

Hoe verkoop je een troonopvolger? Poëzie, Politiek, Propaganda in de laat-Romeinse oudheid



Claudius
Claudinius
(ca. 370 - ca.
404)

In het huidige Engeland bezit het koningshuis geen politieke macht, maar heeft wel de status van nationale totempaal. Engelse historici en sociologen, die ten aanzien van hún koningshuis minder aan taboegevoelens leden dan hun Nederlandse collega's, hebben onderzocht hoe koninklijke feestdagen, zoals de kroning van Elizabeth of het huwelijk van Lady Di, zijn geënceneerd en welke effecten bij het publiek werden nagestreefd en bereikt. Boeiende onderzoeksresultaten werden gepubliceerd in een boek dat de realistische, voor sommige lezers cynische, titel droeg: *The Selling of a Monarchy* ('De Verkoop van een Vorstenhuis'). Een reportage van een koninklijk feest heeft nu eenmaal bepaalde raakvlakken met reclame-televisie. De titel van bovengenoemd boek vormt trouwens, evenals de titel van dit opstel, een zinspeling op een studie die in Amerika over presidentsverkiezingen geschreven werd: *How to Sell a President?*

Koninkrijken kennen altijd vele ceremoniële bijeenkomsten, feesten, herdenkingen, en bij al die gelegenheden werd en wordt het woord gevoerd. In de klassieke retorica noemt men dergelijke gelegenheids-speeches panegyrische redevoeringen, een term afkomstig van het Griekse woord 'panegyrikon' dat algemene (feest)vergadering betekent. Nog altijd neemt bij plechtigheden als

ambtsaanvaarding, aankomst, huwelijk, verjaardag, begrafenis e.d. van een staatshoofd een officiële spreker het woord. Nu is het opmerkelijk dat de Romeinse dichter Claudius Claudianus, de held van ons verhaal, ook veel van dit soort speeches heeft gehouden, maar dan in poëtisch-metrische vorm (de dactylische hexameter die ook voor het epos werd gebruikt). Aan het hof van de jonge keizer Honorius te Milaan trad hij op als 'poet laureate' (dichter des vaderlands) in de jaren 396-404 na Christus. Honorius was in 395 tien jaar oud toen hij zijn vader, de beroemde christen-keizer Theodosius, opvolgde die op 17 januari van dat jaar plotseling gestorven was. Van de dichter Claudianus zijn een tiental ceremoniële, poëtische voordrachten bewaard gebleven. Men heeft wel eens verondersteld dat er van hogerhand roofbouw op de dichter is gepleegd. Zo'n groot aantal speeches en ceremoniën binnen tien jaar aan een en hetzelfde hof is géén blijk van grote populariteit van de keizerlijke familie, integendeel, het is een symptoom van de wankelheid van de troon. Al deze feesten en redevoeringen hebben tot functie de bevolking en de partijen rond de troon te verenigen en de plaats van de vorst als centrum van de macht of van de nationale eenheid te benadrukken.

De strikt literaire, antiek-retorische theorie van de panegyrische speech is naar moderne maatstaven naïef en misleidend. De schuld hiervan ligt bij de grote Aristoteles die in zijn bespreking van dit soort redevoeringen het publiek louter als toeschouwer definiëerde en de speech louter als pronkspeech, een verbaal huzarenstukje, voorloper van 'l'art pour l'art' en a-politieke 'belles lettres'. Aristoteles heeft vermoedelijk aan de sofistieke virtuositeit van zijn tijd gedacht en aan de Griekse stadsstaat van 1500 burgers, niet aan een miljoenenpubliek dat door massa-media kan worden gemanipuleerd. Tegenwoordig hebben moderne historici veel meer aandacht voor de politieke, massa-psychologische effecten van parades en speeches rond koningen en presidenten, rond Führer en Duce. Zo noemen Engelse historici, verenigd in het Engelse tijdschrift *Past and Present*, een drietal elementen die bij ceremoniële gelegenheden rond keizers en koningen e.d. een rol spelen en ook in dit opstel over Claudianus en Honorius achtereenvolgens aan de orde zullen komen: 1. *charisma* van het staatshoofd, zijn majesteit in de meest letterlijke betekenis van superioriteit, 2. *consensus*, de brede instemming van de onderdanen waardoor de troon wordt gesteund, 3. *uitvinden van tradities*.

Charisma

Charisma is aanwezig wanneer bepaalde instellingen, functies, personen of symbolen geacht worden in verbinding te staan met bovennatuurlijke, hogere machten, met god of goden. De keizer, de koning is goddelijk. Al bij de Griekse dichter Homerus zijn koningen de speciale beschermelingen van oppergod Zeus. Alexander de Grote zal zijn goddelijkheid en heerserscultus overnemen van het Perzische vorstenhuis. Romeinse keizers zijn ofwel zelf goden ofwel zij zijn keizer door gods genade en uitverkiezing. Ook in de Middeleeuwen en in later tijd is dit charismatisch denken en voelen bewaard gebleven. Men wordt nog steeds tot koning gewijd of is Koningin bij de Gratie Gods. Het spreekt vanzelf dat naarmate een samenleving in de 19e en 20e eeuw minder godsdienstig wordt en God hoe langer hoe meer dood gaat, deze bron van charisma voor het moderne koningschap gaat opdrogen. Toen God stierf, werd gelukkig de beeldbuis geboren; de religieuze maskerade kon worden vervangen door imago-vorming, cultus en reclame via massa-media.

Consensus

De tweede kracht die bij uitstek de vorstentron ondersteunt, is consensus: de saamhorigheid en eensgezindheid van denken en handelen van verschillende individuen, klassen of bevolkingsgroepen die één bepaalde opvatting zijn toegedaan. Deze consensus komt veelal tot uitdrukking in lofprijzing (of veroordeling), verering (of verkettering), bloemenhulde of rookbom, en maakt zich kenbaar via toejuichingen (acclamatio, zoals de technische Latijnse term luidt) of gejoel. Consensus per acclamatie is een vrij irrationeel, emotioneel gebeuren dat voor de meest uiteenlopende doelen kan worden opgeroepen: in de Roomse kerk zingt of zong men de hymne *Te Deum Laudamus, Te Dominum Confitemur* ('God, wij prijzen U, wij bekennen U als Heer'), in Nazi-Duitsland kende men 'Das Bekenntnis der Gefolgschaft zum Führer', Nederland kende een bejubelde elf-provinciëntocht van de kroonprins met zijn Argentijnse bruid, dochter van een politieke misdadiger. In de Oudheid werd bij bisschopsverkiezingen, als het kerkvolk in één grote kreet iemand tot bisschop uitriep, deze eenstemmigheid als teken van goddelijke ingeving beschouwd: vandaar de zegswijze *vox populi vox dei* ('de stem des volks is de stem Gods').

Het politiek belang van *consensus* had ook praktische gevolgen voor de ontwikkeling van kunst en literatuur in de Romeinse keizertijd en latere perioden. Wil men aan consensus in concreto vorm geven, dan moet men het 'toneel', de architectuur van representatieve gebouwen aanpassen, grote basilica's bouwen

(of een stadion afhuren) teneinde omvangrijke menigtes rond de troon te kunnen opstellen. Diverse triomfbogen en erezulen uit Romeinse tijd zijn met reliëfs versierd waarop volksmassa's bij keizerlijke plechtigheden staan afgebeeld. Dergelijke openbare reliëfs zijn te vergelijken met televisiebeelden en persfoto's van défilé's, koninklijke rijtoeren en aankomsten: het publiek langs de straten is een beeld van consensus. De Romeinse dichter Claudianus beschrijft herhaaldelijk de massale opkomst van het publiek bij de keizerlijke parade. Zijn panegyrische voordracht was onderdeel van de ceremonie en tegelijk de verheerlijkende reportage ervan (vgl. zijn gedicht op het derde consulaat van Honorius, vs. 126-130):

quanti tum iuvenes, quantae sprevere pudorem
spectandi studio matres, puerisque severi
certavere senes cum tu genitoris amico
exceptus gremio mediam veherere per urbem
velaretque pios communis laurea currus.

Hoeveel mannen en vrouwen hebben toen niet hun schroom overwonnen uit hun zucht om te kijken; kinderen en strenge grijsaards verdrongen elkaar toen U [Honorius], vriendschappelijk getild op de schoot van Uw vader, dwars door de stad [Milaan] reed en een lauwerkrans gemeenschappelijk de heilige wagen bedekte.

In de literatuur kan de consensus-gedachte op vele manieren worden geconcretiseerd. Claudianus beschrijft, zoals gezegd, dikwijls in zijn voordrachten de belangstelling van de toestromende volksmassa bij keizerlijke parades. Soms verleent hij in zijn gedichten de godin Roma het woord, die prijst, klaagt of vraagt en in de meest letterlijke zin als vox dei de stem des volks vertegenwoordigt. Ook de natuur kan zijn consensus betuigen: als de jonge keizer Honorius midden in de winter Italië betreedt, dan zullen in de poëzie alle rozen ontspruiten. Voor oudhistorici is deze dichtelijke mededeling een probleem geweest, want zij wisten uit andere bron dat het hartje winter was. Maar in panegyrische teksten bloeien de bloemen in consensus met de heerser, ook in wintertijd. Het is ook altijd mooi weer als de vorst verschijnt. Deze meteorologische consensus is bijvoorbeeld verwoord in een ode van de Romeinse dichter Horatius (IV 5): als keizer Augustus weer in Rome terugkeert, toont zich de lente-aanblik van de dag. Welke oudere Nederlandse lezer van Horatius moet niet denken aan het bekende oranjezonnetje dat tijdens défilé's zo vaak boven paleis Soestdijk door de wolken

heenbrak? Dieren kan men eveneens in eensgezinde onderwerping aan de heerser afbeelden; ook goden, orakels en juichende nimfen verkondigen bij Claudianus eensgezind de opkomst van de Heer! Zelfs een kosmische consensus kan zich voordoen, wanneer bijvoorbeeld de sterrenbeelden plaats maken voor de gestorven keizer als nieuwe ster. Deze laatste traditie is ook weer in christelijke gezangen overgenomen: *omnes angeli et archangeli* ('alle engelen en aartsengelen') zingen de lof van God in het *Te Deum*. Over Claudianus is eens ietwat boosaardig opgemerkt dat de dichter een uniek talent bezat om het begrip 'alle' of 'alles' te concretiseren en te variëren.

Uitgevonden tradities

Naast charisma en consensus speelt het verschijnsel van uitgevonden tradities een grote rol in panegyrische teksten en ceremoniën. Er bestaan handelingen met vaste regels en van een rituele of symbolische aard, die bepaalde normen of waarden willen uitdragen en door middel van herhaling een continuïteit met het verleden suggereren, natuurlijk met een passend historisch verleden. Nu is bij uitgevonden tradities de continuïteit fictief; deze is geënceneerd, geregisseerd, bekokstoofd.. Uitgevonden tradities vormen een respons op nieuwe situaties; de respons neemt de vorm aan van een verwijzing naar oude situaties en creëert aldus door de herhaling haar eigen verleden. Initiatieven om tradities uit te vinden en nieuw leven in te blazen zijn vaak een aanwijzing dat een breuk, een crisis zich heeft voorgedaan.

De pogingen van keizer Augustus om de oude Romeinse zeden en gebruiken weer in ere te herstellen na de chaos van de burgeroorlogen, zijn een voorbeeld van restauratie-politiek waarmee hij tevens aan zijn alleenheerschappij een republikeins tintje wilde geven. Het epos Aeneis van Vergilius is onderdeel van deze politiek-restauratieve stroming, want dit dichtwerk gaf aan Augustus en aan het Romeinse volk een roemvol en voorbeeldig verleden. In de vierde eeuw na Christus wordt men met vele restauratieve tendenzen geconfronteerd. In de derde eeuw waren de Romeinse staat, maatschappij en cultuur gedurende zeker vijftig jaar ontwricht geweest. Vanwege deze breuk - in de jaren 230-280 na Christus - spreekt men heden ten dage van een nieuwe periode in de West-Europese geschiedenis, namelijk de periode van de Late Oudheid. Aan het eind van de derde eeuw is Diocletianus de keizer die de Romeinse staat opnieuw grondvestte en de Romeinse religie en beschaving hernieuwde. Vanaf dat moment beginnen weer de officiële ceremoniën met hun panegyrische redevoeringen die

verbindingen leggen, continuïteit suggereren met twee geschikte perioden uit het Romeinse verleden: de oud-Romeinse republiek (vandaar dat ook keizers in de vierde eeuw na Chr. nog steeds gevierd willen worden als consul), en het tijdperk van de vijf goede keizers uit de tweede eeuw na Chr., in het bijzonder Trajanus en Marcus Aurelius. In zijn poëtische voordrachten suggereert Claudianus bijvoorbeeld continuïteit tussen Trajanus en Theodosius, zelfs een (feitelijk niet bestaande) familieband tussen beiden omdat zij alletwee uit Spanje komen. Motieven uit een lofrede ter ere van Trajanus worden door Claudianus overgenomen ten bate van Theodosius en diens familie. De Aeneis van Vergilius vervlecht hij in zijn panegyriek; aldus wordt de historische breuk van de derde eeuw verdoezeld en vergeten. Het consulaat van de keizer en de gehele republikeinse ceremonie eromheen is een hervonden traditie, die door Claudianus op literair-traditionele wijze wordt bezongen in zijn lofdichten op het derde, vierde, zesde consulaat van Honorius en in andere gelegenheidspoëzie van zijn hand (bijvoorbeeld op het huwelijk van Honorius).

Na deze korte bespreking van charisma, consensus en uitgevonden tradities zal ik een aantal ceremoniële teksten van Claudianus aan de orde stellen die alle tot doel hadden de opvolging van Theodosius door de jeugdige Honorius te steunen en te legitimeren.

De hemelvaart van keizer Theodosius.

nec plura locutus,
sicut erat, liquido signavit tramite nubes
ingrediturque globum Lunae...
machina laxatur caeli rutilaeque patescunt
sponte fores...

*hij [Theodosius] sprak niet meer;
zoals hij was, heeft hij met een lichtspoor de wolken
getekend en nadert de bol van de Maan...
het hemelgewelf ontsluit zich, roodglanzende deuren
openen zich spontaan...*

In deze tekst uit de lofzang op het derde consulaat van Honorius (vs. 162 e.v.) is sprake van kosmische consensus: de hemel gaat vanzelf open om de gestorven heerser te ontvangen. Het geciteerde fragment is niet allereerst en louter een

literair-maniëristisch kunststukje. Er is een belangrijk politiek aspect mee verbonden: de gestorven keizer werd heilig verklaard door zijn opvolger, die zich als het ware legitimeerde als 'zoon van de goddelijke' door de officiële consecratie uit te spreken. In Claudianus' tekst zijn een aantal literaire motieven uit vroegere Romeinse dichters verwerkt: het lichtspoor als van een meteor of vallende ster dat langs de wolken wordt getrokken (ook bij Vergilius en Ovidius). Het idee dat belangrijke staatslieden na hun dood in een soort hemel worden opgenomen, is vooral populair geworden via het geschrift van de republikeinse redenaar, filosoof en staatsman Cicero, getiteld *De droom van Scipio*, dat in Claudianus' tijd opnieuw becommentarieerd werd.

De zinsnede 'de hemel ontsluit zich en de deuren openen zich spontaan' is in de kern vrij vaag geformuleerd. Claudianus had in zijn tijd rekening te houden met een gemengd publiek van christenen (het keizerlijk hof na Constantijn de Grote was officieel christelijk) en niet-christenen (de heidense Romeinse adel). Bij de geciteerde dichtregel kan men denken aan de christelijke hemelpoort of aan de Olympus van de heidense god Jupiter. Deze vaagheid is niet toevallig. Op eigentijdse afbeeldingen van de vergoddelijking van keizer Augustus ziet men veel heidens-mythologische folklore. Wanneer in de kunst uit het eind van de vierde eeuw na Chr. de keizer ergens in de nok van de hemel wordt afgebeeld, verschijnt hij vaak alléén, zonder heidens-mythologische randfiguren. Een zelfde vage, open voorstelling treft men aan in de voordrachten van Claudianus. De bedoeling hiervan was ongetwijfeld het bereiken van een soort culturele-confessionele consensus. In moderne termen uitgedrukt, wil men een christelijke bloedgroep en een heidense bloedgroep met elkaar vermengen, dan moet men zo veel mogelijk specifieke rituelen en folklore vervagen of weglaten. Een te specifieke folklore van de ene bloedgroep (bijvoorbeeld een algemene vergadering die opent of een troonrede die sluit met een gebed) roept teveel emotionele weerstanden op bij de andere.

Claudianus' vage voorstelling van Theodosius' tenhemelopneming is vergelijkbaar met een zinsnede uit een preek van de kerkvader Ambrosius. In het jaar dat Theodosius stierf, was Ambrosius bisschop van Milaan en hij heeft in 395, toen de stoffelijke resten van de keizer naar Constantinopel zouden worden overgebracht, een officiële preek gehouden over de dood van dit staatshoofd. De heidense dichter Claudianus en de christelijke bisschop steunden beiden de troon van Honorius, en Ambrosius merkte in zijn preek op (39): 'Theodosius verblijft nu in

het licht en gloriëert in de gemeenschap der heiligen. Daar omarmt hij nu Gratianus' [zijn keizerlijke voorganger]. Ook in de preek wordt gezinspeeld op de Ciceroniaanse idee dat grote staatslieden elkaar in de hemel weerzien. 'Een machtiger, een nu roemvoller Theodosius,' roept de bisschop van de kansel (56), 'keert terug, begeleid door een schare van engelen en vergezeld van een drom van heiligen.' De escorte van engelen en heiligen wordt in de Latijnse preek uitgedrukt door het werkwoord *deducere*, een ceremoniële term die eeuwen tevoren in de Romeinse republiek het escorteren van een belangrijk politicus aanduidde. De officiële term werd door Ambrosius overgedragen op de lijkstoet, die aldus als een triomftocht wordt voorgesteld. Een rooms-katholieke lijkdienst kan nu nog besloten worden door de koorzang bij het uitdragen van het lijk: *in paradisum deducant te angeli* ('mogen de engelen U naar het paradijs geleiden').

De jonge troonopvolger Honorius

De grote ramp die in januari 395 zowel het christelijk hof te Milaan als de Milanese bisschop Ambrosius trof, was de plotselinge dood van de sterke keizer Theodosius. De jongste zoon, Honorius, door zijn vader voorbestemd als troonopvolger in het Westen, moest nog elf jaar worden. Theodosius, die zelf op middelbare leeftijd tot keizer was uitgeroepen, had dynastieke ambities en wilde zijn twee zonen op de troon, de oudste, Arcadius, in het Oosten, Honorius in het Westen. De dynastieke politiek werd ook door de kunst ondersteund. In afbeeldingen en teksten werd de gelijkenis tussen vader en zoon (zonen) zo veel mogelijk benadrukt, zoals wel vaker een regerend vorst(in) en een kroonprins als twee evenbeelden in een zelfde houding of activiteit worden afgebeeld. De gelijkenis tussen Theodosius en Honorius komt ook tot uitdrukking in de poëtische voordracht die Claudianus in januari 396 heeft uitgesproken naar aanleiding van het derde consulaat en eerste keizerlijke optreden van Honorius (vs. 73 e.v.):

quae tibi tum Martis rabies quantusque sequendi
ardor erat!...

ille vetat rerumque tibi commendat habenas
et sacro meritis ornat diademate crines
tantaque se rudibus pietas ostendit in annis,
sic aetas animo cessit...

*O welk een strijdlust had U toen, Honorius, welk
een verlangen Uw vader te volgen!...*

Hij verbiedt het, vertrouwt U de teugels van het bestuur toe en siert Uw haren welverdiend met de heilige kroon; Uw grote plichtsgetrouwheid toont zich in die jonge jaren, zo maakte Uw leeftijd plaats voor geestkracht!

Een daadwerkelijke troonopvolger van tien jaar oud, een zogeheten kind-keizer, vormde een publicitair probleem. Om een kind-keizer aanvaardbaar te maken moest men zijn leeftijd verdoezelen, verzwijgen of men moest hem ouwelijker voorstellen. Deze laatste strategie is ook door Claudianus gevolgd in zijn gebruik van wat men sinds E.R. Curtius' boek over West-Europese retorische tradities het puer-senex-motief noemt: het kind (*puer*), zo jong van jaren, wordt in zijn handel en wandel, in zijn geest- en daadkracht, voorgesteld als een volwassene, jazelfs als een oude man (*senex*). Het boek van Curtius vermeldt vele literaire voorbeelden van dit motief, maar zijn boek is a-politiek. Curtius probeerde in dit verband een vaag, laat-antiek mensbeeld te schetsen, waarvan hij de verbreidheid in relatie brengt met Jungiaanse archetypen, maar hij zag over het hoofd dat de meeste Latijnse voorbeelden van dit motief uit politiek-propagandistische teksten stammen (de twaalfjarige Jezus in de tempel heeft ook een propaganda-waarde). Juist bij kind-keizers is het puer-senex-motief politiek direct relevant.

Dat de leeftijd van Honorius een probleem was, blijkt ook uit de preek die bisschop Ambrosius na Theodosius' dood heeft gehouden. *Nec moveat aetas* ('Laat zijn leeftijd U niet verontrusten'), zo roept de bisschop het kerkvolk van hovelingen en soldaten toe (6-8), *fides auget aetatem* ('fides verhoogt de leeftijd', - de korte formule klinkt als een reclameslogan). Wat het probleem van Honorius' opvolging en leeftijd er niet simpeler op maakte, was de omstandigheid dat de vader zelf, Theodosius, de troon op basis van adoptie en directe verdiensten had verworven. Toen Theodosius een zestal jaren tevoren (in 389) zijn intocht in Rome hield, had de officiële redenaar Pacatus nog in het openbaar gezegd in zijn panegyrische speech op Theodosius (7): 'Uw virtus, Theodosius [Uw deugd, verdienste, dapperheid, mannelijkheid, virtus dus] heeft U de troon doen verdienen. Zij die nog volwassen moeten worden, wankelen in de glibberigheid van de adolescentie (*illo adulescentiae lubrico*) om niet te vallen' [de Latijnse formulering bevat een toespeling op de jeugd van keizer Nero, zoals beschreven door de Romeinse geschiedschrijver Tacitus]. In 389 prijst men de keizer omdat hij op volwassen leeftijd na bewezen verdiensten op de troon kwam, in 395 moet

publicitair het roer om en moeten de jeugd van de troonopvolger en de dynastieke politiek aan de onderdanen 'verkocht' worden.

De geciteerde teksten van Claudianus, Ambrosius en Pacatus ver-tonen nog een ander gemeenschappelijk publicistisch en stilistisch kenmerk. Sommige sleutelwoorden (slogans) zijn onvertaalbaar: *pietas* (plichtsgetrouwheid, vroomheid, loyaliteit, familiezin etc.), *fides* (loyaliteit, trouw, geloof), *virtus*... In dit soort propagandistische teksten wordt bewust naar semantische vaagheid gestreefd zoals de beeldende voorstellingen een open karakter moeten bewaren, teneinde de verschillende confessionele bloedgroepen te verenigen rond een kreet die vaag en poly-interpretabel is: God, bijbel, natuur, noodzaak, *pietas*, *fides*, *virtus* vormen een soort semantische galm met nobele gevoelswaarde. Zodra men de termen gaat definiëren en concretiseren, worden de messen getrokken. Wie consensus wil beleven, moet lubberiaans naar vaagheid streven.

Het keizerschap van Theodosius en Honorius laat de principiële tegenstelling zien tussen enerzijds opvolging gebaseerd op adoptie-keuze en bewezen kwaliteiten (*virtus*) en anderzijds erfopvolging op basis van bloedverwantschap (*sanguis*). Deze twee sleutelbegrippen vindt men terug in Claudianus' lofdicht op het vierde consulaat van Honorius, uitgesproken te Milaan in januari 398. De tekst is in de Middeleeuwen beroemd geweest en apart uitgegeven, omdat de dichter de gestorven Theodosius een lange speech van meer dan driehonderd verzen in de mond legt, waarin de keizer zelf over opvolgingskwes-ties filosofeert en over de kwaliteiten die de nieuwe jonge heerser moet bezitten. De tekst vormt aldus een vorstenspiegel in versmaat. Theodosius zegt in dit gedicht tot zijn zoon Honorius (vs. 220): 'op *virtus* behoort je te steunen, niet op de bloedverwantschap' (*virtute decet, non sanguine niti*). Ten aanzien van de tegenstelling tussen beide stelt Claudianus/Theodosius een ingenieus compromis voor. Hij stelt namelijk (in navolging van de dichter Horatius, Oden IV.9.30) dat de *virtus* groter en vooral ook nuttiger is wanneer zij is gekoppeld aan een machtspositie (vs. 221 *maior et utilior fato coniuncta potenti*), want dan kan de *virtus* zich waar maken en betonen. *Virtus celata* die verborgen blijft (in een onopvallend privé-leven) is niets waard.

De poëtische speech van de gestorven Theodosius begint met een filosofietje over de schepping van de mens en van de ziel en eindigt met een opsomming van Romeinse helden. Deze opbouw doet sterk denken aan de structuur van de profetische rede van vader Anchises gericht tot Aeneas in het zesde boek van het

epos van Vergilius. De Aeneis van Vergilius is te beschouwen als het volkslied van de Romeinen, dat bepaalde waarden belichaamt en al direct bij verschijnen als verplichte leerstof op school werd voorgeschreven. Het geeft altijd een zeker aura als een institutie of persoon met het 'volkslied' in verband kan worden gebracht. De Vergilius-imitatie in Claudianus' voordrachten heeft ook tot functie de familie van de Theodosii, uit Spanje afkomstig, met de Aeneis van Vergilius te associëren. Louter zakelijk bezien, is de binding tussen Theodosius en de Aeneis even stringent en commercieel als de vroegere koppeling tussen TV-uitzendingen van de Tros en het Wilhelmus.

In de poëtische speech geeft de vader ook richtlijnen aan zijn zoon Honorius over de te ontwikkelen kwaliteiten op geestelijk en lichamelijk gebied: 'Laat de geest van Honorius zolang hij nog jong is, zich richten op de Muzen en laat hij lezen wat hij spoedig moet navolgen' (396-398 *interea Musis animus dum mollior instet et quae mox imitere legat*): de troonopvolger moet dus geschiedenis gaan studeren. Als lichamelijke oefening wordt aan Honorius de paardrijkunst voorgeschreven, een bij uitstek vorstelijke kunst (men vergelijk een TV-film over koningin Beatrix met de vorstin als Amazone daverend dravend op het strand). Claudianus beschrijft (vs. 539 e.v.) dat wanneer Honorius gaat paardrijden, alle beroemde mythologische paarden zoals Pegasus en Arion in één hippische consensus de kleine Honorius als baasje op hun rug willen voelen. Deze verzen van Claudianus staan in een zeer lange traditie van verheerlijkende tractaten over de opvoeding van een prins of jonge vorst. De traditie begint met de verheerlijking van de opvoeding van Cyrus, koning der Perzen, door de Griekse schrijver Xenophon en mondt via Latijnse, Neolatijnse en andere teksten tenslotte in meer triviale vorm uit in geïllustreerde boekjes getiteld: Juliana 18 jaar, Beatrix 18 jaar. In 1985 verscheen van de hand van een Vrij-Nederland-journaliste die hofschriftster werd (Renate Rubinstein) een boekje getiteld *Alexander* naar aanleiding van de achttiende verjaardag van de Nederlandse kroonprins. Ook hier werd veel aandacht besteed aan de geestelijke en lichamelijke kwaliteiten van de troonopvolger. Rubinsteins tekst is gelukkig vrij naturel, het fotomateriaal in dit boekje is daarentegen potsierlijk door zijn zware symboliek en geposeerdheid: kroonprins vóór schilderij in museum Boymans, kroonprins te paard, vorstin en opvolger als tweeling. Soms denkt men in een ruitersfoto van prins Willem Alexander het Romeinse prototype terug te vinden: het bekende ruitersstandbeeld van keizer Marcus Aurelius op het Capitool te Rome, bewust nagevolgd voor vorst Cosimo te Florence en voor de Zonnekoning te Parijs.

Het regentschap van Stilicho

De tienjarige Honorius kon niet zelfstandig de teugels van het bewind ter hand nemen; de Germaanse generaal Stilicho, alleen al vanwege zijn afkomst niet populair bij de Romeinse adel, fungeerde als regent. In het derde consulaatsgedicht wordt de benoeming van Stilicho tot regent als volgt beschreven (142 e.v.):

ut ventum ad sedes, cunctos discedere tectis
dux iubet et generum compellat talibus ultro:
'bellipotens Stilicho, cuius mihi robur in armis,
pace probata fides: quid enim per proelia gessi
te sine?...
ergo age, me quoniam caelestis regia poscit,
tu curis succede meis, tu pignora solus
nostra fove: geminos dextra tu protege fratres.'

*Toen men in het paleis was gekomen, gaf de
keizer bevel dat allen zich terug zouden trekken
en hij spreekt zijn schoonzoon toe: 'Stilicho, jij,
mchtig in de oorlog, van wie mij de kracht is
gebleken in de strijd en de trouw in vredestijd:
wat heb ik in veldslagen verricht zonder jou?...
Nu het hemels paleis mij roept, moet jij mij
in mijn zorgen opvolgen, steun als enige mijn
kinderen, bescherm met Uw vuist beide broers.'*

Deze versregels vormen een sleuteltekst voor de legitimering van Stilicho's regentschap. Kennelijk waren bij het onderhoud tussen hem en Theodosius geen getuigen aanwezig en wij kunnen niet meer uitmaken of het onderhoud werkelijk heeft plaatsgevonden! Stilicho was al aan de keizerlijke familie geparenteerd en later zal de jonge Honorius weer huwen met de dochter van Stilicho. De beschrijving van Claudianus is een zogeheten epische scène: de keizer doet zijn mededeling op het sterfbed. Het gaat om 'laatste woorden' met alle charisma en gezag die aan laatste woorden en opdrachten van stervenden eigen zijn. 'Volg jij mij op in mijn zorgen (*curae*)', zou Theodosius tot Stilicho hebben gezegd. *Curae* is een vage term: wat hielden deze zorgen in? Persoonlijke zorg voor de twee jonge zonen als van een oom of voogd? Of ook het politieke regentschap, een soort pro-cura-torschap, dat overigens in het Romeinse staatsrecht niet lag

vastgelegd! 'Bescherm beide broers', zou Theodosius gezegd hebben, dus zowel Honorius in het Westen als Arcadius in het Oosten; regentschap over beide steden, Milaan en Constantinopel? over beide helften van het Romeinse rijk? Hoe dan ook, Constantinopel heeft deze claim van Stilicho altijd betwist en het is er nooit van gekomen ondanks alle moeite van Stilicho en zijn woordvoerder Claudianus.

Pracht en praal

Een, misschien wel dé kern van Claudianus' dichterschap ligt in zijn fascinatie voor de pracht, de luister en schittering van Romeinse ceremoniën. In het gedicht op het vierde consulaat van Honorius geeft hij de volgende beschrijving van de consulaire optocht in Milaan (564 e.v.):

nunc quoque quos habitus, quantae miracula pompae
vidimus, Ausonio cum iam succinctus amictu
per Ligurum populos solito conspectior ires
atque inter niveas alte veherere cohortes
obnixisque simul pubes electa lacertis
sidereum gestaret onus. sic numina Memphis
in vulgus proferre solet; penetralibus exit
effigies, brevis illa quidem; sed plurimus infra
liniger imposito suspirat vecte sacerdos
testatus sudore deum...

*Wat een pracht en wonderbaarlijke stoet zagen
wij, toen Gij, Honorius, met een Italisch gewaad
omgord, door de menigte der Liguriërs voortging
opvallender dan gewoonlijk, tussen sneeuw witte
cohorten omhooggedragen werd, een uitgelezen
schare een goddelijke last op de schouders droeg.
Zo pleegt Memphis de godheid te voorschijn te
dragen voor de ogen van het volk; uit de tempel
komt het beeld naar buiten; het is klein, maar
onder het draagstel zucht menige priester, in
linnen gehuld, en getuigt door zijn zweet van de godheid.*

De dichter Claudianus was van Egyptische afkomst en de vergelijking die hij hier trekt met een religieuze processie in het Egyptische Memphis, zou een

jeugdherinnering kunnen zijn. De voorstelling van de zwetende priesters die met veel moeite de imago van hun kleine heer hoog houden, lijkt bijna een ironisch embleem van iedere public relations-officer die de propaganda van zijn opdrachtgever moet verzorgen. De kleine Honorius, stijf omsnoerd door zijn statiegewaad vol goudbrokaat en diamanten, wordt vergeleken met een godenbeeld. Hij lijkt geen mens meer maar is een statueske verschijning. De vergelijking doet denken aan een beroemde beschrijving van de intocht van keizer Constantius II te Rome van de hand van Claudianus' tijdgenoot, de geschiedschrijver Ammianus Marcellinus (XVI 10): 'De keizer hield alsof zijn nek verstevigd was de ogen stijf vóór zich gericht, hij keek niet naar rechts en hij keek niet naar links als was hij een standbeeld. Ook wanneer de wagen schokte, knikte hij niet en hij spuwde niet, veegde zijn neus en zijn mond niet af en bewoog evenmin met zijn handen.' Hij deed maar alsof, zo voegt Ammianus toe; de strakke verschijning behoorde bij de rol die de heerser op dat moment als publiek persoon speelde. In de negentiende eeuw gaf een jong kind een vergelijkbaar ooggetuige-verslag van tsaar Alexander III: 'he stared straight ahead, and his features were as immovable as those of a statue: a man of stone, a personification of power and fate.' Deze personificatie van macht en voorbestemming vindt men uitgedrukt in de kolossale portretten van Constantijn de Grote te Rome. Ook de koningin der Nederlanden is een statueske verschijning wanneer zij bij officiële gelegenheden (inhuldiging, opening van de Staten-Generaal) haar rol van staatshoofd vervult.

De pracht en praal die Claudianus in Latijnse taal wilde vastleggen als een verwoord ritueel, schittert ook in het volgende fragment, genomen uit het gedicht op het zesde consulaat van Honorius (vs. 560 e.v.);

conspicuas tum flore genas, diademate crinem
membraque gemmato trabeae viridantia cinctu
et fortes umeros et certatura Lyaeo
inter Erythraeas surgentia colla smaragdos
mirari sine fine nurus; ignaraque virgo,
cui simplex calet ore pudor, per singula cernens
nutricem consultat anum...
ut chalybe indutos equites et in aere latentes
vidit cornipedes: 'quanam de gente', rogabat,
'ferrati venere viri? quae terra metallo

nascentes informat equos? num Lemnius auctor
indidit hinnitum ferro simulacraque belli
viva dedit?'...

*De huwbare meisjes bewonderden eindeloos zijn
wangen, opvallend door hun bloei, zijn haren op-
vallend door de kroon, zijn ledematen die groen
glansden van de met edelstenen bezaaide consul-
dracht, en ze bewonderden zijn sterke schouders,
zijn nek die kon wedijveren met die van Bacchus
en oprees tussen Erythraeïsche smaragden. Een
naïef meisje, wier wangen gloeiden van simpele
schroom, raadpleegt haar oude voedster bij het
zien van dit alles...*

*Als zij de ruiters ziet in hun maliënkolders en de
paarden schuilgaand achter een bronzen pantser,
vraagt zij: 'Waar komen die stalen mannen van-
daan, welk land heeft metalen paarden geboren
doen worden? Heeft de god van de smeedkunst
gehinnik in ijzer uitgedrukt en levende oorlogs-
beelden geschapen?'...*

In deze poëzie wordt altijd veel aandacht gewijd aan de pracht van de kleding die, evenals de sieraden, in de Romeinse beschaving aan rang en stand was gebonden. Bepaalde ringen mochten alleen door senatoren worden gedragen en ook het bezit van purperkleding was gereglementeerd. Kleding en sieraden zijn statussymbolen en nog altijd is de koninklijke en keizerlijke 'Kopfschmuck' een lust voor het oog: de diadeem van Augustus en Honorius, de tiara van de Paus en van keizer Haile Selassie, en de opvallende hoeden van de koningin der Nederlanden, die als een soort civiele kroon de majesteit direct ook door de superioriteit van het hoofddekseel herkenbaar maken.

Rituelen en ceremoniën blijven naar mijn gevoel altijd fascineren; ze blijven appeleren op het kind, het naïeve meisje in ons. Rituelen leggen 'een verbinding tussen verleden, heden en toekomst door de herhaling die de eeuwigheid als tijdloosheid in het tijdelijke doet indalen, mits de ceremoniën mooi zijn' (M. Yourcenar). Rituelen doen individuen versmelten tot een collectief. De ceremoniële gevoeligheid van de mens, zijn natuurlijke religiositeit in de

etymologische zin van hang naar charisma en verbondenheid, is een verwarmend maar ook gevaarlijk vuur. Brandende kampvuren van de padvinderij, kaarsjes in de kerk, lichtshows en zwaaiende aanstekers bij popconcerten of koninklijke bruiloft in een Arena zijn leuke dingen voor de mensen, maar lijken in hun motiveringen en effecten ook enigszins op fakkeloptochten van bruinhemden en op het brandend kruis van de Klu-Klux-Klan. Misschien wil men of kan men het naïeve meisje niet volledig in zichzelf verloochenen: het vermogen tot verwondering, bewondering, extase en eenwording. Er blijft altijd ten aanzien van rituelen, vooral bij intellectuelen in hun reacties, een botsing tussen emotie en rationaliteit. Gelukkig heeft ieder naïef kind altijd een oude voedster en gouvernante tot zijn beschikking, die alles meer dan eens heeft meegemaakt en bij wie het kind verstandelijk te rade kan gaan. Die oude gouvernante heet Vrouwe Historia.

NOOT

Dit artikel is een ingekorte en enigszins gewijzigde versie van een opstel dat in juni 1988 van mijn hand verscheen in *De Revisor* 15.3, p. 42-54. De poëzie van Claudianus is uitgegeven in de Loeb Classical Library (Latijnse tekst en Engelse vertaling, 2 vol., M. Platnauer, 1922, repr. 1956) en in de Collection Budé (Latijnse tekst en Franse vertaling, Claudien, Oeuvres II.1-2, J.-L. Charlet, Parijs 2000). Enkele door mij vertaalde fragmenten zijn gepubliceerd in *Op de snaren van Apollo. Acht eeuwen Latijnse poëzie, samengesteld en ingeleid door Patrick De Rynck* (Baarn, Ambo, 1993), p. 371-375.

ENIGE LITERATUUR

A. Cameron, *Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970

S. Döpp, *Zeitgeschichte in Dichtungen Claudians*, Wiesbaden 1980

E. Hobsbawm - T. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983

S.G. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles 1981

C.E.V. Nixon - B.S. Rodgers, *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Berkeley-Los Angeles 1994

E. Shils, 'Consensus', 'Coronation', in *Center and Periphery, Essays in Macrosociology*, Chicago 1975

M. Whitby (ed.), *The Propaganda of Power, The Role of Panegyric in Late Antiquity*, Mnemosyne Supplementum 183, Leiden 1998

Strijders voor het geloof? ~ Bouillon in Mekka en Baybars in Rome



Ills.:

es.wikipedia.org

'De rapsoden worden vermoord.'

Kan een half legendarisch poëtisch relaas over historische gebeurtenissen uit een ver verleden van cruciaal belang zijn in de politiek? De Albanese schrijver Ismail Kadare vindt het in elk geval een plausibel literair gegeven. In zijn roman *Het Dromenpaleis* (1992) speelt zo'n heldenlied een centrale rol.

Op een soirée met vele genodigden heeft de Ottomaanse vizier, een vooraanstaand lid van het oude Albanese geslacht der Qyprilli's, de zangers, de rapsoden, uitgenodigd die op de Balkan nog steeds het eeuwenoude epos over de heldendaden van oude Qyprilli's ten gehore brengen. Het is een oud familiegebruik om dat eens per jaar te doen. En dit keer zijn niet alleen de Kroatische zangers gearriveerd, maar ook de Albanese, met hun eigen versie van het epos. Kurt, broer van de vizier en nauw bevriend met de Oostenrijkse ambassadeur, heeft ze naar Istanboel gehaald. Gesuggereerd wordt dat dat een ernstige politieke provocatie is. Waarom, blijft duister.

Ebu Qerim, de jonge neef van de vizier, voelt de spanning die er in de lucht hangt.

Gefluisterde, half afgebroken zinnen; toespelingen; mysterieuze opmerkingen over het epos, en de risico's daarmee verbonden. Ebu Qerim begrijpt er weinig van. Hij voelt dat dit verband houdt met de manipulaties van de familie om hem een baantje te bezorgen in het Paleis voor Droomuitleg, maar weet niet hoe. En dan, op het hoogtepunt van de avond, valt de politie binnen. Er is algehele paniek. Geschreeuw klinkt van achter gesloten deuren. 'De rapsoden worden vermoord.' (1992: 151)

Is zo'n gegeven ook plausibel voor wie zich vanuit wetenschappelijke invalshoek bezighoudt met de relatie tussen politiek en literatuur? Daar kan weinig twijfel over bestaan. Literatuur is een middel bij uitstek om mensen te manipuleren, en dat geldt ook voor schijnbaar onschuldige folkloristische genres als sprookjes en volksepiek. Onder het stalinistische regime werd daar bijvoorbeeld in de Sovjetunie op ruime schaal gebruik van gemaakt. Volksliteratuur werd op staatsbevel opgespoord en door literaire bewerking aan de communistische doelstellingen ondergeschikt gemaakt (Miller 1990: 9 ff.).

Speciaal liederen zijn een uitstekend middel om het groepsgevoel aan te wakkeren. Iedere supportersclub weet dat, en de overheid eveneens. De regering van Saoedi-Arabië vaardigt bij dreigende onlust tussen de bedoeïenstammen dan ook onmiddellijk een verbod uit op het in het openbaar reciteren van poëzie (Kurpershoek 1992: 318), want liederen over heldhaftige overwinningen van de eigen stam op laaghartige concurrenten kunnen de gemoederen flink verhitten. Zo kan literatuur gebruikt worden om te komen tot de polarisatie die een voorwaarde is voor een, al dan niet gewapend, conflict: de eigen groep en die van de anderen moeten geschematiseerd worden, en van een duidelijke signatuur voorzien. De Goeden en de Kwaden dienen van elkaar te worden gescheiden.

Literatuur wordt, in allerlei vormen, ingezet om dat doel te bereiken. In dat kader wil ik hier een bepaald genre uit de middeleeuwse literatuur bekijken, en wel de literatuur waarin het conflict tussen de Arabieren en Europa, Saracenen en christenen, een centrale rol speelt. Heilige oorlog, Strijd voor het Geloof: kruistocht aan de ene, *jihâd* aan de andere kant. Hoe kreeg dat conflict gestalte in de middeleeuwse fictionele literatuur?

De vraag krijgt een extra actualiteitswaarde door de frequentie waarmee het woord 'kruisvaarders' de laatste jaren opduikt bij militante islamitische groeperingen. Het wordt dan gebruikt voor 'westerse' staten die militair geweld gebruiken tegen islamitische landen. Het woordgebruik sluit aan bij de moderne anti-westerse Arabische polemieken die het verleden, te beginnen met de

kruistochten, graag gebruikt om de noodzaak van een voortdurende strijd tegen de bedreiging van het christendom te benadrukken.

Dit alles leidt gemakkelijk tot de gedachte dat de strijd tussen christenen en moslims, en speciaal de kruistochten, door de eeuwen heen altijd gezien werden vanuit het perspectief van de 'heilige oorlog'. Dat dat niet zo is, blijkt al als men kijkt naar de tijd van de kruistochten zelf. In haar recente boek over de islamitische visie op de kruistochten geeft Carole Hillenbrand (1999: 89-256) een verhelderend overzicht van de wisselende rol die het begrip *jihâd*, heilige oorlog, in de strijd tegen de kruisvaarders heeft gespeeld. Zo blijkt bijvoorbeeld dat het de moslimse leiders pas na enige tijd duidelijk werd dat de aanvallen van de kruisvaarders een godsdienstige achtergrond hadden, net als hun eigen oorlogen tegen niet-moslims. Hoelang het duurde voor men dat begrepen had is niet precies bekend, maar het idee was in elk geval doorgedrongen in de tijd van sultan Saladin, de befaamde tegenstander van de kruisvaarders. Zijn biograaf Ibn Shaddâd (1145-1235) schrijft: 'Elk van de twee vijanden offerde zijn leven op voor de geneugten van het hiernamaals, omdat ze het eeuwige leven verkozen boven dat van deze wereld' (Sivan 1968: 114). Aan deze uitspraak ligt in elk geval de gedachte ten grondslag dat degene die sneuvelt in de heilige oorlog tegen ongelovigen zeker in het paradijs komt.

De vraag die men in aansluiting daarop kan stellen is of dit beeld in de populaire verbeelding levend bleef ook nadat de kruistochten waren afgelopen. Die vraag geldt zowel voor Europa als voor de Arabische wereld. De populaire fictionele literatuur van middeleeuws Europa en de Arabische wereld zou daar mogelijk een rol in kunnen hebben gespeeld. Ik zal hier kort proberen na te gaan of daar aanwijzingen voor zijn. Daarbij zal ik me concentreren op literatuur uit de tijd dat de herinnering aan de oorlogen tussen Europeanen en moslims nog wel aanwezig was, maar de kruistochten zelf allang voorbij. Literatuur uit de 4e-15e eeuw zal daarbij centraal staan.

Deze benadering is niet nieuw. In een artikel uit 1993 stelt een bekende Engelse arabist, Malcolm Lyons, dat de middeleeuwse populaire literatuur een van de weinige bronnen is waaruit we mogelijk iets te weten kunnen komen van de indruk die de kruistochten bij het gewone volk achterlieten. Hij heeft het dan over de Arabische volksepiek, en hij is een van de eersten die deze literatuur vanuit dit oogpunt -de vraag naar het beeld van de kruistochten- heeft bekeken. Lyons heeft wat dit onderwerp betreft recht van spreken, want hij is degene geweest die deze

literatuur kent als geen ander. Twee jaar na het artikel dat hierboven geciteerd werd verscheen zijn driedelige werk *The Arabian Epic*, waarin hij een breed overzicht van de Arabische volksepiek geeft.

Een vergelijkbaar genre in de Europese literatuur, de *chansons de geste*, was al eerder bestudeerd vanuit de optiek die Lyons noemt. Over het beeld van 'het oosten', de Saracenen, dat in deze chansons naar voren komt bestaan een aantal studies van specialisten op het gebied van de middeleeuwse Franse literatuur. Een overzicht daarvan is te vinden op pp. 280-1 van Norman Daniel's *Heroes and Saracens, A Re-interpretation of the Chansons de Geste* (1984). De auteur van dit uitstekende boek is goed thuis in beide werelden, de middeleeuws Arabische en de Europese, en dat is in het boek te merken.

De *chansons de geste* zijn ontstaan in de periode van de 11e tot de 14e eeuw (een enkele nog wat later). De contacten met de Arabieren en de islam spelen er een belangrijke rol in. Als we de chansons vanuit deze invalshoek bekijken zijn ze in vier groepen te verdelen (Daniel 1984: 111):

- 1 verhalen die spelen in Spanje of Zuid-Frankrijk in de tijd van Karel de Grote;
- 2 avonturen in het oosten, in een ver verleden tijd;
- 3 de oudste groep verhalen waarin de kruistochten een rol spelen. Die worden meestal aangeduid als de 'eerste kruistochtencyclus'. Deze verhalen dateren uit de tijd van de kruistochten. De inhoud daarvan staat relatief dicht bij de feitelijke gebeurtenissen.
- 4 een latere groep van verhalen (de 'tweede kruistochtencyclus'), waarin de belevenissen van het geslacht Bouillon centraal staan. Deze laatste reeks verhalen is van na de kruistochten, en is veel te laat en veel te fantastisch om iets met de echte gebeurtenissen te maken te hebben.

Daniel's uitgangspunten en resultaten zijn niet alleen op zichzelf interessant, maar bieden ook uitstekende aanknopingspunten voor het onderzoek naar de Arabische pendant van de *chansons de geste*, de *sîra sha'biya* oftewel volksepiek. *Heroes and Saracens* dateert uit 1984, toen er nog relatief weinig onderzoek naar de *sîra sha'biya* was gedaan, en het is een *must* voor ieder die zich met dit genre bezighoudt. Vrijwel alle typische verschijnselen die hij in de chansons aanwijst komen ook voor in de Arabische volksepiek, en zijn briljante analyse van de chansons in termen van moderne populaire literatuur zoals cowboyverhalen, soaps en stripverhalen, is naadloos geldig voor de *sîra*-literatuur (Daniel 1984: 265-9).

Daniel's oorspronkelijke idee was dat de chansons te zien waren als kruistochtpropaganda, maar van die gedachte kwam hij terug na uitgebreide analyse van het corpus (1984: 267). Een van de dingen die hij daarbij nagaat is de mate waarin het beeld van de Saracenen en de islam overeenkomt met de werkelijkheid. Die overeenkomst blijkt er nauwelijks te zijn. De islam is, vooral in de vroegere chansons, een godsdienst met een heidens pantheon, met 'Mahon', Muh.ammad, aan het hoofd. Ook van wat er in de officiële kerkelijke literatuur over de islam gezegd wordt is in deze literatuur maar weinig terug te vinden. De kerkelijke opvattingen waarmee de kruistochten onderbouwd werden spelen in deze literatuur geen rol.

Minstens zo interessant is het gegeven dat het gedrag van de Saracenen in de chansons vrijwel nergens verwijst naar bestaande Arabische praktijken, maar geheel gemodelleerd is naar de eigen Europese werkelijkheid. Er is, kortom, weinig dat 'de Saraceen' specifiek tot 'de Ander' maakt en dat zou kunnen dienen om vijandige gevoelens aan te wakkeren die exclusief Arabieren golden en niet andere vijanden. Soms wordt er zelfs helemaal geen onderscheid gemaakt tussen Arabieren en andere vijanden, zoals Saksen, Vikingen of Slaven.

Een ander punt dat naar voren komt is de mate waarin de beschreven gebeurtenissen een relatie hebben tot de historische werkelijkheid. In de oudere werken, zoals in de eerste kruistochtencyclus, blijkt zo'n relatie er nog weleens te zijn (1984: 29), maar in de veel latere tweede kruistochtencyclus is daar niets meer van over.

Daniel's slotconclusie is dan ook dat in de chansons de amusements-waarde voorop stond, en in dat kader deed het er niet toe of de beschrijving van de Saracenen overeenkwam met de werkelijkheid. De Saraceense wereld uit de verhalen was een romantische versie van de Europese wereld. De enige poging tot authenticiteit lag in het gebruik van quasi-Arabische titels, zoals *amiral*, *amustant*, en *aumaçor*. De mensen wilden, zoals Daniel zegt 'get on with a story of battle and high life that did interest them', en 'the Saracens were well enough devised for purposes of storytelling to stand the test of the consumer.'

Een paar voorbeelden om te laten zien waar Daniel zijn conclusies op baseert:

- De geografie van de chansons en de precieze locatie van de erin optredende volkeren heeft maar weinig te maken met de bestaande wereld. De Saraceense koning Gormont houdt hof in Cirencester en wordt kennelijk voor een Viking aangezien. De hoofdstad van het Arabische rijk is Leutiz, de thuisbasis van de

Slavische Leutices, en is in de buurt van Mecklenburg te situeren. In de *Roman d'Aquin* worden de Saraceense veroveraars van Bretagne als 'Norois' aangeduid. Arabieren en Saksen worden soms als bondgenoten voorgesteld. Het land van de Saracenen kan op allerlei plekken liggen: in Perzië, India, Egypte, Nubië, Alexandrië, Ethiopië, of Armenië (Daniel 1984: 66-7).

- Over werkelijk bestaande moslimse gebruiken, zoals de polygamie of wettige concubinage met slavinnen, wordt niet gesproken. Een moslim in een van de verhalen kan bijvoorbeeld trouwen, 'want hij is nog niet getrouwd'. De enige opmerking in die richting van polygamie zou kunnen wijzen komt voor in *La Chanson d'Antioche*, uit de eerste kruistochtencyclus. Daar wordt gezegd dat Saracenen met veel vrouwen slapen om veel soldaten te verwekken (1984: 77).

- De godsdienst van de Saracenen zoals die in de chansons beschreven wordt heeft weinig met de islam te maken. Het is een godsdienst met een heidens pantheon: Mahon, Tervagant, Apollo, Venus. Van moslimse gebruiken zoals de vijf dagelijkse gebeden of de bedevaart naar Mekka wordt niet gerept.

- De Saraceense vrouwen in de chansons gedragen zich hoogst on-islamitisch. Ze vertonen zich vrijelijk in mannelijk gezelschap, en laten zich met minnaars in, soms zelfs met medeweten van hun echtgenoot, en nemen het initiatief in liefdesaffaires. In *La Prise de Cordres*, wordt de Saraceense *aumaçor* gekidnapt door zijn dochter Nubie en haar christelijke minnaar, nadat Nubie hem op een feest wijn met een slaapmiddel heeft geschonken. Op dat feest knuffelt de vader trouwens zijn dochter op schoot waar alle mannen bij zijn (1984: 50-51).

Een enkele kanttekenening valt te maken bij wat er soms in de chansons over vrouwen wordt verteld. De manier waarop Saraceense vrouwen zich gedragen mag dan in niets op de Arabische werkelijkheid lijken, maar toch er zijn soms wel opvallende overeenkomsten met wat in de Arabische verteltraditie over vrouwen wordt gezegd. Zo heeft de Saraceense prinses Flordespine, in *Gaufrey* (Daniel 1984: 48) een uitgebreide opvoeding gehad: met veertien-en-een-half jaar spreekt ze verschillende talen, is op de hoogte van de astronomie, en ze kan bovendien schaken en triktrakken. Dat doet wel heel erg denken aan de manier waarop het meisje Tawaddud uit het gelijknamige Duizend-en-een-Nacht-verhaal wordt beschreven (Van Leeuwen 1993-99: VII, 202-256). Die gelijkenis is misschien niet toevallig, want dit Arabische verhaal was al vroeg in Europa bekend. Er bestaat een middeleeuwse Spaanse vertaling van, *La historia de la Donzella Teodor* (Guillaume 1960: X, 375-6). Verder: er komen in de chansons een enkele keer vrouwelijke strijders voor, zoals in *La Mort d'Aymery de Narbonne* (Daniel 1984:

329) waarin een vrouwenleger uit het land Femenie gevangen wordt genomen. Dat soort vrouwenlegers komt in de Arabische volksepiek vaak voor. Maar in dit geval moeten we misschien eerder denken aan de invloed die de Griekse Alexander-traditie (waarin een Amazonen-episode voorkomt) op beide verteltradities heeft gehad dan aan een lijn van de Arabische naar de Franse literatuur.

Maar laten we terugkeren naar de door Daniel naar voren gebrachte punten, en een laatste voor ons hier relevant aspect van de chansons bespreken. Dat is de rol die geweld, in relatie tot de behandeling van ongelovigen, daarin speelt. Opvallend daarbij is dat de islam weliswaar volgens de officiële kerkelijke opvatting een gewelddadige religie was, die te vuur en te zwaard verbreid werd, maar dat daarvan in de chansons nauwelijks iets terug te vinden is. Er is veel geweld, maar van beide kanten, en het is nooit specifiek met de kruistocht-ideologie verbonden. 'In deze gedichten is geweld er voor het amusement' (Daniel 1984: 118).

Ter illustratie van het officiële kerkelijke standpunt citeert Daniel (1984: 94-5): een glosse bij een vers uit sūra (hoofdstuk) 88 in Robert van Ketton's middeleeuwse Koranvertaling. Het gaat eigenlijk om twee verzen, vers 21 en 22, die in de moderne Nederlandse vertaling (Kramers 1992: 524) luiden: 'Brenge dus de Maning: gij zult slechts vermanen /niet zijt ge over hen met oppermacht bekleed.' Daar is in de kantlijn bij geschreven: 'waarom leren jullie dan dat de mensen met het zwaard tot jullie godsdienst moeten worden bekeerd? Waarom dwingen jullie de mensen met geweld om zich te onderwerpen, alsof het stomme beesten zijn, in plaats van met de rede?'

Tot zover dit korte overzicht van Daniel's bevindingen. Ter illustratie van zijn conclusies geef ik hier nog kort een beeld van een van de late, 14e eeuwse vertegenwoordigers van de chansons, namelijk De Bastaard van Bouillon, een werk uit de tweede kruistochtencyclus. Deze late werken staan niet erg hoog aangeschreven bij de kenners van de middeleeuws Franse literatuur. Voor ons doel zijn ze echter juist interessant, omdat ze dateren uit een tijd dat de kruistochten alleen nog maar een herinnering waren en dus een beeld kunnen geven van de manier waarop het beeld van de Arabier en de islam in de latere traditie was geconsolideerd. Dat biedt tevens interessant vergelijkingsmateriaal met de Arabische volksepen, die in de vorm waarin wij ze nu kennen uit diezelfde tijd dateren.

Wat *De Bastaard van Bouillon* voor een arabist-islamoloog zo onweerstaanbaar maakt, is dat het verhaal in Mekka speelt. De beschrijving van de stad, haar heiligdommen en het gedrag van haar bewoners bieden ons een uitstekend voorbeeld van wat hierboven werd beschreven: een minder authentieke beschrijving van de Arabische wereld kan men zich nauwelijks voorstellen. Ook wat betreft geografie, vijandbeeld en de presentatie van geweld past de inhoud geheel bij wat Daniel concludeert. De geschiedenis, hier geciteerd naar de editie van Cook uit 1972, verloopt als volgt:

Boudewijn van Bouillon, koning van Jeruzalem, trekt op om Mekka te veroveren. De koning van Mekka is Esclamart, die zich ten tijde van de belegering met zijn vier broers en zijn zuster Sinamonde in de stad bevindt. Sinamonde bekent aan een van de broers, Saudoine, dat ze verliefd is op koning Boudewijn. Saudoine vertelt dat later aan Boudewijn's vrouw, koningin Margalie. Tijdens het beleg vertoont ze zich op de muren, zodat Boudewijn haar kan zien. Als hij kort daarna Mekka bezoekt om te onderhandelen over overgave ontmoet hij haar aan het diner. Ze weet hem te verleiden en ze brengen samen de nacht door. De volgende ochtend laat ze hem de stad zien. Ze brengen samen een bezoek aan de moskee ('mahommerie') en zien daar het graf van de Profeet, dat in de lucht zweeft door middel van magnetische kracht (r. 2755-2765). Na de overgave van de stad door koning Esclamart worden de bewoners gedoopt (r. 2796-2855). Uit de kortstondige relatie van Boudewijn en Sinamonde zal enige tijd later een zoon geboren worden: de Bastaard, die opgroeit in Mekka.

Boudewijn en zijn gezellen reizen door naar Elfenland bij de Rode Zee. Daar ontmoeten ze koning Arthur. Deze geeft Boudewijn een aantal geschenken, onder andere een maliënkolder voor de kleine Bastaard. Als ze terug zijn in Mekka, laat koning Esclamart Boudewijn zijn zoon zien, zodat hij hem kan erkennen. Boudewijn laat de geschenken van Arthur bij zijn zoon achter en gaat dan terug naar Jeruzalem, waar zijn wettige zoon Orry zo lang in zijn plaats heeft geregeerd.

De Bastaard krijgt in Mekka een klassieke ridderopvoeding. Hij heeft een opvliegend karakter. Bij een schaakpartij slaat hij zijn neef met het schaakbord dood, omdat die hem, na vier keer mat gezet te zijn met de gouden schaakstukken, voor 'bastaard' en 'hoerenjong' uitmaakt. De Bastaard wordt naar zijn vader Boudewijn gebracht, die over hem moet oordelen. Boudewijn schenkt hem genade en hij blijft in Jeruzalem wonen. Zijn halfbroer Orry probeert hem

over te halen hun vader te vergiftigen, waarop de Bastaard hem in woede doodsteekt. Hij wordt verbannen en gaat wonen bij zijn vriend Hugo van Tabarije. Hij wordt verliefd op de Saraceense Ludie, 'het mooiste meisje dat God ooit schiep' (r. 5412). Zij is verloofd met koning Corsabrin van Mont Oscur. Haar vader, de *amulainne*, biedt haar aan de Bastaard aan ten huwelijk, op voorwaarde dat hij zich bekeert. Hij doodt de *amulainne*, en dwingt Ludie tot een huwelijk. Zij zint op wraak.

De Bastaard en Hugo maken enkele veldtochten naar Babylon, in Saraceens gebied, waar sultan Saladin regeert. Bij het zien van de Franse overmacht ziet Saladin van een gevecht af en trekt zich terug in zijn vesting. Ondertussen is Ludie gevlucht naar haar geliefde Corsabrin, 'die een grote haat tegen Jezus koesterde' (r. 5546). Ludie slaagt erin de Bastaard in de val te lokken en in handen te spelen van haar geliefde Corsabrin. Corsabrin neemt hem mee naar het bos om hem daar op te hangen, met speciaal verzoek van Ludie 'om de Bastaard een akelige dood te laten sterven' (r. 5968). De Bastaard wordt echter op het nippertje gered door de komst van hulptroepen onder aanvoering van zijn vriend Hugo van Tabarije. Corsabrin wordt gedood, Ludie verbrand, en Hugo trouwt met Sinamonde, de moeder van de Bastaard. Zij krijgen twee zonen.

Kort voor zijn dood schenkt koning Boudewijn de Bastaard vergiffenis voor het doden van zijn halfbroer Orry. Het boek besluit met de dood van Boudewijn en de stappen die genomen worden om zijn broer Eustachius als opvolger naar Jeruzalem te halen.

De inhoud van *De Bastaard van Bouillon* biedt een uitstekende illustratie van wat Daniel zegt. De Saracenen worden er niet anders in behandeld dan een willekeurige andere tegenpartij. Hun gedrag wordt zelfs vaak als uitermate hoffelijk beschreven. Men is heren onder elkaar. Geen spoor van politieke propaganda, inderdaad. De beschrijving van Saracenen in deze literatuur kan dan ook niet bedoeld zijn om antagonisme ten opzichte van de Arabieren en de islam aan te wakkeren.

De arabische volksepiek

Hoe zit dat nu met de Arabische literatuur in een vergelijkbaar literatuurgener, de *sîra sha'cbîya* oftewel de volksepiek? Is die wel of niet antagoniserend, wat betreft de relatie tussen moslims en christenen? Treedt het idee van *jihâd* als 'heilige oorlog' daarin sterk op de voorgrond? Hoe wordt daarin over christenen, en speciaal over Europeanen, 'Franken', gesproken?

In dit verband is wat Lyons zegt relevant. Schrijvend over het Arabische equivalent van de *chansons de geste*, de Arabische volksepiek, zegt hij dat we eigenlijk weinig weten van het effect dat de kruistochten op de Arabische wereld hebben gehad. Moderne geleerden hebben zich voor hun oordeel altijd voornamelijk gebaseerd op de officiële Arabische literatuur, de literatuur van de intellectuele elite. Daaruit komen we echter niet veel te weten over de manier waarop deze gebeurtenissen door het gewone volk werden beleefd, en over de manier waarop ze in het collectieve geheugen zijn blijven hangen. Een mogelijke manier om daar iets over te weten te komen zou kunnen zijn om naar de volksliteratuur te kijken, en na te gaan wat voor effect de kruistochten daarin op het vijandbeeld hebben gehad. Het meest voor de hand liggende genre is in dat verband de volksepiek. Die omvat een aantal grote avonturencycli waarin de strijd tegen de christenen een belangrijk thema is.

De oudste handschriften van de werken waar Lyons op doelt dateren uit plm. de 14e eeuw. De verhalen zijn deels berijmd, deels in gewoon proza. Ze zijn overgeleverd via een semi-orale traditie, en zijn tot halverwege de 20e eeuw in hoge mate populair geweest bij brede lagen van de bevolking. Het is dus inderdaad interessant om te zien welke rol de christenen daarin spelen.

Het driedelige werk over de Arabische volksepiek dat Lyons in 1995 publiceerde bevat uitgebreide samenvattingen van de voornaamste werken op dit gebied. Als men bedenkt dat het per werk vaak om vele duizenden pagina's gaat, is het duidelijk dat de toegankelijkheid van dit materiaal hiermee enorm is vergroot.

Het vijandbeeld dat in deze avonturencycli naar voren komt is een van de dingen waarvan men dankzij Lyons redelijk snel een indruk kan krijgen. Het centrale thema in deze literatuur is altijd de strijd met vijandige groeperingen. Andere belangrijke elementen, zoals liefdesavonturen en bizarre ervaringen in vreemde streken, zijn aan dit hoofdthema ondergeschikt.

Wie zijn dan de tegenstanders? Zij kunnen van allerlei aard zijn, en dat verschilt per cyclus. Conflicten met vijandige Arabieren zijn bijvoorbeeld een belangrijk thema. Er is ook een cyclus waarin de angst voor het blokkeren van de Nijl door de bewoners van Afrikaanse landen centraal staat. In die cyclus speelt de strijd met de christenen geen rol, maar in bijna alle andere is dat wel het geval. Dat geldt zelfs voor cycli die formeel in de pre-islamitische tijd (dus voor de zevende eeuw) spelen. De meeste cycli zijn buitengewoon omvangrijk, en dat maakt het mogelijk om er een keur aan vijanden in ten tonele te voeren. De invloed die de

ook in het oosten veel bewerkte Alexanderroman op deze verteltraditie had is evident. Alexander voert strijd met volkeren in verafgelegen, mythische gebieden; zo ook de helden in de Arabische avonturencycli. Daarnaast heeft de strijd dichterbij huis, een strijd met historische wortels, ook duidelijke sporen nagelaten in de verhaaltraditie. De oorlog met de Byzantijnen, in de eerste eeuwen van de islam een jaarlijks terugkerend evenement, is een van die historische oorlogen. De strijd met de kruisvaarders is een andere (Lyons 1993).

Een specifieke parallel tussen de *chansons de geste* en de Arabische volksepen is te vinden in de tamelijk globale wijze waarop de tegenpartij in beeld wordt gebracht. De Saracenen in de chansons worden als zodanig aangemerkt doordat ze een curieus rijtje goden aanbidden. De geloofsopvattingen die de christenen in de Arabische verhalen worden toegedicht doen de waarheid veel minder geweld aan. Tenslotte leefden, en leven, er heel wat Arabische christenen in het Midden-Oosten. Wel blijkt het ook hier altijd om een standaardrijtje te gaan. De christenen eten varkensvlees en drinken wijn. Ze storen zich niet aan het beeldverbod: ze hangen bijvoorbeeld schilderijen van mooie vrouwen in de kerk. De held 'Antar wordt erg boos als hij bij een bezoek aan Constantinopel ontdekt dat men te zijner ere standbeelden van hemzelf heeft neergezet. Dat is inbreuk op de goddelijke macht, zegt hij. Qaysar, de Byzantijnse heerser, zegt sussend dat dat in hun kerk best mag (Sîrat 'Antar XI, juz' 55, 388-9). Vaak wordt de draak gestoken met christelijke opvattingen over de maagdelijkheid van Maria: in de Sîrat 'Antar komt een man voor die de merkwaardige naam Ibn al-Dair, Zoon van het Klooster, draagt. Zijn moeder was zwanger geworden na een geheime affaire met een monnik en hield vol dat het kind het resultaat was van goddelijk ingrijpen (Lyons 1995: III, 71, Sîrat 'Antar ep. 81). Hier komt tevens het populaire thema van het zedeloos gedrag van geestelijken aan de orde. Het verderop in dit stuk geciteerde verhaal over de Genuese prinses Maryam vormt een illustratie van deze punten.

In het ene epos speelt de strijd met Europese christenen een grotere rol dan in het andere, maar in benadering is er weinig verschil. In het grote avonturenepos rond Prinses Dhât al-Himma (meer dan 6000 pp.) staan bijvoorbeeld twee thema's centraal: de rivaliteit met een andere bedoeïenestam, en de strijd met de Byzantijnen. Dit epos heeft als ondertitel 'De avonturen van de Strijders voor het Geloof (*mujahidîn*)'. De Byzantijnen in dit verhaal hebben vaak weer Europeanen, 'Franken' als bondgenoten, maar die komen niet erg scherp als aparte groep in

beeld. Soms worden ze gekarakteriseerd door een afwijkend uiterlijk: in een van de episodes in deze cyclus (Lyons 1995: III, 333, ep. 31-33 van *Sîrat Dhât al-Himma*) trekken de Byzantijnen bijvoorbeeld op samen met veertigduizend reusachtige, gladgeschoren Franken. Dat er in werkelijkheid enkele eeuwen lagen tussen de vroege Byzantijnse oorlogen (hoofdthema van het verhaal) en de komst van de 'Frankische' kruisvaarders in het Midden-Oosten, is in de context van deze literatuur van geen belang.



Ills.: columbia.edu

'De avonturen van 'Antar ibn Shaddâd', misschien wel het populairste van de volksepen, gaat over de held 'Antar, die in de Arabische wereld tot het archetype van de dappere Arabische strijder is geworden. Het verhaal speelt officieel in de voor-islamitische tijd, dus voor plm. 620. Desondanks zijn kruistochten-elementen, in de vorm van strijd met 'Frankische' tegenstanders, er ruim in aanwezig. De relatie tussen 'Antar en de christenen is overigens niet uitsluitend vijandig. Hij brengt bijvoorbeeld een vriendschappelijk bezoek aan Constantinopel, en de Byzantijnse heerser roept hem te hulp als Rome door een laaghartige vijand wordt bedreigd (zie hieronder).

Duidelijk blijkt dat het beeld van 'de ander', meer specifiek 'de vijand' een conglomeraat is van allerlei elementen. Dat beeld ontwikkelt zich in de loop van de geschiedenis. Nieuwe historische ontwikkelingen worden erin verwerkt, en zo groeien deze avonturenverhalen met de geschiedenis mee. Het tijdselement speelt in deze context een volkomen ondergeschikte rol, en 'anachronisme' is een irrelevant begrip.

'De avonturen van al-Z.âhir Baybars' is een legendarische verhalen-cyclus rond de historische sultan Baybars, die van 1260 tot 1277 in Egypte regeerde. Hij is befaamd om zijn successen in de strijd tegen de kruisvaarders. Zo veroverde hij bijvoorbeeld het kruisvaarderskasteel Krak des Chevaliers op hen. Men zou dan ook verwachten daar veel van terug te vinden in de verhalencyclus die rond zijn

persoon ontstond. In de verhalencyclus komt inderdaad menig gevecht voor met kruisvaarders, 'Franken'. Er heerst een christelijke koning, Franjîl, in al-'Arîsh (in de buurt van Gaza), die door Baybars wordt verslagen. Ook de kruisvaarders in Jaffa en Antiochië moeten het onderspit delven (Bohas 1992). Een verraderlijke Frank brengt de moslims in de problemen; Baybars' mannen worden in 'Wadî Fransîs' door Franken aangevallen; moslims vermommen zich als Franken om verwarring te zaaien; Baybars leidt de Franken om de tuin door zich als goddelijke afgezant te presenteren. [i]

Van specifieke historische gebeurtenissen is hierin echter nauwelijks iets terug te vinden, en dat het om een godsdienstoorlog gaat wordt ook niet benadrukt. Wat vooral op de voorgrond treedt is het avonturenelement, en de perfide rol die de schurk van het epos, de christelijke priester Juwân, in de verwickelingen speelt.

Deze Juwân is een afstammeling van 'Uqba, de crypto-christelijke *qâd.î* die de schurkenrol speelt in een andere verhalencyclus, de *Sîrat al-amîra Dhât al-Himma*. Hij is het resultaat van de groepsverkrachting van een Portugese prinses door een nazaat van 'Uqba en zijn veertig makkers. Hij werd geboren op een stormachtige nacht, tijdens een maansverduistering. Zijn moeder stierf bij zijn geboorte en het enige levende wezen dat erin slaagde om hem te zogen was een schurftige teef.

Uit al deze sappige détails blijkt wel dat spanning en avontuur in deze verhalen - net als in de *chansons de geste*- veel belangrijker zijn dan theologische argumenten en godsdienstige propaganda. In het conflict tussen Baybars en de 'bâbb', (papa, paus) van Rome is wederom Juwân de kwade genius, en uiteindelijk proberen Baybars en de 'bâbb' gezamenlijk om hem te straffen (Bohas 1997, 1998). Baybars' relaties met Europese christenen zijn soms zelfs zo goed dat de koning van Engeland hem op een zeker moment te hulp roept (Lyons 1995: II, 83, Baybars, ep. 115). Zoals in al deze verhalen zijn het veel meer de slechte individuen (die christen kunnen zijn, maar ook iets anders) die in beeld komen dan de groepen.

Een voorbeeld is de episode van de Genuese prinses Maryam, die tijdens een bedevaart naar Jeruzalem met de moslims in contact komt (Bohas 1989: 38-63). De episode begint met het opdoemen van een Genuees schip, dat de wapenstilstandsvlag in de mast voert. Aan boord is een Genuese vizier, die de opdracht heeft om de bedevaart voor te bereiden die de dochter van de koning van Genua naar Jeruzalem wil maken als dank voor haar genezing.

Ma'rûf, een Arabische leider, neemt het op zich haar te begeleiden. In Jeruzalem hoort ze een priester preken over de domheid van de moslims, die wel schaap maar geen varken eten, en ook geen wijn drinken. De prinses heeft een droom, die door de priester wordt uitgelegd als zou hij betekenen dat de priester met haar zal slapen. Ze geeft hem een klap en rent weg. De sheikh in de moskee legt uit dat de droom betekent dat ze zich tot de islam zal bekeren. Dat doet ze, en dan wil ze ook meteen trouwen met Ma'rûf. Die stemt daar na enig verzet mee in. De Genuese vizier is radeloos, en wordt door Ma'rûf gedood. Ze besluiten dan de Genuese koning, Maryam's vader, te gaan halen om uit te leggen hoe het zo was gekomen. Ze ontvoeren hem inderdaad, hij krijgt te horen hoe het zit, en mag zich dan loskopen. Later wordt Maryam, zwanger, door helpers van haar vader ontvoerd en naar Genua gebracht (met een omweg langs een eiland waar ze stiekem haar zoon baart en achterlaat). Ze weigert zich te bekeren, wordt in de 'gevangenis der Zuchten' gestopt, en Ma'rûf komt haar daar zoeken. Zij wil echter dat hij eerst het kind opspoort. Daarmee zet een nieuwe avonturen-episode in, die uiteindelijk tot een gelukkig einde zal voeren.

Bovenstaand verhaal is slechts een voorbeeld van de manier waarop de contacten met Europeanen beschreven worden. Het verhaal geeft een aantal standaardclichés over christenen, maar laat daarnaast zien dat specifiek op het christendom gerichte agressie in de omgang met Europeanen eigenlijk niet aan de orde is.

Als pendant voor de geschiedenis van de Bastard van Bouillon die in Mekka speelde volgen hier tenslotte een korte beschrijving van twee episodes waarin Arabische helden een bezoek aan Rome brengen.

De ene episode komt uit de *Sîrat 'Antara ibn Shaddâd*, 'De Avonturen van 'Antar ibn Shaddâd.' De relatie tussen Arabieren en Europese christenen is in deze episode nauwelijks controversieel. Het conflict waar het om gaat, is hier een conflict tussen de christenen onderling. Interessant genoeg is degene die daarbij de kwade rol speelt een man in wiens naam een van de prominente kruisvaardersvorsten is te herkennen, namelijk Bohemond, koning van Jeruzalem. Zijn naam is hier verbasterd tot 'Buhinma'(Lyons 1995: III, 72-73, *Sîrat 'Antar* ep. 84).**[ii]**

'Antar raakt betrokken bij de gebeurtenissen in Rome doordat de christelijke heerser van Constantinopel hem vraagt om zijn neef annex vazal in Rome, Balqâm ibn Marqus, te helpen. Die wordt namelijk bedreigd door vijandige Franken onder

leiding van Buhinma (Bohemond). Drie broers van deze Buhinma (Khaylajân, Nûbart en Sûbart) zijn in een vroegere episode in Damascus door 'Antar gedood. Hun broer Kûbart heeft het treffen overleefd, net als de veel jongere Buhinma. Als Buhinma volwassen is geworden wordt hij zeerover, en schuift zijn broer Kûbart opzij.

Buhinma is een indrukwekkende tegenstander: hij heeft een malienkolder met vele schakels, 'als rattenogen', verguld met rood goud, en zijn helm lijkt wel van zuiver zilver. Als hij 'Antar ontmoet, heeft hij drie korte werpsperen bij zich, verborgen onder zijn dij. Zo'n bedoeïen, denkt hij, heeft van dit soort oorlog toch geen benul: 'Hij kent geen poort van de poorten van deze oorlog.' Dat valt tegen: 'Antar grist de speren uit de lucht, gooit ze terug en doodt zo Buhinma.

Daarmee is in 'Antar in Rome de held. Koning Balqam's zus Maryam Nûr al-Masîh. wordt dan ook verliefd op hem. 'Antar wil eerst niet trouwen. De prinses is diep ongelukkig: ze eet niet meer, en raakt zelfs geen glas wijn meer aan. 'Antar laat zich tenslotte vermurwen. De bruiloft wordt gevierd met veel feestmalen en wijn. Na drie maanden wil hij echter weg. Hij stelt de koning voor om Maryam bij hem achter te laten en zo nu en dan eens op bezoek te komen. De koning vindt dat hij hierin niet kan beslissen. Het is tenslotte haar zaak. Maar hij weet wel dat ze niet buiten 'Antar kan. Hij biedt 'Antar het koningschap aan.

'Antar is sterk in de verleiding het aan te nemen, maar de gedachte aan zijn echtgenotes 'Abla en Haifa weerhoudt hem. Die zullen dit zeker niet goed opnemen. Hij verlangt ook naar 'Abla: 'de liefde voor haar zat hem en het vlees en de botten.' Tenslotte besluit hij om Maryam mee te nemen naar Constantinopel en haar daar achter te laten bij haar oom. Dan hoeven 'Abla en Haifa er niets van te weten, en is hij toch een beetje bij haar in de buurt. Zo geschiedt. Ze worden in Constantinopel feestelijk ontvangen, en hij laat haar daar achter. Ze zal 'Antar later een zoon baren, die nog een belangrijke rol in het verhaal zal spelen.

Het voorbeeld laat zien hoe weinig specifiek, en ook hoe weinig antagonistisch, Europese christenen in deze literatuur worden afgeschilderd. Als ze in de rol van vijand worden opgevoerd is dat een individuele, niet een politiek-godsdienstige kwestie.

Iets minder evident is dat in de andere Rome-episode, namelijk de episode uit *Baybars* waar al eerder naar werd verwezen. Hierin zijn de moslims verwickeld in een conflict met Frederik, de keizer, annex paus, van Rome. Bohas en Guillaume (1997: 8-9) hebben erop gewezen dat de hier opgevoerde Frederik, heerser van

Rome, duidelijke trekken vertoont van Frederik II van Hohenstaufen, de beroemde vorst van Sicilië.

Baybars heeft een delegatie naar Rome gestuurd om met de keizer te onderhandelen. De moslims worden door Frederik hoffelijk ontvangen. Ze kijken hun ogen uit bij alles wat ze in Rome zien en meemaken (Bohas 1998: 31-69). Twaalfduizend straten, elk met een watergoot in het midden. Soeks geplaveid met marmer, met galerijen van bronzen zuilen, de muren met koper bedekt. Een soek waar men vanuit zee in kan binnenvaren. Zeshonderd zestig badhuizen. Een universiteit waar men medicijnen, sterrenkunde, filosofie en wiskunde kan studeren. De grote kerk waar Petrus en Paulus zijn begraven en waar ze worden vereerd. Talloze kerken, waaronder een die even groot is als de kerk in Jeruzalem en waar zich een altaar bevindt dat uit één grote smaragd bestaat, twintig el lang en tien el dik. Dertigduizend lampen hangen aan gouden kettingen van het plafond. Vijftigduizend geestelijken zijn aan deze kerk verbonden. Ook staat de koninklijke troon daar, met erboven het beeld van een spreuw met een olijf in zijn snavel. In de tijd van de olijvenoogst vliegen talloze vogels met twee olijven in hun snavel naar dit beeld en leggen ze voor dit beeld neer. Dat levert de inwoners van de stad genoeg olijfolie op om het jaar mee door te komen (Bohas 1998: 34).

De moslimse delegatie wordt door Frederik in het paleis ontvangen. Hij heet hen welkom met een brede glimlach. De muren van de ontvangstzaal zijn met een rode laag bedekt waarop afbeeldingen geschilderd zijn van Jezus, Maria en de apostelen. Nadat de gasten van verversingen zijn voorzien wordt er muziek ten gehore gebracht. Er wordt zorg voor gedragen dat er alleen voedsel wordt opgediend dat de moslims zonder bezwaar kunnen eten (Bohas 1998: 39).

De delegatieleden zijn enigszins geïrriteerd door het feit dat het zolang duurt voor Frederik hen eindelijk eens vraagt waar ze voor gekomen zijn; ze zijn inmiddels al elf dagen in Rome, maar hebben hun officiële brief nog niet kunnen overhandigen. Tenslotte kaarten ze het zelf maar aan. Er ontstaat een kleine culturele botsing naar aanleiding van het feit dat men kennelijk verschillende opvattingen heeft over de manier waarop officiële gezanten tegemoet getreden dienen te worden. De moslimse afgevaardigde trekt een speciaal tenue aan om de brief te overhandigen, en verwacht behandeld te worden met dezelfde égarde als de vorst in wiens plaats hij hier optreedt. Frederik wil de brief terloops in ontvangst nemen, en zegt dat ze er dan nog wel van zullen horen. Na een krachtig optreden van de gezant is hij echter gedwongen zijn aanpak te wijzigen.

Gedurende de volgende dagen maakt het gezelschap diverse uitstapjes in Rome. Bij het doen van toeristische aanschaffen in de soek rijst dan nog weleens een probleem, omdat men zich door de verkoper benadeeld voelt. Daartegen wordt krachtig opgetreden, en dat wordt door Frederik toegejuicht. De moslims zijn zeer geschokt als ze tijdens hun omzwervingen terechtkomen op een plek waar zich een massa totaal uitgehongerde en verwaarloosde mensen bevinden, die daar zijn vastgeketend. Ze denken eerst dat dit het gekkenhuis moet zijn. Al spoedig blijkt echter dat het om moslimse krijgsgevangenen gaat. Frederik heeft ze hier opgesloten toen de moslimse delegatie arriveerde, zodat die hen niet zou zien. Ze begeven zich onmiddellijk naar Frederik om hun verontwaardiging te luchten, en slagen erin deze mensen vrij te kopen.

We zien dat de vreemde hoofdstad op net zo'n manier wordt bescheven als Mekka in de *chansons de geste*. De stad die wordt beschreven is in wezen een stad zoals men die uit het eigen land kende, met daaraan toegevoegd een paar elementen die men van horen zeggen had, en verder veel sprookjesachtige détails. Om de couleur locale te verhogen, worden er hier en daar Italiaanse woorden in het verhaal gevlochten. Een love interest, zoals in de 'Antar-episode hierboven, is er in dit verhaal niet.

Wat valt er uiteindelijk te zeggen over de mogelijke politieke relevantie van dit soort volksverhalen?

De conclusie die zich opdringt ligt in dezelfde lijn als die van Norman Daniel. Hij ging er aanvankelijk van uit dat de *chansons de geste* waarin de strijd met Arabieren centraal stond een vorm van kruistochtpropaganda waren. Die visie bleek niet houdbaar: het doel van de verhalen was in de eerste plaats om de mensen te amuseren. Bij de Arabische volksepen is het niet anders.

Blijft over de vraag naar het mogelijk effect van de verhalen. Ze zijn dan wel niet bewust gecreëerd om vijandschap aan te wakkeren, maar creëerden ze misschien toch vanzelfsprekendheden die uiteindelijk wel dat effect hadden? Tenslotte zijn deze verhalen lang beluisterd als ta' rîkh, geschiedenis. Bij ons hadden vroeger jongensboeken over de Tachtigjarige Oorlog ook wel enig effect op de gevoelens die men over Spanjaarden had.

Het beeld dat in de Arabische volksepen van de christenen wordt opgeroepen is daarvoor echter veel te diffuus. Christenen zijn lang niet de enige vijanden, en de contacten met christenen zijn ook lang niet altijd vijandig. Zelfs in een cyclus met zo'n uitgesproken titel als *Sîrat al-mujâhidîn*, 'De Avonturen van de Strijders voor

het Geloof', speelt de rivaliteit met mede-Arabieren een haast even grote rol als de strijd met de Byzantijnen. En nog signifikanter is misschien wel het feit dat 'Antar, de archetypische held van de Arabieren, niet alleen een vriendschappelijk bezoek aan Constantinopel brengt, maar de christenen zelfs militaire steun biedt.

NOTEN

[i] Deze gebeurtenissen zijn in Lyons' samenvatting van de Baybars-cyclus (Lyons 1995, deel II en III) te vinden in respectievelijk episode 12, 10, 46, 49, 50.

[ii] In de Arabische uitgave van de *Sîrat 'Antar* uit 1962 is het verhaal te vinden in deel XI, juz' 55, p. 462- XII, juz' 56, p. 10.

BIBLIOGRAFIE

Bancourt, Paul, *Les musulmans dans les chansons de geste du cycle du roi* (2 vols.), Aix en Provence, 1982

Bohas, Georges, en Jean-Patrick Guillaume (verts.)

La trahison des émirs. Roman de Baibars 5. (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1989

Rempart des Pucelles. Roman de Baibars 7. (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1992

Echec au roi de Rome. Roman de Baibars 9. (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1997

Le procès du moine maudit. Roman de Baibars 10. (Traduit de l'arabe et annoté), Parijs, 1998

Cook, Robert Francis (ed.), *Le bâtard de Bouillon*, Genève-Parijs, 1972

Daniel, Norman, *Heroes and Saracens: An interpretation of the Chansons de Geste*, Edinburgh, 1984

Duparc-Quioc, Suzanne (ed.), *Le cycle de la Croisade*, Parijs, 1955

Erp, Antonius Hendrikus van, *Gesta Francorum: Gesta Dei? Motivering en rechtvaardiging van de eerste kruistochten door tijdgenoten en moslimse reactie*, Amsterdam, 1982

Guillaume, J-P., 'Tawaddud', in *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden 1960-2002. X, 375-6.

Hillenbrand, Carole, *The Crusades; Islamic Perspectives*, Edinburgh, 1999

Kadare, Ismail, *Het Dromenpaleis*, (Vert. Jacqueline Sheji) , Amsterdam, 1992

Kurpershoek, Marcel, *Diep in Arabië*, Amsterdam, 1992

van Leeuwen, Richard, *De vertellingen van duizend-en-één nacht* (14 dln.), Amsterdam, 1993-1999

Lyons, Malcolm Cameron, 'The Crusading Stratum in the Arabic Heroic Cycles'. In: Maya Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria*, Leiden etc., 1993

Lyons, Malcolm Cameron, *The Arabian Epic* (3 vols.), Cambridge, 1995

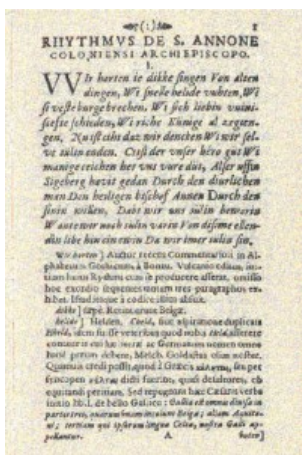
Miller, Frank, *Folklore for Stalin; Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*, New York, 1995

Sîrat 'Antara ibn Shaddâd, (8 vols.), Cairo: Maktaba wa-mat. ba'a Mus.t.afâ al-Bâbî al-H.alabî, 1961-62/1381

Sîrat al-amîra Dhât al-Himma wa-waladihâ 'Abd al-Wahhâb wa-l-amîr Abû Muh.ammad al-Bat&t&âl wa-'Uqba shaykh ad-d&allâl wa-Shûmadris al-muh&tât, (7 vols.), Cairo: Maktaba 'Abd al-H.amîd Ah.mad al-H.anafî, z.d.

Sivan, E., *L'Islam et la Croisade: idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades*, Parijs, 1968

Het Annolied in dubbel perspectief



Pagina 1 uit de druk
van Martin Opitz
(1639)

[fragment 1: strofe 43][i]

Vf stûnt dir heirrin ein, hîz Arnolt;

ci Wurmizi was her wîlin bischof.
seint Annin nam her mit handin,
sô quâmin si dar bihalvin.
mit suozir redin her un duo bistûnt.
her sprach: 'trôsti dig, heirro, godis drût!
disin vlekkin wîsi hine gedûn!
ci wâre, dir is gereit der êwigi stûl.
daz sal sîn in curtin stundin,
sô bistu disin heirrin willicumin.
vntir un nimaht tu nû blîvin.
wî lûtir iz sal sîn, dad sî willin lîdin!
Crist havit tir disi ding irougît.
ô wî, heirro, wad tir êrin unti genâdin volgtit!
harti gînc iz imi ci hercin,
daz her widere kêrin solde zir erdin.
ni wêrit duo ci stundin sô gewant,
durch alle diusi werilt nu rumiter daz paradysi lant:
sulich is diu himilschi wunne.
dar sule wir denkin, alt unti iungin.
von demi slâfe der heirro duo gestûnt,
wole wister, wad her solde dûn:
Kolnêrin virgab her sîni hulte.
daz her si hazzite, wî grôz daz wârin ere sculte.

*Een van de vorsten, Arnold genaamd, verhief zich;
hij was bisschop geweest in Worms.
Hij nam St. Anno bij de hand en leidde hem apart.
Vriendelijk sprak hij hem toe:
'Wees gerust heer, geliefde Gods.
Zorg ervoor dat deze vlek verwijderd wordt.
Voorwaar, de eeuwige troon staat voor je gereed.
Het zal niet lang meer duren,
dan ben je welkom in dit gezelschap.
Nu kun je hier temidden van hen niet blijven.
Hoe zuiver moet dat zijn, wat ze graag hebben.
Christus heeft je dat al laten zien.
Ach heer, hoeveel erkenning en genade zal je deel worden!'*

*Het ging hem zeer aan het hart,
dat hij naar de aarde moest terugkeren.
Hadden de zaken nu niet zo gestaan,
dan zou hij om geen prijs het Paradijs hebben verlaten.
Zo groot is de hemelse heerlijkheid.
Daarop moeten ook wij, jong en oud, ons richten.
De vorst stond nu op uit zijn slaap.
Hij wist zeer goed wat hem te doen stond.
De Keulenaren vergaf hij.
Dat hij ze een slecht hart toedroeg, hoezeer was dat hun schuld.*

1. De redding van een tekst

*‘Die Sprache der Germanen jedoch ist
bis auf den heutigen Tag unvermengt und
unverfälscht den Zungen der Nachkommen
verblieben wie die Treue und Einfalt ihren Herzen.’
(Martin Opitz)*

In 1639 geeft de dan al befaamde Duitse dichter-geleerde Martin Opitz **[ii]** (1597-1639) een tekst in druk, die hij kort tevoren van een handschrift had gekopieërd: Het *Annolied*. Opitz overlijdt nog in datzelfde jaar aan de pest. Zijn woonhuis in Danzig wordt uit sanitaire gronden geruimd en al zijn bezittingen, waaronder waarschijnlijk het door hem afgeschreven *Annolied*-Handschrift, worden aan de vlammen prijsgegeven. Maar de tekst van het lied blijft behouden, zij het in de gedrukte en ook bijgeschaafde versie die Opitz naliet **[iii]**.

Met het handschrift verdwijnt een van de belangrijkste dragers van een gedicht **[iv]**, dat voor de Duitse literatuur van de vroege middeleeuwen en voor ons begrip van de politieke verhoudingen van de late elfde eeuw van uitzonderlijk belang is. Het *Annolied* bezingt in 49 krachtige strofen de grootheid van aartsbisschop Anno van Keulen (gestorven in 1075) en via hem ook van het Duitse Rijk en van Keulen, de machtige metropool aan de Rijn. Maar niet alleen in literair opzicht is het *Annolied* interessant; het vult ook het beeld aan van de historische Anno en diens politieke machinaties en onthult tegelijkertijd het zelfbeeld van de vroegmiddeleeuwse voornamen Rijnlandse adel. Als ergens in vroeg-middeleeuwse literatuur het persoonlijke verhaal politiek effect beoogt, dan juist in dit lied, dat een prominente plaats heeft gekregen in de Duitse

literatuurgeschiedenis.

De reddingsoperatie door de geleerde poëet Opitz creëert voor het nageslacht een voldongen feit: het is vanaf dat moment uitgesloten, het gedicht enkel en alleen tegen de historische en politieke achtergrond van zijn eigen tijd te zien. Steeds rijst ook in een adem de vraag naar die speciale affiniteit die Martin Opitz vele eeuwen later met het gedicht gevoeld heeft. Het *Annelied* en Opitz zijn sinds 1637 onverbrekkelijk met elkaar verbonden. Zo evoceert de Anno-tekst een dubbele context, die het gedicht bindt aan twee cultuurhistorische landschappen tegelijk: het lied zelf verwijst naar de late elfde eeuw en naar het Rijnland en Saksen, Opitz' receptie naar de vroege zeventiende eeuw en naar het uiterste oosten van het Rijk, in het bijzonder de Poolse hansestad en calvinistische vrijhaven Danzig en Opitz' geboortestreek Silezië. Omdat het laatste woord over Opitz' - deels politieke - intenties bij de uitgave nog lang niet gesproken is[v], blijft speculeren daarover des te interessanter. Dat Opitz' receptie de moderne kijk op het lied mee kleurt, spreekt voor de moderne literatuurwetenschap vanzelf. Een dergelijk ingrijpend 'receptiemoment' kan een historische tekst immers niet onberoerd laten. Maar kan omgekeerd een politiek-historische analyse van het Annelied ons ook de intenties van Martin Opitz beter doen begrijpen? Eerst echter aandacht voor het lied zelf en zijn politieke dimensies.

2. De historische Anno

Aartsbisschop Anno van Keulen (? -1075; bisschop sinds 1055) is bij uitstek het voorbeeld van een rijksbisschop. De rijksbisschop (van een van de bisdommen Keulen, Trier, Mainz, Bremen, Maagdenburg) was niet enkel kerkelijk leider, maar als direct leenman van de Duitse koning een wereldlijk vorst en heerser over zijn bisdom. Juist in Anno's stervensjaar begint de investituurstrijd, die het einde inluidt van de personele unie van religieus en wereldlijk leiderschap. Het was Hendrik III, keizer van 1039 tot 1056, die Anno in 1055 tot aartsbisschop van Keulen benoemde, zeer tegen de zin van de Keulenaren die slechts pover gewin verwachtten van de benoeming van een heer van geringe stand.

Na de dood van de keizer, tijdens het regentschap van Keizerin Agnes - haar zoon en troonpretendent was toen pas vijf jaar - werd Anno een van de machtigsten in het rijk. Zijn biograaf Lampert van Hersfeld (? -1085), karakteriseert de Keulse opperherder als een mentaal en fysiek krachtig, maar ook extreem ambitieus en explosief persoon; een geestelijke met hoge zedelijke normen en een slim politicus, die al zijn talenten in dienst stelt van kerk en rijk, maar zeker ook niet

vergeet voor het eigen bisdom en de eigen familie te zorgen. Nauwgezet geeft hij de keizer wat des keizers is, maar vergeet niet Gode te geven wat Gode toekomt, waarbij God en Anno welhaast identiek lijken. Zo praat hij uitbundiger dan elk van zijn voorgangers met de roem en pracht van Keulen, met zo'n 30.000 inwoners de metropool van die tijd. Als vorst vertoont Anno de karakteristieke trekken van de parvenu; zijn afstamming uit een klein Zwaabs riddergeslacht levert hem geen imposante adelbrieven. Het bisdom Halberstadt bezorgt hij aan zijn neef Burchard, het aartsbisdom Maagdenburg aan zijn broer Werner. Als een ware grootmeester van het *nepotisme* tracht hij ook Trier in de familie te houden, maar als hij die stad in 1069 opzadelt met zijn neef Kuno als bisschop, komt deze op jammerlijke wijze aan zijn einde. De inwoners van Trier gooien hem zonder veel scrupules van een rots. **[vi]**

Naast zijn thuishoofdstad Siegburg sticht Anno nog een handvol kloosters: Sancta Maria ad Gradus en Sankt Georg in Keulen en de abdijen Grafschaft in Westfalen en Saalfeld in Thüringen.

Drie buitengewone historische gebeurtenissen springen er in Anno's leven en loopbaan uit. Sporen ervan zijn onmiskenbaar in het Annolied terug te vinden.

Een ordinaire kidnapping

In de lente van het jaar 1062 verblijven keizerin-weduwe Agnes en haar tienjarig zoontje in de palts Kaiserswerth aan de Nederrijn. Ook aartsbisschop Anno is met zijn luxueuze rijnaak en een potige bemanning van bedienden en leenmannen zojuist aangekomen. Nadat het adellijke gezelschap feestelijk heeft getafeld, nodigt Anno de nieuwsgierige jongeman uit voor de bezichtiging van zijn schip. Dat is het begin van wat als de 'staatsgreep van Kaiserswerth' de geschiedenis is ingegaan en niets minder betekende dan de kidnapping van de aanstaande keizer. Zodra namelijk de jongen voet aan boord zet, wordt hij door de kornuiten van de bisschop omsingeld, de roeiers komen in actie en voordat hij het beseft bevindt het schip zich midden op de rivier. In pure doodsangst weet de jonge koning eerst nog met een sprong in de rivier te ontsnappen. Maar een van Anno's handlangers duikt hem na en haalt hem met de grootste moeite weer aan boord. De jongen gaat op transport naar Keulen en vanaf dat moment neemt Anno de dubbelrol van regent en opvoeder over van de keizerin.



Afbeelding uit de Latijnse Vita Annonis, Siegburg ca. 1183.

Darmstadt, Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, Hs. 945, fol. iv.

Anno met de vijf hem gestichte kloosters

De Keulse opstand

Een tweede feit van belang is het neerslaan van de Keulse opstand rond Pasen 1074, een jaar voor Anno's dood. De aanleiding tot het oproer is haast futiel. Als heer van Keulen vordert Anno een schip, om zijn ambtsbroeder, de bisschop van Munster, naar huis terug te vervoeren. Dit veroorzaakt grote woede onder de Keulse burgers, die het bisschoppelijk paleis op de korrel nemen. Anno kan ternauwernood het vege lijf redden. Maar al drie dagen later keert hij met een leger volgelingen terug om op vreselijke manier wraak te nemen. Een jaar later komt het tot een verzoening met de gevluchte kooplieden, maar de verbittering onder de Keulenaren blijft een nagel aan Anno's doodskest. Discussies van kort na zijn dood behandelen de kwestie of men hem werkelijk als heilige of als gewoon Keulenaar moet herdenken. Vanwege al deze troebelen verblijft Anno in zijn laatste levensjaar bij voorkeur in het klooster Siegburg, waar hij ook begraven ligt. Deze grote Keulse opstand van 1074 wordt graag in revolutionair perspectief gezien als 'eine erste Regung des demokratischen Bürgertums' in deze stad.

Mislukte bemiddeling

De Saksenoorlogen tussen 1073 en 1076 behoren tot de bloedigste conflicten die op Duitse bodem zijn uitgevochten. Tegenover elkaar staan in die oorlogen de nog jonge Hendrik IV en de Saksische adel, gesteund door de vrije Saksische boeren, met als inzet de feitelijke heerschappij in Saksen en Thuringen. Hier had de Saksische adel zich een stevige, autonome basis verschaft tijdens het feitelijke machtsvacuüm onder de regentschappen van Agnes en Anno. Bloedig hoogtepunt vormt de beroemde 'Schlacht an der Unstrut' van 9 juni 1075 bij het plaatsje Homburg, waarin weliswaar de zege aan de kant van de koning blijft, maar aan beide zijden een waar bloedbad wordt aangericht. De Saksische boereninfanterie, die niet als haar adellijke leiders over snelle paarden beschikt, wordt over de kling gejaagd. Tot een jaar voor deze botsing poogt Anno een bemiddelende rol te spelen. Lampert von Hersfeld maakt gewag van de uiteindelijke mislukking en van de berusting die zich van Anno meester maakt als hij geen mogelijkheden meer ziet de beide partijen tot elkaar te brengen.

3. Het lied

Recent onderzoek plaatst het *Annolied* tussen 1080 en 1085. Het moet in Anno's thuishoofdstad Siegen zijn ontstaan, in de directe omgeving van Keulen, waar de bisschop zich in zijn laatste levensjaren gedesillusioneerde terugtrok en waar sterke impulsen leefden om Anno na zijn dood als die bijzondere en wonderbaarlijke heilige te portretteren die in het lied bezongen wordt.

De 49 berijmde strofen, variërend in lengte van 6 tot 28 verzen, met een verstotaal van 878, plaatsen Anno pas laat in de schijnwerpers. Eerst bij vers 571 begint het verhaal van een uitzonderlijk leven, dat vooral de wonderen uitlicht die de heilige tijdens en na zijn leven doet. De weg naar dit laatste deel, de *vita* in engere zin, neemt een dubbele aanloop: voorop staat volgens goed middeleeuws gebruik de heilsgeschiedenis, 'de *historia divina*', met als hoogtepunt de stichting van de stad Keulen en de beroeping van Anno op de bisschopszetel. Een tweede historische lijn volgt de profane geschiedenis, de '*historia terrena*', die, geïnspireerd op het oudtestamentische Boek Daniël en de vier-rijken-leer, de wereldgeschiedenis eveneens laat uitmonden in de benoeming van Anno tot drieëndertigste bisschop van Keulen.

De dan volgende *Annovita* verheerlijkt haar object weliswaar op volstrekt lyrische toon, maar door de kieren van de tekst heen wordt het politieke debacle als dichtelijk vergulde pil zichtbaar.

Elfduizend maagden

Het lied bezingt Anno jaren na zijn dood als bekwaam vorst en een godsvruchtig en met wonderkracht begiftigd persoon.

De eerste aanloop naar de *vita* (de strofen 1-7) biedt een overzicht van de heilsgeschiedenis: het verhaal voert langs schepping, zondeval, verlossing, missionering en kerstening, de stad Keulen en haar heiligen tot aan het Keulse episcopaat van Anno.

Strofe 6 noemt de legenden van de heiligen Mauritius en Ursula. Mauritius is volgens de legende aanvoerder van het Thebaans legioen, een geheel uit christenen bestaande afdeling van het Romeinse leger, die het christendom in Zwitserland bracht. Hij stierf er de marteldood met zijn gezellen in het jaar 285. Driehonderd Thebaanse martelaars, onder wie de heilige Gereon, zouden echter in Keulen zijn onthoofd. De Bretonse koningsdochter Ursula werd rond 450 voor de poorten van Keulen door de Hunnen vermoord, samen met elfduizend maagden. Beide heiligen - Ursula impliciet - worden in het hiervolgende fragment gememoreerd.

[fragment 2: strofe 6]

Die trôianischen Vranken,
si sulin is iemer gode danken,
daz her un sô manigin heiligin havit gesant,
sôiz dar in Koln ist gewant,
dâ dir restit ein sulich menige
van senti Maurîciin herige
vnt eilf tûsent megide,
durch Cristis minn irslagene,
manige bischof alsô hêrin,
die dir ceichinhaftig wârin,
als iz mêr ist vane sent Annin.
des love wir Crist mit sange.

De Trojaanse Franken

*moeten God voortaan dankbaar zijn,
dat Hij hen zoveel heiligen heeft gestuurd
als in Keulen;
daar rusten velen
van het leger van de heilige Mauritius*

*en elfduizend maagden,
die uit liefde tot God werden gedood;
bovendien veel heilige bisschoppen
die daar wonderen deden,
zoals ook bekend is over Sint Anno.
daarom loven we Christus met zang.*

De Franken: een roemrijke afstamming

Parallel hieraan (str. 8-33) leidt een tweede, meer uitvoerig geschetste weg langs tal van mijlpalen van de *historia terrena* eveneens tot aan bisschop Anno. In dit tweede deel staat de opeenvolging van de vier wereldrijken centraal, zoals overgeleverd in het oudtestamentische boek Daniël. Na het Babylonisch-Assyrische rijk volgt dat van Meden en Perzen. Als derde verschijnt het Grieks-Macedonische rijk op het wereldtoneel, om tenslotte door het Romeinse Rijk te worden afgelost. Daarmee zijn we dan in Christus' tijd aanbeland, waarna dit vierde rijk middels een *translatio* op de Franken opgaat in het Heilige Roomse Rijk (11-17). Deze overgang binnen het vierde, Romeinse Rijk voltrekt zich op een uiterst verrassende en originele wijze. Julius Caesar, rechtstreekse nakomeling van de Trojaan Eneas, trekt naar het Noorden en onderwerpt daar de vier Duitse stammen, de Zwaben, de Beieren, de Saksen en de Franken (deze zijn eveneens van Trojaanse herkomst: Franko, de eerste Frank was een broer van Eneas) (18-23). De Duitsers zijn dan op hun beurt Caesar behulpzaam bij de verwerving van de alleenheerschappij in Rome (24-28). Sindsdien zijn de Duitsers niet alleen rechtens met Rome verbonden, maar genieten ze daar grote faam en een hoog aanzien. Romeinse vestigingen op Duits gebied volgen (29-30), waaronder als belangrijkste Trier en Keulen. Via een technisch vernuftig systeem van vinoducten wordt de beste wijn uit het oude Trier kostenloos naar Keulen getransporteerd (30,19 e.v.). Evenals aan het slot van de *historia divina* belicht de auteur na de geboorte van Christus in het bijzonder de christelijke missioneringen, om uiteindelijk ook bij de persoon van Anno als drieëndertigste bisschop van Keulen uit te komen.

De strofen 14 en 15 vatten de Alexandersage samen, zoals die in de middeleeuwen bekend was uit de *Historia de preliis***[vii]**:

[fragment 3: strofe 14 en 15]

Daz dritti dier was ein lêbarte.

vier arin vederich her havite.
Der biceichinôte den chriechiskin Alexanderin,
der mit vier herin vuor aftir lantin,
vnz her dir werilt einde
bî guldînin siulin bikante.
in India her die wuosti durchbrach,
mit zuein boumin her sich dâ gesprach.
mit zuein grîfin
vuor her in liuftin.
in eimo glase
liez er sich in den sê.
duo wurfin sîn vngetrûwe man
die kettinnin in daz meri vram.
si quâdin: 'obi du wollis sihejn wunter,
sô walz iemir in demo grunte!'
dô sach her vure sich vlîzin
manigin visc grôzin,
half visc, half man,
dad diuht un uili harte vreissam.
Duo gedâchti der listige man,
wî her sich mohte generian.
der wag vûrt in in demo grunte.
durch daz glas sach her manige wunter,
vnz er mit einim bluote
daz scarphe meri gruozte.
alsi diu vluot des blutis inpfant,
si warf den heirin aniz lant.
sô quam her widir in sîn rîche.
wol intfîngin un die Criechen.
manigis wunderis genîte sich derselbe man,
driu deil her der werilte zûme gewan.

*Het derde dier was een luipaard
met vier adelaarsvleugels.*

*Dat stond voor de Griekse Alexander,
die met vier legers door de wereld trok.
totdat hij het einde der aarde*

*aan vier gouden zuilen herkende.
In India trok hij door de woestijn
waar hij met twee bomen sprak.
Met twee griffioenen vloog hij door de lucht.
In een glazen bol
daalde hij af in de oceaan.
Toen wierpen hem zijn trouweloze makers de trossen achterna.
Zij riepen: 'als je veel wonderlijks wil zien,
wentel je dan voortaan maar rond op de zeebodem.'
Hij zag toen veel grote vissen zwemmen,
half vis, half mens.
Dat vond hij angstaanjagend.
De slimme man vroeg zich toen af hoe hij zich kon redden.
De stroming trok hem over de bodem voorwaarts.
Door zijn glas zag hij veel wonderbaarlijks.
Tenslotte irriteerde hij het scherpe water
met wat bloed.
Toen het water het bloed voelde,
wierp het de vorst aan land.
Zo keerde hij in zijn rijk terug.
Vreugdevol begroetten hem de Grieken.
Veel groots heeft deze man willen verrichten.
Hij veroverde de drie werelddelen.*

De sage van de Trojaanse oorsprong der Franken gaat terug tot de zevende eeuw. De dichter van het *Annolied* knoopt daarbij aan en beschrijft als een der eersten een directe verwantschap tussen Trojanen, Romeinen en Franken. In de komende eeuwen zal die afstammingslijn als stevige legitimatie gaan dienen voor de machtsaanspraken van het Duitse Rijk. In dat verband ontwikkelt zich het begrip *translatio imperii ad francos*, de overdracht van de absolute wereldlijke (en religieuze!) macht door de geschiedenis heen, eindigend bij de Franken en de Duitse keizers. Strofe 22 schetst elementen van het sluitstuk van dat proces, de overdracht van de Trojanen via de Romeinen op de Franken, als volgt:

[fragment 4: strofe 22]

Cêsar bigonde nâhin
zû den sînen altin mâgin,

cen Franken din edilin;
iri beidere vorderin
quâmin von Troie der altin,
duo die Criechin diu burch civaltin,
duo ubir diu heri beide
got sîn urteil sô irsceinte,
daz die Trôieri sum intrunnin,
die Criechin ni gitorstin heim vindin:
want in den cîn iarin,
duo si ci dere sâzin wârin,
sô gehêtin heimi al iri wîf,
si rieten an iri manni lîf.
des wart irslagin der kuning Agamemno.
irri vûrin dandero,
vns Vlix gisindin
der ciclôps vraz in Sicilia,
des Vlixes mit spiezen wol gerach,
dur slâfinde imi sîn ouge ûzstach.
daz geslehte deri ciclôpin
was dannoch in Siciliin,
also ho sô cîmpoume;
an dem eindo hatten si ein ouge.
nû havit si got von vns virtribin hinnan
in daz gewelde hinehalf India.

*Caesar naderde nu
zijn oude stamgenoten,
de edele Franken.
Hun beider voorouders
waren uit het oude Troje gekomen,
toen de Grieken de stad verwoestten.
Zijn besluit over de beide legers
openbaarde God toentertijd zo,
dat enkele Trojanen ontkwamen
en de Grieken niet naar huis terug durfden te keren.
Want in de tien jaar van de belegering trouwden thuis al hun vrouwen;
ze stonden hun mannen naar het leven.*

*Daarom werd koning Agamemnon gedood.
De overigen raakten aan het zwerven.
Tenslotte verslond de Cycloop op Sicilië
de makers van Odysseus,
waarvoor deze op verschrikkelijke wijze wraak nam,
toen hij hem in zijn slaap zijn oog uitstak.
Het geslacht der cyclopen leefde toen nog op Sicilië.
Ze waren zo lang als dennenbomen.
Op hun voorhoofd hadden ze één oog.
Nu heeft God ze van hier verdreven
naar de wouden achter India.*

Een hinderlijke smet

De eigenlijke Anno-vita vormt het laatste deel van het drieluik. Het vertelt Anno's spirituele en politieke handelen tijdens zijn leven (34-37), zijn beproevingen en visioenen (38-43), zijn ziekte en dood (44) en de wonderen daarna (45-49). Waren de beide eerste delen representatief voor de brede historische achtergrond, de vita brengt hoogtepunten uit de actuele politiek ten tijde van de hoofdpersoon. Wie zich de moeite getroost om de historische bronnen, in het bijzonder de Annales van Lampert von Hersfeld te raadplegen, wordt makkelijk wijzer. De eerder genoemde historische feiten zijn zonder veel moeite uit de tekst te halen. Anno's staatsgreep en machtsovername leiden tot geluk en voorspoed in het Rijk, zijn conflictueuze verhouding met Hendrik IV is uitgedrukt in het chaos-verwekkende optreden van de keizer, het neerslaan van de opstand onder de Keulse burgers wordt regelrecht vergoelijkt door de schuld bij de tegenpartij te leggen (zie fragment 1), hoewel de vlek op zijn borst Anno tot terugkeer naar zijn diocees en verzoening met de Keulenaren dwingt. Anno's mislukte bemiddeling in de strijd tussen het centrale gezag en de Saksen tenslotte leidt tot verbittering en berusting. Indirect uitsluitel over Anno's dubieuze faam na zijn dood geven ook de beledigingen aan zijn adres door de knecht Volprecht: 'Hij [Volprecht] zei dat hij daar alles van wist. Alle wonderen berustten op een schandelijk bedrog. Anno had altijd al een zondig leven geleid; tot wat voor wonderen zou hij dan wel in staat zijn?' (strofe 47).

[fragment 5: strofe 37, 39 en 40]

Vili sêliclîche diz rîche alliz stûnt,
duo dis girihtis plag der heirre guot,

duo her zô ci demi rîchi
den iungen Heinrîche.
wilich rihtêre her wêre,
das quam wîtini mêre.
van Criechin unt Engelantin
die kuninge imi gebi santin;
sô dedde man von Denemarkin,
von Vlanterin unti Riuzilanti.
manig eigin her ci Kolni gewan.
dî munister cierter ubir al.
ci demi tiurin gotis lobe stiftir
selbo vier munister;
diz vunfti ist Sigeberg, sîn vili liebi stat,
dâr ûffe steit nû sîn graf.

Dikki un anevuhtin dî lantheirrin,
ci iungis brâht is got al ci sînin êrin.
vil dikki un anerietin,
dî une soltin bihuotin.
wî dikki une dî virmanitin,
dî her ci heirrin brâht havite!
ci iungis niwart daz niht virmidin,
her niwurde mit gewêfinin ûze dir burg virtribin (...)
Dar nâh vîng sich ane der ubile strît,
des manig man virlôs den lîph,
duo demi vierden Heinrîche
virworrin wart diz rîche.
mort, roub unti brant
civûrtin kirichin unti lant
von Tenemarc unz in Apuliam,
von Kerlingin unz an Vngerin.
den nîman nimohte wider sten,
obi si woltin mit trûwin unsamit gên,
die stiftin heriverte grôze
wider nevin unti hûsgenôze.
diz rîche alliz bikêrte sîn gewêfine
in sîn eigin inâdere.

mit sîgnuflîcher ceswe
vbirwant iz sich selbe,
daz dî gedouftin lîchamin
vmbigravin ciworfin lîgin
ci âse den bellindin,
den grâwin walthundin.
duo daz ni truite bisuonin seint Anno,
duo bidrôz une lebin langere.

*Zeer gelukkig was het gehele Rijk
toen de vrome vorst de regeringsmacht uitoefende,
en hij de jonge Heinrich tot heerschappij opvoedde.
Welk regent hij was
werd alom bekend.
De koningen van Griekenland en Engeland
zonden hem geschenken;
hetzelfde gebeurde vanuit Denemarken, Vlaanderen en Rusland.
Veel bezit verwierf hij in Keulen.
De kerken verfraaide hij overal.
Ter meerdere glorie van God
stichtte hij zelf vier kloosters.
Het vijfde is Siegburg, zijn geliefde plaats.
Daar boven bevindt zich nu zijn graf.
Vaak vielen de heren in het land hem aan,
maar tenslotte verkeerde God alles tot zijn roem.
Zeer vaak ook beraamden diegenen aanslagen op hem,
die hem moesten beschermen.
Hoe vaak misachtten hem diegenen,
die hij tot heerschappij had gebracht.
Tenslotte kwam het zover,
dat hij met wapengeweld uit de stad werd verdreven.*

*Toen begon de heftige strijd, die velen het leven zou kosten,
toen tijdens de vierde Heinrich het Rijk in chaos werd gestort.
Moord, roof en brandstichting verwoestten kerken en landerijen
van Denemarken tot Apulië, van Frankrijk tot aan Hongarije.
Die niemand kon bedwingen wanneer ze de rijen gesloten hielden, brachten nu*

*grote legers op de been tegen verwanten en landgenoten.
Het Rijk richtte zijn wapens tegen zijn eigen ingewanden.
Met triomfantelijke hand overwon het zich zelf, zodat de lijken
van de christenen onbegraven rondlagen als voer voor de blaffende grijze wolven.
Toen Sint Anno geen kans op verzoening zag,
werd het hem moeilijk om nog langer te leven.*

4. Hoe 'politiek' is het Annolied?

De politieke betekenis van het *Annolied* is even voor de hand liggend als divers: op een zeer algemeen niveau draagt het lied een krachtige rijksideologie uit. De status van de Roomse keizer als bestierder van het vierde Rijk verzekert de adellijke top van een stabiele en prominente plaats in de heilsgeschiedenis. Ook al geldt dat niet voor elk der vorsten in even sterke mate, getuige de uiteenlopende waardering voor de beide keizers in het lied. In het *Annolied* lijkt die status vooral toe te behoren aan de heersers die kerk en rijk in hun persoon verenigen, de rijksbisschoppen en de overleden keizer, maar minder aan zijn zoon, de vierde Heinrich.

Gesuggereerd is wel dat daarmee het lied kennelijk ook partij kiest vóór de paus en tegen de keizer in de dan juist ontbrandende investituurstrijd.

Eveneens is er rijksideologie in het geding, daar waar het Rijk in de traditie treedt van de Romeinen en hun keizers. Er loopt een directe lijn van de antieke en oudtestamentische vorsten naar de Duitse stammen en in het bijzonder van de Trojanen naar de Romeinen en de Franken. Zo wordt een hechte relatie geconstrueerd tussen Rome en de Duitse keizer, gebaseerd op zeer oude loyaliteiten en nog oudere stamverwantschappen.

Dichter bij de actualiteit en de politieke realiteit komt het lied, waar het toespelingen maakt op en interpretaties aanreikt van actuele of tot de recente geschiedenis behorende gebeurtenissen.

Strofe 40 maakt gewag van de chaos in het Rijk door de Saksenoorlog. Deze interne Duitse oorlog van Hendrik IV tegen de Saksen wordt hier zeer zwaar aangezet, het hele Rijk is geïnvolveerd. Het ontbreken van de keizerstitel bij Hendrik zou wijzen op een anti-keizerlijke positionering van de auteur.

Het conflict tussen Anno en de Keulse burgerij wordt pas in strofe 39 als één van Gods beproevingen beschreven en gebagatelliseerd en in de volgende strofen (42 en 43) in het voordeel van Anno omgebogen; de schuld ligt zonder twijfel bij zijn opponenten.

Tenslotte is het lied ook uitgesproken politiek in zijn werving voor een stad en haar bisschop, in een tijd waarin de vorsten van het Duitse Rijk elkaar naar het leven stonden en in een onafgebroken interne strijd verkeerden. Maar ook de monniken van Siegburg, waar het lied zo goed als zeker is ontstaan, hadden aanleiding genoeg om op Anno's verdiensten voor stad en rijk te tamboereren, om zo zijn ten diepste besmet blazoën te herstellen.

Vooraf dat laatste aspect, dat tot uiting komt in de indringende schets van Anno's levenswandel, zijn visioenen en zijn wonderen na zijn leven, onderstreept dat ook in de middeleeuwen niets meer politiek was dan het persoonlijke.

5. Opitz' idealen

Welke intenties en motieven had Opitz met zijn uitgave van het *Annolied*? Het onderzoek naar die vraag is nog maar nauwelijks op gang gekomen. De germanist Ernst Hellgardt heeft in een helder en inspirerend artikel een flinke aanzet gegeven tot nader onderzoek. Hellgardt weet zeer aannemelijk te maken, dat de gestudeerde historicus Opitz niet uit was op het schrijven van een historisch commentaar. Voor zo'n historische optiek bood het *Annolied* overigens aanknopingspunten te over. Maar in dit commentaar is vooral de taalgeleerde en poëtoloog aan het werk in welke hoedanigheid Opitz zich tijdens zijn leven al duidelijk had geprofileerd. Opitz' opvatting van het Duits als 'Adamische Sprache', als een taal die zich sedert haar oorsprong in zuivere vorm heeft bewaard (in tegenstelling tot 'onzuivere' mengtalen), vormt het uitgangspunt voor zijn werk. Rondom zich ziet Opitz dat oorspronkelijke karakter van zijn taal sterk bedreigd, zodat hem slechts een zuivering daarvan rest tegen de achtergrond van oudere Duitse taalvormen. Het *Annolied* moet daarbij als lichtend voorbeeld van oorspronkelijk taalgebruik en poëtische kracht gelden. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Opitz met duidelijke voorbeelden aangeeft hoe de taal van zijn tijd zich met begrippen en woorden uit het Middelhoogduits kan verjongen en verlevendigen. De *Annolied*-uitgave illustreert Opitz' taalpolitieke bedoelingen: 'Sie hatte die Aufgabe, der Gegenwartssprache einen Spiegel vorzuhalten, in dem sie sich in ihrer eigenen Tradition wiedererkennen und wieder spiegeln sollte'.**[viii]** Niet een adequaat begrip of een minutieuze reconstructie van een oude tekst zijn de eerste zorg van Opitz; hij opereert niet in de eerste plaats als filoloog, maar richt zijn commentaar vooral op een brede taalwetenschappelijke vraagstelling: Wat is, in algemene zin, de ontwikkelingsgang van het Duits, de 'lingua teutonica' en hoe kunnen oudere taal- en literaire vormen als ijkpunten gelden voor het Duits van zijn tijd? Hoe kan de eigen taal zo verjongd en verfrist

worden, dat zij, ontdaan van alle vreemde invloeden, terugkeert naar haar zuivere oorsprong?

Afgezien van deze taalwetenschappelijk optiek is Opitz echter ook sterk literair-, cultuurhistorisch en oudheidkundig geïnteresseerd. Zo ziet hij in het *Annolied* een schitterend voorbeeld van de esthetische kwaliteiten van zijn taal, dat de exclusieve claim van de klassieke talen op deugdelijke dichtkunst kan logenstraffen. Dat is geheel in de geest van het Duitse humanisme en haar voortzetting in de protestantse baroktraditie: niet enkel de grote klassieke talen en culturen verdienen het te worden gerehabiliteerd en bestudeerd, maar geheel in lijn met de patriottische gevoelens en sentimenten van die tijd eisen het Duits en de Duitse literatuur eenzelfde recht op. Als cultuurhistoricus bespreekt Opitz in zijn commentaar een breed veld van ondermeer topografische, geografische, onomastische, hagiografische, oudheidkundige en filologische kwesties. Deze bespreking beoogt in het bijzonder een inhoudelijke verheldering, cultuurhistorische plaatsing en uiteindelijk rehabilitering van het lied. En dat alles gericht op het scheppen van een bodem, waarop het Duits van zijn eigen tijd en de contemporaine literatuur kunnen voortbouwen. Dat alles nu is politiek, taal- en cultuurpolitiek, van het zuiverste water.

Maar er is meer. Een duidelijker homologie met het *Annolied* en zijn tijd komen we op het spoor, als we de '*Widmung*', de opdracht bij de uitgave onder de loep nemen. Ze is gericht aan de Danziger senaatsvoorzitter Johann Czirenberg, humanistisch geleerde en begunstiger van kunst en cultuur. Hierin stelt Opitz zijn eigen situatie van Silezische balling in Polen aan de orde. Het *Annolied* personifiëert hij tegenover Czirenberg als een banneling, een '*civis Teutoniae*', die eeuwenlang vergeten en veracht in den vreemde heeft moeten leven. Zoals Opitz zelf een veilig asiel in de calvinistische vrijhaven heeft gevonden, zo hoopt hij op eenzelfde gelukkig lot voor het door hem herontdekte en liefdevol verzorgde lied. Alle elementen van deze opdracht, in het bijzonder ook de persoon van haar adressaat Czirenberg, verraden een ding: hoezeer zich Opitz door zijn werk aan het *Annolied* over alle grenzen heen verbonden voelt met de Europese humanistische familie die toentertijd in Danzig, Heidelberg en Leiden belangrijke pleisterplaatsten had.

Op dit punt tekent zich een verrassende historische parallel af. Op het breukvlak van tijden, temidden van grote sociale en politieke turbulentie, richt zich de blik

van de dichter over de eigen tijd heen naar een ver verleden. In de elfde eeuwiged als de zeventiende eeuw! Neemt de dichter van het *Annolied* de actuele historie op in de brede gang der heilsgeschiedenis, ook Opitz laat in zijn commentaar de historische feitelijkheden buiten beschouwing. Hij negeert ze voorzover ze het Annolied betreffen en gebruikt de eigentijdse actualiteit hoogstens als metafoor voor zijn wetenschappelijke en politieke doeleinden. Net als de Annolied-dichter in uiterst benarde tijden zijn toekomstverwachtingen bouwt op een roemrijk verleden, zo grijpt ook Opitz terug op de kracht van een ver vervlogen periode bij de verwerkelijking van zijn idealen. Idealen, die hem even heilig moeten hebben geleken als de heilige Anno dat was voor de anonieme dichter van het lied.

NOTEN

[i] De tekstfragmenten zijn door de auteur van dit artikel versgewijs en zo letterlijk mogelijk vertaald. Het *Annolied* wordt geciteerd uit de uitgave van Eberhard Nellmann.

[ii] Martin Opitz onderhield tal van wetenschappelijke contacten in binnen- en buitenland, waaronder ook met Leidse geleerden, die hij op zijn bezoek aan de Hollandse universiteitsstad in 1619 had leren kennen. Vooral Daniël Heinsius inspireerde Opitz tot het ontwerpen van een Duitse poëtica die zijn beslag krijgt in zijn befaamde *Buch von der Deutschen Poeterey* (1624). Zie vooral: Gustav Schönle, p. 26-32.

[iii] *Incerti Poetae Tevtonici Rhythmus De Sancto Annone Colon. Archiepiscopo Ante 500 Aut Ci(r)citer annos conscriptus*. Martinus Opitivs primus ex menbrana veteri edidit & Animadversionibus illustravit. Dantisci Ex Officina Andr. Hünefeldii 1639. Cvm Previlegio Regis.

[iv] Opmerkelijk en van bijzondere interesse voor Opitz' Leidse liaison is het feit, dat de Leidse geleerde Bonaventura Vulcanius uit een ander handschrift eveneens enkele regels van het lied noteert. In zijn werk *De Literis et Lingua Getarum sive Gothorum*, p. 61-64, zijn de versregels 19-78 (de strofen 2 tot en met 5,4) opgenomen, die de schepping van de wereld tot aan de kruisdood weergeven. Rond het begin van de zeventiende eeuw moeten dus nog minstens twee handschriften van het Annolied circuleren. Ook de omstreeks 1150 geschreven Kaiserchronik heeft een fragment van het Annolied bewaard: de strofen 11-30. De Kaiserchronik is een vele duizenden verzen omvattend geschiedwerk in het Duits, samengesteld uit viten van keizers en pausen, vermengd met sagen en legenden. De kroniek vormt een van de indrukwekkendste werken van de vroegmiddelhoogduitse periode (ca. 1060-1170). De desbetreffende 225 verzen

uit het *Annolied* zijn – zij het niet ongeschonden – in de Kaiserchronik ingevoegd onder het leven van Julius Caesar.

[v] Zie hiervoor het artikel van Ernst Hellgardt.

[vi] Anno's politieke rol wordt helder beschreven in: Hans K. Schulze, p. 401-411.

[vii] Van de *Historia de preliis* zijn meer dan 100 handschriften bewaard; zij vormt de basis van het gros der middeleeuwse Alexanderverhalen. Het *Annolied* biedt de oudste Middelhoogduitse versie van het verhaal. Zie hiervoor beknopt: Nellmann, *Das Annolied*, p. 87 e.v.

[viii] Hellgardt, p. 66.

BIBLIOGRAFIE

Anton von Euw, Anton Legner & Joachim M. Plotzek, *Monumenta Annonis. Köln und Siegburg; Weltbild und Kunst im hohen Mittelalter*, Keulen 1975.

Incerti Poetae Tevtonici Rhythmus De Sancto Annone Colon. Archiepiscopo Ante 500 Aut Ci(r)citer annos conscriptus. Martinus Opitivs primus ex membrana veteri edidit & Animadversionibus illustravit. Dantisci Ex Officina Andr. Hünefeldii 1639. Cvm Privilegio Regis.

Ernst Hellgardt, 'Die Rezeption des Annoliedes bei Martin Opitz'. In: Peter Wapnewski (red.), *Mittelalterrezeption. Ein Symposium*, Stuttgart 1986, p. 60-79.

Eberhard Nellmann (red.), *Das Annolied. Mittelhochdeutsch und Neuhochdeutsch*. Stuttgart 1999.

Heinz Schilling, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlijn 1998.

Gustav Schönle, *Deutsch-Niederländische Beziehungen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*, Leiden 1968.

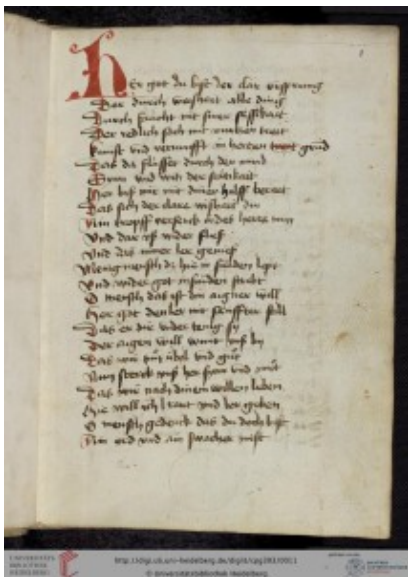
James A. Schultz, *Sovereignty and salvation in the vernacular, 1050-1150. Das Ezzolied, Das Annolied, Die Kaiserchronik, vv.247-667, Das Lob Salomonis, Historia Judith*, Kalamazoo/Michigan 2000.

Hans K. Schulze, *Hegemoniales Kaisertum. Ottonen und Salier*, Berlijn 1994.

Cornelius Sommer (red.), *Martin Opitz, Buch von der Deutschen Poeterey (1624)*, Stuttgart 1977.

Bonaventura Vulcanius, *De Literis et Lingua Getarum sive Gothorum*, Leiden 1597.

Peter Suchenwirts 'Hoe Hertog Albrecht ridder werd' (1377) ~ De middeleeuwse heraut als politiek propagandist



Suchenwirt -
Cod.Pal.germ.393
Ills: Universitätsbibliothek
Heidelberg

*Sinds Christus mens werd, eerlijk waar,
vergingen dertienhonderd jaar;
tel zeventig daar nog eens bij
plus zeven jaren op een rij:
dat jaar vertrok uit Oostenrijk
Hertog Albrecht, aan deugden rijk
- eerlijk, stil, welopgevoed -
gedreven door verstand en moed,
want hij begeerde 't ridderschap. (v. 1-9)
[.....]*

In Samaiten, 't verre land,

*kwam een bruiloftsfeest tot stand;
de gasten kwamen ongenood!
De heidenen men ten dans ontbood:
een zestigtal vond daar de dood.
Die avond werd de hemel rood,
want 't dorp, dat werd in brand gestoken.
'k Had daar als bruijom graag ontbroken,
dat zweer ik bij mijn leven.
Ik had de bruid de bons gegeven!
Men zag daar vuur en vlam en rook.
Hermann van Cilli was er ook,
de graaf, die trok meteen zijn zwaard
en zwaaide ermee onvervaard
en zei tot Hertog Albrecht:
'Beter is ridder zijn dan knecht!'
en gaf hem toen de ridderslag.
Daarop werden diezelfde dag
nog zeventig en vier geridderd. (v. 257-275)*

[.....]

*Het leger kwam de derde dag
vrolijk naar een land gereden
dat Russenia was geheten.
Daar werd alles weggevaagd
te vuur en zwaard; 't volk werd verjaagd,
de heide op en in de bossen
als was 't een jacht op haas en vossen. (v. 360-366)*

[.....]

*Wie een goed ridder wezen wil,
kieze Vrouw Eer als metgezel
en ook Sint Joris, en terecht:
'Beter is ridder zijn dan knecht!'
Dit woord hij niet vergeten mag
zolang hij leeft en elke dag
bij alles wat hij denkt en doet,
dan blijft voor schande hij behoed
en wordt alom geroemd zijn naam.
Ik, Suchenwirt, ik raad u aan,*

*u, edelen, acht tucht en eer
en houdt u voortaan aan mijn leer!* (v. 561-572)

De historische achtergrond

Nadat het christendom in de vierde eeuw in het gehele Romeinse Rijk was doorgedrongen, breidde het zich in de volgende eeuwen geleidelijk naar alle kanten uit. Omstreeks het jaar 1000 was vrijwel geheel Europa gekerstend. In het westen strekte de invloed van de kerk van Rome zich tot Scandinavië, Polen, Tsjechië, Slowakije, Hongarije en Kroatië uit, in het oosten had de Byzantijnse kerk het christendom in Bulgarije, Roemenië, Servië, de Oekraïne en Rusland verspreid. Daardoor was er een grenslijn dwars door Europa ontstaan die tot in onze tijd nog te bespeuren valt. Merkwaardig is evenwel, dat een betrekkelijk klein gebied tussen de beide invloedssferen bij de kerstening is overgeslagen: de kuststrook aan de Oostzee van Polen tot Estland. In dit gebied woonden verschillende Baltische stammen, waarvan de Litouwers en de inmiddels van het toneel verdwenen Pruisen de belangrijkste waren. Alleen de naam van de Pruisen is blijven voortbestaan, omdat die Duitsers die de ondergang van dit Baltische volk hebben veroorzaakt, zich zo zijn gaan noemen. Waarom deze volkeren omstreeks 1200 nog steeds niet tot het christendom waren bekeerd, is moeilijk te zeggen. Tegen vreedzame pogingen het christendom te prediken, hebben zij zich steeds verzet, waarschijnlijk omdat ze vreesden door overname van een andere godsdienst ook hun eigen cultuur en daarmee hun eigen identiteit te verliezen. Een bekering met geweld was waarschijnlijk te gevaarlijk, omdat het gebied vol meren en moerassen voor een zwaar bewapend ridderleger nauwelijks toegankelijk was.

Een vroege poging de Baltische stammen te bekeren werd al aan het einde van de 10e eeuw ondernomen door bisschop Adalbert van Praag, maar hij werd in 997 door de Pruisen vermoord. Een andere missionaris, Brun von Querfurt, trof in 1009 hetzelfde lot. Daarna zijn er geen pogingen meer ondernomen, totdat er door de Cisterciënzers een klooster werd gesticht bij Lekno (in de omgeving van Bromberg/Bydgoszcz) en de abt van dat klooster, Christiaan, zich in 1215 door de paus de opdracht liet geven de heidense Pruisen te bekeren. Hij was nog niet met de prediking begonnen of de Pruisen vielen moordend en rovend Masowië, het noordoostelijke deel van Polen, binnen. De toenmalige hertog van Masowië, Koenraad, wendde zich toen (in 1225) tot de Duitse Orde met het verzoek om steun in de strijd tegen de heidenen.

De Duitse Orde, die tegen het einde van de 12e eeuw in het Heilige Land was ontstaan als een Duitse pendant van de overwegend Franse Ordes van de Tempeliers en de Johannieten, verenigde, evenals zijn beide voorgangers, een aantal ridders die de drie kloostergeloften - armoede, gehoorzaamheid en kuisheid - moesten afleggen, maar daarnaast tot taak hadden Europese pelgrims in Palestina te beschermen en zieke of gewonde pelgrims te verzorgen. Alle drie de ordes streefden naar het verwerven van macht en bezit. Omdat ridders die tot de orde toetraden op grond van hun gelofte geen persoonlijk bezit mochten hebben, verkreeg de Duitse Orde binnen korte tijd grote bezittingen in het Duitse Rijk. Daar kwamen nog inkomsten uit aflaatgelden bij. Behalve een territorium in Palestina rond de kruisvaardersburcht Montfort verwierf de Orde ook bezittingen op Cyprus en, tussen 1211 en 1224, op de Balkan in het grensgebied tussen Hongarije en Roemenië. De bezittingen op Cyprus gingen al spoedig weer verloren, uit Hongarije werd de Orde met geweld verwijderd toen bleek dat hij bezig was een staat in de staat op te bouwen, en in Palestina waren de mogelijkheden tot uitbouw van een eigen territorium beperkt. Bovendien was de bezetting van delen van het Heilige Land een aflopende zaak, al duurde het nog tot de val van Acco in 1291 tot alle kruisvaarders het land moesten verlaten. Het verzoek van hertog Koenraad van Masowië om hem te komen helpen in zijn strijd tegen zijn heidense burenen kwam voor de Duitse Orde dan ook als geroepen.

Toen de ridders van de Duitse Orde naar het gebied in het noorden van Polen trokken, begonnen zij meteen met de bouw van drie vestingen: Thorn/Torun (1231), Kulm/Chelmo (1232) en Marienwerder/Kwidzyn (1233). Rond deze vestingen aan de benedenloop van de Wisla (Weichsel) ontstonden tegelijkertijd nederzettingen van Duitse kolonisten. Van hieruit begonnen nu de pogingen, het christendom onder de oostelijke burenen te verbreiden, maar vooral, het land van de Pruisen en Litouwers te veroveren. Telkens weer werden er bloedige krijgstochten tegen hen ondernomen, en omdat de Duitse Orde niet over voldoende mankracht beschikte, maakte men in heel Europa propaganda voor deze krijgstochten. Met de hulp van ridders uit het Duitse Rijk, maar ook uit Frankrijk, Italië, Portugal, Spanje, Schotland en de Nederlanden, werd rond het midden van de 13e eeuw de rivier de Neman (Memel) bereikt. In de loop van de 13e eeuw was vrijwel de gehele kuststrook van Polen en de Baltische staten gekerstend en voor een groot gedeelte in handen van de Duitse Orde, het achterland daarentegen bleef nog meer dan een eeuw onafhankelijk en dus heidens. En al die tijd trokken de ridders uit heel Europa elk jaar weer naar het

oosten om tegen de heidenen ten strijde te trekken. Omstreeks 1300 beschouwde men de kruistochten naar Pruisen en Litouwen als een logische voortzetting van de kruistochten naar het Heilige Land, waaraan met de val van Acco in 1291 een eind was gekomen. Zo kan men in de Oostenrijkse rijkroniek van Ottokar van Stiermarken uit het begin van de 14e eeuw de volgende woorden lezen die de grootmeester van de Duitse Orde in een toespraak tot zijn ridders in de mond worden gelegd:

'Ik kan u verzekeren: wat de sultan ons hier in Acco heeft aangedaan, het leed en de krenking, daarvoor zal ik mij in Pruisen en Lijfland op de heidenen wreken, samen met u, stoutmoedige ridders van mijn broederschap.' (v. 51808-15)

Over de aard van deze kruistochten zijn wij bijzonder goed geïnformeerd, omdat de Duitse Orde zijn eigen geschiedenis van de stichting tot het midden van de 14e eeuw in verschillende kronieken heeft laten boekstaven. In 1326 voltooit Peter van Duisburg een kroniek waarin hij de geschiedenis van de Orde vanaf de stichting in het Heilige Land tot aan zijn eigen tijd beschrijft. Tussen 1331 en 1341 bewerkt de kapelaan Nicolaus van Jeroschin deze Latijnse kroniek tot een kroniek in Duitse verzen. Van deze rijkroniek zijn niet minder dan twintig (volledige en fragmentarische) handschriften bewaard gebleven. Dat wijst erop dat de Duitse Orde veel waarde hechtte aan propaganda in de volkstaal. Later zijn nog twee andere rijkronieken ontstaan, die evenwel minder invloed hebben gehad. Uitvoerig worden in deze kronieken, maar vooral in die van Nicolaus van Jeroschin, de krijgstochten tegen de Pruisen en de Litouwers beschreven. In aparte hoofdstukken wordt de levenswijze, de godsdienst en de cultuur van de heidenen behandeld. Schrikbarend is de rechtlijnigheid waarmee het meedogenloze optreden van de Duitse Orde en de uit het westen te hulp gekomen ridders tegen Pruisen en Litouwers wordt goedgepraat. Gerechtigd wordt dit optreden door het gedrag van de heidenen, die immers zelf waren begonnen, toen ze het land van de hertog van Masowië waren binnengevallen:

En omdat hertog Koenraad niet meteen met de nodige kracht tegen hun grote gewelddadigheid in het geweer kwam, volhardden ze in hun vijandschap en vielen met geweld het land van de Polanen binnen met een groot leger. Dit land werd toen herhaaldelijk door hen aangevallen, waarbij ze zeer veel schade aanrichtten. Ze verwoestten het land en brandden alles plat. Als ze ook maar iemand tegenkwamen die de naam 'man' waardig was, doodden ze hem met hun zwaard. Vrouwen en kinderen voerden ze weg, die werden voorgoed hun slaven. (v.

1576-1591)

Het is dan ook geen wonder dat de ridders niet anders optreden dan hun vijanden:

Toen men klaar was met bouwen en de winter was gekomen, zodat het ijs sterk genoeg was, verzamelde broeder Hermann, de grootmeester, zijn broeders en de pelgrims [...] die er naar verlangden de euvele moed van de Pruisen te straffen. [...] Ze sloegen veel van de heidenen dood en namen er ook veel gevangen. Ze trokken door het gebied tot aan de rivier Sirgune, waar het geluk hun toelachte en hun een mooier wapenspel ten deel viel dan ze zich hadden kunnen wensen. Ze stuitten op een machtig leger van de Pruisen, dat daar was samengetrokken en dat gereed was om zich krijgshaftig te verdedigen. De christenen reden er vol verlangen naar de strijd op af. [...] Toen ontstond er aan alle kanten een woedend gevecht met speren en met zwaarden. Het ridderlijke zwaard van de christenen kreeg daar zeker zijn deel van het vlees van de zondaren dat het aldaar met graagte tot zich nam, en hun speren werden behoorlijk rood gekleurd want de Pruisen konden geen kant uit. Zij waren allen ten dode opgeschreven en sneuvelden dan ook. De christenen gingen door met de strijd totdat er zeker vijfduizend of meer Pruisen dood in de sneeuw lagen. En toen de nederlaag van de Pruisen uiteindelijk een feit was, werd er zo'n vreugdegeschreeuw aangeheven door de pelgrims, dat het tot ver in de omtrek te horen was, want ze hadden daar een grote overwinning behaald. Daarvoor dankten en prezen ze Christus, de Heiland, en reisden naar huis terug. (v. 4571-4632)

Wanneer men de kroniek van Nicolaus van Jeroschin leest krijgt men de indruk, dat bekering van de heidenen geleidelijk aan op de achtergrond is geraakt en dat uitroeiing het belangrijkste doel is geworden. Dat is maar ten dele juist, want men bood diegenen onder de Pruisen en de Litouwers, die zich tot het christendom bekeerden en tevens de Duitse Orde als wereldlijk gezag aanvaardden, vrijheid en bescherming. Het kwam echter herhaaldelijk voor dat een stamhoofd zich liet dopen, welk voorbeeld dan door de rest van de stam werd gevolgd, maar zich na verloop van tijd om politieke redenen van de Duitse Orde en daarmee van het christelijk geloof afkeerde. Voor zulke 'afvalligen' kende men in het geheel geen genade.

Wanneer men de beschrijvingen van de krijgstochten tegen de heidense Pruisen en Litouwers in de kronieken van de Duitse Orde leest, vraagt men zich af hoe de

rest van Europa destijds over dit verschijnsel dacht en wat de belangrijkste drijfveer voor het organiseren van deze tochten kan zijn geweest. Uit een gedicht van de Oostenrijkse heraut Peter Suchenwirt blijkt, dat naast het politieke streven van de Duitse Orde een eigen territorium te verwerven, voor de kruisvaarders van belang was dat zich hier een gelegenheid bood om als ridder aanzien te verwerven of, beter nog, om ridder te kunnen worden.

Tot in de 12e eeuw waren ridders bereden krijgers, doorgaans gerecruteerd uit de onvrije onderdanen van een adellijk heer, die door hem werden onderhouden, zodat ze zich geheel en al op het wapenhandwerk konden toeleggen. In de tweede helft van de 12e eeuw ontwikkelt zich hieruit een gesloten erfelijke stand, die steeds meer tracht aansluiting te vinden bij de adel en die zich tegelijkertijd voor nieuwkomers afsluit. Binnen deze nieuwe stand ontwikkelt zich een ideologie van hoofs ridderschap die ook een grote aantrekkingskracht op de hogere adel uitoefende. Al in de tweede helft van de 12e eeuw lieten hoge adellijken hun zonen tot ridder slaan. Om zichzelf te bewijzen moest de aanstaande ridder tonen dat hij aan alle eisen voldeed. Dat kon op toernooien, maar overtuigender was het als het in de strijd tegen de heidenen kon worden getoond. De aanwezigheid van heidenen in Europa kwam dan ook goed van pas!

Peter Suchenwirt: Von hertzog Albrechts ritterschaft

In het gedicht *Von hertzog Albrechts ritterschaft* beschrijft Peter Suchenwirt de tocht naar Litouwen die hertog Albrecht III in 1377 ondernam en waaraan behalve vijf met name genoemde hoge heren ook een vijftigtal leden van de lagere adel, allen met een omvangrijk gevolg, deelnamen. Tot de deelnemers behoorde ook de heraut en hofdichter Peter Suchenwirt zelf, zodat dit gedicht als een - weliswaar gekleurd - ooggetuigenverslag kan worden beschouwd. Peter Suchenwirt, die zichzelf noemt in een dertigtal van de 52 door hem geschreven gedichten en wiens naam bovendien in een gedicht van een collega-dichter, Hugo van Montfort, wordt vermeld, heeft zijn achternaam waarschijnlijk aan zijn oorspronkelijke beroep als rondtrekkend dichter te danken: 'Peter die een gastheer, een opdrachtgever, zoekt'. Zijn vroegst dateerbare gedicht is in 1347 ontstaan, zijn laatst dateerbare gedicht in 1395. Tussen 1372 en 1395 was hij aan het hof van Hertog Albrecht III van Oostenrijk (1348-1395) in Wenen verbonden als heraut. Hij zal dus tussen ca. 1325 en ca. 1395 hebben geleefd. De herauten bekleedden in de 14e eeuw belangrijke posities aan de Europese hoven. Zij controleerden de ridderlijke cultuur in haar uiterlijke vormgeving, traden op als ceremoniemeesters, waren deskundig op het gebied van de heraldiek en

beschreven de ridderlijke daden van de vorsten in wier dienst ze stonden (Van Anrooij 1985) in zogenaamde *Ehrenreden*.

Het gedicht *Von hertzog Albrechts ritterschaft* begint met het opnoemen van de belangrijkste deelnemers (v. 12-34). Aansluitend geeft de dichter in het kort de route aan die men volgde: men verzamelt zich in Laa an der Thaya aan de grens met Moravië en trekt vervolgens via Beslau (Wroclav) naar Thorn (Torun). Van daar trekt men verder over Marienburg (Malbork) naar Koningsbergen (Kaliningrad), waar het gezelschap feestelijk wordt onthaald. De hertog zelf nodigt ook gasten uit voor een feestmaal, waarbij volop gebakken en gebraden lekkernijen worden opgediend, terwijl er zowel Franse als Duitse wijn wordt geschonken (v. 106-120). Tijdens de maaltijd weerklinkt er muziek en treden allerlei artiesten op die rijkelijk worden beloond (v. 139-144). Tien dagen later richt de grootmeester van de Duitse Orde wederom een feestmaal aan. Daarna wordt besloten tot een tocht tegen de Litouwers, waarbij men voor drie weken voedsel meeneemt. Men verlaat Koningsbergen en trekt op naar de rivier de Neman. Volgens Suchenwirt lagen daar 610 schepen gereed (v. 197-198) en moesten er door de veerlieden meer dan 30.000 mensen worden overgezet (v. 195-196). De beschrijving van het landschap aan de overkant maakt duidelijk, waarom Pruisen en Litouwers zolang hun vrijheid hebben weten te verdedigen:

Het leger had grote haast om bij de heidenen te komen. Men zag er zeker duizend man voorttrekken door het struikgewas in de wildernis. Men schuwde sloten noch velden, diepe wateren, moeras noch stof. Zelfs in Hongarije kent men niet een zo moeilijk begaanbaar terrein! (v. 203-209)

Dan volgt in de verzen 257-265 de beschrijving van de eerste ontmoeting met de heidenen. Na deze slachtpartij wordt een aantal jonge edelen tot ridder geslagen. De dichter besluit deze episode als volgt:

De vorst gaf zonder aarzelen met zijn eigen zwaard net zo vaak de ridderslag als men het van hem verlangde, tot roem van de edele christenheid en tot roem en eer van de reine maagd Maria! – Het leger trok kriskras door het land. God gaf de christenen zijn zegen, zodat men overal onverwacht opdook, wat menige heiden die men op ridderlijke wijze achtervolgde, moest bezuren: hij werd zowel door speren als door zwaarden getroffen. Wat hun pijn deed, dat was voor ons aangenaam. Het land was vol van mensen en goederen, wat ons met vreugde vervulde: winst voor de christenen betekende verlies voor de heidenen, als men

de gevolgen van deze strijd tegen elkaar afweegt. Wat hebben we die dag een plezier gehad! (v. 276-294)

In het vervolg worden er nog meer van dit soort ontmoetingen met de heidenen beschreven, maar de toon is telkens dezelfde: vrolijk trekken de christenen door het land en overal worden de heidenen uitgemoord, terwijl vrouwen en kinderen gevangen genomen en geboeid afgevoerd worden. Telkens weer duiken woorden op als 'vrolijk' of 'met vreugde' als het erom gaat, de stemming onder de christenen te karakteriseren. De heidenen worden als jachtwild beschreven; ze vluchten krijsend naar alle kanten voordat ze worden gedood. En telkens wordt met voldoening geconstateerd, dat de christenen veel buit hebben gemaakt. Van pogingen tot bekering is geen sprake.

In een gedicht naar aanleiding van het overlijden van de hertog (*Von hertzog Albrecht säligen in Östereich*, 'Over wijlen Hertog Albrecht van Oostenrijk') wordt dezelfde krijgstoet nog een keer beschreven:

Hij trok naar Litouwen. De edele vorst was dapper en werd er met ere ridder, samen met menige wijze held. Hij berokkende de vrouwen en kinderen van de heidenen grote schade. De Litouwers beschikten toen niet over een leger: de vorst wilde niet ophouden voordat men daar drie landen had verwoest; zoals het een vorst betaamt heeft hij daar ter ere van God en Maria veel geld ingestoken (v. 73-83).

Ook in een aantal andere gedichten, eveneens zogenaamde *Ehrenreden*, maar dan ten behoeve van andere heren, worden de kruistochten naar Pruisen en Litouwen genoemd en ook in deze gedichten wordt telkens weer verteld hoe de heidenen worden achtervolgd, gedood of gevangen genomen en hoe hun dorpen in brand worden gestoken. Alleen in het gedicht *Von hern Fridreichen dem Chreuzzpekch* ('Over heer Friedrich von Kreuzbeck') horen we van succesvolle missioneringsarbeid:

Het hart van de christenen was zo vervuld van dapperheid dat men de heidenen [in hun vesting] bestormde en door de grote overmacht teweegbracht dat zich zeker vijfduizend heidenen lieten dopen. (v. 129-133)

Over het algemeen neemt men genoegen met het avontuur en de mogelijkheid roem en eer te verwerven; bekering lijkt niet het belangrijkste doel van deze krijgstoeten te zijn.



Heinrich der Teichner
Ills.: de.wikipedia.org

Een tegenstem: Heinrich der Teichner

Terwijl Peter Suchenwirt aan het hof van hertog Albrecht III in Wenen verbleef of in diens gevolg meereed naar Pruisen en Litouwen was in Wenen een andere dichter actief die in menig opzicht zijn tegenpool vormde: Heinrich der Teichner. Over zijn leven is niets bekend, maar uit toespelingen in zijn gedichten blijkt dat het merendeel ervan tussen 1350 en 1365 moet zijn ontstaan. De meeste gedichten zijn slechts enkele tientallen verzen lang, sommige enkele honderden verzen. In zijn gedichten stelt Der Teichner allerlei problemen aan de orde: deugden en vooral ondeugden, armoede en rijkdom, huwelijk en overspel, de rechtspraak en de kerk, kortom, alles wat voor een laatmiddeleeuwse leek op het gebied van godsdienst, levenswijsheid en maatschappelijke problematiek van belang kon zijn. De wetenschap is het er niet over eens of Der Teichner van oorsprong een professionele rondtrekkende rijmspreker is geweest of dat hij als lid van een lekenbroederschap de dichtkunst beoefende. In ieder geval was hij de meeste tijd in Wenen woonachtig.

Ook Heinrich der Teichner spreekt herhaaldelijk over de krijgstochten naar Pruisen, maar in tegenstelling tot Suchenwirt is hij zeer kritisch. Hij is het vooral niet eens met de taakopvatting van de ridder in zijn tijd. Bijzonder interessant is in dit verband het gedicht *Daz di herren nicht frid schaffen* ('Dat de hoge heren niet voor vrede zorgen'). In de eerste verzen van dit gedicht noemt Der Teichner als een van de belangrijkste verschillen tussen armen en rijken, dat de armen vaak langer leven omdat zij zich niet moedwillig aan allerlei vormen van gevaar blootstellen. Maar het is ook niet de bedoeling - volgens de dichter - dat de adel

zijn tijd met jonge dames doorbrengt in plaats van zich aan serieuzere zaken te wijden. Eén van de belangrijkste taken van de adel is volgens Der Teichner recht te spreken. Zoals de priester de taak heeft voor het zielenheil van de mensen te zorgen, zo dient de ridder het recht te handhaven en de zwakkeren in de maatschappij te beschermen. Dag en nacht dient hij klaar te staan om de armen in nood te helpen.

Daarom heeft men het ridderschap uitgevonden en ingevoerd, niet om met lansen te vechten of op toernooien op te treden. Dat dient alleen maar om wereldlijke roem te verwerven. En de wereld beloont deze houding, zoals ze de helden heeft beloond over wier wonderbaarlijke daden men nog steeds zingt en vertelt: die zitten namelijk sindsdien in de hel, en dat zal ook het loon van de ridders zijn! (v. 37-46)

En dan komt het belangrijkste:

Wie leven en bezit uit hoogmoed en overmoed op het spel zet - zoals nu gebeurt tijdens de krijgstocht naar Pruisen - en zich niet om de armen bekommert die hij eigenlijk met raad en daad ter zijde zou moeten staan, die brengt geen enkel weeskind vreugde. Men zegt dat het ter ere van Maria gebeurt, maar zo iemand laat arme mensen in de ellende achter. Weduwen en wezen in zijn eigen land moeten zelf voor hun recht opkomen, evenals de boeren. (v. 47-57)

Der Teichner heeft dus heel goed gezien dat de tochten tegen de Pruisen en de Litouwers niet zozeer werden ondernomen om deze volkeren tot het christendom te bekeren, maar veeleer om de ridders in de gelegenheid te stellen hun agressie af te reageren en wereldlijke roem te verwerven. Omdat ze ondertussen hun eigenlijke taak niet vervullen staat er tegenover de winst voor het christelijk geloof in den vreemde een verlies aan christelijke waarden thuis. In het gedicht *Wie ein gewaltiger herr leben sol* ('Hoe een machtig heer behoort te leven') spreekt Der Teichner deze gedachte nog duidelijker uit:

Menigeen gaat om ridderlijke daden te verrichten naar het buitenland, maar het ware beter als hij thuis bij zijn mensen was gebleven en die voor onrecht zou hebben behoed. Dat zou voor zijn zielenheil even goed zijn als het vechten daar in Pruisen. (v. 1-6)

Voor Der Teichner heeft bekering van de heidenen kennelijk geen al te hoge prioriteit. In het gedicht *Von den unrainen menschen* ('Over de zondige mensen')

zegt hij:

Ik zou liever een heiden zijn die door goddelijke liefde met zijn medemens is verbonden, dan dat ik een christen genoemd word zonder de liefde te kennen. (v. 52-55)

In het gedicht *Von den vechtern* ('Over krijgslieden') laat Der Teichner een krijgshaftige man het volgende zeggen:

*'Als ik zo sterk was als een beer
dan ging ik zeker flink te keer.
Verrichten zou ik eervol werk.
Als ik als Simson was zo sterk
zou 'k toch mijn vijanden niet doden
tenzij het om een heiden gaat.'* (v. 1-7)

Enkele regels verder geeft de dichter dan zijn eigen mening:

Zo'n houding kan ik niet waarderen (v. 13)

Conclusies

Uit de gedichten van Peter Suchenwirt en Heinrich der Teichner blijkt, dat er in de tweede helft van de 14e eeuw genuanceerd werd gedacht over de taken van de adel, over het belang van missionering onder de heidenen en over het nut van kruistochten naar de Baltische landen. Dat het bij de hier besproken teksten niet om twee willekeurige stemmen in een door mij geconstrueerde discussie gaat, blijkt al uit het feit dat beide dichters in hun tijd grote bekendheid genoten: hun werken zijn in een betrekkelijk groot aantal handschriften bewaard gebleven en beiden worden ook door latere dichters en verzamelaars genoemd. Beiden zijn ze uit Wenen afkomstig en het is zeker dat zij elkaar hebben gekend, want ter gelegenheid van het overlijden van Heinrich der Teichner schijft Peter Suchenwirt een voor zijn doen kort *in memoriam* - het telt maar 92 verzen - waarin hij de feiten levert op grond waarvan men de biografie van *Der Teichner* heeft kunnen reconstrueren. In het gedicht *Daz ist di red vom Teichner* ('Dit is het gedicht over Der Teichner') zegt Suchenwirt dat Der Teichner zijn leven in dienst heeft gesteld van God, dat hij niet gaf om aanzien in de wereld, dat hij tot zijn dood het celibaat in acht heeft genomen, matig was met eten en drinken en de hele wereld van zijn wijze raad liet profiteren. Ook kon hij - volgens Suchenwirt - aan het volk de evangeliën verklaren, hoewel hij nooit theologie had gestudeerd.

Met andere woorden: Heinrich der Teichner was een lekenbroeder, die in preken en geschriften zijn mening verkondigde. Het feit dat Peter Suchenwirt, de heraut en hofdichter, die in zijn werk de mening van de heersende klasse verwoordt, zijn overleden collega-dichter zo beschrijft, wijst erop dat hij van diens invloed op het volk op de hoogte was. Dat hij ondanks zijn volstrekt andere opvattingen met betrekking tot de taak van de adel en het nut van de zogenaamde kruistochten naar Pruisen en Litouwen toch zo'n warm in memoriam aan hem wijdt, wijst erop dat er in het Wenen van die tijd - en waarschijnlijk niet alleen daar - een openbare discussie mogelijk was over de plaats van de adel in de maatschappij en over het nut van de kruistochten naar Pruisen en Litouwen. Suchenwirt probeert in zijn werk het publiek van de officiële mening van de heersende klasse te overtuigen, dat was immers zijn taak als heraut, terwijl Heinrich der Teichner de onder het volk en in kringen van lekenbroeders heersende tegenovergestelde mening verwoordt, zonder dat dit gevolgen had voor de waardering die Suchenwirt voor hem als mens koesterde.

BIBLIOGRAFIE

Van Anrooij, W., 'Dichter, kroniekschrijver en wapenkundige: heraut Gelre en zijn werk', in *Literatuur* 2, 1985, pp. 244-251.

Boockmann, H., *Der Deutsche Orden. Zwölf Kapitel aus seiner Geschichte*, München, 1982.

Niewöhner, H. (ed.), *Die Gedichte Heinrichs des Teichners*, 3 dln., Berlin, 1953-1956.

Primisser, A. (ed.), *Peter Suchenwirt's Werke aus dem vierzehnten Jahrhunderte. Ein Beytrag zur Zeit- und Sittengeschichte*, Wien, 1827.

Seemüller, J. (ed.), *Ottokars Österreichische Reimchronik*, Hannover, 1890 (Monumenta Germaniae Historica. Deutsche Chroniken 5).

Bij het schrijven van deze bijdrage heb ik dankbaar gebruik gemaakt van materiaal dat door mevr. J.C. Roos in een Leidse doctoraalscriptie is verzameld (*Heinrich der Teichner und Peter Suchenwirt. Zwei Auffassungen über die Preußenfahrten im späten Mittelalter*, 1987). Mijn collega dr. Ludo Jongen ben ik dank verschuldigd voor kritische opmerkingen bij een eerdere versie van deze tekst.

Denis Fonvizin en zijn satirische komedie 'De minderjarige' ~ Politiek en literatuur in het Rusland van de 18e eeuw



Denis Fonvizin
(1745-1792)
Ills.: ya-kniga.ru

Een pronkstuk van de Russische literatuur uit de 18e eeuw - de satirische komedie '*De minderjarige*' van Denis Fonvizin (1745-1792) - werpt een schril licht op de relatie tussen politiek en literatuur in het Rusland van die tijd[i]. In het volgende zal ik deze komedie qua inhoud eerst voorstellen en dan nader op de politieke aspecten ingaan, waarbij ik onder 'politiek' datgene versta wat op de ene of andere manier met de grondslagen en de praktijk van de staatsmacht heeft te maken.

Bij de première van '*De minderjarige*' in Sint-Petersburg op 24 september 1782 was het theater stampvol, de toeschouwers waren erg enthousiast en naar de Russische gewoonte wierpen zij hun portemonnaies op het toneel. Op het Moskouse toneel werd het stuk binnen één jaar niet minder dan acht keer opgevoerd, wat in het Russische theaterleven van de 18e eeuw heel bijzonder was. Dit succes bleek langdurig te zijn - tot in onze tijd behoort '*De minderjarige*'

tot het repertoire van het Russische theater, zijn personages en hun uitspraken zijn in Rusland spreekwoordelijk geworden. Wat zijn de redenen voor deze aanhoudende populariteit? Ik geloof dat zij niet alleen afhangen van het artistieke talent van de auteur, maar misschien ook in de voortdurende actualiteit van zijn onderwerp: het centrale vraagstuk van de Nieuwe tijd in Rusland - de Russische achterlijkheid in verhouding tot West-Europa. In Rusland begint het bewustzijn van deze achterlijkheid aan het begin van de 18e eeuw onder het bewind van tsaar Peter de Grote tot het algemene bewustzijn van de heersende elites door te dringen, en het vindt zijn politiek korrelaat in een hervormingspolitiek die zich door de mythische tegenstelling van een Oud en een Nieuw Rusland laat leiden. Het doel van deze politiek was niets minder dan een culturele revolutie - de transformatie van het land naar het voorbeeld van West-Europa en de heropvoeding van de bevolking volgens het wederom mythische ideaal van een Nieuwe Mens. In de praktijk leidde deze politiek tot een cultuurstrijd, die vanuit het petrinische machtsapparaat meedogenloos gevoerd werd en die op sommige momenten aan een burgeroorlog deed denken. Deze cultuurstrijd was in de tijd van Fonvizin, tegen het einde van de 18e eeuw, nog geenszins afgesloten. In de 20e eeuw, onder veranderde ideologische voorwaarden, werd deze strijd door de Sovjetregering met nieuwe energie en uiterste brutoheid weer opgenomen. Sinds de *perestrojka*-tijd, zoniet veel eerder, zijn de resultaten van deze politiek niet meer te ontkennen. Het tragische van de Russische geschiedenis ligt niet in de laatste plaats in het feit dat het probleem van de achterlijkheid ook vandaag, na de ineenstorting van de Sovjetunie, niets van zijn actualiteit heeft verloren, eerder in tegendeel.

Fonvizin schreef zijn komedie in de laatste decennia van de 18e eeuw. In Rusland is dat de tijd van de Verlichting en van de verlichte tsarin Katharina II. Fonvizin is ook een verlichter: met zijn komedie wil hij de achterlijkheid van de Russische plattelandsadel aan de kaak stellen om op deze manier een bijdrage tot de verbetering van de Russische maatschappij te leveren. Deze intentie verzekerde hem van de sympathie van de Russische intelligentsia van de 19e eeuw en later ook van de genegenheid van de Sovjetautoriteiten. Hoe Fonvizin als satiricus over deze plattelandsadel denkt wordt al duidelijk uit de namen van de hoofdpersonages. Overeenkomstig de internationale conventies van de achttiende-eeuwse komedie zijn dit sprekende namen: Prostakov betekend 'Onnozel' en Skotinin - 'Beest'. De setting van het stuk is het adellijke landgoed van de Prostakovs diep in de Russische provincie. De 'minderjarige' titelheld is de vijftien

jaar oude Mitrofan, met als koosnaampje Mitrofanus~ka[**ii**] - de luie, stomme en vraatzuchtige zoon des huizes. In hetzelfde huis woont het deugdzame en ontwikkelde weesmeisje Sof'ja. Zij is een verwante van de Prostakovs, aan wie na de dood van haar ouders de voogdij over haar was overgedragen. Omdat Sof'ja een goede erfenis te wachten staat, is Mw. Prostakova van plan haar met haar zoon Mitrofanus~ka te laten trouwen. Mitrofanus~ka is echter niet de enige kandidaat voor de hand van de rijke erfgename - zijn rivaal is Skotinin, de broer van Mw. Prostakova en dus zijn oom. Sof'ja houdt echter noch van Mitrofanus~ka, noch van de net zo stomme en grove Skotinin, maar van de ontwikkelde en welopgevoede jonge officier Milon - ook dit is een sprekende naam, '*milyj*' betekent 'aardig' of 'sympatiek'. Van zijn kant voelt ook Milon een oprechte liefde voor Sof'ja. De gelukkige ontknoping van de komedie is te danken aan het onverwachte opdagen van Sof'ja's oom met de tevens sprekende naam Starodum - dat is iemand die op de eerlijke manier van de goede, oude tijd denkt en handelt. Als naaste verwante van Sof'ja heeft Starodum het recht over haar lot te beslissen en Sof'ja kan nu gelukkig worden met Milon.

In het geheel is dit een conventioneel en ook niet erg handig opgebouwd liefdesverhaal. De functie ervan berust wezenlijk daarin dat zij als compositionele leidraad de negatieve personages in het stuk de gelegenheid geeft hun stommiteit en gemeenheid in volle omvang op het toneel te demonstreren. Tot de positieve personages behoort behalve Sof'ja, Milon en Starodum ook nog Pravdin. Zijn sprekende naam is afgeleid van het Russische woord '*pravda*' en betekend 'Waarheid' of 'Rechtvaardigheid'. Pravdin staat buiten het liefdesverhaal. Hij figureert als vertegenwoordiger van een verlichte overheid; zijn officiële taak is het de naburige landgoederen te inspecteren en eventuele misstanden vast te stellen.

De opbouw van Fonvizins komedie wordt dus beheerst door de tegenstelling van positieve en negatieve personages. Dezelfde tegenstelling herhaalt zich op het nivo van de taal. Vanuit een hedendaags standpunt is het taalgebruik van de negatieve figuren, met name van Mw. Prostakova, eigenlijk het mooiste aspect van het stuk - dit is de grove, krachtige en rijk gedifferentieerde taal van het Russische volk, en ik kan me voorstellen dat men deze taal heerlijk in het Nederlands zou kunnen vertalen. Daarentegen komt de welopgevoede en literaire taal van de positieve personages erg kleurloos over. Desondanks ligt het negatieve accent ondubbelzinnig op de taal van Mw. Prostakova, van

Mitrofanusˇka en Skotinin. Vanuit het perspectief van de auteur is hun taalgebruik een uitdrukking van achterlijke barbaarsheid – op het toneel kunnen wij zulke invectieven horen als ‘beest’, ‘stuk vee’, ‘teef’ (*sobacˇ’ja docˇ’*), ‘ouwe koe’ (*staraja chrycˇovka*), ‘boevesmoel’ (*vorovskaja charja*) en andere juweeltjes.

De negatieve figuren van de komedie zijn volkomen achterlijk en zij voelen ook geen behoefte dit te veranderen – eerder in tegendeel. In dit opzicht zijn zij voor Fonvizin echte vertegenwoordigers van de Russische provincieadel en in het algemeen ook van het Oude Rusland uit de tijd voor de tsaar-hervormer Peter de Grote: de vijandige houding van dit Oude Rusland tegenover de ontwikkeling en de wetenschap van de nieuwe tijd is een van de centrale thema’s van de Russische satire in de 18e eeuw en dus ook van onze komedie. In dit opzicht staat Mitrofanusˇka in het middelpunt: met een formulering, die in Rusland spreekwoordelijk is geworden, wil hij ‘niet leren, maar trouwen’ (*Ne chocˇu ucˇit’sja, chocˇu zˇenit’sja*). In deze wens wordt hij door zijn moeder gesteund, die hem verafgoodt en die hem zo veel mogelijk verwent. Wel heeft Mw. Prostakova de tekens van de nieuwe tijd waargenomen, en voor het onderwijs van Mitrofanusˇka zijn er daarom niet minder dan drie huisleraren ingehuurd. Diep in haar hart echter koestert Mw. Prostakova net als haar voorouders minachting voor alle vormen van ontwikkeling en zij steunt nadrukkelijk de luiheid van haar zoon, waarbij zij niet weinig geholpen wordt door een van de huisleraren, een Duitser, een voormalige koetsier met de sprekende naam Vral’man, dus ‘Kletsmajoor’. De betreurenswaardige resultaten van Mitrofanusˇka’s opvoeding vormen de inhoud van de 8e scene van het IVe bedrijf, waarin Mitrofanusˇka als een van Sof’ja’s huwelijkskandidaten zich moet onderwerpen aan een examen afgenomen door Starodum. Dit is een van de komische hoogtepunten van het stuk: Mitrofanusˇka is niet in staat ook maar de simpelste vragen over grammatica, geschiedenis en aardrijkskunde te beantwoorden en geeft de meest onbenullige antwoorden – tot grote vreugde en trots van zijn even onbenullige moeder.

In andere passages van het stuk vergaat de toeschouwer echter het lachen of zijn lachen vermengt zich met afgrijzen. In de 5e scene van het IIIe bedrijf onderhoudt Mw. Prostakova zich met Starodum, en zij vertelt hem in alle onschuld het volgende voorval uit het leven van haar ouders: ‘Mijn vader zaliger huwde mijn moeder zaliger. Zij was afkomstig uit het geslacht Priplodin [het Russische woord ‘priplod’ wordt gebruikt voor de jongen van een dier, de satirische konnotatie van

deze sprekende naam is dus een beestachtige vruchtbaarheid]. Wij kinderen waren met zijn achttien; door Gods wil leeft er niemand meer behalve ik en mijn broer. Sommige van ons werden dood uit het badhuis getrokken. Drie zijn er doodgegaan nadat zij melk uit een loden ketel hadden gedronken. Twee zijn er met Pasen van de klokkentoren gevallen, en de overige, mijn beste heer, zijn uit zichzelf gestorven'.

Zoals men ziet hoort Fonvizin niet in de categorie van de zachtaardige, of zoals men het in het Duits zegt: tandeloze satirici, eerder in tegendeel: in zulke passages voelen wij de met haat vervulde atmosfeer van de petrinische cultuurstrijd, de haat van de tsaar-hervormer en zijn volgelingen voor het Oude Rusland. Deze haat spreekt uit de naam Priplodin, die de mensen met dieren gelijkstelt, en hetzelfde geldt voor de naam Skotinin. Net als Mitrofanus'ka heeft de landeigenaar Skotinin maar één interesse in zijn leven - dat zijn zijn varkens; voor hem zijn varkens belangrijker dan mensen. Zijn lijfeigene boeren worden door hem zonder enige scrupules tot het hemd uitgekleeft: volgens Mw. Prostakova heeft hij in deze kunst een ware meesterschap bereikt. Maar zichzelf is in dit opzicht net zo erg als haar 'beestachtige' broer: de brute willekeur waarmee zij haar lijfeigene bedienden behandelt, is het tweede hoofdonderwerp van Fonvizins satire. Met verontwaardiging formuleert Mw. Prostakova haar beroemde vraag of je als Russische adellijke misschien niet meer het recht zou hebben je lijfeigene bedienden naar believen 'een beetje af te rossen' (*Da razve dvorjanin ne volen pokolotit' slugu, kogda zachoc'et?*). Bijzonder moeilijk heeft het de voormalige voedster van Mitrofanus'ka, de oude lijfeigene Eremeevna. Zij houdt niet minder van Mitrofanus'ka dan zijn eigen moeder, en zij is bereid hem met hand en tand tegen alle vijanden te verdedigen. Maar als dank voor deze toewijding wordt zij alleen maar uitgescholden, en ook haar tranen maken geen indruk op de hardvochtige Mw. Prostakova. Later klaagt Eremeevna, weer in tranen, dat zij voor veertig jaar trouwe diensten aan Mw. Prostakova niets anders verwachten kan dan 'vijf roebels per jaar en vijf oorvijgen per dag' (p. 128).

Met de harteloze behandeling van de lijfeigene bedienden door hun adellijke heren heeft Fonvizin een onderwerp aangegrepen dat toen, onder tsarin Katharina II, heel actueel was. Katharina zelf was geen aanhangster van de lijfeigenschap, maar zij wist ook dat alle pogingen om dit maatschappelijke euvel in Rusland af te schaffen op de verbitterde tegenstand van de adel zouden stuiten en daarom realiter geen enkel uitzicht op succes hadden. Maar men kon

tenminste verwachten dat de lijfeigenen op een humane manier behandeld zouden worden en om dit te bewerkstelligen wilden Katharina en haar medestanders een paar afschrikwekkende voorbeelden stellen. Een van deze voorbeelden was de Moskouse landeigenares Saltykova, denigrerend ook wel Saltyc̣icha genoemd, die voor haar onmenselijke omgang met lijfeigene bedienden eerst ter dood werd veroordeeld, maar tenslotte slechts een levenslange celstraf kreeg, hoewel onder erg oncomfortabele omstandigheden. Met de manier waarop Fonvizin in zijn komedie het probleem van de Russische lijfeigenschap gestalte geeft, volgt hij dus de officiële politiek - als lid van de adel die zelf ook lijfeigenen bezit, is hij niet voor de afschaffing van de lijfeigenschap, maar wel voor een fatsoenlijke behandeling van de lijfeigenen.

Dat Fonvizin zich als vertegenwoordiger van de Russische Verlichting in dit opzicht met de regeringspolitiek in overeenstemming bevindt, is geen toeval. De Russische Verlichting heeft veel aan de Franse Verlichting te danken. Maar zij is toch een wezenlijk ander verschijnsel. In Frankrijk bevinden zich Voltaire, Diderot, D'Alembert en de andere verlichters in oppositie tot de overheid; Voltaire zelf had de Bastille van binnen mogen bekijken, en hij heeft ook een paar jaar als balling in Engeland moeten doorbrengen. In Rusland daarentegen voelden de verlichters zich geen tegenstanders, maar medestanders van de overheid: wat hen met de overheid en met name ook met de tsarin Katharina II verbindt is de erfenis van de tsaar-hervormer Peter de Grote. Kenmerkend voor de Russische Verlichting is dus wat je zou kunnen aanduiden als een bondgenootschap tussen macht en geest; dit bondgenootschap eindigt in Rusland eigenlijk pas in de laatste jaren van Katharina's regeringstijd en met name na het uitbreken van de Franse revolutie in 1789.

Deze voor de Russische Verlichting typerende verhouding tussen de macht en de schrijvende elite krijgt aan het einde van onze komedie nog op een bijzonder nadrukkelijke manier gestalte. Pravdin figureert hier in zijn officiële hoedanigheid als vertegenwoordiger van een verlichte overheid: als Mw. Prostakova in een aanval van blinde woede haar bedienden opnieuw wil mishandelen, wordt haar door Pravdin het beschikkingsrecht over haar landgoed en haar lijfeigenen ontnomen. Gelijktijdig wordt zij met de gevolgen van haar overderven moederliefde geconfronteerd: als Mw. Prostakova dus haar verdiende straf krijgt en in het ongeluk gestort wordt, wil haar enige zoon Mitrofanuṣka niets meer van haar weten - de toeschouwer ziet opnieuw dat onwetendheid en gemeenheid

twee kanten van één en dezelfde medaille zijn.

In zijn komedie stelt Fonvizin de barbaarse achterlijkheid van de Russische plattelandsadel aan de kaak. Eigenlijk zou dit genoeg geweest zijn voor een satirische komedie, maar daarmee was Fonvizin als hervormingsgezinde auteur klaarblijkelijk nog nit uitgepraat. Waarover ik het nu wil hebben is Starodum, een van de positieve personages van de komedie en de welwillende oom die Sof'ja's huwelijk met haar geliefde Milon mogelijk maakt. Binnen het stuk beperkt zijn functie zich echter niet tot die van een *deus ex machina*. Starodum vervult ook nog de taken van een *raisonneur*, hij fungeert dus als de spreekbuis van de auteur. Zijn langdradige uitweidingen staan allemaal in het teken van de rede en van de deugd - wat uit het perspectief van de Verlichting op hetzelfde neerkomt - en hun doel is de verbetering van de Russische samenleving.

Wij kunnen veronderstellen dat Fonvizin zich in dit opzicht door het Franse voorbeeld aangemoedigd voelde. Al sinds de eerste decennia van de 18e eeuw was het voormalige klassieke evenwicht van *delectare* en *docere* in de Franse komedie verdwenen en de didactische functie had zich naar de voorgrond gedrongen. De komedie werd in toenemende mate ernstiger (en ook sentimenteler), de leerzame intentie van de auteur is alomtegenwoordig en komt vaak genoeg ook expliciet naar voren. Maar zelfs tegen deze achtergrond steekt Starodum opvallend af: zijn didactische uitweidingen zijn veel langer dan die van de Franse *raisonneurs*, en hij loopt daarom ook in nog hogere mate 't gevaar, de harmonische eenheid van de literaire tekst in naam van zijn ideologische doeleinden te verbreken. Zeer uitvoerig en vaak ook zonder specifieke aanleiding richt Starodum zijn preken eerst tot Pravdin, dan ook tot Sof'ja. Van hun kant beperken zijn toehoorders zich tot instemmend knikken en het leveren van trefwoorden die Starodum tot verdere uitlatingen stimuleren. In principe zou Starodum zijn leerzame gedachten dus ook als monoloog, in een directe confrontatie met het publiek, kunnen uitspreken. Ik geloof echter dat de dialogische inkleding, hoe schamel die ook overkomt, toch niet helemaal zinloos is: zij suggereert dat Starodum met zijn verlichte opvattingen niet alleen staat, maar lid is van een verlichte gemeenschap, waardoor deze opvattingen voor het achttiende-eeuwse publiek meer gewicht zouden krijgen. Heel duidelijk vertoont zich deze verlichte gemeenschap in Starodums eerste ontmoeting met Milon, de bruidegom van Sof'ja. Starodum herkent meteen zijn ideologische verwantschap met Milon en zo kunnen zij zich allebei leden van een één partij met dezelfde

gezindheid voelen - een partij, die behalve Starodum en Milon ook nog Sof'ja en Pravdin omvat. En deze partij is des te monolithischer, omdat haar verlichte principes op een manier worden uitgesproken die alle twijfel uitsluiten: in het Rusland van de 18e eeuw is de Verlichting geen eeuwige zoektocht, zij is geen dialogisch en principiëel oneindig proces, maar zij bestaat uit het onderwijzen van doctrines, waarvan het waarheidsgehalte vanzelfsprekend is en die daarom geen behoefte aan verdere discussie opwekken.

De lessen die Starodum aan zijn verschillende dialoogpartners geeft, betreffen heel wat verschillende onderwerpen, en gedeeltelijk staan zij ook los van de eigenlijke inhoud van de komedie. Vaak hebben deze uitlatingen een zuiver moreel gehalte, in andere gevallen komen zij ook weer in de buurt van de politiek. Het laatste geldt met name voor Starodums tirades tegen het tsarenhof in Petersburg. Zijn oordeel is meedogenloos: onder de hovelingen heerst alleen hebzucht en intriges en er is geen uitzicht op verbetering - elke eerlijke man moet deze wereld de rug toe keren. De ervaring van waaruit Starodum spreekt is ook de ervaring van Fonvizin, die gedurende zijn dienst in het Collegium voor Buitenlandse Zaken meer dan genoeg gelegenheid had het leven aan het hof met al zijn keerzijden te leren kennen - voor hem was dat een 'hel'. Wat Starodum bijzonder in het harnas jaagt, is het favoritisme, dus een vorm van corruptie, die bij het verdelen van overheidsfuncties niet uitgaat van verdiensten, maar van toevallige sympathieën, van stand of van geld. Volgens Starodum heerst deze wantoestand niet alleen aan het hof, maar ook in het leger. Met verontwaardiging vertelt hij in zijn gesprek met Pravdin, hoe hij als jonge officier werd gepasseerd ten gunste van een waardeloze concurrent; overigens had ook Fonvizin zelf redenen om in dit opzicht ontevreden te zijn.

Op de verdere inhoud van Starodums digressies hoef ik hier niet in te gaan. Voor ons is het voldoende te onderstrepen dat zich met deze digressies het politieke perspectief van de hele tekst verschuift. Twee dingen moeten wij uit elkaar houden: de uitlatingen van Starodum en de geënceneerde satire op de achterlijke provincieadel. Zoals ik al aanduidde, is deze satire in overeenstemming met een traditie, die teruggaat op de cultuurstrijd van tsaar Peter de Grote en zijn veldtocht tegen het Oude Rusland. Hetzelfde ideologisch perspectief vinden wij in de satirische werken van vele andere Russische auteurs, daaronder ook de tsarin Katharina II, die immers ook zelf als schrijfster is opgetreden, ondermeer met satirische komedies, bijv. met *'Wat voor tijden!'* van

1772. Net als in Fonvizins komedie wordt in Katharina's komedie de achterlijke Russische adel aan de kaak gesteld - het satirische onderwerp is ook hier de weerstand van deze adel tegen elke ontwikkeling en de onmenselijke behandeling van de lijfeigene bevolking.

In de komedies van Katharina voegt deze satire zich zonder moeilijkheden in het kader van de petrinische tegenstelling tussen het Oude en het Nieuwe Rusland. Bij Fonvizin is dit echter niet helemaal het geval - het storende element is hier Starodum. Zoals wij ons herinneren is Starodum iemand, die op de goede oude manier denkt en voelt, hij oriënteert zich aan de waardemaatstaven van een 'goede, oude tijd'. Voor hem is dit geïdealiseerde verleden echter niet identiek met het Oude Rusland uit de tijd van vóór Peter de Grote - dit zou eerder de opvatting van de achterlijke Prostakovs en van Skotinin zijn. Als Starodum het over de 'goede oude tijd' heeft, bedoelt hij daarmee iets anders - hij bedoelt de eerste decennia van de 18e eeuw, de tijd van Peter de Grote en zijn hervormingen. Starodums vader was als officier in dienst van tsaar Peter en Starodum zelf werd in de petrinische geest opgevoed. Hij, Starodum, houdt niet van de conventies van een gladde hoffelijkheid, hij streeft naar oprechtheid en spreekt zonder veel omhaal, in korte, afgeknapte zinnen. Zijn habitus is niet die van een hoveling, maar van een eerlijke soldaat. Voor de formele rang van iemand heeft Starodum niet veel waardering - voor hem telt alleen de persoonlijke verdienste. In een van zijn tirades heeft hij het uitdrukkelijk over een maatschappelijke orde, waarin succes niet bereikt wordt door flikflooiërij, maar door prestaties; wat hij voor ogen heeft is de petrinische utopie: de utopie van de alleenheerschappij van de persoonlijke verdienste.

Het tijdperk van Peter de Grote belichaamt voor Starodum een ideaal verleden dat hij kritisch met de tegenwoordige tijd confronteert. Op zijn manier reproduceert Starodum daarmee de mythe van tsaar Peter de Grote. Deze mythe werd door Peters eigen propaganda geschapen en door zijn opvolgers op de tsarentroon keer op keer bevestigd. Dit laatste geldt voor tsarin Elisabeth en in iets mindere mate ook voor Katharina II. Toen Fonvizin zijn komedie schreef, ging de officiële cultus van Peter de Grote juist naar een nieuw hoogtepunt toe - naar de plechtige onthulling van Falconets beroemde ruitersstandbeeld van tsaar Peter, die op 6 augustus 1782 met grote praal en veel uiterlijk vertoon op het Petersburgse Senaatsplein door Katharina geënceneerd werd. Het standbeeld had een latijnse en een Russische inscriptie: *'Petro Primo Catarina Secunda -*

Petru Pervomu Katerina Vtoraja', dus: 'Aan Peter I van Katharina II'. Met deze pregnante formulering presenteerde de tsarin zich aan haar onderdanen als gelijkwaardige opvolgster van de grote tsaar. Maar dit was alleen maar voor het publiek. In privé was Katharina ervan overtuigd dat zij in verhouding tot haar illustere voorganger niet alleen gelijkwaardig, maar eigenlijk ook superieur was. In dit geloof werd zij door haar persoonlijke vrienden gesteund, met name ook door Voltaire, die in een van zijn brieven aan Katharina van de 'grote' tsaar Peter sprak om hem te laten contrasteren met de 'grotere' tsarin Katharina.

Met zijn personage Starodum maakt Fonvizin duidelijk dat hij een heel andere opvatting heeft. Met zijn komedie logenstraft hij het zelfbeeld van Katharina's bewind - op één wezenlijk punt gaat hij dus tegen de officiële propaganda in; in laatste instantie komt dit neer op een persoonlijke affront aan het adres van de tsarin. Maar behalve Starodum vinden wij onder de positieve personages van Fonvizins komedie ook nog Pravdin, die aan het einde van de komedie als officiële vertegenwoordiger van de rechtvaardigheid optreedt. Op deze manier wordt duidelijk dat Fonvizin als auteur van zijn komedie het principiële vertrouwen in een welwillende en verlichte overheid nog niet helemaal verloren heeft. In het geheel krijgen wij dus een ambivalent beeld: de bondgenootschap tussen geest en macht, die voor de Russische Verlichting kenmerkend is, wordt nog niet opgezegd, maar zij vertoont de eerste scheuren. In de laatste jaren van Katharina's regering, met name ook na het uitbreken van de Franse revolutie zouden deze scheuren groter worden: men bevond zich toen aan het begin van een politieke ontwikkeling die meer dan veertig jaar later, in december 1825, haar hoogtepunt zou vinden in de zogenaamde Dekabristenopstand van verlichte officieren.

Wij mogen veronderstellen dat Fonvizins kritische houding tegenover het bewind van Katharina II niet onopgemerkt bleef. Een eerdere komedie van Fonvizin - de komedie *Brigadier* - werd eind jaren 60 van de 18e eeuw aan het hof van Petersburg nog met enthousiaste instemming ontvangen. Daarvan kon nu geen sprake meer zijn (dit ondanks de apokriefe anekdote over Potemkin, die naar verluidt na de opvoering van *'De minderjarige'* tegen Fonvizin zei: 'Sterf, Denis, beter dan dit zul je nooit meer schrijven'). Oorspronkelijk was de première van *'De minderjarige'* in het hoftheater gepland. Maar dit lukte niet; de concrete achtergronden zijn onduidelijk. Men krijgt echter de indruk dat Katharina's hof zich door de kritische tirades van Starodum onaangenaam geraakt voelde. Een

tijdgenoot heeft het over 'boze pijlen' die van alle kanten op Fonvizins komedie werden afgeschoten. Met een zekere vertraging werd het stuk op 24 september 1782 op het toneel van een Petersburgse theaterondernemer opgevoerd - zoals wij al weten met groot succes. In verband met de Moskouse opvoering ontstonden echter nieuwe moeilijkheden. Deze keer gingen zij van de plaatselijke censor uit. Tegenover deze censor kon Fonvizin echter benadrukken dat de Petersburgse opvoering van zijn komedie met 'schriftelijke toestemming van de regering' had plaatsgevonden, wat overigens ook wel iets zegt over de verlichte tolerantie die nog heerste onder het bewind van tsarin Katharina in de jaren voor de Franse revolutie. Uiteindelijk kon dus de Moskouse opvoering van 'De minderjarige' toch nog plaatsvinden en wel op 14 maart 1783 - tien jaar later, in de jaren na de Franse revolutie, zou dit nauwelijks meer mogelijk geweest zijn.

Enkele jaren na de Moskouse opvoering van '*De minderjarige*', op 1 September 1787, werd het stuk eindelijk ook aan het hoftheater in Petersburg opgevoerd - in aanwezigheid van de tsarin. Wij kunnen echter veronderstellen dat haar politieke toegeeflijkheid hierbij niet al te zeer op de proef gesteld werd. In deze tijd had namelijk al de 'traditie van coupures' een aanvang genomen die voor de opvoeringsgeschiedenis van Fonvizins komedie kenmerkend is. Over deze coupures heeft Fonvizin zich zelf bitter beklagd. Één van de regie-exemplaren van het stuk is bewaard gebleven en wij kunnen dus vaststellen welke gedeelten door de regisseurs geschrapt werden. In de eerste plaats waren dat natuurlijk de tirades van Starodum. Het is echter helemaal niet duidelijk of deze coupures politiek of slechts esthetisch gemotiveerd waren. De verveling die een modern publiek bij de langdradige tirades van Starodum ondervindt, werd door een publiek van de 18e eeuw niet noodzakelijk gedeeld. De toen toonaangevende en met Fonvizin bevriende acteur I. A. Dmitrevskij vond de rol van Starodum immers aantrekkelijk genoeg om deze uit te kiezen voor een benefietopvoering ten gunste van zichzelf. Aan de andere kant moet echter worden onderstreept dat het voorbeeld van Starodum bij de belangrijkste opvolgers van Fonvizin op het gebied van de satirische komedie in de 18e eeuw (*Knjaz~nin* en *Kapnist*) geen navolgers heeft gevonden; bovendien riepen in de volgende eeuw de didactische tirades in het stuk steeds weer kritiek op. Maar dit is ook alles wat wij weten, want het is helemaal niet duidelijk waardoor deze inkortingen gemotiveerd werden: de uitlatingen van Starodum konden immers niet alleen als politiek, maar ook als esthetisch schandaal worden opgevat.

NOTEN

[i] D. I. Fonvizin, Nedorosl', in: idem, Sobranie soc'inenij v dvuch tomach [Verzamelde werken in twee boekdelen], bd. 1, Moskou-Leningrad 1959, p. 105-177. Hierna worden de bedrijven van het stuk door Romeinse cijfers aangeduid en de scenes door Arabische cijfers, bijv.: IV.2.

[ii] Het Russische woord 'nedorosl'' heeft een terminologische betekenis. Volgens een oekaze van Peter I van 1714 slaat het op alle jongen mannen die het examen vóór het intreden in de burgerlijke of de militaire dienst nog niet hadden afgelegd. Zoals wij zullen zien, heeft Mitrofanus'ka weinig uitzicht voor dit examen ooit te slagen.

Belle van Zuylen/Isabelle de Charrière en de Franse Revolutie ~ Lettres trouvées dans des portefeuilles d'émigrés (1793)



Belle van Zuylen Ills.:
nl.wikipedia.org

Abbé Des *** aan Markies de ***

*We hebben hem gelezen, die brief, die verloren is geraakt, niet onderweg tussen Cress[ier] of Neuch[âtel] en het leger van Condé, maar op een kortere route. De abbé vertelde erin hoe hij aankwam bij Alphonse. Hij beschreef het verdriet van de jongeman en adviseerde hem wat te doen om de mening en het gedrag van de vader van Germaine ten opzichte van hem te veranderen. De beweegredenen van Alphonse om zich niet voor de tweede keer aan te sluiten bij de vijanden van zijn vaderland werden breed uitgemeten evenals de politieke opvattingen van de abbé. Hij wilde een koning en had geen behoefte aan hoge adel en een bevoorrechte stand in de staat. Hij was van mening, en dat leek aannemelijk, dat als de adel weer toegelaten zou worden als aparte stand ze voortaan geen overeenkomst zouden kunnen sluiten. Ook al werd hij als priester vervolgd, toch was een onbeperkte verdraagzaamheid op het vlak van de godsdienst zijn grootste wens en hij leek van mening te zijn dat de aanhangers van elke godsdienst zelf voor de kosten van hun eredienst moesten opdraaien inclusief het salaris van hun geestelijken. Hij had graag de tienden in natura weer willen invoeren als de lichtste van alle belastingen. Met deze bijdragen van de grondbezitters vond hij het even eenvoudig als rechtvaardig en vanzelfsprekend voedsel te verstrekken aan de zieke behoeftige, het arme weeskind en de arme bejaarde. Ook de man die zich bezighield met het geven van aalmoezen, onderwijs en stichting aan het volk, en daarom geen tijd had zijn eigen zaken te behartigen zou misschien niet in zijn levensonderhoud kunnen voorzien als daar geen regeling voor bestond (LTPE, 55).***[i]**

Tegen het einde van haar leven noemt Isabelle de Charrière zich in een brief aan haar vriendin Caroline de Sandoz-Rollin “iemand die er geen behoefte aan heeft zich in het openbare debat te mengen” (O.C., VI, 62). In deze opmerking klinkt iets door van teleurstelling, want in de jaren voorafgaande aan de Franse Revolutie is ze, via haar geschriften, bepaald wel in de openbaarheid getreden. Ze heeft zich zelfs gewaagd op een bij uitstek aan mannen voorbehouden gebied: dat van de politiek. Tussen 1787 en 1788 publiceerde ze 17 kleine pamfletten, meestal in briefvorm, over actuele zaken in de Nederlandse en Franse politiek. De verzamelbundel verscheen in Zwitserland in 1788 onder de titel *Observations et conjectures politiques*.

Daarna gaat Isabelle de Charrière zich sterk verdiepen in de verschillende stadia van de Revolutie, niet alleen de gebeurtenissen in Frankrijk maar ook de

repercussies ervan elders in Europa. In Zwitserland vanaf 1793 en in Holland in 1795 toen de Fransen het land binnenvielen en de Bataafse Republiek werd uitgeroepen. Na de vorming van de Cisalpijnse Republiek in 1796 en de Helvetische Republiek in 1798 lag Europa aan de voeten van Frankrijk. Isabelle de Charrière volgde de gebeurtenissen dankzij haar netwerk van correspondenten in Italië, Holland en Engeland en ze zag niet zonder bezorgdheid de steeds groter wordende macht van Bonaparte, de toekomstige keizer Napoleon. *Asychis ou le Prince d’Egypte* (O.C., IX, 357-402), haar onvoltooide roman uit 1798 over de opvoeding van een vorst, kan gelezen worden als een allegorie op de politieke macht waarin ze haar mening geeft over het bonapartisme.

De eerste politieke geschriften

Toch zijn de pre-revolutionaire en revolutionaire perioden het meest vruchtbaar geweest wat betreft haar politiek geëngageerd schrijverschap. Na de val van Robespierre en het einde van de Terreur in 1794 gaat Isabelle de Charrière in haar privé correspondentie wel door commentaar te geven op de gebeurtenissen in Europa, maar ze is ontgoocheld geraakt (brief aan Benjamin Constant, 12 december 1794; O.C., IV, 664) en ze schrijft bijna geen politieke teksten meer. In haar boek *Isabelle de Charrière. Une aristocrate révolutionnaire* benadrukt Isabelle Vissière dat Isabelle de Charrière onder de druk van de gebeurtenissen naar de pen gegrepen heeft. Twee zaken hebben gefungeerd als katalysator van dit engagement als schrijfster. Ten eerste haar verblijf in Parijs van januari 1786 tot september 1787, ten tweede de gebeurtenissen die haar geboorteland in de jaren 1780-1787 in opschudding brachten: de patriottistische beweging die uitliep op een mislukking.

Direct na haar terugkeer uit Parijs in de herfst van het jaar 1787 (brief aan Taets van Amerongen van Schalkwijk, O.C., VI, 565) neemt ze de pen op om meteen te reageren op de gebeurtenissen in Holland. Dit wordt het eerste pamflet van de *Observations et conjectures politiques*. De titel luidt “Considérations sur l’affaire des canonnières français”. Als ze gehoord heeft hoe de patriotten door de interventie van het Pruisische leger ten behoeve van het Huis van Oranje verpletterd zijn, is het schandaal van de Franse kanonnières^[ii] voor Isabelle een goede gelegenheid haar emoties onder woorden te brengen. Isabelle is “boos op de prinses van Oranje”, want het is Wilhelmina van Pruisen die haar broer, de koning van Pruisen, te hulp heeft geroepen.

De daarop volgende pamfletten betreffen voor meer dan de helft de Hollandse

politiek. Na haar huwelijk in 1771 en haar vertrek naar Zwitserland, voelde Isabelle de Charrière zich nog steeds betrokken bij de gebeurtenissen in haar vaderland. Zij heeft de strijd tussen de Patriotten en Oranjeklanten aandachtig gevolgd, te meer omdat haar broers er direct bij betrokken waren.**[iii]** Zij was goed op de hoogte, niet alleen door haar persoonlijke contacten maar ook via *La Gazette de Leyde*,**[iv]** die ze met aandacht las. Zo bevatten sommige pamfletten algemene beschouwingen over de Hollandse politiek. Speciaal in pamflet nr. 3, “Gedachten over edelmoedigheid en vorsten” en in brieven 5, 7 en 9 alle gericht aan een zekere “M. Ch. B. Hollands edelman”, d.w.z. Karel Bentinck van Rhoon, lid van de Haagse Oranjesociëteit, die een grote rol had gespeeld in de revolutie van 1787. In deze brieven geeft ze kritiek op het gebrek aan evenwicht tussen de machten in de Republiek en houdt ze een pleidooi voor een constitutionele monarchie naar Engels model. De soevereiniteit berust bij het Huis van Oranje en het parlement bestaat uit twee kamers: de eerste uitsluitend voor de “Bataafse adel” (vgl. het Engelse Hogerhuis) en de Tweede Kamer als (ietwat beperkte) vertegenwoordiging van het volk. Voor een deel moest die bestaan uit stadsbestuurders (patriciërs), een derde uit landadel (het platteland) en een derde uit dominees (vertegenwoordigers van de burgerij en het volk).**[v]**

Tijdens haar verblijf in Parijs bezocht Isabelle de Charrière verscheidene salons, in het bijzonder die van Madame Suard, waar ze kennis gemaakt had met mensen als abbé Raynal en abbé Morellet, schrijvers die veel gedaan hebben om de ideeën van de Verlichting onder de mensen te brengen. In de Parijse salons kwam ze ook figuren tegen die actief deelgenomen hebben aan de Franse Revolutie: La Fayette, de opperbevelhebber van de nationale garde in 1789, J.S. Bailly, de eerste voorzitter van de eerste Nationale Vergadering in 1789 en daarna burgemeester van Parijs, en Condorcet, denker en politicus, die in 1793 zijn beroemde plan voor het Openbaar Onderwijs voorlegt. Zij nam dus deel aan het politieke debat dat voorafging aan 1789, en in de verhandelingen van de *Observations et conjectures politiques* die te maken hebben met de toestand in Frankrijk gaat ze in op vragen die daar aan de orde waren: verdraagzaamheid ten opzichte van protestanten of de afschaffing van het recht van de koning mensen willekeurig te mogen arresteren.

Omdat ze erg open stond voor gematigd progressieve hervormingen, was ze in augustus 1789 zonder enig voorbehoud enthousiast over de afschaffing van de feodale rechten en met haar zes *Lettres d'un évêque français à la nation* stortte ze

zich opnieuw in het politieke debat. Hierin presenteert ze zich als bisschop die de blijde boodschap van vrijheid en gelijkheid predikt en laat duidelijk iets merken van haar enthousiasme en hoge verwachtingen.

Ze laat het niet alleen bij schrijven, maar probeert ook haar geschriften te verspreiden, iets wat nogal wat ergernis veroorzaakt heeft. Een anonieme pamflettist schreef: “Waar bemoeit U zich mee? Schrijf liever romannetjes, mevrouw. Men zegt dat ze verrukkelijk zijn en uw politieke commentaren zullen nooit evenveel bijval vinden”.**[vi]** Een interessante opmerking, zoals Medha Nirody Karmarkar**[vii]** terecht stelt. Ten eerste omdat volgens de anonieme schrijver een vrouw wel romans kan schrijven, maar zich niet met de politiek moet bemoeien. Dat is voorbehouden aan mannen. Ten tweede lijkt de pamflettist van mening te zijn dat politieke geschriften en de roman twee genres zijn die niets met elkaar te maken hebben.

Welnu, na een groot aantal politieke pamfletten, nam Isabelle de Charrière het besluit terug te keren naar de roman, waarin ze een beeld zou schetsen van de Franse Revolutie. Eerst in *Henriette et Richard*, een onvoltooide, niet gepubliceerde roman waarvan het eerste deel waarschijnlijk begin 1792 geschreven is. Waarom deze roman nooit afgemaakt is, is deels te verklaren door de actualiteit. Op 10 augustus 1792 breekt er in Parijs een volksoptocht uit. In de Tuileriën wordt de Zwitserse garde afgeslacht en de monarchie komt ten val. Isabelle is diep geschokt door het geweld van het gepeupel, en 10 augustus wordt voor haar het keerpunt in haar opvattingen over de Franse Revolutie. Aan haar jonge vriendin Henriette L’Hardy schreef ze: “Vrijheid en gelijkheid waren zaken waarmee ik het eens was, maar eigenlijk waren het slechts bedrog en leugens waardoor ik me heb laten verleiden. Tot 10 augustus 1792 was ik het vaker met de Fransen eens dan oneens”.**[viii]**

De daaropvolgende gebeurtenissen: het afslachten van talloze gevangenen royalisten in september 1792, de dood van Lodewijk XVI op 23 januari 1793, de val van de Girondijnen op 2 juni 1793 en het begin van de Terreur maakten haar afschuw, en vrees voor een uitbarsting van volkswoede alleen maar sterker. Toch blijft Isabelle de Charrière, in tegenstelling tot Benjamin Constant, trouw aan haar engagement als schrijfster. Constant raakte ontmoedigd en vroeg zich af of een schrijver wel direct kon ingaan op de tragische gebeurtenissen van het heden.**[ix]** Isabelle liet in 1793 een politiek pamflet verschijnen: *Lettres trouvées dans la neige* en een roman *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d’émigrés*. De overeenkomst tussen de titels lijkt aan te geven dat de teksten in elkaar

overlopen. Te meer omdat de laatste brief van het pamflet gedateerd is op 17 april 1793 en de eerste brief van de roman op 19 april 1793. Volgens Michel Delon wil de schrijfster zo benadrukken dat de teksten qua vorm bij elkaar horen en dat er geen wezenlijk verschil bestaat tussen de echte persoonlijke brief, de fictieve brief met zijn politieke karakter en de fictieve brief uit de roman. **[x]** Het is ook interessant te zien dat Isabelle de Charrière zich direct na het pamflet weer op de roman stort, dat genre waartoe ze zich volgens het misprijzende commentaar van haar anonieme lezer uit 1789 beter had kunnen beperken. Kennelijk is Isabelle de Charrière van mening dat de roman, dat wil zeggen de sentimentele roman in briefvorm waar vrouwelijke schrijvers een sterke voorkeur voor hadden, best geschikt is om over politiek na te denken.

Na een summiere inleiding van het pamflet willen we stilstaan bij de manier waarop Isabelle de Charrière de roman als genre gebruikt om gebeurtenissen uit haar eigen tijd bespreekbaar te maken. Speciaal zullen we aandacht schenken aan de wijze waarop topoi (typische motieven) van de sentimentele roman en conventies van de briefroman in dienst gesteld worden van het denken over politiek.

Een politiek pamflet: Lettres trouvées dans la neige

Onder invloed van de jacobijnse propaganda heerste er vanaf de herfst van 1792 in het prinsdom Neuchâtel een gespannen sfeer. De autoriteiten maakten zich zorgen en waren bang voor problemen met Frederik Willem II, koning van Pruisen en vanaf zijn troonsbestijging in 1786 soeverein van het prinsdom. In januari 1793 liep de spanning op en in een poging de publieke opinie te bewerken vroeg de kanselier Charles-Godefroy de Tribolet aan Isabelle de Charrière iets te schrijven om de gemoederen te bedaren. **[xi]** Zij bedenkt een situatie waarin een Fransman zijn land wil verlaten om in Zwitserland rust te vinden. Hij schrijft aan een oude Zwitserse vriend die hem vertelt over de spanningen die op dat moment heersen in bepaalde kantons van Neuchâtel. In tien fictieve brieven, die tussen 31 januari en 17 april in vier afleveringen verschenen, geeft Isabelle de Charrière uiting aan haar bezwaren tegen de jacobijnse mentaliteit en roept ze haar tweede vaderland op trouw te blijven aan de eigen tradities, aan de vrijheid, aan zichzelf. De brief gericht aan Frederik Willem II van Pruisen laat zien dat Isabelle de Charrière vertrouwen heeft in de positieve kanten van een verlichte monarchie.

In dit gelegenheidspamflet, op bestelling geschreven, komen we twee briefschrijvers tegen en het heeft als kader een zeer beperkte en herkenbare

locatie: het bergland rondom Neuchâtel. Stelde Isabelle zich in dienst van de contra-revolutie? De drukker van de tekst, Fauche-Borel, is geheim agent in dienst van de royalisten en Isabelle heeft de opdracht de mensen te kalmeren. Haar verlangen te komen tot een vreedzame oplossing van conflicten komt duidelijk uit de tekst naar voren. Ook de wil niet te breken met de bestaande instellingen, maar om ze te hervormen en zo in te richten dat iedereen er zijn plaats krijgt.

Heeft dit pamflet iets uitgehaald? Al in april, voordat de serie brieven volledig was verschenen, keerde de rust terug. Het is moeilijk na te gaan of het pamflet hiertoe bijgedragen heeft, ook al krijgt men globaal de indruk dat het goed ontvangen werd. In elk geval leidde het bij de schrijfster tot een verlangen ermee door te gaan. Een andere stimulans waren haar talrijke contacten met de Franse politieke vluchtelingen in Neuchâtel, in het bijzonder haar correspondentie met Camille Malarmey de Roussillon, die haar op het idee brengt een roman te schrijven over de Franse 'émigrés'. Meteen na de laatste brief van het pamflet begint ze aan *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*. Ze gaat hierin door na te denken over de politieke actualiteit waarmee ze in het pamflet een begin gemaakt had, terwijl ze de setting uitbreidt tot heel Europa.

Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés: roman over revolutie en emigratie

Door haar verhaal te presenteren in de vorm van een briefroman, begaf Isabelle de Charrière zich op een haar bekend terrein, maar misschien heeft ze ook wel gedacht aan wat haar vriend Du Peyrou haar had gezegd met betrekking tot haar roman *Henriette et Richard*.

Ik zou boos worden als de correspondentie [tussen Henriette en Richard] niet voortgezet werd. De eenvoudige vertelsituatie, hoe natuurlijk je die ook maakt, laat altijd iets zien van de schrijver en geeft hem geen enkele afstand. Brieven daarentegen laten de fantasie alle ruimte en zijn een stuk aantrekkelijker juist vanwege de extra vrijheid en de losse stijl. [...] Ik kom nog even terug op de briefvorm. Bij alle voordelen die ik opnoemde [...] was ik er nog een vergeten: de schrijver, als die tenminste te goeder trouw is en niet al te duidelijk blijkt geeft van zijn voorkeuren, kan op deze manier veel gemakkelijker, zonder de verschillende partijen in het harnas te jagen, het voor en het tegen van elk systeem en de sterke en de zwakke punten laten uitkomen (brief van 15 juni 1792, O.C., VIII, 273).

Voor Du Peyrou is het terugtreden van de verteller in de briefroman en het feit dat de personages met elkaar in dialoog zijn speciaal effectief als het over politiek gaat. Men vervalt zo minder snel in propaganda of partijdigheid. Isabelle de Charrière is het hiermee eens en past het toe in haar *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*. Bijgevolg had ze de grootste moeite een uitgever te vinden. De een vond haar te jacobijns, een ander weer contra-revolutionair. **[xii]** De 24 *Lettres* [...], geschreven van mei tot juli 1793, verschenen in Lausanne begin augustus of begin september dankzij de goede diensten van Benjamin Constant. De fictieve datering volgt de werkelijke tijd heel nauwkeurig want de data van de brieven lopen van 19 april tot 2 juli 1793. Isabelle de Charrière heeft ook nog een vervolg geschreven, tijdens haar leven niet gepubliceerd: vijf extra brieven die lopen tot 16 juli.

De brieven vertellen het verhaal van Germaine, een jonge aristocrate uit de Vendée die naar Londen gevlucht is. Ze wordt gechaperoneerd door hertogin de ***. In de Londense salons ontmoet ze Franse 'émigrés' zoals burggraaf Des Fossés en de Engelse freule Lady Caroline Delmont. Germaines verloofde, de aristocraat Alphonse, heeft uit idealisme geweigerd dienst te nemen in de legers van de royalisten. Hij wil niet vechten tegen zijn vaderland en is geëmigreerd naar het prinsdom Neuchâtel, samen met zijn gouverneur en mentor, abbé Des ***, een priester die geweigerd heeft de eed op de revolutionaire grondwet af te leggen. De vader van Germaine, markies de ***, die zich in Duitsland bevindt bij de royalistische legers, is verontwaardigd over de houding van Alphonse en verbiedt zijn dochter alle contacten met hem. Laurent B. Fontbrune, een niet-adellijke vriend van Alphonse, strijdt met de republikeinen in de Vendée tegen de royalisten. Als hij gewond raakt, wordt hij in het kasteel van Germaine verpleegd door haar stiefmoeder, de markiezin de ***, en door haar halfzuster Pauline op wie hij verliefd wordt. In het nooit verschenen vervolg verneemt de lezer via een brief van Leopold Nieuwermeulen uit Amsterdam dat Pauline gevlucht is uit Frankrijk en juist in Holland is aangekomen.

Gedwarsboomde liefde

Terwijl er in de roman zelf kritiek te horen is op de sentimentele litteratuur die de werkelijkheid verhult en voedsel geeft aan illusies (LTPE, 112), gebruikt Isabelle de Charrière uit deze zelfde litteratuur het klassieke thema van de minnaars gescheiden door het noodlot en/of door de wil van de ouders. Ze voert drie stellen op: de hoofdpersonen Germaine en Alphonse gescheiden door de emigratie,

Laurent en Pauline, gescheiden door hun sociale afkomst, en burggraaf Des Fossés en Lady Caroline Delmont, gescheiden door hun nationaliteit en de intriges in de Londense salons. Wat de hoofdpersonen betreft, hun liefde wordt bovendien nog tegengewerkt door de vader van het meisje die haar verbiedt haar verloofde te schrijven:

Mijn vader heeft me niet geschreven dat je een verhouding aangegaan bent die mij verdriet zou kunnen doen of hem mishagen. De enige reden die hij aanvoert voor zijn veranderde houding tegenover jou is dat "jouw gevoelens je niet doen kennen als een man van eer. Dat je je naam onwaardig bent. Dat je niet beantwoordt aan zijn idee van de persoon die mijn echtgenoot of zijn schoonzoon zou moeten zijn." (LTPE, 28)

De abbé doet zijn best de markies ervan te overtuigen dat hij begrip moet hebben voor het standpunt van Alphonse, en dus moet toestemmen in het huwelijk. In zekere zin is de abbé dus degeen die de minnaars bij elkaar brengt. De tegenwerking komt van de hertogin, die van Germaines vader de opdracht heeft gekregen haar goed in de gaten te houden. De hertogin, een prototype van die 'émigrés' die niets geleerd hebben en niets vergeten zijn, lichtzinnig en vol intriges, onderschept de brieven van Alphonse. Wie zal het winnen? Zullen de gelieven verenigd worden? Zal de vader accoord gaan met een huwelijk? Aanvaardt hij de door de abbé voorgestelde politieke verzoening? Het sentiment en de politiek zijn nauw vervlochten. Als de markies ten slotte terugkomt op zijn beslissing, is dat niet zozeer dankzij de aan het begin van dit artikel afgedrukte samenvatting van de brief van de abbé, maar door een brief van Alphonse aan Germaine, onderschept door de hertogin en toegestuurd aan de markies. Hij is geschokt door haar indiscrete manier van doen en beseft nu pas wat voor intrigante ze eigenlijk is. Tegelijkertijd krijgt hij oog voor de goede eigenschappen van Alphonse: "Te oordelen naar de brief is hij een man van eer. Ook de abbé tegen wie ik misschien een vooroordeel had". (LTPE, 90).

Volgens Monique Moser-Verrey zijn "het niet de ideeën van Alphonse en de abbé die de markies over de streep trekken, maar hun integere en beschaafde manier van optreden". [xiii] Isabelle de Charrière combineert het literaire procédé (het gekonkel van de hertogin keert zich tegen haar en precies het omgekeerde doel wordt bereikt) met het ideaal waar ze voor staat. Goede wil en morele eigenschappen, "handelen naar eer en geweten en fijngevoeligheid", zijn even effectief, misschien nog wel meer dan politieke retoriek. Zedelijke vooruitgang en

politieke vooruitgang zijn nauw verbonden. Dit is volledig in overeenstemming met de geest van de Verlichting die de maatschappij rechtvaardiger wilde maken en de mensen beter.

Daarbij komt Germaines strategie in haar verzet tegen het vaderlijk gezag. Het is niet destructief ook al begint ze de eerste brief van de roman met een daad van ongehoorzaamheid. Ze schrijft aan Alphonse ondanks het verbod van haar vader, maar ze zegt ook: "Lieve Alphonse, kies nu geen partij tegen mij door te geloven dat ik een opstandige dochter ben geworden. Niets is minder waar ..." (LTPE, 27). Germaine breekt niet met haar vader maar hoopt dat hij door haar pleidooi van mening verandert, iets wat inderdaad gebeurt en helemaal strookt met de hervormingsgezinde idealen van Isabelle de Charrière.

De liefde die opbloeit tussen de aristocratische Pauline en de burgerlijke Jacobijn Laurent Fontbrune kan gezien worden als een metafoor van een mogelijk verbond tussen de adel en de derde stand. Een sociale ontwikkeling die in die tijd speelde en die een nieuwe maatschappij aankondigde. Laurent brengt het duidelijk onder woorden:

We willen niet dat mijn grootvader en de jouwe onder een dak gaan wonen. Als dat gebeurde zou ik het goedvinden dat de een met veel ijver brood zou bakken dat de ander vervolgens in alle waardigheid zou opeten. We willen niet dat mijn vader en de jouwe onder een dak gaan wonen. Ze zouden elkaar minachten en wat zou dat een afschuwelijk huishouden zijn! Maar jij en ik, waarom zouden wij niet samen kunnen wonen? (LTPE, 33).

Daarbij komt dat in deze twee beknopte liefdesverhalen Isabelle de Charrière via haar vrouwelijke personages Germaine en Pauline laat zien wat voor rol de vrouw kan spelen in een maatschappij die zulke grote veranderingen ondergaat. In de brieven zijn het de mannen die de politiek bespreken, maar voor Pauline en in sterkere mate Germaine is door Isabelle de Charrière een veel actievere rol weggelegd. Zij vervullen de functie van bemiddelaarster **[xiv]** die de harmonie weten te herstellen en de tegenstellingen verzoenen, iets wat ze zelf gedaan heeft bij het schrijven van *Lettres trouvées dans la neige*.

Epistolaire polyfonie

In haar romans *Lettres écrites de Lausanne* en *Lettres de Mrs Henley*, beide geschreven vóór de Revolutie, heeft Isabelle de Charrière zich bij voorkeur gehouden aan de monodie: er is maar één stem. Als ze het aantal stemmen vermeerdert, zoals bijvoorbeeld in *Lettres neuchâtelaises* tot drie brieverschrijvers,

zijn de brieven grotendeels nog steeds eenrichtingsverkeer. Ze zijn gericht aan correspondenten die niet betrokken zijn bij de intrige. Pas in *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés* creëert Isabelle de Charrière een veel ingewikkelder netwerk van brieven en gaat van de monodie over op de polyfonie. De 29 brieven zijn gebundeld door een tekstbezorger die zich heel onopvallend verbergt achter een niet nader toegelicht "wij". [xv] Tien van de reeds genoemde personages zijn briefschrijvers en vijf van de tien zijn ook ontvangers: Germaine, Alphonse, Laurent, de abbé en de markies. Van Pauline is er geen brief in de verzameling, maar indirect komen we te weten dat ze aan haar vader schrijft en aan haar halfzusje Germaine. In een brief aan Alphonse citeert die een kort fragment uit Paulines brief. Zo zijn er meer brieven waaruit slechts geciteerd wordt. Naar andere wordt alleen maar verwezen, sommige zijn onderschept of kwijtgeraakt.

De inhoud van de brieven blijft lang niet altijd een zaak tussen de afzenders en de geadresseerden. Zo stuurt Germaine de brieven die ze ontvangen heeft van Lady Caroline Delmont en van burggraaf Des Fossés door aan Alphonse (brief IX, 71; XIII, 83). Ze stuurt hem ook de twee brieven van haar vader (XX, 107; XXI, 108) en de brieven die ze ontvangt van de burggraaf leest ze voor aan Lady Caroline (XXV, 119).

Wat kunnen we uit dit ingewikkelde netwerk van briefschrijvers concluderen? De belangrijkste personages uit de roman zijn zij die zowel brieven schrijven als ontvangen. Het zijn Germaine, Alphonse, Laurent, de abbé en de markies. De twee hoofdpersonen Germaine en Alphonse zijn ook de centrale figuren in het netwerk van brieven. Germaine is de actiefste. Met haar brief aan Alphonse neemt zij het initiatief en zij heeft ook het grootste aantal brieven op haar naam: naast de zeven gericht aan Alphonse ook de verloren geraakte brief aan haar vader. Ze ontvangt er negen: één van haar zuster Pauline en acht van vier andere correspondenten, Alphonse, haar vader, burggraaf Des Fossés en Lady Caroline. Uit deze briefwisseling blijkt de sterke affectieve relatie tussen Germaine en haar correspondenten, maar de brieven zitten ook boordevol sociale kritiek.

Die kritiek betreft de kringen van Franse 'émigrés' in Londen, door Germaine met verve beschreven in lange brieven die soms beginnen te lijken op dagboekbladen. Het meisje is dan ook erg geïsoleerd in dat milieu waarvan ze de standsvooroordelen, het gekonkel en de lichtzinnigheid verafschuwt. Deze kritische schildering wordt gecompleteerd door de brieven van burggraaf Des Fossés en Lady Caroline, die Londen inruilen voor een rustiger leven op het

onbedorven platteland. Hiernaast is er in Germaines brieven veel aandacht voor het affectieve. In die tussen haar en Alphonse bespreken de verloofden hun problemen. Aan haar vader schrijft ze als liefhebbende dochter, en aan Des Fossés en Lady Caroline als een goede vriendin die in vertrouwen genomen wordt. Germaine moedigt deze verliefden aan door de brieven die ze van Des Fossés gekregen heeft te laten lezen aan Lady Caroline. Ze probeert ze nader tot elkaar te brengen. Tenslotte gaan het fragment van de brief van Pauline en Germaines commentaar erop allebei over het feit dat Pauline zich aangetrokken voelt tot Laurent.

Alphonse schrijft maar vier brieven, maar van alle personages is hij het die de meeste brieven ontvangt. Wel veertien van de 29 zijn aan hem gericht. De afzenders zijn behalve Germaine en Laurent minder belangrijke figuren. Alphonse bevindt zich dus in het centrum van een briefwisseling waarvan de liefdesgeschiedenis één aspect vormt. Ten eerste die van hemzelf, dan die van Laurent, wiens vertrouweling hij is, en tenslotte die van de burggraaf en Lady Caroline, waarover hij zijn mening geeft. Hij is ook belangrijk voor de ontwikkeling van de intrige, zo komen we door aan hem gerichte brieven te weten dat sommigen van de personages op weg zijn naar Holland, maar het belangrijkste aspect is hier toch het debat over politiek.

Door zijn centrale functie als geadresseerde komen bij hem de verschillende politieke visies bij elkaar. Die van zijn jacobijnse vriend Laurent, die van de vader van Germaine, de koningsgezinde aristocraat die zo sterk gehecht is aan de tradities, die van hemzelf en die van zijn gouverneur de abbé, met wie hij uitvoerige gesprekken over politiek heeft. Behalve dat hij veel door hem ontvangen brieven aan anderen laat lezen of doorvertelt, speelt hij ook een actieve rol van bemiddelaar tussen Laurent en de abbé. Laurent stelt hem per brief vragen gericht aan de abbé, die er in een eigen brief op reageert.

Het is duidelijk dat Alphonse, evenals Germaine, de brief gebruikt als instrument om te bemiddelen. Voor Germaine is het echter vooral op het sentimentele vlak. Voor Alphonse speelt dit op het politieke vlak. Hij poogt twee mannen die politiek een verschillende keus hebben gemaakt met elkaar in contact te brengen. Deze directe dialoog wordt geconcretiseerd door het antwoord (brief XXVI) van de abbé aan Laurent. De verzoening wordt tot stand gebracht door de inspanningen van Alphonse die hierbij geleid werd door zijn gevoelens van vriendschap, en ook door de briefwisseling zelf.

De abbé, die toch beschouwd kan worden als de spreekbuis van Charrière, neemt in deze briefwisseling eigenlijk een vrij bescheiden plaats in. Het verloren raken van brief V is dan ook veelzeggend. Het is immers in deze brief dat de abbé Alphonse verdedigt en zijn eigen politieke ideeën uiteenzet inclusief die over een nieuwe orde. Het feit dat ze gepresenteerd worden in de vorm van een samenvatting verkleint een eventueel retorisch effect van een soort geloofsbelijdenis of manifest. Uit deze aanpak blijkt zonneklaar het wantrouwen van Isabelle de Charrière tegenover de hoogdravende taal van de revolutionaire ideologen. Haar vriend Du Peyrou had haar niet voor niets aangeraden als schrijver op de achtergrond te blijven. Zo laat ze de lezer heel geleidelijk kennismaken met het politieke systeem van de abbé. Na de grote lijnen in de samenvatting, vult ze sommige details in, bijvoorbeeld door middel van de reacties van brievenverzenders. De vader van Germaine richt zich direct tot de abbé en laat duidelijk merken dat hij het niet met hem eens is:

Het lijkt me toe dat U gelooft in de constitutionele monarchie, U lijkt een integer persoon, maar absoluut geen goede Fransman, geen waardige afstammeling van onze edele voorouders, en ook geen waardige priester van de oude kerk (LTPE, 60).

Ook via de gesprekken die Alphonse in zijn brieven aan Laurent doorvertelt komen we meer te weten over hoe volgens de abbé het land bestuurd zou moeten worden:

Ik ken hier [in Neuchâtel] een uitgeweken priester die net als jij plannen maakt voor een toekomstige regering. Hij wil een koning aan het hoofd van jouw republiek. Verder is er geen verschil tussen jouw plan en het zijne. En hij wil eigenlijk alleen maar een koning om de republiek een betere start te geven. Als jij hem kon bewijzen dat die republiek helemaal geen koning nodig heeft, zou hij hem ook niet meer willen. [...] maar hij denkt dat een koning nodig is om eenheid te brengen in die grote machine die de Franse Republiek is. Ook om buitenlanders wat vertrouwen te geven en vrees in te boezemen (LTPE, 64).

Alphonse beperkt zich echter niet tot het simpel doorvertellen van de ideeën van de abbé. Hij denkt er ook zelf over na en ontwikkelt zijn eigen politieke opvattingen. Hier maakt hij Laurent deelgenoot van de vruchten van zijn overpeinzingen:

Ik ben het eens met de abbé. Ik zou als stuwende kracht in de Republiek het liefst een koning hebben. Maar als er iets dergelijks gevonden kan worden waar voldoende van uitgaat zou ik dat net zo lief hebben als een koning. Wil je dat elk van jouw Kamers jaarlijks [...] uit het midden van de andere Kamer de man kiest die de meeste wijsheid en de grootste deugden getoond heeft? En dat de zo gekozen mannen gedurende het jaar erop de macht uitoefenen die ik aan een koning zou willen geven? Wie van de twee consuls of koningen in dat jaar de voorrang zou hebben, zou moeten worden bepaald door het lot (LTPE, 67).

Tenslotte laat ook de abbé zelf zich direct uit over zijn politieke gezichtspunten. Niet in de vorm van een beginselverklaring, maar in antwoord op een specifieke vraag die Laurent nogal hoog zit. Die van de rechtvaardiging van het revolutionaire geweld:

Heb ik de plicht en het recht de ellende van een aantal mensen te verlichten als dat ten koste gaat van een kleiner aantal? Ik vraag de abbé hierover na te denken en als hij kan hier antwoord op te geven. (LTPE, 114)

Isabelle de Charrière doet geen uitspraken. Ze stelt vragen. Via de briefwisseling scheidt ze een dynamisch geheel waarin de verschillende briefschrijvers hun soms botsende politieke ideeën ontwikkelen. Het resultaat van de uitwisseling van ideeën blijft open. De laatste brieven van Laurent gaan bijvoorbeeld niet meer over wat de beste regering is, maar over de zojuist gestelde vraag, die op dat moment een grote actualiteitswaarde had. Frankrijk zuchtte onder de Terreur. Maar op de “chaos” (98) zoals Laurent het uitdrukt komt er geen definitief antwoord. Er is geen conclusie.

Alphonse, een buitenstaander zowel in de handeling van de roman als in zijn toevluchtsoord Neuchâtel, is in zijn functie als ontvanger en lezer van brieven in wezen slechts een beschouwer. Evenals de abbé, zijn mentor, belichaamt hij de intellectueel, iets wat de markies hun verwijt:

Hij [Alphonse] heeft zich teveel beziggehouden met studie en redeneringen die niets van doen hebben met de roeping en de plichten van een eerlijk edelman. Ik denk, mijnheer de abbé, dat dat deels uw werk is. Tijdens al die lessen waar ik nooit een hoge dunk van heb gehad. Ik heb U immers eens betrappt terwijl U met hem bezig was argumenten te vinden tegen bepaalde boeken. U had die niet moeten weerleggen maar moeten afpakken en daarna verbranden. (LTPE, 61)

Boekverbranding is het kenmerk van despotisme en fanatisme. Maar de belangrijke plaats die in de roman ingeruimd wordt voor studie, cultuur en boeken geeft aan dat het die waarden zijn op basis waarvan een nieuwe samenleving kan worden opgebouwd. Zal die ooit tot stand komen? De roman geeft hier geen antwoord op; ook niet op de vraag of de personages elkaar allemaal zullen terugvinden in Holland zoals ze hopen. Wat we wel kunnen zien in de centrale plaats die Alphonse en Germaine innemen in het netwerk van brieven, is de noodzaak dat de jonge generatie de oude garde (de vader en de abbé-mentor) aflost. Het is immers de jeugd die vorm zal moeten geven aan de post-revolutionaire samenleving. Isabelle de Charrière lijkt de vrouw daarin geen officiële politieke rol te willen geven, maar acht haar bemiddeling onmisbaar in het streven naar een maatschappij met meer harmonie en gerechtigheid.

Vertaling C.D. van Strien

NOTEN

[i] *Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés*, 1793. Voorwoord van Colette Piau-Gillot. Parijs, Côté-femmes, 1993. (LTPE). Ook in de *Oeuvres Complètes* (O.C.) van Isabelle de Charrière, Amsterdam, G.A. van Oorschot, 1979-1984, 10 delen (O.C., VIII, 409-482).

[ii] Na de ontruiming op 15 september 1787 van de stad Utrecht door de patriotten, wisten de oranjeklanten de hand te leggen op papieren waaruit bleek dat het patriottische stadsbestuur, na geheime onderhandelingen met de Franse regering, Franse kanonnières in dienst genomen had. (O.C., X, 538)

[iii] Zie C.H.E. de Wit, "Belle van Zuylen en haar eerste vaderland", in *Lettre de Zuylen et du Pontet*, 13, 1988, 8-11.

[iv] *De Gazette de Leyde*, die verscheen onder de titel *Nouvelles extraordinaires de divers endroits*, lijkt samen met de *Gazette de Berne* voor de Charrières de belangrijkste bron van buitenlands nieuws geweest te zijn. In elk geval tot de periode van de Franse Revolutie. (O.C., II, 624, n. 8)

[v] De Wit, 10 (zie n. 3).

[vi] *Lettre d'un voyageur français, écrite de Zurich à M. Bergasse, à Paris*, Keulen [Parijs], 1788 en 1789. Aangehaald in Isabelle Vissière, *Isabelle de Charrière. Une aristocrate révolutionnaire. Ecrits 1788-1794*. Parijs, Des femmes, 1988, 43-44.

[vii] Medha Nirody Karmarkar, *Madame de Charrière et la révolution des idées*. New York, Peter Lang, 1996, 42.

[viii] Brief 20-22 november 1794 (O.C., IV, 641).

[ix] Brief van 11 november 1793: 'Ik heb het niet kunnen opbrengen mijn *Dialogue entre Louis XVI, Brissot et Marat* te voltooien. De gruwelijke gebeurtenissen in Frankrijk grijpen me erg aan en slaan me met stomheid. [...] Hoe kan iemand schrijven als om je heen de hoofden rollen?' (O.C., IV, 200)

[x] Michel Delon, "Lettres trouvées dans des porte-feuilles d'émigrés ou l'éloge de l'amphibie", in Doris Jakubec en Jean-Daniel Candaux (red.), *Une Européenne; Isabelle de Charrière en son siècle*. Actes du colloque de Neuchâtel 1993. Hauterive-Neuchâtel, Gilles Attinger, 198.

[xi] Pierre H. Dubois en Simone Dubois, *Zonder vaandel. Belle van Zuylen (1740-1805), een biografie*. Amsterdam, G.A. van Oorschot, 1993, 501-507.

[xii] O.C., IV, 280; 323 (brieven van 30 november 1793 en 1 februari 1794 aan Chambrier d'Oleyres).

[xiii] Monique Moser-Verrey, "1793. La lettre de l'émigré dans la correspondance et l'oeuvre d'Isabelle de Charrière", in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 2000: 04, 189.

[xiv] Over deze bemiddelende rol van de vrouw, zie Colette Piau-Gillot, "Préface", *LTPE*, 19-20 (zie n. 1).

[xv] Dit "wij" komt tweemaal voor. Eerst om brief V samen te vatten, daarna in een voetnoot bij brief XVI van de markies aan Germaine: "Deze brief is niet in ons bezit; maar uit het antwoord van de markies blijkt duidelijk genoeg wat zijn dochter hem geschreven heeft" (*LTPE*, 91).