

DE SOEVEREIN ALS AANGEROEPENE: VONDELS GYSBREGHT VAN AEMSTEL

*Frans-Willem Korsten*¹

ABSTRACT – Our thinking about sovereignty has been energized the last decades due to several, distinct, developments. Globalization is one, the growth and political (dis)organization of European Union is a second, biotechnological developments is third, the threat of environmental changes is a fourth – just to mention the major ones. In all these cases most attention is being paid to sovereignty as something active, productive, forward looking, ordering. No mistake: in recent conceptualizations of sovereignty some basic elements of 'classical' sovereignty have been questioned, such as whether sovereignty needs a center, whether it needs a nation-state system, and whether it acquires its force from theological fundamentals or from the way in which it knows to represent itself. In all these conceptualizations two possibilities are structurally skipped, missed or addressed marginally. One is whether sovereignty can be thought as a matter of fleeing, going elsewhere – refusing to carry on. Another is whether one can think of sovereignty – not in terms of imposition – but in terms of 'being called upon'. Both possibilities are being suggested in a seventeenth century Dutch play, *Gysbreght van Aemstel* (1638), written at a time that the issue of sovereignty was high on the agenda, by Joost van den Vondel – an intimate friend of Hugo Grotius.

KEYWORDS: sovereignty, Joost van den Vondel, politics, Dutch Republic, gender

1. Inleiding

Welke van de zogeheten grote denkers over soevereiniteit je ook neemt, ze reflecteren niet op de conceptualisering van soevereiniteit in relatie tot de rollen van man en vrouw. Toch is dat meer dan relevant, zoals alleen al het eind van de voorgaande zin bewijst. Indien ik had beslist tot de volgorde 'vrouw en man' had dat – nog steeds – geleid tot een gevoel van lichte bevreemding bij veel lezers (en bij sommigen meteen tot een veroordeling van de schrijver als 'aansteller', of 'zeker zo'n politiek correcte'). Jacques Derrida in *Politique de l'amitié* (1994), vraagt zich wel herhaaldelijk af of vrouwen niet ook (politieke) 'vrienden' kunnen zijn. Maar wie in dit boek zoekt naar een grondige reflectie op een broederlijke opname van vrouwen in het politieke lichaam – of op een substantiële herdefiniëring van het begrip politiek die dat mogelijk zou moeten maken – zal niet vinden. In plaats daarvan reageert Derrida uitvoerig op Carl Schmitt met diens tegenstelling tussen vriend en vijand – tegenstelling die in huidige debatten vooral

¹ Frans-Willem Korsten doceert aan de Universiteit van Leiden, opleiding literatuurwetenschap. Zijn boek over soevereiniteit en Joost van den Vondel, *Katechon: Sovereignty and the Work of Joost van den Vondel in the Dutch Republic* zal in het najaar van 2005 gepubliceerd worden. Hij schreef een onconventionele, maar veelgebruikte inleiding in de literatuurwetenschap (*Lessen in literatuur*, Vantilt 2002, herziene en verbeterde druk 2005). Hij is de co-redacteur (met Joost de Bloois en Sjef Houppermans) van een essaybundel over Deleuze en esthetica, *Discern(ements)* (Rodopi 2004), en co-redacteur (met Isabel Hoving en Ernst van Alphen) van een themanummer van *Thamyris (Africa and its Significant Others)*, 2004), en co-redacteur (met Ernst van Alphen) van een themanummer of *TNTL* (2004:4) over de toekomst van de nederlandse literatuur.

wordt gezien als onderliggend model voor de propagandaoorlog tussen ‘het Westen’ en ‘de Islam’. Ook in die oorlog is de rolverdeling van man en vrouw niet aan de orde, zo lijkt het, of beter, ze is verschoven: de vrouw is het slagveld waarop, of het object waarom vriend en vijand vechten (‘bij ons is ze werkelijk vrij’, ‘nietes, bij ons pas echt’). Zo wordt de vrouw nooit een vriend, tenzij een dode, en is de kans groot dat ze door verraderlijkheid verandert in een vijand – het oude verhaal.

Kenmerkende aspecten voor de gangbare conceptualisering van de soeverein zijn diens absolute bestuurlijke, wetgevende en rechtsprekende macht en in het verlengde daarvan (het monopolie op) geweld, vrijheid van handelen, zelfstandigheid, zelfbeschikking, en (later) redelijkheid. Het gaat om een verstandig handelend, potentieel gewelddadig, macht uitoefenend, uitvaardigend, ordenend subject – bij de keuze m/v valt die onherroepelijk op de ‘m’. Het oude verhaal. Het object op wie dit subject verstandig handelt, dingen uitoefent, zaken uitvaardigt, of dat hij op orde brengt is een ‘vrouw’: de natie, de regio, de stad, de vrouw in de microhuishouding. Ten derde male: het oude verhaal. Hannah Arendt begon aan een nieuw verhaal toen zij in *On Violence* (1970) een principiële scheiding aanbracht tussen macht en geweld, ofwel de twee niet als vanzelfsprekend in elkaars verlengde zag (of, nog sterker, dat ze onmacht zag als de voornaamste bron van geweld). Daarmee gaf ze een alternatief voor het denken in termen van macht als, uiteindelijk, geweld – en gaf ze een hint voor een andere dan de gangbare conceptualisering van soevereiniteit. En er zijn recentelijk wel meer alternatieven, bijvoorbeeld wanneer Michael Hardt en Antonio Negri soevereiniteit niet als gecentreerd, maar als diffuus definiëren (2000), of wanneer ze het concept van de ‘ander’ ontwijken door een verzameling van singulariteiten te postuleren (2004) – al blijft bij hen de vraag of ze het oude verhaal niet al te gezwind denken te kunnen omzeilen.

Een tekort aan reflectie op de kwestie leidt er toe, dat, bijvoorbeeld, Derrida’s kritiek op Schmitt geen doel treft. Zo accepteert Derrida de buitengewoon smalle definitie van politiek die Schmitt geeft. Politiek betreft bij hem een leefwereld die is gereduceerd tot het politieke lichaam van mensen (mannen). En Derrida snijdt een mogelijke verbreding daarvan op een gemankeerde manier aan, door, bijvoorbeeld, ‘natuur’ alleen te behandelen aan de hand van de biologische afkomst van aaneengesloten groepen ‘vrienden’. Een opvatting van politiek die de menselijke organisatie betreft van een (veel) meer omvattende leefwereld valt moeilijker te baseren op de dichotomie van vriend en vijand. Zo’n veel bredere conceptualisering is alleen mogelijk in relatie tot een alternatieve conceptualisering van soevereiniteit.

Dat Derrida’s reactie op Schmitt opmerkelijk ambigu is (en dat na 1994 zou blijven, zoals blijkt uit het interview dat hij had met Lieven de Cauter in april 2004)², is een gevolg van beider opgenomenheid in ‘het oude verhaal’, meer specifiek: de joods-christelijke achtergrond van het vriend-vijand denken. Hoewel Derrida meerdere keren Schmitt (terecht) karakteriseert als een antisemitische katholieke denker, kan hij Schmitt niet werkelijk verwerken omdat beiden, ieder op een eigen manier, vasthouden aan de gangen die door de traditie zijn aangegeven: de joods-christelijke. Laat ik daarom teruggaan in de geschiedenis, naar een gebied en periode waarin Europa’s christelijke wortels niet voor het eerst, maar wel op een zeer radicale manier werden onderworpen aan een nader onderzoek: de Republiek der Nederlanden in de zestiende en zeventiende eeuw. De thema’s waartoe ik me zal beperken zijn de relatie tussen een

² Voor de tekst van het interview zie: <http://www.indymedia.be/news/2004/04/83119.php>

soeverein Godsbeeld en politiek-juridische soevereiniteit, geweld, en dat alles weer in relatie tot de rolverdeling tussen man en vrouw. Deze thema's staan centraal in een oeuvre dat nationaal én internationaal een van de meest interessante voorbeelden is van een systematische verkenning van het begrip soevereiniteit en geweld in politieke, juridische en sociale zin – dus ook in relatie tot gender: dat van de toneelschrijver en dichter Joost van den Vondel (1587 – 1679). Uit mijn behandeling van Vondels bewegingen zal blijken dat er veel nieuws onder de zon is, en dat tegelijkertijd sommige centrale problemen door de tijden heen blijkbaar een terugkerend punt van orde zijn.

Voor de hand zou liggen dat ik aandacht zou schenken aan Vondels *Palamedes* uit 1625 – een allegorische aanklacht tegen het showproces waarin de politieke leider van de Republiek, Johan van Oldenbarnevelt, in 1619 ter dood was veroordeeld. Met die tekst tekende Vondel publiekelijk protest aan tegen waarschijnlijk de meest beladen rechtsprocedure in de Nederlandse geschiedenis. Maar zoals ik al aangaf: in het merendeel van zijn teksten onderzoekt Vondel de fundamenteën van recht, rechtspraak en machtsuitoefening – de implicatie waarvan is dat zijn werk ook een onderzoek is naar de legitimiteit van de christelijke ordening. Ik zal me vanwege het thema soevereiniteit concentreren op *Gysbreght van Aemstel*. In dat toneelstuk verschijnt een hoofdpersoon die in opstand is gekomen tegen zijn rechtmatige heer, de soeverein. Dat is de voorgeschiedenis van het stuk. In het stuk zelf bevindt Gysbreght zich in een uitzonderingstoestand, zowel wat betreft de orde in zijn stad als wat betreft zijn eigen status als heer. Dan op het eind van het stuk neemt hij afscheid om elders zelfstandig heer te worden – niemands onderdaan, soeverein. Voorwaar een opmerkelijke ontwikkeling die niet eerder in de receptie van het stuk onderwerp van studie is geweest.

2. Soevereiniteit – diffuus of gecentreerd

De Nederlandse republiek uit de zeventiende eeuw heeft wel 'Nederlandse' als bijvoeglijk naamwoord, maar men dient dat niet te verstaan naar de nationalistische vertekening van het verleden die de negentiende eeuw ons heeft bezorgd. 'Nederlandse' betekent in de zeventiende eeuw letterlijk: van de Lage Landen. Het is dus de republiek der Lage Landen – een federatief verband dat in weinig opzichten lijkt op iets als een nationale staat. De republiek kwam toevallig tot stand – een van de vele bewijzen dat geschiedenis niet iets is van plannen en realiseren, maar van het werkendeweg realiseren van iets dat men vooraf niet had kunnen bedenken. Wat startte als een protest van ontevreden edelen wier rechten werden aangetast, bleek tevens de uiting van algemene gevoelens van onvrede onder alle lagen van de bevolking, werd van brandstof voorzien door religieuze twistpunten, mondde uit in vormen van burgeroorlog en uiteindelijk een gewelddadige opstand (*stasis*, geen *polemos*...) tegen de rechtmatige koning. Deze koning wordt in het Nederlands volkslied vilein aangeduid als 'de koning van Spanje' – een verdraaiing van de werkelijkheid die heel wel uit de pen had kunnen vloeien van een taalkunstenaar als Filips van Marnix van Sint Aldegonde, persoonlijk secretaris van Willem van Oranje, die als diplomaat de flexibele relatie tussen taal en werkelijkheid kende.

De republiek werd een republiek op basis van een blauwdruk die men niet vooraf had, maar die zich gaandeweg ontwikkelde. Het proces heeft iets van een struikelpartij of

van een club klunende politici. Eenmaal overeind gekrabbeld of weer schaatsend op het ijs, blijkt de elite van de Lage Landen een historisch novum te hebben gerealiseerd. Men heeft in 1581 door middel van het Plakkaat van Verlatinge officieel zijn soeverein vaarwel gezegd. Daarvóór al was de zoektocht begonnen naar een alternatief. Sommigen, Willem van Oranje was er een van, stelden voor te zoeken naar een nieuwe soeverein, anderen waren daar mordicus tegen. Wanneer men in 1578 een delegatie stuurt naar de hertog van Anjou is dat met de opdracht hem aan te zoeken als ‘verdediger van de Nederlandse vrijheden’ – een elegante omschrijving van een verder vooral dienstbare functie. De hertog, ook niet gek, stelt voor om soeverein te worden. De al eerder genoemde Marnix van Sint Aldegonde, lid van de delegatie, hoort het aan, zal waarschijnlijk begripvol hebben geknikt, maar liegt vervolgens dat men, helaas, in het Nederlands de term ‘soeverein’ niet kent. Hij kende zijn talen en wist dat dit voor zijn Franse tegenspelers niet gold.³

Deze anekdote is niet alleen grappig, ze geeft ook aan hoe taal van fundamenteel belang is voor politieke en juridische kwesties, die door de talige formulering al dan niet kunnen veranderen in realiteit. Ze geeft ten tweede aan dat men in de Republiek-die-nog-geen-republiek-was blijkbaar snel had begrepen wat er op het spel stond. Belangrijke politieke spelers verkozen, vaak om verschillende redenen, een situatie van diffuse soevereiniteit boven die van een gecentraliseerde soevereiniteit. Het gesprek met de hertog van Anjou is des te pregnanter indien men weet dat een persoonlijke adviseur van de hertog Jean Bodin was, een van de eerste grote Europese theoretici op het gebied van soevereiniteit. Deze had twee jaar eerder, in 1576, zijn studie gepubliceerd: *Les Six Livres de la République*, waarin hij soevereiniteit definieert als ‘de hoogste, absolute en eeuwige macht over de burgers en onderdanen in een gemeenschap’ – een in principe ‘ondeelbare’ instantie, waarvan de ondeelbaarheid terugging op haar juridische autoriteit.

Wat er gaande was in de Republiek stond haaks op Bodins definities. Velen verlangden naar, maar even velen wilden bewust geen centrum van waaruit het politieke en juridische systeem werd aangestuurd of geordend. Men zocht niet naar een bron of origine waarop de politieke en juridische macht uiteindelijk teruggaat of van waaruit zij wordt gelegitimeerd. En nota bene: dit betekende niet dat men in een rechteloze of politiek volstrekt instabiele situatie leefde – in ieder geval niet meer rechteloos of meer instabiel dan gebieden waar een zogeheten soeverein heerste. Al snel gingen theoretici in de Lage Landen op zoek naar een legitimering van de *de facto* situatie. Hugo Grotius is een van de voornaamste – iemand die Vondel zo na aan het hart lag dat hij *Gysbreght van Aemstel* aan hem opdroeg.

Volgens Grotius ligt de uiteindelijke soevereiniteit altijd bij de gemeenschap, die de leiding kan toevertrouwen aan een *magistratus* – iemand die een vorst of prins kan zijn, maar zonder diens absolute soevereiniteit. In de ogen van Grotius is de gemeenschap de eenheid die ‘de macht van de prins combineert met de autoriteit van een senaat en de vrijheid van het volk’. Hij beschrijft hiermee een *respublica mixta*. Zoals de laatste definitie aangeeft, is er in het model van Grotius niet sprake van een centrum of origine, maar van een over verschillende instanties gespreide soevereiniteit. Die spreiding wordt nog groter wanneer Grotius de Republiek beschrijft als een confederatie waarin ver-

³ Voor deze anekdote, zie Martin van Gelderen (2003).

schillende soevereinen zich hebben verenigd. Soevereiniteit wordt dan een resultante van onderhandelingen tussen verschillende eenheden, ieder voor zich soeverein.

Het diffuse karakter van een dergelijke vorm van soevereiniteit was genoeg om velen te doen verlangen naar een wereld die kon worden opgedeeld in zogenaamd heldere dichotomieën: vriend en vijand, gelovig en ongelovig, heerser en onderdaan. Velen inderdaad, bleven in de republiek streven naar de installering van één echte soeverein. Wat dat aangaat was de eerste speler op het veld de stedehouder, plaatsvervangend machthebber namens de koning, die graag de soevereiniteit voor zich wilde opeisen. In de laatste decennia van de zestiende en eerste decennia van de zeventiende eeuw was dat stadhouder Maurits van Oranje-Nassau. In het kader van diens streven naar soevereiniteit kan men de moord op Oldenbarnevelt begrijpen. De tweede speler op het veld was de groep van orthodoxe calvinisten die stelde dat er geen macht kan bestaan boven die van God (wie in Europa bang is voor moslimfundamentalisten moet oppassen niet bang te worden van zijn eigen geschiedenis) en die streefden naar een vorm van theocratie.

Het gaat hier om twee verschillende vormen van soevereiniteit: die van de vorst en die van God. De vorstelijke, politiek-juridische soevereiniteit betrof de gecentraliseerde, bestuurlijke aansturing van de binnen een begrensde gebied wonende bevolking. De goddelijke, religieuze soevereiniteit speelde op een sociaal-cultureel vlak, kon gericht zijn op een begrensde gebied, maar ordende eerder een samenleving of een cultuur (als ik veel hedendaagse denkers over het toekomstige Europa moet geloven, ligt de coherentie van de Europese samenleving in een gerichtheid naar de christelijke wortels – uit mijn betoog zal impliciet blijken dat ik daar ernstige twijfels bij heb). Daartegenover stond dan de idee van een diffuse of gemengde soevereiniteit – in ieder geval een soevereiniteit zonder centrum of bron. De twee gecentreerde vormen van soevereiniteit konden aan elkaar worden gerelateerd, wanneer de vorstelijke soevereiniteit werd geënt op de Goddelijke (andersom is niet mogelijk, alhoewel sommige dictators een aardige poging hebben gedaan). De gemengde soevereiniteit kon een goddelijk fundament slechts realiseren via een omweg – door het postuleren van een natuurrecht dat werd gezien als, uiteindelijk, door God geïnstalleerd.

In deze historische context lees ik *Gysbreght van Aemstel*. Het stuk werd geschreven in 1637 en opgevoerd in 1638, ter ere van de opening van de nieuwe Amsterdamse schouwburg. De terugkerende vragen die het stuk in mijn lezing aankaart zijn: 1. is het valide om soevereiniteit intrinsiek te relateren aan macht door geweld; en 2. is het valide om soevereiniteit te denken als uiteindelijk teruggaand op de notie van een (christelijke) God?

3. Recht of willekeur

De openingszin van *Gysbreght* is een van de beroemdste in de Nederlandse letterkunde (daarbinnen vergelijkbaar met het ‘Call me Ishmael’ van Melville’s *Moby Dick*): “Het hemelsche gerecht heeft zich ten lange lesten / Erbarremt over my, en mijn benaeuwde vesten.” (vs 1-2) Hij wordt in bijna ieder artikel geciteerd, en ik voeg me graag in de reeks. Gysbreght spreekt de zin zelf uit en zijn zucht van verlichting is het gevolg van het feit dat belegeringstroepen van aartsvijanden – zogeheten Kennemers en Waterlan-

ders – zich opeens hebben teruggetrokken. Tenminste, zo lijkt het. In de loop van het spel zal blijken dat de terugtocht een list is. Een groepje vijandige soldaten zal zich in een schip met rijsthout verstoppen dat door de aan alles gebrek hebbende Amsterdammers meteen wordt binnengehaald. Eenmaal binnen openen de verstekelingen de poorten en stormen de Haarlemmers alsnog binnen waarna een meedogenloze slachtpartij begint.

Als citaat is de beroemdste zin uit de Nederlandse literatuur een uiting van geloof in God en in Gods zorgzaamheid. Het is veel onderzoekers opgevallen dat de zin in relatie tot de rest van het stuk misleidend, of, op zijn sterkst gezegd, ironisch is. Zo stelt Johan Koppenol onder andere op basis van deze zin dat in het stuk “helemaal niets [is] wat het lijkt te zijn.” (Koppenol, 1999: 322) God is in het geheel niet zorgzaam en heeft zich niet ontfemd over de stad, Hij staat toe dat de onschuldige inwoners van de stad worden omgebracht en dat een bastaardkerel een jonge abdis op het lichaam van een bisschop verkracht – waarover straks meer. Geconfronteerd met deze discrepantie is de reactie van alle onderzoekers, Koppenol uitgezonderd, dezelfde. Het stuk gaat, zeggen zij, over de menselijke noodzaak om de onbegrijpelijkheid van Gods handelen te accepteren. Jan W.H. Konst in zijn studie *Fortuna, Fatum en Providentia Dei in de Nederlandse tragedie 1600-1720* (2003) wijdt er een heel hoofdstuk aan: “Zinvolheid van het godsbestuur.” (127-164) De stelling is dat voor Vondel en zijn tijdgenoten Gods handelen misschien onbegrijpelijk is, maar uiteindelijk altijd zinvol. Deze gedachtegang negeert een belangrijke hint die de tekst geeft met het woordje ‘gerecht’. Dat woord wordt door moderne onderzoekers vertaald met ‘bestuur’ (Smits-Veldt, 1994: 38) of met ‘recht’ – en daarmee bedoelt men dan steevast ‘Goddelijk recht’. (Bijv. Maljaars, 2001: 141) Maar in de zeventiende eeuw betekende het woord meer: rechtvaardigheid, rechtspraak, en wetgevende macht. Het woord geeft zowel de aardse als hemelse wetgevende, rechtsprekende als bestuurlijke macht aan.

In relatie tot bestuur mag Gods onbegrijpelijkheid één ding zijn, zijn onrechtvaardigheid is een ander. Een onbegrijpelijke God is een God in wie men bestuurlijk nog steeds vertrouwen kan hebben, in de trant van ‘Ik begrijp het niet, maar ik weet dat het goed komt.’ God is dan een figuur die mensen in staat stelt te hopen op betere tijden. Of, ondanks Gods onbegrijpelijk willekeurig handelen, weet men dat hij eens zijn gedrag zal veranderen ten faveure van zijn trouwe gelovigen. (Smit, 1956-1962; Smits-Veldt, 1994; Maljaars, 2001; Konst, 2003) In dit kader leest men de totale vernietiging van de Amsterdamse bevolking als een zinvolle vooruitwijzing, zoals Vondel zelf ook aangeeft in zijn tekst. Het stuk speelt met historische gebeurtenissen die zich enkele eeuwen eerder voor hadden gedaan en Vondel kan vanuit de zeventiende eeuw stellen dat de vernietiging van Amsterdam moet worden gezien in het licht van zijn latere glorie. Daarmee is de onzinnigheid van die vernietiging nog niet opgelost, want waarom moet iets eerst worden vernietigd voor het glorieus kan worden? Dit, stellen onderzoekers als Maljaars en Konst, is een belachelijke, want moderne vraag. De zeventiende-eeuwers accepteerden juist Gods onbegrijpelijkheid, of nog sterker, de onbegrijpelijkheid van God is wezenlijk voor zijn goddelijkheid. Maar dat zeventiende-eeuwers dit probleemloos accepteerden, is simpelweg onjuist. Indien dat zo was, hoefde het thema niet iedere keer opnieuw zo klemmend te worden aangekaart. Dan had er over deze kwestie niet sinds Augustinus – meer dan een millennium – hoeven te zijn gediscussieerd. Dan ook zouden personages in de tekst God niet hoeven aan te klagen vanwege zijn willekeurig,

onbegrijpelijk handelen. En in het verlengde van dergelijke aanklachten ligt een ernstiger vraag.⁴

Een soevereine, aan niemand verantwoording schuldig zijnde God die Amsterdam één maal vernietigt, heeft de macht om dat een tweede maal te doen. Sommige onderzoekers (Koppenol, 1999; Parente, 1993) hebben dan ook gesteld dat Vondel met zijn stuk een collectief ‘memento mori’ afgeeft. Zo glorieus als Amsterdam is, zo’n rokende puinhoop zal het in de toekomst weer worden. Gelijk Rome is vergaan, zo zal Amsterdam vergaan. Ook deze groep onderzoekers onderkent niet welk veelvoud aan betekenissen er verstopt zit in het woord ‘gerecht’ waarmee de tekst begint. Door de betekenissen ‘rechtvaardigheid’, ‘recht’ en ‘wetgeving’, gaat de discussie niet alleen om Gods onbegrijpelijkheid als bestuurder, maar ook over zijn handelen en zijn wetten als rechtvaardig of onrechtvaardig. Het gaat over God als rechter, en dan niet primair een almachtige rechter, maar, inderdaad, een rechtvaardige.

Menig onderzoeker zal opnieuw stellen dat Gods mogelijke onrechtvaardigheid haaks staat op wat Vondel en zijn tijdgenoten zeiden en vonden. Dat is niet zo. Het gaat hier om een kwestie die herhaald en herhaald wordt aangekaart in Tenach en Bijbel, en die vanaf Augustinus keer op keer leidt tot immense intellectuele en emotionele worstelingen. Anders gezegd, het gaat om een van de grote, terugkerende, steeds weer niet opgeloste problemen in het christendom – een van die onopgeloste problemen die het christelijk geloof iets panisch kunnen geven, of die herhaaldelijk leiden tot desillusie. (Overigens niet alleen in het christendom, zoals blijkt uit het geval van Eli Wiesel, die zich bij de verhangning van een kind in het concentratiekamp afvroeg: ‘Waar is God?’ [*La nuit*, 1958].) Wat Vondels tijd aangaat: Jonathan I. Israëls *Radical Enlightenment* (2001) en Diarmaid McCullochs *Reformation* (2003) laten zien dat de zeventiende-eeuwse situatie niet uniform is. Het is een puinhoop. Over alles, ik bedoel alles, ook over de onrechtvaardigheid van God of over het niet-bestaan van God, wordt publiekelijk – en nog vaker niet-publiekelijk – gediscussieerd.⁵

Het stuk neemt in die discussie niet één stelling in, het presenteert een worsteling. Enerzijds getuigt het keer op keer van een vertrouwen en geloof in God – en propageert het een totale onderdanigheid aan Hem. Anderzijds laat het zien hoe dat vertrouwen en geloof in Gods rechtvaardigheid onmogelijk zijn, en dat de onderdanigheid dus onterecht is. Interpretaties die deze andere, tweede stem wegreken maken van een principieel dialogische tekst een monologische. Aangezien in de receptie tot nu toe vooral deze reducerende, of regressieve leeswijze heeft gegolden, wil ik hier die andere stem

⁴ Meest veelzeggend in dit verband is een passage die ook door Johan Koppenol (1999) en Myra Scholz – Heerspink (1975: 573) wordt genoemd (te weten vs 1684-1700) waarin broer Peter vraagt aan Badeloch om op God te vertrouwen en Badeloch cynisch reageert dat God zo’n beetje alles toestaat, ook het slechte.

⁵ G. van Eemeren (1975: 93) haalt Anton van Duinkerken aan die Gysbreghts vertrouwen in God als rechter – en in het verlengde daarvan als rechtvaardige beschutter van de onschuldigen – als een grote, strafbare vergissing ziet, namelijk als teken van Gysbreghts grenzeloze hoogmoed. Volgens Van Eemeren is dat ‘al te zeer een modern standpunt’. Grappig genoeg is dat een verwijt dat Maljaars meer dan twintig jaar later opnieuw zal maken jegens de interpretaties van Koppenol en Van Stipriaan. Zowel Van Duinkerken, als Van Eemeren, als Maljaars negeren de spanning in het stuk tussen hemelse en aardse soevereiniteit, of tussen hemelse en aardse rechtspraak – en ze gaan uit van een veel te monologisch beeld van ‘Vondel’ en ‘Vondels tijd’. Misschien negeren ze zelfs de discussie die in het Christendom speelt vanaf Augustinus over Gods soevereiniteit en rechterlijke macht en hangen ze teveel aan de tijdelijke en altijd partijdige oplossingen die zijn afgedwongen in de desalniettemin doorgaande discussie (zie MacCulloch, 2003: 99-101).

laten horen die in en door het stuk klinkt. Dat is niet om te zeggen dat dit de eigenlijke stem is van het stuk. Nogmaals: alle stukken van Vondel zijn polyfoon, meerstemmig, tegenstrijdig, paradoxaal: barok.⁶

Dat de thema's recht en rechtvaardigheid een prominente rol spelen in het stuk is intrinsiek verknoot met de inhoud. Het stuk gaat terug in de tijd, naar de dertiende eeuw. Floris V is de – in Vondels ogen – machtsgeile graaf van Holland. Hij treedt de rechten van zijn vazallen met de voeten en verkracht Machteld van Velzen, die was getrouwd met een van zijn voornaamste edelen: Geraerdt van Velzen. Geraerdt besluit dan om, samen met de vader van Machteld, Herman van Woerden, en met de oom van Machteld, Gysbreght van Aemstel, in opstand te komen. Men is het er over eens Floris gevangen te nemen. Over wat er daarna moet gebeuren twist men nog. Geraerdt en Herman willen hem uitleveren aan de Engelse koning, die dan maar moet zien wat hij met Floris doet. Gysbreght vindt dat de graaf terecht moet worden door de vertegenwoordigers van adel en steden.

Het gaat hier niet alleen over twee vormen van gerechtigheid of rechtspraak. Het gaat ook om twee verschillende visies op soevereiniteit. Geraerdt en Herman gaan er van uit dat de machtigste man van het land, de soeverein, moet worden uitgeleverd aan een nog grotere soeverein – in dit geval de Floris onwelgevallige Engelse koning. Gysbreght geeft aan dat de soeverein nooit boven de wet kan staan, en ondergeschikt is aan een ander, uiteindelijk soeverein orgaan: de verzamelde standen, of staten, van het land. Heel beknopt is dit een literaire verbeelding van de discussie tussen Bodin en Grotius. Voordat de discussie tussen de opstandige edellieden is beslist, grijpen ze Floris maar al vast. Ongelukkig genoeg wordt dat opgemerkt door een stel landlieden, die meteen oprukken tegen het drietal met hun gevangene en ze insluiten. Geconfronteerd met die situatie beslist Geraerdt de graaf ter plekke om te brengen. De rest is een geschiedenis van wraak of van gerechtvaardigde straf. De standen van adel en steden verenigen zich tegen de samenzweerders – wat uiteindelijk onder andere leidt tot de belegering waar het stuk over gaat. De aanval op Amsterdam is niet puur een aanval door laaghartige concurrenten. De aanvallers zijn om op zijn minst begrijpelijke redenen gemotiveerd tot hun aanval vanwege de moord op Floris V. Het is dan ook niet vreemd dat de gehele openingsmonoloog van Gysbreght gaat over de voorgeschiedenis en Gysbreghts gerechtvaardigde motieven en rechtmatige handelwijze daarin. Alle onderzoekers constateren dat – maar geen van hen reflecteert op het feit dat het om twee verschillende soorten van recht gaat.

Gysbreght benadrukt in de openingsmonoloog hoe zijn vijanden er niet in zijn geslaagd om “Mijn oud en wettigh erf” (vs 27) met de grond gelijk te maken. Hoe hij “onschuldigh” (vs 29) is aan Floris' dood – nou, wacht: “Of zoo ik schuldigh ben, en heeft het my gemist, / 't is uit onnozelheid, en zonder argh of list.” (vs 31-32) Deze figuur presenteert zich voor de rechter – het publiek – en zegt: “Zo ik al schuldigh ben, dan heb ik het niet in de gaten gehad, want ik handelde in onwetendheid, zonder kwaadaardige intentie of vooropzet.” Vervolgens doet hij uit de doeken hoe hij er in is geluisd door Van Velzen en Van Woerden. Hij vermeldt hoe hij heeft gepleit de graaf niet uit te leveren maar te laten te laten berechten door de standen en “geen uitheemsche maght noch koningen te moeien,” dat wil zeggen de landssoevereiniteit te bewaren. Hij memoreert

⁶ W.A.P.Smit definieert in *Van Pascha tot Noah* deel I, het stuk als: “geen eenheid, maar een veelheid.” (Smit, 1956: 219)

hoe hij zich heeft gehouden aan de verplichtingen hem opgelegd: geen wapens te dragen, belasting te betalen (waarvan adel eigenlijk was vrijgesteld). Hij geeft aan hoe hij vrijwillig in ballingschap is gegaan en hoe hij na de dood van Floris' zoon veilig dacht terug te kunnen keren naar zijn "bezit en d'erref-heerschappije". Hij geeft te kennen dat hij zijn lichaam in stukken zou willen laten zagen als zijn bevolking daarmee werd gevrijwaard van aanvallen. En hij weet zich gerust, omdat God alles weet, ziende vanuit den hoge: "Waerom hy oock mijn Recht gehandhaeft heeft in 't end." (vs 84) Na deze verdediging van zichzelf kan Gysbreght overschakelen op de aanval. Degene die volgens hem de bron is van alle ellende: Floris V. Die had de adel 'in zijn Recht' aangetast (vs 115) en had Machteld verkracht. Vervolgens zijn de vijanden van nu aan bod: huichelaars zijn het die uit zijn op hun eigen voordeel, niet op het recht. Maar gelukkig hebben ze het opgegeven, wat niet betekent dat Gysbreght zichzelf op de borst gaat kloppen. Hij zegt: Ik vergeef eigenlijk iedereen en "stel my in zijn hand, die Recht van onrecht scheid, / En streckt in 's hemels stoel der onderdrukten trooster." (vs 156-157) Daarmee is de eerste regel nog eens heel precies ingevuld. Het gaat niet alleen om Gods bestuur, het gaat om diens vermogen recht en onrecht te scheiden en om zorg te dragen voor de onderdrukten.

De monoloog opent met een regel die gaat over het hemelse recht, gaat vervolgens over op aards recht, last een tussenstop in met een verwijzing naar God die Gysbreghts recht uiteindelijk handhaaft, gaat weer door met aards recht en eindigt met God die recht van onrecht scheidt. Zo zijn twee modaliteiten van recht – aards en goddelijk – nadrukkelijk met elkaar vervlochten en de vraag is hoe de twee zich tot elkaar verhouden. Het gebruikelijke antwoord van literatuurhistorici is: 'Simpel, het aardse recht gaat terug op dat van God.' Dat is volgens mij het tegenovergestelde van wat de tekst impliceert. Tot driemaal toe spreekt Gysbreght zijn vertrouwen in Gods rechtvaardigheid uit – het is bijna alsof hij het driemaal herhaalde verraad van Petrus jegens Christus van een positief voorziet – terwijl het publiek al lang weet dat dit een loos vertrouwen is. Het is een loos vertrouwen, niet omdat Gysbreght een misdadiger is, maar omdat, zoals uit het stuk zal blijken, God als de soeverein willekeurig is – en daarom niet kan dienen als bron van het recht.

Carl Schmitt, die aan het begin van de twintigste eeuw, in zijn *Politische Theologie* (1922) soevereiniteit zo kernachtig definieerde als "Soeverein is, wie over de uitzonderingstoestand beschikt" (2004: 13) gaat in mijn ogen terug op dit beeld van de in zijn soevereiniteit willekeurige God wiens handelen in vertrouwen moet worden geaccepteerd, ook als men niets van dat handelen snapt. In het geval van de uitzonderingstoestand beslist de heersende macht, op basis van haar ter beschikking staande informatie, dat de wetten van het land tijdelijk buiten werking moeten worden gesteld. In een dergelijk geval vervalt de plicht tot opening van zaken, want die is juist gevaarlijk. Daarmee vervalt ook de plicht tot verantwoording. Het volk moet maar in vertrouwen accepteren dat de heersende macht zal doen wat in ieders belang is, ook als dat betekent dat burenen uit hun huizen worden gehaald. De implicatie van Schmitts definitie, een die hij overigens zelf zorgvuldig buiten beschouwing laat, is dat soevereiniteit en recht uiteindelijk willekeurig zijn. Men kan tegenwerpen dat de uitzonderingstoestand toch maar een tijdelijke opschorting is van wet en bestuur, maar de angel zit hem nu juist in het feit dat de soevereine macht daarover beslist. In principe zou zij kunnen beslissen, als God, tot een eeuwige handhaving van de tijdelijkheid – willekeur.

Misschien ga ik te snel. Laat ik daarom eens kijken of er andere passages zijn die mijn these kunnen onderbouwen. Aan het begin van het derde bedrijf lijkt alles nog koek en ei (voor Gysbreght, het publiek weet van de omtrekkende bewegingen van de vijand en de list om de stad in te komen). Het is kerstnacht, Gysbreght en zijn vrouw Badeloch staan op het punt naar de mis te gaan, en Gysbreght zoekt zijn vrouw dus op. Die is even in slaap gevallen na zich verkleed te hebben en heeft een angstaanjagende droom gehad. In de droom komt haar nicht, Machteld, Badeloch waarschuwen. Deze nicht is Machteld van Velzen, de vrouw die Floris heeft verkracht. Gysbreght zegt meteen iets als “dromen zijn bedrog, je bent bang omdat je ze niet begrijpt.” (vs 759) Badeloch vertelt haar droom. In haar droom verscheen Machteld niet als een hemelse geest “met een palmtak in haar sneeuwwitte handen, / en in het sneeuwwitte kleed, en ogen, die nu branden / in het hemelse paradijs, als sterren aan de lucht.” (vs 774-775) Nee, Machteld verschijnt zoals Badeloch haar kende van hier op aarde: een gekwelde vrouw die zichzelf verminkt vanwege het feit dat ze is getraumatiseerd. In de droom vraagt Badeloch aan Machteld waarom ze zo ongerust is en gekweld en of ze soms meent hulp te moeten bieden vanwege het beleg. Dat is helemaal niet nodig, zegt ze troostend, want de vijanden zijn gevluht. De enige hulp die Machteld nog kan bieden, zegt Badeloch grappend, is “om hoog bij God triomf te zingen.” (vs 786)

Dan begint Machteld te spreken, met hese stem. Ze zegt dat de Amsterdammers zijn bedrogen, dat de vijand al binnen de muren is, dat weerstand niet zal baten, “Gods heiligen hebben kerck en outers lang verlaeten.” (vs 802) Ze is vooral bezorgd om de veiligheid van haar dochter Klaeris, die abdis is van het klooster net buiten de muren. Ze voorzegt dat ze Gysbreght hoe dan ook zal redden maar adviseert Badeloch onmiddellijk het kasteel te verlaten.

Een van de vragen die ik heb bij deze passage is: vanwaar het nadrukkelijk onderscheid tussen de verschijning van Machteld als hemelse geest of als aardse vrouw? Die vraag is relevant omdat Machteld als aardse figuur de waarheid spreekt, niet als hemelse geest. Zeggen dat Machteld de stem van God representeert, zoals nogal eens is gebeurd, is simpelweg in tegenspraak met het expliciet onderscheid dat de tekst maakt. Machteld is wel dood, maar ze is niet, zo geeft de tekst nadrukkelijk aan, bij God. Ze beschrijft exact wat binnen enkele regels de werkelijkheid zal blijken te zijn, en haar zorgen omtrent haar dochter zijn, op zijn zachtst gezegd, terecht. Gysbreght, die de droom op voorhand als bedrog had gekwalificeerd, zegt nu: “’t Is louter ydelheid, die zich het brein verbeeld.” (vs 824) Maar de droom die wordt gekwalificeerd als ‘schijn en verbeelding’ is in feite accuraat. Zo er iets schijn en verbeelding is dan is het de waan dat God de stad zal beschermen en bewaken (dit is ook Koppenols punt). De schijn van Goddelijke bescherming kan verklaren waarom Machteld verschijnt als een aardse vrouw. Ze is niet bij God, of met God, maar nog steeds ‘van hier’ en als zodanig weet ze veel te goed hoe het er ‘hier’ aan toe gaat. Als Badeloch dan verzucht na Gysbreghts bagatellisering van haar droom ‘ik hoop maar dat het schijn is, kom laten we naar de kerk gaan,’ is het wrede vervolg dat de deken binnen rent, uitroepend ‘Wapen, wapen!’. Badeloch, die meteen begrijpt wat er gaande is, roept uit: “Bescherm ons, goede God. behoed ons voor gevaer.” (vs 827) Tja, dat is nu juist wat de goede God niet zal doen, zoals al was voorspeld door Machteld. De vijand is in de stad.

Die stad wordt na het eerste bedrijf verbeeld als vrouw – door een rei van Amsterdamse maagden. De vijand is een systematische verkrachter.

4. Geweld door soevereiniteit

Sinds de publicatie van Susan Brownmillers *Against Our Will* (1975) kan verkrachting niet langer worden gedacht als de individuele daad van een individuele misdadiger. Verkrachting is een daad die individuen beschadigt en traumatiseert, het is ook een praktijk die de uiting is van een machtssysteem en die dat bestendigt, ofwel, het is een daad die betekenis produceert op een collectief vlak. Elke oorlog is er bewijs van. Verkrachting in de Joegoslavische burgeroorlog van een decennium geleden was geen kwestie van individuele soldaten die zich individueel misdroegen. Verkrachting was en is een wapen in het gewelddadig vestigen van een politieke of sociaal-culturele orde en het onderwerpen van onderdanen (en een van de belangrijke doelen voor het Joegoslavië-tribunaal was dan ook deze verkrachtingen te laten zien als, en te laten veroordelen als oorlogsmisdaden).

Verkrachting is het majeure thema in Gysbreght en het is dan ook betekenisvol dat in de uitgebreide receptie van het stuk tot nu toe enkele onderzoekers de verkrachtingen noemen, velen niet, en dat niemand aandacht heeft besteed aan de centrale rol die verkrachting speelt. Misschien gaat het te ver om deze blinde vlek te zien in het kader van het gegeven dat verkrachting zowel een zaak is van “inscription and erasure.” (Higgins & Silver, 1991: 2) Het uitgommen waar Higgins en Silver over spreken, betreft het feit dat verkrachte vrouwen grote moeite hebben hun verhaal te doen – als gevolg van hun eigen traumatisering en als gevolg van culturele barrières. Zwijgen, verzwijgen of negeren is in het geval van verkrachting geen toeval.

In de receptie van *Gysbreght* verschijnen de verkrachtingen consequent niet in de samenvatting (Smits-Veldt, 1994), of in de inhoudelijke analyse (om er een paar te noemen: Knuvelder, 1971: 338-342; Smit, van Stipriaan 1996 en 2002). Koppenol verklaart de verkrachting als een zaak van “persoonlijke wraakgevoelens” (1999: 319) en negeert daarmee precies de collectieve werking ervan. In het geval van Jan W.H. Konst wordt de angstaanjagende verkrachtingsscène in zijn geheel geciteerd, maar hij besteedt daar vervolgens geen aandacht aan, en vergelijkt de verkrachte Klaeris meteen met een Joodse moeder uit een ander stuk die van de honger haar eigen kind opeet. Volgens Konst (2003: 138) confronteert Vondel het publiek met dergelijke gruwelijkheden om te laten zien hoe zwaar God zijn volgelingen kan beproeven. Nu ja, daar was een groot gedeelte van het publiek wel mee vertrouwd.

Laat ik eerst beargumenteren hoe centraal de verkrachting is en vervolgens terugkomen op soevereiniteit. Het ontbreekt me hier aan de tijd om te laten zien hoe, in mijn optiek, het merendeel van de concepties van soevereiniteit die sinds Bodin zijn ontwikkeld verkrachting motiveren, of dat nu verkrachting is van individuele subjecten, vrouwen, of van metaforische vrouwen (naties, steden) of van die symbolische vrouwe: Justitia (want is het kenmerk van de soevereine macht niet dat zij de wettelijke orde mag ‘ontstellen’?). Ik richt me op deze casus, waarin al deze aspecten aan bod komen.

De plot van het stuk wordt gemotiveerd door verkrachting, zoals Gysbreght aangeeft in zijn openingsmonoloog en zoals Badeloch (vs 778) en Machteld (vs 795) bevestigen in de droomsccène. Wanneer Floris Machteld verkracht, is dat de daad van een soeverein die zich soeverein waant op alle terreinen van het leven – of die soevereiniteit opvat als de macht alles te doen wat hem belieft. De verkrachting is niet simpelweg een particuliere daad, maar tevens een symbolische uiting die een uitdaging is aan Floris’ voor-

naamste onderdanen. Machteld is respectievelijk de dochter, de echtgenoot en de nicht van drie van Floris' voornaamste edellieden. De verkrachting verschafft de onderdanen van Floris de legitieme motivatie om in opstand te komen tegen hun soeverein. Zij zien de verkrachting als verwerpelijk, niet in de eerste plaats omdat Machteld daarmee is verminkt, maar omdat hun bezit daarmee is aangetast. Gysbreght geeft dat aan in zijn openingsmonoloog. Al het geweld waarvan de Amsterdammers last hebben, komt voort:

*“Uit Floris geile borst, en 't schandelijk omhelzen,
En schennen van mijn nicht, die schoone bloem van Velsen;
't Verongelijcken van den adel, in zijn Recht,
Bezwoeren met zijn' mond.”*
(vs 113-116)

Twee inbreuken worden hier verbonden zonder dat het onderscheid tussen de twee expliciet wordt gemaakt. De verkrachting van Machteld gaat naadloos over in de inbreuk die Floris had gedaan op de rechten van de adel – rechten die Floris met eigen mond had gegarandeerd. Maar de mond waarmee Floris enerzijds de rechten heeft gegarandeerd, zegt ook op een andere manier ‘read my lips’ wanneer hij zich niet houdt aan zijn beloften en wanneer hij Machteld verkracht. De mannen zien Machteld als hun wettig eigendom en schending daarvan staat op één lijn met andere schendingen.

De verkrachting is, kortom, zowel een onwettige daad als een daad die moet laten zien hoe de soeverein boven de wet staat. Tezelfdertijd is het een daad die legitimeert dat de mannen in opstand komen tegen hun soeverein. Opvallend genoeg werkt de verkrachting zo níét in de droomscène of in de rest van het stuk. In de droomscène doet Machteld geen oproep om haar te wreken. Ze roept Badeloch op te vluchten en Klaeris te waarschuwen. Ze wil interveniëren in een geschiedenis die zich steeds maar herhaalt. De herhaling laat inderdaad niet lang op zich wachten, wanneer de bastaardzoon van Floris, Witte van Haemstee, het klooster binnenkomt waar Klaeris abdis is en waarin haar oom, bisschop Gozewijn, zijn toevlucht heeft gezocht. We hebben dan al een aanranding achter de rug. In de stad is de zus van Gysbreght, Kristijn, aan het haar uit haar schuilplaats in de kerk gesleept, waarna Gysbreghts mannen vergeefs om haar hebben gevochten. Wat er precies met haar is gebeurd, vertelt de tekst later, als duidelijk wordt hoe Witte nog met het bloed van Kristijn op zijn lijf het klooster binnenkomt (vs 1416).⁷

Eerst wordt Gozewijn beschermd door een kring van nonnen. Witte slacht die af met zijn “bemorste poock” (vs 1437 – ‘poock’ is hier zwaard, maar de tweede betekenis is duidelijk: penis). Dan staan Klaeris en Gozewijn daar “ontbloot van menselijke hulp.” (vs 1440-41) De toevoeging van ‘menselijke’ is hier opvallend. Welke andere hulp zou er kunnen zijn: goddelijke? Daarover straks meer, want is ons begeren niet eerst te weten hoe deze scène afloopt? Witte trekt Gozewijn op de grond en steekt zijn bebloede zwaard diep in diens “loome zyde.” (vs 1461) Klaeris trekt het zwaard er uit,

⁷ James A. Parente jr (1993: 256) definieert Vondels conceptie van geschiedenis als cyclisch en daardoor pessimistisch: het is altijd maar weer meer van hetzelfde. Ik ga akkoord dat repetitie een belangrijk element is in Vondels conceptie van geschiedenis, maar repetitie is nog geen cyclus. Voorts gaat het om een repetitie met de mogelijkheid tot een verschil, zoals het eind van *Gysbreght* nadrukkelijk aanklaart.

herschikt de kleren van haar oom, en kust hem. Hij sterft. Zij valt flauw, en Witte verkracht haar. Ze komt bij en roept uit:⁸

*“Mijn bruidegom, zie neder hoe ick lije,
En hoemen my schoffeert. O zuivre maeghd Marije!
O Klaere, aenschouwtghe dit? Vrouw Machtelt, zie uw kind.”*
(vs 1477-79)

Klaeris roept Jezus aan, Maria, St. Clara en haar moeder. Retorisch beschouwd gebruikt ze een apostrof: ze roept mensen aan die er niet zijn. Het is een effectieve apostrof: door haar dierbaren aan te roepen, roept ze die ook op – om te zien wat er gebeurt. Terwijl haar subjectiviteit wordt aangetast, roept ze anderen op om de daad waarvan zij het slachtoffer is te zien, waardoor degene die verkracht niet langer de absolute macht kan uitoefenen die hij uitoefent, omdat hij object wordt van beoordeling.

Wat opvalt: Klaeris roept God niet aan. De rei-tekst aan het eind van het eerste bedrijf geeft een hint waarom dat zou kunnen zijn:

*“Nu stelt het puick van zoete keelen,
Om daar gezangen op te speelen,
Tot lof van God, die op zijn' troon
Gezeten is, zo hoog en heerlijk;
Van waar hy zien kon, hoe begeerlijk
Het Sparen stack na Aemstels kroon.
Hoe wraeck met zwaerden en met speeren
De torenkroon van 't hoofd wou scheeren
Der schoone en wijd vermaerde stad,
En rucken met geweld van benden
Der vesten gordel van haar lenden
En plondren haar kleenood en schat;
En schenden dédele en getrouwe
Gelijck de schender Velzens vrouwe”*
(vs 415-428)

Vondel is een dichter die weet hoe de tekst per regel werkt. In de vijfde regel kan het ‘begeerlijk’ zowel kwalificeren hoe God naar Amsterdam kijkt als hoe Sparen (Haarlem) naar Amsterdam kijkt. In ieder geval ziet God van uit zijn hoge heerlijkheid hoe de Amsterdamse stedenmaagd wordt verkracht – hij lijkt verdacht veel op de moderne televisiekijker die alles ziet, maar achter glas, en wiens begeerte onzichtbaar is. De ambiguïteit die de tekst hier oproept is dat God misschien een alles ziende, en van daaruit beoordelende, en wellicht op basis van een recht straffende instantie is, maar misschien ook een onverschillige toeschouwer, of erger: een begeerlijke instantie die zijn ultieme soevereiniteit moet bewijzen, net als Floris, door te laten zien dat bij hem alles kan, alles mag.

Dat blijkt ook uit de rei die volgt na het derde bedrijf. De rei begint, bijna even beroemd als de beginregel van het stuk, met “O kersnach, schooner dan de daegen, ...” Wat volgt

⁸ Mieke B. Smits-Veldt (1988: 390-393) laat zien hoe het stuk nog weer een graad ingewikkelder wordt wanneer deze moord op Gozewijn in de tekst wordt vergeleken met het slachten van ‘witten offerstier’, waardoor het offeren van onschuldigen onder de christelijke God wordt gecontrasteerd of vergeleken met het offeren van dieren in een polytheïstische context.

is niet een prachtige beschrijving van die kerstnacht, of het bezingen van de glorie van Christus, want de tweede regel is “Hoe kan Herodes ’t licht verdragen” – en vervolgens wordt uitgebreid geschetst hoe Herodes “onnoosle zielen,” onschuldigen, liet ombren-gen. Uit angst voor de voorspelling dat een nieuwe koning was geboren besliste Herodes dat alle kinderen van Betlehem moesten worden omgebracht – de kindermoord van Betlehem. Met andere woorden: om zijn soevereiniteit te waarborgen moet de soeverein mogelijke concurrenten uitschakelen, en daarom ook onschuldigen. Het is al door meerderen gezegd: het offeren van onschuldigen wordt keer op keer geadresseerd in de stukken van Vondel, en specifiek in dit stuk. Onschuldigen zijn: Machteld, Klaeris, de bevolking van Amsterdam. Het offer van de onschuldige is ook het centrale punt in het Christendom, dus Vondels fascinatie komt niet uit de lucht vallen. De vraag is of hij dit centrale punt accepteert.

Vrij snel aan het begin van de rei wordt ook hier iemand opgeroepen die getuige moet zijn van de slachtpartij: Rachel, wiens graf aan de weg naar Betlehem ligt, en wiens geest door de velden gaat om alles te zien – alle doden van wie de inbreuk op hun leven de integriteit van de soeverein moet bestendigen. Rachel huilt om ‘haar’ dode kinderen. Aan het eind vraagt de rei haar daarmee te stoppen, want:

*“Uw kinders sterven martelaeren,
En eerstelingen van het zaed,
Dat uit uw bloed begint te groeien.
En heerlijk tot Gods eer zal bloeien,
En door geen wreedheid en vergaet”*
(vs 946-950)

De passage refereert aan de uitspraak van kerkvader Tertulianus die in de derde eeuw stelde dat ‘het bloed der martelaren het zaad der kerk is’. Ik laat de ingewikkelde metaforen van zaad en bloed even voor wat ze zijn, alsmede de vermenging van menselijk zaad en bloemenzaad. Waar het me om gaat, is de slotregel waarin wordt gesteld dat geen wreedheid de kerk zal kunnen vernietigen. Natuurlijk niet! Als wreedheid aan de basis staat van de bloei van de kerk – het bestaan van de kerk mogelijk maakt – zal meer wreedheid uitsluitend leiden tot meer bloei. In dit licht begrijp ik ook de discrepantie tussen de eerste twee regels en de rest van het stuk. God kan wel zeggen dat hij een zorgzame God is die zijn gelovigen veilig stelt, maar dat leidt niet tot groei en bloei. Het is zijn geweld dat zijn almachtigheid en soevereiniteit bewijst en dat zijn gelovigen voedt. Met andere woorden: geweld is geen toeval (‘collateral damage’), of een functioneel uitvloeisel van het soeverein handelen, het is een noodzakelijk bewijs van soevereiniteit. Tenminste, als men soevereiniteit in termen van opperste macht wil blijven zien.

Het is in dit verband opmerkelijk dat Gysbreght gedurende het gehele stuk niet vecht. Hij roept om zijn wapens en zijn harnas, meerdere malen, maar hij gebruikt ze niet. Mijn vraag is: waarom niet? Het antwoord zal zijn: omdat hij een ander soort soevereiniteit voorstaat, die, ten eerste, niet gebaseerd is op macht en handhaving van de wet door geweld – met als uiterste consequentie: willekeur – en die, ten tweede, niet teruggaat op een Goddelijk, theologisch fundament. Hij gaat daar juist van weg, samen met Badeloch.

5. De soeverein als aangeroepene

Het is bijna grappig wanneer men alle passages achter elkaar zet om te zien hoe Gysbreght, als een spits die niet in vorm is, de actie probeert te ontwijken. Het is ook een van de grote struikelblokken in de interpretaties van het stuk: waarom is Gysbreght zo passief? Stipriaan (1996) gaat zover om te stellen dat Gysbreght een falend bestuurder is, die vanwege zijn falen schuldig is aan het gebeuren. Maar Gysbreght faalt niet, hij ontwijkt. Of, als ik de metafoor van de voetballer volhoud: hij doet niet mee aan de actie om zijn Coach te laten zien dat hij het ergens heel erg niet mee eens is. De vijand is in de stad en Gysbreght roept: “Ik ga meteen naar de Schreiers toren om alles te overzien. Knechten, breng mijn helm en harnas hier.” (vs 850-851) Even later is hij terug en hij doet verslag. Inderdaad: de hele stad is in gevecht. Hij roept: “Breng mijn harnas hier, schiet op knechten, breng wapens.” (vs 883) Maar hij vecht niet. In het vierde bedrijf is Gysbreght dan in het klooster van Klaeris en Gozewijn. De vijand nadert. Gysbreght: “Daar is de vijand! Ik vlieg naar boven om zo lang als ik kan de kloosterpoort te beschermen.” (vs 1070-71) Maar hij ontsnapt weer, en is verder vooral bezig verzet te organiseren. Dan is hij, in het heetst van de strijd opeens alleen – “verbaest en stom.” (vs 1355) Hij ziet een wolkje, een “heldre wolck” en daaruit komt een stem die zegt: “O Gysbreght, laat je je nicht Klaeris in de steek (...) en stel je je huis en vrouw en kinderen in gevaar?” (vs 1360-1362) Het effect van dit stemmetje is niet dat Gysbreght – als een Schwarzenegger of Rambo-kloon, of als een krachtadig bestuurder – nieuwe kracht krijgt om de vijand te verslaan. Hij vindt een gangetje waardoor hij kan ontsnappen, vaart de Amstel over en klimt in een boom en ziet hoe het klooster in rook opgaat. Hij helpt nog een brug verdedigen, maar ook dat is kansloos. Hij trekt zich, met een deel van de bevolking, terug naar het slot, waar Badeloch en de kinderen zijn.

Dan volgt de passage waarin Gysbreght uitvoerig redetwist met een woordvoerder van de vijand. Het slot is omsingeld en men zal gaan aanvallen. Keer op keer weigert Gysbreght zich over te geven – hij zegt dat hij zich nog liever dood vecht. Raar voor iemand die zo weinig heeft gevochten. Er is een vanuit het niets verschijnende engel voor nodig die hem aanspoort om te luisteren naar wat zijn vrouw Badeloch al die tijd heeft gezegd: te vluchten en te zorgen voor de overlevenden. De engel komt overigens niet geheel uit het niets. Hij hoort bij Badeloch, die broeder Peter heeft gevraagd tot God te bidden een engel te sturen. (vs 1801) Broeder Peter bidt (wat niet betekent dat de engel door hem wordt opgeroepen, zoals Koppenol terecht stelt). De engel verschijnt en zegt: “O Gysbreght (...).” Door de engel wordt Gysbreght een aangeroepene, die gevraagd wordt zijn verantwoordelijkheid te nemen, wat inhoudt: het verleden het verleden te laten, de wraak te laten betijen, te zorgen voor de overlevenden en het nageslacht. En Gysbreght buigt, weigert niet langer naar de raad van zijn vrouw te luisteren en legt het harnas af. Het volk mag voorop door de vluchtweg en “niemand hoeft te vreezen” (vs 1877) want Gysbreght sluit de rij met zijn gezin. Hij voert de troepen niet aan, hij verdedigt de achterhoede. Hij staat ook niet boven de zijnen, maar is met hen.⁹

Het is niet moeilijk om te zien hoe Gysbreght hier een tegenpool is voor de soeverein van macht, vrijheid, geweld en willekeur – of dat nu een wereldse soeverein is of een hemelse. Hij ziet af van geweld, zoals hij dat inderdaad letterlijk doet gedurende het gehele stuk, hij ziet af van opperste macht doordat hij zich aangeroepen weet en door te luisteren naar raad. Zijn vrijheid bestaat niet in de macht te doen wat hij wil, maar in de

keuze de verantwoordelijkheid te nemen en te zorgen voor het voortbestaan. Hij wil, uiteindelijk, liever leiding geven aan de vlucht dan omwille van het redden van de schijn van een specifiek soort soevereiniteit kiezen voor de totale vernietiging.

De slotzin van het stuk: “Vaer wel, mijn Aemsterland: verwacht een’ andren heer” (vs 1896) krijgt zodoende een ambigue lading. De zin wordt gewoonlijk gelezen als: ‘vaar wel, mijn Amstelland, wacht op een andere heer’. Natuurlijk neemt Gysbreght zelf afscheid, als heer, en is het wachten op een ander – degene die zojuist de stad heeft ingenomen. De zin kan ook betekenen: ‘Wacht op een andere heer zoals ik die was, maar dan in de toekomst’. In het licht van mijn analyse is tevens een derde lezing mogelijk. Het stuk *Gysbreght van Aemstel* worstelt met een soevereine God, en een daarop geënte vorm van wereldse soevereiniteit, waaraan willekeur en geweld intrinsiek zijn. In het kader van deze worsteling kan de slotzin ook betekenen: ‘Wacht op een andere heer dan de God of de soeverein die we tot nu toe kennen’. Deze lezing klopt met wat er elders in het stuk is aangekaart, maar wordt bovendien gesuggereerd door het werkwoord ‘verwachten’, waarvan een betekenis is: beschermen, behoeden. Een ‘verwachter’ is een beschermer, behoeder. De slotzin suggereert door dat woord om wat voor ander soort soevereiniteit het moet gaan.

En er zijn nog twee andere hintes. De eerste betreft de frequente terugkeer van een woord – niet alleen in dit stuk, overigens. In vers 968 zegt Gozewijn tegen Klaeris: “Ga henen, Machtels kind, of God het wou gehengen / Dat ghy geborgen werd (...).” In vs 1654 zegt Gysbreght in zijn dialoog met Vooren: “k Getroost my al wat God u toelaet te gehengen.” Dan is er Badelochs cynische opmerking in reactie op broer Peters bewering dat God zijn eigendom veilig door water, vuur en vlam zal brengen. Badeloch reageert met: “zoals de brand wel laat zien van het gloeiende Amsterdam.” Dan Peter weer: “t Is zijn gehengenis, wie durft zich daarin mengen?” Badeloch: “Wanneer ons leed geschied, dan zal hy ’t oock gehengen.” Gehengen is zo’n prachtig werkwoord omdat het zowel actief als passief is: ‘laten geschieden’ en ‘gedogen’ of ‘toestaan’. Zo is precies de ambiguïteit bewaard van een God die bewust, willens, kwaad doet, ook aan onschuldigen, of een God die dat toestaat. Dat is in geen van beide gevallen de God waarin Badeloch vertrouwen heeft. De ambiguïteit is briljant vormgegeven in de zin “Ga henen, Machtels kind, of God het wou gehengen.” ‘Ga henen’ rijmt bijna op ‘gehengen’. Alleen waar Gozewijn het nog heeft over een vlucht zal later blijken dat God inderdaad ‘gehengt’ dat Klaeris ‘heen gaat’. Het woord ‘gehengen’ betreft in Vondels teksten altijd het type soevereiniteit dat wordt afgewezen.

Welke soevereiniteit wordt omhelsd? De Rachel die om haar kinderen loopt te wenen in de beroemde kerstnacht-rei wordt expliciet genoemd in de Bijbel, Jeremia 31:15. Daar wordt Rachel gevraagd niet langer te wenen, want de toekomst is hoopvol – is er

⁹ A. Maljaars doet een uiterste poging om Badeloch als een volstrekt negatief van Gysbreght af te schilderen – omdat hij Gysbreght als een volstrekt redelijke, controlerende, bekwame soeverein wil beschouwen. Zijn bewering dat Badeloch in haar twistgesprek met haar man zich verzet tegen de wil van haar man en dat dit ‘een daad van *ongelovigheid*’ is, onderschrijf ik. Ze gelooft niet in collectieve zelfmoord en heeft ook moeite om aan een rechtvaardige God te geloven. Daarmee wordt ze niet negatief, tenzij in orthodox gelovige ogen waarin de vrouw als negatief moet verschijnen. Maljaars noemt, bewust of onbewust, niet de mooie passage van E.M. Szarota over Badeloch in haar studie *Stärke, deine Name sei Weib! Bühnfiguren des 17. Jahrhunderts*, p. 18-25. Maljaars stelling dat alleen hij een waarlijk zeventiende-eeuwse bril op heeft gezet staat in contrast met het feit dat een vooraanstaande zeventiende-eeuwer, Hugo Grotius, Badeloch een hoogst ontroerend personage vond. (Zie Porteman, 1988: 406)

een van gerechtigheid. Dan volgt een van die vele zinnen in de Bijbel die plotseling in de tekst geworpen lijken te zijn: “Want de Heere heeft wat nieuws op de aarde geschapen; de vrouw zal den man omvangen.” (Jeremia 31:22) Dat is ook precies wat de engel tegen Gysbreght heeft gezegd: naar zijn vrouw te luisteren – en voor zijn onderdanen te zorgen in plaats van zich met hen dood te vechten. De andere soort van soevereiniteit waar het hier om gaat, kan worden weergegeven middels een definitie waarin macht, vrijheid, zelfstandigheid, zelfbeschikking en uiteindelijk willekeur niet langer de definiërende bestanddelen zijn. Soeverein is die instantie die verantwoordelijk wordt gesteld voor de inrichting, het welbevinden en het voortbestaan van een maatschappelijke huishouding. Gysbreght mag daarop elders gaan oefenen, op een plaats die wel is omschreven als een utopie. Maar dat het niet hoeft te gaan om een plaats die geen werkelijke plaats is, of, dat dergelijke vormen van aardse gerechtigheid mogelijk zijn hier op aarde, zal Vondel later beargumenteren in een stuk dat eveneens gaat over de weigering zich op te offeren en dat gaat over de inrichting van een meer dan strikt menselijke leefwereld: *Leeuwendalers*.

Literatuur

- ARENDDT H. (1970), *On Violence*, Harcourt & Brace, New York
- BODIN J. (1977 [1583]), *Les six livres de la république – avec l’apologie de René Herpin*, (oorspr.: Du Puis, Paris) Scientia, Aalen
- BROWNMILLER S. (1976), *Against Our Will: Men, Women and Rape*, Bantam, New York
- DERRIDA J. (1994), *Politiques de l’amitié*, Galiléé, Paris
- EEMEREN G. VAN (1979), “Nogmaals over schuld in *Gysbreght*”, in WITSTEIN S. & GROOTES E.K. (1979) (ed.), *Visies op Vondel na 300 jaar: een bundel artikelen ter gelegenheid van de driehonderdste sterfdag van Joost van den Vondel*, Nijhoff, Den Haag, 88-103
- GELDEREN M. VAN (2003), “The state and its rivals in early-modern Europe”, In SKINNER Q. & STRATH B. (eds.), *States and Citizens: History, Theory, Prospects*, Cambridge University Press, Cambridge, 79-97
- HARDT M. & NEGRI A. (2000), *Empire*, Harvard University Press, Cambridge Ma.
- HARDT M. & NEGRI A. (2004), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Penguin, New York
- HIGGINS L.A. & SILVER B.R. (1991) *Rape and Representation*, Columbia University Press, New York
- ISRAEL J.I. (2000), *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford/New York

- KNUVELDER G.P. (1971), *Handboek tot de geschiedenis der Nederlandse letterkunde*, Deel II, Malmberg, 's-Hertogenbosch
- KONST J.W.H. (2003), *Fortuna, Fatum en Providentia Dei in de Nederlandse tragedie 1600-1720*, Verloren, Hilversum
- KOPPENOL J. (2003), “Nodeloze onrust: Het ‘roomse karakter’ van Vondels Gysbreght van Aemstel”, *Nederlandse letterkunde*, 4, 4, 313-329
- MALJAARS A. (2001), “‘Niet min godvruchtelijk als dapper’: Gijsbreght van Aemstel verdedigd tegen zijn critici”, *De zeventiende eeuw*, 17, 2, 138-163
- MCCULLOCH D. (2003), *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700*, Penguin – Allen Lane, London/New York
- PARENTE J.A. jr. (1993), “The Theatricality of History in the Dutch Golden Age: Joost van den Vondel's *Gysbreght van Aemstel*”, In HERMANS T. & SALVERDA R. (1993) (eds), *From Revolt to Riches: Culture and History of the Low Countries 1500-1700 – International and Interdisciplinary Perspectives*, Center for Low Countries Studies, London, 255-267
- PORTEMAN K. (1988), “De receptie van ‘Gysbreght van Aemstel’ in de Zuidelijke Nederlanden”, *Spektator*, 17, 5, 404-414
- SCHMITT C. (2004 [1922]), *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin
- SCHOL-HEERSPINK M. (1975), “Vondel's Gysbreght van Aemstel as Emblematic and Figural Drama.” *Spektator*, 4, 9/10, 570-581
- SMIT W.A.P. (1956), *Van Pascha tot Noah: Een verkenning van Vondels drama's naar continuïteit en ontwikkeling in hun grondmotief en structuur*, Deel I, Tjeenk-Wilink, Zwolle
- SMITS-VELDT M. B. (1988), “Vondels *Gysbreght van Aemstel* onder de loep: twee gevallen van tekstinterpretatie”, *Spektator*, 17, 5, 380-396
- SMITS-VELDT M. B. (1994), “Inleiding” VONDEL J. VAN DEN (1994), *Gysbreght van Aemstel*, Amsterdam University Press, Amsterdam
- STIPRIAAN R. VAN (1996), “Gysbreght van Aemstel als tragische held”, *De zeventiende eeuw*, 12, 359-377
- SZAROTA E.M. (1987), *Stärke, dein Name sei Weib!: Bühnenfiguren des 17. Jahrhunderts*, De Gruyter, Berlin
- VONDEL J. VAN DEN (1927 [1638]), *Gysbreght van Aemstel*, In: STERCK J.F.M., MOLLER H.W.E., DE VOOYS C.G.N., & DE KLERK C.R. (1927) (ed.), *De werken van Vondel: Volledige en geïllustreerde tekstuitgave in tien delen*, Wereldbibliotheek, Amsterdam
- VONDEL J. VAN DEN (1994 [1638]), *Gysbreght van Aemstel*, SMITS-VELDT M.B. (ed.), Amsterdam University Press, Amsterdam