences* (Chicago/London: The University of Chicago Press, 2017).
- Lüling, Günter, *Über den Urkoran Ansätze zur Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophelieder im Koran* (Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 2004).
- Lüling, Günter, 'Ein neues Paradigma für die Entstehung des Islam und seine Konsequenzen für ein neues Paradigma der Geschichte Israels', in *Sprache*

- und Archaisches Denken; Neun Aufsätze zur Geistes- und Religionsgeschichte* (Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1985), pp. 193-226.
- Lüling, Günter, 'Das Passahlamm und die altarabische "Mutter der Blutrache" – die Hyäne: Das Passahopfer als Initiationsritus zu Blutrache und heiligen Krieg', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 34 (1982), pp. 131-147.
- Major, Andrea, 'The Burning of Sampati Kuer: Sati and the Politics of Imperialism, Nationalism and Revivalism in 1920s India', *Gender & History* 20.2 (2008), pp. 228-247.
- Mani, Lata, 'Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India', *Cultural Critique* 7 (1987), pp. 119-156.
- Massignon, Louis, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2019).
- Masuzawa, Tomoko, *The Invention of World Religions. Or, how European Universalism was preserved in the Language of Pluralism* (Chicago/London: University of Chicago Press, 2005).
- Mislin, David, *Saving Faith: Making Religious Pluralism an American Value at the Dawn of the Secular Age* (Ithaca/London: Cornell University Press, 2015).
- Müller, Friedrich Max, *Lectures on the Science of Religion* (London: Longmans, Green, 1870).
- Outram Quentin and Keith Laybourn, 'A Divine Discontent with Wrong: The People's Martyrology', in: Quentin Outram and Keith Laybourn (eds.), *Secular Martyrdom in Britain and Ireland. From Peterloo to the Present* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2018).
- Pollock, Sheldon, *What is South Asian Knowledge good for?* (South Asia Institute Papers I; Heidelberg: South Asia Institute Heidelberg University, 2014).
- Pollock, Sheldon, *The Language of the Gods in the World of Men: Sanskrit, Culture, and Power in Premodern India* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2006).
- Rollmann, Hans, 'Theologie und Religionsgeschichte: Zeitgenössische Stimmen zur Diskussion um die religionsgeschichtliche Methode und die Einführung religionsgeschichtlicher Lehrstühle in den theologischen Fakultäten um die Jahrhundertwende', *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 80 (1983), pp. 69-84.
- Said, Edward W., *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how we See the Rest of the World* (New York: Vintage Books, 1997).
- Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).
- Schafer, Edward, 'Ritual Exposure in Ancient China', *Harvard Journal of Asiatic Studies* 14 (1951), pp. 130-184.
- Scolari, Baldassare, 'State Martyrs: Aesthetics and Performativity of a Contemporary Political Discourse', *Journal of Religion in Europe* 10 (2017), pp. 71-106.

- Smith, Jonathan Z., *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (Chicago/London: University of Chicago Press, 1982).
- Tamer, Georges (red.), *Die Koranhermeneutik von Günter Lüling* (Berlin: De Gruyter, 2019).
- Tran, Jonathan, *Foucault and Theology* (London & New York: T & T Clark, 2011).
- Turner, James, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2014).
- Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1920).
- Whitehead, Neil L., & Abufarha, Nasser, 'Suicide, Violence, and Cultural Conceptions of Martyrdom in Palestine', *Social Research* 75.2 (2008), pp. 395-416.
- Yu, Jimmy, 'Reflections on Self-immolation in Chinese Buddhist and Daoist traditions', in Margo Kitts (ed.),
- Yu, Jimmy, *Sanctity and Self-Inflicted Violence in Chinese Religions, 1500-1700* (New York: Oxford University Press, 2012).
- Zander, Helmut, *Europäische Religionsgeschichte: Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich* (Berlin, De Gruyter Oldenbourg, 2016).

Over de auteurs

HENK BAKKER is Hoogleraar op de James Wm. McClendon Chair for Baptist and Evangelical Theologies aan de Faculteit van Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam.

VICTOR VAN BIJLERT is Universitair Docent Indiase Religies en Sanskriet aan de Faculteit van Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam.

HENK BLEZER is Universitair Hoofddocent boeddhisme aan de Faculteit van Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam, en Universitair Docent Aziëstudies en boeddhisme bij International Studies, Universiteit Leiden.

MICHAEL BLOEMENDAL is Algemeen Manager van de Nederlands-Israëlitische Hoofdsynagoge te Amsterdam en Universitair Docent jodendom aan de Faculteit Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam.

PIETER COPPENS is Universitair Docent islam aan de Faculteit Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam.

JAN WILLEM VAN HENTEN is Hoogleraar Religiewetenschappen aan de Universiteit van Amsterdam en Extra-ordinary Professor of Old and New Testament at Stellenbosch University.

AB DE JONG is Hoogleraar Vergelijkende Godsdienstwetenschap aan de Universiteit Leiden.

LUCIEN VAN LIERE is Universitair Hoofddocent Religiewetenschap aan de Faculteit Geesteswetenschappen, Universiteit Utrecht.

BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE is Hoogleraar Nieuwe Testament aan de Faculteit van Religie en Theologie, Vrije Universiteit Amsterdam.

Register

- aansporing tot het martelaarschap 31
Abbasieden 93
‘Abd al-Akram al-Saqqā 101
Abdel Malik Petitjean 50, 189
Abel (Hābil) 91
Abraham 110
Abrahamitisch 22, 110-112, 114, 207
afgoderij 58
afwijkende meningen 54
Āgama 119, 129
Al Azhar 95
Al Jazeera 96
Ali 211
Alipore Conspiracy Case 166
Allāhu akbar 98
al-Qaradawi, Yusuf 96
al-Zamakhsharī 90
Ānanda 137
Anandamath 155-156, 167
Antiochus IV 26, 32-33, 35, 38, 40, 46, 71
anupavajja 127
Anushilan Samiti 162, 165, 167, 169
apocriefe boeken 54
Arabische Lente 94, 141-142
Arabische protestbeweging 86
Arhat(s) 121, 128-129, 131, 135, 139
Āryaśūra 130
Asad 104
asceet 112, 215
asceten 155
ascetendom 114
asubhabhāvanā 119
asura 134
atleet/atleten 209-210
Augustinus 39, 174
autocrematie 215-217
Avadāna 109, 130, 138

Baader, Andreas 197
Babylonische Talmoed Traktaat Avoda
 Zara 30
Babylonische Talmoed Traktaat Berakhot
 61b 30
Babylonische Talmoed Traktaat Gittin 57b 30
Baecque, Antoine de 176
Baldwin Smith, Lacey 179
Bankimchandra Chatterjee 154
Barindra 163
Ba’th-partij 104
belang van het leven 59
Belkira 39
beloning 75
bevrijding 115
bevrijdingstheologie 106
Bhagavad Gita 9, 146, 150-151, 158, 168-169

bhakti 152
bhikkhu 119-120
Biko, Steve 49
blaamloos 127
Blandina 31, 37
bloedeed 140, 142
Bloedige Plakkaat 43
bloedwraak 111, 219
Bodhisattva Alombemind 134
Bodhisattva Koningsbloem der
 Sterrenhemel 135
Bodhisattva Sarvarūpasamdarśana 133-134
bodhisattva(s) 129, 131, 134-139
Boeddha Candrasūryavimalaprabhāsaśrī 134
Boeddha Schittering van Zon en Maan 134
Boeddha 9, 109, 111, 115, 118-119, 121, 126-129,
 131, 134-135, 139, 142, 215, 218
boeddhisme 9, 109
boetedoening 217
Book of Martyrs 175
Bouazizi, Mohammed 94, 141
Braght, Tieleman van 43
Brahma’s Net Soetra 110, 136
brahmaan 112, 207, 213, 218
Brahmajālasūtra 136
Brown, John 177
Bruinessen, Martin van 187
Buc, Philippe 175
Bush, George W. 200

Calcutta 146
Castelli, Elizabeth 178
Cavanaugh, William 196
Chaki, Prafulla 166
Chan 133
Channa 75, 121, 123-129
christendom 11
christenen uit Najrān 89
civiele activisten 98
civil religion 95
Cohen, Alvin 216
Columbine Martyrs 49
Coponet, Guy 189
cultivering 158
Culturele Revolutie 142
Cunda 123

Dacca 167
Dalai Lama 140
Damascus 101
dānapāramitā 131
Daniël 26, 30-31, 37-39, 59
Daoxuan 131
Dar’aa 101
Daraya 101

- Darius de Mediër 38-39
 Dazhi 112, 131-132
 Dazhou 136
 de Heldhaftige Voortgang 110
 de Profeet 211
 definitie 25-27, 41
 Delaney, Joseph P. 48
 Dhammacakkappavattana-sutta 115-116
 dharma 117, 132, 136-137, 218
 Dharmatattva 157
 dhyāna 132
 doodloze 215
 doopsgezinde martelaren 25, 43-45
 Doughty, Roseanne 185
 dualisme 21
 duidingskader 17-18
 Durkheim, Émile 114, 149, 38
 dynastie 136
- Eerste Clemensbrief 29
 Egypte 96
 Eicha Rabbah 71
 idolothya 32
 eigen keus 55
 Ekottarikāgama 129
 El'azar 72
 Eleazar 30-31, 34, 38, 46
 Ensslin, Gudrun 197
 Ephimenco, Sylvain 187
 epistemische spanningspunten 21
 erschuld 209
 Ernst Kantorowicz 196
 Euplus 36
 euthanasie 113
 exempla fidei 35
- Fanwang jing 136
 farao van Egypte 90
 Felicitas 40
 fen wu 137, 208, 216, 218
 Fordahl, Clayton 183
 Fortuyn, Pim 49, 184
 Francaanse zendelingen 47
 Franciscus 50, 190
 Franse Revolutie 176
 Frazer, James 218
- Gaon, Sa'adya 77
 gastrecht 111
 G-ddelijk rechtssysteem 64
 G-ds erbarmen 70
 G-ds wraak 61
 Gehenom 59
 gender 210
 geweldloos martelaarschap 94
 geweldloos 85
 geweldloosheid 110
 gewijde krijger 213-215
 gewijde offeraar 214
- Ghose, Aurobindo 161
 Ghose, Barin 164
 Ghyath Matar 105
 godheden 131
 Godhika 121, 129
 godsdienstwetenschap 204-205
 Gogh, Theo van 49
 Graaf, Volkert van de 188
 Grote Verzoendag 57
 guerrilla-oorlog 156, 166
 Guevara, Che 98
- ḥadīth 86-87
 Hadrianus 62
 Haemstede, Adriaen Cornelisz van 42
 halacha 54
 Hamel, Jacques 25, 49-50, 184
 Hamza al-Khatib 101
 Handelingen van de martelaren van Scilli 29
 Handelingen van Euplus 37
 Handelingen van Justinus 30
 Haroegee Hamalchoet 59
 Hasan 211
 Hebreeën 31
 heerschappij 110
 Heesterman, Jan 207, 213-215, 218
 heilige oorlog 219
 heilige 198
 heiligen van G-ds Naam 58
 heiliging van de naam van God 28
 heiligverklaring 46
 held(en) 20, 55, 111-112, 218
 Henley, William Ernest 16
 heroën 210
 Hesselink, Richard 189
 Het Offer des Heeren 44, 176
 Heuristiek 17
 hindoeïsme 8, 145
 Hoesein 211
 Höhenkult 111
 Holland, François 50, 191
 Holocaust 11
 hoofdzonden 58
 Hopkins, Stephen 186
 Huayan 133
 Hugenoten 42
 Hui moslim groepen 141
 human flourishing 97
 Ḥusayn b. 'Alī 88
- incidentele religieuze onderdrukking 59
 inquisitie 55
 Invictus 16
 IRA 184
 ISIS 50
 islam 13, 86
 islamisten 96
 Islamitische Staat 189

- J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann) 276
 Jātaka(s) 109, 129-130, 136, 138, 140
 Jawdat Said 99
 Jesaja 39
 jihad 13, 86
 Jingtū 133
 jodendom 10, 111
 Johannes Paulus II 47
 Jugantar 165
- Kahn, Paul W. 198
 Kaïn (Qābil) 91
 Karbala 88
 karma 115, 129, 131-132
 karmisch 139, 215
 Kerk van Sint-Pieter in Ketens 47
 Kermitche, Adel 49, 189
 Khizr Khan 200
 Khudiram Bose 166
 Kidoesh Hashem 28, 57, 60
 King, Martin Luther 49
 Kingsford, Douglas 163, 166
 kloosterregel(s) 110, 118
 koningsmartelaren 59
 Koptische christenen 55
 Koran 13-14, 87
 krijger 111-112, 207, 209-210, 213, 215, 218
 krijgersculturen 21
 krijgersethos 110
 Krishna 152
 kruistochten 13, 80, 202
 kṣatriya 213
 Kṣemadatta 137
 Kṣemadattaparivarta 137
 Kumārajīva 133
 Kuyper, Abraham 42
- Lahore 19
 Langendam, Peter 188
 Le Pen, Marine 191
 Lebrun, Dominique 190
 leegte 130, 133
 Leibowitz, Yeshayahoe 57
 leken 113, 118
 leven na de dood 57
 lotsbeschikking (qadr) 97
 Lotus Soetra 109, 111, 131, 133, 135, 137-138, 215, 218
 Louis Dumont 213
 Lowry, James W. 45
 Lüling, Günter 208, 218-219
 Luyken, Jan 44
- Macron, Emmanuel 50, 192
 Mahā-Cunda 123, 125
 Mahāprajñāpāramitāśāstra 120
 Mahāśāṃghika 119, 127, 129
 Mahatma Gandhi 8, 146, 168
 Mahāvagga 119
- Mahāyāna 130, 133, 135-137, 139
 Mahiśāsaka 118
 Maimonides 58
 Majjhima Nikāya 116
 Makkabeeën 10, 20, 27, 30, 71, 210, 212
 Makkabeese martelaren 19-20, 31
 Malbim 77
 Mandela, Nelson 16
 Mandir, Bhawani 162
 manicheïsme 208
 Mansur al-Hallaj 211
 Maréchal-Le Pen, Marion 191
 Margry, Peter 187
 martelaar 7, 11, 14, 16, 19-20, 22, 28, 112, 141-143, 145, 169, 208-211, 218
 Martelaarschap van Lyon en Vienne 30-31
 Martelaarschap van Pionius 30
 Martelaarschap van Polycarpus 29
 martelaarschap 14, 16, 18, 21-22, 26, 81, 85, 109-111, 113-114, 138-139, 207-212, 217-218
 martelaarsdiscours 210
 martelaarsdood 115, 141, 207
 martelaarsnarratief 207
 Martelaarspiegel 25, 44
 martelaarsverhalen 210
 Martelaers Spiegel 43
 martelaren van 'de Kuil' (al-ukhdūd) 88
 martelaren van Belfiori 178
 martelaren van Manchester 178
 martelares 210
 marteldood 212
 martyrium 209
 martyrologia 45
 Martyrologium Romanum 46
 Martyrologium van Edessa 45
 Matthew Shepard 49
 mededogen 130
 Medina 90
 meditatiegodheid 131
 Meinhof, Ulrike 197
 Mekka 87
 Menologion 46
 Messias 111-112, 218
 Metaphrastes, Symeon 46
 Metric Martyrs 49
 Middellange Leerredes 116
 Migalaṇḍika 119
 militair regime 103
 militaire dictatuur 96
 Miryam dochter van Nachtom 75
 moeder met haar zeven zonen 30
 Moedergodin 157
 Mohammed 13-14, 86
 mōkha 111, 115
 monnik(en) 112-113, 115, 117-119, 123, 128, 130, 139, 207, 215, 217-218
 monniksgemeenschap 118
 monniksregel 110, 113
 Moonlight Samādhi Sūtra 137

- Moord 114
 Mouaz al-Khatib 96
 Mozes 104
 (Mūla)sarvāstivāda 119
 Mūlasarvāstivāda 126-127
 Mutiny 147

 Nāgārjuna 120
 Nālandā 136
 natie 163
 nazibewind 55
 Nebukadnessar 38, 61
 nederigheid 70
 nibbāna 109, 111, 115-117
 nieuwsbericht 112
 Nikāya 119
 nirodha 115-116, 122
 nobele dood 207, 218
 non 115
 novice 118

 O'Malley, Padráig 186
 Obama, Barack 200
 offer 192, 217
 offerheer 207, 214-215
 Olam Habā 57
 Olie, Johan 187
 onderdrukkend gezag 55
 onderdrukker 17
 onreinheid 215
 onthechting 128, 138-139
 ontheiliging van G-ds naam 78
 ontwaakte staat 139
 ontwaken 130, 133
 onwetendheid 130
 oorsprong 26
 opofferingsgezindheid 139
 Origenes 31
 Ornstein, Leonard 187

 paradijs 101
 Pārājika 118-120
 Passie van Marian en Jacobus 31
 Passie van Montanus 31
 Passie van Perpetua en Felicitas 30
 Passos, Eduardo 182
 Pāṭimokkha, Bhikkhu 120
 Paulus 29
 perfectie van geven 131
 perfectie van vrijgevigheid 133
 Perpetua 36, 210
 Pesach 219
 Peterson, Erik 182
 Petrus 29
 Phadke, Wasudev Balwant 156
 Plato 18
 pogroms 80
 Polycarpus 29, 37
 pratyeka-boeddha 135
 primus inter pares 218

 profaan 107
 profeet 112
 publieke focus 209
 publieke taak 66

 Quentin Outram 181
 Quraysh 104
 Qutb, Sayyid 102

 Rabbi Akiwa 30, 59
 Rabbi Chanina ben Teradyon 63
 Rabbi Choetspiet Hametoergeman 66
 Rabbi El'azar 63
 Rabbi Hanina ben Teradjon 30
 Rabbi Yehoeda ben Bawa 62
 Rabbi Yeshebab Hasofer 66
 Rabbi Yishmael 67
 Raja Rammohun Roy 148
 Ralph Waldo Emerson 177
 Razis 30
 Reine Land boeddhisme 133
 religieus 107
 responsa-literatuur 54
 Ries, Hans de 44
 rituele specialist 207, 213, 216, 218
 Ritwa 77
 Rooms-Katholieke Kerk 46
 RSS 171
 Rutte, Mark 200

 sacraal 107
 sacraal koningschap 112, 218
 samādhi 137
 Samādhirājasūtra 137-138
 Samaj, Brahmo 149
 Samengestelde Leerredes 115
 Saṃyuktāgama 126
 Saṃyutta Nikāya 115-116, 126
 Sands, Bobby 184
 Saṅgītisutta 129
 Sappadāsa 121
 Sāriputta 123-127, 129
 Sarvāstivāda 118, 120
 satis 210
 Saul 60
 sa-upavajja 128
 Schafer, Edward 216-217
 Schmitt, Carl 182
 seculier martelaarschap 23
 seculier 107
 semantische discussie(s) 7-9
 Shadrach, Meshach en Abednego 37
 shahāda 86
 Shaheed Bhagat Singh 19
 shaheed 145, 169
 Shaoyan 133
 shema 65
 Shivaïtisch 214
 Shizong 133
 Shurbaji, Yahya en Eyad 105

- Siddhārtha Gautama 9
 Sihā 121
 Simson 60
 Singh, Bhagat 169
 sjitische islam 211
 slavernij 177
 Smith, Jonathan Z. 206
 sociaal protest 98
 Socrates 7, 18, 26
 Soetra van (het samādhi van) de Heldhaftige
 Voortgang 136
 Soetra van de Lotusbloem der Leer 135
 Soetra van het in Beweging Zetten van het Rad
 der Leer 115-116
 Sri Aurobindo 170
 staatsmoefiti 95
 Stefanus 28-29
 Stein, Edith 25, 49, 51
 straf 64
 Sui Wendi 131
 Sui Yangdi 131
 suïcide 114, 119, 121-123, 139-140
 Śūramgamasūtra 136-138
 Suttavibhaṅga 119
 Syrië 101
 Syrische 103

 Tantra 131
 Tathāgata 134, 137
 Taylor, Charles 85, 180
 Tenhemelopneming van Jesaja 30
 Teresa Benedicta van het Kruis 51
 terrorist 197
 Thamūd 90
 Thatcher, Margaret 185
 The Book of the Discipline 118
 Therāgāthā 121
 Theravāda 119-120, 127
 Therīgāthā 121
 Thích Quảng Đức 141
 Tiantai 133
 Tito, Josip 197
 toekomstige wereld 64
 Trump, Donald 200
 Tunesië 95
 twaalf imams 211
 Tweede Wereldoorlog 72
 Twin Towers 79

 Uhm, Peter van 201
 uitblussen 115
 uitdoven 116
 uitdoving 111
 Umayyaden 93
 Upanishaden 149, 151

 Vajrayāna 131
 Vakkali 121, 127-129
 Valls, Manuel 191
 vande mātaram 157

 varkensvlees 35
 Vaticaan 46
 Vedanta 146
 vergelding 75
 vergeving 61
 Verlosser 111
 verlossing 111, 115, 122, 128, 215
 vertrouwen in G-d 75
 verzaker 115
 verzakingsideaal 111, 218
 verzakingsideologie 112
 verzoening 61
 Vesāli monniken 119
 vibhavaṭaṅhā 115, 129
 Vier Waarheden 115
 Vinaya 118-120
 Vivekananda 159-160
 voltooid leven 113
 voorbeeldfunctie 34
 vrātya 213
 Vrātyastoma 213
 Vrije Universiteit 15
 vrijgevigheid 139
 vrijwillig levenseinde 110
 vrijwillig levensbeëindiging 119, 139
 vuuroven 59

 Waldenzen 42
 Wanshan Tonggui ji 133
 wedergeboorte 128
 wereldbevestiging 110
 wereldverzaker 20, 111, 207, 215, 218
 wereldverzaking 20-21, 110-111, 114, 138, 213
 Willems, Dirk 45
 wraak 80
 Wu Zetian 136

 Yangdi 131
 Yanshou, Yongming 132-133, 136
 Yijing 136
 yoga 214
 Yom Kipoer 57

 zaligverklaring 46
 Zarathustra 219
 Zaventem 79
 zelfdoding 9, 13, 27, 56, 60, 95, 110, 113-115,
 117-119, 123, 127
 zelf-immolatie 109, 131, 133, 140, 208
 zelfloosheid 21, 138
 zelfmoord 76, 114
 zelfmoordaanlagen 86
 zelfmoorddoder 79
 zelf-offer(s) 111, 218
 zelfontzegging 86
 zelfopoffering 10, 112, 118, 129-130, 138
 zelfverbranding 94, 109, 113, 131, 133, 141, 216
 Zen 133
 zeven zonen 70
 Zhongyi 133

Zhou li 216
Zhou 136
zingeving 23
zondebokmechanisme 217

zoroastriërs 221
zoroastrisme 208, 219-221
Zuo zhuan 216
Zwagerman, Joost 187