

## 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.<sup>1</sup> In de eerste eeuwen bestond er echter nog geen eenduidig kerkelijk perspectief op martelaarschap.<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Dergelijke opvattingen hebben de interpretaties van martelaren doorheen de geschiedenis diepgaand beïnvloed.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> Ook deze populaire lijn van martelaarschap werd overigens niet door iedereen gedeeld.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> In protestantse tradities werd de herinnering aan de martelaren grotendeels gecultiveerd door historische kalenders jaarlijks in de psalters in te leggen.<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup>

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!<sup>15</sup>

De Amerikaanse filosoof en essayist Ralph Waldo Emerson (1803-1883) sprak over Browns dood: *'He will make the gallows holy as the cross'*.<sup>16</sup> Rondom Browns dood ontstond een cultuur van herinnering waarin de strijdende abolitionist als held en martelaar verscheen in kinderboeken<sup>17</sup>, standbeelden, op *'memory sites'*, in liederen, verhalen en gedichten.<sup>18</sup> Tegelijk werd Brown gezien als een gek en een fanaticus.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup>

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*.<sup>22</sup>

## 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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> De term 'martelaar' is daarom, zo schrijft Smith, *'hopelessly overworked and abused'*.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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'.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup> 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.<sup>31</sup> 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*.<sup>32</sup> 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 buitengerechtelijke 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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'.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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'.<sup>38</sup> 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.<sup>39</sup>

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'.<sup>40</sup> Volgens Doughty was veel Britse pers er vooral op gericht om het martelaarschap van Sands te ridiculiseren of te ontkennen.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup>

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).<sup>43</sup> 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'.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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'.<sup>47</sup> Hierop zinspeelde Fortuyn zelf ook. Hij zei niet bang te zijn om als martelaar op deze weg te sterven.<sup>48</sup> In 2000 noemde schrijver Joost Zwagerman hem in *De Volkskrant* cynisch een 'zelfbenoemde martelaar van het vrije woord'.<sup>49</sup>

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.<sup>50</sup>

Ook een erotisch beeld van de gemartelde Sint Sebastiaan werd megedragen door sympathisanten.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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'.<sup>53</sup> Ook elders werd Fortuyn geportretteerd als een 'martelaar van het vrije woord' en van de 'oorlog tegen politieke correctheid'.<sup>54</sup> 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'.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

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'.<sup>57</sup> 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?'.<sup>58</sup>

### **'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.<sup>59</sup> 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'.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> 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’.<sup>62</sup>

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’.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> De gruwelijkheid die door hun martelaarschap openbaar wordt is, aldus paus Franciscus, ‘satanisch’.<sup>65</sup> 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.<sup>66</sup> 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 herdacht<sup>67</sup>, 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.<sup>68</sup> 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'.<sup>69</sup> 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.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup>

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.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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.<sup>75</sup> 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.<sup>76</sup> 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.<sup>77</sup> 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.<sup>78</sup> 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.<sup>79</sup> 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.<sup>80</sup> 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'.<sup>81</sup> 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.<sup>82</sup>

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.<sup>83</sup> 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 – China<sup>84</sup> en Iran.<sup>85</sup> 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.<sup>86</sup> Hoewel toespelingen op martelaarschap hier en daar in deze casus aanwezig zijn<sup>87</sup> 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.<sup>88</sup> 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.<sup>89</sup> 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.<sup>90</sup> 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.<sup>91</sup> 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.<sup>92</sup> 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.<sup>93</sup> 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.<sup>94</sup>

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*'.<sup>95</sup> 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*').<sup>96</sup> 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'.<sup>97</sup> 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’.<sup>98</sup> 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.<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> 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.