

University of Groningen

## Onderhuidse spijkers. Cultuurhistorische en psychologische inleiding tot de stigmata van Sint Franciscus

Vandermeersch, Patrick

*Published in:*  
Wondtekenen, wondtekenen

**IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.**

*Document Version*  
Publisher's PDF, also known as Version of record

*Publication date:*  
2006

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

*Citation for published version (APA):*

Vandermeersch, P. (2006). Onderhuidse spijkers. Cultuurhistorische en psychologische inleiding tot de stigmata van Sint Franciscus. In W. M. Spielman (editor), Wondtekenen, wondtekenen (blz. 30 - 54). Assen: Koninklijke Van Gorcum.

### Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

### Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

P. VANDERMEERSCH, *Onderhuidse spijkers. Cultuurhistorische en psychologische inleiding tot de stigmata van Sint Franciscus*. In: W.M. SPEELMAN (red.), *Wondtekenen, wondertekenen*, Assen, Van Gorcum, 2006, ISBN 90 232 4218 1, 30-54. (Artikel op basis van mijn lezing te Utrecht voor Franciscaans studiecentrum op 15 oktober 2004).

Patrick Vandermeersch  
Onderhuidse spijkers  
Cultuurhistorische en psychologische inleiding  
tot de stigmata van Sint Franciscus

Expliciet-lichamelijke uitdrukkingen van geloof spreken meteen tot de verbeelding. Ze maken van het geloof iets echts. Dat geldt overigens niet alleen voor de traditionele vormen van geloof. Tatoeages, piercings en *suspension*, het zich ritueel laten optakelen aan haken die door de huid gaan, geven in een *scene* die ternauwernood nog "alternatief" mag heten, een ervaring van zin. Zelf werd ik getroffen door het feit dat er vandaag de dag nog mensen zijn die zichzelf ritueel geselen. Bij het onderzoek voor het boek dat ik over het onderwerp geschreven heb, werd mij overigens duidelijk dat het om geen marginale zaak gaat in de geschiedenis van het Christendom.<sup>1</sup> Dat men zich, wat Franciscus betreft, nu eens niet concentreert op het beeld van de beminnelijke jongen die tot de vogeltjes preekt, maar op zijn stigmata, de merktekens van Christus' lijden die in zijn eigen lichaam worden gedrukt, past dan ook uitstekend in deze context.

In deze tekst begin ik met een presentatie van de studies die, uitgaande van de histerie, de stigmatisatie begrijpelijk willen maken. Nadien bespreek ik twee boeken die het expliciet over de stigmatisatie van Franciscus hebben, Jean-Marc Charrons *De Narcisse à Jésus* en Nitza Yaroms *Body, Blood and Sexuality*.<sup>2</sup> Mijns inziens slagen beide auteurs er echter niet in om Franciscus' identificatie met de *lijdende* Christus overtuigend te duiden. Wel wijzen zij er allebei op dat wij ons niet mogen blindstaren op de psychologie van Franciscus alleen. Indien zijn persoon zoveel navolgers heeft aangetrokken, dan is het omdat hij een problematiek aanraakte die verder reikte dan zijn eigen privépsychologie. In die zin moet de studie van zijn persoon verbreed worden tot een analyse van de opkomst van de lijdensspiritualiteit in het Christendom vanaf het begin van de 11<sup>e</sup> eeuw.

---

1. P. Vandermeersch, *La chair de la passion. Une histoire de foi: la flagellation*. Paris: Cerf, 2002.

2. J.-M. Charron, *De Narcisse à Jésus*. Montréal/Paris: Paulines/Cerf, 1992. N. Yarom, *Body, Blood and Sexuality. A psychoanalytic study of St. Francis' stigmata and their historical context*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1992.

## Hysterie en stigmatisatie

Hysterie is een stigmatiserend woord geworden. Het klinkt als een verwijt, een scheldwoord zelfs, en wellicht werd het daarom geschrapt uit de DSM III en IV waarmee de Amerikanen menselijke psychopathologie catalogiseren. Het zal wel niet gemakkelijk zijn om de emotionele lading die zich aan het woord heeft gehecht weg te krijgen. Nochtans, wie Frederik van Eedens *Van de koele meren des doods* (1900) leest, wordt getroffen door het feit dat hysterie daar als een bevrijdende diagnose wordt ervaren. Het is erg, maar eens de diagnose geaccepteerd, weet waar men aan toe is. Het is dus geen kwade wil, geen hypocriete houding, maar een ziekte die een mens overkomen kan.

Laten wij even naar de grondvraag teruggegaan, namelijk de zin van psychiatrische diagnoses. Wanneer men voor een veelheid van nogal vreemde fenomenen staat, kan men een lijst aanleggen van de verschillende verschijnselen, van de "symptomen", zoals het heet. Van de één is de arm om onverklaarbare redenen verlamd, de andere knippert voortdurend zenuwachtig met de ogen, weer een ander staart roerloos voor zich uit, nog een ander kan niet nalaten te tellen terwijl hij aan het plassen is. En zo kan ik eindeloos met allerlei vreemde trekken van mensen doorgaan. Ze zijn vreemd, soms zeer vreemd. Soms lijken zij de uitdrukking van een diepere persoonlijkheidsstoornis, maar soms zijn het alleen maar een paar vreemde trekjes van een anderszins normaal functionerende persoon. Je moet dus orde in die eindeloze lijst aanbrengen en zien wat met wat samenhangt. Technisch-psychiatrisch gesproken: je moet van symptomen tot syndromen komen. Technisch-filosofisch gesproken: je moet het probleem van de fenomenologische reductie oplossen. Je moet achter die veelheid van tekens een onderliggende eenheid ontdekken, om vervolgens de structuur van die eenheid verder te onderzoeken.

Dit probleem kan verhelderd worden door middel van een andere, minder emotioneel beladen, psychiatrische diagnose. Wanneer je onderzoek wil doen naar schizofrenie, bijv. om een genetische factor te vinden of om nieuwe medicatie uit te proberen, dan moet je het begrip schizofrenie op zo'n wijze afbakenen dat de mensen die er onder vallen een homogene groep vormen. Stel bijvoorbeeld dat je onder de noemer "schizofrenie" een heel disparate groep bijeen hebt geplaatst, dan is er weinig kans dat je onderzoek tot serieuze conclusies komt. Meer nog: het zou kunnen zijn dat de resultaten iets opleveren dat al deze mensen weliswaar verbindt, maar dan wel buiten hun schizofrenie om.<sup>3</sup>

"Hysterie" is aanvankelijk ook zo'n poging tot bundeling van een aantal symptomen die verschillend van aard zijn maar die toch op één of

---

3. Zie mijn artikel 'Zur Bedeutung von Michel Foucault für die heutige Psychiatrie', *Fundamenta psychiatrica* 1997, 141-146.

andere wijze met elkaar in verband staan. Het is dus oorspronkelijk een zoekmatrix die beoogt orde te scheppen in een diversiteit aan fenomenen. Eind 19<sup>e</sup> eeuw dacht men die eenheid gereconstrueerd te hebben, maar de onderzoekers stonden vervolgens voor twee merkwaardige problemen. Ten eerste: het blijkt zo te zijn dat onder de invloed van hysterie - net als bij hypnose, overigens - mensen tot een aantal fysieke krachttoeren in staat zijn die zij, met de beste wil van de wereld, anders nooit voor elkaar zouden krijgen. Hun tastzin wordt bijvoorbeeld extreem gevoelig of zij kunnen zonder enige warmtebron in de buurt een brandblaas krijgen op de huid. Ten tweede: die merkwaardige krachtpatserijen zijn duidelijk niet het gevolg van louter lichamelijke factoren. Zij worden door ideeën en voorstellingen gestuurd, ook al is de betrokkene zelf er zich niet van bewust. Die ideeën kunnen overigens zowel van de persoon zelf komen als door iemand anders gesuggereerd worden.

De eersten die de hysterie bestudeerd hebben, waren neurologen. De Parijse Salpêtrière, waar de beroemde Jean-Martin Charcot aan het hoofd van stond, had eind 19<sup>e</sup> eeuw als kliniek wereldnaam op dit gebied. Vanuit hun biologische optiek richtten de onderzoekers zich op de vraag hoever deze hysterische greep op het menselijke lichaam wel kon gaan. Het bleek snel heel ver te kunnen gaan. Zo kwam de vraag aan de orde of bepaalde religieuze verschijnselen, zoals trances en stigmata, ook door de eigen kracht van de hysterie konden opgewekt worden. Dat bleek zeker te kunnen. Vandaar groeide snel de verdenking dat veel buitengewone religieuze fenomenen alleen maar op hysterie berustten.

Nu waren er in diezelfde tweede helft van de 19<sup>e</sup> eeuw een aantal beroemde gevallen van stigmatisatie. Het meest bekende en best bestudeerde is dit van Louise Lateau (1850-1883) uit Bois d'Haine in België.<sup>4</sup> Jaren lang kreeg zij iedere vrijdag een uren durende spontane extase waarbij zij het lijden van Christus meemaakte. Het is ongelooflijk als je leest hoeveel artsen die extases zijn komen bijwonen en tot welke hevige discussies die hebben geleid. De wonden werden tot op de millimeter nagemeten, het bloed dat eruit kwam werd geanalyseerd, de diepte van de trance werd gecontroleerd door de arme vrouw met een priem te prikken of haar elektrische stroomstoten door het lijf te jagen. Rond haar persoon is de strijd in volle hevigheid losgebarsten, en wel onder de voor de 19<sup>e</sup> eeuw typische vorm die wij al signaleerden: was het een mirakel of was het gewoonweg hysterie?

Ook al helpt deze vorm om de vraag te stellen ons niet veel verder in het begrijpen van het fenomeen, wij moeten erop bedacht zijn dat deze vraagstelling een tijdlang dominerend is geweest. Zij kleurt de literatuur waartoe wij vaak nog steeds onze toevlucht moeten nemen wanneer wij over stigmati-

---

4. Ik maar dankbaar gebruik van de gegevens die P. van de Vel bij een eerste exploratief onderzoek samenbracht voor zijn (niet-gepubliceerde) licentiaatsverhandeling uit 1984: *Louise Lateau de Bois d'Haine. Een gestigmatiseerde uit de 19e eeuw in het spanningsveld tussen de kerk en de opkomende psychiatrie*. K.U.Leuven, Faculteit der Godgeleerdheid).

satie informatie zoeken. Dit geldt in het bijzonder voor het standaardwerk uit deze periode die een lange lijst van alle gestigmatiseerden geeft en vurig probeert de echtheid van de meeste stigmata aan te tonen, A. Imbert-Gourbeyres *Les stigmatisées*.<sup>5</sup> Hoe geobsedeerd men ook was door de vraag of het nu om een mirakel ging of niet, het nauwgezette biologische onderzoek dat de grens wou trekken tussen wat fysiologisch mogelijk of onmogelijk was, heeft toch een aantal interessante gegevens opgeleverd. Een nog steeds lezenswaardig boek dat als afsluiting van dit type onderzoek kan gelden is dit van een jezuïet, die tevens arts was, Herbert Thurston.<sup>6</sup>

Laat ons meteen zijn conclusies weergeven. Over het wonderbaarlijke karakter van de meeste stigmata, zo niet van alle, is Thurston sceptisch. Het lijkt hem een veelbetekenend feit dat een Duitse arts er in 1933 in slaagde door suggestie stigmata op te wekken bij een hysterische patiënte. Hij wijst erop dat zowat alle gestigmatiseerden voorafgaande aan hun stigmatisatie tekenen van psychisch lijden vertoond hebben die in de richting van histerie of meervoudige persoonlijkheidsproblematiek wijzen. Wat zij dan verder aan openbaringen ontvangen komt overeen met de feitenkennis die men in hun tijd voor waar aannam en die wij nu vaak als louter legende moeten afwijzen. Natuurlijk betekent het feit dat de stigmatiseerden psychologisch labiel waren niet dat zij geen vrome en heilige mensen waren. Maar het geeft toch te denken dat God zich bijna uitsluitend van psychisch labiele mensen zou bedienen om zich via wonderen aan de wereld kenbaar te maken. Heel wat andere heiligen met een sterk karakter hebben geen stigmata gekregen hoewel ook zij een diepe verering voor de passie van Christus hadden.<sup>7</sup>

Het boek van Thurston is niet alleen interessant omdat het een afronding is van een kritische benadering van de stigmata vanuit het neurologisch onderzoek met de histerie als focus, maar ook omdat het een goed overzicht geeft van de geschiedenis van het fenomeen. Het geeft ook een interessante hypothese over de vorm van de stigmata bij Franciscus. Doorgaans gaat het verhaal dat er wel een echte wonde was aan de borst, maar niet aan de handen of voeten. Daar zou er aan de binnenkant van de handen, onder de huid, een uitstulping geweest zijn als staken daar spijkers in het vlees, terwijl men aan

---

5. Paris: Palmé, 1873. Een uitgebreide versie verscheen in 1894 onder de titel *La stigmatisation, l'extase divine et les miracles de Lourdes - Réponse aux libres-penseurs*, waarvan het deel over stigmatisatie heruitgegeven werd door J. Boufflet. Paris: Millon, 1996. Van de hand van deze laatste is er ook een relatief recent, kort overzicht: J. Boufflet, *Les stigmatisés*. Paris: Cerf, 1996.

6. H. Thurston, *Physical Phenomena of Mysticism*. Londen: Burns & Aotes, 1952. Duitse vert.: *Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik*. Luzern: Räber, 1956. Ongeveer tegelijkertijd verscheen er een korter, Frans boek dat erg typerend is voor de wijze waarop destijds kritische geluiden in katholieke kringen opkwamen terwijl men er zich toch voor hoedde het magisterium tegen het hoofd te stoten: R. Biot, *L'énigme des stigmatisés*. Paris: Fayard, 1955. Ned. vert.: *Het raadsel der gestigmatiseerden*. Helmond, s.d.

7. Thurston, *Die körperliche Begleiterscheinungen der Mystik*, 153-164.

de buitenkant, eveneens onder de huid, de platgeslagen uiteinden van de spijkers kon zien. Zo zou het ook met de voeten het geval geweest zijn. De oorspronkelijke getuige van het gebeuren, broeder Leo, spreekt echter niet over deze aparte vorm. Wij vinden die wel in de eerste vita door Thomas Celano (§ 94-95) en verder bij Bonaventura.<sup>8</sup> Volgens Thurston zou de vorming van spijkers uit vlees van Franciscus of uit vreemd materiaal werkelijk een niet te verklaren wonder zijn. Was dit echter wel het geval? Wanneer je je beperkt tot wat er in de eerste teksten staat en er niet retrospectief in legt wat andere biografen, o.a. Bonaventura, ervan gemaakt hebben, dan vind je daar gewoon een beschrijving die overeenkomt met bijna alle beschrijvingen van stigmata: een rond zwart bobbeltje in de handpalm waaruit rood vocht kan komen en een meer langwerpige donkere plek op de rugzijde van de hand. De stigmata van Franciscus waren dus niet anders dan deze van de vele gestigmatiseerden na hem - en wellicht mogen wij aanvullen: "en hetzelfde geldt waarschijnlijk ook voor zijn psychologie".

Met dit laatste woord zijn wij bij een heel andere benadering aanbeland. Die vindt weliswaar ook in de neurologische studie van de histerie haar oorsprong maar zij breekt met de louter-biologische optiek. Wij komen bij de dieptepsychologie en, meer bepaald, bij de psychoanalyse. Zoals bekend heeft P. Janet aangetoond dat de symptomen van de histerie voorstellingen en fantasieën van de patiënten uitdrukken waarvan dezen zich niet bewust zijn. Janet dacht dat de patiënten aan een psychologische zwakte leden waardoor deze ideeën zich in het lichaam konden doorzetten zonder dat de bewuste kern van de persoon hierop bedacht was. Hiermee blijft het niettemin een raadsel dat deze lichamelijke uitdrukkingen tot heel wat meer in staat zijn dan wat wij met een bewuste inspanning van de wil zouden kunnen klaarspelen, maar deze vraag verschoof naar de achtergrond. De psychologie van S. Freud heeft vervolgens aangetoond dat het onbewuste karakter van de hysterische voorstellingen en fantasieën niet het gevolg is van een psychologische zwakte maar wel van innerlijke conflicten. Daarop voortbouwend heeft Freud een complex model van de psychologische ontwikkeling van de mens ontworpen waarbinnen aan de seksualiteit een belangrijke plaats wordt toegemeten. Dit perspectief laat ons toe op Franciscus van Assisi een heel andere licht te laten schijnen.

Het boek waarbij je voor deze problematiek niet onderuit kunt is A. Vergotes *Bekentenis en begeerte in de religie*.<sup>9</sup> Hierin beschrijft hij twee kernvormen van de neurose, de dwangneurose (die hij "schuldneurose" noemt) en de histerie. Hij analyseert de wijze waarop die twee psychologische structuren (om het niet automatisch over "ziekten" te hebben) omgaan met de voor-

---

8. Thurston, *Die körperliche Begleiterscheinungen der Mystik*, 66-82.

9. A. Vergote, *Bekentenis en begeerte in de religie*. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1979.

stellingen en idealen die religies aan mensen aanreiken. Hierbij stelt hij meteen: hysterie is echte, maar overdreven liefde. Uit de hysterie kun je dus veel over menselijke liefde in het algemeen leren. De hysterie laat echter ook blijken wat er kan gebeuren wanneer onverwerkte problemen de liefde tekenen. Hysterie idealiseert namelijk op overdreven wijze diegene die hij/zij bemint en dicht hem/haar almacht en ongenaakbaarheid toe. De ander wordt gefantaseerd als was die zo volmaakt dat men wel teleurgesteld moet worden en vaak agressief reageert als men met zijn reële persoon in contact komt. In het bijzonder verdraagt men niet dat die ander zijn begeerte in alle concreetheid laat blijken: dan blijkt die ook een beperkt menselijk wezen te zijn dat tekort ervaart en smacht naar een stuk bevrediging. De droom die men met moeite opgeeft is dat die ander boven het beperkte uit rijst: vandaar dat priesters en predikanten, evenals artsen en hoogleraren, vaak het object worden van liefde volgens dit model. Vaak gelden dezen overigens ook als verboden liefdespartners, wat hen des te meer aantrekkelijk maakt.<sup>10</sup>

Men begrijpt dan ook dat de religieuze leefwereld een ideale plaats is waarbinnen het hysterische verlangen zich kan ontplooien. Daar wordt vaak het ideaal van de zuiverheid hoog in het vaandel gevoerd, wat gebruikt kan worden om de vieze vochtigheid van de aardse seksualiteit te vergeten en om aan de gedroomde partner een nog subliemere uitstraling te geven. Het eigen narcisme wordt eveneens binnen deze adorerende liefde vergroot. De hystericus/a heeft dit narcisme vaak nodig omdat het een ander probleem helpt toedekken, dit van de onzekerheid omtrent de eigen seksuele identiteit. Aanvaarden slechts van één sekse te zijn, hetzij man, hetzij vrouw, betekent immers meteen het aanvaarden van de eigen beperktheid.

De vraag die zich nu stelt is of de psychologie van Franciscus van dien aard is dat wij het ontstaan van de stigmata kunnen begrijpen als de uitdrukking van een dergelijke vorm van liefde waarop de studie van de hysterie ons heeft attent gemaakt. En ik hoop dat wie nog zou reageren met "zijn stigmatisatie is dus geen echt mirakel" beseft dat deze redenering in het 19<sup>e</sup> eeuwse supranaturalisme thuishoort, en dat diegene die denkt "Franciscus wordt hier voor abnormaal verklaard" mijn visie over de glijdende schaal die ziekte met normaliteit verbindt niet vergeet.

### **De studie van Jean-Marc Charron over de psychologie van Franciscus**

De eerste studie die ik wil bespreken is die van Jean-Marc Charron met als titel "Van Narcissus naar Jezus".<sup>11</sup> Hij schrijft die vanuit de psychoanalyti-

---

10. Het wordt prachtig beschreven in C. Palmen, *De wetten*. Amsterdam: Prometheus, 1991.

11. Zie voetnoot 2.

sche optiek van E. Erikson en diens inzichten over de psychologie van de adolescent. Franciscus is volgens Charron typisch een jongen op zoek naar zijn identiteit. Voor wie hiertegen zou opwerpen dat een adolescentieproblematiek destijds niet bestond, brengt Charron naar mijn oordeel gedegen argumenten aan om aan te tonen dat die precies in het Assisi van Franciscus wel degelijk aan de orde was. Franciscus maakt goede sier met rijke vrienden, kleedt zich extravagant en aarzelt niet om te provoceren door dit op een nogal vrouwelijke wijze te doen. Hij verspilt heel wat geld uit de rijk gevulde ouderlijke kas. Zijn vader was namelijk een belangrijke lakenhandelaar en diens zaken deden het goed. Franciscus zelf had grote dromen over zijn toekomst, iets wat zijn vader niet onwelgevallig geweest moet zijn. Die heeft namelijk zichzelf omhoog moeten werken en zou het schitterend vinden indien zijn zoon het nog verder zou schoppen dan hijzelf.

In de lijn van zijn grootheidsfantasieën neemt Franciscus deel aan de oorlog tegen Perugia. Helaas voor hem delft Assisi het onderspit en Franciscus belandt in de gevangenis. In plaats van vol roem uit de oorlog terug te keren en tot ridder gepromoveerd te worden, slaat hij een mal figuur. Er komt echter een tweede gelegenheid om te schitteren en met wapenfeiten te pronken. Hij vertrekt opnieuw ten oorlog, richting Puglia ditmaal, maar in Spoleto krijgt hij zijn bekende roepingsdroom waarin de Heer zegt hem voor andere, nu religieuze, heldendaden te bestemmen. Hij keert dus terug, ietwat belabberd, laat zich weinig in Assisi zien en zwerft meestal alleen in de bergen rond, tot hij in het vervallen kerkje van San Damiano komt en aan zijn roeping een eerste invulling geeft. Volgens de legende wordt hij gegrepen door het beeld van Christus aan het kruis en hoort hij de boodschap dat diens huis ten onder aan het gaan is. Hij vat dit eerst letterlijk op en begint de in verval geraakte kerk te restaureren. Nadien komt zijn tweede belangrijke religieuze ervaring. Hij ontmoet een melaatse op de weg, gaat zien waar die woont, omhelst hem, en gaat zich van u af aan met armen en uitgestotenen identificeren.

Voor Charron staan we hier voor een typische adolescentie-crisis. De weg van Franciscus was vanaf zijn geboorte eigenlijk door zijn vader uitgetekend. Deze vond het vanzelfsprekend dat zijn zoon de florerende lakenhandel zou overnemen. Maar was dit perspectief wel Franciscus' eigen wens? Deze vraag had deze laatste een tijdlang van zich kunnen afhouden door goede sier te maken met zijn vrienden. Maar nu komt de tijd om te beslissen, en Franciscus neemt wat men zou kunnen noemen een "negatieve identiteit" aan. Hij identificeert zich met die aspecten die zijn vader absoluut wou weren: met de arme, de lijdende, en dat doet hij met de nodige theatraliteit. Typisch is de episode waar hij in het bijzijn van de bisschop al zijn kleren aan zijn vader teruggeeft, zich naakt tegenover hem opstelt en provocerend zegt: "Tot nog toe was het Pieter Bernardone die ik mijn vader noemde, maar ik heb nu besloten om God te dienen. Ik geef dus aan de eerste het geld terug waar hij zoveel om geeft alsmede alle kleren die ik van hem gekregen heb. Van nu af



aan wil ik zeggen: 'Onze vader die in de hemel is' en niet langer 'mijn vader Pieter Bernardone'."

Waarom deze adolescentiecrisis? Volgens Charron er zijn twee redenen. Ten eerste is er een sociale reden. Die is niet eigen aan Franciscus alleen maar raakt veel jongeren uit zijn tijd. Daarom zal het franciscaanse ideaal zo sterk aanslaan. Wij leven dan in een tijd van belangrijke sociale mutaties. De oude, stabiele levenspatronen en de macht van de verschillende sociale groepen verliezen hun vanzelfsprekendheid. Maar voor Franciscus zelf komt daar nog een persoonlijke reden bij en die verscherpt zijn adolescentie-crisis. Vanaf zijn geboorte werd hij geconfronteerd met de tegenstrijdige verlangens van zijn ouders. Hij wordt geboren als zoon van een wellicht Franse moeder die hem de naam Johannes geeft, naar Johannes de Doper. Daarmee wordt Franciscus in zekere zin met een religieuze roeping opgezadeld. Voor de figuur van Johannes de Doper zal Franciscus overigens zijn levenslang een grote devotie behouden. Zijn vader is bij zijn geboorte afwezig, maar wanneer hij terugkeert verandert hij de naam in Franciscus ("kleine Fransman"). In die naam steekt er weliswaar een verwijzing naar zijn moeder, maar tevens een afwijzing van de religieuze lading die in de eerste naam vervat lag. De jongen blijft natuurlijk toch het lievelingskind van zijn moeder. Zijn veelal afwezige en brutale vader is voor hem geen identificatiefiguur. Franciscus lijkt van een duurzame symbiose met zijn moeder gedroomd hebben. Dit is het wat Charron, niet helemaal conform de oorspronkelijke freudiaanse betekenis, Franciscus' "narcisme" noemt. Het valt Franciscus zwaar het intense samenzijn met zijn moeder te verbreken en het vaderlijke model te volgen. Naast de bredere, cultuurgebonden reden die veel adolescenten in die tijd treft, is dit de persoonlijke reden die de adolescentiecrisis bij Franciscus zo diep maakt.

Franciscus blijft dus hangen aan de grensovergang naar de volwassenheid die een duidelijke keuze voor de identificatie met één model vereist, wat in zijn geval voor de hand leek te liggen: de zaak van zijn vader overnemen.

Typisch voor zo'n situatie is het aannemen van een alternatieve, contereende identificatie. Samengaande daarmee blijft een sterk narcisme aanhouden, wat maakt dat men meer geïnteresseerd is in de wijze waarop men bij anderen overkomt dan in de inhoud van de zaken waaraan men zich zou moeten hechten. Dit "narcisme" (ik blijf de term hier gebruiken in de betekenis die Charron eraan geeft) is een typische karaktertrek van Franciscus waarmee hij zijn leven lang zal blijven worstelen. Dit kunnen wij onderkennen in de meeste belangrijke keuzes die hij maakt, ook al komen zij zeer religieus over. Wanneer hij in het begin van zijn bekeerde leven een aalmoes weigert, dan is zijn reactie: "Dat had ik toch niet mogen doen als ik een goede vazal van Christus wil zijn". Zijn zelfbeeld staat op de eerste plaats, niet het invoelen van wat er in een ander omgaat. En hij wil ook de beste blijven in de doorgedreven ascese die tot de spiritualiteit van zijn orde behoort. Hij moet

zijn broeders overtreffen. Zijn begrip voor de zwakheden van medebroeders vindt op hemzelf geen toepassing.

Tezamen met wat Charron als "narcisme" bestempelt, is er bij Franciscus een onmisbare identificatie met een moederfiguur. De meest frequente aanduiding van zijn relatie tot zijn broeders is die van moeder, niet van medebroeder. Zo beschouwt hij overigens ook de relatie tussen broeders onderling. De eerste regel stelt bijvoorbeeld "Laat ieder zijn broeder liefhebben en voeden, zoals een moeder haar kind liefheeft en voedt" (1 RegMB 9, 11).<sup>12</sup> Zelfs voor Jezus moet men moederlijke liefde vertonen. En het gaat dan om de gelovige die voor Jezus een moeder moet zijn, niet omgekeerd: "Broeder zijn wij voor Hem wanneer wij de wil doen van de vader die in de hemel is (Mt 12,50); moeder, wanneer wij hem in ons hart en lichaam dragen (vgl. 1 Kor 6,20) door de goddelijke liefde en een zuiver en oprecht geweten en Hem baren door heilige daden die een lichtend voorbeeld moeten zijn voor de anderen (vgl. Mt 5,16)." (1 BrGel 1, 9-10).<sup>13</sup> Het meest typische voorbeeld van deze moeder-identificatie vinden wij natuurlijk in de droom van de zwarte kip die tevergeefs probeert alle kuikens onder haar vleugels te verzamelen - een droom van Franciscus op het ogenblik dat zijn franciscaanse beweging zo snel is gegroeid dat zij aan zijn controle ontsnapt.

Volgens Charron kun je in de spirituele weg van Franciscus een poging zien om aan de fusie met de moeder te ontsnappen en het narcisme te overwinnen. De oplossing komt wanneer hij zich identificeert met Christus, en wel met de lijdende Christus, die in de steek wordt gelaten door zijn Vader. Het is dus minder in de confrontatie met de melaatse langs de weg en het erop volgende bezoek aan de leprozerie dan in de ervaring bij het kruisbeeld in San Damiano dat Charron het keerpunt in Franciscus leven ziet. Die Jezus is duidelijk een andere, iemand die zich van zijn ouders verlaten voelt, en dit beeld maakt hem duidelijk dat het met het fusionele leven uit moet zijn.

Door zich met die Jezus-figuur te identificeren slaagt Franciscus erin om de band met zijn moeder te verbreken. Gemakkelijk zal dat niet gaan. Dit blijkt ook op seksueel gebied, want je merkt bij Franciscus de verzoeking tot een incestueuze terugkeer naar de moederbinding. Daar waar Franciscus vaak veel begrip toont voor de zwakheden van zijn medebroeders, is dit helemaal niet het geval wanneer het seksuele fouten betreft. En contacten met vrouwen blijven voor hem moeilijk. Hij aanvaardt evenmin dat zijn medebroeders met vrouwen omgaan. Ook op dit punt is het pas op het einde van zijn leven dat

---

12. Franciscus van Assisi, *De geschriften*. Haarlem: Gottmer, 2004, 53. Een noot bij deze recente vertaling, evenwel: in de originele Latijnse tekst gaat het niet om een kind maar om een zoon. Nu weet ik wel, men kan twisten of de term *filius* niet zonen en dochters insluit, maar in het precieze geval van Franciscus lijkt een fantasma over een geprivilegieerde relatie tussen moeder en zoon toch van een bijzondere nadruk voorzien: "Et quilibet diligit et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum ..." (Uitg. *Sources chrétiennes* nr.285, *Saint François: Écrits*, 142.

13. *Ibid.*, 128-129.

hij minder krampachtig zal worden. Charron verwijst hiervoor naar het feit dat hij op zijn sterfbed Jacqueline van Settesoli wil terugzien en graag nog eens van die lekkere taart wil eten die zij zo goed kon bakken. Misschien toont dit inderdaad aan dat hij op dit ogenblik althans niet meer bang is om met vrouwen geconfronteerd te worden. Of het een acceptatie van de eigen erotiek is, lijkt ons toch de vraag.

Het boek van Jean-Marc Charron maakt ongetwijfeld van Franciscus een mens van vlees en bloed, met zijn conflicten en met een sterke psychologische dynamiek. Zoals gezegd, steunt Charron vooral op de inzichten van Erikson over de psychologie van adolescent en dit maakt inderdaad veel van Franciscus' bekering begrijpelijk. Dit neemt niet weg dat een aantal zaken die in de traditionele freudiaanse theorie centraal staan uit het blikveld verdwijnen zonder op een alternatieve wijze opgevangen te worden. Charrons analyses bevredigen niet echt wat betreft de rol die zij aan de identificatie met Christus, en het bijzonder aan die met de lijdende Christus toekennen. Hoe kun je begrijpen dat het precies deze voorstelling van een zoon is, die moet lijden om zijn vader te bevredigen, die Franciscus toelaat om de band met zijn moeder te doorbreken? Wat is de functie van het beeld van het verzoenende lijden of, om het minder verbloemd te zeggen, van dit sadomasochisme, in de spirituele ontwikkelingsgang van Franciscus? Naarmate mijn lectuur van Charrons boek vorderde, ervoer ik dat steeds meer als een prangend probleem.

Voor de rest zou ik aan Charrons analyse het volgende willen toevoegen: er steekt ook veel narcistische agressie in Franciscus, en die agressie zou men wellicht beter moeten onderstrepen. Het beeld van een jonge man die zich publiekelijk naakt voor zijn vader opstelt om te zeggen "Jij bent mijn vader niet meer" is toch méér dan een zachte minnestreel die over bloempjes en vogeltjes zingt. Wellicht maakte deze onderdrukking van een echt aanwezige en invoelbare agressie Franciscus tot een model voor heel wat jongeren uit zijn tijd. En: wellicht is dit tegenwoordig nog steeds het geval.

### **Body, Blood and Sexuality**

Maar wij zitten dus nog met de vraag waarom die figuur van de lijdende Christus Franciscus zo diep gegrepen heeft dat precies dit beeld hem opriep de fusionele eenheid met zijn moeder te verbreken. Dit heeft natuurlijk een direct verband met onze interesse voor Franciscus' stigmatisatie. Is er dan niets méér te zeggen over Franciscus' lijfelijke identificatie met Christus en over zijn relatie met zijn vader? Want die relatie heeft Charron vooral negatief benaderd, als een afwezige relatie. Maar misschien moeten wij die van meer nabij bekijken en nagaan of er bij Franciscus geen complexe hunkering naar een vaderfiguur was.

Op zoek naar literatuur ter zake stootte ik op het reeds vermelde boek met de aanlokkelijke titel "Lichaam, bloed en seksualiteit. De psychologische studie van Franciscus' stigmata in een historische context". Bij nader toezien is het boek helaas een voorbeeld van een nogal clichématige toepassing van de psychoanalytische begrippen op een concrete casus. Ergerlijk is het feit dat Franciscus eerst een hystericus en daarna een dwangneuroticus wordt genoemd, en dat de auteur, om de leemtes in onze kennis van Franciscus' psychologie aan te vullen, elementen overneemt uit de casus van de Wolvenman, de beroemde patiënt van Freud uit 1910-14. Je wrijft je de ogen uit als je ziet dat deze Russische jongen uit het einde van de 19<sup>e</sup> eeuw het ontbrekende materiaal zou moeten leveren om het individuele leven van een Italiaanse jongen uit de 13<sup>e</sup> eeuw te begrijpen.

Daarom vallen er heel wat vraagtekens te plaatsen bij Yaroms opvatting dat het masochisme dat je bij Franciscus aantreft berust op een regressie van de genitale naar de anale fase. Niet dat er bij Franciscus geen masochisme zou zijn: dat staat buiten kijf. Maar omdat er bij de Wolvenman een belangrijk stuk anaal erotisme was en dat dit bij hem het sadisme in masochisme had doen omslaan - dat blijkt uit de concrete casus - daarom is dat bij Franciscus nog niet automatisch het geval.

Laten wij even op dit punt doorgaan omdat het clichébeeld dat door Yarom wordt ingevoerd ons met een schouderophalen voorbij zou kunnen doen gaan aan een belangrijk probleem. Toen Freud de Wolvenman in analyse kreeg, stond hij voor een belangrijk omslagpunt in zijn denken.<sup>14</sup> Tot dan toe had hij de nadruk gelegd op het feit dat de menselijke seksualiteit niet pas met de puberteit haar intrede deed. Ook kinderen kenden seksualiteit, zij het op een nog niet gestructureerde wijze. Zij beleefden lust aan verschillende, nog niet op elkaar betrokkene, erogene zones. Dat had Freud tot het nogal simpele en nog simplistischer ge vulgariseerde schema gebracht van de orale, anale en genitale fase in de seksuele ontwikkeling. Een ander element in deze seksuele beleving van het kind verdient evenzeer onze aandacht: zij is nog niet op een andere mens - een "seksueel object" - gericht; zij vindt haar bevrediging aan het eigen lichaam en is in die zin auto-erotisch. Het anale stadium wordt in deze oorspronkelijke theorie door Freud verbonden met de lustbeleving en de zelfaffirmatie via de zelfervaring van de musculatuur. Retentie en loslaten worden verbonden met de ervaring een "ik" te zijn en zij roepen elkaar op. Deze associatie kan ook in het latere leven doorwerken en ervoor zorgen dat lust die met de ervaring een actief "ik" verbonden is als keerzijde lust aan passiviteit kan oproepen. Sadisme als beheersing en masochisme als beheerst worden dan in de beleving geassocieerd met deze eerste, anale ervaring.

---

14. Meer details in mijn boek *Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung*. Nijmegen: SUN, 1992.

In de Wolvenman-analyse speelt dit model inderdaad een rol, en dit is wellicht de reden waarom Yarom naar de Wolvenman verwijst om Franciscus' masochisme te interpreteren - terwijl Yarom geen aanduiding geeft waaruit zou blijken dat het anale in Franciscus' psychologie een belangrijke plaats inneemt. De Wolvenman was echter voor Freud ook de casus waarin een nieuw inzicht doorbrak: het belang van de identificatie en, daarbij horend, "zoiets in de aard van homoseksualiteit". Ik zet deze woorden bewust tussen aanhalingstekens omdat het voor Freud destijds nog om een onopgehelderd amalgaam van zaken ging, zoals het nu ook nog voor heel wat mensen het geval is. Homoseksualiteit roept vaak het beeld van anale penetratie op, en dus leek het voor de hand te liggen homoseksualiteit en anale fase met elkaar te verbinden. Maar daar stoten wij op de grenzen van het model dat de kindertijd te eenzijdig vanuit de primaire erogene zones wou denken: kun je de relatie tot een ander mens zomaar lijnrecht afleiden uit de kriebels in een bepaalde erogene zone waar activiteit en passiviteit in de ervaring dicht bij elkaar liggen? Moest Freud, de logica van zijn vorig werk volgende, niet verder doorgaan op zijn kernidee dat de menselijke seksualiteit zich volgens twee onafhankelijke lijnen ontwikkelt, één die de vorm van het seksuele genot en het samenspel van de erogene zones betreft, en een andere die de keuze voor een bepaald soort partner, het "seksuele object", bepaalt? En dit precies dit inzicht lijkt bij Freud door te breken wanneer hij met de analyse van de Wolvenman bezig was.

Er is immers ook "iets homoseksueels" in de wijze waarop men zijn eigen seksuele identiteit opbouwt door op te kijken naar een seksegenoot. Ook daar vindt vaak een omslag van activiteit naar passiviteit plaats. Jongens voelen dan de neiging om zich te onderwerpen aan een krachtige seksegenoot van wiens viriliteit zij deelgenoot willen worden. Het feit dat men zich zodoende passief opstelt kan dan verder de associatie oproepen dat men de positie van een vrouw inneemt, wat dan weer met de pas vermelde fantasieën over anale penetratie verbonden kan worden. Wanneer deze voorstellingen opduiken worden zij overigens vaak verdrongen. Vandaar dat men het vaak houdt bij de meer onschuldig lijkende stelling dat iedere man als man met de vrouwelijke kant in zichzelf moet klaarkomen, wat dan weer verbonden wordt met de inherente en biologisch bepaalde biseksualiteit die diep in ieder mens sluimert. Men kan zich afvragen of men hierbij homoseksualiteit niet geruisloos omzet in transseksualiteit en de ware problematiek niet verdoezelt. Wat er ook van zij: "iets homoseksueels" kan heel verschillend en heel complex zijn. Wij komen er verder op terug.

Na deze correctie op Yaroms wat eenvoudige uitlatingen over het homoseksuele en het biseksuele die Franciscus' psychologie zouden kenmerken, kunnen wij overgaan naar haar interpretatie van de stigmatisatie. Zij stelt dat deze een duidelijke zelfbestrafing is, met een stuk grootheidsgedachte op de koop toe:

"Uiteindelijk kon de liefde voor een substituut-vader ten koste van een volledige verwerping van zijn oorspronkelijke vader niet ongestraft blijven. De stigmata betekenen, net als de oorspronkelijke kruisiging, een offer. Maar daar waar Jezus door anderen gekruisigd werd, kruisigde Franciscus zichzelf. Op het ogenblik dat de dood in het zicht was, betekenen de stigmata een sublieme daad van zelfopoffering, van zelfbestrafing. Op het ogenblik dat hijzelf een verstoten vader wordt, begint hij ten volle de betekenis van zijn oorspronkelijke zonde tegen zijn vader beseffen.

In de stigmatisatie wordt Franciscus één met Christus, zijn spirituele vader. Maar terwijl de dood naderbij komt, wordt hij opnieuw geconfronteerd met zijn onopgelost Oedipuscomplex. Alleen de absolute identificatie door de stigmata kan hem van de noodzakelijke gevoelens van veiligheid en van macht verzekeren." (p. 97)

Met andere woorden: Franciscus zocht zijn leven lang een vaderfiguur om er zijn eigen identiteit aan op te trekken. Het erotische dat met deze identiteitsqueeste verbonden was, gaf aan de passieve dimensie waarmee hij naar het bewonderde ideaal opkeek een seksuele dimensie. Daarvoor deinsde Franciscus, bewust of onbewust, terug. Vandaar zijn voortdurende neiging terug de wijk te nemen naar zijn narcisme zodat hij de voorstellingen van seksuele liefde voor een ander persoon niet concreet in ogenschouw moest nemen. Op het einde van zijn leven bleef dit scenario niet langer functioneren omdat hij zijn positie van leider van de franciscaanse beweging had moeten afstaan. Als gevolg hiervan bracht ook zijn meer vrouwelijke identificatie als moeder van de groep geen bevrediging meer. Het oude heimwee naar een vaderfiguur dook dus weer op en werd geseksualiseerd. De stigmatisatie is dus een symbolische uitdrukking van een coïtus. De pijn die ermee verbonden is moet dan volgens Yarom als straf voor deze verboden wensfantasie opgevat worden.

Iets in die aard kan het wel geweest zijn. Of het feitelijk zo was, dat zou alleen Franciscus na een aantal uren analyse op de bank ons kunnen zeggen. Een vraag die ik erbij zou hebben is of het thema "straf" hier niet te eenvoudig ingebracht wordt. Is die pijn er alleen ter afschrikking of steekt er ook genot in die pijn? Een verdere vraag zou zijn wat wij, 21ste-eeuwse mensen, eraan hebben een dergelijke psychoanalytische formule op het individu Franciscus toegepast te zien.<sup>15</sup>

---

15. Ik heb mijn opvattingen terzake neergelegd in 'Psychoanalytic Interpretations of Religious Texts. Some Basics', in R. Kessler & P. Vandermeersch (Ed.), *God, Biblical Stories and Psychoanalytical Understanding*. Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2001, 9-27.

Hierbij kom ik aan wat, de gebreken ten spijt, het boek van Yarom toch zo lezenswaardig maakt. Op erg schrandere wijze brengt zij de lijdensproblematiek, die Franciscus zo fascineerde, in verband met bredere ontwikkelingen op het vlak van de spiritualiteit en waarvan de lotgevallen onze eigen psychologie ongeveer tot op heden getekend hebben. Vanaf het hoofdstuk 7, "De historische context" genaamd, wordt het boek dan ook uiterst boeiend. En ik kan slechts beamen wat auteur hier zegt, of minstens stellen dat de gemaakte hypothesen verder onderzoek waard zijn. Zelf ben ik via een andere weg, de studie van de geschiedenis van de zelfgeseling, tot analoge conclusies gekomen.<sup>16</sup>

Steunend op een aantal klassieke studies wijst Nitza Yarom erop dat met het begin van het tweede millennium de figuur van de aardse Jezus belangrijk wordt en hiermee de gelovige tot het cultiveren van een ander innerlijk wordt uitgenodigd. In het voorafgaande millennium, toen een neoplatoonse theologie regeerde, was Christus op de eerste plaats het symbool van de nederdaling Gods in de wereld. Door de Incarnatie was de aardse mens gered en kon diens ziel met Christus opnieuw naar een louter geestelijk opgevat Rijk Gods toe gaan. In het begin van het tweede millennium krijgt de Incarnatie waarde op zich en zoekt de Christen contact met het lichaam van Christus, en dit op een vrij directe en fysieke manier.<sup>17</sup> Het christelijke leven krijgt zodoende het ideaal van de "Navolging" aangemeten, waarvan Thomas a Kempis de meest bekende vertolker zal worden. Christus navolgen betekent echter vooral aan zijn lijden deelachtig te worden. De aldus ontstane lijdensspiritualiteit wordt een spiritualiteit van het mede-lijden. De kiemen voor een diepgaande schuldervaring die de Westerse mens zal tekenen en waartegen deze in de tweede helft van het 20ste eeuw in opstand zal komen, worden in het begin van het tweede millennium gelegd.

Ik kan dit beamen. In mijn boek over de zelfgeseling heb ik de teksten weergegeven waaruit blijkt dat de eerste flagellanten, die in de 14<sup>e</sup> eeuw in grote groepen door de Nederlanden zijn getrokken en onder andere het ontstaan hebben gegeven aan het dorpje Giethoorn, ervan overtuigd waren dat Christus' bloed in hun eigen lichaam aanwezig was op het ogenblik dat zij zich geselden.<sup>18</sup> Destijds protesteerde men ook op ruime schaal tegen het feit dat de leken bij de communie niet langer van de kelk mochten communiceren en men hun slechts het brood gunde: de gelovige kreeg slechts het lichaam van Christus, maar niet meer zijn bloed. En dat op een ogenblik dat de symboliek van het bloed volop floreerde! - getuige de legende van de Graal

---

16. Vandermeersch, *La chair de la passion*.

17. Voor een goede introductie: G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*. Cambridge University Press, 1995.

18. Zeggen dat Christus' bloed in hun aderen stroomde, zou een anachronisme betekenen, daar men destijds de bloedsomloop nog niet kende.

die door Filips van de Elzas, graaf van Vlaanderen, besteld werd, dezelfde Filips die wellicht de kapel op de Burg in Brugge heeft gebouwd waarin de relikwie van het H. Bloed zou vereerd worden! Maar blijkbaar riep deze al te intieme band waarin Christus' lichaam geïncorporeerd werd ook verzet op zodat men de kelk voor de priesters reserveerde.

Eenzelfde ambivalentie ten opzichte van het lichamelijke tekent overigens ook de opkomst van de Mariadevotie. Maria was tot dan toe slechts een heilige onder de anderen geweest en, wat haar relatie tot Christus betreft, diegene door wie het Woord vlees was geworden, de "Zetel der Wijsheid". Maar in de middeleeuwen, vooral met Bernardus van Clairvaux, krijgt haar lichaam een erotische betekenis en haar borsten worden belangrijk. Het beeld van de *lactatio* neemt niet voor niets een belangrijke plaats in de iconografie rond Bernardus. Mij was het reeds opgevallen dat Maria hierbij als een soort van fallische moeder overkomt, een vrouw die geen man nodig heeft om het leven te geven en weg te nemen: aan haar wordt vaak het laatste oordeel toevertrouwd.<sup>19</sup> Het zal inderdaad eeuwen duren alvorens de uitstraling van Maria in banen geleid wordt en zichzelf teruggebracht wordt tot de ongevaarlijke, algoede moeder die braafjes in Lourdes verschijnt wanneer het nodig is om het dogma van de Onbevleete Ontvangenis (1854) te bevestigen en zich hierbij tot het lichtblauw en het wit voor haar *outfit* beperkt. Hoewel: als je goed naar haar voeten kijkt, zie je hoe zij nog steeds in alle stilte en schijnbaar onbewogen de kop van de slang verplettert.<sup>20</sup>

Yarom zegt in grote lijnen hetzelfde maar legt een ander accent. Zij betoogt dat men met de Maria-devotie de vruchtbaarheid wou sacraliseren en dat Maria dus in zekere zin een vruchtbaarheidsgodin moest worden. Tezamen met haar zoon Jezus wordt zij tot een hemelse figuur verheven. Een decisieve stap wordt gezet wanneer beiden op een mozaïek in Santa Maria in Trastevere in de 12<sup>e</sup> eeuw als hemels koppel afgebeeld worden en Jezus de arm om zijn moeder legt. De tekst van het Hooglied wordt erbij als uitleg geciteerd: "Zijn linkerhand is onder mijn hoofd en zijn rechter om mij heen" (Hooglied 2,6).<sup>21</sup> Hiermee verschijnt in de Christelijke wereld eigenlijk een godenpaar zoals men die in de geschiedenis van de godsdiensten vaker ontmoet: Baal en Anat, Tammuz en Ishtar, Attis en Cybele, Isis en Osiris. Vaak is die relatie incestueus, een huwelijk van zuster en broeder, maar hier gaat het om het huwelijk van moeder en zoon! Aan deze incestueuze inhoud kon men niet ongemerkt voorbij gaan, zeker in een tijd waarin het weren van incestverhoudingen een obsessie was, zoals blijkt uit de wettelijke reguleringen van de verwantschapsgraden die men voor een huwelijk in acht moest nemen. De

---

19. Zie Vandermeersch, *La chair de la passion*, 103-111.

20. Zie E. Maeckelberghe, *Desperately seeking Mary. A feminist appropriation of a traditional religious symbol*. Kok: Pharos, 1991, 111-115.

21. Yarom, *Body, Blood and Sexuality*, 118.



oplossing bestond erin Maria weer van haar positie van bruid naar die van moeder te doen opschuiven en haar maagdelijkheid te benadrukken. Aan de "reine Moeder" moest iedere vorm van seksualiteit wel vreemd zijn.

Deze vrees voor het incest is volgens Yarom de tegenhanger van een herwaardering van de seksualiteit, die in de 12<sup>e</sup> eeuw op veel vlakken te constateren valt, o.a. aan het feit dat het huwelijk tot sacrament wordt verheven en dat het pas na de seksuele voltrekking onontbindbaar wordt. Maar ook hier bespeuren wij ambivalenties. Op het ogenblik dat de seksualiteit binnen het huwelijk geherwaardeerd wordt, krijgen de priesters verbod om te trouwen en zal het 4<sup>e</sup> Lateraans concilie in 1215 hun huwelijk zelfs ongeldig verklaren.

Volgens Yarom verschijnt de stigmatisatie in deze context als een uiterst geschikt compromis-symbool. Zij is een ternauwernood bedekte uitdrukking van een coïtus, maar de man die erin participeert is verminkt, gecastreerd, en hij boet ook voor het incestueuze verlangen dat in die verschoven geslachtsdaad wordt uitgebeeld.<sup>22</sup>

Wanneer je het zoals in de hierboven afgedrukte alinea kort samenvat, ruikt dit zozeer naar psychoanalytische clichés dat sommigen het snel zullen wegwijsen. Als mogelijke staving van het feit dat Franciscus' stigmatisatie door de traditie in deze zin gepercipieerd werd, wil ik evenwel iets vermelden dat ik met groeiende verwondering heb gadeslagen, namelijk de wijze waarop de stralen die van de wonden van de Christus naar de stigmata van Franciscus uitgaan bijna steeds worden uitgebeeld. Doorgaans kruisen die zich. Het is duidelijk dat de schilders hebben willen duidelijk maken dat Franciscus de stigmata op dezelfde wijze als Christus heeft gekregen. Voor de wonde van Christus aan de rechterzij valt dat niet zo op, maar voor handen en voeten des te meer. De stralen kruisen zich zo dat zij van de linkerhand van Christus naar de linkerhand van Franciscus gaan, en zo verder. Het is alsof men de indruk heeft willen vermijden dat Christus als het ware op Franciscus was gaan liggen. Dat is dus niet gebeurd! Franciscus heeft het lichaam van Christus in het zijne gekregen. Geen voorstelling die het beeld van een coïtus zou kunnen oproepen maar wel dit van een primitievere vorm van lichamelijk samenval-

---

22. "With the pressure for the repression of sexuality, new outlets are required and developed. The stigmata, a representation of the total unity with Jesus, a displaced form of the sexual act, is now an appropriate symbol. The stigmatized man is a mutilated male. And the love for the female, Mary, becomes forever unattainable because of her virginity." Yarom, *Body, Blood and Sexuality*, 119.

## Verdere vragen

Als wij Yaroms hypothese verder vervolgen, stoten wij op de vraag waarom de voorstelling van wat je uiteindelijk een gecastreerde en vervrouwelijkte man moet noemen, zo goed is aangeslagen. Laten wij daarbij niet vergeten dat in Yaroms analyse dit beeld ook bij de gewone gelovige succes moet hebben gehad, en niet enkel in de kringen van de reguliere clerus die zich door de gelofte van maagdelijkheid de seksualiteit ontzegd had. Maar waren de gewone gelovigen, wiens huwelijk nu net gesacraliseerd was, nu ook door zo'n beeld gefascineerd?

Hier vraagt een stuk psychoanalytische theorie over oedipuscomplex, castratie en homoseksualiteit toch om nadere uitwerking - iets waar Freud al op had gewezen. De analyse van de Wolvenman, inderdaad de meest uitgewerkte casus van S. Freud, dateert van de jaren 1910-1914 en was voor Freud de aanleiding om de rol van de vader, de identificatie en wat wij "zoiets als homoseksualiteit" hebben genoemd als onderwerp voor verder onderzoek en reflectie te nemen. Niet lang daarna heeft Freud in 1922 expliciet aangegeven dat wat eerst onder de noemer "homoseksualiteit" werd geplaatst verder gedifferentieerd moest worden.<sup>23</sup> Een inzicht dat hem steeds helderder voor de geest kwam te staan was dat er zoiets als homoseksualiteit nodig was om de rivaliteit onder mannen naar onderlinge samenhang en sympathie om te buigen. Zonder homoseksualiteit geen cultuur. Dit bevestigt overigens de meest oppervlakkige observatie: in een macho-cultuur is voetbal nuttig ter ondersteuning van het mannelijke *esprit de corps*. Maar dit leidt weer tot rivaliteit tussen supporters... Wat er ook van zij: om niet in platitudes te verzanden is er dus verdere en differentiërende studie nodig om het stuk homoseksualiteit dat je ook bij de meest vastberaden hetero vindt te onderscheiden van wat van iemand een "echte" homoseksueel maakt. En die heb je dan weer in vele maten en soorten, en het gegeven valt zeker niet zomaar samen met het vrouwelijke in de man en omgekeerd.<sup>24</sup>

Men moet betreuren dat er van een dergelijk onderzoek tot nog toe weinig werk werd gemaakt.<sup>25</sup> De redenen zijn bekend. Enerzijds is er de richtingstrijd in de psychoanalyse, waarbij de Amerikaanse ego-psychologie de problematiek van identificatie en narcisme terzijde heeft geschoven vanuit

---

23. S. Freud, 'Über einige neurotische Mechanismen bei Eifersucht, Paranoia und Homosexualität', in *Ges. Werke XIII*, 193-208.

24. Dit is een klassieke misvatting die op wishfull thinking van zowel homo's als hetero's berust en die het meeste biologische onderzoek op een slecht gepercipieerd gegeven richt: er bestaat dan namelijk enkel een "natuurlijke" seksualiteit en enkel hetero's. Ook de homo is dan een hetero als men zijn biologisch substraat beschouwt. Hier komt eigenlijk de 19e eeuwse overtuiging terug dat het om een mannelijke ziel in een vrouwelijke lichaam gaat en omgekeerd, wat homoseksualiteit met transseksualiteit verwart.

25. De enige noemenswaardige uitzondering lijkt mij het boek van Kl. Theweleit, *Männerphantasien*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1987.

een geloof in een van bij de geboorte voorgegeven "ego". Daarbij heeft die, heel anders dan Freud zelf, de homoseksualiteit tot pathologie verklaard, wat niet gunstig was voor een diepgaande psychologische analyse van het fenomeen. De Engelse school heeft in het spoor van M. Klein de nadruk op heel vroege ontwikkelingen in de prilste jeugd gelegd (het pre-oedipale) en is daarmee, rechtstreeks en onrechtstreeks, verantwoordelijk geweest voor een gebrek aan interesse voor seksualiteit. Alle aandacht ging naar de moeder, en de vader kwam vaak slechts te pas als instantie die bij de "separatie" van de moeder nuttig kon zijn. De Franse school van J. Lacan heeft opnieuw de brug tussen het pre-oedipale en de seksuele problematiek gelegd maar haar esoterisch taalgebruik heeft haar invloed veelal in de weg gestaan. Hoewel Lacan het niet de taak van de analyse vond om van homo's hetero's te maken, is er echter binnen zijn school, een uitzondering daar gelaten, tot onlangs weinig werk gemaakt van een verdere studie van het fenomeen.<sup>26</sup>

Een andere reden komt paradoxaal genoeg voort uit het feit dat homoseksualiteit steeds meer sociaal geaccepteerd werd en dat men onderzoek naar de psychologische structuur van homoseksuelen in het licht van het voorafgaande gemakkelijk als een pathologisering kon ervaren. Gek eigenlijk, want op literair gebied vindt men alle mogelijke interessante psychologische romans die precies in homokringen de herkenning van het eigen verlangen in al zijn differenties nastreven.

Yarom beschikt dan ook niet over een uitgewerkte theorie om de door haar gehanteerde term van "homoseksualiteit" te preciseren en de identificatieproblematiek goed te plaatsen. Daarom vervalt zij in een clichématig beroep op het oedipuscomplex, gaat zij in één beweging over van Franciscus' biseksualiteit naar zijn homoseksualiteit en past zij dit schema vervolgens toe op de cultuur in het algemeen die zij in Franciscus' tijd in een hevige oedipale crisis ziet.<sup>27</sup> Zij leest in de overgang van de 12<sup>e</sup> naar de 13<sup>e</sup> eeuw een pregnant naar voren komen van de seksualiteit en ziet hierin een belangrijk breukpunt met de vorige eeuwen. Is dit echter wel zo en over welke seksualiteit - en welke homoseksualiteit - gaat het?

Wanneer wij dieper graven, brengt de psychologische problematiek ons naar vragen van meer collectief-psychologische en historische aard. Was er iets in de collectieve, religieuze mentaliteit die het symbool van stigmatisatie

---

26. Een uitzondering: J. Durandeaux, *Du renoncement homosexuel au double jeu du charme*. Paris: Stock, 1977. Het feit dat men bewust is dat men voor een leemte staat, blijkt uit twee recente themanummers van tijdschriften: *Revue Française de Psychanalyse* vol. LXVII, jan./feb. 2003, themanummer "Homosexualités" en *La cause freudienne. Revue de Psychanalyse* nr. 55, oct. 2003, themanummer "Des gays en analyse?"

27. Yarom, *Body, Blood and Sexuality*, 122-124.

bevorderde? Hiermee hangt de historische vraag samen: was Franciscus de eerste gestigmatiseerde of waren er eerdere?<sup>28</sup>

Om met dit laatste te beginnen: het blijkt dat enkele jaren voordien twee mannen, waarvan één hermafrodit was, in Oxford met de wonden van Christus zijn gaan pronken. Zij werden als ketters veroordeeld en ter dood gebracht. Vervolgens stierf in 1234 een verder onbekende Robrecht uit Auvergne, die de titel Markies van Montferrand zou gedragen hebben. Hij had een vroom en ascetisch leven geleid en verschillende jaren de stigmata van Christus op zijn lichaam gedragen. Het derde geval brengt ons dichterbij huis. In Friesland werd in 1231 een zekere Dodo van Hasha, een broeder die zeer heilig leefde, dood aangetroffen onder de ruïne van zijn kluis. Men merkte toen dat ook hij de wonden van Christus op zijn lijf droeg.

Nu betekent dit uiteraard niet dat Franciscus deze voorbeelden gekopieerd zou hebben: er is toch een hele afstand van Friesland naar Assisi! Wel lijkt het zo te zijn dat het model in de lucht hing. En verder speurend kunnen wij er niet omheen om bij Petrus Damiani te belanden, bij wie ik zowel bij mijn onderzoek naar de zelfgeseling als bij dat over de receptie van het Sodom-verhaal ben terechtgekomen: in de 11<sup>e</sup> eeuw dus.<sup>29</sup> Bij nader toezien vinden wij bij hem echter geen verwijzing naar stigmatisatie zoals wij de term hier gebruiken.<sup>30</sup> Wel is het duidelijk dat hij diepe hunkert naar fysieke versmelting met Christus. Dat blijkt duidelijk uit zijn teksten over zelfgeseling alsook in een gebed waarin hij vraagt om als het ware tegenwoordig te zijn bij het kruis en het bloed van Christus in zijn mond te mogen laten druppelen.<sup>31</sup>

Wij komen dichterbij de échte stigmata met Bernardus van Clairvaux. Die schrijft aan een jongen die overweegt monnik te worden dat die niet langer moet dralen en zijn keuze niet moet uitstellen tot hij wat ouder geworden is. Natuurlijk, zegt hij, er zullen bekeringen komen, maar in dit geval moet je de zoete aanwezigheid van Christus ervaren. Bernardus deinst er niet

28. Gegevens uit Thurston, *Die körperliche Begleiterscheinungen der Mystik*, 55-66.

29. P. Vandermeersch, 'Sodomites, Gays and Biblical Scholars. A gathering organised by Peter Damian?', in E. Noort & E. Tighelaar, *Sodom's Sin. Genesis 18-19 and its Interpretations*. Leiden: Brill, 2004, 149-171.

30. Bij zijn beschrijving van het leven van Dominicus de Geharnaste (Dominicus Loricatus), zo genoemd omdat hij allerlei knellende ijzeren banden rond zijn lichaam droeg, vermeldt hij dat deze de tekenen van Christus lijden in zijn lichaam vertoonde. Het is daarmee uiteraard nog niet zeker dat Dominicus de stigmata had gekregen op de wijze dat Franciscus ze zou krijgen - wellicht verwijst Peter Damiani gewoon naar het feit dat Dominicus zichzelf zo gekastijd heeft dat men er de tekenen van kon zien. Verder is er de oratio 26, PL 145, kol. 927-928. De tekst luidt: "Tu, Domine, animam meam hujus sanctae crucis impressione consigne, tu me hujus virtute purifica. Per hanc me totum undique juri tuo sic vindica ut ... ego hoc stigmatum signatur." Je kunt er volgens mij niet uit opmaken dat de term stigmata hier de kruiswonden van Christus aanduiden.

31. In dezelfde oratio 26, voorafgaande aan de hier boven geciteerde passage: "Libet pretiosissimum sanguinem in ore meo suscipere distillantem."

voor terug heel orale voorstellingen aan de jongen voor te houden met wat ons overkomt als een duidelijke homo-erotische component.<sup>32</sup>

"Christus' zoetheid zal aanwezig zijn en dank zij de toevoeging van de bloem van de profeten zal de smaak van de niet te vreten stoofpot minder opvallen. Als je de angel van de verzoeking voelt, kijk op naar bronzen slang die op het hout opgericht werd, en zuig niet zozeer aan de wonden als wel aan de borsten van de gekruisigde. Hij zal voor jou een moeder zijn en jij voor hem een zoon. De spijkers zullen de gekruisigde in zekere zin minder kwellen wanneer zij door zijn handen en voeten heen tot aan die van jou reiken.

En opnieuw vinden wij hier onverholven erotische symboliek van "zoiets" als homoseksualiteit. Het is blijkbaar toch een belangrijk thema in deze nieuwe lijdensspiritualiteit die vanaf het tweede millennium in het Westen opduikt. Het vraagt zeker om verder onderzoek waarbij men zich niet mag laten afschrikken door beverige preutsheid. Al te vaak gebruiken ernstige wetenschappers een op zich correct gepercipieerde feit als excuus, namelijk dat wij homoseksualiteit van nu niet mogen gelijk stellen met iets dat er in het verleden op lijkt. Dit is juist, maar precies de gelijkenissen en de verschillen in de evolutie van een beleving is voor een cultuurhistorisch begrip van onze situatie van het grootste belang. Waarom doen wij anders aan geschiedenis? Je moet dus het detail in ogenschouw durven nemen. En hierbij mag je ook in een ander excuus niet vluchten door te stellen dat de hierboven aangehaalde teksten typerend zijn voor een spiritualiteit die zeer emotioneel is, maar dat seksuele beelden niet meteen seksualiteit betekenen. Is het zo eenvoudig - en wenselijk - om emoties en seksualiteit van elkaar te scheiden? Zowel heel vrome zielen als gladdere charmeurs hoor ik wel vaker anders betogen.

### **Tot besluit**

Aanvankelijk werd de stigmatisatie op de eerste plaats opgevat als een wonder, als een teken uit de hemel dat de wetten van deze aarde doorbrak. De studies die vanuit de hysterie het fenomeen hebben benaderd, hebben weliswaar niet verklaard waarom sommige mensen in een aparte bewustzijnstoe-

---

32. "Aderit Christi suavitas, et Prophetae farinula pulmentum incomedibile condietur. Si tentationem sentis aculeos, exaltatum in ligno serpentem aeneum intueri, et suge non tam vulnera quam ubera Crucifixi. Ipse erit tibi in matrem, et tu eris ei in filium; nec pariter Crucifixum laedere aliquatenus poterunt clavi, qui per manus eius et pedes ad tuos usque pervenient." Bernardus van Clairvaux, 'Brief aan de novice Hugo', in *Sancti Bernardi Opera* (ed.: J. Lerclercq & H. Rochais) vol. VIII. Roma: Editiones Cistercienses, 1977, brief 322, 256-257. Constable, die ons op p. 204 noot 352 op het spoor van deze tekst bracht, geeft per vergissing brief 332 aan.

stand fysiek tot veel meer in staat zijn dan bij hun gewoon bewustzijn, maar zij hebben aangetoond dat men een aantal van dergelijke sterke fysieke kunststukjes ook onder hypnose of door suggestie kan opwekken, en dit bij mensen die hoegenaamd niet heilig hoeven te zijn. Daarmee weten wij nog niet via welke mechanismen het lichaam daartoe in staat is, maar dit geldt voor veel zaken. Het feit dat iets onbekend is vraagt niet meteen om het geloof in een mirakel. Voor wie niet langer supranaturalistisch denkt, is het optreden van zaken die wij niet kunnen verklaren geen aanduiding voor het bestaan van iets transcendenten.

Dit neemt overigens niet alle interesse weg van stigmatisatie en - ruimer genomen - van andere fenomenen die met hysterie verband houden. Hiertoe moeten wij natuurlijk ophouden van hysterie hetzij een scheldwoord hetzij een ziekte te maken die niets met "normaliteit" te maken heeft. A. Vergote heeft gelijk: het wordt inderdaad pas leerrijk als wij er een vorm van overdreven liefde in zien, een vorm die ons toelaat onze eigen liefde kritisch te bekijken en op haar componenten te analyseren. En het valt dan op dat in het passionele van deze religieuze liefde een tweeslachtigheid in verband met de eigen (seksuele) identiteit doorklinkt. Het is alsof de overmaat in de liefde voor het beminde object zijn terugslag heeft op de zelfliefde die het eigen ik, met inbegrip van zijn seksuele identiteit, overeind moet houden. Of, technisch-analytisch uitgedrukt: de sterke objectliefde vraagt als tegenbeweging om een versterking van het narcisme en van de identificatieliefde. Voor de insiders: wij staan hier voor het kernprobleem in Freuds Scheber-analyse.

Hierop doordenkende, zou je de hypothese kunnen maken dat deze problematiek samengaat met het totstandkomen van een echt persoonlijk schuldgevoel met een uitgewerkte Opper-Ikstructuur binnen de Westerse cultuur. Op de meest eenvoudige manier uitgedrukt: via een cultivering van het medelijden wordt een schuldgevoel ontwikkeld dat zich spontaan gaat identificeren met iemand anders die men ziet lijden, of van wie men dat althans denkt. En bij deze identificatie moet men zich goed voelen, moet men zich opgewaardeerd voelen. Ik denk namelijk dat Freud gelijk heeft als hij stelt dat het schuldgevoel niet simpelweg bestaat in de geïnterioriseerde vrees om gestraft te worden door ouderfiguren. Er is meer nodig: een aparte kick, een gevoel van grootsheid als men zich met de andere identificeert en daarbij, in ieder geval wat de man betreft, als men zich identificeert met een seksegenoot.

In die zin moeten wij oppassen dat wij in het gevoel van medelijden en in de stigmatisatie alleen maar zelfbestraffing zien, zoals Yarom het doet. Het steekt complexer in elkaar. Het bevat ook de ervaring van een *grandeur* die met het zich identificeren met Christus verbonden is. Het Opper-Ik veronderstelt narcisme. Dit was mij reeds opgevallen bij de zelfgeseling. Zodra die opkomt met Petrus Damiani en vervolgens met de grote flagellantebewegingen uit de 13<sup>e</sup> en 14<sup>e</sup> eeuw, steekt er iets triomfantelijks en provocerends in de praktijk. Zichzelf geselen is het tegendeel van het tonen dat men bereid is zich

braaf te onderwerpen. Het is eerder een uitdrukking van zelfgenoegzaamheid en een daad van protest.

Zoiets vinden wij ook in de stigmatisatie van Franciscus. In dit verband wil ik tot slot op één aspect wijzen dat mij zeer geboeid heeft en die ik in de literatuur niet besproken vond. Het gaat over de serafijn. Franciscus ziet in het visioen dat aan zijn stigmata vooraf gaat namelijk niet direct Christus - als hij die ooit gezien heeft - maar een serafijn. De notitie van broeder Leo spreekt helemaal niet over een visioen van de gekruisigde Christus, en in de eerste vita van Celano luidt het "een man die leek op een serafijn met zes vleugels. Die hing met uitgestrekte armen en samengebonden voeten aan een kruis". Franciscus herkent daar niet meteen Christus in maar is verwonderd en vraagt zich af wat dit visioen te betekenen heeft. Hij is wel verheugd dat die prachtige serafijn zo welwillend en liefdevol naar hem kijkt. Tegelijk is hij geschokt dat die serafijn, die tevergeefs poogt te vliegen, zo sterk aan het kruis moet lijden. De tekst herhaalt verder tot tweemaal toe dat Franciscus zich afvroeg wat dat visioen toch kon betekenen - Franciscus denkt dus echt niet meteen aan Christus - tot hij met een schok de indruk krijgt dat door zijn handen en voeten spijkers worden geslagen (1 Cel 94).

Voorafgaand aan de *Doctor seraphicus* (Bonaventura) was er dus de *Homo seraphicus*. Maar echte engelachtigheid kan gevaarlijk zijn, zij het dan toch weer boeiend. Franciscus' stigmatisatie is wellicht een merkwaardig symbool van het ontstaan van een christelijk geweten dat zich op medelijden kan baseren omdat het zichzelf als deelnemend in iets groots kan bewonderen. En als dit gepaard gaat met een irrationele angst voor wat men pas in de 19<sup>e</sup> eeuw "homoseksualiteit" zal gaan noemen, dan is het wellicht omdat men er toch regelmatig voor terugdeinst om zich met de ander te durven identificeren.

En hierbij kom ik aan iets wat sommigen in deze tekst tot nog toe zullen gemist hebben: de voorbeeldfunctie van Franciscus en de redenen waarom men in hem een heilige is gaan zien. En toch heb ik er impliciet over gesproken. Franciscus joeg, net zoals Ignatius overigens, eerst de glorie van de militair na. Maar daar waar de tweede zijn militant ideaal in spiritualiteit omzette, keerde de eerste de agressie radicaal de rug toe. In een tijd waar macht en geweld de menselijke relaties tekenden, wordt die agressie afgezworen door er een vorm van liefde in de plaats te stellen. De erotiek waarmee Franciscus aan het worstelen was moet dan ook in verband gebracht worden met die andere vorm van erotiek die destijds opkwam, die van de hoofse minne van de Provençaalse troubadours. En laten wij meteen in verband met deze laatsten alle preutse engelachtigheid van de hand wijzen: bij hen waren expliciete seksuele voorstellingen, in de meest crue vorm, niet uit de lucht.<sup>33</sup>

---

33. Zie hierover: P. Moyaert, *Begeren en vereren. Sublimering en idealisering*. Nijmegen: SUN, 2002.

Het is een tijd waarin men binnen de christelijke, Westerse cultuur via een vormgeving van de erotiek complexere en meer verfijnde relatievormen onder mensen uitprobeert. Daarom vind ik Yaroms idee van een herwaardering van de seksualiteit via een sacralisering van de vruchtbaarheid veel te schraal. Mijn hypothese is dus dat het precies de niet op voortplanting gerichte vormen van erotiek zijn die gecultiveerd worden, en hierbij sluit ik mij aan bij Freuds intuïtie dat de omkering van mannelijke agressie naar solidariteit iets homoseksueels behoeft. Maar het is duidelijk dat men door alle associaties die met dit "iets homoseksueels" verbonden zijn in paniek kan geraken. Wij kunnen aan het leven van Franciscus, net als aan het krampachtige dat de officiële katholieke Kerk tegenwoordig uitstraalt, aflezen dat een cultivering van de erotiek en een overstijgen van de brutaliteit niet zonder horten of stoten gaat.

Verdere uitwerking van deze idee zou uiteraard een grondige studie van alle geschriften van Franciscus vereisen alsook een bredere cultuurhistorische reflectie. Maar dat de omslag van agressie in liefde voor het christendom belangrijk is en dat Franciscus een mijlpaal op deze weg is, staat buiten kijf.