

**FRANCISCUS VAN ASSISI:
HET ONBESCHRIJFELIJKE BESCHREVEN?**
**Een analyse van het thema heilige dwaasheid als bijdrage aan de
discussie over religiewetenschappelijke methoden**

Scriptie aangeboden aan
prof. dr. Johan F. Goud
Departement Religiewetenschap en Theologie
Faculteit Geesteswetenschappen
Universiteit Utrecht

Geschreven in het kader van de opleiding tot
Bachelor of Arts
Taal- en cultuurstudies

Welmoed Fenna Wagenaar
Studentnummer: 3472922
Augustus 2013

INHOUD

1 Inleiding	2
1.1 Aanleiding tot onderzoek	2
1.2 Casus en opbouw: heilige dwaasheid	4
2 Definities en achtergronden	7
2.1 Een traditie van heilige dwazen	7
2.2 Naar een werkbare definitie	8
3 Van marge naar conformisme: wetenschappelijke benaderingen van Franciscus	12
3.1 Sociale ordes en bloeiende devotie	13
3.2 Een huwelijk met vrouwe Armoede	14
3.3 Speelman van God	16
3.4 Deelconclusie	18
4 Geïnspireerd door een levensverhaal: literaire benaderingen van Franciscus	20
4.1 Activisme als oogmerk	21
4.2 Een spirituele voorbeeldfunctie	23
4.3 Deelconclusie	25
5 Heilige dwaasheid als ‘dat wat rest’: bevindingen uit een casus	26
5.1 De potentie van ‘dat wat rest’ als uitgangspunt	26
5.2 Literaire verbeeldingskracht, de redder in nood?	29
5.3 Deelconclusie	31
6 Conclusie	32
Literatuurlijst	34

1. INLEIDING

‘O, schitterende Heilige Vader! Bedankt dat ge mij dit groot plezier hebt gedaan. Ik ben gegaan waar ge mij hebt opgedragen te gaan: ik ben naar de varkens gegaan. Wonderschoon was het. Ik heb ze omhelsd, ik heb mij met hen in de modder en de drek gerold... en die varkens hebben allemaal goed geluisterd, een zeug heeft mij zelfs haar spenen aangeboden om verse melk te drinken! Welbedankt! Bedankt! Ik ben zo gelukkig! Zo gelukkig!’¹

Vier mensen liet ik bovenstaand fragment lezen. Wie zou de met varkensmest besmeurde gast van de Paus zijn? De verbazing was groot toen ik vertelde dat bovenstaand fragment is gebaseerd op verhalen over een van de meest populaire heiligen ter wereld en oprichter van de orde der franciscanen, Franciscus van Assisi (1181/2-1226). Franciscus was de zoon van een rijke koopman. Hij keerde rond zijn twintigste zijn familie de rug toe om zijn leven te wijden aan God; een leven in nederigheid en armoede. Het liefst had hij zijn rug naar de wereld toegekeerd, maar zijn opdracht lag bij het boetepreken. De orde der minderbroeders groeide uit tot een belangrijke kloosterorde. Reeds twee jaar na Franciscus’ dood sprak Paus Gregorius IX de heiligenverklaring over hem uit en Franciscus’ vroomheid en wonderlijke verrichtingen zouden voorop komen te staan in zijn levensverhalen.² De verhalen tonen echter ook een andere kant van Franciscus, een kant die als inspiratie heeft gediend voor bijvoorbeeld bovenstaand tekstfragment van theatermaker en -schrijver Dario Fo. De heilige doorbrak sociale conventies en handelde onbegrijpelijk, zijn middeleeuwse medemens bespote hem en maakte hem uit voor gek. Naarmate je Franciscus beter leert kennen, vormt zich veelal het beeld van een uitgeputte maar devote man. Een dolende dwaas met bijzonder veel charisma.

1.1 Aanleiding tot onderzoek

Op 26 maart 2010 sprak Mattijs van de Port bij aanvaarding van zijn hoogleraarschap Populaire Religiositeit aan de Vrije Universiteit Amsterdam de rede uit getiteld ‘Dat wat rest. Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan.’ In deze rede beargumenteert Van de Port dat er in sociaalwetenschappelijk religieonderzoek onvoldoende aandacht uitgaat naar de implicaties van de toepassing van wetenschappelijke methoden bij de weergave van de empirische werkelijkheid. In de wetenschapsfilosofie geen onbekend geluid. Het besef dat sluitende verhalen over onszelf en de wereld onmogelijk zijn, een belangrijk uitgangspunt in

¹ D. Fo, ‘Franciscus, de heilige jongleur van Assisi’, in: *Toneelwerken 2* (Breda 2003) 453-495, 483. Vert. van: ‘Lu santo jullare Francesco’ (Turijn 1999), door F. Vanluchene. Overigens is niet zeker of deze anekdote authentiek is; het staat in ieder geval vast dat het verhaal circuleert in Franciscus-geschriften.

² T. van Celano, *De oudste verhalen over Franciscus van Assisi. Het Leven van Sint-Franciscus en het Gedenkschrift van Franciscus’ daden en deugden*. Vert. en ingeleid door: R. Hofman en G.P. Freeman (Haarlem 2006) 11.

het denken van onder meer Jacques Lacan, is hierbij volgens Van de Port een belangrijk gegeven.³ Culturele voorstellingen bestaan niet alleen als aanwijsbare publieke vormen, het zijn tevens ervaringswerelden waarin momenten optreden waarop onze conceptuele vermogens ontoereikend zijn. Categorieën en structuren stellen ons in staat om betekenisvolle werelden te creëren, maar deze zijn allerm minst gelijk aan de werkelijkheid. De opvatting dat geschriften onmogelijk de empirische werkelijkheid kunnen weergeven leidt tot de notie van ‘dat wat rest’.⁴ Van de Port omschrijft ‘dat wat rest’ als een verwijzing naar het niet-weten, ‘het onuitdrukbare, het buitenzinnige, het ongepaste, het Geheel Andere, de werkelijkheidsdimensies waar de mystici naar reikten’⁵ oftewel ‘*the place where meaning collapses*’⁶. Het is datgene wat zich onttrekt aan vormen en overleveringen, maar hier tegelijkertijd zin aan geeft.

Van de Port pleit voor het creëren van die plek *where meaning collapses* in wetenschappelijke geschriften. Academici moeten zich bewust worden van het eigen onvermogen exacte weergaves op schrift te stellen. Het huidige wetenschappelijke klimaat laat weinig ruimte voor verbeeldingskracht en experimenten; er is sprake van verzakelijking en financiële druk, die dwingen tot efficiëntie en werken in *formats* waarbij hypothese en betoog zo snel mogelijk vastgelegd dienen te zijn, aldus Van de Port. Hij wil echter toe naar een auteur die de worstelingen met ongerijmdheden erkent en als vertrekpunt neemt voor zijn verhalen, een auteur bij wie het er niet om gaat ‘de wereld bij elkaar [te schrijven]; het gaat er om je door de wereld te laten beschrijven’.⁷ In dit geheel speelt de relatie tussen de onderzoeker, de onderzochten en de lezers van de teksten een belangrijke rol. Door aandacht te besteden aan de tekortkomingen van ieder verhaal en het vermeende ‘vreemde’ toe te laten, kan er volgens Van de Port begripsvorming optreden rondom religieuze verschijnselen waarin de gelovigen niet bij voorbaat de merkwaardige Anderen zijn.⁸ Het is daarbij niet alleen van belang tekortkomingen te benoemen, we moeten ‘dat gegeven laten *gebeuren* in het gemoed van onze lezers.’⁹ Om daarin te slagen doet Van de Port een oproep voor meer poëzie en literaire verbeeldingskracht in de wetenschap: hiermee kan de wetenschapper doordringen tot het gemoed van de lezer, de lezer meenemen naar het ‘vreemde’ en het hem laten begrijpen.

Van de Port levert een bijdrage aan een immer actuele discussie die gedurende lange tijd speelt in onder meer sociaalwetenschappelijk onderzoek. Hij doordenkt de wetenschappelijke methoden op kritische wijze; te allen tijde van belang om onderzoek te kunnen blijven verantwoorden. Van de Port staat niet alleen, maar er worden kanttekeningen geplaatst. Birgit Meyer merkt op in haar oratie aan de Universiteit Utrecht (2012) dat zij zich

³ M.P.J. van de Port, *Dat wat rest. Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan* (Amsterdam 2010) 5 (nummering volgens de pagina-aanduiding in Adobe Reader, pdf-bestand). Oratie 26 maart 2010.

⁴ *Ibidem* 6.

⁵ *Ibidem* 4.

⁶ *Ibidem* 9.

⁷ *Ibidem* 13.

⁸ *Ibidem* 14.

⁹ *Ibidem* 5.

ten dele kan vinden in zijn stelling, maar ze slaat een eigen weg in. Meyer is van mening dat religie verwijst naar een geheel van praktijken en ideeën die zijn bedoeld om een bepaalde grens te overschrijden of refereren aan wat Van de Port ‘dat wat rest’ noemt. Dit zijn handelingen, maar ook de zaken die hier verband mee houden zoals de concrete dingen die gehanteerd worden, tekstverklaringen en institutionele inbedding. Meyer is van mening dat deze *praktijken* via empirische observaties wel degelijk toegankelijk zijn voor wetenschappers.¹⁰ Ze is het stellig oneens met de gedachte dat het lichamelijke en het gevoel een betere, ‘echtere’ weergave van de werkelijkheid geven dan taal en andere symbolische systemen. Lichamelijke waarnemingen kunnen volgens haar evengoed onderhevig zijn aan sociale invloeden en manipulatie.¹¹

Bovenstaande toont dat er redenen zijn om aan te nemen dat Van de Ports ideeën over wetenschappelijke methodiek in religieonderzoek bekritiseerd of genuanceerd kunnen worden. Om een bijdrage te leveren aan deze discussie is de vraag die centraal staat in dit bacheloreindwerkstuk: *in hoeverre is Mattijs van de Ports stelling houdbaar en wat vertelt de houdbaarheid over het gebruik van (religie)wetenschappelijke methoden?* Het is van belang hierbij de volgende vragen te stellen: verlenen disciplines van religieonderzoek, zoals Van de Port dat mooi uitdrukt, gastvrijheid voor het Geheel Andere, het moeilijk plaatsbare? In hoeverre is het mogelijk om ‘dat wat rest’ als uitgangspunt te nemen en de lezer aldoor te wijzen op tekortkomingen in het verhaal? Kan literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijke geschriften helpen om door te dringen tot het gemoed van de lezer en hem begrip te laten opbrengen voor het ‘vreemde’? Door middel van een casus wordt gepoogd deze vragen te beantwoorden, om uiteindelijk uitspraak te kunnen doen over de houdbaarheid van Van de Ports stelling.

1.2 Casus en opbouw: heilige dwaasheid

De gebruikte casus bestaat uit een analyse van de manier waarop het thema heilige dwaasheid wordt verbeeld in enkele wetenschappelijke en literaire benaderingen van Franciscus van Assisi uit de laatste helft van de twintigste eeuw. Franciscus is een geliefde heilige, omringd door verhalen die niet bij heiligheid lijken te passen. De christelijke traditie is onbegrepen heiligen die hun medemens choqueren middels regeloverschrijdende handelingen en provocerende uitspraken niet vreemd. De profeten en ook Jezus Christus gebruikten soms buitenzinnige manieren om een boodschap over te brengen. De apostel Paulus spreekt over ‘dwazen omwille van Christus’ of *fools for Christ’s sake* (1 Ko. 4:10),¹² een uitspraak die zich ontwikkelde tot een traditie van heilige dwazen. In hoofdstuk 2 zal verder over deze traditie worden uitgeweid. Voor nu is het van belang te noemen dat de ‘goddelijke dwaasheid’ van de

¹⁰ B. Meyer, *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion* (Utrecht 2012) 24-25. Oratie 19 oktober 2012.

¹¹ *Ibidem* 40.

¹² De Nieuwe Bijbelvertaling.

heilige dwaas in de traditie wordt gezien als een ontstijging van wereldse wijsheid en een manier om tot nederigheid te komen gelijk aan de nederigheid van Christus. Dwaasheid ‘omwille van God’ impliceert op die manier dat het hier gaat om een fenomeen waarbij we geconfronteerd worden met iets ‘wat rest’: een grijpen naar mystieke werkelijkheidsdimensies, iets transcendent in die zin dat het buiten onze referentiekaders ligt en zich onttrekt aan ons begrip. Een analyse van de manier waarop heilige dwaasheid wordt verbeeld in enkele wetenschappelijke benaderingen van Franciscus kan daarom (zij het op kleine schaal) inzicht geven in de wijze waarop wetenschappers omgaan met ‘dat wat rest’. De casusanalyse biedt met andere woorden inzicht in de mogelijkheden en implicaties van Van de Ports stelling. Franciscus wordt door verschillende wetenschappers in de traditie van heilige dwaasheid geplaatst¹³ en is een heilige die vaak het onderwerp van studie is geweest. Het grote aanbod werken over zijn leven gaf de mogelijkheid benaderingen te kiezen die dicht bij elkaar liggen. Van de Ports stelling maakt het daarnaast niet alleen relevant om wetenschappelijke benaderingen te onderzoeken, zijn oproep tot meer poëzie en literaire verbeeldingskracht vraagt ook om een analyse van literaire benaderingen. In hoeverre blijkt uit een analyse van heilige dwaasheid in literatuur dat literaire verbeeldingskracht kan helpen in het verwelkomen van het onbeschrijflijke?

De benaderingen die behandeld worden zijn in de wetenschappelijke categorie de historische biografieën *Een man uit het dal van Spoleto* (1988) van Helene Nolthenius¹⁴ en *Franciscus van Assisi* (1982) van Raoul Manselli. De literaire benaderingen zijn het toneelwerk *Franciscus, de heilige jongleur van Assisi* (1999) van Dario Fo en de roman *Het stenen hoofdkussen* (1954) van Nikos Kazantzakis.¹⁵ Er is voor deze werken gekozen, omdat alle schrijvers ingaan op een groot tijdsbestek van Franciscus’ leven en de werken een biografisch karakter hebben. De wetenschappelijke werken zijn algemeen geaccepteerd; het werk van Nolthenius wordt nog steeds gezien als een van de belangrijkste wetenschappelijke biografieën over Franciscus. De literaire werken hebben naast de overeenkomst in biografisch karakter met elkaar gemeen bekende werken te zijn van omstreden doch geprezen schrijvers. Om de omvang van de analyse beperkt te houden is gekozen voor twee benaderingen per discipline.

De opbouw van dit eindwerkstuk is als volgt. In hoofdstuk 2 worden enkele voor de analyse relevante definities en achtergronden nader uitgewerkt. De definiëring die hier wordt aangedragen vormt bij de analyse van de verschillende benaderingen het uitgangspunt. In hoofdstuk 3 worden de vragen gesteld: Hoe wordt het thema heilige dwaasheid verbeeld in de

¹³ Franciscus wordt bijvoorbeeld door John Seward en Peter Phan als prototype van de heilige dwaas gezien. J. Seward, *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality* (Oxford 1980) 84-85. | P. Phan, ‘The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity’, *Theological Studies* 62, no. 4 (2001) 730-752, 751-752.

¹⁴ Van belang is te vermelden dat het bij dit werk gaat om Nolthenius’ eigen benadering, d.w.z. haar beschrijving vanaf pagina 198. Het daarvoor geschetste verhaal is een samensmelting van verschillende oorspronkelijke teksten, niet haar eigen wetenschappelijke benadering van Franciscus.

¹⁵ Het zal hierbij nadrukkelijk *niet* gaan om een literatuurwetenschappelijke analyse. Het gebruik van vertalingen is om die reden niet ideaal, maar ook niet problematisch voor de analyse.

twee gekozen wetenschappelijke benaderingen van Franciscus? Wat dit zegt over de omgang van de schrijvers met ‘dat wat rest’? In hoofdstuk 4 worden dezelfde vragen gesteld, nu ten aanzien van de twee gekozen literaire benaderingen van Franciscus. In hoofdstuk 5 worden de bevindingen van de casusanalyse behandeld in relatie tot Mattijs van de Ports stelling. De volgende deelvragen verdienen hier de aandacht: In hoeverre is het mogelijk om ‘dat wat rest’ als uitgangspunt te nemen in een werk en de lezer aldoor te wijzen op tekortkomingen van het verhaal? In hoeverre kan literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijke geschriften hierbij helpen, i.e. helpen door te dringen tot het gemoed van de lezer en hem begrip te laten opbrengen voor het ‘vreemde’? Zoals uit de casusanalyse zal blijken is er geen eenduidig antwoord op deze vragen. Gedurende hoofdstuk 5 wordt toegewerkt naar een genuanceerde conclusie over de houdbaarheid van Van de Ports stelling. De bevindingen zullen in hoofdstuk 6 worden samengevat en er wordt antwoord gegeven op de onderzoeksvraag, waarna er enkele suggesties worden gedaan voor verder onderzoek.

2. DEFINITIES EN ACHTERGRONDEN

Het is voor de casusanalyse van belang enkele definities en achtergronden nader te verklaren en helder af te bakenen. Om te analyseren hoe het thema heilige dwaasheid wordt verbeeld in wetenschappelijke en literaire benaderingen van Franciscus is het opstellen van een werkbare definitie van heilige dwaasheid noodzakelijk.

2.1 Een traditie van heilige dwazen

Het thema heilige dwaasheid kent een lange geschiedenis. In Socrates is reeds een prototype ‘wijze dwaas’ te zien als hij beweert dat zijn wijsheid afkomstig is uit de erkenning van zijn onwetendheid.¹⁶ Bijbelteksten bevatten symbolische acties van profeten die dienden om mensen te overtuigen, maar als schokkend en dwaas werden ervaren.¹⁷ Ook Christus sprak zich uit tegen traditionele wijsheid en choqueeerde met zijn woorden. Hij predikte dat zijn volgelingen zichzelf moesten verloochenen om zo zelf de kruislast te voelen en in zijn voetsporen te treden.¹⁸ In de eerste brief naar de Korintiërs wordt deze thematiek uitgewerkt door Paulus. Zijn uitspraken worden vaak aangedragen als rechtvaardiging van heilige dwaasheid; Paulus werd constant bespot en bestempeld als gek, maar accepteerde dit zoals ook Christus alle hoon en spot accepteerde. Paulus sprak van een verschil tussen wereldse wijsheid en Gods wijsheid. De wereldse wijsheid is dwaas voor God, Gods dwaasheid daarentegen is wijzer dan de wereldse wijsheid. Gods dwaasheid is daarom werkelijke wijsheid, wat betekent dat men zich in dwaasheid moet dompelen om werkelijk wijs te zijn (1 Ko. 1:25, 3:18-19).¹⁹

De christelijke interpretatie van ‘dwaze wijsheid’ ontwikkelde zich verder tot ‘heilige dwaasheid’ in een spirituele discipline onder de woestijnvaders van Egypte. Heilige dwaasheid werd uitgeoefend via volledige zelfverloochening; nederigheid werd aangeleerd door toedoen van de minachting van anderen. Dit kon dusdanig ver gaan dat een woestijnvader als daadwerkelijk gestoord werd aangezien.²⁰ De spirituele praktijk kreeg een vervolg in de Russische orthodoxie, meegebracht door zwervende Byzantijnse monniken, waar de dwazen te boek gingen als *iurodivyi*.²¹ De verhalen over deze uitzonderlijke dwazen zijn waarschijnlijk via ontmoetingsplaatsen tussen Oost en West (zoals Spanje) verspreid

¹⁶ P. Phan, ‘The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity’, *Theological Studies* 62, no. 4 (2001) 730-752, 739.

¹⁷ John Seward verwijst hierbij bijvoorbeeld naar Jesaja, die drie jaar naakt en blootsvoets rondliep om mensen te waarschuwen. Seward, *Perfect Fools*, 1.

¹⁸ Matteüs 16:24. Phan, ‘The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity’, 739.

¹⁹ Seward, *Perfect Fools*, 4.

²⁰ Phan, ‘The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity’, 740.

²¹ S.A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford 2006) vi.

geraakt over het katholieke Westen.²² Door de eeuwen heen is heilige dwaasheid een (soms omstreden) onderdeel geworden van de christelijke traditie.

2.2 Naar een werkbare definitie

Het fenomeen heilige dwaasheid wordt op verschillende manieren uitgelegd en er worden verscheidene elementen aan verbonden. De Oxford Dictionary geeft als definitie van ‘heilige dwaas’:

holy fool *noun* • a person who does not conform to social norms of behaviour because of mental disability or as a deliberate choice, regarded as having a compensating divine blessing or inspiration

Drie elementen komen hierin naar voren: een heilige dwaas is een persoon die 1) zich niet conformeert naar sociale gedragsnormen, vanwege 2) mentaal onvermogen of als bewuste keuze en 3) diegene wordt beschouwd als ontvanger van goddelijke zegen of inspiratie; dankzij deze gave accepteert men de sociale afwijking. Deze elementen vormen een basis voor een werkbare definitie, maar zijn geformuleerd vanuit een hedendaags, seculier standpunt. Wanneer de definitie wordt vergeleken met wetenschappelijke beschrijvingen van de heilige dwaas, lijkt de Oxford Dictionary voorbij te gaan aan de complexiteit van het fenomeen. Van belang is daarom de definitie aan te vullen op basis van een aantal van zulke wetenschappelijke beschrijvingen.

John Saward noemt negen specifieke elementen kenmerkend voor heilige dwaasheid. Deze kenmerken zijn het belang van het christendom; het charisma van de dwaas; het aspect van veinzen en geheimhouding; het belang van de eschatologie; het idee dat het leven een pelgrimage van ascese is; het politieke belang dat de dwaas kan hebben door zijn regeldoorbrekende gedrag; het kunnen onderscheiden van goede en zondige zielen; de ascese die voortkomt uit het nastreven van intense nederigheid, met daaraan verbonden extreme solidariteit en identificatie met het uitschot van de samenleving; en tot slot het puur en simpel van hart zijn.²³ Ook Peter Phan noemt een aantal van deze elementen. De kracht van heilige dwaasheid komt volgens hem voort uit liefde en nederigheid.

Without love, and hence holiness, foolishness is just foolishness, and wisdom mere inflated knowledge. Ultimately, foolish wisdom is a *gift*, a *revelation* received in humility of mind and simplicity of heart. Only then it has the power to convince and transform, more effectively than the sword and rhetoric.²⁴

²² Saward, *Perfect Fools*, 33.

²³ *Ibidem* 84-85.

²⁴ Phan, ‘The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity’, 751.

Beide omschrijvingen bevatten een sociale, sterk didactische component. Heilige dwaasheid wordt zowel impliciet (bij Saward) als expliciet (bij Phan) omschreven als onder meer een manier om mensen te veranderen en te overtuigen.

Bij de beschrijving van een didactisch element als strategie van de heilige dwaas wordt door Sergey Ivanov een kanttekening geplaatst. Hij betoogt dat de sociale betrokkenheid van de heilige dwaas een onontkoombaar effect van zijn handelen is. Een heilige dwaas is volgens Ivanov in principe niet actief in het sociale domein en verbergt zijn ware identiteit.²⁵ Hij keert zich af van de samenleving en prijst datgene wat door de samenleving als gestoord wordt gezien. Hieruit ontstaat de dwaasheid. Dit botst echter met het concept 'heiligheid', dat wijst op een hoge status die iemand krijgt toegewezen. Zonder zijn heiligheid zou de heilige dwaas niets anders zijn dan een gek.

The holy fool's indecorous behaviour can be edifying only if he abandons his disguise (for otherwise how would one tell him apart from a real, non-pretend fool or delinquent?); yet if he does reveal himself, the holy fool subverts his own vocation. If he has no intention of edifying anybody, then he could far more easily avoid worldly renown if he were to retreat to a place of solitude; yet he is drawn to company, to the very crowd whose devotion he ostensibly abhors.²⁶

Ivanov wijst hier op een fundamentele paradox die in de definitie 'heilige dwaasheid' verborgen ligt. De heilige dwaas veinst enerzijds gestoord te zijn zodat hij door zijn omgeving wordt bespot, zijn heiligheid kan verbergen en niet in de zonde van ijdelheid vervalt door de wereldse lof die hem wordt toebedeeld. Anderzijds is de dwaasheid een manier waarop op komische of paradoxale wijze spirituele instructies worden gegeven. De dwaas creëert zo zijn eigen paradox: enkel de mensen die door de vermomming van gekte heen kunnen kijken zullen naar de dwaas luisteren. Met andere woorden bereikt de heilige zijn didactische doeleinden alleen wanneer hij zijn identiteit prijsgeeft. Hij kan zich daarom nooit volledig afwenden van de samenleving, waarin ten minste een deel van de mensen hem ondanks (of misschien wel dankzij) de dwaasheid zal herkennen en vereren als heilige. De heilige dwaas wil niet sociaal actief zijn zodat hij dwaas kan blijven, maar de dwaasheid is tevens een didactische techniek die tot gevolg heeft dat sociale betrokkenheid een onontkoombaar effect van zijn handelen is.

Bij het gebruik van deze beschrijvingen is het van belang enig voorbehoud te maken ten aanzien van twee nauw met elkaar verbonden zaken. Ten eerste betreft dit de aard van de termen 'heilige' en 'dwaas'. Dit zijn termen die extern gekwalificeerd zijn. Het gedrag van de 'dwaas' kan alleen als dwaasheid worden erkend als er een 'niet-dwaasheid' bestaat waaraan het gedrag zich niet conformeert. De dwaas is dwaas, mogelijk omdat hij dat zelf gelooft, maar *in ieder geval* omdat zijn medemens hem als dwaas bestempelt. Hetzelfde geldt voor

²⁵ Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 387, 390.

²⁶ *Ibidem* 1-2.

‘heiligheid’. Heiligheid wijst op een bijzonder hoge status die iemand krijgt toegewezen op basis van een door de Kerk vastgesteld schema van eisen; het is een door anderen opgelegde benaming. Heilige dwaasheid is met andere woorden een beeldvorming; het is ‘als heilig gekwalificeerde dwaasheid’. Ten tweede is het belangrijk op te merken dat er wordt gesproken over ‘geveinsde’ gekte. Dit is een beeld dat onderdeel uitmaakt van de beeldvorming. ‘Geveinsde’ gekte impliceert dat de dwaas *intentioneel* dwaas is. Hij streeft met andere woorden een bepaald doel na, waar het strategische of didactische element uit voortvloeit. Of de dwaas daadwerkelijk bepaalde intenties had met zijn gekte is alleen bekend wanneer daar specifieke uitlatingen over zijn gedaan door de dwaas zelf. Wanneer dit niet het geval is kan aangenomen worden dat het element ‘veinzen’ of het beeld van de ‘veinzer’ wordt ingezet om aan de beeldvorming van de als heilig gekwalificeerde dwaas te voldoen. Ivanov wees hier al op: als een dwaas de dwaasheid niet veinst, hoe onderscheid je hem dan van de echte dwaas?

De definitie waar Ivanov mee werkt beschrijft de paradox en besteedt aandacht aan de notie dat ‘dwaasheid’ en ‘heiligheid’ externe kwalificaties zijn, ontstaan vanuit de positie van de dwaas ten opzichte van zijn omgeving, waardoor heilige dwaasheid als beeldvorming kan worden gezien.

‘Holy fool’ is a term for a person who feigns insanity, pretends to be silly, or who provokes shock or outrage by his deliberate unruliness. However, the term does not apply to all such behavior. Extravagant conduct may qualify as holy foolery only if those who watch it assume that what lies beneath is sanity and high morality, even pious intent.²⁷ (...) A holy fool is someone whose behavior is no different from that of any madman (or, more broadly, than any other trouble-maker or delinquent) yet who is accorded notably high status in society. He is seen – accurately or otherwise – as a righteous man who assumes a guise of irrationality for ascetic and educational purposes.²⁸

Ivanovs definitie vormt een nauwkeurige aanvulling op de definitie van de Oxford Dictionary. Wanneer de definitie naast de beschrijvingen van Seward en Phan wordt gelegd, kunnen verschillende elementen die kenmerkend zijn voor de als heilig gekwalificeerde dwaas worden opgetekend. Heilige dwaasheid is een paradoxaal fenomeen waarbij een charismatisch persoon (de heilige dwaas) in zijn choquerende, regeldoorbrekende gedrag niet te onderscheiden is van de gewone gek, maar deze gekte veinst. Het veinzen van dwaasheid gebeurt met ascetische en didactische doeleinden. Door het didactische element is de dwaas onlosmakelijk verbonden met de samenleving, waarin hij uiteindelijk als onontkoombaar effect van zijn handelen een hoge status geniet. De traditie waarin heilige dwaasheid is ontstaan (hoofdstuk 2.1) blijft hierbij relevant: de dwaasheid is ‘omwille van Christus’, dat wil zeggen dat de inspiratie die ten grondslag ligt aan de handelingen van de dwaas spiritueel

²⁷ Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 1-2.

²⁸ *Ibidem* 7.

is ingegeven. Het gaat om een wereldse dwaasheid, waar in werkelijkheid een goddelijke wijsheid achter schuil gaat die buiten onze referentiekaders ligt. Op die manier maakt een ongreepbare, transcendente component intrinsiek onderdeel uit van heilige dwaasheid. Bij de casusanalyse zullen bovengenoemde elementen het uitgangspunt vormen.

3. VAN MARGE NAAR CONFORMISME:

WETENSCHAPPELIJKE BENADERINGEN VAN FRANCISCUS

De belangrijkste bronnen waaruit wordt geput bij wetenschappelijke biografieën zijn Franciscus' eigen geschriften (door hem gedictieerd in de laatste jaren van zijn leven), de oudste levensbeschrijvingen (met name de hagiografie van Thomas van Celano en het geschrift *De Drie Gezellen*) en enkele andere bronnen zoals in sommige gevallen de *Legenda major* van Bonaventura (een hagiografie die de beschrijving van Thomas van Celano moest vervangen). Hoewel deze werken aan de basis staan van vele benaderingen, is de weergave die van de heilige wordt gegeven nooit exact dezelfde. Iedere auteur heeft te maken met persoonlijke referentiekaders, interpretaties en doeleinden. De historici achter de biografieën die hier worden geanalyseerd (Helene Nolthenius, *Man uit het dal van Spoleto*; Raoul Manselli, *Franciscus van Assisi*) erkennen deze bewuste en onbewuste invloeden. Desondanks streven zij naar een zo volledig en waarheidsgetrouw mogelijke weergave van Franciscus als historisch figuur, gesitueerd in de context van zijn tijd.²⁹

Helene Nolthenius (1920-2000) kwam op haar dertiende voor het eerst in aanraking met Franciscus via een lezing. Ze was in hem gefascineerd en zou dat altijd blijven; de middeleeuwen en Italië zouden haar vakgebied worden. Ze studeerde muziekwetenschap en liet zich in 1941 rooms-katholiek dopen, hoewel ze in haar latere leven van dit geloof afstapte. Nolthenius' ervaringen in de bezettingstijd gedurende de Tweede Wereldoorlog vormden de aanleiding voor een leven als 'aartsescapist'. Haar liefde voor het verleden was een soort ontsnappen uit het heden. Naast wetenschappelijke publicaties heeft ze meerdere historische romans en detectives gepubliceerd, velen gesitueerd in het Italië van de dertiende en veertiende eeuw. Nolthenius was fel voorstander van het weergeven van een zo waarheidsgetrouw mogelijke historische weergave en vermengde in haar romans fictie met non-fictie.³⁰ Raoul Manselli (1917-1984) was Italiaans historicus, gespecialiseerd in de middeleeuwse kerkgeschiedenis en middeleeuwse religieuze bewegingen. In zijn werk ging speciale aandacht uit naar de franciscaanse orde; Manselli zag Franciscus als het toppunt van middeleeuwse spiritualiteit. Met name de puurheid en simpelheid in vormen van volksreligie, onder leiding van grote figuren (zoals Franciscus of Waldo van Lyon) hadden hierin zijn aandacht. Daarnaast deed hij veelvuldig onderzoek naar ketterse bewegingen en de

²⁹ R. Manselli, *Franciscus van Assisi* (Helmond 1992) 7. Vert. van: *S. Francesco d'Assisi* (3e druk; Bulzoni 1982), door G. van Loon en L. Debroeynselli. | H. Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten* (Amsterdam 1988) 288, 290.

³⁰ M. Pruis, 'Nolthenius, Helene Francisca (1920-2000)' (versie 13 februari 2012), <http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn6/nolthenius> (28 juli 2013).

gevolgen van de afwijzing en vervolging van die bewegingen. Religie en spiritualiteit in relatie tot de samenleving heeft hierbij altijd centraal gestaan.³¹

In dit hoofdstuk zal antwoord worden gegeven op de eerste deelvragen: Hoe wordt het thema heilige dwaasheid verbeeld in de wetenschappelijke benaderingen van Franciscus van de historici Nolthenius en Manselli? Wat zegt dit over de omgang van de schrijvers met ‘dat wat rest’? De in hoofdstuk 2 geformuleerde definitie van heilige dwaasheid vormt hierbij het uitgangspunt. Er wordt gekeken hoe de kenmerkende elementen worden verbeeld, te weten de geveinsde gekte (onder andere door choquerend gedrag), het nastreven van een ascetische levenswijze, het hebben van didactische doeleinden en de daaruit voortkomende sociale betrokkenheid, het charisma van de dwaas, het genieten van een hoge status en tot slot de component van transcendentie, in die zin dat de heilige dwaas zich onttrekt aan het begrip van wat als ‘gezond verstand’ wordt aangemerkt.

3.1 Sociale ordes en bloeiende devotie

In de benaderingen van Nolthenius en Manselli komen meerdere elementen van heilige dwaasheid op verschillende plaatsen naar voren. De historici spreken over ascese, sociale betrokkenheid, charisma en het genieten van een hoge status. Dit in een kader dat de rode draad lijkt te vormen van Franciscus’ leven: zijn streven om in de marge van de samenleving te belanden. De twaalfde-eeuwse samenleving speelt daarbij een essentiële rol. Deze wereld beïnvloedde Franciscus van Assisi zoals hij de wereld beïnvloedde.³²

Franciscus staat bekend als oprichter van de eerste christelijke bedelorde, de franciscanen of minderbroeders. Hij leefde in een bewogen tijdperk, waarin er op religieus gebied sprake was van verval en morele laksheid van de clerus, er conflicten plaatsvonden tussen de kerkelijke en politieke macht en een levendig en intens religieus leven opbloeide onder de leken. Steeds vaker probeerden leken zelfstandig hun geestelijke problemen op te lossen. Kerkelijke bemiddelaars lieten ze daarbij links liggen, met onder meer nieuwe (ketterse) bewegingen tot gevolg.³³ De opkomst van steden veranderde Europa ingrijpend. De bevolking was onderverdeeld in drie sociale ordes die strikt van elkaar waren gescheiden: de *oratores*, zij die bidden; de *bellatores*, zij die vechten; en de *laboratores*, zij die werken (waaronder boeren, ambachtslieden en kooplui).³⁴ Met name binnen de orde van de krijgslieden bloeide de hoofse cultuur. Hoofse liefde, specifieke normen en waarden, zang en dans vervulden een belangrijke rol. Ridders, meestal van adellijke afkomst, genoten groot aanzien. Kooplieden met genoeg rijkdom probeerden de adel waar mogelijk na te bootsen,

³¹ D. Quaglioni, ‘Manselli, Raoul’, http://www.treccani.it/enciclopedia/raoul-manselli_%28Dizionario-Biografico%29/ (28 juli 2013).

³² Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 280.

³³ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 19.

³⁴ B.H. Rosenwein, *A Short History of the Middle Ages* (3e druk; Toronto 2009) 156.

waarmee de ordeverdeling tot afkeuring van velen in het geding kwam.³⁵ Dit is de context waarin de rijke koopmanszoon Franciscus opgroeide. Hij moet vol zijn geweest van het ridderideaal en de hoofse cultuur. Manselli en Nolthenius trachten zijn daden en inzichten vanuit deze achtergrond te verklaren. Franciscus groeide op in welvaart en maakte meerdere oorlogen mee. Als cavalerist betrad hij veldslagen en onderging hij krijgsgevangenschap.³⁶ De ridderlijke ambities zouden van invloed zijn op Franciscus' spiritualiteit³⁷ nadat hij zich had bekeerd, alle sociale barrières doorbrak en zich als leek ging richten op boete en gebed.³⁸

3.2 Een huwelijk met vrouw Armoede

Sleutelpassage in beide benaderingen is Franciscus' bekering. De historici omschrijven dit als de *conversio* van Franciscus.³⁹ Met name Nolthenius plaats Franciscus hierbij in een mystieke traditie. Zijn ervaringen legt ze uit als mystieke ontwikkeling, eindigend bij de *unio mystica* waar de mysticus de eenwording met God bereikt.⁴⁰ Ze merkt op:

Mystiek gaat niet, zoals wel beweerd is, per definitie in tegen theologische leerstukken. (...) Wel haaks staat de richting waarin de mystiek zich voortbeweegt, op wat gewoonlijk doorgaat voor de waarneembare werkelijkheid. Voor het overgrote deel speelt het proces zich af in de beslotenheid van de psyche; maar waar mystiek aan den dag treedt worden een aantal van haar uitingen door niet-mystici als abnormaal ervaren.⁴¹

De component van transcendentie wordt hier verbonden aan het abnormale gedrag van de mysticus. Het gedrag wordt als abnormaal ervaren, omdat het mystieke proces zich in de ondoorgrondelijke beslotenheid van de psyche afspeelt. De handelingen van de mysticus gaan het begrip van de niet-mysticus te boven. Door hierop te wijzen lijkt Nolthenius plaats te maken voor 'dat wat rest'. Ze meent echter wel dat het aan de wetenschapper is om Franciscus' geestelijke evolutie te toetsen aan de verschillende stadia van de *Via mystica* op basis van (gegevens over) zijn eigen verhaal en 'zijn stamelingen te ordenen en eventueel te relativiseren'⁴². Franciscus' bekering wordt voor de eerste keer duidelijk omschreven in een episode die op basis van zijn Testament 'de ontmoeting met de leprozen' (of melaatsen) wordt genoemd. Melaatsheid is een ziekte die in het Oude Testament wordt veroordeeld en op verschillende manieren in verband werd gebracht met zonden. Mensen die leden aan de aandoening (en de vele zieken die voor melaatsen werden aangezien) werden uit de

³⁵ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 25.

³⁶ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 281.

³⁷ *Ibidem* 210-211.

³⁸ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 25.

³⁹ *Ibidem* 36.

⁴⁰ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 220.

⁴¹ *Ibidem* 214.

⁴² *Ibidem* 215.

gemeenschap gestoten en behandeld als het uitschot van de samenleving.⁴³ Leprozen vervulden Franciscus en zijn tijdgenoten vol afschuw. Toen barmhartigheid en intens medelijden het uiteindelijk wonnen van de afschuw, werd bitter zoet en zoet bitter. Franciscus kwam tot een ommekeer, begaf zich onder de leprozen, kuste en accepteerde hen en liet zijn oude leven achter zich.⁴⁴

Het is van belang de bekering te beschrijven omdat een belangrijk element van heilige dwaasheid door de biografen aan de bekering wordt verbonden: ascese. Na zijn bekering besloot Franciscus de wereld te verlaten. Symbolisch hiervoor is de gebeurtenis waarbij hij poedelnaakt, op een plein ten overstaan van de bisschop en de inwoners van Assisi, zijn kleren en geld aan zijn vader teruggaf. Hij had nu een andere vader: ‘Onze vader die in de hemel zijt’.⁴⁵ Franciscus keerde de wereld definitief de rug toe en huwde naar eigen zeggen vrouwe Armoede.⁴⁶ In zijn ascese zou extreme armoede een essentiële rol spelen; dat hij afstand deed van zijn wereldse bezit en zich begaf onder het uitschot van de samenleving maakten hem tot mikpunt van spot en minachting. Hij accepteerde dit, om zo het lijden van Christus emotioneel te kunnen meebelevan en zijn voorbeeld te volgen.⁴⁷ Manselli doet in het kader van de ascese een opmerkelijke uitspraak: hoewel veel biografen de armoede als kern van Franciscus’ spiritualiteit bestempelen, was armoede *an sich* volgens Manselli nooit het doel dat Franciscus nastreefde.

Van nu af wil hij het bestaan delen van degenen die aan de rand van de maatschappij leven, die verstoten worden en die precies vanwege hun weerzinwekkende toestand door alle mensen worden geschuwd. Deze uitgestoten waren inderdaad ook arm, maar dat is een bijkomstig gegeven. De armoede is niet de doorslaggevende factor in de bekering van Franciscus.⁴⁸

Menselijk medeleven en medelijden vormden Franciscus’ armoede-ideaal, een ideaal dat volstrekt anders was dan men gewend was van kloosters, omdat Franciscus tussen de uitgestoten leefde.⁴⁹ Hij wilde zich volledig ondergeschikt maken en in de marge van de maatschappij verdwijnen. Zijn onderdanigheid ging dusdanig ver dat de keuze om tussen de uitgestoten te leven ‘betekende dat ze [i.e. de minderbroeders] zich op de onderste trede van de maatschappelijke ladder bevonden. Alle anderen, met name de andere ‘armen’ – en dit is belangrijk – stonden boven hen.’⁵⁰ Nolthenius trekt eenzelfde conclusie, zij het op geheel andere wijze. Ze benadrukt dat niet zozeer de armenzorg als wel Franciscus’ eigen, vrijwillig aanvaarde armoede een overweldigende indruk maakte op zijn medemens. Armoede zou

⁴³ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 37.

⁴⁴ *Ibidem* 36-37.

⁴⁵ *Ibidem* 57.

⁴⁶ *Ibidem* 49.

⁴⁷ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 236.

⁴⁸ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 38-39.

⁴⁹ *Ibidem* 39.

⁵⁰ *Ibidem* 109.

volgens haar wel degelijk een doel op zich zijn.⁵¹ Wel verwijst ook zij naar de zuster van vrouwe Armoede: vrouw Nederigheid. Armoede kan volgens Franciscus enkel via nederigheid beoefend worden. Op die manier plaatst ook Nolthenius Franciscus' ascese in een streven naar nederigheid: 'Na de eerste jaren, waarin hij door iedereen wérkelijk geminacht werd, heeft hij de wereld nooit meer van de nietswaardigheid kunnen overtuigen, waar hij zelf zo diep van doordrongen was.'⁵²

Uit het voorafgaande blijkt dat Franciscus' armoede-ideaal en ascese in de wetenschappelijke benaderingen worden verbeeld als extreme nederigheid, waarbij de keuze van Franciscus viel op een leven van bedelen en hongerlijden tussen het uitschot van de samenleving. De nietswaardigheid komt tot uiting via de spot en minachting van de middeleeuwse medemens. Nolthenius wijst hierop in het vorige citaat en ook Manselli geeft aan: 'hij werd door iedereen bespot en uitgescholden alsof hij stapelgek was'.⁵³ Want wie kiest er nu vrijwillig voor een ellendig bestaan in de marge van de samenleving? Franciscus doorbrak sociale barrières door zich als leek op boeteprediking te richten en zich als rijke koopmanszoon onder de armen te begeven. Juist uit het zich niet conformeren aan de sociale orde van die tijd spreekt een sterke sociale betrokkenheid. Handelingen en gebeurtenissen geschieden volgens de beschrijvingen van de historici om een duidelijk doel te bereiken: marginalisering. Franciscus' werd het mikpunt van spot en vernedering door afstand te nemen van de wereld, het bittere te prijzen als zoete spijs en het zoete te verafschuwen als ware het de duivel. Een aantal elementen van heilige dwaasheid is aanwezig, maar over geveinsde gekte, charisma en didactische doeleinden wordt pas expliciet gesproken in het kader van een specifiek thema: de speelman van God.

3.3 Speelman van God

De ridderlijke ambities van Franciscus en zijn waardering voor hoofse normen hadden, zoals eerder al werd aangekaart, invloed op zijn spiritualiteit. Wanneer Nolthenius en Manselli zijn daden verklaren vanuit deze achtergrond noemen ze zijn wording tot *miles Christi*, ridder van Christus. Nolthenius besteedt uitgebreid aandacht aan de vraag waarom Franciscus zich in zijn jonge jaren zo aangetrokken voelde tot het ridderideaal. Hij minachtte volgens haar zijn bescheiden afkomst uit de koopmansorde. Veel van de ridderdeugden die Franciscus toen al nastreefde, zoals vrijgevigheid, grootmoedigheid en onversaagdheid, zijn terug te vinden in zijn spirituele leven.⁵⁴ Een andere belangrijke deugd noemt Nolthenius de dwaasheid. Ze merkt op hoe Franciscus zichzelf een 'novellus paççus' (nieuw soort dwaas) naar Gods wil noemde en vraagt zich af: 'Dacht hij toen aan 1 Korinthiërs of ook aan de "reine dwaas"'

⁵¹ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 234-235.

⁵² *Ibidem* 237.

⁵³ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 55.

⁵⁴ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 208.

Perceval, op zoek naar de Graal?’⁵⁵ De verwijzing naar 1 Korintiërs is Nolthenius’ meest directe verwijzing naar heilige dwaasheid. Ze verklaart de dwaasheid vanuit de idealen die werden afgeleid uit ridderverhalen. Het thema dienstbaarheid door vernedering, waarbij de onvoorwaardelijke gehoorzaamheid van een ridder voor zijn geliefde centraal stond, moet volgens Nolthenius invloed hebben gehad op Franciscus:

Men ontkomt bijna niet aan de conclusie dat de Schandkar, als symbool van het vernederingselement in de ‘amour courtois’, bekend geweest is aan onze ‘miles Christi’ toen hij zich ter liefde Gods liet uitjouwen, de geringste der geringen wilde zijn, en gehoorzaamde aan ondeugdelijke besluiten, liever dan ze ‘au mialz’ te corrigeren.⁵⁶

Een dwaze ridder van Christus is het gevolg.

Nolthenius verklaart Franciscus’ dwaasheid vanuit de riddertraditie die hem zo aansprak. Manselli doet hetzelfde wanneer hij aangeeft dat Franciscus weliswaar de hoofse levensstijl had opgegeven, maar bepaalde aspecten ervan toepaste om zijn roeping als boeteprediker na te komen. Franciscus moest boete preken en daarom de aandacht op de een of andere manier naar zich toetrekken. Dit deed hij door zich voor te doen als een randfiguur die zich bewoog tussen de hoofse heren en het volk: de *ioculator* of speelman. Manselli benadrukt hierbij dat de speelman gezien kan worden als een type jongleur of nar – niet te verwarren met de troubadours, die hoog aanzien genoten. Narren werden daarentegen bespot, uitgelachen en beledigd.⁵⁷ Ook in John Sawards definitie (besproken in hoofdstuk 2) worden de *ioculatores* aangehaald. Hieronder vallen volgens hem clerici die berispt werden vanwege ‘their outrageous behaviour, their vagabond way of life, above all, for dancing and singing (...)’.⁵⁸ Franciscus noemde zichzelf en de andere broeders *ioculatores Domini*, speelmannen van de Heer. Het werk van de ‘gewone’ *ioculator* paste namelijk niet bij hun leven als boeteling, aldus Manselli. Op deze manier konden de broeders het volk aanspreken en op hen inspelen, terwijl tegelijkertijd duidelijk was wat hun marginalisering inhield.⁵⁹ In een spanningsveld van spel naar boete wist Franciscus mensen voor zich te winnen. Als marginaal figuur liet hij zich bespotten, om vervolgens de menigte zo te bespelen dat door de acceptatie van de vernedering de boetepreek een diepe indruk achterliet.

Er bestaat een nauwe samenhang tussen dwaasheid en grappenmakerij, begrepen als totale bevrijding van de banden en de beperkingen van de gewone logica. Daarom was de waarheid die uit de mond van de gek en de nar kwam, vaak veel scherper, dieper en duidelijker. De boete die Franciscus wilde preken, hoorde thuis bij de ‘dwaasheid’ en werd erdoor aannemelijk. Misschien speelde de herinnering aan de paulinische ‘dwaasheid van het kruis’ een rol in het verlangen van

⁵⁵ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 209.

⁵⁶ *Ibidem* 210.

⁵⁷ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 122.

⁵⁸ Saward, *Perfect Fools*, 88.

⁵⁹ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 122.

Franciscus zich als een gek voor te stellen. Het is de dwaasheid die redt.⁶⁰

Het is in dit citaat dat Manselli een directe verbinding legt met heilige dwaasheid zoals in hoofdstuk 2.1 omschreven. Hier is een glimp te zien van de dwaasheid omwille van God. Het blijft echter bij een glimp en daarmee is van daadwerkelijke erkenning van ‘dat wat rest’ geen sprake. De nadruk ligt op de ascetische en didactische doeleinden die Franciscus nastreefde en hoe hij met behulp van geveinsde gekte zijn medemens toch voor zich wist te winnen. Nolthenius benadrukt in ditzelfde kader hoe Franciscus’ charisma, zijn gave voor het woord en de liefde voor zang hem een groots preker en speelman van God maakten.⁶¹

3.4 Deelconclusie

In dit hoofdstuk is gepoogd antwoord te geven op de deelvragen: Hoe wordt het thema heilige dwaasheid verbeeld in de wetenschappelijke benaderingen van Franciscus van de historici Nolthenius en Manselli? Wat zegt dit over de omgang van de schrijvers met ‘dat wat rest’? Een aantal elementen van heilige dwaasheid komt zowel impliciet als expliciet in allerlei handelingen en gebeurtenissen naar voren. In de meeste gevallen wordt dit uitgelegd als onderdeel van Franciscus’ mystieke ontwikkeling, waarin zijn marginalisering centraal staat. Nolthenius verbindt een transcendente component aan deze ontwikkeling door te wijzen op het psychische, voor de buitenwereld ongrijpbare aspect van mystiek. Op deze manier lijkt zij ruimte te bieden aan ‘dat wat rest’. Ze probeert echter wel de mystieke ontwikkeling en de transcendente component die zij hieraan verbindt begrijpelijk te maken door ordening en relativisering van het verhaal van de mysticus en een vergelijking met getuigenissen van andere mystici. Duidelijke aandacht voor ‘dat wat rest’ blijft in Manselli’s benadering uit. Kenmerkende elementen van heilige dwaasheid worden enkel in de context van de ‘*miles Christi*’ en ‘speelman van God’ expliciet aan heilige dwaasheid verbonden. Als speelman van God was Franciscus een dwaas die vernederd mocht worden en zich in de marge van de samenleving bevond, terwijl hij kon vasthouden aan zijn ascese. Tegelijkertijd bleef het mogelijk didactisch op te treden en boete te preken. Dit met charisma en een woordgave die hem tot groots preker maakten, met een groeiende aanhang tot gevolg. Nolthenius en Manselli betogen dat regeldoorbrekend gedrag door Franciscus werd ingezet vanuit een streven naar marginalisering; hij zou sociale conventies doorbroken hebben door als leek boete te preken en vrijwillig arm te zijn. Hij liet zichzelf vernederen om tot het uitschot van de samenleving te behoren, op zo’n een manier dat de minderbroeders sociaal actief konden blijven en boete konden preken. Heilige dwaasheid wordt door het te plaatsen in het kader ‘speelman van God’ een bewust door Franciscus ingezet middel om zowel marginaliserend als conformerend te kunnen optreden. Het didactische element voert hierin de boventoon. Het vormt een sluitend

⁶⁰ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 123.

⁶¹ Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 239-240.

kader waarbij nietswaardigheid en sociale betrokkenheid elkaar niet hoeven uit te sluiten en de dwaasheid wordt een coherent gegeven in Franciscus' identiteit, verklaard vanuit zijn historische context.

4. GEÏNSPIREERD DOOR EEN LEVENSVERRHAAL: LITERAIRE BENADERINGEN VAN FRANCISCUS

Voor velen is de heilige Franciscus van Assisi een inspiratiebron en voorbeeld. De mythes en dramatiek rondom zijn levensverhaal maken hem voor kunstenaars, schrijvers, individuen en gemeenschappen een tot de verbeelding sprekend persoon. Helene Nolthenius en Raoul Manselli gaven aan Franciscus op een waarheidsgetrouwe manier in zijn historische context te willen weergeven. Bij de analyse van de literaire benaderingen is het van belang te onthouden dat de schrijvers, hoewel zij zeggen hun werk op betrouwbare bronnen te baseren, zich meer vrijheid kunnen veroorloven dan historici. Nikos Kazantzakis (in de roman *Het stenen hoofdkussen*) en Dario Fo (in het toneelwerk *Franciscus, de heilige jongleur van Assisi*) maken dankbaar van deze vrijheid gebruik door episodes uit Franciscus' leven aan te vullen of buiten beschouwing te laten. Dit naar eigen zeggen om een beeld van de heilige te scheppen dat het beste recht doet aan zijn figuur.⁶²

Het oeuvre van de Griek Nikos Kazantzakis (1883-1957) bestaat uit romans, poëzie, reisliteratuur en toneelwerken. Zijn werk werd pas in zijn latere leven vertaald, waarna hij erkenning kreeg door heel Europa. Kazantzakis staat vooral bekend om zijn omstreden *De laatste verzoeking van Christus* (1955). Door zijn radicale geloofsopvatting en het uiten van hevige kritiek op de Kerk⁶³, heeft de Grieks-orthodoxe kerk op het punt gestaan hem te excommuniceren.⁶⁴ Hoewel er een blijvende discussie gaande is over vermeende communistische voorkeuren van de Griek, was hij volgens verscheidene onderzoekers te idealistisch ingesteld om zich te kunnen vinden in het materialisme en atheïsme van het communisme.⁶⁵ De Italiaan Dario Fo (1926) werd in 1997 onderscheiden met de Nobelprijs voor de Literatuur, een blijk van waardering voor de meer dan zeventig toneelwerken die hij op zijn naam heeft staan. Als revolutionair schrijver, regisseur en acteur maakt hij satirische werken over de (rechtse, goedbedeelde) gevestigde orde. Fo is marxist en koestert geen politieke ambities, maar is altijd opgekomen voor de worstelende Italiaanse arbeidersklasse.⁶⁶ De rode draad in zijn werk is de zoektocht naar en affectie voor de eeuwenoude traditie van het Italiaanse theater. Hij heeft geprobeerd de theatertraditie nieuw leven in te blazen, waarbij de Commedia dell'Arte (een vorm van volkstoneel zonder vaste regels, daterend uit de zestiende tot achttiende eeuw) en de middeleeuwse figuur van de *giullare* (nar) een bijzondere

⁶² N. Kazantzakis, *Het stenen hoofdkussen* (Delft 1957) 5. Vert. van: *Mein Franz von Assisi* (Duitse geautoriseerde vertaling, Hamburg 1956), door H. Edinga. Oorspr. titel: *O Phthochoulês tou Theou* (1954). | Fo, 'Franciscus, de heilige jongleur van Assisi', 455, 459.

⁶³ A.R. Efthymiou, 'Kazantzakis's *Comedy*: The Tragedy of Christianity as a Discipline', *Journal of Modern Greek Studies* 28, no. 1 (2010) 69-78, 77.

⁶⁴ P. Bien, *The Philosophical Basis of Kazantzakis's Writings* (Chicago 2008) 5. Lezing 16 november 2008

⁶⁵ L. Owens, 'Metacommunism: Kazantzakis, Berdyaev and "The New Middle Age"', *The Slavic and East European Journal* 45, no. 3 (2001) 431-450, 431.

⁶⁶ T. Behan, *Dario Fo. Revolutionary Theatre* (Londen 2000) vii, 1-3.

positie innemen.⁶⁷

De achtergrond en overtuigingen van een schrijver spelen in veel gevallen, zowel bewust als onbewust, een belangrijke rol in zijn of haar werk. Dit geldt voor wetenschappers en mogelijk in sterkere mate voor schrijvers van literatuur. Kazantzakis en Fo zijn omstreden schrijvers met een sterke mening. Bij de analyse van de literaire benaderingen is het daarom van belang nadrukkelijk aandacht te besteden aan bewust ingebrachte motieven die aansluiten bij de opvattingen van de schrijvers en eventuele onbewuste referentiekaders die van invloed zijn geweest op de benadering. De affectie die Kazantzakis en Fo hebben voor Franciscus is gezien hun achtergrond niet verrassend. Beide schrijvers zijn moeilijk te plaatsen personen, hoewel in meer of mindere mate links georiënteerd, met een sterk uitgedragen mening. Ze staan kritisch tegenover een aantal gevestigde instituties. Fo's interesse in Franciscus is te verklaren vanuit zijn interesse in de narfiguur uit de middeleeuwse Italiaanse traditie.⁶⁸ Kazantzakis spreekt in de proloog van zijn roman op liefdevolle, geëmotioneerde manier over de heilige; Franciscus lijkt op een transcendente manier in de aanwezigheid van de schrijver te verkeren. Kazantzakis wil Franciscus' wezen zo goed mogelijk benaderen en merkt op dat een vermenging van diens leven met mythen daarbij onvermijdelijk is. Volgens Kazantzakis heeft een kunstenaar 'het recht, neen veeleer de plicht, om zijn stof zodanig te ordenen, dat een essentieel beeld ontstaat'⁶⁹.

In dit hoofdstuk worden twee deelvragen gesteld: Hoe wordt het thema heilige dwaasheid verbeeld in de literaire benaderingen van Franciscus van de schrijvers Fo en Kazantzakis? Wat zegt dit over de omgang van de schrijvers met 'dat wat rest'? De in hoofdstuk 2 geformuleerde definitie van heilige dwaasheid vormt hierbij, net als in hoofdstuk 3, het uitgangspunt. Er wordt gekeken hoe de kenmerkende elementen van heilige dwaasheid worden verbeeld: de geveinsde gekte (onder andere door choquerend gedrag), het nastreven van een ascetische levenswijze, het hebben van didactische doeleinden en de daaruit voortkomende sociale betrokkenheid, het charisma van de dwaas, het genieten van een hoge status en tot slot de component van transcendentie, in die zin dat de heilige dwaas zich aan ons begrip onttrekt.

4.1 Activisme als oogmerk

Dario Fo noemt zijn stuk, *Franciscus, de heilige jongleur van Assisi*, het 'onvertelde verhaal'⁷⁰ dat getuigt van Franciscus' preek in Bologna in de zomer van 1222, zijn bezoek aan paus Innocentius III en zijn sterfbed. Zoals de titel doet vermoeden is de Italiaanse traditie van

⁶⁷ D. Fo, *The Tricks of the Trade* (Londen 1991) 5-6. Vert. van: *Manuale Minimo dell' Attore* (Turijn 1987), door J. Farrell.

⁶⁸ In zijn inleiding op het toneelwerk diept Fo deze relatie verder uit, zie hoofdstuk 4.1.

⁶⁹ Kazantzakis, *Het stenen hoofdkussen*, 5.

⁷⁰ Fo, 'Franciscus, de heilige jongleur van Assisi', 459.

de *giullare* (een term vergelijkbaar met het Latijnse *ioculatores*⁷¹) het uitgangspunt van het stuk. In de inleiding betoogt Fo dat Franciscus een ware jongleur was, maar niet alleen omdat hij zichzelf zo noemde. Zijn stemtechniek (vooral op het gebied van taal en zang) en lichaamstaal moeten fenomenaal zijn geweest. Franciscus 'potsenmakerstreken' staan centraal, met als gevolg dat de elementen van geveinsde gekheid (inclusief het choquerende gedrag en de spot die daarmee gepaard gaan), charisma en de didactische doeleinden het duidelijkst naar voren komen.

De geveinsde gekheid geeft Fo neer op twee manieren: in een omkering van waarden en in zelfvernederend. Wanneer Franciscus gaat preken voor duizenden *Bolognesi* begint hij in het plat Napolitaans met een lofzang op de Napolitanen. Wanneer hij merkt dat hij in Bologna is veinst hij verwaald te zijn – de taal van de Bolognesi is hem niet bekend, dus of ze even willen doen alsof ze Napolitanen zijn?⁷² 'Franciscus begint te preken en zet meteen alles op zijn kop. Iedereen verwacht een donderpreek tegen de wreedaardige slachtpartijen, maar de broeder begint als een echte jongleur een zeemzoete ode aan de oorlog te improviseren (...).'⁷³ Volgens Fo zit Franciscus' kracht als jongleur hem precies in dit 'op zijn kop zetten'. Franciscus schudt de bevolking wakker door precies het tegengestelde te doen van wat men verwacht: hij prijst het bittere in het plat Napolitaans. Choquerend, zelfvernederend gedrag wordt beschreven in de episode van het bezoek aan de paus. Franciscus wil toestemming vragen voor de minderbroeders om te preken. De paus reageert woedend, met name door Franciscus' relaas tegen het houden van bezittingen en de macht die daaruit voortkomt. De paus gebiedt Franciscus geschikt publiek te zoeken en stuurt hem naar de varkens. Franciscus gehoorzaamt, dompelt zich euforisch onder in de drek en uitwerpselen en keert terug naar de paus. Die is met stomheid geslagen en geeft zich gewonnen. Franciscus zoekt een plein op om te preken, maar de Romeinen zijn niet van de vuile, in lompen geklede Franciscus gediend. Ze bespotten hem en bekogelen hem met stenen. Pas wanneer Franciscus na deze afwijzing de vogels opzoekt, die lijken te luisteren naar zijn woorden, beginnen mensen geïnteresseerd te raken en de heilige serieus te nemen.⁷⁴

Choquerend en onverwacht gedrag is het middel waarmee Franciscus zijn doel lijkt te bereiken: tot de mensen doordringen. De keuze voor een leven in armoede komt in Fo's werk voort uit een diepe afkeuring van macht, een voorkeur voor arbeid en een gelijkheidsideaal.⁷⁵ Fo's linkse achtergrond en kritiek op het establishment valt niet weg te denken uit de manier waarop hij Franciscus' dwaasheid verbeeldt. Als Fo Franciscus in een preek op sarcastische wijze laat zeggen:

⁷¹ J. Farrell en A. Scuderi, *Dario Fo. Stage, Text, and Tradition* (Carbondale 2000) 52.

⁷² Fo, 'Franciscus, de heilige jongleur van Assisi', 460-461.

⁷³ *Ibidem* 458.

⁷⁴ *Ibidem* 485.

⁷⁵ Dit blijkt uit de eerder genoemde episode van Franciscus' bezoek aan de paus. Franciscus verklaart zijn armoede-ideaal vanuit de afwijzing van macht, voorkeur voor arbeid en een gelijkheidsideaal, tot woede van de paus, die dit opvat als kritiek op de pauszetel.

[H]et is een slecht teken als de mensen geen respect meer hebben, niet meer luisteren naar de schone woorden van de gezagdragers, geen respect meer voor de tekenen van de macht. Een ramp. Ik zie u al zover, ik zie dat ge al op het punt gekomen zijt om te weten dat ge geen water in uw hoofd hebt en dat ge wilt beginnen denken met uw eigen verstand (...).⁷⁶

lijkt hij zelf aan het woord te zijn. Ascese is niet zozeer een kwestie van strijd, pijn en nederigheid, maar een activistisch middel om de bevolking wakker te schudden. Slechts op Franciscus' sterfbed zien we daadwerkelijke pijn, zij het nadrukkelijk lichamelijk. Zo lijkt Franciscus er in Fo's benadering weinig moeite mee te hebben dat dorpsbewoners van verschillende dorpen hem niet willen laten gaan⁷⁷, zodat ze 'een triomfkathedraal [kunnen] bouwen ter ere van die grote heilige die in hun stad de geest is komen geven'⁷⁸.

Door Franciscus' dwaasheid te verbeelden als middel om de mensen te choqueren (door omkering van waarden en zelfvernederings) verwordt de dwaasheid tot strategie om door te dringen tot de bevolking. Anders dan in de benaderingen van de historici valt Franciscus niet terug op de figuur van de *giullare* om zich te conformeren aan de samenleving; zijn activiteit heeft nut juist door zich *niet* te conformeren. Dit sluit aan bij Fo's idee over de positie van de *giullare*. Ze waren 'frequently on the run from persecution from the authorities, censorship, and co-optation in the courts' en 'inherent players mostly of the lower classes who worked within the oral tradition'⁷⁹. Waar Raoul Manselli aangeeft dat dergelijke activiteiten niet overeenkwamen met de boetepraktijken van de minderbroeders en zij zich daarom speelmannen *van God* noemden, werkt Fo door op de bestaande traditie en verbeeldt de dwaasheid als techniek van de charismatische jongleur. Franciscus lijkt een sociaalactivistisch programma te hebben waarbij religieuze motieven nagenoeg geen rol spelen. De component van transcendentie verdwijnt hierdoor naar de achtergrond, aandacht voor 'dat wat rest' is er niet.

4.2 Een spirituele voorbeeldfunctie

Er mogen enkele overeenkomsten zijn tussen Nikos Kazantzakis en Dario Fo, het beeld dat Kazantzakis van de heilige Franciscus schetst is geheel anders dan in Fo's benadering. Aan heilige dwaasheid wordt op geheel eigen wijze aandacht besteed. Kazantzakis' roman is geschreven uit het perspectief van Frate Leone, de eerste broeder die zich bij Franciscus aansluit en zijn volledige levensverhaal meemaakt. Het woord 'dwaasheid' of 'gekke' (al dan niet geveinsd) valt in de roman aldoor.⁸⁰ Van de kenmerkende elementen van heilige

⁷⁶ Fo, 'Franciscus, de heilige jongleur van Assisi, 465-466.

⁷⁷ *Ibidem* 486.

⁷⁸ *Ibidem* 493.

⁷⁹ T. Mitchell, *Dario Fo: People's Court Jester* (Londen 1999) 5.

⁸⁰ Bijvoorbeeld: "Komt broeders en luistert naar de nieuwste dwaasheid!" Een zwerm kinderen liep joelend achter hem aan en bekogelde hem met stenen.' (61); 'Ik verkondig de wereld een nieuwe dwaasheid, jij brengt haar een nieuw lied, het lied van de nieuwe dwaasheid.' (160).

dwaasheid speelt enkel het didactische element geen beduidende rol. Dat de dwaasheid niet nadrukkelijk wordt verbeeld als ‘geveinsd’ kan hier een oorzaak van zijn: Kazantzakis’ roman laat meer dan de andere benaderingen open of Franciscus daadwerkelijk ‘doordraait’, zichzelf als gek ziet of de dwaasheid veinst. Franciscus handelingen worden meermaals door hemzelf, Frate Leone en anderen ‘dwaas’ genoemd. Zijn gedrag leidt tot spot en hoon, zelfs nadat hij aanhang heeft verkregen door zijn ascetische leefwijze, charisma en erkende vroomheid.

Elias meende, dat Francesco wartaal sprak en keek hem medelijdend aan. Vele broeders grinnikten en achter me hoorde ik zeggen: ‘Hij is krankzinnig.’ (...) ‘Broeder Francesco,’ zei Elias, met moeite zijn toorn onderdrukkend, ‘neem mij niet kwalijk, maar het betaamt een heilige niet, om de luit te spelen en erbij te zingen, zodat de voorbijgangers je horen. Wat zullen ze wel van je zeggen?’⁸¹

Voor Franciscus is de verhouding met de andere minderbroeders een voortdurende strijd. Naarmate hij verder komt in zijn spirituele zoektocht groeit het aantal aanhangers en wordt hij door steeds meer mensen gezien als heilige. Waar hij zich vroeger totaal kon laten vernederen door zich in lompen te hullen, te bedelen en al dansend van blijdschap klappen ontving⁸², gebeurt dit steeds minder. Wanneer een olopemd aantal broeders een andere weg in slaat, geeft hij het leiderschap uit handen en raakt steeds meer in zichzelf gekeerd. Franciscus’ ascese vormt de rode draad van de roman. De lezer voelt met hem mee door de ogen van Frate Leone, die deelt in het gros van de ontberingen.

In de drie eerder besproken benaderingen dienden elementen van heilige dwaasheid (zoals geveinsde gekte, ascese en charisma) ter versterking van het didactische element: heilige dwaasheid werd in meer of mindere mate verbeeld als techniek om sociaal betrokken te zijn, de aandacht te trekken en effectief boete te kunnen preken. In Kazantzakis’ benadering maakt de dwaasheid echter geen deel uit van sociale betrokkenheid. Kazantzakis vertelt over Franciscus’ spirituele ontwikkeling en de dwaasheid wordt verbeeld als onderdeel van deze ontwikkeling. Franciscus lijkt meermaals overtuigd te zijn van zijn eigen dwaasheid en in strijd met zijn eigen demonen.⁸³ In de proloog van de roman noemt Kazantzakis Franciscus ‘het prototype van de strijdende mens, die onvermoeibaar in een eindeloze worsteling zijn hoogste menselijke plicht vervult – de plicht, die goedheid en waarheid en schoonheid overtreft, namelijk de stof, die ons door God is toevertrouwd, tot geest maken’⁸⁴. Franciscus is voor hem het voorbeeld van iemand die het hoogste doel heeft bereikt, namelijk het loskomen van materie en de eenwording met God. Peter Bien, een Amerikaan die veelvuldig onderzoek

⁸¹ Kazantzakis, *Het stenen hoofdkussen*, 198, 310.

⁸² *Ibidem* 176: ‘Maar Francesco’s toehoorders waren er sedert lang aan gewend geraakt om hem te bespotten. Zij trokken aan zij pij en wierpen stenen naar hem. (...) Maar het was hem een vreugde, om door de mensen gehoond en vernederd te worden. Hij lachte met hen mee, terwijl hij midden op straat ging dansen en onderwijl uitriep: “Ik ben de nar van God, de hansworst van de mensen. Kom hier en lach met me mee, broeders!”’

⁸³ *Ibidem* 311.

⁸⁴ *Ibidem* 5.

heeft gedaan naar het werk en de achterliggende gedachten van Kazantzakis, geeft aan dat de kern van Kazantzakis' religieuze visie het volgende omvat:

What he is saying here (as elsewhere) is that the spirit (Jesus), which originally cried 'Help,' begging matter (Maria Magdalene in the play) to "resurrect him," must now escape matter. Pain and struggle finally lead the body to transcend itself by dying.⁸⁵

Waar deze visie het beste naar voren komt is in de roman *De laatste verzoeking van Christus*, die volgens Bien bedoeld is om Jezus' leven weer te geven als 'an evolving process that achieves full spirituality by dealing, paradoxically, with materiality.'⁸⁶ Het loskomen van materialisme vormt de kern van Kazantzakis' geloofsopvatting. Franciscus is in de roman in constante strijd met de wereld en zijn lichaam, maar komt uiteindelijk los van deze materie en bereikt het einde van zijn spirituele reis. Heilige dwaasheid wordt verbeeld als een component van deze veelvergende persoonlijke ontwikkeling. Het is een reis die zich aan ons begrip onttrekt; de schrijver doet geen poging uit te leggen *waarom* Franciscus deed wat hij deed. Vanuit het oogpunt van Frate Leone zijn we getuige van Franciscus en zijn dwaasheid, maar de dwaasheid blijft iets tussen hem en God. De component van transcendentie is in de roman aldoor aanwezig, zo niet nadrukkelijk dan wel op de achtergrond. 'Dat wat rest', iets transcendent wat zich aan onze referentiekaders onttrekt, krijgt de vrije ruimte.

4.3 Deelconclusie

Aan het begin van dit hoofdstuk werden de deelvragen gesteld: Hoe wordt het thema heilige dwaasheid verbeeld in de literaire benaderingen van Franciscus van de schrijvers Fo en Kazantzakis? Wat zegt dit over de omgang van de schrijvers met 'dat wat rest'? Uit de analyse blijkt dat ook in literaire benaderingen de kenmerkende elementen van heilige dwaasheid aanwezig zijn. Met name de al dan niet geveinsde gekte, ascese, charisma en status worden door beide schrijvers aan de heilige toebedeeld. Dario Fo verbeeldt de dwaasheid als onderdeel van een sociaalactivistische programma. Het is een techniek uit de traditie van de jongleur of *giullare*. Heilige dwaasheid is daardoor niet zozeer 'heilig', als wel de dwaasheid van de charismatische straatjongleur. 'Dat wat rest' speelt hierbij nagenoeg geen rol. Kazantzakis laat dit didactische element links liggen en verbeeldt heilige dwaasheid als intrinsiek onderdeel van een spirituele zoektocht naar eenwording met God. De transcendent component is essentieel: zolang Franciscus als voorbeeld kan dienen voor het loslaten van wereldse en lichamelijke materie, de kern van Kazantzakis' geloofsopvatting, is het niet nodig zijn dwaasheid te begrijpen. 'Dat wat rest' vormt de kern van Kazantzakis' verhaal en komt in zijn benadering naar voren als essentieel gegeven van Franciscus' spiritualiteit en handelen.

⁸⁵ Bien, *The Philosophical Basis of Kazantzakis's Writings*, 9.

⁸⁶ *Ibidem* 11.

5. HEILIGE DWAASHEID ALS ‘DAT WAT REST’:

BEVINDINGEN UIT EEN CASUS

In de casus is behandeld hoe het thema heilige dwaasheid wordt verbeeld in enkele wetenschappelijke en literaire benaderingen van Franciscus uit de laatste halve eeuw. Op basis van de uitkomst van de casusanalyse werden conclusies getrokken over de omgang van elke schrijver met ‘dat wat rest’. In dit hoofdstuk zullen de bevindingen van de casusanalyse worden behandeld in relatie tot Van de Ports stelling, met bijzondere aandacht voor zijn oproep tot toenemend gebruik van poëzie en literaire verbeeldingskracht in de wetenschap. Ten eerste zal de deelvraag worden beantwoord: in hoeverre is het mogelijk om ‘dat wat rest’ als uitgangspunt te nemen en de lezer aldoor te wijzen op de tekortkomingen in het verhaal? Door te reflecteren op de omgang met ‘dat wat rest’ in de vier geanalyseerde benaderingen van Franciscus, kunnen enkele bevindingen worden geformuleerd aangaande mogelijkheden en grenzen in deze omgang. Ten tweede wordt aandacht besteed aan de vraag: kan literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijke geschriften helpen om door te dringen tot het gemoed van de lezer en hem begrip te laten opbrengen voor het ‘vreemde’? Bij beantwoording van de eerste deelvraag zal (naast aandacht voor de wetenschappelijke geschriften) aandacht uitgaan naar de mogelijkheden in literaire benaderingen om ‘dat wat rest’ als uitgangspunt te nemen. Doet de omgang van de literaire benaderingen met ‘dat wat rest’ vermoeden dat literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijk werk een uitkomst biedt in het aan de lezer overbrengen van onderzoeksbevindingen?

5.1 De potentie van ‘dat wat rest’ als uitgangspunt

In hoofdstuk 2 is vastgesteld dat ‘dat wat rest’ in heilige dwaasheid naar voren komt via het element van transcendentie: dit element verwijst naar de dwaasheid *omwille van God*, een dwaasheid die zich aan ons begrip onttrekt. Uit de casusanalyse is gebleken dat de aandacht voor het element van transcendentie in de benaderingen verschilt. Er lijkt een tweedeling te zijn: de nadruk wordt gelegd op het element van transcendentie *of* de nadruk wordt gelegd op het didactische element, waarmee heilige dwaasheid verwordt tot techniek of strategie met sociale betrokkenheid en een hoge status tot gevolg. De notie van ‘veinzen’ heeft hier zoals gezegd (hoofdstuk 2.2) een aandeel in, omdat dit impliceert dat de heilige dwaas bepaalde intenties heeft met zijn zogenaamde gekte. Dit kan enkel afgeleid worden uit de uitlatingen van de dwaas zelf, maar bij Franciscus is dit moeilijk na te gaan. Enerzijds lijkt het zo te zijn dat de dwaasheid inderdaad een middel was om sociaal actief te worden en betrokken te blijven. Zo doet Franciscus’ verzoek tot pauselijke toestemming voor het boete preken iets dergelijks vermoeden. Dat zijn dwaasheid door Manselli, Fo en ten dele door Nolthenius wordt gezien als bewust onderdeel van een ascetische leefwijze en/of een sociaal actief leven

is in dat opzicht niet vreemd. Anderzijds is het moeilijk te achterhalen of de dwaasheid daadwerkelijk een bewust ingezette techniek was en geen omstandigheid die toevallig bleek te helpen in zijn succes. De daadwerkelijke bedoelingen van Franciscus zijn niet zozeer van belang, essentieel is wel dat zijn intenties niet met zekerheid zijn vast te stellen. De nadruk op geveinsde gekte als strategie of techniek doet door een gebrek aan aandacht voor bovenstaande complicaties vermoeden dat de schrijvers bepaalde belangen hebben gehad, waarbij het van belang was om bij het verbeelden van de gekte voornamelijk het ‘veinzen’ te benadrukken.

Zoals in hoofdstuk 3 aangegeven probeert Fo in zijn werken de Italiaanse theatertraditie op te zoeken en te herbeleven. In deze traditie speelt de middeleeuwse *giullare* of jongleur een belangrijke rol. Franciscus is bij Fo niet zozeer ‘heilig’ als wel dwaas; geveinsd dwaas, zoals ook de middeleeuwse *giullare* dat was. Alleen zo kan een sociaalactivistisch programma opgevoerd worden. Heilige dwaasheid wordt ook door Manselli en Nolthenius besproken in het kader van de speelman. Manselli erkent dat zijn benadering een interpretatie is en lijkt het thema van de speelman nodig te hebben om die interpretatie sluitend te maken. De dwaasheid wordt omschreven als de geveinsde gekte van de speelman, een bewust ingezet middel om zichzelf zowel in de marge te plaatsen als zich te conformeren aan de samenleving, zodat sociale betrokkenheid mogelijk bleef en uiteindelijk leidde tot een hoge status. Dat Manselli in zijn onderzoeken bijzondere aandacht besteedt aan de relatie tussen religie en spiritualiteit en de samenleving blijkt uit zijn inbedding van Franciscus’ handelen in de sociale context. Bovendien zag Manselli Franciscus als het toppunt van middeleeuwse spiritualiteit, een idee waar slechts aan vastgehouden kan worden als Franciscus geen gek was, maar een superieure gelovige die zijn handelingen uitvoerde met doordachte redenen. In de beeldvorming is geen ruimte voor ‘dat wat rest’, hoewel Manselli het wel lijkt te proberen door kort te verwijzen naar de mystiek en te spreken over spiritualiteit. De gastvrijheid waar Van de Port om vraagt blijft desondanks uit: vormen van transcendentie worden ingekapseld in het thema van de speelman of in de historisch verklaarbare context. Volgens Ivanovs omschrijving wordt bij een dergelijk kader voorbij gegaan aan het ongrijpbare van heilige dwaasheid:

The jester, by contrast, bears only a superficial resemblance to the holy fool. Although both inhabit a topsy-turvy world and neither can survive without spectators, nevertheless the jester is part of the crowd whereas the holy fool is entirely alone even in the midst of the urban bustle; the jester thrives on dialogue, while the holy fool is monologic; the jester is immersed in ‘festival time’, or ‘carnival time’ whereas the holy fool is outside time; the behavior of the jester is akin to an art form, whereas art is quite alien to the holy fool.⁸⁷

⁸⁷ Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 12.

Manselli en Nolthenius gaan met dit probleem om door nadrukkelijk te wijzen op het verschil tussen *ioculatores* (speelmannen) en *ioculatores Domini* (speelmannen van God); de complicaties waar Ivanov op wijst maakten dat Franciscus zichzelf en zijn broeders speelmannen ‘van God’ noemde. Maar hierbij verwijzen naar een ongrijpbaar of onbeschrijfelijk element blijkt lastig te zijn. Nolthenius doet een poging door te verwijzen naar de mystieke traditie, Manselli kiest er (al dan niet onbewust) voor de interpretatie sluitend te maken via een didactische uitleg van de dwaasheid. Fo gaat geheel aan het probleem voorbij.

Van de vier benaderingen slaagt alleen Kazantzakis erin ‘dat wat rest’ als uitgangspunt te nemen. Het element van transcendentie vormt in zijn roman de kern van Franciscus’ spiritualiteit en handelen. Er wordt niet gepoogd de dwaasheid begrijpelijk te maken; Franciscus als spiritueel voorbeeld weergegeven is voor de vorming van een essentieel beeld voldoende. Dat Kazantzakis’ eigen geloofsopvatting (bewust of onbewust) in dit beeld wordt meegenomen blijft onbesproken in het werk. Door zich volledig te storten op het element van transcendentie verdwijnen andere kenmerkende elementen van heilige dwaasheid naar de achtergrond, zoals de sociale betrokkenheid en de didactische component. Franciscus’ rol in de samenleving is minder essentieel dan zijn band met God. Hoewel Franciscus een duidelijk door de schrijver bewonderde heilige is, laat Kazantzakis de dwaasheid niet nadrukkelijk overkomen als ‘geveinsd’. Er is niet zozeer sprake van als heilig gekwalificeerde dwaasheid, meer draait het om het scheppen van een beeld waarin duidelijk wordt dat we de heilige en zijn handelingen nooit volledig zullen begrijpen. Van een verbeelding van heilige dwaasheid waarin alle elementen tot hun recht komen is met andere woorden ondanks de aandacht voor ‘dat wat rest’ ook bij Kazantzakis geen sprake.

Het didactische element en het element van transcendentie, waar ‘dat wat rest’ te vinden is, blijken moeilijk te combineren. Nolthenius nadert de combinatie het meest. Ze verbindt het element van transcendentie aan gedrag van de mysticus dat door niet-mystici als abnormaal wordt ervaren, omdat het zich aan het begrip onttrekt. Er lijkt plaats te worden gemaakt voor ‘dat wat rest’, maar Nolthenius meent dat een wetenschapper via de mystieke traditie en daarover beschikbare gegevens wel degelijk tot begrip en toetsing kan komen. De mystieke, ongrijpbare roeping van Franciscus kan volgens haar tot op zekere hoogte begrijpelijk worden gemaakt door ‘omwille van God’ te analyseren in het kader van de *Via mystica*.⁸⁸ Van de Port ziet het plaatsen van ‘dat wat rest’ in de mystiek als problematisch, omdat ‘je met de introductie van het begrip “mystiek” een aparte categorie in het leven roept, een afgebakend studieveld. En dat heeft dan weer tot gevolg dat slechts enkelingen – de specialisten die mystiek bestuderen – zich tot deze lichamelijke, non-discursieve vorm van kennisvergaring hoeven te verhouden.’⁸⁹ Anderzijds kan geopperd worden dat Nolthenius’ idee raakvlak vertoont met de eerder besproken visie van Birgit Meyer. Meyer betoogt dat de

⁸⁸ Nolthenius, *Man uit het dal van Spoleto*, 215.

⁸⁹ Van de Port, ‘Dat wat rest’, 4.

praktijken die ‘dat wat rest’ creëren wel degelijk toegankelijk zijn voor wetenschappers. Nolthenius besteedt weliswaar aandacht aan hetgeen Van de Port ‘dat wat rest’ noemt, maar voor haar is het geen voor de wetenschapper onbeschrijfelijke categorie, noch het uitgangspunt van haar werk. ‘Dat wat rest’ lijkt voor haar niet zo anders, transcendent en ongrijpbaar te zijn en ze meent dat juist de wetenschap de mogelijkheid heeft anderen eenzelfde inzicht te bieden. Door gebruik van het mystieke schema kunnen Franciscus’ handelingen verklaard worden door de wetenschapper en begrepen door de lezer. In Nolthenius’ geval komt de voorzichtige vraag op of er wel in alle gevallen gesproken kan worden van ‘iets wat rest’. Bij het benoemen van iets als ‘vreemd’, ‘ongrijpbaar’ of het ‘Geheel Andere’, moet worden opgemerkt dat dit externe kwalificaties zijn. Iets wat vreemd is voor de een, is niet per definitie vreemd voor de ander. Dit in beschouwing genomen is ‘dat wat rest’ als uitgangspunt nemen en de lezer aldoor wijzen op tekortkomingen in het verhaal niet gemakkelijk en wellicht ook niet altijd wenselijk.

5.2 Literaire verbeeldingskracht, de redder in nood?

Op basis van de casusanalyse kan worden geconcludeerd dat ‘dat wat rest’ als uitgangspunt nemen en constant wijzen op tekortkomingen in het verhaal geen gemakkelijke of altijd mogelijke opgave is. De resterende vraag ten aanzien van Van de Ports stelling is: kan literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijke geschriften helpen om door te dringen tot het gemoed van de lezer en hem begrip te laten opbrengen voor het ‘vreemde’? Met andere woorden: doet de omgang van de literaire benaderingen met ‘dat wat rest’ vermoeden dat literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijk werk een uitkomst biedt in het aan de lezer overbrengen van onderzoeksbevindingen? Tussen de vier verschillende benaderingen zijn er in de verbeelding van heilige dwaasheid verschillen en overeenkomsten. De kenmerkende elementen van heilige dwaasheid komen bijna overal (zij het in verschillende mate) naar voren, maar aandacht voor het verbeelden van het element van transcendentie en daadwerkelijk ruimte maken voor ‘dat wat rest’ gebeurt slechts bij de schrijver Kazantzakis en in beperkte mate bij de historica Nolthenius. Manselli en Fo nemen het niet op in hun benadering; vooral Fo lijkt een eigen programma na te streven waarbij het didactische element het uitgangspunt vormt. Het idee dat er een eenduidige tegenstelling bestaat tussen het transcendente en de literaire verbeeldingskracht enerzijds en wetenschappelijke systematiek anderzijds, moet op basis van de hier besproken casus daarom sterk gerelativeerd worden. Inderdaad blijkt dat Kazantzakis’ roman ‘dat wat rest’ als uitgangspunt neemt en het ongrijpbare een essentieel gegeven is in Franciscus’ spiritualiteit. Wel moet worden opgemerkt dat Van de Port de literaire verbeeldingskracht aandraagt om tot het gemoed van de schrijvers door te dringen, om zo uiteindelijk tot *begripsvorming* ten aanzien van het ‘vreemde’ te komen. Dit laatste is zoals gezegd voor Kazantzakis niet aan de orde: Franciscus

is een strijdende en uitzonderlijke man, maar bovenal een heilige, die in zijn doen en laten ons besef en onze interpretatiekaders ontstijgt.

Schrijvers hebben de vrijheid om hun benaderingen aan te vullen met fictionele beschrijvingen en persoonlijke aannames. Ze kunnen zo weliswaar gemakkelijker op het gemoed van de lezer in spelen, maar dit komt niet automatisch ten goede aan Van de Ports streven. Dat literaire middelen (vooralsnog) buiten een wetenschappelijk schema vallen kan helpen om ‘dat wat rest’ te verwelkomen. Zo is het in Kazantzakis’ roman geen probleem dat veel vragen onbeantwoord blijven, terwijl de historici worden geacht meer antwoorden te geven. Nolthenius laat echter zien dat door het geven van antwoorden in sommige gevallen *juist* begripsvorming kan ontstaan. ‘Dat wat rest’ hoeft niet voor iedereen even onbeschrijfelijk of ‘vreemd’ te zijn. Bovendien geeft vrijheid de schrijvers de mogelijkheid om een eigen weg in te slaan zonder verantwoording van of verwijzingen naar tekortkomingen, zoals bij Fo het geval is. Het heeft tot gevolg dat bij de inzet van literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijk werk (waar verantwoording immer een rol blijft spelen) er extra zorgvuldig gelet moet worden op verantwoording en de invloed van eigen referentiekaders. Hoewel er niet constant op tekortkomingen wordt gewezen in de wetenschappelijke werken, hebben Nolthenius en Manselli meer aandacht voor het feit dat hun benadering van Franciscus een interpretatie is dan de schrijvers.⁹⁰ Dit bewustzijn en het ondanks tekortkomingen wel degelijk aanwezige nut van wetenschappelijke schema’s in deze casusanalyse, doet veronderstellen dat literaire middelen hun nut kunnen bewijzen, maar niet direct de redder in nood zijn waar Van de Port op had gehoopt.

Het is niet de bedoeling het nut van literaire verbeeldingskracht in de wetenschap tegen te spreken. Het tot lezers doordringen en begripsvorming doen ontstaan is een veelbesproken mogelijkheid die in verschillende werken wordt uiteengezet. De tweedelige bundel *Romanthropologie* is volledig gewijd aan het nut van een relatie tussen literatuur en antropologie, vanuit het idee dat literaire teksten waardevolle ingangen kunnen bieden voor antropologisch onderzoek.⁹¹ Johan Goud geeft in zijn rede bij de aanvaarding van het hoogleraarschap ‘Religie en zingeving in literatuur en kunst’ verschillende redenen waarom het zijns inziens van belang is op een levensbeschouwelijke manier te lezen. Een aantal van deze redenen is in relatie tot Van de Ports stelling interessant. Zo wijst Goud erop dat theologen, filosofen, maar ook literatuurwetenschappers inspiratie of bevestiging vinden in het werk van dichters en schrijvers, of zelf van literaire middelen gebruikmaken.⁹² Daarnaast betoogt hij dat verhalen en daarbij ingezette verhaaltradities in staat zijn onze gevoeligheid

⁹⁰ Manselli, *Franciscus van Assisi*, 8. | H. Nolthenius, *Een man uit het dal van Spoleto*, 290.

⁹¹ J. Verrips, J. van Bremen en S. van der Geest (ed.), *Romanthropologie II. Essays over antropologie en literatuur 2* (Amsterdam 1984) viii.

⁹² Goud verwijst hierbij naar het werk van Northop Frye, die zijn inzichten samenvatte met behulp van kernmetaforen. Enkel metaforisch kon hij zijn visie, die zich bevond in de sfeer van de gevoelens en de waarden, met precisie tot uitdrukking brengen. J. Goud, ‘Ons verhaal is uit: over religie en literatuur, Dostojevski en Grunberg’, in: J. Goud (red.), *Het leven volgens Arnon Grunberg: de wereld als poppenkast* (Kampen 2010) 148-183, 172-173.

voor de denk- en ervaringswereld van anderen te vergroten.⁹³ Deze gedachtegang is ook bij Van de Port te vinden. Evenals Van de Port noemt Goud hier de mogelijkheid dat verhalen (of kunstwerken in het algemeen) tot morele reflectie kunnen aanzetten door ons ‘te ontroeren, te verwarren, te verbijsteren, onze regels te verstoren, onze hypocrisie te ontmaskeren. En in alle gevallen is een goede balans nodig tussen deze momenten van geraakt worden en de zelfkritische reflectie.’⁹⁴ Het is deze laatste opmerking, de balans tussen geraakt worden en de kritische reflectie, die op basis van de casusanalyse moet worden benadrukt. Van de Port doet een oproep tot het gebruik van meer literaire verbeeldingskracht, maar gaat voorbij aan de mogelijke tekortkomingen die literaire middelen met zich meebrengen. De kritische reflectie moet niet alleen bij wetenschappelijke schema’s worden uitgevoerd, maar ook bij literaire verbeeldingskracht.

5.3 Deelconclusie

Met behulp van de casusanalyse zijn in dit hoofdstuk de volgende vragen behandeld: In hoeverre is het mogelijk voor schrijvers om ‘dat wat rest’ als uitgangspunt te nemen en de lezer aldoor te wijzen op de tekortkomingen in het verhaal? Kan literaire verbeeldingskracht in wetenschappelijke geschriften helpen om door te dringen tot het gemoed van de lezer en hem begrip te laten opbrengen voor het ‘vreemde’? Het antwoord op deze vragen is niet eenduidig. Een significant verschil tussen de literaire en de wetenschappelijke benaderingen blijft uit. De tweedeling in aandacht voor strategische indicaties en onderstreping van het ‘veinzen’ enerzijds en de accentuering van Franciscus’ onbevangingheid en het ongrijpbare ‘omwille van God’ anderzijds is zowel binnen de literaire als de wetenschappelijke benaderingen als tegenstelling terug te vinden. Er zijn voor- en nadelen te noemen voor de verschillende aandachtspunten. Dit maakt het uitspreken van een voorkeur niet gemakkelijk. Er wordt bij twee van de benaderingen in meer of mindere mate aandacht besteed aan ‘dat wat rest’, maar het als uitgangspunt nemen blijkt lastig. Bij Nolthenius treden complicaties op aangaande de externe kwalificatie van ‘dat wat rest’. Zodoende kan er worden betwijfeld of er wel altijd sprake is van iets ‘wat rest’. Kazantzakis slaagt er weliswaar in ‘dat wat rest’ centraal te laten staan in zijn roman, maar doet dit vanuit zijn eigen geloofsopvatting. Hij besteedt hierbij geen aandacht aan begripsvorming voor het transcendente in Franciscus’ leven, terwijl juist die begripsvorming reden is voor Van de Port om aan te sporen tot meer literaire verbeeldingskracht. Fo laat ‘dat wat rest’ geheel buiten beschouwing. De inzet van literaire verbeeldingskracht biedt mogelijkheden, maar de mogelijkheden zijn niet oneindig en er zijn beperkingen. Afgaande op de casus is een kritische reflectie bij het gebruik van literaire verbeeldingskracht daarom essentieel.

⁹³ Goud, ‘Ons verhaal is uit’, 174.

⁹⁴ *Ibidem* 175.

6. CONCLUSIE

In maart 2010 hield Mattijs van de Port een oratie waarin hij betoogde dat er in wetenschappelijke geschriften meer aandacht uit moet gaan naar ‘dat wat rest’. ‘Dat wat rest’ omschreef hij hierbij als een verwijzing naar het niet-weten, het ‘Geheel Andere’, het ongepaste, het transcendent, hetgeen zich aan het begrip van de gewone mens onttrekt. Om de aandacht hierop te vestigen, zou het van belang zijn dat ‘dat wat rest’ het uitgangspunt vormt van een werk, waarbij de lezer aldoor wordt gewezen op de tekortkomingen van het verhaal. Door meer poëzie en literaire verbeeldingskracht in de wetenschap toe te laten zou het niet alleen mogelijk zijn op de tekortkomingen van ieder verhaal te wijzen, de wetenschapper kan de lezer de ontoereikendheid laten *beleven* en zo begripsvorming laten plaatsvinden voor het ‘vreemde’. Van de Port leverde met dit idee een belangrijke bijdrage aan een immer actuele discussie die gedurende lange tijd speelt in verschillende vormen van religieonderzoek. In dit eindwerkstuk is getoetst in hoeverre zijn stelling houdbaar is aan de hand van de casus heilige dwaasheid. De onderzoeksvraag luidde hierbij: *in hoeverre is Mattijs van de Ports stelling houdbaar en wat vertelt de houdbaarheid over het gebruik van (religie)wetenschappelijke methoden?*

Door in de casus te onderzoeken hoe het thema heilige dwaasheid (zelf een component van transcendentie en daarmee ‘dat wat rest’ bevattend) wordt verbeeld in enkele wetenschappelijke en literaire benaderingen van Franciscus van Assisi, is gekeken wat de mogelijkheden en grenzen zijn in het nemen van ‘dat wat rest’ als uitgangspunt. Ook kon de casus inzicht bieden in de vraag of literaire verbeeldingskracht inderdaad kan helpen om de tekortkomingen te laten beleven en de lezer tot begrip te doen komen. Het antwoord bleek zeer genuanceerd. Er was geen sprake van een significant verschil tussen de literaire en wetenschappelijke benaderingen. Verschillen in de verbeelding van heilige dwaasheid en het daarbij benadrukken van strategische indicaties dan wel het ongrijpbare ‘omwille van God’ overstegen de grenzen van literair versus wetenschappelijk. ‘Dat wat rest’ als uitgangspunt nemen bleek lastig. Waar dit wel gebeurde, was dit niet zonder implicaties voor de gehele verbeelding van het thema heilige dwaasheid. Daarnaast bleek dat de notie van ‘dat wat rest’ als externe kwalificatie kritisch bejegend kan worden. De inzet van literaire verbeeldingskracht biedt mogelijkheden, maar afgaande op de casus moet benadrukt worden dat een kritische reflectie op het gebruik ervan te allen tijde nodig blijft. Doordringen tot het gemoed van de mensen bleek met literaire middelen weliswaar mogelijk, mensen tot *begrip* brengen zat hier niet per definitie bij inbegrepen.

Op basis van de casus kan de conclusie worden getrokken dat Van de Ports stelling tot op zekere hoogte houdbaar is. In zijn oratie gaat op nauwkeurige wijze aandacht uit naar de begrenzing van wetenschappelijke methoden en hij komt met een aannemelijk alternatief. Aandacht voor de begrenzingen van het alternatief is er echter te weinig. Literaire

verbeeldingskracht lijkt op basis van de casus niet volledig te kunnen voldoen aan Van de Ports vraag en 'dat wat rest' valt niet zo gemakkelijk als uitgangspunt te nemen als Van de Port doet voorkomen. Er is in dit eindwerkstuk getracht een kritische reflectie op zijn stelling te geven, met aandacht voor de moeilijkheid om 'dat wat rest' (*als* er al iets is 'wat rest') als uitgangspunt te nemen en de vraag of dit altijd de voorkeur verdient. Het vermoeden is ontstaan dat er naast de mogelijkheden van literaire verbeeldingskracht tevens aandacht moet uitgaan naar de grenzen. Verdere reflectie, relativering en aanvullingen op Van de Ports stelling zijn gewenst. Dit bacheloreindwerkstuk biedt slechts ruimte voor het schetsen van een aantal reflecties en ideeën en kan door de beperkte omvang geen algehele uitspraken doen over het wetenschappelijke veld, noch de literaire mogelijkheden. Daarnaast is heilige dwaasheid een complex concept dat door de eeuwen heen op verschillende manieren is uitgelegd en waar theologische discussies over gaande zijn. In dit eindwerkstuk is een voor de casus werkbare definitie opgesteld, maar het is een thema dat door het paradoxale en regeldoorbrekende karakter op zichzelf al een onderzoek waard is. De omvang van de casus in dit eindwerkstuk is beperkt en een grootschaligere analyse zou meer inzicht kunnen geven in de implicaties van de notie 'dat wat rest' en het gebruik van literaire middelen. Zeker mag zijn dat dit eindwerkstuk aanleiding geeft voor een kritische doordenking van de mogelijkheden die Van de Port oppert en daarmee voor het gebruik van (religie)wetenschappelijke methoden.

LITERATUURLIJST

- Behan, T., *Dario Fo. Revolutionary Theatre* (Londen 2000).
- Bien, P., *The Philosophical Basis of Kazantzakis's Writings* (Chicago 2008). Lezing 16 november 2008.
- Calotychos, V., 'Kazantzakis the Greek?: Travel and Leisure, Hunger and Pathos, Localism and Cosmopolitanism in Nikos Kazantzakis's *Journeying*', *Journal of Modern Greek Studies* 28, no. 1 (2010) 189-217.
- Celano, T. van, *De oudste verhalen over Franciscus van Assisi. Het Leven van Sint-Franciscus en het Gedenkschrift van Franciscus' daden en deugden*. [bron] Vert. en ingeleid door: R. Hofman en G.P. Freeman (Haarlem 2006).
- Efthymiou, A.R., 'Kazantzakis's *Comedy*: The Tragedy of Christianity as a Discipline', *Journal of Modern Greek Studies* 28, no. 1 (2010) 69-78.
- Farrell, J. en A. Scuderi, *Dario Fo. Stage, Text, and Tradition* (Carbondale 2000).
- Fo, D., *The Tricks of the Trade* (Londen 1991). Vert. van: *Manuale Minimo dell' Attore* (Turijn 1987), door J. Farrell.
- Fo, D., 'Franciscus, de heilige jongleur van Assisi', in: *Toneelwerken 2* (Breda 2003) 453-495. Vert. van: 'Lu santo jullare Francesco' (Turijn 1999), door F. Vanluchene.
- Goud, J., 'Ons verhaal is uit: over religie en literatuur, Dostojevski en Grunberg', in: J. Goud (red.), *Het leven volgens Arnon Grunberg: de wereld als poppenkast* (Kampen 2010) 148-183.
- Ivanov, S.A., *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford 2006).
- Kazantzakis, N., *Het stenen hoofdkussen* (Delft 1957). Vert. van: *Mein Franz von Assisi* (Duitse geautoriseerde vertaling, Hamburg 1956), door H. Edinga. Oorspr. titel: *O Phtochoulês tou Theou* (1954).
- Manselli, R., *Franciscus van Assisi* (Helmond 1992). Vert. van: *S. Francesco d'Assisi* (3e druk; Bulzoni 1982), door G. van Loon en L. Debroey.
- Meyer, B., *Mediation and the Genesis of Presence. Towards a Material Approach to Religion* (Utrecht 2012). Oratie 19 oktober 2012.
- Mitchell, T., *Dario Fo: People's Court Jester* (Londen 1999).
- Nolthenius, H., *Een man uit het dal van Spoleto. Franciscus tussen zijn tijdgenoten* (Amsterdam 1988).

- Owens, L., 'Metacommunism: Kazantzakis, Berdyaev and "The New Middle Age"', *The Slavic and East European Journal* 45, no. 3 (2001) 431-450.
- Phan, P., 'The Wisdom of Holy Fools in Postmodernity', *Theological Studies* 62, no. 4 (2001) 730-752.
- Port, M.P.J. van de, *Dat wat rest. Over sacralisering en de ongerijmdheden van het bestaan* (Amsterdam 2010). Oratie 26 maart 2010.
- Pruis, M., 'Nolthenius, Helene Francisca (1920-2000)' (versie 13 februari 2012), <http://www.historici.nl/Onderzoek/Projecten/BWN/lemmata/bwn6/nolthenius> (28 juli 2013).
- Quaglioni, D., 'Manselli, Raoul', http://www.treccani.it/enciclopedia/raoul-manselli_%28Dizionario-Biografico%29/ (28 juli 2013).
- Rosenwein, B.H., *A Short History of the Middle Ages* (3e druk; Toronto 2009).
- Saward, J., *Perfect Fools. Folly for Christ's Sake in Catholic and Orthodox Spirituality* (Oxford 1980).
- Verrips, J., J. van Bremen en S. van der Geest (ed.), *Romantropologie II. Essays over antropologie en literatuur 2* (Amsterdam 1984).