



Taal en geweld in enkele bijbelse treurspelen van Joost van den Vondel

Bettina Noak

NEERLANDISTIEK.NL 07.09e; GEPUBLICEERD: [oktober 2007]

De probleemstelling van de hier voorgelegde schets is de verhouding tussen taal en geweld in enkele treurspelen van Vondel. Waarbij onder geweld wordt verstaan de uitoefening van macht in legitieme zin (*potestas*) en in illegitieme zin (*violentia*). Tegen de achtergrond van de *speech act theory*, zoals deze onder meer tot uitdrukking komt in het werk van John Austin (*How to do things with Words*, 1962) en Judith Butler (*Excitable Speech*, 1997) zal worden onderzocht, welke verschillende relaties taal en geweld in Vondels toneeloeuvre kunnen aangaan.¹ Een belangrijk vertrekpunt daarbij is de stelling van Judith Butler dat talige uitingen door het sprekende subject niet volledig gecontroleerd kunnen worden en soevereiniteit over de eigen taal als illusie moet worden aangewezen. Dit heeft consequenties voor de functie van taal als machtsinstrument: elke talige uiting van macht draagt volgens Butler de potentie tot zelfdestructie in zich.

De verhouding tussen taal en geweld bij Vondel zal worden onderzocht aan de hand van zes treurspelen die in twee groepen onderverdeeld zijn. Het gaat 1) om geweld als *violentia*, illegitiem uitgeoefende macht of tirannie. Voorbeelden zijn *Het Pascha* (1612), *Palamedes* (1625) en *Maeghden* (1639); 2) gaat het om geweld als *potestas*, legitieme macht, in *Gebroeders* (1640), *Jeptha* (1659) en *Koning David herstelt* (1660).

Op het eerste gezicht lijkt de verhouding tussen taal en geweld duidelijk. Taal, vooral de taal van de machtige, de soeverein, is zelf een middel tot machtsuitoefening en kan als zodanig geweld produceren. Waarbij, zoals gezegd, onder geweld aan de ene kant het uitoefenen van de legitieme (staats-)macht (*potestas*) en aan de andere kant de schending van de rechtsnormen (*violentia*) kan worden verstaan. Als zodanig bezitten de talige uitingen van de heerser een performatief karakter: ze refereren niet alleen aan bepaalde toestanden of 'waarheden', maar kunnen de levenssituatie van de heerser en de existentie van de aan zijn geweld onderworpen onderdanen ingrijpend veranderen.

Vondels *Palamedes* geeft een voorbeeld voor de consequenties van een heerserlijke 'speech act'. Het gaat daarbij, zoals bekend, om de onrechtmatige veroordeling en terechtstelling van Palamedes, een van de Griekse vorsten voor Troje, op instigatie van de opperbevelhebber Agamemnon, een duidelijk geval van *violentia*, waarmee Vondel de houding van prins Maurits tegenover de in zijn ogen net zo

¹ In de literatuurlijst zijn alleen de titels opgenomen, waaraan in deze schets direct wordt gerefereerd.

onrechtvaardige terechtstelling van Johan van Oldenbarnevelt aan de kaak stelde. Het treurspel laat zien, hoe een uiting van de heerser in de krijgsraad (waarvan Palamedes trouwens al bij voorbaat werd uitgesloten) een vernietigende kracht ontwikkelt die voor de beklagde haast onvermijdelijk tot een noodlottig einde leidt. Agamemnons onrechtvaardige betichting van de verdachte, ‚wy twyfflen nu niet langher, of Palamedes gaet van dese boosheyt [het landverraad, B.N.] swangher’ (III: 799-800) helemaal aan het begin van de rechtszaak, produceert, als perlocutionaire taaluiting, een hele reeks van gevolgen die voor Palamedes fataal zijn, omdat zijn tegenstanders de kwade intenties van de vorst oppakken en in bloedige daden omzetten. Geweld tegen het recht door de uitspraak van Agamemnon heeft geweld tegen de persoon van Palamedes tot gevolg die door de woedende menigte aan het einde van de tragedie letterlijk wordt verscheurd. Daarmee is het Agamemnon zelf die Palamedes’ bloed ‚soo greetigh, en soo helsch’ (V: 2167) heeft gedronken (op het antropofagie-motief in samenhang met Agamemnon heeft laatst ook Korsten gewezen). De macht van het gewelddadige spreken wordt pas in het vijfde bedrijf gebroken door de profetie van God Neptuyn, vertegenwoordiger van het *nemesis*-principe, die ook de ondergang van de tiran Agamemnon kan voorspellen en daarmee het herstel van de rechtvaardigheid in de toekomst belooft.

Het hier geschetste concept van de gevolgen van gewelddadige taal is evenwel niet het enig denkbare. In *Het Pascha* (1612) laat Vondel in tegendeel zien, hoe de taaluitingen van de despotische heerser, in dit geval Pharao, totaal mislukken.² Zijn dreigementen tegenover de door hem in slavernij gehouden Israëlieten hebben wel de intentie, dwang uit te oefenen tegenover de voormalige onderdanen, maar dezen hebben zich op een revolutionaire manier reeds ontworsteld aan zijn heerschappij.

Verantwoordelijk voor de falende communicatie tussen heerser en onderworpenen is een nieuw concept van het koninkdom dat de Israëlieten hadden ontwikkeld. Kon Pharao, overeenkomstig zijn positie in de oud-Egyptische maatschappij, nog zeggen ‚den Donder is myn stem, den Blixem myn gezicht’ (II: 880), omdat hij in zijn persoon de harmonie van staat én godheid representeerde, kenden de kinderen Israëls maar één koning, voor wiens soevereiniteit ook de aardse machthebbers moesten buigen – God de Almachtige. De woorden van de aardse koning zijn, vergeleken met de stem Gods, krachteloos en leeg. Zoals Jan Assmann in zijn studies over de samenhang van politiek en theologisch taalgebruik in de oud-oriëntaalse cultuur heeft laten zien, was het gevolg van deze zienswijze op de alleenheerschappij van de Israëlitische God een ‚theologisering van de politieke begrippen’: alleen de hemelse heerser kon nog aanspraak maken op trouw en onderworpenheid van de kant van zijn aardse vazallen, een onderworpenheid evenwel die zich richtte op het geweten van de mens en niet op een uiterlijke onderdanigheid in vorsten- of tempeldienst. Deze nieuwe denkwijze van de Israëlieten had een revolutionaire houding tegenover de wereldse machthebber – Pharao – tot gevolg die hun exodus pas mogelijk heeft gemaakt. Ook in Vondels treurspel wordt de onoverbrugbare kloof tussen de twee opvattingen zichtbaar: in het geval van Pharao blijven zijn dreigementen tegenover de kinderen Israëls vruchteloos en komt geen succesvolle communicatie van zijn intenties tot stand, omdat de politieke conventie, waarop hij een beroep doet, voor de Israëlieten niet meer geldig is (communicatieve storing in de zin van J. Austin). Hij verliest, met andere woorden, de soevereiniteit over zijn taal en daarmee over zijn heerserlijke macht, wat hem als heerser én als persoon naar de ondergang leidt. De zege van de Israëlieten berust daarentegen op een succesvolle communicatieve interactie met God, wiens tekens zij op de juiste wijze weten te interpreteren.

Een derde voorbeeld voor het omgaan met tiranniek taalgeweld levert Vondels *Maeghden* (1639), de geschiedenis van het martelaarschap van de Heilige Ursula, bij Vondel Ursul, en haar elfduizend volgelingen te Keulen. In een artikel over dit treurspel heeft Jan Konst laten zien dat een groot deel van de handeling bestaat in debatten tussen de heilige en haar mannelijke tegenstanders, te weten de hunnenkoning Attila – die nota bene verliefd op haar is – en diens priester en raadgever Beremond. Het zijn juist deze discussies waarin, overeenkomstig de traditie van het martelaarsspel, Ursul haar superioriteit mag bewijzen tegenover haar heidense vijanden. Als toekomstige martelares bevindt zij zich slechts schijnbaar in een zwakke positie tegenover de geweldenaars. Omdat haar martelaarschap de zegeviering tegenover het tirannieke geweld betekent, heeft Ursul juist géén belang bij haar zelfbehoud, iets wat ook haar aanhangers, bijvoorbeeld de aartsbisschop van Keulen, niet beseffen. Men zou haast kunnen zeggen dat het nastreven van de marteldood in zekere zin een vorm van gewelduitoefening tegenover Attila en de zijnen betekent, want hij kan – in de religieuze economie van het martelaarschap – alleen maar het onderspit delven. Tegen deze achtergrond kunnen ook Ursuls taalhandelingen worden geduid. Nergens geeft zij blijk van zwakte, maar ze daagt Attila en Beremond, onder meer door beledigingen, zo lang uit tot de heidense vorst in woede ontsteekt en haar met zijn pijl om het leven brengt, waarmee Ursul het doel van haar *speech acts* heeft bereikt. Een procédé dat in de literatuur ook bij andere vrouwelijke martelaressen waar te nemen valt, bijvoorbeeld bij de Heilige Katharina (H. Jucker / Irma Taavitsainen). Haar dode lichaam wordt vervolgens in de handeling van het stuk tot een teken met grote performatieve kracht, want op het zien van de gedode heilige en de verminkte lichamen van haar elfduizend maagden vluchten de hunnen van het slagveld, wat redding betekent voor het belegerde Keulen. Op deze wijze kan het lichaam dat geschonden is door geweldpleging zelf macht uitoefenen over de daders.

Het tweede zwartepunt van deze schets betreft het geweld als *potestas*, als legitiem uitgeoefende macht. Met koning David en Jephtha voert Vondel twee heersersfiguren ten tonele, die niet als despoten, maar als rechtmatige machthebbers in Israël kunnen worden aangewezen. Belangrijk is hierbij dat Vondel ook deze leiders niet afschildert als sterke en soevereine figuren, maar hen juist vertoont in hun zwakte en afhankelijkheid van vroeger gedane taaluitingen. Het subject dat een bepaalde *speech act* uitvoert, staat, zoals Judith Butler heeft aangetoond, weer zelf in een lange keten van performatieve daden van andere subjecten of voorlopers en wordt zodoende mede geconstrueerd door hun spreken in het verleden.

Dit geldt in hoge mate voor koning David uit Vondels *Gebroeders* (1640), wiens hele handelen bepaald en beperkt wordt door twee eden die in het verleden werden afgelegd: Josua, een van de voorgangers van David, heeft ooit de Gabaonniers (bijbels: Gibeonieten) in zijn bescherming genomen en dit met een eed bevestigd. Koning Saul evenwel heeft deze eed geschonden en een slachtpartij onder hen aangericht. De aan het begin van het treurspel in Israël heersende droogte en hongersnood nu, zo verneemt David van zijn hogepriester Abjathar, is te wijten aan deze eedschennis. Hun bloedschuld wordt de Israëlieten volgens Abjathar alleen kwijtgescholden, wanneer zij een door de Gabaonniers vast te stellen zoenoffer ten uitvoer brengen, waarop de wraakzuchtige Gabaonniers de dood eisen van zeven van de nakomelingen van de inmiddels overleden Saul (de ‚gebroeders‘ in het stuk). Hier nu komt David onder druk te staan van een andere eed die hij ooit zijn hartsvriend Jonathan had

² De ook in deze zin belangrijke commentaarfunctie van de reien in het stuk belicht Van Gemert 1987.

gezworen, namelijk de nakomelingen van Sauls huis te beschermen. Dit conflict, in het onderzoek al beschreven als het morele dilemma van David, blijkt voor de oudtestamentische koning onoplosbaar. In een debat met de vertegenwoordigers van het huis van Saul en beschermvrouwen van de gebroeders, Rispe en Michol, respectievelijk weduwe van Saul en gewezen echtgenote van David, moet hij het afleggen tegen hun aan zijn menselijkheid appellerende argumenten. Met de woorden ‚mijn geest is nu ter dood bedroeft, om uw verdriet, ghy ziet de tranen vast langs bey mijn wangen leken, ’k beloof u, dat ’s mijn hand, ick zal mijn’ eed niet breecken’(III: 1024-1026) geeft hij hen de belofte, de gebroeders alsnog te beschermen. Ook deze zonder twijfel eerlijk bedoelde toezegging blijft een lege taalhandeling, want David heeft de macht niet om haar in volle omvang uit te voeren. Hij kan niet handelen tegen de wil van zijn raadgevers, in het bijzonder Abjathar, die de bloedige eis van de Gabaonners in samenhang brengen met de wil Gods en de staatsraison. Zij doen David een dubieuze oplossing aan de hand: hij moet zeven in plaats van negen gebroeders uitleveren aan de Gabaonners en kan op deze wijze alsnog zijn aan de vrouwen gegeven belofte nakomen. De reikwijdte van Davids taal blijft dientengevolge heel beperkt: hij heeft geen macht over de taal, maar is onderworpen aan het geweld van de rede van anderen (Josua, Abjathar, de Gabaonners, Rispe en Michol). Het bevel tot de uitlevering van de zeven broeders dat hij uiteindelijk moet geven, veroorzaakt hem pijn en tast zijn persoonlijke integriteit aan. Zodoende toont ook zijn legitieme macht hier duidelijk haar zwakte.

Deze wrange ervaring van zijn eigen (talig) onvermogen werkt merkbaar door. In de volgende spelen over koning David, het tweeluik *Koning David in ballingschap* en *Koning David herstelt* (allebei uit 1660) zien we een oudtestamentische koning, die op een gegeven moment weigert, überhaupt nog bevelen te geven. Een heerser bevindt zich, zo had hij moeten leren, in een hoogst afhankelijke positie. Macht uitoefenen gaat gepaard met leed, een eens gesproken machtswoord heeft, zoals de eed van Josua liet zien, gevolgen voor hele generaties. De zwijgende David wil deze pijn ontwijken. Weer bevindt hij zich in een benarde positie, want zijn lievelingszoon Absolon is tegen hem in opstand gekomen. *Koning David in ballingschap* beschrijft zijn vlucht uit Jeruzalem, terwijl in *Koning David herstelt* zijn leger gereed staat om de troepen van Absolon te verslaan. Verlamd door de bekommernis om zijn geliefde kind is David niet meer tot spreken in staat, hij weigert, Absolon te veroordelen en hem daardoor uit te leveren aan de wraak van het staatsgeweld. Paradoxaal genoeg wordt hij juist door zijn zwijgen wederom schuldig, want op deze wijze verzwakt hij zijn machtspositie zodanig, dat zijn laatste eis, Absolon in de veldslag niet te doden, niet meer kan doordringen: zijn raadgevers handelen voor hem en brengen de zoon om het leven. Op deze wijze heeft ook nog het zwijgen van de heerser gewelddadige gevolgen. Davids macht is op een dieptepunt aangekomen. Met het zwijgen van David correspondeert in het treurspel het zwijgen van God, wiens wil verborgen blijft voor de heerser. De mens David is daarmee alleen op zichzelf teruggeworpen.

De rechter *Jeptha* uit het gelijknamige treurspel van 1659, intussen in het Vondelonderzoek een omstreden figuur (zie het debat Korsten-Konst), illustreert mijns inziens op bijzonder indrukwekkende wijze, hoe gewelddadige woorden zich richten tegen hun sprekers zelf. Ook Jeptha, rechter en veldoverste in Israël, bevindt zich in de greep van een fatale eed die hij evenwel zelf heeft te verantwoorden. Om de zege in een veldslag tegen de Ammonieten te bevorderen, beloofde hij God het eerste te offeren wat hem bij zijn thuiskomst tegemoet zou komen. Tot zijn diepe smart is het zijn eigen dochter die hem als eerste verwelkomt. In het treurspel zelf gaat het alleen om de vraag of Jeptha verplicht zou zijn het offer ook daadwerkelijk uit te voeren. Hoewel zijn raadgevers hem de

goddeloosheid van een mensenoffer voor ogen houden, blijft hij koppig bij zijn voornemen en erkent hij te laat, pas na de dood van zijn dochter, God daarmee geen dienst te hebben bewezen en in ‚reuckeloze offeryver’ (Berecht, r.71) te hebben gehandeld. In tegenstelling tot Korsten die achter Jephthas handelen een welbewust plan tot vernietiging van de dochter vermoedt, benadruk ik de zelfdestructieve gevolgen van Jephthas handelwijze. Hij heeft zich met de eed een macht aangemeten, waartegen hij helemaal niet is opgewassen. Het patriarchalische geweld over leven en dood van ‚het eerste in zijn huis’, waarop hij door de belofte aanspraak maakt, treft ook de heerser en verwondt zijn ziel dodelijk. Lang voor het eigenlijke dochteroffer is het uit met de rechter Jephtha:

*'t Is uit met my. de kans was lang aen 't keeren,
Toen, in 't gevaer des lants, mijn droeve ziel
Die hooge altaerbelofte uit noot ontviel,
Onkundigh dat, tot boete van elcks lijden,
Dit woort my eerst de hartaêr af zou snijden,
Dan 's dochters hals. och woort, een zwaert, gesmeet
Van Ammons wraeck! ô onherhaelbaere eedt!
Hoe sprong mijn hart, toen Ifis wiert geboren!
Dees overwinste en schat wort nu verloren
Door schipbreuck van een eenigh enckel woort. (II: 560-569)*

Door de ‚schipbreuk van een enig, enkel woord’, heeft Jephtha alles verloren: hij ziet zich gedwongen zelf te zorgen voor de ondergang van zijn huis, wat absoluut niet de bedoeling was van zijn oorspronkelijke belofte. Zijn eed als perlocutionaire *speech act* is mislukt en het geweld keert zich nu ook tegen hem. Met de belofte had hij de intentie, niet alleen een communicatie met God tot stand te brengen, maar Hem ook tot handelen te dwingen volgens een hoogst wereldlijk begrip van vazalliteit: trouw tegen beloning. Hier schijnt Jephtha, net als Pharao in *Het Pascha*, te refereren aan het oude oriëntaalse Godsbeeld dat de relatie van de mens tot de goden beschrijft middels politieke begrippen en geen rekening houdt met God als hemelse heerser die persoonlijke toewijding eist in plaats van bloedige mensenoffers. Pas de gelouterde Jephtha aan het einde van de tragedie die het zwaard als teken van zijn macht heeft afgelegd en geen politieke leider meer is, maar alleen nog een boetvaardige zondaar, komt tot dit besef.

Vondel toont in de hier besproken treurspelen de kwetsbaarheid van het politieke geweld, of het nu optreedt in de gedaante van de *violentia* of de *potestas*. Waar macht spreekt, maakt zij zich zelf ook verwondbaar. Dit geldt niet alleen voor tirannen, maar ook voor legitieme heersers. Ik zie daarin een diepgaand, algeheel wantrouwen tegenover de wereldlijke machtsuitoefening bij Vondel, wat – vergeleken met andere renaissanceauteurs – eens te meer zijn uitzonderlijke positie onderstreept. Het is de moeite waard, tegen de achtergrond van de *speech act theory* een groter corpus van Vondels tragedies nauwgezet te onderzoeken en zich de vraag te stellen naar het slagen of falen van talige uitingen en hun performatieve kracht. Daarbij zou ook het gender-aspect in veel sterkere mate naar voren kunnen komen. Vrouwen bevinden zich geenszins altijd in een slachtofferpositie en ook mannen, zoals de voorbeelden van David en Jephtha laten zien, worden geteisterd door traumatische ervaringen.

Bibliografie

De stukken van Vondel worden geciteerd naar de onder www.dbnl.nl toegankelijke WB-uitgave.

Assmann, Jan. *Herrschaft und Heil: politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*. Frankfurt/M. 2002.

Assmann, Jan. *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*. Wien 2006.

Austin, John L. *How to do things with Words*. Oxford 1962. [Dt. *Zur Theorie der Sprechakte*. Deutsche Bearbeitung von Eike von Savigny]. Stuttgart 2002.

Butler, Judith. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York/London 1997. [Dt.: *Haß spricht: Zur Politik des Performativen*. Übers. aus dem Englischen von Kathrina Menke und Markus Krist. Berlin 1998].

Gemert, Lia van. ‚Het choor in „Het Pascha“‘, in: *TNTL* 103 (1987), 290-302.

Jucker, Andreas H. / Taavitsainen, Irma. ‚Diachronic speech act analysis. Insults from flyting to flaming‘, in: http://www.es.unizh.ch/ahjucker/Jucker_Taavitsainen%202000.pdf [geraadpleegd op 06-03-2007].

Konst, Jan. ‚De motivatie van het offer van Ifis: een reactie op de Jephtha-interpretatie van F.-W. Korsten‘, in: *TNTL* 116 (2000), 153-167.

Konst, Jan. ‚Wat de toeschouwers niet te zien krijgen. „Verborgene handeling“ in Vondels *Maeghden* (1639)‘, in: *De steen van Alciato. Literatuur en visuele cultuur in de Nederlanden*. Opstellen voor prof.dr. Karel Porteman. Ed. door M. van Vaeck e.a. Leuven 2003, 421-438.

Korsten, Frans-Willem. ‚Waartoe hij zijn dochter slachtte: *enargeia* in een moderne retorische benadering van Vondels *Jephtha*‘, in: *TNTL* 115 (1999), 315-333.

Korsten, Frans-Willem. ‚Een reactie op „De motivatie van het offer van Ifis“ van Jan Konst‘, in: *TNTL* 116 (2000), 168-171.

Korsten, Frans-Willem. *Vondel belicht: voorstellingen van soevereiniteit*. Hilversum 2006.